المناهج السيكولوجية في دراسة الدين

"دراســـة نقديـــة مقارنـــة"

أحمد محمد جاد(*)

١. تمهيد:

علم النفس الديني أحد فروع علم النفس الذي يقوم على دراسة الدين، مثله في ذلك مثل علم النفس التربوي أو علم النفس الرياضي. والحقيقة أن علم النفس الديني على الحافة أو المحيط الخارجي للاتجاه الأساسي في علم النفس. وعلى الأرجح فإن دارسي علم النفس الديني في الجامعات البريطانية يعملون في أقسام الدراسات الدينية أو اللاهوت، والأمر نفسه في الولايات المتحدة الأمريكية، وإن كان على نحو أقل، إضافة إلى الدارسين لعلم النفس فيها أكثر من بريطانيا. كذلك فإن عدد الدارسين لعلم النفس قي الولايات المتحدة الأمريكية أكثر بالمقارنة بما هو موجود في الجامعات البريطانية. ويتجه الأمريكيون إلى أن يكونوا أكثر تدينًا من البريطانيين، كما ينظر إلى أمريكا على أنها المكان الأول الذي شهد نشأة علم النفس الديني، فالبرامج الأكاديمية على مستوى الجامعات والمؤسسات البحثية والمؤسسات الدينية أكثر من نظيرتها في بريطانيا(١). وعلى الجملة فعلم النفس الديني ليس له مكانة مركزية في الجامعات الأوربية(٢). ومن المعروف أن هذا العلم ينظر إليه الآن على أنه من العلوم التي تملك سلطة معرفية على دوائر صنع القرار ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فحسب، ولكن في العالم الغربي على جهة العموم.

وسوف يحاول هذا البحث أن يعرض للنظريات السيكولوجية التي تتناول الدين والتجربة الدينية، على أساس أنها تقدم رؤية شاملة ومتطورة للدين، سواء كانت نظرية أم تجريبية، وما يترتب على ذلك من تعريفات متعددة للدين، سواء كانت وظيفية أم أساسية أم جوهرية، وذلك

(*) أ.د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة، وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم.

(1) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", Edited by, Peter Connolly, Continuum. New York. 2004. p. 135.

(2) See. Dominic Corrywright and Peggy Morgan. Religious Studies. Edinburgh University Press Ltd. 2006. p. 90.

من أجل محاولة الفهم الجوهري للدين بالقدر الذي تسمح به العلوم الاجتماعية الحديثة، ومدى فائدتها في الدراسة العلمية للدين. ومن الملاحظ في هذه المناهج السيكولوجية أنها تركز على الفرد أو الشخص فحسب في مقابل المجتمع الذي تركز عليه الدراسة الاجتماعية للدين، وبالتالي يأتي التركيز على الدين الفردي أو الشخصي، إن صح استخدام هذا التعبير، أكثر من التركيز على الدين المؤسسي، وبالتالي لا ينظر إلى الدين، على النحو الموجود في علم الاجتماع الديني، على أنه ظاهرة اجتماعية، بل ينظر إليه على أنه تجربة فردية شخصية، على الرغم من أن بعض الاتجاهات الحديثة قد تأثرت على نحو أو آخر بالعلوم الاجتماعية الأخرى، وخاصة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا في دراسة التجربة الدينية الفردية والاجتماعية، مما يعكس الدور الذي تقوم به العلوم الاجتماعية في دراسة التجربة الدينية أو الدين عمومًا.

والسؤال الأساسي الذي يطرحه هذا البحث: هل نجحت نظريات علم النفس الديني على تنوع اتجاهاتها ومناهجها، بعد أن استبعدت الدين تمامًا أو وضعت العقل أو التجربة محل المقدس، في أن تقدم تفسيرًا علميًا صحيحًا للدين والتجربة الدينية والسلوك الديني؟ وما هو موقف الاتجاهات الدينية واللاهوتية من التفسيرات السيكولوجية للدين؟ وما هو التعريف الخاص بالدين في مدارس علم النفس الديني؟ وهل حل التحليل النفسي محل الدين في الدراسات النفسية المعاصرة، وكذلك السيكولوجيا التجريبية والإنسانية والمعرفية؟

والإشكالية الأساسية في هذا البحث تتمثل في أن علم النفس الديني يعاني أزمة خطيرة في منهجه وآلياته التي يستخدمه في دراسة الدين، وبالتالي لم ينجح في تفسير نشأة الدين وتفسير التجربة الدينية، والدوافع النفسية والسلوك الإنساني، وأساليب بناء الشخصية السوية، والسلوك الخارجي، وذلك يعود إلى تجاهل دور الوحي السماوي في دراسة هذه الموضوعات من قبل مدارس علم النفس، وبالتالي النظر السلبية للدين، على اعتبار أنه عصاب جماعي، ينبغي التخلص منه أو في أحسن الأحوال نتيجة اللاشعور الجمعي، أي أنه من داخل النفس الإنسانية، ومن هذه الزاوية يكون الدين صنعة إنسانية، ومن الواضح هنا أن نظرية المعرفة المادية أو الطبيعية التي تتجاهل دور الوحي السماوي، هي أساس جوهري لهذه الرؤية الخاصة بالدين في علم النفس.

لقد كانت الآلية المهيمنة في علم النفس في جانب كبير منها، هي المنظومة المادية، التي تركز على التماثل والتوحيد بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي دراسة الإنسان وفقًا لمناهج العلوم

الطبيعية، على أساس أن الإنسان والطبيعة كلٌ مكتف بذاته، وبالتالي التمركز حول الإنسان الذي ينتهي بالتمركز حول الطبيعة، على أساس أن الإنسان جزء من هذه الطبيعة المادية، تلك الطبيعة المكتفية بذاتها في التفسير، دون حاجة إلى إلى مبدأ أعلى منها يعمل على تفسيرها، تلك الطبيعة التي تفسر ذاتها بذاتها من خلال القوانين الكامنة فيها، فالعالم يفسر بالقوانين المادية الصارمة، وليس هناك حاجة إلى القول بأن هناك موجودات روحية تفسر بها وراء الطبيعة، كما أنه وفقًا لهذه الرؤية العلمية الميكانيكية للطبيعة ليس هناك ما يمكن أن يسمى بغائية العالم الطبيعي، على العكس تمامًا من الرؤية الدينية للعالم، وبالتالي يدرس الإنسان باعتباره جزءًا من الطبيعة المادية، وليس كائنًا متفردًا عنها له خصوصياته التي يتفرد بها، وبالتالي يمكن تفسيره في ضوء تلك القوانين الحتمية التي تحكم العالم الطبيعي نفسه، على أساس أن الطبيعة تحتوي الإنسان في داخلها، كما أنها ليست بحاجة إلى مبدأ من خارجها يعمل على تفسيرها، وهنا لا تكون حاجة إلى الدين أو الوحي أو الغيبيات في التفسير، فالطبيعة تستوعب كل شيء بما في ذلك الإنسان.

وعلى هذا الأساس الذي أنشأته العلوم الطبيعية، ليس للإنسان وجود خاص به، فالقوانين الطبيعية تطبق على الطبيعية مثلما تطبق على الإنسان، وفقًا للنظام الميكانيكي الذي يحكم العالم، فهناك تماثل بين قوانين العقل والمادة، فهناك قانون واحد يحكم الإنسان والطبيعة معًا، وبالتالي تدرس الظاهرة الإنسانية مثل دراسة الظاهرة الطبيعية، فليس هناك فرق بين الإنسان والطبيعة، فالهدف في علم النفس الكشف عن القوانين الكونية التي تحكم السلوك الإنساني، وهنا لا يكون هناك مجال للحديث عن علم نفس يهودي او مسيحي أو إسلامي، وما وراء الطبيعة عبارة عن وهم اخترعه الإنسان أو عصاب جماعي أو نتيجة للاشعور الجمعي، وبالتالي يكون التركيز في دراسة الإنسان من وجهة نظر علم النفس الديني على ما هو خارجي فحسب، ما هو مشترك بين الإنسان والحيوان، بما يترتب علي ذلك من اختزال للإنسان وبسط لهيمنة الطبيعة عليه، على أساس أن منهج دراسة العلوم الطبيعية هو بعينه منهج دراسة العلوم الإنسانية، وبالتالي تهيمن النظرة الميكانيكية المادية على الطبيعة والإنسان. تلك هي الأزمة الأساسية التي تعاني منها العلوم الإنسانية ومن بينها علم النفس الديني على جهة الخصوص.

وإذا كانت السيكولوجيا الغربية سلبية تجاه الدين، بعد أن أفرغته من جانبه الروحي، واقتصرت في دراسته على السلوك الخارجي، في محاولة منها لتأسيس علم النفس الديني على

منهاج العلوم الطبيعية، وبالتالي أهملت أهمية الروح أو النفس في دراسة الإنسان، على العكس من مدرسة التحليل النفسي، على الرغم من أن بعض هذه الاتجاهات أدرك أهمية الحاجة إلى التدين، بمفهومه الغربي، باعتباره من الحاجات الإنسانية للإنسان، فإن الحاجة هنا ضرورية لتأسيس علم نفس إسلامي، يعتمد على دراسة النفس بكل جوانبها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتراث علماء المسلمين على تعدد اتجاهاتهم، ثم المعرفة الحقيقية بالتراث الغربي في مجال علم النفس، وبعد ذلك نقد هذه النظريات الغربية التي تعبر عن أيدلوجية مذهبية في دراسة الدين، خاصة أن دراسة الإسلام من زاوية علم النفس لدى رواده في الغرب لم تتم، فالتركيز كان على دراسة اليهودية والمسيحية.

ولقد أسست السيكولوجية العلمية في الغرب في القرن التاسع عشر مستقلة عن الفلسفة، واللاهوت، والبيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والأدب، والطب، والأمراض العصبية، وإن كانت تتعاون مع هذه المجالات العلمية كلها، ولقد كان الهدف منها أن تصبح علمية في دقة نتائجها، مثل العلوم الطبيعية، التي يحل فيها القانون الكوني محل التأملات الميتافيزيقية، والحكمة الشعبية أو الفولكلورية(١). ومن هنا وجدت تلك النظرية الآلية عند المدرسة السلوكية التي تغفل جانبًا أساسيًا في الإنسان، وهو الجانب الروحي فيه.

وعلم النفس على النحو الموجود به في الجامعات الأمريكية يتناول ثلاثة مجالات أساسية: ١. الحقول العلمية الأساسية. ٢. والحقول العلمية التطورية. ٣. والحقول العلمية التطبيقية. وما يميز هذه المجالات الثلاثة هو النماذج المختلفة المستخدمة فيها؛ ففي مجال العلوم الأساسية فإن موضوع الدراسة هو الفرد في الأنظمة الفرعية، فيما يتصل، على سبيل المثال، بعمليات تعلم السلوك الفردي بالتحكم التجريبي أو الإحصائي. وفي المجالات التطورية يأتي التركيز على سيكولوجيا الطفل والنضج النفسي له، والتعلم، والذكاء، والفهم، والشخصية، والسلوك الاجتماعي، على سبيل المثال. وفي المجالات العلمية التطبيقية تأتي القوانين العلمية في الأنظمة الفعالة في المدرسة، سيكولوجيا التعليم، وفي المستشفى، السيكولوجيا العيادية، وفي المؤسسات العسكرية والصناعية وشركات الهندسة ووكالات الإعلان(٢).

---

(1) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, Cambridge University Press, 2003, p. 4..

(2) See, John J. Sullivan, '' Two Psychologies and the Study of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 1, No. 2. (Spring, 1962), pp. 156-157.

ومن الملاحظ هنا أن دراسة العقائد الدينية لم تدمج في الدراسة الأكاديمية السيكولوجية، وأن علم النفس الديني قد تم تجاهله لفترة من الزمن في البحث السيكولوجي (١). وتتشكل البنية العامة لعلم النفس الديني داخل البنية العامة لعلم النفس على جهة العموم، والتي تتمثل في السلوك الديني، والتقنيات المتطورة في دراسة السلوك، تدخل بصفة عامة في فحص السلوك الديني من خلال المجالات الشخصية أو الاجتماعية أو المتطورة التي لا تستخدم السيكولوجيا بشكل تام، وهنا يأتي التركيز على أن دراسة سلوك أي فرد، يأتي من التركيب بين كل عناصر الأنظمة الفرعية، مثل الإدراك والتعلم والشخصية والذكاء، وفي التطور المخصوص الطفل والبالغ وكبار السن، والبنية المخصوصة وبنية العمل، وكل هذه المجالات تستخدم في دراسة السلوك الديني (٢).

ومن الجدير بالذكر أن المحلل النفسي ليس لاهوتيًا ولا فيلسوفًا، ولكن بوصفه طبيبًا للروح، فإنه يهتم بنفس المشكلات التي تهتم بها الفلسفة واللاهوت: ألا وهي روح الإنسان وعلاجها. ومعنى ذلك أن هناك صنفين من العلماء لديهما مهمة الاهتمام بالروح: هم القساوسة والمحللون النفسانيون، مما يؤدي إلى السؤال عن حدود العلاقة بينهما: هل يحاول أحدهما أن يأخذ مكان الآخر؟ وهل التعارض بينهما امر ضروري؟ أو هل يعملان معًا، ويكمل كل واحد منهما عمل الآخر؟ وهناك من أكد على وجهة النظر الأولى من رجال الكنيسة والمحللين النفسانيين. على حين أن فرويد في " مستقبل وهم" وشين Sheen يؤكدان على التعارض بينهما، أما ك. ج. يونج C. G. Yung ورابي ليبمان Rabbi Liebrman فإنهما يقدمان محاولات للتوفيق بين الدين والتحليل النفسي (٣).

ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك نقصًا في الصرامة العلمية لدى علماء النفس الديني، كما أن هناك على جهة العموم نوعًا من العداء بين علم النفس والدين، كما أن هناك نوعًا من الصراع

---

(1) See, Wayne Proudfoot and Phillip Shaver, '' Attribution Theory and the Psychology of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 14, No. 4 (Dec., 1975), p. 317.

(2) See, John J. Sullivan, '' Two Psychologies and the Study of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', p. 158.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، بدون تاريخ، ص ١٢، ١٣.

في اهتماماتهم؛ مما يجعلهم مختلفين عن غيرهم من علماء النفس، ولقد أضحى ذلك واضحًا منذ أن نشر جيمس ليوبا James Leuba دراسته عام ١٩١٦عن الاعتقادات الدينية لدى العلماء؛ إذ أوضحت نتائج البحث أن علماء النفس أقل تدينًا من العلماء الآخرين، كما أن توجهاتهم أكثر شكية من العلماء الآخرين. والبحث عن سبب هذه المسألة لدى علماء النفس اللادينيين أو الشكيين بالمقارنة بغيرهم من العلماء الذين يدرسون الظاهرة الدينية أمرٌ معقدٌ، ومع ذلك فإن هناك العديد من الأسباب التي تبدو أكثر وضوحًا من غيرها عند البحث عن أسباب هذه الظاهرة. فالشخصُ المتدين، في الحد الأدنى للتدين، يؤمن بحقيقة وراء العالم التجريبي المحسوس أو أبعادٍ للوجود وراء الحس، ويعبر عن ذلك بعبارات بعضها أكثرَ شهرةً من الآخر، مثل المقدس، والروحاني، والمتعالي، وما فوق الطبيعة. وعلى العكس من ذلك فإن الشخص غير المتدين لا يؤمن بمثل هذه الأبعاد أو على الأقل لديه نزعة شكية أو لا أدرية تجاهها، ومن هنا فإن علماء النفس المتدينين وغير المتدين لديهما افتراضات مختلفة في دراسة الدين(١).

وعلى أية حال فلقد لوحظ أن العلماء في الغرب أقل تدينًا من الدارسين للآداب، وأن علماء النفس أقل تدينًا من علماء الفيزياء أو الكيمياء(٢)،فبالنسبة للاعتقاد في الله تعالى وجد أن نسبة المؤرخين تمثل ٤٨٪، وعلماء الاجتماع ٤٦٪، وعلماء الفيزياء ٤٤٪، وعلماء البيولوجيا ٣١٪، وعلماء النفس ٢٤٪. وبالنسبة للأخلاقية وجد أن النسبة بين المؤرخين ٥٢٪، وعلماء الاجتماع ٥٥٪، وعلماء الفيزياء ٥١٪، وعلماء البيولوجيا ٣٧٪، وعلماء النفس ٢٠٪(٣).

وعلماء النفس اللادينيين يريدون تفسير الظاهرة الدينية دون إحالة إلى الحقيقة فوق التجريبية، بينما علماء النفس المتدينين يريدون أن تكون الإمكانية مفتوحة، ومثل هذه الحقيقة عاملًا أساسيًا معروفًا. وهما معًا يقران أنهما ليسا في موقف يسمح لهما بالموافقة أو بعدمها على الحقيقة الإلهية، ولكن قناعاتهم الشخصية لها تأثير، لا يمكن تجنبه في السبل التي يأخذون بها في جمع المعلومات وفي تفسيرها، وبعضهم لا يجعل هذه المسألة في عبارات الهوية الدينية، ولكن في

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 136, Claude Ragan. H. Newton Malony, Benjamin Beit-Hallahmi, '' Psychologists and Religion: Professional Factors and Personal Belief'' , in '' Review of Religious Research''. Vol. 21, No. 2 (Spring, 1980), pp. 208-217.

(2) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, London, 1958, p. 169.

(3) Ibid, p. 46.

عبارات البحث العلمي ومصطلحاته، وبدلًا من الاختلاف في فهم الظاهرة الدينية بالإحالة إلى الانتساب الديني لعلماء النفس، فإن المسألة تقدم على أنها مستويات متعددة في الالتزام بمبدأ الاقتصاد، والذي يتمثل في أنه عندما يكون هناك تفسيران أو أكثر للظاهرة، يمكن لهما أن يقدما تفسيرًا شاملًا لها، فإن الأبسط منهما يكون مفضلًا. ويبدو بعض علماء النفس أنهم ضد الدين بصرامة أكثر من الآخرين الذين لديهم تأييدٌ للجانب الديني. وعلى أية حال فليس هناك وسيلة سهلة لتحديد أي التفسيرين أبسط، وعلماء النفس لديهم القدرة على الإدعاء بالاقتصاد لأنواع مختلفة جدًا من التفسير(١). ومن الجدير بالذكر هنا أن دراسة علم النفس للدين تأتي من خلال ما يسمى بالنموذج الخارجي في فهم الظاهرة الدينية، وذلك باستخدام مفاهيم علمانية وغريبة عن موضوع الدين في دراسته(٢). وبالتالي فهي ليست دراسة لاهوتية له أو فلسفية.

والسؤال الأساسي هنا، والذي يأتي نتيجة للدراسة الخارجية للدين أو التجربة الدينية: إذا لم يكن الدين من عند الله تعالى، فلماذا يؤمن الناس به؟ وما هي المنافع السيكولوجية أو الأضرار التي تأتي من دراسة الدين بهذه المنهجية الاختزالية(٣)؟

ومن الواضح هنا أن التحليل النفسي لا يمكن أن يكون علمًا، فهو مجموعة من المعارف الغنية العميقة التي يتوصل إليها بأسلوب الحدس(٤)، كما أن وقائع التحليل النفسي ليست جديرة بالثقة، وبالتالي ليست علمية(٥). ولعل هذا هو الدافع الذي أدى بعلماء النفس المعاصرين إلى استخدام مناهج العلوم الطبيعية في علم النفس، وهي محاولة لقيت المعارضة من جانب أنصار علم النفس التحليلي، وهو أمر يشير إلى أن علمية علم النفس ما زالت تحت الآن محل جدل بين علماء النفس الغربيين.

وهذا يشير إلى مدى تغلغل الاعتقاد في مزج الدين بالتحليل النفسي في مجال الشعائر الكهنوتية، وهذا يأتي من المحلل النفساني يمكن له أن يدرس الروح، وإن كان لا يقبل عقائد

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 136.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, pp. 90-91.

(3) Ibid, p. 91.

(٤) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ترجمة وتعليق د. محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٥٦.

(٥) السابق، ص ٦١.

الدين؛ إذ يدرس الإنسان عبر الدين وعبر نسق الرمز غير الدينية، موضحًا أن المسألة ليست في عودة الإنسان إلى الدين أو الإيمان بالله تعالى، وإنما في أن يعيش الإنسان في الحب، ويفكر في الحقيقة، فإذا كان يفعل ذلك كانت نسق الرمز ثانوية، وإذا لم يفعل لم تكن لها أهمية(١).

إن أغلب تفسيرات الظاهرة النفسية معقدة، فالسيكولوجي المتدين ربما يُقنع بالبرهنة على أن هناك نقطة معينة في أي تفسير للظاهرة الدينية، تصبح أكثر اقتصادًا للاعتراف بالدين، على أساس أنه سبب بدلًا من الاستمرار في البحث عن الميكانيكية السيكولوجية التي تفسر أنه كيف يمكن للشخص الذي يملك الخبرة أن يفكر أن السبب في ذلك هو الاتصال بالواقع فوق التجريبي أو الحقيقة التي تتعالى على العالم التجريبي. على العكس من ذلك فإن اللاديني يتجه إلى البرهنة على أن هذه التفسيرات التي تشمل العالم فوق التجريبي دائمًا تكون أقل اقتصادًا من تلك التفسيرات المتضمنة فيما يتجاوز العالم التجريبي المحسوس، والتي تكون عاملًا إضافيًا لدى هؤلاء السيكولوجيين. ومن هنا فإن التفسير بالإحالة إلى العالم فوق الطبيعي ليس تفسيرًا تامًا، وإنما هو استبدال مبسط لما هو غير معروف بآخر(٢).

ويحاول إريك فروم أن يميز في دراسة الدين بين جوانبه المتعددة، موضحًا من وجهة نظره، ما يمكن أن يشكل علم النفس أو التحليل النفسي تهديدًا له، وهو في ذلك برؤيته الأساسي في التركيز على ما يسميه الجانب الإنساني في الدين، أو بعبارة أدق الدين الإنساني، الذي يستبعد عالم الغيب أو الميتافيزيقيا من مفهوم الدين، وذلك فيما يلي:

١. **الجانب التجريبي**، وهو يشمل عنده العاطفة الدينية والعبادة، فالموقف المشترك هنا بين مؤسسي الأديان الشرقية والغربية، هو الاهتمام بروح الإنسان، واتاحة الفرصة له لإظهار قدراته على الحب والتفكير، ولا يهدد التحليل النفسي في رأيه هذا الهدف، كما أنه يستطيع أن يسهم بنصيب كبير في تحقيقه، كما أن هذا الجانب لا يهدده أي علم آخر، فلا يمكن تصور أن أي كشف في للعلوم الطبيعية، يمكن أن يصبح تهديدًا للشعور الدين، بل الأمر على العكس من ذلك(٣).

---

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، بدون تاريخ، ص ١٤.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 136-137.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٩١.

٢- ويتمثل الثاني في **الجانب العلمي السحري**، ذلك أن الإنسان صاغ نظرياته في الطبيعة معترفًا بقصور فهمه لها، كما أنه اصطنع شعائر معينة للتغلب عليها أصبحت جزءًا من دينه، وهذا الجانب من الدين، يسمى الجانب العلمي السحري، وهذا يشترك مع العلم في وظيفة فهم الطبيعة، وبقدر ما كانت معرفة الإنسان بالطبيعة ضئيلة فإن هذا الجانب من الدين مهم في تفكيره، فإذا أصابته الدهشة من حركة الكواكب ونمو الأشجار، وحدوث الفيضانات، استطاع أن يضع افتراضات تفسر هذه الحوادث متمثلًا بتجربته الإنسانية، وافتراض أن ثمة آلهة وشياطين، وعندما كانت القوى المنتجة التي ينبغي للإنسان أن ينشئها في الزراعة وصناعة السلع لم تطور بعد، كان عليه أن يصلي للآلهة طلبًا للمعونة، ومن الممكن أن يستخلص من تاريخ الدين مستوى العلم والتطور التقني التي تم الوصول إليها في مختلف المراحل التاريخية. ومن هنا فإن الإنسان اتجه إلى الآلهة في الحاجات التي لا يستطيع أن يوفرها لنفسه، أما الحاجات التي لم يكن يصلي من أجلها فهي الحاجات التي كان في مقدوره إشباعها، وكلما ازداد الإنسان فهمًا للطبيعة وسيطرة عليها، كان اقل احتياجًا لاستخدام الدين كتفسير علمي.

ولقد جعل الدين الغربي نفسه في معارضة التطور التقدمي للمعرفة البشرية، ومع التقدم العلمي زادت حدة الصراع بين العلم والدين. وعلى أية حال فكلما قطع التقدم العلمي أشواطًا إلى الأمام، كانت الحاجة أقل إلى تكليف الدين بمهمة ليست دينية إلا في حدود تاريخية(١).

٣- والجانب الثالث هو **الشعائري**، فهناك اهتمام خاص بالشعائر الدينية، فلقد لاحظ علماء التحليل النفسي، بعد أن وجدوا بعض المرضى يمارسون طقوسًا، لا تمت بصلة إلى تفكيرهم أو إلى سلوكهم الديني، ومع ذلك تبدو مشابهة للأشكال الدينية، وهذا يأتي نتيجة لمؤثرات شديدة لا تتضح بذاتها للمريض، ولكنه يتغلب عليها من وراء ظهره على هيئة ذلك الطقس، ففي حالة من حالات الاغتسال القهري، يكتشف أن طقس الاغتسال هو محاولة للتخلص من شعور عام بالذنب، وهذا الشعور يأتي نتيجة لدوافع هدامة لا يشعر المريض بها، والتحليل النفس يحاول أن يفهم الجذور النفسية للحاجة إلى الطقوس، والتمييز بين الطقوس القهرية اللامعقولة وبين الطقوس التي هي تعبيرات عن ولاء مشترك للمثل العليا(٢).

---

(١) السابق، ص ٩٤-٩٦.

(٢) السابق، ٩٧-١٠٠.

٤. والجانب الرابع يتصل **بدلالة الألفاظ وتطورها**، فالدين يتحدث بلغة تختلف عن اللغة التي تستخدم في الحياة اليومية، أي أنه يتحدث بلغة رمزية، وجوهر اللغة الرمزية هو أن التجارب الباطنة، تجارب الفكر والشعور، يتم التعبير عنها وكأنها تجارب حسية، وهذه تشبه لغة الأحلام التي لا تختلف عن اللغة التي تستخدمها الأساطير والفكر الديني، فاللغة الرمزية هي اللغة الوحيدة التي عرفها الجنس البشري، ويتألف سوء الفهم من النظر إلى اللغة الرمزية على أنها حوادث واقعية في عالم الأشياء بدلًا من اعتبارها تعبيرًا رمزيًا عن تجربة الروح(١).

وفي هذا المفهوم بكامله لا ينسى اريك فروم أن يستبعد الله تعالى من المقومات الأساسية للدين الصحيح، فهنا يدرس الدين في علم النفس الديني بعيدًا عن قضية الألوهية:" إن تركيز المناقشة الدينية على قبول رمز الإله أو إنكاره يسد الطريق على فهم المشكلة الدينية، ويحول دون تنمية ذلك الموقف الإنساني الذي يمكن أن نسميه موقفًا دينيًا بالمعنى الإنساني لهذه الكلمة(٢)". وهنا تأتي الدعوة عند فروم إلى دين لا يحمل الخصائص الأساسية للدين، وذلك بأن يحل التحليل النفسي من زاوية فرويدية عنده محل الدين الإلهي.

وهو نفس الأمر الذي أشار إليه فرويدي آخر:" سرعان ما يكشف مجرد النقد الموضوعي للدين أنه غير منزل... وأنه لا يستند إلى أي حقيقة يمكن التحقق منها، وبالعكس تسمح لنا كل القرائن بأن الدين وعقائده هي من صنع الإنسان، وأن تطور الأديان التاريخي هو انعكاس مباشر أو غير مباشر لتطور الحضارات(٣)". ومن الواضح أن هذه الرؤية تكشف عن الموقف المادي الطبيعي في رؤية أصل الدين في التحليل النفسي.

وهناك أسلوب آخر في تناول هذه المسألة يتمثل في التمييز بين سيكولوجيا الدين والسيكولوجية الدينية. فعلم النفس الديني يشير إلى المناهج السيكولوجية المستخدمة، وإلى معلومات دراسة الاعتقادات الدينية، والخبرات والسلوك والبيئات، على حين أن السيكولوجيا الدينية تشير إلى استخدام المناهج السيكولوجية والمعلومات من أجل إثراء الاعتقادات الدينية

---

(١) السابق، ص ١٠١ -١٠٢.

(٢) السابق، ص ١٠٣.

(٣) إدغار بيش، فكر فرويد، ترجمة جوزف عبد الله، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١١١.

أو تعريفها والخبرات والسلوك والبيئات، وهذا التمييز صحيح ومفيد في نفس الوقت، ولكن على أية حال لا يعرض حلًا كاملًا، فهناك حد منطقة غامض مبهم لا يمكن تجنبه بين المجالين أو النشاطين. فهناك اتجاه لدى السيكولوجيين أن الوجهة الثابتة على نحو متواصل دون تجاوز غير صحيح. والعديد من المتدينين ينظرون إلى أن أي محاولة لاستخدام علم النفس في دراسة الدين، دون إدراك للسمة المتميزة الفريدة للدين، على أساس أنها غير مرشدة بصفة أساسية. ومن هذا المنظور فإن السيكولوجيا الدينية تفهم لدى العديد على أنها نصيرة للدين، كما أنها تدرك على أنها تستلزم مكانة متميزة للدين، بالبحث عن التفسيرات السيكولوجية التي تكون وراء منظار العلوم التجريبية، ومن هنا فمن وجهة نظر السيكولوجيين اللادينين فإن الأعمال التي تصنف داخل فئة سيكولوجيا الدين، ربما ترى بالفعل على أنها سيكولوجيا دينية متخفية، تبحث عن أثر البحوث السيكولوجية على تفرد الظاهرة الدينية، دون أن تقدم رؤى سيكولوجية فيها. وهنا تم تقسيم الناس المتدينين إلى فئة داخلية جوهرية أو حقيقية، وأخرى خارجية والتي سوف ينظر إليها بعض علماء النفس على أنها سيكولوجيا دينية متنكرة على أساس أنها سيكولوجيا الدين(١). وبالتالي يأتي التأكيد في دراسة السلوك الديني على أن معرفة السيكولوجي بإثبات وجود الله تعالى مماثلة لمعرفة اللاهوتي بنظريات التعلم، فالسيكولوجيا لدى هؤلاء ليست لاهوتية أو بحثًا في اللاهوت(٢).

وهذه المسألة لا يمكن تجنبها بالإدعاء بأن علم النفس لا يدور حول الحقيقة أو الصدق، كما حاول ذلك بعض الكتاب، ولدى الدراسات السيكولوجية للظاهرة الدينية ما هو كامن في دراسة الأثر العميق على اعتقادات وممارسات الناس المتدينين. وبالتالي سوف يستمرون في النظر إليها على أنها خطر بوساطة العديد من المتدينين على أساس أنها وسيلة لكشف حججهم على يد عدد من السيكولوجيين، مما سوف يؤدي بالمتدينين الذين لديهم تدريب سيكولوجي إلى حماية استراتيجياتهم، وذلك بحجب الدين عن الفحص السيكولوجي. وبالمثل فإن السيكولوجيين الذين لديهم عداوة مع الدين، ربما يحدث لهم تطور عبر إدراكهم للفشل في إدراك

---

(1) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 92, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 137.
(2) See. Michael Argyle. Religious Behaviour, p. 1.

المنافع الحقيقية التي يحصل عليها الناس من الدين، أي من قبولهم لما هو وراء العالم التجريبي على أنه حقيقي وواقعي[١].

وعلى الجملة فإن مجال علم النفس الديني جدلي، ويتلمس لا محالة على نحو حقيقي أو غير حقيقي في الاعتقادات الدينية، كما أنه يقدم تفسيرات مختلفة للظاهرة الدينية، تختلف على نحو جذري مما يمكن تقديمه إذا نظر إلى الأعمال المقدمة في علم النفس الديني على أنها خرائط للخبرة الدينية، فحينئذ يظهر أنها غير منسجمة، فبعض هذه الخرائط مسطحة والآخر كروي، وبعضها تكون الأولوية للشكل والآخر تكون الأولوية فيها للحجم[٢]. وعلى الجملة فإن علم النفس الديني يدرك أنه لا وجود للإنسان بغير حاجة دينية، حاجة إلى أن يكون له إطار التوجيه، وموضوع العبادة[٣]. ولكن السؤال الأساسي هنا: ما هو مفهوم الدين عند علماء النفس على اختلاف اتجاهاتهم الدينية واللادينية، بالمفهوم الغربي للدين؟ وهذا هو موضوع النقطة التالية من البحث.

٢. مفهوم الدين في علم النفس الديني.

ومن الواضح هنا أن أهداف الدراسات السيكولوجية للدين متعددة ومتنوعة، والتي يمكن تحديد اتجاهاتها الأساسية على النحو التالي:

١ـ هناك مجموعة من علماء النفس الديني يهدفون إلى تأكيد الدين والدفاع عنه بأسلوب اعتذاري في وصف الحاجة النفسية الحتمية له، وإن لم يتمكنوا من البرهنة على ذلك، وذلك يكون بالمناقشة السوفسطائية، وغالبًا ما تكون البرهنة عليه ساذجة من خلال القول بأن الصحة العقلية وثبات العلاقات يعودان إلى الارتباط بالدين، سواء في ذلك الدين المفضل لدى الكاتب أو أي دين آخر أو أية تقوى دينية، ومواقف هؤلاء غامضة ومبهمة[٤].

٢ـ وهناك مجموعة أخرى من علماء النفس الدين على أنه تجربة خاصة ذاتية وموضوعية وعامة، يعملون على تزويدها بالفهم النفسي أو الوصف أو التفسيرات الفائقة الجيدة، وهنا يأتي

---

(1) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 137-138.

(2) Ibid.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٨.

(4) See, Paul W. Pruyser, '' Where Do We Go from Here? Scenarios for the Psychology of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion''. Vol. 26, No. 2. (Jun., 1987). p. 174.

التركيز على الجانب الصوفي أو الباطني الروحي لتحقيق هذا الهدف، وبالتالي يأتي البحث عما هو أسطوري لا يمكن وصفه أحيانًا بأسلوب غير عادي للوصول إلى سرية المقدس في كتاباتهم، وبعض هذه الدراسات في التجارب الصوفية، تذهب إلى ما هو أبعد من الوصف والتفسير، وتدافع بوضوح عن التجارب الخارقة وما وراء هذه التجارب، وليس مهمًا لديها أن تكون هذه التجارب مقنعة، وكذلك الغاية منها وكلفتها الروحية المحتملة(١).

٣- ومن علماء النفس الديني من يركز على ما هو شاذ وغريب ونادر على نحو جدلي أو الممارسة الطائفية أو حالات الهلوسة التي يرون فيها الآخرين على أنهم شاذين أو غير عاديين، وبالتالي العمل على جلبهم إلى العمليات الطبيعية والتكيفيية، ليس لجعلهم مفهومين فحسب، ولكن لجعلهم كذلك جديرين بالقبول والاحترام، وهم يشكلون هنا جزءًا من تلك الظاهرة التي تعمل عليها دراسات أخرى لنفس الظاهرة، والتي تهدف إلى توضيح ماهية الأمراض(٢).

٤. ومنهم من يهدف إلى عرض الدين ككل على أساس عودته مرة ثانية للظهور بعد غياب طويل، أو باعتباره خطأ تاريخيًا وضع في غير موضعه، وذلك بالتركيز على أصوله القديمة، وممارساته التاريخية المستمرة خطأ، وأنماطه البدائية في التفكير والممارسة، والأساطير غير المعقولة فيه، وهو ما يستند إليه دعاة الوضعية والعقلانية والتطورية المفرطة(٣).

٥- وهناك من علماء النفس الديني على النقيض من ذلك الذين يركزون في كتاباتهم على الجذور النفسية للدين في أمنيات صور الطفولة القديمة أو الدفاع عن الميكانيكية في تلك الاستمرارية بين الرجل القديم والرجل الحديث والطفل والبالغ، وهو عمل على الرغم من إحاطته، فإنه في الغالب يكون تلفيقيًا في الرؤية السيكولوجية للعالم(٤).

٦- وثمة نوع نادر من السيكولوجيا الدينية يبحث في استخدام الأجهزة الفعالة والمفهومية لعلم النفس على نحو محدد مثل المقاربة السريرية والتجريبية والاجتماعية في دراسة ظاهرة أو أكثر في الدين، وذلك لمعرفة المدى الذي يمكن أن تؤدي إليه في فهم الدين بالحد الأدنى من التحيز لما هو شخصي، وهذا الموضوع يعزز لدى البعض بأن الدين ظل لفترة طويل بمثابة التابو

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, pp. 174-175.
(3) Ibid, p. 175.
(4) Ibid.

الذي لا يقترب منه الفحص العلمي، ولقد جاء الوقت لتحطيم هذا التابو، كما أنه لدى البعض منهم فإن غنى الظاهرة الدينية يدفعهم إلى الفحص الفكري لها(١).

٧- وأخيرًا فلدى البعض منهم وجهة نظر مختلطة تتصل بموقف أو آخر، وتحاول أن تعطي التقدير والاحترام للدين التاريخي وقوته وأثره على الأفراد والمجتمعات، وثراء أشكاله بروح موضوعية، ولكن ليس هناك من تحليل علمي يدعمها(٢).

وعلى الجملة فإن المواقف هنا متنوعة بين علماء النفس الديني من الدين، فهناك من يرى أن الدين يسبب الأمراض الذهنية، وهناك من يرى أنه يمنع الأمراض الذهنية، وأن الدين عامل مساعد في العلاج النفسي، ومن يرى أن الدين جزء من الثقافة التي تتأثر بالعوامل الاجتماعية، ويرثها كل جيل عن الذي سبقه، ومن يرى أنه نتيجة للإحباط أو استجابة له، أو أنه مرتبط بالغريزة الجنسية(٣). وهناك أيضًا من زاوية المنهج المعرفي في دراسة العقل الإنساني والسلوك الإنساني، والذي تدمج فيه الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا، تحديد للدين لا يستند على مفهوم الإله أو الآلهة، على الرغم من أن ذلك المفهوم واسع الانتشار في الدراسة المقارنة للدين، فإنه مفهوم غير محدد، يعكس الإنحياز إلى اليهودية والمسيحية معًا، ولا يمكن أيضًا استبداله بمفاهيم بديلة مثل الموجودات الإنسانية الفائقة للطبيعة، على أساس أن ذلك مفهوم غير محدد، ومن هنا يأتي الاقتراح بأن الدين عبارة عن لقاء حدسي بين الفاعلين(٤). وعلماء النفس في الغرب على جهة العموم يقررون أنه لا حاجة أكثر إلى فرضية الله تعالى في مهمتهم المحددة(٥).

وهناك من علماء النفس من يميز بين نوعين من الدين: النوع الأول، يسميه "الدين التسلطي". والثاني، يسميه " الدين الإنساني". فالدين بصفة عامة اعتراف الإنسان بقوة عليا غير منظورة، تتحكم في مصيره، ولها عليه حق الطاعة والتبجيل والعبادة(٦).

ويحاول اريك فروم أن يقيم ذلك التمييز على أساس دراسة السياق أو البيئة الاجتماعية التي يظهر فيها الدين، فما يفكر فيه الناس، وما يشعرون به يضرب بجذوره في شخصياتهم التي

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) See. Michael Argyle, Religious Behaviour, pp. 117-171.
(4) See, Ilkka Pysiätien, How Religion Works, Toward a New Cognitive Science of Religion, Leiden. Netherland, 2003, p, 7, pp. 22-23.
(5) See. Edward L. Schaub, '' The Psychology of Religion in America during the Past Quarter-Century'', in '' The Journal of Religion, Vol. 6, No. 2 (Mar., 1926), p. 127..

(٦) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي،ص ٣٦.

تصاغ وفق الصورة الكلية التي يعيشون فيه، أو بعبارة أدق التركيب الاجتماعي والسياسي، ففي المجتمعات التي تحكمها أقلية قوية تسيطر على الجماهير، يمتلئ الفرد بالخوف، ويصبح عاجزًا عن القوة والاستقلال، وتكون تجربته الدينية في هذه الحالة تسلطية، سواء عبد إلهًا مرهوب الجانب أو زعيما يتصوره على هذا النحو، فلن يختلف الأمر كثيرًا. ومن ناحية أخرى حين يشعر الفرد بالحرية والمسئولية عن مصيره أو بين الأقليات المتطلعة إلى الحرية والاستقلال نشأت التجربة الدينية وتطورت، وبالجملة فهناك ترابط بين البناء الاجتماعي وضروب الخبرة الدينية(١).

والدين التسلطي هنا، حسب مفهوم إريك فروم، هو أن هذه القوة العليا التي تقع خارج نفس الإنسان، بسبب السيطرة التي تمارسها، هي جديرة بالطاعة والتبجيل والعبادة، فسبب العبادة والتبجيل هنا، لا يكمن في صفات الإله الأخلاقية في الحب والعدل، وغنما في أن لها السيطرة، أي السلطان على الإنسان، كما أيضًا أن للقوة العليا الحق في إرغام الإنسان على عبادتها، وإن التقصير في التبجيل والطاعة، يعد إثمًا. والعنصر الجوهري في هذا الدين التسلطي وفي التجربة الدينية، هو الاستسلام لقوة تعلو الإنسان، والفضيلة الأساسية في هذا الدين هي الطاعة، والخطيئة الكبرى هي العصيان، كما يتصور الإله على أنه شامل القدرة محيط علمًا بكل شيء، فكذلك يتصور الإنسان على أنه عاجز تافه الشأن، ولا يشعر بالقوة إلا بمقدار ما يكتسب من فضل الله تعالى ومعونته عن طريق الاستسلام التام، وفي فعل الاستسلام يفقد استقلاله وتكامله بوصفه فردًا، ولكنه يكتسب الشعور بأن قوة مهيمنة تحميه، بحيث يصبح جزءًا منها(٢).

وهذه التجربة هي جوهر الأديان التسلطية كلها، سواء صيغت بلغة علمانية أو لاهوتية، والإله في هذا الدين التسلطي رمز للقوة والجبروت، وهو الأعلى لأن له القوة الأعلى، والإنسان إلى جواره لا حول له ولا قوة، والدين التسلطي العلماني أو الدنيوي يتبع هذا المبدأ ذاته، فهنا يصبح الفوهرر أو أبو الشعب المحبوب أو الجنس أو الوطن الاشتراكي موضوعًا للعبادة، وتصبح حياة الفرد تافهة، وتتألف قيمة الإنسان من إنكاره لقيمته وقوته(٣).

---

(١) السابق، ص ٥٠.

(٢) السابق، ص ٣٦-٣٧.

(٣) السابق، ص ٣٧.

أما الدين الإنساني فيدور حول الإنسان وقوته، فعلى الإنسان أن ينمي قدرة عقله؛ كي يفهم نفسه وعلاقته مع الناس وموضعه في الكون، كما عليه أن يعرف الحقيقة فيما يتعلق بحدوده وإمكانياته على السواء، وعليه أن ينمي قدراته على حب الآخرين كما يحب نفسه، وأن يخوض تجربة التضامن مع الكائنات الحية جميعًا، ولا بد أن تكون له مبادئ ومعايير ترشده إلى هذه الغاية، والتجربة الدينية في هذا النوع من الدين، هي تجربة الاتحاد بالكل القائمة على ارتباط الإنسان بالعالم ارتباطًا يدرك بالفكر والحب، وهدف الإنسان في الدين الإنساني هو أن يحقق أكبر قدر من القوة لا أكبر قدر من العجز، والفضيلة هي تحقيق الذات لا الطاعة(١).

وبقدر ما تكون، على النحو الذي يراه اريك فروم، الأديان السماوية تأليهية، يكون الإنسان رمزًا على قوى الإنسان الخاصة التي يحاول تحقيقها في الحياة، ولا يكون رمزًا على القوة والتسلط على الإنسان، ومن أمثلة الأديان الإنسانية البوذية المبكرة والطاوية وتعاليم المسيح عليه السلام، وسقراط واسبينوزا، وبعض الاتجاهات في اليهودية والمسيحية، وخاصة التصوف، ودين العقل الذي نادت به الثورة الفرنسية، ويتضح من هذا أن التمييز بين الدين التسلطي والدين الإنساني يتقاطع مع التمييز بين التأليهي وغير التأليهي، والبوذية المبكرة من أفضل الأمثلة على الأديان الإنسانية، فبوذا أدرك حقيقة الوجود الإنساني، وهو لا يتحدث باسم قوة فائقة للطبيعة، بل باسم العقل(٢).

وفي حين أن الإله في الدين الإنساني صورة لذات الإنسان العليا، ورمز على ما يمكن أن يكون عليه الإنسان، فإن الإله في الدين التسلطي هو المالك الوحيد لما كان يملكه الإنسان أصلًا، أي العقل والحب، وكلما كان الإله أكمل كان الإنسان أنقص، فهو يسقط أفضل ما عنده على الإله، ومن ثم يفقر نفسه، وهكذا يملك الإله الآن كل الحب، وكل الحكمة، وكل العدل، والإنسان ليس لديه هذه الصفات، إنه فقير خاوي الوفاض، فقد بدأ بشعور الضآلة، ولكنه أصبح الآن عاجزًا تمامًا، لا حول له ولا قوة، وأسقط قواه كلها على الإله. وإذا كان الإنسان قد أسقط أثمن قدراته على الإله، فإنه علاقته بقواه الشخصية أصبحت منفصلة عنه، وأصبح مغتربًا عن نفسه، ولقد فقد الإنسان نفسه تمامًا، وفي عبادته يحاول أن يتصل بذلك الشطر من نفسه الذي فقده عن

---

(١) السابق، ص ٣٨.

(٢) السابق، ص ٣٨-٣٩.

طريق الإسقاط، وهو يتوسل إلى الإله، بعد أن أعطاه كل ما يملك، لكي يعيد إليه بعض ما كان يملكه أصلًا[١]. وبالتالي فإن الموقف هنا يتمثل في طرح مسلمة تتمثل في القول " بأن الدين ومعتقداته ومحرماته ورمزيته، لا يفعل سوى التعبير على المستوى النفسي عن الجزع والقلق اللذين تولدهما عقد الفرد[٢]".

وهذا الاغتراب الديني، على النحو الذي يراه صاحب الديني الإنساني، لا يجعل الإنسان معتمدًا على الإله اعتمادًا ذليلًا فحسب، بل يجعله شريرًا أيضًا، إذ يصبح الإنسان بلا ثقة في إخوانه البشر وفي نفسه بلا تجربة لحبه الخاص، وقوة عقله الخاصة، ونتيجة لهذا الانفصال بين المقدس والدنيوي، ويتصرف الإنسان في مناشطه الدنيوية بلا حب، وفي ذلك القطاع من حياته الذي يدخره للدين، يشعر بأنه خاطيء، ويحاول أن يستعيد شيئًا من إنسانيته الضائعة بأن يكون على صلة بالإله، وكذلك يحاول في الوقت ذاته أن يكتسب المغفرة بالإلحاح على عجزه وتفاهته، وبالتالي يصير الإنسان عاجزًا عن استرداد نفسه[٣].

ومن زاوية تطورية كان لها أثرها الكبير على موقف التحليل النفسي من نشأة الدين، يركز سيريل بيرت على أن علم النفس يحاول أن ينفذ إلى البواكير الأولى للدين، من خلال سلوك المتوحشين الفكري وفي أوهام الطفل الصغير، على أساس أن ذلك أساس أو مقدمة للعبادات الراقية عند الكبير المتحضر[٤].

وهنا يأتي التركيز على ما يسمى بالإحساس الديني، باعتباره أول شكل للدين، أكثر مما يطلب في المذاهب الدينية، فالدين مدين بميلاده إلى غرائز عامة غامضة، يشترك فيها الجنس البشري كله، مثل غرائز الخوف، والعجب، والخضوع، والإعجاب بشيء خارجي، أي ما يمكن أن يسمى بالروع أو التقى. وهذا المعنى يغمر الشعور قبل أن يكون هناك رأي واضح عما فوق الطبيعة او فوق الإنسان بأمد طويل[٥].

---

(١) السابق، ص ٤٨-٤٩.

(٢) إدغار بيش، فكر فرويد، ص ١١٢.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٤٩-٥٠.

(٤) انظر، سيريل بيرت، علم النفس الديني، ترجمة سمير عبده، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ص ٩.

(٥) السابق، ص ١١.

وأيضًا عند التحول من الهمجي إلى الطفل، يُربط بين الدين وتجربة الطفولة عند الطفل، فهناك نفس الانفعالات المنبعثة، فالطفل الصغير يحس رهبة مباشرة نحو أبيه وأمه، على نحو يشبه موقف الكبير نحو ربه، وهكذا يتصور الهمجي ذلك الرجل الكبير الذي يعبده على صورة الرجل الكبير، إضافة إلى ذلك فعندما تدرس الحياة الأخلاقية عند الطفل، يُرى مشغولًا بثالوث من الأشخاص أبويه ونفسه، ومما يبدو أنه ذو مغزى أن الكثير من الأديان والأساطير تتركز حول مجموعة ثلاثية من الأشخاص، تشتمل في العادة على أب، وأم، وابن(١).

فالطفل يتجه بفطرته إلى أبيه وأمه ابتغاء الأمن والراحة والوقاية، وهو ميال إلى أن ينسب لأحدهما أو لكليهما المعرفة الكاملة والخير الكامل والقدرة على الخلق، وعلى التدبير، وهذه هي نفس الصفات التي ينسبها المتدين لأربابه الأعلين. وهو وإن كان يميل إلى هذا الرأي في نشأة الدين، فإنه يرى أن النتيجة التي وصل إليها أصحاب ذلك الرأي ليسوا فيها على صواب، وذلك في افتراضهم أن الدين بقية من بقايا تفكير الطفولة أو الهمجية، وبالتالي القول بأن الأديان أثر خرافي، لا يجدر بالكبير المستنير الإبقاء عليه، مقررًا أن ذلك خطأ النشوئيين(٢).

وهو يقرر أن الكشف عن تطور الشعور الديني، ليس يلزم عنه أن عالم النفس قد حط من شأن الدين أو أبطله أو فسره بما يذهب بقيمته، وحتى لو صح ان الموقف الديني موقف طفولة، فمن الجائز جدًا أن يكون هذا أحسن موقف(٣). ومن الواضح هنا ذلك الأساس المادي الذي يرتكز عليه مفهوم الدين في مدرسة التحليل النفسي، ذلك المفهوم الذي نزع عن الدين السمة الأساسية المميزة له، وهي سمة الألوهية.

٣. التطور التاريخي للمناهج السيكولوجية.

دراسة الدين من وجهة نظر علم النفس قديمة في الغالب قدم علم النفس نفسه، وعلماء النفس المعاصرين غير مجمعين تمامًا على النظر إلى Wilhelm Wundt على أنه الشخص الذي أدخل السيكولوجيا إلى مجال العلم بتأسيسه المعمل السيكولوجي في جامعة ليبزيج Leipzig عام ١٨٧٩. وفي عام ١٩٧٩ ربما أقرت الجمعية النفسية الأمريكية ذلك الرأي عندما منحت الميدالية

---

(١) السابق، ص ١٣.

(٢) السابق، ص ١٤.

(٣) السابق.

الفضية من جانب واحد لاسم Wilhelm Wundt. وبعبارة أخرى فإن عصر علم النفس العلمي، ربما يكون قد بدأ بالفعل مع وليم جيمس الشخصية البارزة في علم النفس الديني الذي يستحق هذا الشرف. ولقد عمل وليم جيمس في جامعة هارفارد عام ١٨٧٢ في الفسيولوجيا، وقدم أول مقرر أكاديمي في الفسيولوجيا بعد ذلك بأربع سنوات، وأسس أول معمل لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة، ومن هنا ينظر إليه باعتباره مؤسس السيكولوجيا العلمية(١).

وهناك عاملان أساسيان كانا ضد الاعتراف بأهمية عمل جيمس: الأول، إن معمله لم يكن مجهزًا بالفعل للفحص السيكولوجي. وثانيهما، إنه عندما أسس هذا المعمل لم يكن يعمل في قسم السيكولوجيا. وبالإضافة إلى ذلك فإن دراسة السيكولوجيا كانت متضمنة في قسم الفلسفة، ولم ينتقل جيمس إلى قسم الفلسفة إلا بعد تعيينه أستاذًا مساعدًا للفلسفة عام ١٨٨٠. وعلى نحو موجز فإن العمل التجريبي الذي قام به جيمس في السيكولوجيا، نظر إليه على أنه بحث في الفسيولوجيا(٢).

وفي عام ١٨٩١ نشر جيمس رائعته العلمية أسس علم النفس The Principles of Psychology، وبعد ذلك في عام ١٩٠٢ نشر أنحاء من التجربة الدينية The Varieties of Religious Experience، وهذان الكتابان أعظم إسهاماته في السيكولوجيا في كتاباته المتأخرة في السيكولوجيا مثل البراجماتزم Pragmatism والتي كانت غالبًا فلسفية في توجهها على نحو تام. وبالفعل فإنه في الوقت الذي يريد فيه علماء النفس الابتعاد عن الارتباط بالفلسفة، فإن جيمس استمر نسبيًا في عمله الأكاديمي أستاذًا للفلسفة في هارفارد حتى تقاعده عام ١٩٠٧، مما يساعد على فهم السبب في أن درسه ومعمله لم ينظر إليهما على جهة العموم على أنهما بداية الدراسة العلمية للسيكولوجيا(٣).

---

(1) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, pp. 31-32, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 138-139, Jacob A. Belzen, '' The Historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 36, No. 3 (Sep., 1997), p. 360.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 139.

(3) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, p. 5, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 139.

وفي نفس الوقت الذي أراد فيه علم النفس الاستقلال عن الفلسفة، فإن هناك عددًا من الأكاديميين أراد استقلال الدين عن اللاهوت، فماكس مولر F. Max Müller في كتابه Introduction to the Science of Religion (١٨٧٣) وكتابه Natural Religion (١٨٨٩)، وتايلر E. B. Tylor في كتابه Primitive Culture (١٨٧١) قد ساعدوا على وجود مناخ يبدو أنه مناسب لنشأة منهجية جديدة في دراسة الدين. ولقد سيطر الأكاديميون الأوربيون على الدراسات الأنثربولوجية والتاريخية واللغوية للدين، وإن كان هناك قسم قليل من الدراسات مثل دراسة Francis Galton عن الفحص الإحصائي في فعالية الصلاة (١٨٦٩، ١٨٧٢) والذي كان أمريكيا، كما كان من رواد الفحص السيكولوجي (١).

وعلى أية حال فإن الصورة الأساسية غالبًا كانت مقصورة على المفكرين الأمريكيين عند G. S. Hall، و E. D. Starbuck، و J. H. Leuba، و William James، وأقل شهرة عند E. S. Ames، و G. A. Coe، و J. B. Pratt. ولقد أسس G. S. Hall أول مدرسة للسيكولوجيا الدينية في جامعة كلارك Clark University والتي أصبح رئيسها في الفترة من ١٨٨٨ إلى ١٩٢٠، كما أنه دعا فرويد ويونج إلى أمريكا عام ١٩٠٩، وكان تخصصه في التربية الدينية والأخلاقية للأطفال، وهو الموضوع الذي كان يحاضر فيه خلال عام ١٨٨٠، كما أنه أسس أول مجلة علمية في هذا التخصص، وهي المجلة الأمريكية للسيكولوجيا والتربية الدينية The American Journal of Religious Psychology and Education والتي نشرت في أشكال متعددة ما بين عام ١٩٠٤، وعام ١٩١٥ (٢).

وبشكل ما فإن Hall قد حجب بوساطة اثنين من تلاميذه أحدهما هو E. D. Starbuck، والآخر هو J. H. Leuba. والأول منهما كان متخصصًا في السيكولوجيا الدينية، وقد وصف عمله بأنه مقاربة نموذجية لمدرسة Clark، وقد تمثل عمله الأساسي في التوفيق بين الدين والعلم. وعلى العكس من ذلك فإن Leuba كان لديه نقد كبير للبنى الدينية للخبرة والرياء الديني (٣). كما أنه

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 139.

(2) See, Ralph W. Hood, Jr. ,'' American Psychology of Religion and the "Journal for the Scientific Study of Religion", in '' Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 39, No.4, 50th Anniversary Issue: Moving Forward by Looking Back: A Half-Century of the SSSR, RRA, and Social Scientific Research on Religion. (Dec., 2000), pp. 531-543, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 139-140. Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, p. 9.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 140.

حدد الدين على أساس أنه اعتقاد في النفس وقوى الموجودات البشرية الفائقة للطبيعة(١).

أما E. D. Starbuck فهو معروف بعمله في سيكولوجيا الدين The Psychology of Religion (١٨٩٩) الذي يعد أول دراسة في التحول الديني، ولقد بدأ عمله هذا في هارفارد تحت إشراف وليم جيمس على الرغم من أنه أتم عمله في Clark تحت إشراف G. S. Hall. وفي هذه الدراسة برهن، من بين الأشياء التي برهن عليها، على أن التحول الديني عند البروتستانت يكون غالبًا ظاهرة مرتبطة بسن المراهقة، كما أن هذا التحول الديني يكون مفاجئًا، ومن عندهم خبرة التحول يتجهون للعودة إلى الظرف السابق أكثر من أولئك الذين تحولوا على نحو تدريجي، وتحولهم يكون بدافع الخوف، أي الخوف من الخطيئة أو اللعنة الأزلية غالبًا من أولئك الذين تحولوا بالتدريج، كما أنه كان يتمنى أن يكون عمله مفيدًا للمعلمين الدينين(٢).

كما أن Leuba فحص ظاهرة التحول الديني، وكان بالفعل أول أكاديمي سيكولوجي ينشر دراسة حول هذا الموضوع A Study in the Psychology of Religious Phenomena (١٨٩٦) ولقد تناول في عمله المشهور العلاقة بين الوظيفة والاعتقادات الدينية والخبرة الصوفية، كما أنه اكتشف أن العلماء المشهورين يتجهون إلى أن يكونوا أقل تدينًا من أتباعهم غير المشهورين، ومن بين العلماء عموما، فإن علماء النفس أقل تدينًا من أي مجموعة أخرى، وفي دراسته الكلاسيكية عن التصوف The Psychology of Religious Mysticism (١٩٢٦) يخلص إلى أن التجربة الصوفية تخدم روحيًا في أسلوب العلاج النفسي على نحو جوهري، بما يعني في النهاية أن الممارسة الصوفية ثانوية بالنسبة لمناهج العلاج النفسي الحديثة(٣).

وأخيرًا، ولكن ليس بالتأكيد أقل، فإن من علماء النفس الرواد في أمريكا وليم جيمس الذي كانت مساهمته في علم النفس في كتابيه The Principles of Psychology، و The Varieties of Religious Experience، والسمة الأساسية في هذين العملين التداخل القليل بينهما، ففي

---

(1) See, William K. Wright, '' A Psychological Definition of Religion'' in '' The American Journal of Theology, Vol. 16, No. 3 (Jul., 1912), p. 387.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 140. William K. Wright, '' A Psychological Definition of Religion'' in '' The American Journal of Theology, p. 396.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 140. William K. Wright, '' A Psychological Definition of Religion'' in '' The American Journal of Theology, p. 396.

الأسس هناك إشارات ضعيفة إلى التجارب الدينية حتى عندما تقدم مادة علمية لتوضيح بعض الموضوعات، مثل " الامتلاك". وبالمثل أيضًا في "الأنحاء" فهو فلسفي إلى حد كبير باعتباره نصًا سيكولوجيًا، كما أن النظريات السيكولوجية نادرًا ما تستخدم على نحو مباشر لتوضيح التجارب الدينية، والرابطة الأساسية بين الاثنين ربما تتمثل في تأكيد جيمس على العمليات الذهنية لما دون الشعور أو ما تحت الشعور على أساس أنه الواسطة الأساسية التي تظهر من خلالها الحقائق الدينية في التجربة. وهنا يتفق جيمس على نحو واضح مع أفكار يونج، فجيمس مثل يونج غير حاسم حول حقيقة تعالي ما دون الوعي، كما أنه صنف على أنه فوق طبيعي بدلًا من أن يصنف على أنه طبيعي(١).

ويمكن القول بأن مساهمة جيمس في سيكولوجيا الدين تتحدد من خلال أمرين: الأول، تعريف الدين واستخدامه. والثاني، التجربة الدينية. ومثل غيره من علماء علم النفس الديني يرتكز جيمس في تعريفه للدين على التجربة الفردية، ومن هنا فإن الدين لديه: المشاعر، والأفعال، والتجارب للأشخاص على نحو فردي في عزلتهم، إلى الحد الذي يدركون فيه أنهم في علاقة فيما يفكرون فيه أنه مقدس أو إلهي. هذا التعريف يقدم الأساس الجوهري في تحديد هوية الظاهرة المخصوصة باعتبارها دينية، إذ تكون دينية إذا اشتملت على موقف تكون فيه على علاقة مع ما هو مقدس أو إلهي. كما أن هذا التعريف لا يحدد أن المقدس أو المتعالي فعليًا موجود، أو بالفعل لا يحدد أي نوع مخصوص للمتعالي. ومن هنا فعلى الرغم من أن تعريف جيمس محدود، إذ لا يشمل أي ظاهرة اجتماعية أو سيكولوجية تنقص هذه الوجهة، فإنه يشمل بدرجة عالية مدى المواد التي يمكن تشملها وتقوم بها أو تنجزها. والعناصر التي اشتمل عليها تعريف جيمس مشهورة جدًا، ولكنها خارج المناقشة السيكولوجية، وعلى سبيل المثال التكوين الوظيفي لهذا التعريف الذي طوره باتسون Batson وفينتيس Ventis(٢).

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 141, Edwin D. Starbuck, ''The Varieties of Religious Experience'', in '' The Biblical World, Vol. 24, No. 2. (Aug., 1904), pp. 100-111.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 91, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, the Johns Hopkins University Press, London, 2003, p. 100, Ralph W. Hood, Jr. ,'' American Psychology of Religion and the "Journal for the Scientific Study of Religion", in '' Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 39, No.4, 50th Anniversary Issue: Moving Forward by Looking Back: A Half-Century of the SSSR, RRA, and Social Scientific Research on Religion. (Dec., 2000), pp. 532-533.

وتعريف جيمس أيضًا ذو دلالة مهمة في أنه يتحرك بعيدًا عن رؤية الدين على أنه نشا عن أساس جوهري، فعلى نحو لا يشبه فرويد أو يونج في السيكولوجيا أو أوتو في اللاهوت، فإنه يرى أن الدين ليس له مصدر واحد في النفس البشرية، فليس هناك عاطفة دينية أو قدرة عقلية. والدين بالتالي ليس فذًا فريدًا وجوهريًا، على النحو الذي فهمه العديد من الفلاسفة واللاهوتيين، هذه الرؤية للدين على أنه نشأ من أجزاء مختلفة من النفس، سوف تتطور على نحو أبعد من ذلك في أعمال جوردون اللبورت Gordon Allport(١).

ويقرر وليم جيمس أنه ليس هناك عاطفة دينية مفردة مميزة عقليًا على نحو تام مدرك، وعلى الأحرى فهو يأخذ العاطفة الدينية على أنها قاعدة لتعيين الاستجابات الفعالة للموضوعات الدينية المحددة، مثل الآلهة والموجودات الأخرى الفائقة للطبيعة في الاعتقاد الديني، فالحالات الحاسمة للعقل عنده تصنع الشعور، بالإضافة إلى نوع معين للموضوع. والعواطف الدينية بالطبع مميزة سيكولوجيا بكاملها عن العواطف الحاسمة الأخرى، ولكن ليس هناك أساس لافتراض أن مجرد العاطفة الدينية باعتبارها عنصرًا ذهنيًا مميزًا مؤثرة في كل تجربة دينية بلا استثناء. وبينما ينكر جيمس وجود العاطفة الدينية المميزة الفريدة في ذاتها، فإنه يقبل وجود هذه العواطف الفريدة في العواطف الطبيعية مثل الحب الطبيعي والخوف الطبيعي ولكن هاتين أيضًا مثل سابقتها مشكوك فيهما على نحو كامل، مما يؤدي عند جيمس إلى رفض كل الحقائق السيكولوجية بكاملها من أي نوع مثل الحب والخوف والكراهية وغير ذلك داخل العقل(٢).

وبالإضافة إلى الأساس الجوهري للتعريف فإن جيمس يبرهن أيضًا على وجهة وظيفية. فجيمس يرى أن الدين له وظيفة إيجابية في أنه يجعل مواقف الحياة التي لا تحتمل محتملة. كما أنه يسمح بفعل تلك الأشياء التي يحتاج إليها الناس في أن يقوموا بها، باعتبارهم أفرادًا، وباعتبارهم أفرادًا في المجتمع. وعلى الرغم من اختلاف النظريات السيكولوجية التي تفحص مجالات التطور المختلفة للوظيفية، فإن الوجهة الوظيفية يبدو أن لها أساسًا متماسك منسجم. وشكل الوظيفية عند جيمس يركز بدرجة عالية على الوظيفة السيكولوجية، مع انتباه قليل أو

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 100-101.

(2) See, W. Richard Comstock, '' A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies'', in '' Journal of the American Academy of Religion'', Vol. 49, No. 4 (Dec., 1981), p. 627.

عدم انتباه إلى الوظائف التي يقوم بها الدين في علاقته بالمجتمع(١).

كذلك ناقش جيمس بتفصيل ما طبيعة الخبرة الدينية، التي كانت واحدة من موضوعاته الأساسية في كتابه The Varieties of Religious Experience. ومناقشته للخبرة الدينية ووظيفتها في الدين تتحرك في شكل أكثر جوهرية للبرهنة مما هو في مناقشته العامة للدين. والموقف الجوهري يتضح في عمومية نموذجه للخبرة الصوفية أو الدينية، فلقد أشار إلى أن كل التجارب الدينية تشتمل على عناصر أربعة: أنها لا توصف، وسلطوية، ومحدودة المدة، وصوفية سلبية أو غير فعالة أو مستترة. وتأخذ هذه المناقشة نموذجًا محددًا للتجربة الصوفية وامتدادها، من منظور معين، إلى كل التجارب الدينية. ومن الملاحظ هنا أن التجربة التي وصفها مؤسسة على الذات، وعلى ما هو خارجها، ولا تعتمد على المتعالي الآخر. والانتقال إلى المناقشة الجوهرية ليس خاصًا بالبرهنة السيكولوجية، ومن الأرجح أنها تنبع من طبيعة التخصص العلمي. ولو أن السيكولوجيا الإنسانية موحدة، فإن ذلك يعني أن كل البشر لديهم عين النفس، وحينئذ فإن المستوى الدال للأساليب الإنسانية يجب أن يكون موحدًا، ومن الواضح أن هذا يمنح الموجودات البشرية نفس الأساس البيولوجي لأنفسهم، الذي لا يكون مقبولًا للدرجة التي يحدد بها الأساس البيولوجي السيكولوجيا(٢). والملاحظ هنا أن الفهم الوظيفي للدين في غرض السيكولوجية الوظيفية يركز على نحو دقيق على الموقف الذاتي للمشاركين في الأديان، وليس تأكيده على الوظيفة الفعلية للدين في المجتمع، على النحو الذي يحدده الملاحظ أو المراقب الموضوعي(٣).

أيضا فإن جيمس يشترك مع الدراسات المتأخرة في الإنسانيات وسيكولوجيا التحول الشخصي، ومثل ماسلو Maslow وغيره من السيكولوجيين الإنسانيين، لم يأخذ بموضوع الخبرة العادية للمؤمن، ولكن من الناس الذين لديهم إنجازات في الحياة الدينية، وغالبًا ما تكون تجاربهم ذات جانب واحد فيها من الغلو الكثير، كما أنه اهتم بالإمكانية البشرية في الخبرة الدينية أكثر مما هو موجود في الحياة اليومية. ومثل غيره من الذين اهتموا بالتحول الشخصي، فإن جيمس أسس توازيًا بين التحول الديني والعلاجي، وعلى الرغم من غرضه في هذا الامر، فإنه

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 101.
(2) Ibid.
(3) See, William K. Wright, '' A Psychological Definition of Religion'' in '' The American Journal of Theology, p 386.

ميز ما سماه دين الصحة العقلية، دين الفطرة السابقة والمولود مرة واحدة الذي تكون سمته الأساسية التفاؤل عن الولادة الجديدة المتجددة روحيًا وأخلاقيًا، والهدف الاساسي في كل واحدة منهما جوهري على التساوي، وفي كثير من الحالات يكون اعتباطيًا، سواء صنف على أنه فردي كما هو الحال في المولود أولًا أو المولود ثانيًا، والهدف هنا يتماثل مع الوجود الحقيقي للشخص مع الجزء الأعلى الحقيقي لنفسه، وهذا التماثل هو ما سماه وليم جيمس الاتحاد الداخلي، وما سماه يونج بعمليات التفرد، وما سماه آخرون بتكامل الشخصية(١).

وعلى الرغم من أن أعمال جيمس نظر إليها على أنها نتاج للعصر الذي كتبت فيه، فإنها قد نالت القليل من الموافقة عليها اليوم، وعلى سبيل المثال، رؤيته الصوفية. وعلى أية حال فإن كتابه أنحاء من التجربة الدينية عبارة عن نص كلاسيكي في سيكولوجيا الدين، له مكانته الخاصة به في مرحلة مبكرة، وسوف يظل كتابًا ذا قيمة للجميع الذين يهتمون بهذا المجال العلمي، كما أنه يمثل مرحلة متميزة على درجة عالية في موضوع التطور، وهذه المرحلة الحادة المفاجئة نسبيًا نتيجة لمجموعة من الأسباب، فمنذ حوالي عام ١٩١٥ إلى حوالي عام ١٩٣٠ توقف علم النفس الديني غالبًا عن أن يكون مجالًا علميًا غير معروف، كما كان هناك مرحلة زاول تدريجي أوقفتها عدد قليل من المطبوعات المشهورة مثل كتاب J. H. Leuba: The Psychology of Religious Mysticism، وكتاب J. B. Pratt: The Religious Consciousness، وهذا التدهور كان بسبب مجموعة من التغييرات التي أخذت مكانها داخل الدوائر السيكولوجية والدينية(٢).

وعلى الجانب الديني فإن اللاهوت التحرري قد استبدل بما هو أكثر موضوعية، والذي أوقف من قبل وظيفة الوحي الكتابي ومكانته، وكان عدائيًا تجاه المقاربة النموذجية في علم النفس الديني. وعلى مستوى علم النفس فإن الأشياء الخلفية أيضًا قد تغيرت، فالتحليل النفسي والسلوكية أصبحا قوتين مسيطرتين داخل علم النفس الأمريكي، وكلاهما كان عدو للدين، وبالتالي فمن حوالي عام ١٩٣٠ إلى حوالي عام ١٩٦٠ أصبح علم النفس الديني مهملًا ضعيفًا على محيط علم النفس. ومنذ مرحلة مبكرة من الستينيات كانت هناك، على أية حال، إشارات تدل

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 141-142. Jeffrey C. Miller, The Transcendent Function, Jung's Model of Psychological Growth, through Dialogue with the Unconscious, STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, 2004, p. 5.

(2) Ibid, p. 142.

على إعادة الاهتمام بعلم النفس الديني، وخصوصًا بين علماء السيكولوجيا الاجتماعية وغيرهم، وبالذات في موضوعات مثل حالات الشعور المتغيرة، والتغيرات السيكولوجية المصاحبة للممارسة الدينية، وسيكولوجيا الأساطير والرموز، والعلاقة بين التدين والصحة الذهنية، كما أن السيكولوجيا الدينية أضحت مزدهرة في اتجاهات متنوعة، وربما كان التعبير الأكثر شهرة لها في التحول السيكولوجي، وكل واحد من هذه التطورات تجذر في أفكار مختلفة حول سمة السيكولوجيا، وخاصة بالنظر إلى غرضها ومنهجيتها(١). ومن الملاحظ هنا أن السيكولوجيا السلوكية لا تدرس الاعتقادات أو التجارب سواء كانت دينية أن دنيوية. على حين أن مدرسة التحليل النفسي سارت في اتجاه فرويد في النظر إلى الدين على أنه عصاب جماعي وتعبير عن الاعتماد الطفولي. أما يونج فقد ركز اهتمامه على الرموز الدينية، ولكن لم يكن العمل مؤثرًا في السيكولوجيا الأكاديمية(٢).

فهنا يأتي التركيز على الكشف عن العموميات الإمبريقية أو القوانين التي تحكم الاعتقادات الدينية أو السلوك والتجارب الدينية معًا، وذلك بالكشف عن النظريات أو الآليات التي تفسر هذه القوانين، واعتقادات السيكولوجي لا يمكن لها أن تؤثر في اكتشافاته إلا إذا كان خائنًا مخادعًا، وبالتالي فليس يمكن أن يكون هناك نوع خاص من السيكولوجيا، يعرف باسم السيكولوجيا المسيحية، ذلك أن هناك نوعين مختلفين من الأسئلة، فالسيكولوجي أو عالم الاجتماع يهتم فحسب بالأسباب أو الشروط الإمبريقية للظاهرة الدينية، ولا يهتم بأسئلة تتصل بما إذا كانت تلك الاعتقادات حقيقية وصحيحة أو أن التجارب الدينية صالحة ومشروعة، أو أن الشعائر الدينية مفيدة، فتلك مهمة اللاهوتي(٣). ومن الواضح أن هذه الوجهة تستخدم تلك المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية في دراسة السيكولوجيا الدينية.

٤. السمات الأساسية للمناهج السيكولوجية.

إن المجالات العلمية للعلوم الاجتماعية نادرًا ما يمكن توحيدها أو دمجها، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وهنا يأتي الحديث عن الفروع العلمية عندما يكون هناك حديث عن

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 143.

(2) See, Wayne Proudfoot and Phillip Shaver, '' Attribution Theory and the Psychology of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', pp. 317-318.

(3) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 1.

التخصصات البحثية في الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء، فبعض الفيزيائيين يهتمون بالذرة أو بعمليات ما دون الذرة، والآخرون يهتمون بالكونيات، وآخرون يهتمون بالكهرباء المغناطيسية وما إلى ذلك من فروع العلوم الطبيعية. ومع ذلك فإن هناك اتفاقًا جوهريًا حول طبيعة العالم الفيزيائي موضوع الدراسة، وهذا الشيء غير ممكن في علوم مثل علم النفس، وبالتالي فإن علم النفس لا يمكن أن يعرض أساسًا في شكل فروع أو مجالات علمية، ولكن في شكل مدارس تختلف على نحو جذري في رؤيتها، هذا الاختلاف الذي قد يصل إلى حد الصراع حول طبيعة النفس الإنسانية، والأسلوب الأمثل في دراستها(١).

والأسلوب الوحيد الذي تصنف به هذه المدارس، إنما يكون في علاقة كل واحدة منها بالأخرى، وذلك من خلال التركيز على المناهج التي تستخدمها في الحصول على المعلومات، واختبار النظريات التي تنتجها وفحصها. وفي العلوم الاجتماعية فإن كلمة " صعب أو قليل أو نادر غالبًا ما تستخدم لتحديد سمات تلك المقاربات المنهجية، التي تبحث عن الاقتراب من صرامة العلوم الطبيعية في عبارات صياغة النظرية والاختبارات. والتحليل التجريبي والرياضي يستخدمان في قلب هذه المقاربات. وعلى النقيض من ذلك فإن هذه المقاربات تركز على ملاحظة الناس في نظامهم الطبيعي أو صلتهم بأنشطتهم المتعددة أو في حديث بعضهم مع البعض الآخر، من أجل أن تحدد سماتهم على أساس لين، وأحيانًا تستخدم مصطلحات الكمي والكيفي للإشارة إلى هذه الاختلافات(٢). ومن هنا ينظر البعض إلى هذا المنهج التجريبي المستخدم في علم النفس إلى أنه صاحب الفضل الأول في جعل علم النفس علمًا من العلوم المعتمدة(٣)، وهو اتجاه له من يعارضه من علماء النفس المعاصرين(٤).

ومن الملاحظ هنا تعدد مناهج علم النفس الديني بتعدد المدارس ذاتها، والتي تكاد تبلغ المئات من المدارس، وذلك بتصنيف هذه المدارس في مجموعات:

١- السيكولوجيا على أساس أنها مجال علمي صارم تتضمن العديد من المجالات العلمية الفرعية، على سبيل المثال، علم النفس التجريبي، وعلم النفس السريري، ، وعلم النفس الاجتماعي، والعلاج النفسي.

---

(1) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 143.

(2) Ibid. pp. 143-144.

(٣) انظر، سيريل بيرت، علم النفس الديني، ص ٤٢.

(٤) انظر، إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١١.

٢. العلاج النفسي أو العلاج بالتحليل النفسي، باعتباره مجالًا فرعيًا للسيكولوجيا بأقسامها الأربعة، وهو ينقسم إلى العلاج النفسي المعرفي، والعلاج النفسي السلوكي، والعلاج النفسي الإنساني، وهذا يهتم بصفة خاصة بالسيكولوجيا الدينية، وفيه يكون التداخل بين علماء النفس الذين يدرسون الدين والمؤمنين بالدين(١).

وعلى أية حال فإن الهدف الكمي للرؤية السيكولوجية هو سيكولوجية السيكولوجيا، والسلوكية، والسيكولوجيا المعرفية، ثم الانتقال إلى ما هو أكثر من ذلك، أي إلى المركز الأساسي، وهو السيكولوجيا الاجتماعية، ذلك كله على أساس صعب. وعلى نحو هش أيضًا فإن الهدف الكيفي تتعدد المدارس السيكولوجية المتصلة به، وذلك من خلال النظريات المشهورة، مثل نظرية التحليل النفسي عند فرويد، والسيكولوجيا التحليلية عند يونج، وعلاقات الموضوع السيكولوجية، وعلاقات سيكولوجيا الموضوع، إضافة إلى السيكولوجيا النفسية، والوجود، والتحول الشخصي السيكولوجي، وهذه التقاليد اللينة داخل السيكولوجيا غالبًا ما تكون جذورها في العلاج النفسي، مجال السيكولوجية التطبيقية، عندما تكون المدارس المختلفة منتجة ومتكثرة، ولقد أشارت إحدى الدراسات الحديثة إلى وجود ما يزيد على ٢٥٠ اختلافًا، كل واحد منها يدعي تميزه في نظرياته وآلياته، والعديد منها موجود في أشكال مختلفة داخل التقاليد الدينية(٢).

وعلى أية حال، فإن هذا التخطيط لمفردات الرؤية السيكولوجية ليس تامًا، فالباحثون في دراسة ظاهرة الوسيط، على سبيل المثال، غالبًا ما يتبعون تفسيراتهم باستخدام واسع لمناهج المعلومات الكيفية، التي تنبع من التقارير الذاتية للوسيط، والتي توظف مع المعلومات السيكولوجية، لتنتج فكرة رائعة مفاجئة عن الموجة الدماغية، ومعدل سرعة ضربات القلب، واستجابة الجلد للمثيرات الخارجية وما إلى ذلك، إضافة إلى النتائج الإحصائية التي تأخذ من القياسات الإحصائية والاستبيانات، وحتى خلفية التوجيه مثل مناهج الباحث المتعددة، والتي لا يمكن تجنب تأثيرها على الآليات التي تكون مهيمنة، وعلى النتائج التي ينظر إليها على أنها مهمة(٣).

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 144.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 92.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 144.

وعلى أية حال، فينبغي أن لا ينظر إلى علماء النفس من خلال هذا الهدف اللين لهذه الرؤية التي تبرهن على الاهتمام بالدين، ولا أن علماء النفس يلحقون بالدين قيمة إيجابية، فالدراسات العصبية والنفسية والسلوكية للتجربة الدينية تباشر هذا الأمر، وتتولى العناية به، وغالبًا ما توضحه تمامًا وتلقي الضوء عليه. وعلى الرغم من أن هذا حقيقي، فإن هذا الفحص نادر نسبيًا. وبالمثل فإن معظم علماء النفس الذين يعارضون السيكولوجيا الدينية يبدؤون بحوثهم من هذا الهدف اللين الناعم لهذه الرؤية، وهنا يأتي بعض النقاد من أصحاب الأصوات الرنانة، ومن المرجح أن سيجموند فرويد أشهرهم. ومثل هذه المقاربة تدافع عن الرؤية الناعمة الصلبة للمدارس السيكولوجية أو المنظورات السيكولوجية، على أساس أنها مبادئ أولية منظمة، ويأتي هنا التقييم الإيجابي أو السلبي للدين لدي علماء النفس في هذه المدارس على أنه أمر ثانوي(١).

ومن الملاحظ هنا أن علم النفس الأمريكي يستخدم في مرحلته المبكرة المناهج الكيفية والكمية، بمعنى أنه يستخدم دراسة الحالة الفردية والاستبيان المرتكز على دراسات الشعوب، وذلك بمقياس متساو تقريبًا. ونفس الشيء أيضًا في أوربا حيث تستخدم التحقيقات الإحصائية لدى كُتَّاب مثل Francis Galton، ويفهم الإدراك السيكولوجي غالبًا للاهتمام بالظاهرة الدينية في دوائر العلاج، وهناك مشهورون فاحصون أوربيون مثل السويسري Theodore Flournoy والفرنسي Pierre Janet(٢).

ويشبه فلورنوي Flournoy زميله وليم جيمس في اهتمامه العميق بظاهرة التوسط، على الرغم من الالتزام بموقف الحياد في النظر إلى الوجودات الروحانية في مقاربته التي تتجه إلى أن تكون طبيعية، بمعنى أنه يوضح التجارب الروحية بالنظر إلى العوامل النفسية فحسب، وأن ذلك ممكن له أن يقوم به، وفي دراسته المشهورة عن التوسط والموجودات الروحية من الهند إلى كوكب المريخ From India to the Planet Mars أوضح باتساق أن موضوع تجربة الأرواح، أرواح

---

(1) Ibid. pp. 144-145.

(2) See. Ulrike Popp-Baier, THE QUEST FOR OBJECTIVITY IN PSYCHOLOGY OF RELIGION: DO WE NEED THE IDEOLOGICAL SURROUND MODEL AND CHRISTIAN TRANSLATIONS OF SCALES?'', in , '' Archive for the Psychology of Religion'', Volume 28, Edited by Jacob A. Belzen, Leslie J. Francis, Ralph W. Hood, Jr.. LEIDEN, 2006. pp. 103-113. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion". p. 145. Walter M. Horton, '' The Origin and Psychological Function of Religion According to Pierre Janet'', in, '' The American Journal of Psychology''. Vol. 35. No. 1 (Jan., 1924), pp. 16-52.

الأشخاص الموتى أو خارج الحياة الأرضية، وذكراهم وحياتهم السابقة في مصطلحات علم النفس المحضة من خلال مفاهيمه في العمليات الذهنية اللاشعورية(١).

وهناك أيضًا جانيت Janet الذي يشبه إلى حد كبير معاصره سيجموند فرويد، ومثل المنظرين المشهورين فقد درس وطور إطارًا مفهوميًا لفهم سيكولوجيا العصاب والوسواس والهيستريا، وربما كانت أكثر مساهماته في سيكولوجيا الدين متمثلة في مفهوم التفكك، الذي وضح في مفهوم التفكك الجديد عند أرنست هيلجارد Ernest Hilgard واستخدمه في دراسة التجربة الدينية عدد من علماء النفس مثل John F. Schumaker، وكان فحصه الأساسي في دراسة هذا المجال حالة مريضة في المستشفى، تعرض ظهورًا دوريًا لما يسمى بالندوب، آثار المسامير التي ظهرت على جسد المسيح عليه السلام عند صلبه في التقليد النصراني، وتجربة مدى الحياة الصوفية التي تمتد من فقدان العقل إلى العمل الشيطاني أو السحر والشعوذة، وهذه الحالة سماها عدم القدرة على مواجهة المخاوف التي تكون غير سوية، أو نوع من مرض الوسواس القهري الذي صنف الآن تحت مرض التفكك(٢).

٥. الدين والتحليل النفسي عند فرويد.

وفي الوقت الذي كان فيه جانيت يدرس المرضى الذهنيين في باريس، كان أحد معاصريه الشباب في فينا يلاحظ العلاقة بين الظروف النفسية غير العادية والدين، وهو فرويد الذي كان عنوان الورقة الأولى له أفعال الوسواس والممارسة الدينية Obsessive acts and religious practices (١٩٠٧) ركز فيها بصفة أساسية على النشاط الوسواسي والتكرارية الموجودة لدى الأشخاص الذين يعانون من الوسواس والتكرارية، والسمة التكرارية للشعائر الدينية، وكلاهما كما يدعي فرويد، يعرض طلسمًا أو تعويذة تحمي بطبيعتها على نحو جوهري، ومن هنا فإن الدين لديه يفهم على انه عصاب وسواس كوني، وعصاب وسواس باعتباره نظامًا دينيًا خاصًا(٣).

---

(1) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, p. 4, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 145.

(2) Ibid, pp. 145-146.

(3) Ibid, p. 146.

يعد سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) واحدًا من أشهر مفكري الدين في القرن العشرين، وعلى الرغم من أن كثيرًا من أتباعه رفضوا تفاصيل محددة في تحليله، فإن وظيفة اللاشعور والتقييم النقدي للدين، على أساس أنه وهم استمرا قي فهم الدين. ولقد طور فرويد نظريته في كتابين متصلين، أحدهما بعنوان "الطوطم والتابو" Totem and Taboo (١٩٥٠)، والذي طبع عام ١٩١٣. والثاني بعنوان " مستقبل وهم" The Future Illusion (١٩٦١)، والذي طبع عام ١٩٢٧[١].

ولقد تناول كتاب " الطوطم" ظاهرتين متصلتين: طبيعة الطوطمية التي ناقشها على أنها أقدم شكل للدين. و"التابو" النظام الموضوع للحظر والخطر. وعلى الرغم من أن الأقسام الأربعة قد طبعت مستقلة، فإنها كونت معًا برهنة ممتدة لما يحاول فرويد أن يوضحه من علاقات بين الطوطميات، وبالتالي الدين وعقدة أوديب والتابو، وامتداد ذلك إلى عمل الشعائر الدينية أو الأفعال العصبية[٢]، مركزًا في ذلك كله على ما يسميه:" أولوية العقل[٣]".

ولقد أوضح فرويد أهمية التحليل النفسي في دراسة الدين قائلًا:" وإني لأعلق أهمية كبرى على مشاركاتي في سيكولوجيا الدين، تلك التي استهلت عام ١٩٠٧ بعقد تشابه ملحوظ بين عصاب الوسوسة وبين الطقوس والشعائر الدينية، وقبل أن أفهم الصلات العميقة وصفت عصاب الوسوسة بأنه دين خاص مشوه والدين بمثابة عصاب وسواس عام[٤]"، وهو يشير إلى استفادته من عمل يونج في الربط بين منتجات العصابيين النفسيين وبين منتجات الشعوب البدائية[٥]. ومن الواضح هنا أنه جاهل بالخصائص الأساسية للدين[٦].

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 44.

(2) Ibid.

(٣) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩، ص ٦٦.

(٤) حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ، ص ٩٨ــ ١٠١.

(٥) السابق، ص١٠١.

(٦) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ترجمة وتعليق د. محمد هلال، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ١٣٢ .

ولقد بدأ فرويد عمله في النقاش بمدخل عن التشابه بين الشعوب البدائية والعصابيين موضحًا:" أن الفزع من الاتصال بالمحارم أبرز لدى الأجناس البدائية منه لدى المتمدينة، وأنه أدى إلى اتخاذ إجراءات خاصة للوقاية منه، فحصت الصلات بين نواهي التابو... وبين الازدواج العاطفي، فاكتشفت في التصور البدائي للكون الذي ينسب الإرادة للجمادات مبدأ المغالاة في تقدير أهمية الواقع النفسي، مبدأ " القدرة المطلقة للأفكار"، الذي يوجد بدوره في أساس السحر، وبدأت في مقارنته نقطة نقطة بعصاب الوسواس المتسلط (١)". ومن هنا يصل فرويد إلى تلك النتيجة أن: " الدين هو عصاب البشرية الوسواسي العام، وبأنه ينبثق مثله، مثل عصاب الطفل، عن عقدة أوديب، عن علاقات الطفل بالأب(٢)". وبالتالي فإنه سوف " يتم العزوف عن الدين عبر سيرورة النمو المحتومة التي لا راد لها(٣)".

ومن الواضح أن فرويد قد قبل مفهوم التطور اللاخطي، فهو يرى أن الممارسات الموجودة في مجتمعات اليوم، يمكن أن تستخدم للإشارة إلى أساليب التفكير وممارساته التي كانت موجودة عند الأسلاف منذ آلاف السنين(٤). وعلى حد تعبير فرويد نفسه:" ما زال إنسان ما قبل التاريخ بصفة ما معاصرًا لنا(٥)". وهنا تأتي لديه المقارنة بين سيكولوجيا الشعوب البدائية وعلم نفس العصابيين، وذلك على أساس أن هناك أناسًا اليوم، ما زالوا قريبين جدًا من البدائيين، وهم الخلف المباشر والممثل للسابقين، وبالتالي يمكن الحكم على ما يسمى بالشعوب المتوحشة ونصف المتوحشة، والتي لها أهمية خاصة فيما يتصل بالحياة الروحية للمعاصرين(٦). وتبدأ البرهنة عند فرويد بالماثلة بين البدائيين والعصابيين، وهنا يأتي التركيز لديه على الطوطمية على أساس أنها البداية الأولى لنشأة الدين الساذج(٧)، " ولكن أكثر ما اجتذبني الطوطمية، أول أساليب النظام، أسلوب اتحدت فيه بدايات النظام الاجتماعي بدين ساذج وسيطرة صارمة

---

(١) حياتي والتحليل النفسي، ص ١٠١.

(٢) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٦٠.

(٣) السابق.

(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 44.

(٥) الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ٢٢.

(٦) السابق.

(7) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 44.

لعدد ضئيل من نواهي التابو، في ذلك النظام المقدس هو دائمًا حيوان، تدعي القبيلة أنها انحدرت منه، ومن الدلائل كثير يثبت أن كل جنس من الأجناس أيًا كانت درجة رقيه، قد مر لا محالة بطور الطوطمية[١]".

ومن خلال نظرية التطور فإن فرويد يقرر أن المرحلة الطفولية والخبرة العصابية لعقدة أوديب، يمكن أن يفهما على أنهما خلاصة لمرحلة التطور في المجتمع، وفي كتابه "الطوطم والتابو" يبدأ فرويد بموضوعين متصلين من وجهة نظره: الطوطمية وسفاح القربى، وذلك على أساس أن الطوطمية لديه هي الشكل الأولي الأكثر وضوحًا للتنظيم الاجتماعي للعشيرة أو الجماعة الاجتماعية المحددة، وغالبًا ما يكون حيوانًا مخصوصًا، ويؤكد فرويد هنا على أمرين فيما يتصل بالطوطمية: الأول نظام المنع أو النهي المتصل بموضوع الطوطم. والثاني وظيفة أو دور الزواج خارج العشيرة، بمعنى حظر العلاقات الجنسية بين أعضاء نفس العشيرة، وهو يوضح أن الزواج من خارج العشيرة هو وسيلة لمنع سفاح القربى، وهو منع لأي شكل للعلاقات الجنسية، ليس فحسب بين الرجل وأمه وأخواته، ولكن بين الرجل وأي أنثى أخرى من عشيرته[٢].

ونظام الطوطم هنا عند فرويد يتمثل في أن كل عشيرة تسمى باسم طوطم، وهو في العادة كما يحدده فرويد حيوان يؤكل لحمه، مسالم أو خطر، وفي النادر شجرة أو قوة طبيعية، مطر أو ماء ذو علاقة خصوصية مع كامل العشيرة، فالطوطم هو أولًا الأب الأول للعشيرة، ومن ثم الروح الحامية لها، والمعين الذي يرسل لها الوحي، والذي إذا كان خطر يعرف أبناءه ويصونهم من أجل ذلك يخضع أبناء الطوطم لالتزام مقدس، رادع ذاتيًا، يقضي بأن لا يقتلوا طوطمهم[٣]. والانتماء للطوطم هو الأساس؛ إذ أنه يوضع فوق كل من الانتماء القبلي، ويتغلب على قرابة الدم[٤]. وفي كل مكان تقريبًا يسود، عند فرويد، قانون الطوطم، الذي يتمثل في أن أتباع نفس الطوطم لا يجوز أن تنشأ بينهم علاقات جنسية، وبالتالي لا يجوز أن يتزاوجوا، وهذا التزاوج الخارجي

---

(١) حياتي والتحليل النفسي، ص ١٠١.

(٢) الطوطم والتابو، ص ٢٣ وما بعدها.

See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 45.

(٣) انظر، الطوطم والتابو، ص ٢٣.

(٤) السابق، ص ٢٤.

المرتبط بالطوطم[١]. وهذا التزاوج الخارجي المرتبط بالطوطم يجعل من المستحيل على الرجل أن يمارس الجنس مع أية امرأة من عشيرته، وهنا يأتي دور الطوطم كأب يعتبر على درجة كبيرة من الجدية، فجميع من ينحدرون من أصل الطوطم يعتبرون أقرباء بالدم، أي أسرة واحدة، وهذه الأسرة تقف أبعد درجات القرابة عائقًا أمام الاتصال الجنسي[٢].

ويخلص فرويد إلى أن تهيب سفاح القربى، هو شيمة طفولية متميزة، وأنه يتماثل مع الحياة النفسية للعصابي، هذا العصابي الذي يمثل بصورة ما صورة من الطفولية النفسية[٣]، وفي النهاية يصل إلى المساواة بين الطفولة والعصابي والبدائي الوحشي[٤]. وهنا يأتي حديثه عن التابو، على اعتبار أنه أقدم شكل للقانون، على أساس أن التابو هو في الأصل الخوف، الذي صار مع الزمن موضوعيًا، وقد فرض نفسه كعادة، وأخيرًا كقانون[٥]، ويبرهن فرويد على أنه عند دراسة التابو من ناحية الجزء اللاشعوري من الحياة النفسية للفرد، على أن ذلك يعني مرض التابو لدى العصبيين، فمريض الإكراه لديه، كما هو الحال عند التابو، حظر اللمس، ذلك الخوف من اللمس قد يكون من اللمس المباشر أو اللمس المجازي، إذ أن كلًا منهما يوجه الأفكار إلى المحظور[٦]. وتتمثل المشابهة بين العادات التابوية وأعراض العصاب الإكراهي فيما يلي:

- عدم تبرير الأوامر.
- تحصينها بواسطة اضطرار جواني.
- في قابليتها للانزياح وفي خطر العدوى عن طريقها.
- في التسبب بتصرفات طقوسية، وبفروض تأتي من المحظورات[٧].

وهنا يأتي فرويد إلى توضيح أن أساس التابو هو فعل محظور، يوجد ميل شديد إليه في اللاشعور[٨]، وبالتالي أتباع تعليمات التابو هو نفسه تنازل عن شيء كان المرء يرغب فيه

---

(١) السابق، ص ٢٥.
(٢) السابق، ص ٢٧.
(٣) السابق، ص ٣٩.
(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 45.
(٥) انظر، الطوطم والتابو، ص ٤٧.
(٦) السابق، ص ٥٠.
(٧) السابق، ص ٥١.
(٨) السابق، ص ٥٥.

بشدة، فالتخلي عن تنازل ما يحل محله تنازل في موضع آخر[١]. ومن خلال المماثلة بين التابو والحظر الإكراهي يصل فرويد إلى النتيجة التالية: التابو هو حظر عميق في القدم مفروض من الخارج، وموجه ضد أقوى شهوات البشر، واللذة في انتهاكه تستمر في لا شعورهم، والبشر الذين يخضعون للتابو لديهم موقف ازدواجي تجاه موضوع التابو، وتعود القوة السحرية المنسوبة إلى التابو إلى القدرة على إغواء البشر، وهي تسلك سلوك العدوى، لأن المثال معد، ولأن الشهوات المحظورة تنزاح في اللاشعور إلى أشياء أخرى، وبما أن التكفير عن الانتهاك يتم بالتنازل، فإن هذا يبرهن على أن أتباع التابو يقوم في أساسه على التنازل[٢]. وينظر فرويد إلى الطوطمية على أنها" أول صورة ظهر بها الدين، كانت تلك الصورة العجيبة التي تُسمى بالطوطمية، أي عبادة الحيوانات، وفي أثرها ظهرت أولى المبادئ الأخلاقية التي تسمى بالتابو[٣]"

والجهاز النفسي عند فرويد يأتي من دراسة التطور الفردي للوجود للإنساني، وهو يقسم هذا الجهاز إلى أقسام ثلاثة، تتضح من خلالها ماهية التحليل النفسي عنده، وذلك على النحو التالي:

الأول، الهو id: وهو ذلك المجهول الذي يعلم من خلال تأثيراته، وهو يعني الماضي ويتمثل تراث السابقين، ذلك الجزء الذي يحوي كل ما هو موروث، وما هو موجود منذ الولادة، وما هو ثابت في تركيب البدن، وهو يحوي الغرائز التي تنبعث من البدن، كما يحوي العمليات النفسية المكبوتة التي فصلتها المقاومة عن الأنا، ففي الهو إذن جزء فطري وجزء مكتسب، ويطيع الهو مبدأ اللذة، وهو لا يراعي المنطق أو الأخلاق أو الواقع. واللاشعور هو الكيفية الوحيدة التي تسود في الهو[٤]، وعلى الجملة فهو يتضمن كل ما "هو موروث، كل ما يظهر عند الميلاد، كل ما هو مثبت في الجبلة، لذا فهو يتألف أولًا وقبل كل شيء من الميول الغريزية التي تصدر عن التنظيم الجسمي،

---

(١) السابق، ص ٥٧.

(٢) السابق، ص ٥٧.

(٣) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، ترجمة عزت راجح، مراجعة محمد فتحي، القاهرة، مكتبة مصر، بدون تاريخ ، ص ١٥١.

(٤) انظر، د. محمد عثمان نجاتي، مقدمة ترجمة كتاب الأنا والهو لسيجموند فرويد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، ص ١٦، د. فيصل عباس، التحليل النفسي والمقاربات الفرويدية، المقاربة العيادية، دار الفكر العربي ، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٣.

وتجد ههنا أول تعبير نفسي عن ذاتها في صور نجهلها[١]". وقوة الهو هنا تعبر عن " الغاية الحقيقية لحياة الكائن العضوي، وتنحصر هذه الغاية في إشباع حاجاته الفطرية، ولا يمكن وصف الهو بأنه يستهدف المحافظة على الحياة ولا اتقاء الأخطار باستخدام القلق[٢]". واللاشعور هنا هو الكيفية الوحيدة المهيمنة في الهو، فالهو واللاشعور متصلان اتصالًا وثيقًا[٣]".

والثاني، الأنا ego وهو ينشأ من تأثير العالم الخارجي على الهو، وهو يتوسط الهو والعالم الخارجي، فالأنا هو " ذلك القسم من الهو الذي تعدل نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثيرًا مباشرًا بواسطة جهاز الإدراك الحسي . الشعور. وفضلًا عن ذلك فإن الأنا يقوم بنقل تأثير العالم الخارجي إلى الهو وما فيه من نزعات، ويحاول أن يضع مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة الذي يسيطر على الهو... ويمثل الأنا ما نسميه بالحكمة وسلامة العقل على خلاف الهو الذي يحوي كل الانفعالات[٤]". وهو يسيطر على " الحركات الإرادية نتيجة للعلاقة السابقة التكوين بين الإدراك الحسي والفعل العضلي، كما يقوم بمهمة حفظ الذات، وهو يؤدي هذه المهمة بأن يتعلم معالجة المثيرات الخارجية، فيدخر خبرات تتعلق بها (في الذاكرة) ويتفادى المثيرات المفرطة في القوة (الهرب) ويستقبل المثيرات المعتدلة (بالتكييف) وهو يتعلم أخيرًا تعديل العالم الخارجي تعديلًا يعود عليه بالنفع (النشاط)، ففي الداخل تجاه الهو يكتسب السيادة على مطالب الدوافع الغريزية، بأن يقرر ما إذا كان يجب السماح لها بالإشباع أو إرجاء هذا الإشباع لأحيان وظروف مواتية في العالم الخارجي أو قمع تنبيهاتها أصلًا، وهو في أفعاله خاضع لاعتبار التوترات التي تحدثها المنبهات القائمة فيه الواردة عليه، فيستشعر ارتفاعها ألمًا وانخفاضها لذة... والأنا يسعى وراء اللذة ويتجنب الألم، والزيادة المترقبة أو المتوقعة في الألم يستجاب لها بنذير القلق وبالمناسبة التي تحدث فيها سواء كانت تتهدده من خارج أو من داخل تسمى خطرًا. وبين الحين والحين يفقد الأنا صلته بالعالم الخارجي، ويعود إلى حالة النوم، حيث يحدث

---

(١) سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، تقديم د. محمد عثمان نجاتي، ترجمة سامي محمد علي وعبد السلام القفاش، مراجعة مصطفى زيوار، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٠، ص ٢٦.

(٢) السابق، ص ٢٩.

(٣) السابق، ص ٤٩.

(٤) سيجموند فرويد، الأنا والهو لسيجموند فرويد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، ص ٤٢-٤٣.

في تنظيمه تغيرات بعيدة المدى، ويمكن أن نستنتج من حالة النوم إن هذا التنظيم ما هو إلا توزيع معين للطاقة النفسية[١]".

٣. الثالث، الأنا الأعلى Super ego وهو راسب من رواسب فترة الطفولة، " التي يعيش فيها الإنسان معتمدًا على والديه، تتكون في الأنا منظمة خاصة يمتد فيها تأثير الوالدين... الأنا الأعلى، ويقدر ما ينفصل هذا الأنا الأعلى عن الأنا ويعارضه، فهو يكون قوة ثالثة ينبغي على الأنا أن يعمل لها حسابها، ومن ثمة يكون الأنا مصيبًا في فعله إذا أشبع مطالب الهو والأنا الأعلى والواقع في نفس الآن... ويمكن بلا استثناء تفهم العلاقة بين الأنا والأنا الأعلى بالرجوع إلى علاقة الطفل بوالديه، ولا يقتصر تأثير الوالدين بطبيعة الحال على طبيعة الوالدين فحسب، بل إن من خلالهما ليظهر التأثير المتأصل للتقاليد العائلية والعنصرية والقومية، كما تدخل فيه مطالب البيئة الاجتماعية التي يمثلانها، وعلى النحو نفسه يتلقى الأنا الأعلى للطفل إبان تطوره الفردي إضافات جديدة من خلفاء الوالدين ومن يقوم مقامهما في الأطوار اللاحقة كالمعلمين والشخصيات البارزة في الحياة العامة، والمثل العليا الموقرة في المجتمع، ومن البين أن الهو والأنا الأعلى على تباينهما الأساسي يتفقان في أنهما يمثلان الماضي، فالهو يمثل آثار الوراثة، ويمثل الأنا الأعلى في جوهره ما أخذ عن الآخرين، أما الأنا فمحدد في المحل الأول بما يخبره بالذات، أي الأحداث العرضية الفعلية[٢]". وعلى الجملة فهي التي تجسد الواجبات والمحظورات ذات المنشأ الأخلاقي والثقافي والاجتماعي والعائلي التاريخي[٣].

والأنا الأعلى يقوم بمجموعة من الوظائف، "فهو يراقب الأنا ويصدر إليه الأوامر، ويقوم اعوجاجه، ويتهدده بالقصاص تمامًا كالوالدين اللذين حل محلهما، وهي تؤدي وظائفها القضائية بمثابتها ضميرنا، وما يسترعي النظر أن الأنا الأعلى يُظهر في أغلب الأحيان قسوة لا نجد لها أصلًا عند الوالدين في الواقع، فهو لا يكتفي بمحاسبة الأنا على أفعاله فحسب بل

---

(١) سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ص ٢٦ ــ ٢٧، وقارن سيجموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، القاهرة، ص ٣١.

(٢) سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ص ٢٧ ــ ٢٨.

(٣) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ٧١.

يحاسبه على خواطره ومقاصده التي لم تنفذ والتي يبدو أنه على علم بها[١]". ومن هنا فإن الأنا " مخلوق ضعيف يقوم بخدمة أسياد ثلاثة، وهو مهدد تبعًا لذلك بثلاثة أخطار مختلفة: من العالم الخارجي، ومن ليبدو الهو، ومن قسوة الأنا الأعلى... ومثل الأنا مثل المواطن لمنطقة تقع على الحدود، فهو يحاول أن يتوسط بين العالم وبين الهو، وأن يجعل الهو يسلم بمقتضيات العالم، وأن يقوم بوساطة النشاط العضلي بتعديل العالم لملاءمة رغبات الهو... وهو ليس فقط حليفًا للهو، وإنما هو أيضًا عبد مستسلم يطلب حب سيده، وهو يحاول أن يظل على صلات طيبة مع الهو كلما كان ذلك ممكنًا... وإن مكانه في وضع متوسط بين الهو والواقع ليغريه في أغلب الأوقات لكي يصبح منافقًا ونهارًا للفرص وكاذبًا[٢]". وعلى أية حال فإن الأنا الأعلى يقوم " بوظيفة الوقاية والحفظ، وهي نفس الوظيفة التي كان يقوم بها الأب في الأيام الأولى ثم العناية الإلهية أو القضاء والقدر فيما بعد[٣]". وعلى الجملة فإن الأنا الأعلى يعمل على " مراقبة الذات، وإقامة المثل العليا، والضمير الخلقي[٤]".

ومن الملاحظ هنا أن التحليل النفسي للدين يركز على الدراسة السيكولوجية التي نشأت عن نظرية العقل في الفلسفة اليونانية القديمة عند أرسطو المرتبطة بالطب التجريبي، وبالتالي فإن تفسير الأمراض الذهنية نتيجة لتطور نظرية العقل عند أرسطو، والسمة الأرسطية عند فرويد تتمثل في أن العقل يقوم بإنجاز الأفعال والإرادة والمقارنة والقصد إلى الفعل، وامتداد هذه النظرية في تفسير بعض حالات الهيستريا على الأقل في أنها تعود إلى الأفكار النشطة في العقل، ولكن خارج الوعي. والسمة المميزة هنا في التحليل النفسي أن العقل يتكون من النظامين معًا، والاختلاف بينهما إنما يكون في اختلاف خصائصهما ومحتوياتهما: الوعي واللاوعي. ويرى فرويد أن الأمراض النفسية تعود إلى دفاع الوعي في مواجهة إكراهات اللاوعي، والكبت تعبير عن هذا الدفاع، فمن اللاوعي تأتي الأمنيات، وإذا لم تكن مقبولة من الوعي تتحول إلى الأحلام والأعراض وزلات اللسان، وتدخل هذه الأشكال بصفة ميكانيكية في اللاوعي من دافع اللاوعي

---

(١) سيجموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ص ١١٦.

(٢) السابق، ص ٨٩ــ ٩٠.

(٣) السابق ص ٩٢.

(٤) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، ص ٦١.

الذي يسيطر عليها ويتحكم فيها، ومصدر هذه الإندفاعة من اللاوعي يأتي من العوامل الغريزية. وهنا يأتي المصدر الداروني، ومن التجارب المبكرة في الطفولة(١).

ويربط فرويد ربطًا وثيقًا بين الأنا الأعلى وعقدة أوديب، فليس " الأنا الأعلى مجرد أثر خلفته اختيارات الموضوع المبكرة التي قام بها الهو ولكنه يمثل أيضًا رد فعل قوى هذه الاختيارات، وليس علاقته بالأنا قاصرة فقط على أتباع هذا القانون: ينبغي عليك أن تكون كذا وكذا مثل أبيك، ولكنها تشمل أيضًا: لا يجب عليك أن تكون كذا وكذا مثل أبيك، أي لا يجب عليك أن تفعل كل ما يفعل. وينشأ هذا الازدواج في علاقة الأنا المثالي من قيامه بمهمة كبت عقدة أوديب، وفي الحقيقة فإن الأنا المثالي يدين بوجوده إلى هذا الحادث الثوري(٢)". فالأنا المثالي أو الأنا الأعلى هو " الذي يمثل علاقتنا بوالدينا، وقد عرفنا هذه الكائنات السامية عندما كنا صغارًا، وقد أعجبنا بها وخشيناها، ثم بعد ذلك تمثلناها في أنفسنا(٣)". فالأنا المثالي " وريث عقدة أوديب، ولذلك فهو أيضًا نتيجة أقوى الدوافع وأهم التقلبات الليبدية في الهو، وبتكوين هذا الأنا المثالي يقوم الأنا بالتغلب على عقدة أوديب، كما يقوم في نفس الوقت بوضع نفسه تحت سلطة الهو، فبينما يقوم الأنا على الأخص بتمثيل العالم الخارجي، أي الواقع. يقوم الأنا الأعلى على العكس من ذلك بتمثيل العالم الداخلي أي الهو(٤)". وكلما اشتدت عقدة أوديب ، " وكلما كان كبتها يتم بسهولة تحت تأثير السلطة والتعاليم الدينية والتعليم والقراءة، كانت سيطرة الأنا الأعلى على الأنا فيها بعد أشد، وتظهر هذه السيطرة في صورة الضمير أو الإحساس اللاشعوري بالذنب(٥)".

ومن هذا الأنا المثالي تنشأ الأديان والأخلاق، " إن الأنا المثالي إنما يكون من جميع الوجوه ما ينتظر من طبيعة الإنسان السامية، فمن حيث أنه بديل لشوقه نحو الأب فهو يحوي على الأصل الذي نشأت منه جميع الأديان، وأن حكم النفس بأن الأنا قد فشل في تحقيق ما هو

---

(1) See, John J. Sullivan, '' Two Psychologies and the Study of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', p. 158.

(٢) سيجموند فرويد، الأنا والهو، ص ٥٧ ــ ٥٨.

(٣) السابق، ص ٦٠.

(٤) السابق.

(٥) السابق، ص ٥٨.

مثالي عنده، إنما يُحدث الإحساس بعدم الجدارة، وهو الذي يثبت به المتدين شوقه، وعندما يكبر الطفل تنتقل سلطة الأب إلى المدرسين وإلى الأشخاص الآخرين ذوي النفوذ، وتظل سلطة أوامرهم ونواهيهم باقية في الأنا المثالي، وهي تستمر تزاول رقابتها الخلقية في صورة الضمير(١)". وعلى الجملة فإن " الدين والأخلاق والشعور الاجتماعي، وهي العناصر الأساسية لما هو أسمى ما في الإنسان، غنما كانت في الأصل شيئًا واحدًا، وقد اكتسب هذه الأشياء من ... عقدة الأب أثناء نشوء النوع الإنساني، فاكتسب الدين والوازع الخلقي عن العملية الحقيقة للتغلب على عقدة أوديب نفسها، واكتسب الشعور الاجتماعي عن ضرورة التغلب على المنافسة التي ظلت حينذاك باقية بين أعضاء الجيل الناشئ(٢)". ومن الملاحظ هنا تأكيد فرويد على الطبيعة الشريرة للإنسان(٣).

ومن الواضح هنا أن عمل فرويد يتمثل بصفة أساسية في نقد الدين، وهو يرتكز على السمة المعرفية للدين، إذ أن الدين لا يرتكز عنده على ما هو حقيقي أو واقعي، وإنما ينشأ على انه حل للمخاوف، وذلك حل فاسد على نحو غير محدود، فالدين يقوم على الرغبة في التحقيق والامتلاء، وهذا وهم عند فرويد، وهنا تأتي المماثلة على المستوى الفردي النفسي بالخيالات التي يوجدها العصابيون؛ لكي يقدموا حلًا لمشكلاتهم النفسية. وهو هنا يخلص إلى نتيجة أن المجتمع يمكن أن يكون بدون دين، ومن الواجب عنده أن يكون كذلك، فالعلم يمكن أن يقدم أي شيء يمكن للدين أن يقدمه(٤). وعلى الجملة فإن " الدين لم يعد له اليوم على البشر ما كان له من التأثير في الماضي، وهو لم يعد له مثل ذلك التأثير، لا لأن الوعود التي أعطاها للبشر قد بهتت وخبت سطوعًا، وإنما لأن هذه الوعود تبدو الآن أقل مدعاة للإيمان(٥)"، وعلى الجملة، فإن الدين" يضر بلغة التكيف والانتخاب... إذ يفرض على الجميع وعلى نسق واحد طرقه الخاصة للوصول إلى السعادة والفوز بالمناعة ضد الألم، وتقوم خطته على تخفيض قيمة الحياة وعلى تشويه قيمة

---

(١) السابق، ص ٦١.

(٢) السابق، ص ٦١، وقارن أفكار لأزمنة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ١١٤.

(٣) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ١٠٣.

(4) See, Seth D. Kunin. Religion, the Modern Theories, p. 50.

(٥) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص٥٣.

العالم الواقعي تشويهًا بالغًا، وهذا منهج يتخذ مسلمة له زجر العقل وتخويفه، وبهذا الثمن يفلح الدين بإلباسه اتباعه بالقوة ثوب طفالة نفسية، ويزجهم جميعًا إلى هذيان جماعي، يفلح في وقاية عدد من الكائنات الإنسانية من عصاب فردي... وقد لا يفي الدين هو ذاته بوعده[١]"، والسبب في ذلك يعود إلى " تعزز الروح العلمية لدى الشرائح العليا من المجتمع الإنساني، ولعلها ليست العلة الوحيدة، فقد أعمل العقل رويدًا رويدًا معول الهدم والتفتيت في قوة ثبوتية الوثائق الدينية، وأماطت العلوم الطبيعية اللثام عما تنطوي عليه من أخطاء، وسلطت مناهج الدراسات المقارنة الضوء على التشابه المحتوم القائم بين الأفكار الدينية التي نجلها ونوقرها وبين الإبداعات الفكرية للعصور والشعوب البدائية[٢]". وبالتالي تأتي الدعوة عند فرويد إلى دين جديد هو دين التحليل النفسي، الذي لا يملك شيئًا من خصائص الدين.

وهذه النظريات واجهت معارضة ونقدًا في مرحلة مبكرة من القرن العشرين، فلقد أخذ فرويد نظريات التطور الأحادي الخطي من مورجان Morgan وتيلور Tylor، وهذان يفترضان أن تطور الثقافات يتم عبر خط حتمي واحد للتطور، ينتهي بالغرب الصناعي الحديث في بريطانيا في العصر الفيكتوري أو في الولايات المتحدة. ولقد برهن الانثروبولوجيون منذ عصر فرانز بواز Franz Boas على أن هذه الوجهة في التطور الثقافي أو الحضاري يعارضها الدليل العرقي، إذ أنه من الممكن البرهنة على أن كل ثقافة لها مسارها التاريخي الخاص بها، ويحدد التطور التاريخي بكل من القدرة الإبداعية المشروطة والاختيارات المصنوعة عبر التاريخ، فشكل الثقافة يحدد بانتشار الأفكار، كما يحدد بتطورها الداخلي، وتتضمن البرهنة ضد التطور الثقافي الأحادي الوجهة جمع تلك المعلومات التي تؤكد على أن المجتمعات الحديثة مماثلة على نحو مباشر لتلك المجتمعات التي كانت في الماضي، وقد أخذت هذه المجتمعات وقتًا طويلًا في التحول والتغير، حتى لو كان هذا التحول لا علاقة له بالتكنولوجيا، ومن الملاحظ هنا أن نموذج فرويد في التطور فيه إشكالية كبيرة، بسبب مركزيته العرقية، والتي تزعم أن برهنتها من وجهة نظر علمية موضوعية في الحكم التي تخضع لها كل المجتمعات الأخرى[٣].

---

(١) سيجموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦، ص ٣٤ــ ٣٥.

(٢) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥٣.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 51.

إن هذه النظرية في الثقافة أو نظرية التلخيص أو الاستعادة السيكولوجية، تلك النظرية التي ترى أن الإنسان يعيد تاريخ النوع، وأن الإنسان كفرد يتطور تدريجيا، مثل تطور النوع الإنساني مع الوقت، قد واجهت أيضًا معارضة ونقدًا، فلو أن التطور ذي الاتجاه الخطي الواحد لا يمكن الدفاع عنه، فإن فهم التطور السيكولوجي للأطفال ضرورة، على أنه خلاصة مضبوطة تمامًا لنفس مراحل التطورات الثقافية أمر لا يمكن الدفاع عنه أيضًا. وعلى الجملة فإن مفهوم التلخيص أو الاستعادة، حتى الاستعادة المحددة ثقافيًا، هو مفهوم إشكالي على درجة عالية. وفي حالة التطور الحتمي، فلو أن التلخيص موجود، وهو ما لا يوافق عليه معظم علماء البيولوجيا، فحينئذ على الأقل تشترط الجينات ميكانيكية حتمية لتوضيح كيفية حدوث ذلك وسببه. وفي حالة الثقافة وانعكاس ذلك على علم النفس، فليس هناك وجود لمثل هذه الميكانيكية، يمكن أن تقود إلى الاستعادة أو التلخيص على النحو الذي وصفه ووظفه فرويد في برهنته(١).

ومن الملاحظ أيضًا أن إعادة البناء التاريخي في " الطوطم والتابو" على درجة عالية من النقص، فلقد اعتمد فرويد في برهنته على القبيلة البدائية في بعض المناحي على دارون، وليس هناك أي دليل من الانثروبولوجيا الوصفية أو الأركولوجيا يدعمها، فهي في مجملها ترتكز على مجموعة من الافتراضات عن كل المجتمعات البشرية القديمة، ومن ذلك على سبيل المثال، أن هذه المجتمعات كان المعتمد في النسب فيها ناحية الأم، وأن فيها هيمنة للذكور البالغين على الإناث البالغات والأحداث الذكور أو غير البالغين من الذكور، وهذا كله لا يمكن أن يكون دعمًا لهذه النظرية. فأول هذه الافتراضات يرتكز على حاجة فرويد لفهم أن النساء جميعًا مجموعة باعتبارهن أمهات أو أخوات، وبالتالي يكون مرتكزًا على منطق عام منتشر. والثاني، يرتكز على المشابهة الفرضية المحضة بين المجتمعات الإنسانية القديمة وسلوك بعض الحيوانات الرئيسة التي تشمل الإنسان وغيره، وهذه المماثلة ضعيفة أيضًا(٢). وعلى الجملة فإن نظرية فرويد عند الاثنوغرافيين لا تعتبر مؤسسة أساسًا علميًا(٣).

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

(٣) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ١٠٤.

كما تستلزم هذه النظرية أن جريمة القتل الأولى: إما أن تتكرر في كل المجتمعات الإنسانية أو أن ينحدر الجميع من هذا المجتمع الواحد، وليس هناك برهنة على أي واحد من هذين الأمرين، وما تقدمه الأركولوجيا والبليونتولوجيا من أدلة يقوض مصداقية كل هذه الإمكانيات. وحتى على فرض وقوع هذه الأحداث، فإن النظرية بحاجة إلى أن تحول إلى كل من الفرد والمجتمع. وبالفعل فإنه فيما يتصل بنظرية التلخيص أو الاستعادة فإنه لا وجود لمثل هذه الميكانيكية، فالتحول الجيني يمكن له أن يفسر فحسب السمات الموروثة، ولكن لا يمكن له أن يفسر تحول هذه السمات(١). والأمر نفسه في البرهنة الإثنوغرافية الموظفة في " الطوطم والتابو"، فمن خلال متابعته لعمل دوركهايم Durkheim وروبيرتسون سميث Robertson Smith فإن فرويد يؤكد على أن الطوطمية الشكل الأقدم للدين، وأساس تطور كل المجتمعات، كما يؤكد على ميثاق القربان موجود على نحو متساو في كل مكان في جميع الأوقات، وهذه الافتراضات كلها ليس عليها أي برهان. ولقد أشار A. L. Kroeber في نقده المبكر "للطوطم والتابو" إلى أن شكل القربان على النحو الذي وصفه روبرتسون سميث محدود جغرافيًا وعلى نحو دائم، وليس واسع الانتشار على النحو الذي أشار إليه فرويد(٢). كما أوضح غالين أن كتاب الطوطم والتابو المؤلف الأكثر هزالة عند فرويد، كما أنه لم يؤد إلى أي تأثير إيجابي في تطور العلوم الإنسانية(٣).

ويوظف فرويد استنادًا على نظريته في التلخيص أو الاستعادة Recapitulation خفة اليد التي تشير إلى المساواة بين الخبرات الفردية المتصلة بالحالات السيكولوجية والأبنية الاجتماعية، هذا الاستخدام للتدخين والمرآة يسمح له بأن يقوم بعقد مشابهة بين الدين والعصاب، وبين الشعيرة الدينية والشعائر الاستحواذية غير السوية. ولو أن مفهوم التلخيص أو الاستعادة حذف أو ألغي فإنه لا يكون في هذه الحالة أي دليل كامل يمكن له أن يربط هذه الظاهرة التي تشير إلى مستويات مختلفة. وعلى أية حال فإن نظرية فرويد بحاجة إلى عقل مجتمعي ومرآة للاوعي لما هو فردي. والفكر الصوفي أو الديكارتي يعيده إلى عالم الدين وبالتالي إلى الوهم، والتأمل في مكان وطبيعة العقل المجتمعي واللاشعور الجمعي يطرح مشكلات نظرية لا يمكن تجاوزها(٤).

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 51-52.
(2) Ibid, p, 52.
(٣) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربي، ص ١٤٥.
(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 52.

إن مناقشة " الطوطم والتابو" وامتداد ذلك إلى " مستقبل وهم" يرتكز على عقدة أوديب Oedipus Complex على أساس أنها المحرك لكل من المجتمع والدين من ناحية، والنفس أو العقل وتطوره من ناحية أخرى. وتحليل فرويد يشير إلى أن كل الأفراد والمجتمعات يشتركون في هذه التعقيد النفسي أو السيكولوجي المخصوص، وبالتالي فإن فرويد يؤكد على أن هذه الوحدة السيكولوجية للبشرية كلها، ولو أن هذه المقدمة مقبولة، فإنه لا بد من فهم هذه الحالات السيكولوجية على أنها بيولوجية أكثر منها حتمية ثقافية، وبرهنة فرويد تعارض الوضع الجيني لهذه التعقيدات، على النحو الذي عرضت به في فرضية الحدث التاريخي الذي يوضح حضورها وسيطرتها(١).

وحتى لو قبلت مقدمة عقدة أوديب على أنها حقيقية في السياق الأوربي الغربي، فإنه لا يمكن التأكيد على أنها بالضرورة لا بد أن تكون موجودة في البيئات المجتمعية الأخرى، وفرويد يؤكد أن كونيتها مجرد فرضية، ولم يتمكن من البرهنة عليها باستخدام المعلومات الإمبريقية الجيدة. والمعلومات الإثنوغرافية المأخوذة من مجتمعات لها أشكال مختلفة من التنظيم الاجتماعي عند الآخرين، على سبيل المثال تلك المجتمعات التي لا يكون فيها للأب أي دور في تنشئة الأطفال أو أن يكون له دور ضئيل، فإن هذه المجتمعات تشير إلى أن عقدة أوديب ليست كونية. وبدلًا من ذلك فإنها محدودة بتلك المجتمعات، لو أنها كانت موجودة بالفعل، والتي تكون مشابهة لتلك المجتمعات التي يعيش الأوربيون فيها، ولا يكون لها وجود على الأرجح في المجتمعات الأخرى، التي لها تنظيمات مختلفة، ومن هنا فليس من المرجح القول بأن الدين يعود بأصله إلى حدث فردي أو حالة نفسية(٢). وهنا فإن فرويد يعتمد على ما هو خاص، ويفسره وفقًا لمقولاته السالفة عن الدين، ثم يتنقل بعد ذلك مما هو خاص إلى التعميم على الدين بصفة عامة؛ مما دفع البعض إلى القول بأن " التحليل النفسي ليس علمًا(٣)"، وبالتالي كانت الدعوة إلى " إعادة التحليل النفسي إلى مكانه، ومهاجمة القدسية التي نالها(٤)".

---

(1) Ibid.
(2) Ibid. pp, 52-53.

(٣) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٦٠ .
(٤) السابق، ص ٣٣ .

ومن الملاحظ هنا أن لجوء فرويد إلى مسألة قتل الأب والندم على ذلك، لا يشكل أساسًا منهجيًا في شرح نشأة الأخلاق(١)، إضافة إلى أن القول بأن الأخلاق نتيجة الشعور بالذنب والندم وعقدة أوديب يؤدي في النهاية إلى صعوبات وتناقضات منهجية وأخلاقية، فلماذا تشرب الأخوة الذين قتلوا الأب فجأة شعور الندم والذنب؟ أليس السبب سوى أنهم مجرمون خرقوا ضوابط السلوك الاجتماعية الثابتة في المجتمع البدائي؟ ولكم من المعروف أنه حتى في هذا المستوى الأرفع من تنظيم الحياة الاجتماعية لا يمتلك كل مجرم وعيًا أخلاقيًا، ولا يتحسس الندم للفعل الذي قام به، كما أن هذا الأمر لا يخص الواجبات الأخلاقية في المجتمع البدائي بقدر ما يخص التنظيم الاجتماعي وطراز العلاقات بين البشر من ناحية والإنسان والطبيعة المحيطة به من ناحية أخرى، فهذا لا يدل على وجود المبادئ الأخلاقية بقدر ما يقوم على أساس التحديدات الاجتماعية اللازمة في المجتمع البدائي(٢).

وعلى الجملة فإن نموذج فرويد في تعريف الدين يتمثل في أن الدين وجهة جوهرية في الطبيعة الإنسانية، ولو كان الموقف أكثر تجريدًا فإنه يشير إلى العمليات المعرفية واللاشعور، الذي يمكن الناس من كيفية التعامل مع خبراتهم وتحديدها، على أساس أنهم موجودات بشرية، دون افتراض مسبق لأساليب مخصوصة في فعل هذا وإنجازه، ومن هنا فإن هذه الفرضية يمكن لها أن تكون أداة مفيدة في التحليل، تعكس الوحدة السيكولوجية للبشرية كلها، ولكنها تسمح أيضًا بوجود خصوصيات فردية يوجدها البشر بأنفسهم في السياقات الثقافية المختلفة، ومن هنا تؤدي العناصر السيكولوجية دورًا مهمًا في تحديد مفهوم الدين، ولكن في تحليلها لا بد أن تكون أكثر دقة ومهارة، وأن يكون لها أساس إمبريقي أكثر مما قدمه فرويد(٣).

ومن الملاحظ هنا أن التحليل النفسي للدين عند فرويد هو بديل عن الدين لمن لا دين لهم، ومع ذلك يتوقون إلى اليقين الذي لن يجدوه إلا في الدين(٤).

وعلى أية حال فإن فرويد في دراسته لأنواع العصاب، يكتشف أنه يدرس الدين، وكان فرويد هو الذي رأى العلاقة بين العصاب والدين، ولكنه حين قصر الدين على أنه العصاب الجماعي

---

(١) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ١٠٤.

(٢) السابق.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, , p, 53.

(٤) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي،، ص ١٢٩ .

لطفولة الجنس البشري، كان من الممكن عكس هذا القول؛ إذ يمكن أن يفسر العصاب على أنه شكل خاص من أشكال الدين، أو على نحو أكثر تخصيصًا نكوصًا إلى الأشكال البدائية للدين، يتصارع مع النماذج الرسمية المعترف بها من الفكر الديني(١).

ولقد اتضح التقييم السلبي للدين عند فرويد في كتاباته المتأخرة في هذا الموضوع. وفي التقاليد الوضعية عند الفيلسوف الفرنسي أوجست كومت، الذي وضع مصطلح علم الاجتماع، تأكيد على أن الإنسانية قد دخلت إلى المرحلة الثالثة من تطورها العقلي: المرحلة الأولى هي المرحلة اللاهوتية، والتي فهم العالم فيها في عبارات الآلهة والأرواح والشياطين. والمرحلة الثانية، هي المرحلة الميتافيزيقية التي فهم العالم فيها في مصطلحات التجريدات الفلسفية مثل الجوهر والعرض. والمرحلة الثالثة، هي المرحلة العلمية أو الوضعية التي يفهم العالم فيها في ضوء الأسس العلمية. ونظامه في التحليل النفسي أخذ به فرويد على أساس أنه المساهمة الكبرى في الرؤية العلمية، ولقد برهن فرويد في كتابه مستقبل وهم The Future Illusion على أن البشرية بحاجة إلى أن تأخذ بالمرحلة الثالثة(٢). وهنا يقرر فرويد على نحو واضح " أن ندع الله بعيدًا عن المسألة كلها، وأن نقر بصدق وصراحة بالأصل البشري البحت لجميع مؤسسات الثقافة وتعاليم الحضارة، وما إن يسقط عن هذه القوانين والشرائع ادعاؤها لنفسها منشأ مقدسًا، حتى نتحرر كذلك من تشجنها وثباتها غير القابل للتبديل... إلى تحسينها(٣)".

والتحليل النفسي، مثل غيره من مدارس العلاج النفسي التي تعمل مجتمعة تحت الديناميكية السيكولوجية، كما هو الحال عند يونج في Analytical Psychology، وإلفرد أدلير Alfred Adler في Individual Psychology، يرى أن العقل أو النفس ليس متماثلًا في الشكل أو الوظيفة، ولكنه منقسم إلى أنظمة فرعية متنوعة، وأكثرها أهمية موجود في برنامج فرويد، ويتمثل ذلك في الوعي أو الشعور الذي يعني الإدراك. واللاوعي الذي يكون مكبوتًا من قبل الوعي، وليس متاحًا بصورة طبيعية له، وعلى الرغم من أن الأنظمة الفرعية للاوعي لا يمكن الدخول إليها، فإنها تؤدي دورًا أساسيًا في نشاط النفس، والأكثر أهمية أنها من الممكن أن تدخل في صراع مع العقل الواعي،

---

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٣٠.

(2) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 146.

(٣) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص٥٨.

كما أنها تمتلك وجودًا شبه مستقل، وعمليات اللاشعور من النادر أن لا تؤثر على إدراكات الشخص وسلوكه على نحو عميق(١).

والنموذج الجيد لمثل هذه التأثيرات من الممكن أن يرى فيما يسميه المحللون النفسيون " الإسقاط". فوفقًا لفكرة التحليل النفسي، فإن ما يكون في الطفولة يصنع انطباعًا قويًا على العقول في مرحلتها المتأخرة، ولو أن إنسانًا قابل إنسانًا يثير ذاكرته، بأسلوب ما لمعنى الآخر، ولأهمية الآخر، فحينئذ فإن مواقف الصورة الداخلية للآخر، تكون اسقاطًا على الشخص الجديد، والسلوك في علاقته بالشخص الآخر يصبح حينئذ مرضيًا بواسطة الاسقاط، بسبب أنه لا يمكن التعامل معه فحسب، ولكن أيضًا بسبب أن هذا الشخص من الماضي، الذي ربما لا يزال حيًا، والذي يراكب أو يراكم شيئًا فوق آخر(٢).

وفي الأعوام التي طور فيها فرويد نظامه في التحليل النفسي، بدأ في ملاحظة نوع من الأشياء التي تكون أكثر ضغطًا على مرضاه، والتي تتصل بما سماه " الإغواء الجنسي في الطفولة"، مما أدى به في بعض بحوثه المبكرة إلى الإشارة إلى أن أصول العصاب المرضية نتيجة لذلك الإيذاء الجنسي للطفل، ومثل هذه البرهنة رفضت من قبل أسر المرضى، وأيضًا جلبت إليه العداء والخصومة من زملائه الأطباء ومجتمع فينا الراقي عمومًا. وعلى نحو موجز فبعد أن اكتشف ردود الأفعال على نظريته، بدأ العمل فيما سماه التحليل البطولي النفسي، وهو الذي أدى به إلى أن يقوم بالعديد من التعديلات على نظريته(٣). وعلى الجملة فإن نظريته عن الإغواء الأبوي قد رفضت في فينا عام ١٨٩٦(٤).

ومن أول ما أدخله إلى فكرة الطفولية الجنسية: إن الفترة من الميلاد إلى حوالي العام الخامس للطفل، تشهد نموًا جنسيًا عاليًا، ومن الخامسة وما بعدها، وفقًا لهذه النظرية، فإن الطفل يدخل في مرحلة الكمون، تلك المرحلة التي يكون النمو الجنسي فيها متوقف مؤقتًا إلى الانفجار الهرموني الذي يحدث في مرحلة البلوغ. والعنصر الأكثر أهمية في هذه النظرية، هو ما سماه فرويد " عقدة أوديب" الذي أخذه من أسطورة أوديب اليونانية، الذي قتل أبيه وتزوج أمه.

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 146 -147.
(2) Ibid, p. 147.
(3) Ibid.
(٤) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٥٠ .

والفكرة المركزية هنا هي على النحو التالي: في مرحلة نشأة الطفولة الجنسية، فإن الطفل الذكر يصبح أكثر إدراكًا للعلاقات الجنسية لأسرته، ويبدأ في الرغبة في أمه لنفسه، ويشعر، على أية حال، أنها تظهر تفضيلها لأبيه، وهنا يقرر الطفل إزاحة أبيه من المشهد. وبالنسبة للولد الصغير فإن الأب على أية حال يظهر على أنه كلي العلم وكلي القدرة، وهنا تكون تلك الصلة المزدوجة مع اكتشافه للأعضاء التناسلية الأنثوية، والتي هي ببساطة تضعف نسخته لنفسه، وتؤدي به إلى الخوف من الأعضاء التناسلية لأبيه، ونتيجة لذلك فإن الولد يتخلى عن أمه، ويأخذ بسبيل الطاعة لأبيه، وذلك بتطور الأنا الفائقة، والتي تتركب من الأنا أو الشخصية النموذجية والوعي، والتي تأخذ شكلًا داخليًا للقواعد أو الأنظمة والمتطلبات الأبوية(١). وهو يربط بين الله تعالى والأب، فالله تعالى عنده هو الأب:" إن الإله الخالق يدعى صراحة بالأب، ولقد قال التحليل النفسي كلمته فيه، إذ استخلص أنه الأب حقًا، يكسوه ذلك الجلال الذي يبدو به في عين الطفل الصغير، أي أن الإنسان المتدين يتصور خلق الكون على غرار تصوره لخلقه هو(٢)". وبالتالي فالدين لديه ليس له أصل إلهي:" إننا لا نتناقض مع الدين إلا حين يدعي أنه ذو أصل إلهي(٣)".

هذه المسألة باعتبارها أساس الدين، يؤكد عليها فرويد كثيرًا، ولا يمل من تكرارها، فهو يربط ربطًا قويًا بين الدين ومرحلة الطفولة" فالليبيدو يتبع طريق الحاجات النرجسية، وينجذب إلى كل المواضيع التي تكفل تربيته، هكذا تصبح الأم التي تلبي أو تسد الجوع الموضوع الأول للحب، وفضلًا عن ذلك الحامية الأولى من جميع الأخطار التي تهدد الطفل في العالم الخارجي، الحامية الأولى من القلق والحصر، وسرعان ما يحل محل الأم في هذا الدور الأب الأشد قوة وبأسًا، ويبقى هذا الدور وقفًا على الأب على امتداد الطفولة، بيد أن العلاقة بالأب مشوبة بازدواجية خاصة، فالأب يشكل بذاته خطرًا، وربما بسبب العلاقة البدائية بالأم، وعليه نراه يوحي بالمهابة والخوف، بقدر ما يوحي بالحنين والإعجاب، وإمارات هذه الازدواجية تترك عميق بصمتها على الأديان كافة، وحين يتبين الطفل وهو يشب ويترعرع وأنه مقضي عليه بأن يبقى أبد حياته طفلًا، ولم يكن في مقدوره أن يستغني عن الحماية من القوى العليا والمجهولة، يضفي عندئذ على

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 147-148.

(٢) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس ، ص ١٤٨.

(٣) السابق ، ص ١٥٣.

هذه القوى قسمات وجه الأب، ويبتدع لنفسه آلهة، آلهة يخشى جانبها، ويسعى إلى أن يحظى بعطفها، ويعزو إليها في الوقت نفسه مهمة حمايته، هكذا يتفق حنين الطفل إلى الأب مع ما يحس به من حاجة إلى حماية بحكم الضعف البشري، كما أن رد فعل الطفل الدفاعي حيال شعور الضيق، يتفق ورد فعل الراشد حيال الشعور بالضيق الذي يخالجه بدوره، والذي يتولد عنه الدين وسماته المميزة(١). ومن الملاحظ هنا كما يقول أحد نقاد فرويد أنه:" اختار الرواية التي تستطيع التأقلم مع الفكرة التي كونها سلفًا، وهكذا كون فكرته عن الطبيعة البشرية من خلال اعتبارات أنثروبولوجية متنازع فيها(٢)".

فالدين نموذج بدئي طفلي، يأتي نتيجة للأزمات التي يواجهها الطفل في مرحلته الأولى، وتستمر معه بعد ذلك نتيجة استمرار الأزمة التي يمر بها، يقول فرويد:" سبق لنا أن وجدنا أنفسنا في ضائقة مماثلة، حين كنا أطفالًا صغارًا في مواجهة أهالينا، وكانت لنا دواعينا لنخشى هؤلاء ولاسيما والدنا، وإن كنا متأكدين في الوقت نفسه من حمايته من الأخطار التي تهددنا يومئذٍ، هكذا وجد الإنسان نفسه منقادًا إلى التقريب بين هذين الوضعين... كذلك لا يجعل الإنسان من القوى الطبيعية كائنات إنسانية، يسعد أن يقيم معها علاقات شبيهة بتلك العلاقات التي يقيمها مع أقرانه، فهذا لا يتفق وما تحدثه في نفسه من وقع ساحق، ولكنه يضفي عليها صفات الأب ويحولها إلى آلهة... ومع مر الأزمان تراكمت الملاحظات الأولية عن نظامية ظواهر الطبيعة وقانونيتها، فجردت القوى الطبيعية من سماتها وقسماته الإنسانية، لكن الضائقة البشرية تبقى كما هي، ويبقى معها الحنين إلى الأب والآلهة(٣)". وهنا تحتفظ الآلهة بالوظائف الثلاثية لها:" تعزيم قوي الطبيعة، مصالحتنا مع قسوة الأقدار، كما تتجلى في الموت بصفة خاصة، وأخيرًا تعويضنا عن الآلام والأوجاع والحرمانات التي تفرضها حياة المتمدينين المشتركة على الإنسان(٤)". ولقد أراد الإنسان أن يضع حدًا لخوفه من الطبيعة، فأسقط " ماهيته الخاصة على العالم الخارجي، وأن ينظر إلى جميع الأحداث التي يلاحظها وكأنها من

---

(١) انظر، سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص٣٢-٣٣.

(٢) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص٨٥ .

(٣) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص٢٤ــ ٢٥.

(٤) السابق، ص ٢٥.

صنيع كائنات مشابهة له في واقع الأمر، وذلك هو منهجه الأوحد في الفهم[١]"، والحنين إلى الأب هو في جذر الحاجة الدينية، فالله تعالى :" هو أب موقر معظم[٢]"، ثم حدث الانتقال من الإله الحيواني الذي لم يعد كافيًا على مر العصور إلى الإله الإنساني[٣]. وعلى الجملة فإن الدين " محاولة للتحكم في العالم المادي الذي نعيش فيه عن طريق عالم الرغبات الذي خلقناه في أنفسنا نتيجة لضروريات بيولوجية ونفسية، غير أنه لا يفلح في هذه المحاولة، فتعاليمه مدموغة بطابع الأزمنة التي نشأت فيها: وهي عهود الطفولة البشرية وجهلها. كما أن ما يعد به من تعزية ومؤاساة غير خليق بالثقة، إذ تعلمنا الخبرة أن العالم ليس دار حضانة للأطفال. أما الأوامر الأخلاقية التي يحاول الدين أن ينفث فيها من روحه ففي حاجة إلى دعامة أخرى بدلًا منه، لأن المجتمع الإنساني لا يستطيع أن يستغني عنها، ومن الخطر أن تربط إطاعتها بالعقيدة الدينية، إننا إن حاولنا أن نحدد للدين مكانه في تاريخ تطور الإنسانية لم يبد أنه كسب خالد، بقدر ما يبدو أنه نظير للمرض النفسي الذي لا بد أن يجتازه المتحضر، وهو يتطور من الطفولة إلى سن النضج[٤]". وبالتالي فمصدر الدين هو العجز الإنساني والحنين إلى الأب، والندم على قتله.

وفيما يتصل بظواهر الطبيعة فإنها تحدث من تلقاء نفسها لضرورات داخلية، والآلهة سادة الطبيعة، وفي وسعهم أن يتركوها وشأنها، وإن كانوا يتدخلون فيها فيما يسمى المعجزة، أما فيما يتصل بالأقدار فإن فرويد يرى أنه لا سبيل إلى درء ضائقة الجنس البشري وحيرته، وهنا يكتشف بالتحديد عجز الآلهة، فطرقهم يصعب سبرها، وهناك إشارات بأن " الموريا" يسمون مقامًا على الآلهة، وأن الآلهة يخضعون للقدر. وهنا فلا تكون للآلهة إلا المهمة الثالثة التي تتصل بالجوانب الأخلاقية، وفي هذه الحالة تصبح مهمة الآلهة تدارك عيوب الحضارة ونواقصها والأضرار أو الخسائر التي تسببها، وبالتالي ينسب أصل إلهي إلى أنظمة الحضارة[٥]. ومن هنا يأتي تكون الدين والحضارة، فالحضارة أنتجت الدين، ونسبت نفسها إليه، وبالتالي" فإن الحياة في هذه الدنيا تعمل في خدمة تدبير سامٍ أعلى... وكل ما يحدث في هذه الدنيا ينبغي أن

---

(١) السابق، ص ٣٠.

(٢) السابق، ص ٣١.

(٣)السابق، ص ٣٢.

(٤) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، القاهرة، ص ١٥٣.

(٥) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص٢٦.

يعد تنفيدًا لمقاصد عقل يسمو على جميع عقولنا، عقل يدبر جميع الأمور على أحسن وجه... وعلى كل منها تظهر عناية إلهية رفيقة... وحتى الموت... هو بداية ضرب جديد من الوجود، مرحلة على طريق تطور أسمى وأرفع[١]".

وهنا يربط فرويد مرة أخرى بين الدين والنزعة الأبوية في تاريخ الحضارة، فهناك " النواة الأبوية المستترة، لكن الماثلة في جميع الوجوه الإلهية، وكان ذلك في واقع الأمر عودة إلى البدايات التاريخية لفكرة الله، وقد أصبح الإله الآن واحدًا أحدًا، فقد بات من الإمكان أن نتلبس علاقات الإنسان به صميمية علاقات الابن بالأب وقوتها، ومن بذل في سبيل الأب بقدر ما بذل، لا بد أن تساوره الرغبة في أن يلقي على ذلك نواياه، كأن يكون على الأقل الابن الوحيد الأثير لدى الأب أي الشعب المختار، وفي لاحق الأزمان أدعت أمريكا الورعة بدورها أنها أرض الله الوحيدة[٢]". فالأفكار الدينية هي من إبداع الحضارة، والحضارة هي التي تصنعها، وهي التي تضعها في متناول المشاركين فيها. كما أن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق، إضافة إلى الرغبة الملحة في تصحيح نواقص الثقافة، تلك النواقص التي تترك وقعًا أليما في النفس[٣]. ومن هنا يتوقع فرويد التخلي عن الدين مع الحتمية المؤكدة لسياق النمو[٤].

هذه الأفكار الدينية التي أنتجتها الحضارة عند فرويد، صورها الإنسان لنفسه باعتبارها وحيًا منزلًا، وذلك بذاته جزء من النظام الديني، مما دفع الناس أن يسقطوا من الاعتبار كل التطور التاريخي المعروف لتلك الأفكار وتبدلاتها بحسب اختلاف العصور واختلاف الحضارات[٥].

ولقد أشار العديد من الكتاب إلى أن فرويد في مرحلة متأخرة طور ما سماه " عقدة إلكترا" في البنات، والتي ترتكز على قصة إلكترا اليونانية التي تآمرت على قتل أمها انتقامًا لقتل أبيها الملك. وعلى نحو مؤكد فلقد كان فرويد متردد في هذا الموضوع، وفي مقالة له عن " تحولات البلوغ" Transformations of puberty (١٩٠٥) على سبيل المثال، أشار إلى سيادة عقدة أوديب، وأن أي

---

(١) السابق، ص ٢٧.

(٢) السابق، ص ٢٧ــ٢٨.

(٣) السابق، ص ٢٩ــ٣٠.

(٤) انظر، إدغار بيش، فكر فرويد، ص ١٢٤.

(٥) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٣٠.

شخص يفشل في مواجهتها، فسوف يكون ضحية للعصاب. وعلى أية حال ففي عام ١٩٣١ غيّر فرويد رأيه حول هذا الموضوع، قرر فرويد أن عقدة أوديب للأطفال الذكور فقط، وإنه على حق في رفضه لعقدة إلكترا(١).

وعلى الجملة، فإن فرويد في " مستقبل وهم" يرى أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية داخل نفسه، وينشأ الدين في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني، عندما لم يكن في إمكان الإنسان أن يستخدم عقله بعد في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، ولا يجد مفرًا من كبتها أو التحايل عليها مستعينًا بقوى عاطفية اخرى، وهكذا فبدلًا من التعامل معها بواسطة العقل، يتعامل معها بعواطف مضادة، بقوى وجدانية اخرى تكون وظيفتها هي الكبت أو التحكم فيما يعجز عنه عقلانيًا. وفي هذه العملية ينمي الإنسان ما يسميه فرويد اسم " الوهم"، وهذا الوهم تؤخذ مادته من تجربته الفردية الخاصة عندما كان طفلًا، إذ يتذكر الإنسان - حين يواجه قوى لا يستطيع السيطرة عليها أو فهمها - يتذكر الإنسان، ويعود إلى الوراء إلى تجربة مر بها وهو طفل، حينما كان يشعر أن أبيه يحميه، ذلك الأب الذي يعتقد أنه أوتي حكمة عالية وقوة، وهو يستطيع أن يكسب حب أبيه وحمايته بإطاعة أوامره وتجنب نواهيه، وبالتالي يكون الدين عند فرويد تكرارًا لتجربة الطفل، ويتعامل الإنسان مع القوى المهددة له بنفس الطريقة التي تعلم بها وهو طفل أن يتعامل مع شعوره بعدم الأمان، وذلك بالاعتماد على والدٍ يُعجب به ويخاف منه، ويقارن فرويد بين الدين وعصاب الانحصار عند الأطفال، والدين عنده عصاب جماعي تسببه ظروف مماثلة للظروف التي تحدث عصاب الطفولة(٢).

وفي الحقيقة فإن يونج هو الذي صاغ عقدة إلكترا عام ١٩١٣، وبعد فشلهما في التعامل معًا بعد فترة قصيرة من العمل العلمي، فربما لم يكن فرويد رافضًا إلى حد كبير فكرة النسخة الأنثوية لعقدة أوديب، على أساس الرفض التأسيسي لعبارة عقدة إلكترا(٣). وفي الحقيقة فإن يونج هو الذي صاغ عقدة إلكترا عام ١٩٢٣، وبسبب الفشل بينه وفرويد في التعامل بينهما بعد فترة

---

(1) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 148.

(٢) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١٦.

(3) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion". p. 148.

قصيرة، فربما لم يكن فرويد رافضًا إلى حد كبير لفكرة النسخة الأنثوية لعقدة أوديب، على أساس الرفض المؤسس لمصطلح عقدة إلكترا. وسواءٌ فهم ذلك على أنه كوني أو أنه يخص الرجل فحسب، فإن فكرة عقدة أوديب نظر إليها فرويد والعديد من السيكولوجيين على أنها حجر الزاوية في النظرية كلها، وبالفعل فإن فرويد يؤكد أن إدراك عقدة أوديب هى الفكرة التي تميز أنصار التحليل النفسي عن خصومه(١).

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن عقدة أوديب هي المفتاح الأساسي في تفسيره للظاهرة الدينية، فالشعائر الدينية بسماتها الموسوسة الاستحواذية تحمي البشر من العصاب، وذلك بواسطة حمايتهم من القوة الكامنة المكبوتة للرغبة الأوديبية. ولقد أوضح فرويد في كتاباته المتأخرة العلاقة بين الدين وعقدة أوديب في اتجاهين مختلفين: الأول، في ارتباطها بأصل الأنواع البشرية، التفسير النشوئي النوعي. والثاني، في ارتباطها بما هو فردي، التفسير النشوئي الفردي. وفي هذا التفسير النشوئي الفردي يحاول فرويد تتبع أثر عقدة أوديب، أو على نحو أكثر دقة الطوطمية، التي ينظر إليها على أنها تمهيدٌ للدين، وذلك بالعودة إلى الحدث الفعلي أو إلى العديد من الأحداث الفعلية الكبرى لنفس النوع، والتي تأخذ مكانها عند الأسلاف، وتصبح إنسانية فحسب(٢).

والهدف الأساسي عند فرويد هو أن يتغلب الإنسان على هذا التثبيت الطفولي، وعلى الإنسان أن يعلم نفسه لمواجهة هذا التثبيت الواقع، فإذا علم أنه لا يستطيع الاعتماد على شيء إلا على قواه الخاصة، فسيتعلم كيف يستخدمها استخدامًا صحيحًا، والإنسان الحر هو الذي يستطيع أن يستخدم قوة عقله دون وهم، ومن الأمور الدالة في هذا السياق ما ذكره فرويد من أن الشعور بالعجز مضاد للشعور الديني، وهنا فالكثير من اللاهوتيين ويونج يرون أن الشعور بالاعتماد والعجز هو لب التجربة الدينية، ومن هنا كان رأي فرويد مهمًا وعبرًا عن تصوره للتجربة الدينية، أعني تجربة الاستقلال ووعي الإنسان بقواه الخاصة(٣).

---

(1) See. Jeffrey C. Miller. THE TRANSCENDENT FUNCTION, Jung's Model of Psychological Growth. through Dialogue with the Unconscious, p.10, Peter Connolly, Psychological Approaches". in " Approaches to the Study of Religion", 2004, p. 148.

(2) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 149.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي ، ص ١٨.

إن التدين يأتي من شعور الإنسان بتفاهته وعجزه عن مواجهة الكون، على الرغم من أن فرويد يرى أن " جوهر التدين لا يقوم على ذلك الشعور، وإنما على الأحرى على المسعى الذي يعقبه ويتفرع منه، أي رد فعل الإنسان على ذلك الشعور في محاولة لاتقائه والتحصن ضده. أما من لا يتوغل أبعد من ذلك، أما من يسلم بالدور الضئيل الذي يلعبه الإنسان في فسيح الكون، فهو بالأحرى لا متدين بأصدق معاني الكلمة[١]" ومن الضروري الإشارة هنا أن فرويد يرى أن ملاحظاته " في الحق عن طراز واحد من الدين، هو دين الشعوب الغربية[٢]".

وهنا يستخدم فرويد ما قدمه دارون في أصل الأنواع عن القرود ووليم روبيرتسون في عمله عن الطوطمية والقرابين، يعيد بناء هذه الأحداث في التاريخ الأقدم للبشرية، في ذلك الوقت الذي كان الناس يعيشون فيه في مجموعات صغيرة نسبيًا، تكون السيطرة فيها للذكور على الإناث، وذرية الذكور عندما تركوا حماية أمهاتهم، وطردوا من الجماعة أو اخضعوا لهيمنة الذكور، آبائهم، بدأ بعض الذكور غير المسيطرين العيش في جماعات، وأن يتعاونوا فيما بينهم، وتمكن هؤلاء من قتل الرجل القوي الذي يسيطر على الإناث، وقد انتشر الصراع بين مجموعات الذكور، وانتهى الأمر إلى أن يشتركوا في الإناث فيما بينهم. وفي مرحلة متأخرة أصبحت الاحتفالات بقتل الرجل المسيطر مؤسسة، وأصبحت رمزية لدى أولئك الذين شاركوا في قتل الأب، وذلك مثل ما هو موجود في المسيحية، مما يؤدي إلى القول لديه بان المسيح عليه السلام يماثل الأب في الأساس، اضحى ذلك أساسي لقاتل أبيه، وبالإضافة إلى ذلك فإن كل واحد منهم أراد أن تكون الإناث له، ذلك هو ما أسس تطور الحضارة الإنسانية ونشأتها عند فرويد[٣]. فالطوطمية لها صلات حميمية بالأديان اللاحقة التي تظهر فيها آلهة، وتتحول فيها الطوطمية إلى حيوانات الآلهة المقدسة[٤]. ومن الملاحظ هنا أن فرويد في هذه اللوحة التي يتخيل على أساس افتراضها نشأة الأديان يدرج عنصرًا من اليهودية ولاسيما المسيحية، وهو عنصر الخطيئة الأزلية الأصلية، قتل الأب والندم على هذه الفعلة التي يعبر عنها بالتكفير الطوطمي وأكل الإله، وهما النموذجان الأصليان لمشاعر الذنب التي تطال جميع بني آدم في المسيحية[٥].

---

(١) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٤٥.

(٢) سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في علم النفس، ص ١٥٤.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 149-150.

(٤) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٣٢.

(٥) انظر، إدغار بيش، فكر فرويد، ص ١١٥.

لقد أراد فرويد أن يوضح أن الطوطمية التي نظر إليها باعتبارها الشكل الاقدم للدين والتنظيم الاجتماعي، لها سمتان أساسيتان: الأولى، الحظر ضد العشيرة، فالجنس يأخذ مكانه بين الناس الذين ينتمون إلى عشائر مختلفة الطوطم، وبالتالي فإن الرجال لا تكون لهم علاقات جنسية مع أمهاتهم أو أخواتهم. والثانية، الاحتفال النظامي الذي يقتل فيه الطوطم، ويأتي عليه رجال العشيرة، والأفراد يمنعون من قتل حيوان الطوطم، ومن هنا فإن الاحتفال وسيلة لجمع أفراد العشيرة معًا(١). ومن الملاحظ هنا أن فرويد لم يلحظ إلا جانبًا واحدًا من المسألة، وهو الجانب السلبي، فالمنع من الشيء قد يكون دليلًا على فساده وخبثه، وليس دليلًا على قداسته، كما أن له جانبًا إيجابيًا لم يلحظ عند فرويد يتمثل في الأهمية الخلقية والإنسانية له.

ولو أن الأب بديل للطوطم، على النحو الذي أوضحه فرويد، فإن البدائيين الذين يعيشون في النظام الطوطمي، ويصفون الطوطم على أنه السلف المشترك، والأب الأول فإن نموذجًا جديدًا سوف ينشأ. ومن هنا فإن عقدة أوديب نبعت من الأذى الخارجي أو الجراحة الأصلية العرضية والتي أدمجت في التراث البيولوجي للموجودات البشرية، قدمت دافعًا قويًا لنشأة الفكر الديني والسلوك(٢).

وفي حالة التفسير النشوئي الفردي الذي قدمه بصفة أساسية في كتابه "مستقبل وهم" (١٩٢٧) فإن فرويد وصف الدين على انه استجابة لضغوط الحياة التي تحتاج إلى أن تكون مفهومة في سياق عقدة أوديب، فالدين نشأ من حاجة الإنسان في أن يجعل عجزه ممكنًا، واحد سبل تحقيق هذا الإمكان يحدث عندما يجعل الإنسان قوى الطبيعية إنسانية؛ من اجل أن يقيم علاقة معها، وهنا يأتي ميلاد الآلهة، والتوحيد استمرار مبسط لهذه العملية، على حين أن صورة الأب الإسقاطية تحز كلية العلم والقدرة تستولي على السلوك ويصبح الخضوع لها تامًا. هذا الانتقال، والمذاهب المتنوعة التي تنبع منه، كما يقول فرويد أوهام، الامتلاء الأقدم والأقوى وأمنيات البشرية، والأوهام ليست بالضرورة باطلة على أية حال، ولكن الأوهام التي تقدم ما هو حقيقي ليس من السهولة الوصول إليها(٣). ومن هنا فإنه لا واقعية التصور الألوهي يثبتها

---

(1) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 149-150.
(2) Ibid. p. 150.
(3) Ibid.

عرض هذا التصور، بوصفه وهمًا قائمًا على رغبات الإنسان[١].

والموجودات البشرية عندما تشعر بالعجز، فإنها تتجه إلى وضع خطة مقدمة للعمل، فالولد الصغير يحل صراع أوديب بقبوله السلطة الأبوية والاندماج في الأنا العليا. والبالغون يحلون شعورهم بالعجز بالخضوع لله تعالى: إسقاط صورة الأب على الكون على نحو واسع، والمشكلة في هذا الحل، ليس في أنه يرتكز على الوهم فحسب، ولكنه أيضًا يمنع النضج النفسي والعاطفي، مما يقوي الاستعادة الفردية لنماذج الطفولة[٢]. كما أنه يشير إلى ذلك التشابه " بين أفعال العصابيين التسلطية وبين الشعائر التي يدلل بها المؤمن على وعيه وتقواه[٣]".

وبعد أن يوضح فرويد أن الدين وهم، يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ يقرر أن الدين خطر، لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة تحالف معها على مر التاريخ، وفضلًا عن ذلك فإن ما يقوم به الدين من تعليم الناس الاعتقاد في وهم، ومنع التفكير النقدي يجعله مسئولًا عما أصاب العقل من امراق أيضًا فإن الدين عند فرويد يضع الأخلاقية على أسس مهزوزة اشد الاهتزاز، فإذا كانت صحة المعايير الأخلاقية تستند على كونها اوامر من الله تعالى، فإن مستقبل الأخلاق ينهض او يتداعى مع الاعتقاد في الله تعالى، ولما كان فرويد يفترض أن الاعتقاد الديني في طريقه إلى الانحلال، فإنه مرغم على افتراض أن الارتباط المستمر بين الدين والأخلاق، سوف يؤدي إلى تحطيم القيم الأخلاقية[٤]. فهنا يرفض فرويد الدين باسم الأخلاق، ويضرب مثالًا على ذلك بحظر القتل في الدين والحضارة الحديثة:" لا نصارح الآخرين بهذا الأساس العقلاني لتحظير القتل، وإنما نؤكد لهم أن الله هو الذي قرره، ونحن نسمح لأنفسنا بأن نتكهن بنياته ونحمي مقاصده، ونجد أنه هو الآخر لا يريد أن يفني البشر بعضهم بعضًا، ونحن بعملنا هذا نلبس التحظير الحضاري رداء من الأبهة والعظمة، ولكننا نجازف بالتالي بأن يكون التقيد به مرهونًا بالإيمان بالله. وأما إذا اكتفينا أخيرًا بإقامة التحظير الحضاري على دوافع

---

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١٦، ١٧.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 151.

(٣) سيجموند فرويد، إيليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ص ٤٨.

(٤) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١٧.

اجتماعية... نكون أيضًا قد جعلناه بمنأى عن هذا الخطر[١]". وعلى الجملة فلديه لا يمكن القول بأن الأخلاق من جوهر ديني[٢].

وعلى الجملة فإن المذاهب الدينية عند فرويد جميعها " أوهام، ولا سبيل إلى إقامة البرهان عليها، ولا يرغم إنسان على أن يعدها صحيحة، وعلى أن يؤمن بها، وبعض هذه المذاهب بعيدة الاحتمال وصعبة التصديق للغاية ومتناقضة أشد التناقض[٣]".

إن الدين هنا عند فرويد بفرضية الإحباط التي وضعها وهم بالسعادة، ويأتي استجابة للإحباطات الطبيعية التي لا يمكن التحكم فيها، إضافة إلى قواها المدمرة من العالم الخارجي، وكبت الرغبات الجنسية والعدوانية والأنا بقوة الحضارة، التي يساعدها الأنا الأعلى، وهنا تأتي عنده استجابة لهذه الاحباطات العودة إلى مرحلة الطفولة، والتي تتمثل في الاعتماد على حماية الأب، ومنها ينشأ الآب السماوي، إضافة إلى عقدة أوديب، ومحبة الأب والخوف منه في آن واحد، وهنا مجموعة من الأمور لا بد من الإشارة إليها:

١. لو أن الله تعالى إسقاط لصورة الأب، فإن الله تعالى لا بد أن يدرك حينئذ على أنه كينونة تشبه الأب، وأن الله تعالى يفكر ويعمل مثل الآب، ومن الملاحظ أن هناك العديد من الناس لا يشبه الله تعالى الوجود البشري عندهم نهائيًا، ففي دراسة Leuba على تسع مائة طالب وجد أن ٧٪ لديهم صورة الله تعالى على أنه موجود بشري حقيقي، و٢٧٪ منهم على أنه رمز للموجودات البشرية، وأكثر من النصف ليس لديهم صورة عن الله تعالى نهائيًا. وعلى أية حال فإن ٨٢٪ من النساء و٥٦٪ من الرجال يرون أن الله تعالى شخص، ومن الممكن القول إن أكثر من ٧٠٪ يرون أن الله تعالى من الممكن التفكير فيه كشخص، حتى وإن كان لدى بعضهم ليس له صورة. وهنا كما يشير أحد الدارسين مسألة صعبة، ففكرة الناس عن الله تعالى لا بد أن تصاغ بصفة أساسية على نتيجة للتعلم الاجتماعي، وبالتالي لا بد من العودة إلى الاختلافات الفردية بين الجماعات المتساوية في التعليم الاجتماعي، غير أن هذه الاختلافات بين الجماعات المتساوية تكون اختبارًا حاسمًا. فلو أن صورة الله تعالى إسقاط لصورة الأب، فحينئذ فكرة

---

(١) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص٥٧.

(٢) انظر، إدغار بيش، فكر فرويد، ص ١٣٣.

(٣) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٤٣.

الفرد تجاه الله تعالى وموقفه منه، سوف يشبه فكرته وموقفه تجاه أبيه، وهذا يمكن اختباره، ولكنه صعب بسبب أن أفكار اللاوعي ومواقفه تكون شاملة، وهذا يمكن الحصول عليه بالتحليل النفسي أو مناهج الإسقاط. وهناك دراسة تؤكد أن الأطفال فيما بين ثلاث سنوات إلى ست سنوات يتجهون إلى التفكير في الله تعالى على أنه يشبه أبيهم، وهذا كله مما لا يدعم نظرية فرويد(١).

٢. ولو أن الشخص في مواجهة الاحباط بحاجة إلى حماية الأب، فإنه لا يوجد صورة بالفعل للأب، لو أن هناك حماية حقيقية له من الأب؛ فالأطفال الذين يتركون منازلهم مبكرًا أو يموت الأب مبكرًا، لا بد لهم من تطوير اعتقاداتهم الدينية، وهذا يفسر التحول الذي يأخذ مكانه بعد تركهم البيت، وهنا هل يجب على الأطفال الذين لا أب لهم أن يكونوا ملحدين؟، وليس واضحًا من كتابات فرويد ما إذا كانت الحاجة إلى الأب نتيجة للعمليات الاجتماعية أو أنها بيولوجية(٢).

٣- إن الأطفال تأتي الحماية لهم من جهة الأم أيضًا، بالإضافة إلى الأب، وحينئذ فلماذا لا تكون هناك الآلهة المؤنثة أو الأنثى أو كل دائرة الأسرة إسقاط على الطبيعة. وفي المجتمع الغربي فإن الله تعالى مذكر من الناحية التقليدية، على الرغم من أن الفكر الكاثوليكي يركز على مريم العذراء عليها السلام. وفي نظرية فرويد فإن الأطفال يركزون على الجنس المعاكس للوالدين، وهذا معناه أن النساء أكثر تدينًا من الرجال، إذ أنه في هذه الحالة صورة مريم عليها السلام صورة الأم(٣).

٤. إن جزءًا من عقدة أوديب يفسر لِمَ يخاف الرجال من الله تعالى، ولكنه لا يوضح لِمَ تخاف النساء من الله تعالى المذكر، والرجال الذين لم يتمكنوا من حل عقدة أوديب، يكون الخوف لديهم من الله تعالى أكثر، ولكن ليس من الضروري أن يكونوا أكثر تدينًا، وهنا أيضًا فلا بد للرجال أن يدركوا الله تعالى في صورة العقاب أكثر من النساء، على أساس أن الرجال أكثر إدراكًا للسلطة من النساء، وبالتالي لا بد أن تدركن الله تعالى في هذا الأسلوب، وبالتالي فإن هذه النظرية لا يمكن أن تكون مثمرة تجريبيًا(٤).

---

(1) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 163.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid, p. 164.

ومن الواضح في هذا كله استبعاد المصدر الإلهي للدين عند فرويد، وربما كان هناك تأثير من فلسفة فيورباخ عليه، الذي قرر أن الدين عبارة عن اغتراب إنساني، يسقط الإنسان فيه رغباته وأمانيه على موجود خارجي يسمى الله تعالى(١). وهنا ظهر الصراع بين اللاهوت وعلم النفس الديني في الغرب، على أساس أن السيكولوجيا بهذا المفهوم لا يمكن لها أن تساعد اللاهوت. كما أن تناولها للدين والتجربة الدينية من زاوية ضيقة، لم تتمكن فيها من الفهم الحقيقي للدين والتجربة الدينية الجوانية(٢).

ومن الواضح هنا أن التحليل النفسي للدين عند فرويد ومدرسته لم ينجح في دراسة الدين دراسة علمية صحيحة، فالرؤية المادية هنا التي ركزت على حالات المرضى النفسيين، أبعدت أهم مقوم من مقومات الدين، وهو الله تعالى، وحولت الدين إلى شكل من أشكال العصاب الجماعي وصورة من العادات الإنسانية المتوارثة التي قد تتمثل في الأزياء القومية أو الدساتير الوطنية أو التقاليد الاجتماعية التي درج القوم على احترامها وتبجيلها، فيما يسمى بالدين الإنساني أو الأهلي المدني، الذي تحل فيه هذه العادات الاجتماعية محل الدين، وهكذا تتحول العلمانية والماركسية إلى دين.

٦. كارل جوستاف يونج Carl Gustav Jung.

على الرغم من أن التحليل النفسي عند يونج أقل شهرة من النظرية السيكولوجية عند فرويد، فإن يونج (١٨٧٥-١٩٦١) كان له أثر عميق على بعض الاتجاهات الحديثة داخل الدين، وذلك على جهة الخصوص في حركة العصر الجديد، التي أخذ فيها الكثير من المؤلفين من مناقشة يونج في النفس، والأسطورة، والدين. وعلى أية حال فإن هناك أمرين أساسيين في نظريته عن الدين:

الأول، وذلك على نحو يختلف مع فرويد، الذي نقد الدين بحدة، ورأى أن الدين يتحرك على نحو نام متطور بعيدًا عن الدين، فإن يونج يرى الدين على أنه إيجابي على نحو جوهري.

والثاني، إن مفهوم يونج للاشعور الجمعي، وإلى حد ما اللغة الصوفية المستخدمة في العلاقة به، والتي تتناسب تمامًا مع التقاليد الصوفية الشرقية، ملائم لدى العديد داخل حركة العصر الجديد، كما أن العناصر الموجودة في مناقشة يونج، تبدو على أنها متشابهة مع المقاربة

(1) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 90.
(2) See, David Barnard, '' Abraham Heschel's Attitude toward Religion and Psychology'', in '' The Journal of Religion'', Vol. 63, No. 1. (Jan., 1983), pp. 26-43.

التجريبية اللاهوتية عند أوتو Otto. ولقد كان في مناقشته في عصره يقترح تجربة الوحدة التامة الكاملة التي تشير إلى كل من الفرد والمجتمع(١). وتعني كلمة النفس عنده المجموعة الكلية أو الوحدة الكلية للعمليات النفسية الواعية منها وغير الواعية ، فهي مجرد تركيب وظيفي محدود أوسع شمولًا مما تعنيه كلمة الروح، وتشارك الأنا في كل من الوعي واللاوعي(٢).

ومن الملاحظ إلى أن كل ما كتب أو قيل عن يونج والدين، واكتشافه للبعد الديني ضمن النفس، لم يعرف حتى الآن بشكل كامل، فالنتائج العملية للعلاج لا تزال حتى الآن محل جدل، واهتمامه بالموضوعات الدينية وولائه للمسيحية، على الرغم من نقده لها، موقف محير لدي العديد من الناس. ولقد أثار يونج العديد من الأسئلة المتصلة بالسيكولوجيا والدين، فهما مرتبطان بقوة عنده، تلك الأسئلة التي يمكن الإجابة عنها في ضوء شخصية يونج المعقدة، فلقد كان نشاطه يسير في اتجاهين متعارضين: الأول، الانفتاح على نحو ملحوظ إلى التجارب الروحية الخارقة للطبيعة البديهية أو الحدسية، من مرحلة الطفولة في الأحلام والرؤى وانعكاساتها الدينية، وإدراكه لأهميتها، فحلم واحد ورؤية واحدة لهما أهميتهما في التأثير على يونج وتطوره العقلي والعاطفي، إذ كان مقتنعًا بأن مثل هذه التوضيحات أو التجليات جاءته من الله تعالى، لكي يجعل لها معنى، فهذه التجربة الروحية البدهية تنقل البصيرة الواحدة إلى بُعدٍ آخر، وتؤثر في الوجود بكامله، وفي مرحلة مبكرة من حياته فإن الله تعالى احد أعظم التجارب الروحية الخارقة للطبيعة، فتفكيره يدور حول الله تعالى مثلما تدور الكواكب، وأن الله تعالى جذبه إليه على نحو لا يقاوم، وهو يرى أنه يرتكب ذنبًا كبيرًا إذا قاوم هذه القوة أو عارضها، هذا فيما يتصل بالجانب الحدسي الفطري الديني لديه. والثاني، يتصل بالجانب العلمي؛ إذ كان يرى أن المطلوب منه على نحو دائم المعرفة والفهم قبل أن يعمم اكتشافاته السيكولوجية، ولذا فقد كان مدركًا لمشاعر القلق داخل نفسه، وربما كان هذا سبب شعوره بالعزلة والوحدة، والكثير من سوء الفهم بين نفسه والآخرين(٣).

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion. the Modern Theories, p, 53.

(٢) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ترجمة ندرة اليازجي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ١٧.

(3) See, Vera von der Heydt, '' JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology'', in '' ''JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', Edited by Joel Ryce-Menuhin, London and New York, by Routledge, First published in 1994, pp. 7-8.

وهو هنا يحاول أن يميز بين الوجود " الذاتي" و" الموضوعي"، ويبدو أن يونج يقصد أن الشيء الموضوعي أكثر صحة وصدقًا من مجرد الشيء الذاتي، ويعتمد معياره للاختلافات بين الذاتي والموضوعي، على ما إذا كانت الفكرة تطرأ لشخص واحد فحسب، أو أنها ما يقره مجتمع ما(١).

وهنا لا بد من التأكيد على أن يونج في دراسته للدين يركز كثيرًا على الموروث المسيحي، وإن كان يستعين في كثير من الأحيان بالموروث الشرقي الغنوصي الذي رأى فيه علاجًا للأمراض الروحية التي يعاني منها الغرب. ومن هنا يذهب إلى أن الثقافة الأوربية قد مرت بمراحل ثلاث: ديني، وعلمي، ونفساني. وهذه كلها عبارة عن استجابات للحقيقة اللاشعورية الكلية. ففي العصر الوسيط كانت الغلبة للطابع الدين، وفحص الناس للاشعور كان يتم من خلال صور دينية: الله تعالى (نموذج الأب)، الكنيسة والسيدة العذراء (نموذج الأم)، والمسيح عليه السلام (نموذج الذات). وفي عصر النهضة ساد العلم الذي قمع اللاشعور الجمعي والحقيقة الدينية. وفي الوقت الحاضر الذي تميز بالكشف عن أهمية اللاشعور، يعود العلم والدين مرة أخرى إلى الوفاق مرة أخرى(٢).

إن مناقشة فهم يونج لوظيفة الدين، يستدعي ضرورة التعرف على التوجهات الأساسية لديه في تحليل النفس الإنسانية، ومثل فرويد فإن يونج يرى أن النفس على نحو جوهري ديناميكية، مع اختلاف العناصر المتصلة من كل واحد منها بأساليب مختلفة. وأيضًا يميز يونج، مثل فرويد، بين الوعي الفردي واللاوعي، ويضيف مستوى آخر يتجاوز ما هو فردي، وهو اللاشعور الجمعي(٣). وإذا ما اتجه الوعي إلى خارج الذات اتجه اللاوعي إلى داخل الذات، والعكس صحيح(٤).

ويتكون الشعور من عنصرين أساسيين: الأنا والشخصية. وتتطور الأنا عبر الحياة في علاقة لها باللاشعور، وهي مصدر فهم العالم. والشخصية هنا عبارة عن قناع للعلاقة المتبادلة مع

---

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٠.

(٢) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، بدون تاريخ، ص

(3) See. Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 54.

(٤) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ترجمة ندرة اليازجي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٣٣.

الآخرين، وهذه تكون محددة وبيئية إلى حد بعيد، واللاشعور هنا عبارة عن مخزن لكل وجهات الأنا التي يريد الإنسان أن يتجاهلها(١). إن الشخص معناه القناع الذي يرتديه الممثلون للدلالة على الدور الذي يقومون به، والشخص هنا قناع للنفس الجماعية، قناع يتظاهر بالفردية، ويجعل الآخرين والمرء نفسه يعتقدون أنه فرد، على حين أنه لا يفعل شيئًا غير القيام بدور من خلاله تتكلم النفس الجماعية. وعند تحليل الشخص ينزع القناع، وما بدا أنه فردي هو جمعي في العمق، وهي ليست شيئًا حقيقيًا، وإنما هي مصالحة بين الفرد والمجتمع. فالشخص ما هو إلا مظهر خارجي، حقيقة ذات بعدين(٢). ونفس البدائي جماعية بشكل أساسي ولا واعية تمامًا بالجزء الأعظم منها، فالبدائي يتماثل تمامًا مع النفس الجماعية(٣). والقناع هنا يخفي جزءًا من النفس الجماعية، ويعطي في الوقت ذاته وهمًا بالفردية، فالنفس الجماعية تعبر عن نفسها من خلال الكائن الفردي(٤).

ويميز يونج في الشعور بين مراحل ثلاث: الأولى، الشعور الذي يتكون من التعرف أو المعرفة، وهو حالة من الفوضى أو العماء. والثانية، هي نشوء العقدة الأنيّة، وهي مرحلة الأحادية. والثالثة، تتكون من معرفة الإنسان لنفسه بحالته المنقسمة، وهي مرحلة الثنائية أو الازدواجية(٥). وهنا يأتي التمييز بين ثلاث مستويات نفسية: الشعور أو الوعي، واللاشعور الشخصي، واللاشعور الجمعي. ويتكون اللاشعور الشخصي من جميع المحتويات التي تسربت إلى الوعي أو الشعور، ومن محتويات بعضها انطباعات من الحواس. واللاشعور الجمعي ليس فرديًا، ولكنه يشمل جميع الناس، وربما جميع الحيوانات الحية، وهو الأساس الحقيقي للنفس الفردية، وهذا يتكون من موضوعات ميثولوجية أو صور بدائية(٦). واللاشعور هنا " جماع

---

(1) See, Jeffrey C. Miller, THE TRANSCENDENT FUNCTION, Jung's Model of Psychological Growth, through Dialogue with the Unconscious, pp. 14-16. ,Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 54, ANDREW SAMUELS, JUNG AND THE POST-JUNGIANS, London and New York, Routledge, 1999, p. 46.

(٢) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص ١٣٣ــ ١٣٤.

(٣) انظر، جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن،دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى١٩٩٧، ص ٤٩ ــ ٥٠.

(٤) السابق، ص٦٢.

(٥) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص ١٤.

(٦) السابق، ص٥٠.

الظاهرات النفسية التي تفتقر إلى صورة الوعي، وهذه المحتويات النفسية جديرة بأن تسمى دون شعورية[١]"، ومعنى ذلك أن اللاشعور" وعاء يحتوي على جميع الذكريات الضائعة وعلى جميع المحتويات التي ما زالت أضعف من أن ترقى إلى الواعية[٢]". ويمثل الوعي هنا جزيرة صغيرة على محيط اللاوعي الواسع اللامحدود الذي يشمل على العالم كله[٣].

ويتميز اللاشعور الجمعي سلبًا عن اللاشعور الشخص، " من حيث إن الخافية الجامعة غير مدينة بوجودها كالخافية الشخصية للخبرة الشخصية، وليست بالتالي كسبًا شخصيًا. وبينما تكون الخافية الشخصية أساسًا من محتويات كانت شعورية في وقت ما، ثم ما لبثت أن اختفت عن الواعية بعامل النسيان أو الكبت، فإن محتويات الخافية الجامعة لم تكن قط في الواعية، وتبعًا لذلك ليست من مكتسبات الفرد، بل هي مدينة بوجودها حصرًا للوراثة، وبينما يتألف معظم الخافية الشخصية من عقد... تتألف محتويات الخافية الجامعة من نماذج بدئية[٤]". ويتألف اللاوعي الشخصي من مادة منسية مكبوتة محسوسة ومدركة على نحو لا واع تنتمي إلى كل الأنواع، مع العلم أن اللاوعي في واقعه يحيط بالوعي من كل الجوانب[٥].

واللاشعور الجمعي هنا مستوى مهم في علاقته بالدين، فهو مخزن أو مستودع بدلًا من أن يكون وجودات مجردة، تسمى نماذج بدئية. وهذه النماذج ميراث عام لكل البشرية، كما أنها أساسية للفرد في تطوره تجاه النضج، كما أن هذا اللاشعور الجمعي لا ينمو فرديًا، ويتكون من أشكال سابقة الوجود، تلك التي لا تصبح واعية إلا على نحو ثانوي[٦]. وهذه الوجهة لها وظيفة أساسية عند يونج في كل من الدين والتحليل النفسي، فاللاشعور الجمعي للإنسانية بكاملها مصدر الإلهام الديني المشترك، كما أنه الأساس الجوهري لكل الأديان[٧]. ومفهوم النموذج البدئي يشير إلى أشكال محددة من النفس تبدو ماثلة في كل زمان ومكان، ويسميها البحث

---

(١) السابق، ص٦٧.

(٢) السابق.

(٣) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ١٨.

(٤) البنية النفسية عند الإنسان، ص٧٧.

(٥) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٤٦.

(٦) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص٧٨.

(7) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 54.

الميثولوجي محاور، وتنطبق في مفهوم البدائيين على مفهوم الصورة الجمعية أو مقولات التخيل، أو الأفكار الابتدائية أو البدئية[١]. ويحتوي اللاوعي الجمعي الأرث الروحي الكامل لتطور البشرية المولود في البنية الدماغية العائدة لكل فرد[٢].

ويحتفظ اللاوعي هنا بعناصر أخرى غير المكتسبات البسيطة للحياة الشخصية، ويمكن أن يرد الأمر هنا إلى اكتساب شخصي من خلال ما يسمى بالتذكر الخفي، أي بالذكرى اللاواعية، وهنا يأتي المثال الذي يقدمه يونج عن التصور القديم لله تعالى، وذلك من خلال إحدي الحالات التي يقدمها للتحليل النفسي، وتعبر عن صورة جماعية، يقول يونج:" يتعلق الأمر، سواء مع تذكر خفي أو بدونه، بصورة لله أصيلة وموغلة في البدائية نمت في لا وعي كائن معاصر حيث مارست فعالية حية، فعالية تحرض بشدة من وجهة نظر تاريخ الأديان، على التفكير ولا أميز في هذه الصورة شيئًا شخصيًا، إنها صورة جماعية تمامًا، نعرف وجودها الإثني منذ أمد بعيد ونحن مجبرون أن نقول في أنفسنا أن صورة الله هذه ، والتي تمتلك وجودًا تاريخيًا وانتشارًا عالميًا، قد عدلتها النفس في عملها الطبيعي وأعادت تشكيلها[٣]". ومن الملاحظ هنا التمييز بين اللاوعي الفردي والجماعي، فالنموذج الأول لحالة اللاوعي يربطه مع التجربة الفردية لشخص واحد، والثاني مع التجربة الجماعية التي تخص كل الأعراف والشعوب، وهذا اللاوعي الجماعي ظهر من التركيب الوراثي للماضي البشري، ويشكل خزانًا تتركز في قعره النماذج الأصلية التي تشكل نوعًا من المخططات الرمزية والعناصر الشكلية[٤]. وهنا يقدم النمط البدئي ذاته على أنه النومين ـ الخارق للطبيعة، الروح المقدس ـ أي أنه يظهر وكأنه تجربة ذات أهمية جوهرية، وأن يكسو ذاته بالرموز الوافية، الأمر الذي ليس هو دائمًا كما يبدو للإنسان، فإنه يستحوذ على الفرد بطريقة مروعة محدثًا وضعًا لكينونة منفعلة جدًا، قد لا تخضع عواقبها للقياس[٥].

ومفهوم ذلك أن يونج يفسر اللاشعور بوصفه تصورًا دينيًا، فهو يرى أن اللاشعور لا يمكن أن يكون مجرد شطر من العقل الفردي، بل إنه قوة تند عن سيطرة الإنسان، وتؤثر على عقله،

---

(١) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص٧٧- ٨٧.

(٢) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٤٩.

(٣) انظر، جدلية الأنا واللاوعي، ص ٢٧ ــ ٢٨.

(٤) انظر، فاليري ليبين، فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية، ص ١٩٠.

(٥) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٥٩.

ومعنى ذلك أنه بالنظر إلى طبيعة العقل اللاواعي، يكون تأثير اللاشعور على الإنسان ظاهرة دينية أساسية، ويلزم عن ذلك أن العقيدة الدينية والحلم كلاهما ظاهرة دينية، لأن كلًا منهما تعبير عن استيلاء قوة خارجية على الإنسان، وهذا يؤدي إلى القول بأن الجنون في منطق التفكير عند يونج، يسمى ظاهرة دينية بلا منازع(١).

ومن الملاحظ هنا أنه في الوقت الذي يرى فيه فرويد أن اللاشعور هو ما فيه من جوهر سيء يتنافى مع مطالب الحضارة ومع الأنا العليا، على حين أن يونج يرى أن اللاشعور مصدر للوحي، ورمزًا لما تسميه التجربة الدينية الإله نفسه، وبالتالي فالخضوع لأوامر اللاشعور هو في ذاته ظاهرة دينية(٢).

والنماذج البدئية هنا هي المادة التي يعد منها الدين والأحلام والأساطير، وكل نموذج بدئي له صلة بنشأة موقف سيكولوجي، وبالتالي فإن علاقة الفرد بها وباللاشعور الجمعي على نحو كلي توصف على أنها سفر، وهو الأمر الذي أخذ به يونج في تفسير الأسطورة. وهذه النماذج البدئية متضمنة في أشكال شخصية متعددة مثل العجوز الحكيم، والطفل السماوي أو في التنين القاتل، والآلهة أكثر النماذج البدئية أهمية، والتي تفهم على أنها صورة للنفس، على الرغم من أن لها صورة موضوعية حقيقة خارج الذات(٣). وتكون الأنماط البدئية متماثلة مع ما دعاه أفلاطون المثال، ولئن كان مثال أفلاطون نمطًا يتميز بكمال أسمى بمعناه النير، لكم النمط البدئي عند يونج يتميز بأنه ثنائي القطب، ينتظم فيه الجانب المظلم مع الجانب المضيء(٤).

وإذا كان شعور الإنسان محدودًا، فإن محتوياته النفسية تكون متعددة على أساس أنها ظهورات شبه خارجية أما في هيئة أرواح أو قوى سحرية مسقطة على أناس أحياء، وفي مرحلة أعلى من التطور، حيث توجد فكرة الروح، لا تظل تسقط جميع الصور، وإذا حدث مثل هذا الإسقاط يتكلم حتى الشجر والحجر. وهذه الأرواح ينظر إليها على أنها مظاهر عقد نفسية، وهي استمرار مباشر لخبرة الإنسان البدائي للقوة الخطرة التي تتمتع بها أرواح السلف. وفي كل

---

(1) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢١-٢٢.

(٢) السابق، ص ٨٨.

(3) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 93, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 54.

(٤) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٠.

الأحوال لا يخضع اللاشعور لمقاصد الذات الواعية بالضرورة، فقد تكون من نظام أعلى منها، وفي الأغلب مصدر إلهام أو تحذير أو لمعلومات فائقة للطبيعة. وهذا المحتوى يمكن أن يفسر بأنه جزئيًا عقدة مستقلة لم تتكامل في الشعور تمامًا[١]. وتحتوي الأحلام على صور" وبني وتتابعات أفكار لم تتشكل أبدًا بمساعدة كبيرة من القصديات الواعية، إنها تنشأ تلقائيًا بدون أن تساهم بها الأنا .الشخصية الواعية، وهي بالتالي تشكل وتعبر عن فعالية نفسية منفلتة من مبادرة وعسف الوعي، لذلك يكون الحلم نتاجًا طبيعيًا للنفس، إنه انبثاق ممنوح على درجة عليا من الموضوعية[٢]".

واللاشعور هنا ليس مجرد انعكاس رجعي أو رد فعل، بل هو فعالية منتجة مستقلة، له عالم اختيار قائم بذاته، وواقعه الخاص به، وهو يؤثر في الناس ويتأثر بهم، وإذا كانت الأشياء المادية هي التي تكون هذا العالم، فإن العوامل النفسية هي التي تشكل العالم الآخر، والموضوعية النفسية التي تتمثل في الاعتقاد بالوجود الحسي لعالم الأرواح، فالروح حقيقة نفسية، والبدائيون على علم بوجود الأرواح، ويميزون بين نفوسهم والأرواح التي يشعرون أنها غريبة عنهم، إذ الأرواح لديهم موضوعات إدراك خارجي، على حين أن نفوسهم ليست موضوعًا للإدراك الحسي، وبعد الموت تصبح النفس روحًا، تبقى حية بعد موت الإنسان، كذلك فإن الاتصالات الآتية من عالم الغيب، يمكن اعتبارها فعاليات شظايا النفس[٣]. والأمر هنا متصل بنموذج بدئي، ومعنى ذلك أن اللاوعي لا يحتفظ بمواد شخصية فقط، وإنما بعوامل لا شخصية أيضًا، هي عوامل جماعية على شكل مجموعات موروثة ونماذج بدئية، مما يؤدي إلى الحديث عن لا وعي جماعي[٤]. وهذا اللاوعي الجماعي متماثل بين الأعراق والشعوب، مما يجعل العقل الإنساني جماعي وعالمي، وهذا يتضح في التماثل الهائل للأشكال والمواضيع الأسطورية المحلية في ظل المناخات الأكثر تنوعًا[٥]. وتشكل الأنماط البدئية المضمون الحقيقي للاوعي الجمعي[٦].

---

(١) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص١٧٢ ــ ١٧٣.

(٢) انظر، ك. غ. يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، ص ١٨.

(٣) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ص١٧١ ــ ١٧٢.

(٤) انظر، جدلية الأنا واللاوعي، ص ٢٨.

(٥) السابق، ص ٤٦ ــ ٤٧.

(٦) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٥.

وهنا يأتي التركيز على أن اللاشعور الجمعي مشترك بين النوع البشري، ولا يكون من مجرد محتويات قابلة للصيرورة في الشعور، بل من استعدادات كامنة للقيام بردود أفعال معينة متماثلة، وبذلك تكون حقيقة الشعور الجمعي مجرد تعبير عن وحدة البنية العقلية، بصرف النظر عن الفروق العرقية، وهذا ما يفسر الشبه، وأحيانًا الوحدة بين مختلف الموضوعات الرئيسية التي انطوت عليها الأساطير والرموز وإمكانية الكائنات البشرية للتفاهم فيما بينها(١). وفي نظر يونج تمثل الأنماط البدئية، إذا ما أخذت بكليتها، مجموع الاحتمالات أو الإمكانيات الكامنة للنفس الإنسانية، فهي مستودع واسع للمعرفة السلفية التي تتحدث عن العلاقات العميقة بين الله تعالى والإنسان والكون، وإن فتح هذا المستودع الكامن في نفس الإنسان وإيقاظه، لينبعث إلى حياة جديدة وليتحد مع الوعي، أمر يعني إنقاذ الفرد من عزلته وضمه إلى العملية الكونية الكبرى(٢).

والاشتراك موجود بين البشر جميعًا في غريزتي التخيل والفعل، فكل تخيل أو فعل شعوري يتطور على أساس من الصور البدئية غير الشعورية، وذلك عندما يبلغ الوعي أو الشعور درجة عالية من الوضوح، أي عندما يعتمد على الغريزة أكثر من الاعتماد على الدرجة الواعية، وعندما تحكمها العاطفة أكثر من الاستنتاج العقلي، ومن هنا يميل الإنسان الذي يقوده اللاشعور أكثر مما يقوده الخيار الواعي إلى محافظة نفسية. أما الوعي أو الشعور الذي يأتي نتيجة لتمثل غير المألوف، فيميل إلى الاستقلال والثورة على الآلهة القديمة، التي هي الصور البدئية العاملة في اللاشعور التي ما برحت تستبعد الوعي(٣). والأنماط البدئية صور ذاتية للغرائز وعمليات نفسية محولة إلى صور أو أنماط بدئية للسلوك الإنساني(٤).

وعلى الجملة فإن الرموز والأساطير والأفكار تنتقل من جيل إلى جيل عبر اللاشعور الجمعي، الذي ينظر إليه على أنه مصدر الإبداع ، والدين هنا نتيجة لهذا اللاشعور الجمعي المشترك للبشرية كلها. وهذا اللاشعور الجمعي يتجلى فيما دعاه يونج النماذج البدئية التي هي مراكز

---

(١) انظر، ريتشارد ويلهلم و ك. غ. يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٥.

(٢) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٦.

(٣) انظر، ريتشارد ويلهلم و ك. غ. يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ص ١٠٥ ــ ١٠٦.

(٤) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٣.

للاشعور تنظم السلوك الغريزي والمخيلة، وكما أنها عامل أساسي في التطور الداخلي، ومتوارثة وتمتلك على الإنسان حياته على نحو كامل، كما أنها مصدر الإبداع، ومن أقوى هذه النماذج نموذج الوالدين، أو ما يسمى بالصورة الأبوية(١)، إضافة إلى صورة النفس التي تعرف عند يونج باسم القرين animus عند المرأة أو قرينة animus عند الرجل، وهي تعمل على إدراج صورة الجنس المقابل للفرد في النفس الواعية، بالدرجة التي يتميز بها الفرد عن والديه، والقرينة هنا عبارة عن هيئة المرأة التي تقوم بدور جوهري في أحلام الكائن المذكر، وذلك أن الرجل قد عبر في أساطيره عن فكرة مبدأ مذكر وآخر مؤنث في جسم واحد. وكذلك يمثل القرين الهيئة المذكرة لنفسية المرأة، وبعبارة أخرى المظهر العقلاني للنفسية المؤنثة، وهاتان تظهران معًا في الأحلام، ومن هنا فإن كل ما هو في النفس كامن غير متعين في اللاشعور، ينسبه الإنسان إلى غيره من البشر يسقطه عليه، كأنه ظل له، فصورة النفس هنا عبارة عن قناع، كما سبق أن أشار هذا البحث، وتقوم بدور الوسيط بين الأنا والعالم الخارجي(٢)، والنمط البدئي بوصفه الينبوع الرئيسي لكل التجارب البشرية، يكمن في اللاوعي(٣).

ومن هنا فإن الدين عند يونج مرتبط إلى حد كبير بتلك العمليات التي تحدث داخل اللاشعور الجمعي، ووظيفتها في التطور الفردي في الأساطير والآلهة والأبطال، التي توجد في الخارج في السرديات الدينية كلها انعكاسًا للنماذج البدئية التي تعمل في التوجيه إلى ما هو فردي عبر رحلتها في النضج، ومن هنا فإن الدين عند يونج هو جزء أو انعكاس للعمليات الديناميكية للنفس، والسبل المتعددة التي تنعكس بها هذه الوظائف في التفاعل المتبادل مع بعضها والبعض الآخر. وعلى الرغم من متابعته لتفكير أوتو فإنه هناك بعض الغموض في موقفه، فإنه يرى أن الطبيعة الجوهرية للدين هي الخبرة التي تتمثل فيما هو مقدس أو خارق للطبيعة، والتي تكون فوق السيطرة أو التحكم، فإن يونج يختلف عن ربما في هذا الجزء فحسب؛ إذ يرى أن هذا المقدس داخلي بدلًا من أن يكون خارجيًا(٤). وهناك أسباب دعت ديانات العالم إلى أن تجعل

---

(١) انظر، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة نهاد خياطة، ص ١٧٢.

(٢) السابق.

(٣) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٦.

(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 55, Jeffrey C. Miller, THE TRANSCENDENT FUNCTION, Jung's Model of Psychological Growth, through Dialogue with the Unconscious, p. 63.

من الصور والخبرات الدينية جزءًا أساسيًا لتقاليدها، وعلى الرغم من طلائها بالعقيدة وتجريدها من صورتها الأصلية، لكنها ما زالت فاعلة في النفس، وما زال معناها الوفير فاعلًا بقوة، وبخاصة حيث يظل الإيمان الديني فاعلًا بقوة. وينطبق هذا القول على الإله الذي يموت ويبعث كما ينطبق على الحبل بلا دنس في المسيحية، وحجاب مايا عند الهندوس، أو صلاة المسلمين المتجهين إلى مكة، ولا تفقد هذه الصورة الدينية قدرتها السحرية، وتترك الإنسان وحيدًا تحت رحمة الشر الخارجي والداخلي إلا عندما يجمد الإيمان وتتحجر العقيدة ليصبحا شكلين فارغين، تلك هي الحالة العامة السائدة في العالم الغربي، الذي تبنى العقل المنطقي والمدنية المتفوقة بتقنيتها(١).

فجوهر التجربة الدينية عند يونج هو خضوع الإنسان لقوى أعلى منه، فالدين هو الملاحظة الدقيقة المتنوعة لما سماه رودلف أوتو ببراعة الخارق للطبيعة أي وجود دينامي أو أثر لا يسببه فعل جزافي من أفعال الإرادة، بل على العكس هذا الوجود يمسك ويتحكم في الذات الإنسانية التي هي دائما ضحيته(٢).

وعندما يتحدث يونج عن الله تعالى على أنه النمط البدئي، فهو يشير إلى النمط في النفس، لأن كلمة النمط تشتق من Tunos وهكذا يقتضي النمط ضمنًا أو يفترض مقدمًا دامغًا، أي خاتمًا، هذا الختم الموجود في النفس هو الذي يسعى علم النفس إلى ما إذا كان يقبل أو لا يقبل على نحو معقول تسميته صورة الله تعالى. وعلى أية حال تتضمن الروح في ذاتها القدرة على إقامة علاقة مع الله تعالى، أي تماثل وانسجام، ولولا هذا التماثل لما قامت هذه العلاقة، وهذا التماثل هو النمط الأصلي للصورة الإلهية(٣).

وميول التفكك والانحلال كامنة في النفس البشرية التي تنقسم فيها الأجزاء بعضها عن البعض الآخر، ولو لم يكن ذلك موجودًا: " لما كانت الأرواح والآلهة قد جاءت إلى الوجود، وهذا هو السبب في أن زماننا خال من الألوهة إلى أبعد حد، وأنه زمان دنيوي، لأننا نفتقر إلى معرفة النفس الخافية، ونتبع ديانة الواعية دون سواها. إن ديانتنا الحقيقية هي ديانة توحيد الواعية

---

(١) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٦٨.

(٢) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢١.

(٣) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٢٠٨.

أو توحيد ألوهة الواعية[١]". وإنكار وجود أجزاء للنفس تتمتع بالاستقلال، يؤدي إلى خطر قاتل: " نعتقد أن بإمكاننا نقد الحقائق الدينية عقليًا... وننسى تمامًا أن السبب الذي جعل البشرية تعتقد بالشيطان أمر لا علاقة له البتة بالعوامل الخارجية، بل يرجع إلى الإدراك البسيط الذي تحدثه الجمل المتشظية المستقلة، هذا الأثر لا يبطله نقد اسمه نقدًا عقليًا ولا أن نصفه بالخطأ. الأثر حاضر دائمًا في الجماعة، والجماعة المستقلة فاعلة دائمًا، لأن البنية الأساسية للخافية لا تمسها تقلبات الواعية العابرة[٢]".

ومن هنا فإن الإيمان عند يونج نعمة إلهية، فهو طريق مكشوف للخلاص، وتعد آراؤه حصائل معرفة واعية سابقة، تعبر عن ذاتها لأن لا الوعي يعترف بأنها الدلائل أو الممثلات لوقائع نفسية كونية، ولهذا السبب يكون الإيمان كافيًا إن وجد هذا الإيمان[٣].

وعلى الرغم من أن هناك تمييزًا قويًا بين فرويد ويونج في الدين ومكانته في المجتمع، فهناك سمات مشتركة بينهما، وأكثرها أهمية تلك التي تشير إلى أن أساس الدين في اللاشعور، فلقد رأى فرويد أن الدين نشأ من اللاشعور الفردي، ونظر إليه على نحو سلبي، موضحًا ضرورة الأخذ بالرؤية العقلانية. على حين أن يونج يرى أن الدين نشأ من اللاشعور الجمعي، وهو جزء أساسي لنضج النفس البشرية، كما أن له وظيفة إيجابية في المجتمع. كما أنهما يشتركان أيضًا في مفهوم وحدة النفس البشرية، وهو مفهوم مهم جدًا لكل المقاربات اللاحكمية في الدين والمجتمع[٤].

أيضًا فإن يونج يشترك في المشابهة النظرية مع فرويد، وذلك في مفهوم التلخيص أو الاستعادة، هذا المفهوم المتضمن إلى حد كبير في مناقشته لمفهوم الأسطورة ووظيفتها في المجتمع البدائي. ويصف يونج أسلوب خبرة الشعوب البدائية على أنها مخصوصة وإشكالية، متبعًا في ذلك ما يقرره ليفي بروهل Le´vy-Bruhl من أن عقلية الشعوب البدائية مختلفة عن العقلية المعاصرة، وعلى حين أن الفكر الحديث يفهم على أنه عقلاني في جوهره، فإن الفكر البدائي ما

---

(١) ريتشارد ويلهلم و ك. غ. يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ص ١٢٨.

(٢) السابق، ص ١٢٩.

(٣) انظر، يولاند جاكوبي، علم النفس اليونغي، ص ٢٠٨.

(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p, 55.

قبل العقلاني، والفكر الجمعي البدائي يفهم على أنه وجداني عاطفي إلى حد بعيد، دونما اختلاف بين الذات والموضوع. فالطبيعة كلها ذاتية وشخصية(١).

ويتفق يونج مع فين Vein في أن الفكر البدائي على نحو جوهري هو من اللاوعي أو اللاشعور، فكل الخبرات لا بد أن تدرك على أنها لا شعورية بدلًا من أن تفهم على أنها عقلانية عبر التفكير وهنا يؤكد على أنه لا يوجد تمييز بين عقل الشعور وعقل اللاشعور، وفي مناقشته للدين الشرقي، والذي أشار إلى أنه لا يميز بين العقل والمادة، كما أنه يقرر أن الشعوب البدائية تعيش في عالم لا تمييز فيه بين الأحلام والخبرة الحسية، ويستخدم نظرية التلخيص في تحليله لأطفال مجتمعات أوربا الغربية، حيث أشار إلى إدراكات الطفولة وخبرتها مختلفة عن البالغين، ذلك أن الأطفال مثل الشعوب البدائية، لا يمكن لهم التمييز بين خبرات الشعور واللاشعور، ومن هنا فإن جزءًا من تطور الأطفال يتماثل مع البالغين، الذين يشكلون الأشكال الأقدم للمجتمع، وتمتد هذه المناقشة أيضًا، كما هو الحال عند فرويد، إلى مناقشة العصابيين(٢). ومن الواضح هنا كما يشير أحد الباحثين عمق تأثر يونج بالفكر الشرقي، وخصوصًا الهندي والصيني(٣).

وهناك إشارة مهمة عند يونج في استخدامه وتقييمه للدين في علاقته بالحداثة أكثر مما هو عند فرويد، فعلى الرغم من تسوية يونج بين الأطفال والبدائيين وخبرة العصابيين، فإن هذه التسوية ليست سلبية، فالبدائية إيجابية على نحو دقيق؛ بسبب أنها مرتبطة باللاشعور الجمعي على نحو تام، ومن هنا فإن الوعي يربط النماذج البدائية بالأساطير، والحداثة سلبية في محاولتها تجاهل اللاشعور الجمعي، وهنا يقدم يونج تقييمًا إيجابيًا للدين. إن الدين والتحليل النفسي مكانهما عند يونج في اللاشعور الجمعي، وهما معًا يفتحان إمكانية الصحة العقلية والبدنية، التي ازداد غيابها في الحياة الحديثة، وبالتالي فإن الدين سلبي عند فرويد، بسبب أنه متصل باللاشعور، على حين أنه عند يونج إيجابي لأنه أيضًا متصل باللاشعور(٤). ومن هنا فإن الدين عند يونج متأصل في الحياة البشرية، ولا يمكن تفسيره بالمركب الأبوي أو تطور العلاقات

---

(1) Ibid, pp, 55-56.
(2) See, Sonu Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology The Dream of a Science, p. 23, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 56-57.
(3) See, J.J. Clarke, JUNG AND EASTERN THOUGHT A dialogue with the Orient, London , First published 1994, by Routledge, p. 38, pp. 57-79..
(4) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 93, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 57.

الاجتماعية والاقتصادية.

وعلى أية حال فإن نظرية يونج إشكالية في العديد من جوانبها المتماثلة مع نظرية فرويد، فنظرية التلخيص وما يتصل بالتطور الثقافي الأحادي الاتجاه، وهما نظريتان مركزيتان في فكر يونج. كما أن تمييز يونج بين الفكر البدائي والفكر الحديث مبني على هذه الافتراضية السابقة، كما أنه يضيف مشكلات من عند يونج نفسه، فهذا التمييز اعتمد على ما قدمته الدراسات الأنثروبولوجية، وليس هناك من دراسات تدعم هذا التمييز، كما أن الدليل الإمبريقي يبرهن على أن كل المجتمعات لديها أشكالها العقلانية والقدرة على التفاعل العقلاني مع بيئاتها، وليس هناك من دليل يدعم أن هناك مجتمعات تعمل على مستوى اللاشعور، وبدلًا من ذلك فإن هناك فيما يبدو أعمالًا مشتركة عبر الشعور واللاشعور، والعقلي واللاعقلي في كل أشكال المجتمع الإنساني (١).

أيضًا فإن اللاشعور والنماذج البدئية إشكالية في العديد من مستوياتهما، فاللاشعور الجمعي قابل للمناقشة في كل من وظيفته المنطقية والإمبريقية أو الإثنوغرافية: فالمكان هنا مشكلة منطقية أساسية في اتصاله باللاشعور الجمعي: هل يقع داخل الوجود الفردي البشري أم داخله؟ وإذا كان اللاشعور متجذر داخل ما هو فردي، ومع ذلك يشترك بنفس الأسلوب فيه جميع الأفراد، فإنه بحاجة إلى أن يكون جزءًا من الموهبة الجينية التي تجعل البشر بشرًا، وكل الموجودات البشرية بحاجة إلى الاشتراك في هذه البنية الجينية أو الطبيعية من تلك التي نشأ منها اللاشعور الجمعي (٢).

إن الطبيعة الجينية أو الفطرية للوعي الجمعي فيها العديد من المشكلات، وذلك على مستويين: الأول، لو أن هذه الطبيعة الفطرية تشتمل على بعض العناصر المكتسبة، على النحو الذي أشار إليه يونج، فحينئذ ليس هناك ميكانيكية جينية فطرية، يمكن أن تحول من جيل إلى الجيل الذي يليه، فصفات هذا التحول الجيني الموروث لا يمكن أن تكون سمات مكتسبة. وثانيًا، لو أن اللاشعور الجمعي ليس فيه صفات مكتسبة، فإن هناك مشكلة موجودة مستمرة في صلته بالرموز التي تمثل هذه النماذج البدئية، والتي تشترك فيها الثقافات المتنوعة، وعلى الأرجح فإن

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 57.
(2) Ibid.

هذا الموروث الجيني أو الطبيعي هو الذي ينقل مستوى هذه المادة المعرفية، وعلى الأرجح فهذا المحتوى الثقافي مكتسب بدلًا من أن يكون موروثًا(١).

ولو أن هذا الوعي الجمعي لا أساس له في الطبيعة الموروثة، فإنه لا بد أن ينبع من مصدر خارجي إلى الفرد. ولو أنه، على النحو الذي أشار إليه يونج، ظاهرة كونية إنسانية، فحينئذ لا يمكن له أن يكمن في التكوينات الثقافية، على أساس أن الثقافات حول العالم متنوعة إلى حد كبير جدًا. وعلى اعتبار أنه ظاهرة كونية مستقلة عن الثقافة، فإن يونج يقترح كينونة صوفية بنوع ما، والتي يمكن أن تكون مستقلة عن كل الأفراد والمجتمعات، وتكون موجودة بنفس الأسلوب، دون اعتبار للزمان أو المكان. ومثل هذه الكينونة الصوفية تتحرك خارج دائرة العلمية الاجتماعية والدراسة السيكولوجية وتدخل في عالم اللاهوت(٢).

وبالعودة إلى النموذج العلمي فإن الوعي الجمعي لو كان موجودًا، فلا بد أن يكون في التفاعل المتبادل بين المجتمع المحدد والأفراد داخل هذا المجتمع. ولو أن الأمر كذلك فإن الوعي الجمعي يكون نسبيًا للثقافة المحددة أو المجتمع في وقت وزمان محددين مخصوصين. وبدلًا من أن يكون الوعي الجمعي كونيًا، فإن هذا الوعي الجمعي سوف يكون ثقافة معينة محددة ويتغير عبر الزمان والمكان، مثلما تتغير المجتمعات والأفراد. وهنا لا يمكن أن يكون كينونة صوفية داخل أو خارج الأفراد، ولكنه يجب أن يكون شيئًا ما يكون في التفاعل المتبادل للأفراد عبر عملية المثقافة. وبالمثل أيضًا فإن عملية النضج ليست إلى حد كبير ظاهرة متكاملة مركزية وحدية، ولكنها تصبح على التساوي نسبية مع كل مجتمع لديه فهمه للنضج(٣).

وهناك أيضا لدي يونج ما يتصل بالمشكلة الإثنوغرافية أو الإمبريقية مع اللاوعي الجمعي، فاللاوعي الجمعي ومحتواه المحدد، النماذج البدئية، على أساس أنهما ظاهرة كونية، أمر لا يمكن البرهنة عليه من خلال المعلومات الإثنوغرافية. وإذا أمكن فحسب تلمس علاقتها بالتمام والنضج، فإن المجتمعات المختلفة لديها نماذج مختلفة جدًا للتطور، مما يعني أن البشر وحدهم الذين يحددون النضج البشري، ومن هنا لا يمكن أن تكون وجهة نظر يونج غير مقبولة ككل على أولئك الذين يعيشون في سياقات اجتماعية مختلفة. إن التمام والنضج بناءان ثقافيان، ولا

---

(1) Ibid, p. 58.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

يمكن فهمهما على نحو صحيح باعتبارهما مجردات أو ملخصات خارجية لهذا السياق الثقافي(١).

أيضًا فإن النماذج البدئية إشكالية على مستويات متعددة، والاعتراضات على استخداماتها تأتي على مستويين: النظري والإثنوغرافي. فلو أن النماذج البدئية فُحصت منظورًا إليها من جهة استخداماتها، باعتبارها وصفًا تحليليًا، فإنها سوف تبدو في كثير من الأحيان بسيطة جدًا أو واسعة. وهي تظهر على أن لها هذا الاستخدام الواسع الذي يخدم قليلًا بالفعل، أو لا يكون هناك غرضًا تحليليًا. وعلى الرغم من أن هذا الاتساع قد يكون مُرضيًا بالنظر إلى كونيتها النظرية، فهو يختزل كل أسطورة وبنية دينية لتقرر بالضبط نفس الشيء. وهي تتجاهل إمكانية أن الثقافات المختلفة في السياق والمختلفة في الموضوعات أو المسائل يمكن أن تكون ذات دلالة مهمة. وبعض هذه النماذج البدئية الأخرى، بينما تكون صغيرة في مداها وضيقة، قريب جدًا إلى البنية البيولوجية الإنسانية، مما لا تحتاج معه إلى تفسير خارجي، مما يعني أنها موجودة على نحو مستقل عن اللاوعي الجمعي(٢). ومن المعروف هنا أن اللاهوتيين المسيحيين قد نظروا إلى أفكار يونج على أنها تتعارض مع العقيدة المسيحية التي لم يأخذها في الحسبان، ولقد تعرضت أفكاره للهجوم باعتبارها مهددة للإيمان المسيحي(٣).

والمشكلة الثانية عند يونج إثنوغرافية، فتحليل يونج على النحو الموجود عند فرويد، يؤكد أن الرموز لها معنى ثابت نسبيًا، وبالتالي فلو أن الرموز لها معنى محدد في ثقافة محددة، فمن المؤكد أن هذا المعنى سوف يكون موجودًا إذا كان الرمز موجودًا. ونظرية يونج في النماذج البدئية تعتمد على هذه الفرضية في الشكل الدائر المنتشر لهذه الحجة التي تدعم حضور نفس الرمز في ثقافة مختلفة على أنها دليل وجود النموذج البدئي. والمعلومات الإثنوغرافية تبرهن على أن هذه الرموز وتفسيراتها ثقافة عالية محددة وذات دلالات متنوعة حتى داخل الثقافات، وبالتالي فإن رؤية هذه الرموز على أنها نماذج كونية نموذجية، ليس له من دعم إثنوغرافي، فيما عدا ما يقرره فرويد من أنه يمكن معرفة ما يعنيه الرمز على نحو حقيقي(٤).

---

(1) Ibid, p. 59.
(2) Ibid.
(3) See, Vera von der Heydt, '' JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology'', in '' ''JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', Edited by Joel Ryce-Menuhin, London and New York, by Routledge, First published in 1994, p. 15.
(4) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 59.

وليس مستحيلًا أن يكون يونج على صواب في أن النماذج البدئية والوعي الجمعي موجودان، وأن ذلك من الممكن أن يكون وجودهما فحسب في مستوى محدد للثقافة والمجتمع، فالمجتمعات توجد كينونات رمزية معقدة، تقوم بوظيفة النموذج البدئي، والأفراد في المجتمع يستخدمون هذه الكينونات للتعبير عن المواقف المختلفة لأنفسهم. وعبر عملية المثاقفة فمن المحتمل أن الأفراد داخل المجتمعات يشتركون في الوعي الجمعي على نحو محدود، الذي يكون المخزن الجمعي للاشتراك في هذه الكينونات الرمزية، ومفتاح تلك العملية هو الثقافة المحددة المعينة، والتي تعتمد على التحول الثقافي في وجودها(١).

ومن المعروف أن يونج أكثر أصدقاء فرويد شهرة، لم يشاركه هذا التقييم السلبي للدين، وبدلًا من ذلك نظر إلى الدين على أنه وسيلة لقنوات التواصل الرمزي بين عقل اللاوعي وعقل الوعي، كما أنه يقرر أن الرؤية الدينية ضرورية للوجود النفسي السوي في النصف الثاني من الحياة، مما يتضح معه أنه معارض على نحو تام لرؤية فرويد. والحقيقة أن الأمر ليس كذلك: إن فكر فرويد في التحليل النفسي هو شيء ما يمكن أن يستبدل بالدين في خطاب التطور، وفكر يونج في التحليل النفسي يفعل نفس الشيء بالنسبة للدين، فالتحليل النفسي يقوم بنفس الشيء الذي يقوم به الدين، وبعض الناس يفعل ذلك على نحو أفضل. ومن هنا فإنهما معًا ينظران إلى الدين من وجهة النظر الوظيفية، وعلى أنهما معًا بديلان للدين؛ فالنظامان يتجهان إلى نفس الموضوعات التي يتجه غليها الدين، ويحلان تلك المشكلات بأسلوب جديد وأفضل. والتحليل النفسي والسيكولوجيا التحليلية نظامان للديناميكية السيكولوجية، فكلاهما تفكير في النفس الإنسانية على أنها منسجمة أو غير منسجمة بدرجات مختلفة، ومن هذه القاعدة العامة فإنها تعمل في اتجاهات مختلفة. وعند فرويد فإن الوعي شأن شخصي على نحو صارم موجود في الحياة الفردية مدى الحياة، وهو مملوء بمادة النفس المكبوتة. وعند يونج إضافة إلى اللاوعي الشخصي هناك ما هو اكثر أهمية، وهو اللاوعي الجمعي، وهذه التوجهات موجودة في اشكال مختلفة وأوقات مختلفة عبر التاريخ الإنساني(٢).

ويحاول يونج أن يدرس الدين بعيدًا عن أي اعتبارات ميتافيزيقية أو فلسفية، ويصف موقفه

---

(1) Ibid, pp. 59-60.
(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 151.

هنا بأنه " ظاهراتي"، أي أنه يعنى بالحقائق، فهو يتناول حقيقة الواقعة لا الحكم، بمعنى أن المسألة تكون صادقة من الناحية النفسية، ما دامت موجودة، وهذا الموقف على الرغم من أنه يبدو على السطح مؤيدًا للدين أكثر من فرويد، إلا أنه في جوهره معارض للأديان اليهودية والمسيحية والبوذية، فهذه الأديان تعد طموح الإنسان إلى الحقيقة واحدًا من فضائل الأديان الرئيسية وواجباته، وتصر على عقائدها سواء وصلت إليها بالوحي أو بقوة العقل وحده خاضعة لمعيار الصدق(١).

ولقد مكنه اهتمامه بالعمليات النفسية من أن يميز بين المحتويات الشخصية واللاشخصية للوعي من خلال تجاربه مع مرضاه، وقارن ذلك بالمواضيع الأسطورية ، وعندما تأكد من اكتشاف اللاوعي الذي لم يفحص من قبل، وضعه في اللاوعي الشخصي أو الجمعي أو الحقيقة الداخلية المتضمنة للتجربة الشخصية، والمنطقة الداخلية الواسعة لنشوء الإنسان التي تحتوي على النماذج البدئية الأصلية، وردود الأفعال النموذجية بالنسبة للمواقف الإنسانية الكونية، التي عندما تنشط، تجرب بنفس أسلوب غرائز الوجود الإنسان، والتي يولد بها الإنسان كاملة، مع كل ترتيباتها السيكولوجية، وعلى التأثيرات السلوكية والبيئية بكل أنواعها، ومركز هذه الكلية يسميه يونج الذات. هذا النموذج البدئي الأصلي، هو النواة الدينامية التي يتطور منها اللاوعي، ومركزه الأنا مصدر كل الإبداعات، وفيه تكون صورة الله تعالى، والفكر والرمزية الدينية والشعور يظهرون وينفذون من خلاله عبر اللاوعي. وقد اكتشف يونج أن هذا هو المجال الحقيقي للسيكولوجيا، وليس مجرد الافتراضات الميتافيزيقية. وبسبب أن الذات محور هذه الكلية، فإنها تحتوي أيضًا على الميول الشريرة التي في قلب الإنسان وفي الخالق الذي خلق قلب الإنسان. ومن الواضح هنا أنه اختار مصطلح " الذات" عن قصد من المفهوم الهندوسي للبراهمان وآتمان للتأكيد على نتائج فكرة الكلية لديه، فالبرهمان هو الذات التي لا يمكن معرفتها الخالق المتعالي للكون، والذات أيضًا مثل آتمان، مجموع ومركز الوجود الإنساني المحدود الذي يمكن أن يختبر، ويشمل براهمان وآتمان على كل التعارضات على نحو واضح، وكل حالات الغموض في الحياة، والخير والشر، والنور والظلمة. وهو يرى أن اللاهوت المسيحي لن يكون مقنعًا في هذه الزاوية(٢).

---

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي،ص ٢٠.

(2) See, Vera von der Heydt, '' JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology'', in ''JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', pp. 12-13.

ولقد وصل يونج إلى هذه الرؤية الأساسية من ملاحظاته على الذهانيين، وخصوصًا الشيزوفينا في زيورخ (١٩٠٠ - ١٩٠٩)، إذ تعلم أن بعض الأفكار والصور التي تنشأ في عقل الذهانيين، لا يمكن لها أن تأتي من تجربة الوعي، وبدلًا من ذلك فإنه يجب أن تنشأ من تجربة اللاوعي والهيمنة الكاملة من اللاوعي على العقل تؤدي إلى الجنون، ولكن الهيمنة الجزئية تقدم إمكانية للنمو النفسي. وبالفعل فإن فكرة يونج عن النمو النفسي متجذرة في فكرة تكامل عقل الوعي مع اللاوعي، ونموذج يونج في هذه العقول أكثر ثراء وتعقيدًا من فرويد(١). ويونج هو أول محلل نفساني يفهم أن الاسطورة والدين ما هي إلا تعبيرات عن استبصارات عميقة(٢).

ومن الجدير بالذكر أن السمة الأساسية في تفسير النفس من هذه الوجهة هي القول بشخصانية عملياتها، وهذا حقيقي بصفة جزئية في النماذج البدئية الأولى للاوعي الجمعي، مثل الرجل العجوز الحكيم، والأم الكبرى، و animus و anima والبطل إلى آخره. وعند مستوى الوعي فإن الشخصية تكون قناعًا " أنت" التي تقدم إلى المجتمع، والناس غالبًا لديهم عدد من الشخصيات للأدوار الاجتماعية المختلفة والمواقف المتنوعة، وأحيانًا يمكن لها أن تعمل في مستوى اللاوعي. وعلى النحو الذي أشار إليه Joseph Campbell فإن هذه الأقنعة تكون عميقة وأعمق وأكثر عمقًا مما هو معروف. وأيضًا على مستوى الوعي فإن هنا " الأنا" وهي مركز الوعي(٣).

وتجربة الخبرة بالكل لها سمة التمام والأزلية، ولكن السؤال: هل هذه التجربة للذات أم لله تعالى؟ أن يونج لا يقدم إجابة مباشرة عن هذا السؤال، وإن كان قد أوضح أنه لا يصنع أية عبارات تجاه الله تعالى؛ لأن ذلك اهتمام اللاهوتيين، فهو يعرف فحسب عن صورة الله تعالى في النفس. وإمبريقية تجربة الذات لا يمكن أن تتميز عن تجربة صورة الله تعالى، فالذات تشمل الأنا، وكما تتغير الأنا فإن الذات تتغير، فالتغير كلي، وصورة الله تعالى تتغير، والله تعالى ليس كذلك، فالله تعالى وراء الله تعالى(٤). وقد تعرضت هذه المواقف للنقد من قبل اللاهوت

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 151-152.

(٢) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ١٥.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 152.

(4) See, Vera von der Heydt, '' JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology'', in ,''JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', p. 13.

المسيحي في القرن العشرين[١].

إن " الأنا" يدرك حقيقة الذات والعالم الداخلي، وجهوده تتمثل في إعادة ربط هذا كله بالدين، ووظيفة الدين التوفيق بين الذات والأنا وجعلهما متعاونين معًا، وعلى الرغم من أن الذات أعظم من الأنا، فإنها بحاجة إلى الأنا، لكي تظهر نفسها في هذا الاتجاه الأخير عبر الأنا، الذي يستطيع فيه الكل الفردي أن يرى تحقق فعله، وكذلك مطالب الرغبات والاستعدادات، هذا الكل الملزم يسميه يونج " الروح". ولقد أشار إلى جذرين في اللاتينية لكلمة الدين: أحدهما، الملاحظ بعناية. وثانيهما، إعادة الضم لشيء ما، وكلاهما يشير إلى النشاط الداخلي. ومن الملاحظ أن يونج منجذب إلى الفكر الشرقي في أن تحرير النفس وتنويرها يتحقق بالجهد الشخصي الداخلي فحسب. وفي التقليد الغربي المنفتح فإن رغبة الاتحاد بالله تعالى وأمنية الافتداء بالمسيح عليه السلام موحدة بنعمة التجربة في المكان الأعمق من النفس، المكان الجوهري لله تعالى، النموذج البدئي الأصلي لصورة الله تعالى. وكلمة الدين في استخدامها العامي تشير إلى مذهب الفرد الذي يشترك فيه مع غيره، والعقيدة هنا تعبير نظامي يثري التعاليم العقائدية الثابتة وأشكال العبادة والشعائر والطقوس الخارجية، فالعقيدة إطار مهم وذو قيمة إيجابية، عندما تحافظ على الإيمان الحي، وتخدم باستمرار اتصالها باللاوعي، وكما يمكن لها أن تقوم بحماية الأنا من الحزن والخطر، أو عندما يكون ضعيفًا في مقاومة هجوم التجربة المباشرة[٢].

وفي اهتمام يونج بالتقاليد اليهودية المسيحية لم يركز على الكتابات المقدسة فيهما، ولكن على الأهمية السيكولوجية والمنافع التي تأتي من مذاهبهما وممارساتهما، على النحو الذي نشأت به كل واحدة منهما في أصولها الأولى، وما تضمنته كل واحدة منهما من تأثيرات عبر القرون، فلقد تناول موضوع العدالة الإلهية، والتثليث، والكريستولوجيا، والاعتراف، والقداس والشعائر الأخرى، ومريم العذراء عليها السلام التي نظر إليها على أنها لها أهمية خاصة في تطور السيكولوجيا الجمعية للثقافة الأوربية، وفي هذا كله لا يشير يونج إلى المادة الكتابية، فهو لا

---

(1) See, Leon Schlamm,'' THE HOLY: A MEETING-POINT BETWEEN ANALYTICAL PSYCHOLOGY AND RELIGION'', in'' JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam''. p. 25 .

(2) See, Vera von der Heydt, '' JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology'', in ''JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', p. 14.

يعطي أي أهمية خاصة للكتاب المقدس، على انه أنه سيكولوجي يجد أن حقائق النفس الإنسانية الرمزية معبر عنها في كل الأدب الديني (١).

وعندما تكون العقيدة مجرد صيغ فارغة فإنها تقف في طريق التطور الوحي، بالإضافة إلى أنها تسبب الألم الكبير، وهذا ما يدركه يونج فحسب. والتعلق الميكانيكي بالموروث الديني المتكيف يعرقل هذا التطور أيضًا، وسوف تصبح العقيدة حينئذ ملجأ للأفراد الذين يتجنبون المسئولية الفردية والتدخل الشخصي، وتقاوم الوعي والنضج، وتكون العقيدة السلبية بعيدًا عن الدين. والصلة بين الدين والمذهب هي العقيدة، والتعبيرات العقائدية تهتم بطبيعة الله تعالى، وهي العلامات التي تحدد العلاقات مع الله تعالى. ويقيم يونج هذه العقيدة باعتبارها نتيجة تجربة داخلية، ولعنايته بصياغتها أعطاها سمة الشخصية المثالية أو العليا مساوية للحقيقة التامة. كما أنه تحدث عن جمال العقيدة، موضحًا أن الحمقى هم الذين يهاجمونه هو ورمزيته الدينية، وليس المحبين للنفس، معتبرًا أن العقيدة تعبر عن كل الأشياء في الروح، التي يمكن للموجودات أن تختبرها وتحدس بها، ومن هنا ينقد يونج رجال الدين الذين اتهمهم بأن تعليمهم الداخلي ودعوتهم للحقائق الداخلية تأتي في شكل الحقائق الخرسانية الخارجية(٢).

وفي المستوى التالي هناك اللاوعي الشخصي الذي يحتوي على كل ما يريد الإنسان نسيانه أو لا يتمنى أن يسمح به لنفسه، أو لأي شخص آخر، ويفضل أن يراه على أنه غير حقيقي، ووفقًا ليونج فإن لدى الإنسان خوف عميق من مكمن الرعب، اللاوعي الشخصي، وهو يُسمي محتويات اللاوعي الشخصي بالظل، وفي هذه الصورة يواجه الإنسان الغموض من وجهة نظر يونج، وهذا الظل مثل الأنا يتطور في الحياة الحاضرة، وهو من نفس نوع الأنا، ويمكن النظر إليه من جانبين في النفس الشخصية: الوعي واللاوعي، ويصف يونج هذا الظل على أنه نموذج بدئي، وهذه النماذج البدئية مكانها في اللاوعي الجمعي، ولو أن هذا الظل نموذجًا فإنه لا يمكن أن يكون مساويًا للاوعي الشخصي الذي هو عند يونج الجانب الشخصي الخاص لحياة النفس، وهنا فإن سبيل التكامل النفسي يبدأ مع استكشاف اللاوعي وصفات ظله، وعبر هذا يمكن الدخول إلى اللاوعي الكلي (٣).

---

(1) See, Steven Kings, '' Jung's Hermeneutics of Scripture'', in '' The Journal of Religion'', Vol. 77, No. 2 (Apr., 1997), pp. 235-236..

(2) See, Vera von der Heydt, '' JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology'', in '' ''JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', p. 14.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 152.

ومحتويات اللاوعي الجمعي غير محددة، فهي نماذج أو أشكال تعطى بشكل فردي، عندما تظهر في الوعي في سياق مجتمع مخصوص، وهو يصفها على النحو التالي: كل ما هو فردي أو جزئي متأثر بهذه النماذج البدئية، وإذا أرادت أن تصل إلى مستوى النضج النفسي فإنها تلتقي وتتكامل في انسجام مع عقل الوعي أو الشعور، الذي يسميه يونج الذات، أي الشخص كله. والوسائل التي يصل بها ما هو فردي إلى التكامل النفسي، يسميها يونج " عملية التفرد"، وهي التي تكُّون عند يونج بديلًا عمليًا للدين التقليدي المتعارف عليه للأب، الدين الذي لم يُتمكن من قبوله أبدًا، سوى أن يترك غائبًا لعدم اكتماله. ولقد أشار في كتاباته المتأخرة إلى معنى الفقدان على الرغم من تحديده لهويته بأنه مسيحي بروتستانتي، فإنه أحيانًا يتخلى عما يكون غالبًا مفقودًا في الكاثوليكية الرومانية الماضية، ومع ذلك فلم يتمكن من ذلك التحول، كما لا يبدو أنه ميال إليه(١). وهنا فإن الظروف الشخصية التي مر بها يونج في حياته كان لها تأثيرها على موقفه من الدين(٢).

ولقد قام مجموعة من البروتستانت والبروتستانت السابقين في أيام يونج بتوجيه الاهتمام إلى حكمة الشرق، ولقد كان يونج بالفعل تلميذًا لحكمة الهند والصين في التفكير، على الرغم من أنه لم يشعر بأنه ملائم لملء الفراغ الذي تركه انحطاط المسيحية أو ذبولها(٣).

والدين عند يونج لا يمكن تحديده فيما يُسمى بالعقيدة أو المذهب، على الرغم من أن هذه قد تكون مفيدة، إذ من الأفضل عنده فهم الدين على أنه تجربة او موقف. وفي التجربة هناك لقاء مع المقدس أو الخارق للطبيعة، وهو المصطلح الذي أخذه من رودلف أوتو، الذي يسيطر على الموضوع الإنساني، والذي يكون ضحية بدلًا من أن يكون موجدًا. والخارق للطبيعة هو تجربة موضوع مستقل عن إرادته، وهو يصف تجربة الذهان بنفس العبارات، باعتبارها تنازلًا لا إراديًا ينفجر لاقتحام اللاوعي (الخارق للطبيعة). وفي هذا اللقاء يمكن ملاحظة الوظيفة المفيدة للعقيدة،

---

(1) See, ANDREW SAMUELS, JUNG AND THE POST-JUNGIANS, London and New York. Routledge, 1999. p.81 ,Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 153.

(2) See, Vera von der Heydt, '' JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology'', in '' ''JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', pp. 9-10.

(3) See. Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 153.

فالعقيدة هنا تقدم بديلًا رمزيًا للتجربة الحالية، وتصنع حاجزًا بين عقل الوعي والقوة الساحقة للاوعي(١).

وفي هذه النقطة فإن يونج يصاحب جزئيًا أوتو، فلدى أوتو الخارق للطبيعة أو المقدس هو الآخر كله، وهو نظام مختلف للوجود وانطولوجيا مستقلة تمامًا. وعند يونج فإن الخارق للطبيعة، الذي هو اللاوعي الجمعي، والذي كان يسمى الله تعالى قديمًا، على الرغم من تجربته باعتباره " الآخر الكلي" هو في الحقيقة جزء من كل وجود إنساني. والآلهة تشخص محتويات اللاوعي، والإله تشخيص للاوعي الجمعي، هذا كله إسقاطات شخصية للنفس على الكون على نحو واسع. ومثل فرويد فإن يونج يرى أن تطور اللاوعي بحاجة إلى أن تنسحب كل الإسقاطات التي تُوضع اليد عليها، وكل شيء مقدس أو أية سمة محلية خارجية، وهذا يجب عودته إلى النفس، ومن هنا فإن الحياة الدينية داخلية في جوهرها(٢). ويفهم يونج في هذا السياق الإنسانية على أنها صورة الله تعالى، وبالتالي فإن السيكولوجيا لديه إنسانية وطبيعية لصورة الله تعالى في الكل(٣).

وفي أثناء صلته بفرويد كانت لديه قناعة بوجود البعد الديني داخل النفس، تلك التي أصبحت نقطة الخلاف بينه وبين فرويد، إذ كان فرويد يرى، على النحو الذي أشار إليه هذا البحث من قبل، أن الدين عصاب جماعي مرتبط بالطفولة الجنسية ورغبات سفاح القربى، والله تعالى ببساطة امتداد للوالدين الشخصيين، وكان يرى أن مثل هذا التحليل كاف في تحرير الفرد من هذه الأوهام، ومن هنا فإن الموضوعات الدينية ليس هناك حاجة إلى تحليلها، ويمكن ترك أجزاءها المختلفة سليمة دون مساس. ومثل هذا التحليل عند يونج يعوق تطور الشخصية الكلية، على أساس أن هذه الاعتقادات غير المحللة والمواقف الدينية للشخص عصابية، وسوف تبقى في مرحلة الطفولة المشوهة. ويونج يرى أن الطفولة ليست مرحلة معزولة على نحو حاد،

---

(1) See, Leon Schlamm, '' THE HOLY: A MEETING-POINT BETWEEN ANALYTICAL PSYCHOLOGY AND RELIGION'', in '' JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', p. 21, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 154.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 154.

(3) See, John P. Dourley'' IN THE SHADOW OF THE MONOTHEISMS: JUNG'S CONVERSATIONS WITH BUBER AND WHITE'', in '' JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', p. 126.

ولكنها في مجملها رد فعل للإنسان على حياة لا يمكن تحملها، بما يترتب على ذلك من عدم التطور الطبيعي للإنسان؛ ولذا من الضروري لديه أن يدخل الجانب الروحي والديني للأفراد إضافة إلى الجوانب البيولوجية والجسدية في العلاج النفسي، وأي كبت في واحد منها يجعل المشكلة معقدة: إن فرويد يؤكد الضرر الذي يأتي من النتائج المريعة للقمع الجنسي، على حين أن يونج يؤكد الضرر الذي يأتي من إهمال الإندفاع الديني(١).

وفي المراحل الأولية لا بد ان يدرك أن كل ما يسمى إدراكات، هو في الحقيقة " إسقاطات". ويقدم الظل مثالًا جيدًا على ذلك، فالكثير مما يمكن ملاحظتها منها كيف يمكن بسهولة فحسب أن تنسب فيها صفات سيئة للآخرين، وأن تُنكر هذه الصفات بالنسبة إلى الذات، وذلك على الرغم من إدراك هذه الصفات جزء من البنية العقلية أو الجسدية؟ إن إدراك هذه الإسقاطات في حالة اللقاء مع الظل الذاتي، هي أول المراحل في الرحلة السيكولوجية بكاملها والرحلة الدينية أيضًا. وهنا سوف يكون العديد من اللقاءات مع تجليات اللاوعي مع النماذج البدئية، وهذه الرحلة ذاتها ممثلة في مستوى اللاوعي بالنموذج البدئي لمطلب البطل، وكل هذه اللقاءات لها غرض واحد: أن يتقدم الأنا أو اللاوعي لمقابلة النماذج البدئية والاندماج معها في النفس. وهذه النماذج البدئية ليس كل واحد منها بمستقل عن الآخر، ولكن هناك ارتباط داخلي بينها، فاكتشاف الوعي الجمعي بالتالي لقاء أولي مع كل النماذج البدئية التي يمكن لها أن تنسحب، وبالتالي تكون خطرة، ولذا فإن الرحلة يجب أن تفهم على أنها مطلب البطل(٢). وهنا يلاحظ تأثير الغنوص الكبير على كتابات يونج(٣). ولقد اتهمه Buber بأن السيكولوجيا عنده شكل سوفسطائي للاختزالية المعروفة بالنفسية المشبعة إلى حد كبير بالروح الغنوصية، التي تربط بقوة بين المقدس والإنساني، ذلك الغنوص الذي يقرر عدم قدرة الإنسان العقلية على معرفة الأسرار الدينية(٤).

---

(1) See, Vera von der Heydt, '' JUNG AND RELIGION: Its place in analytical psychology'', in '' ''JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', p. 11.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 154-155.

(3) See, Murray Stein,'' THE DREAM OF WHOLENESS'', in, '' JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', pp. 36-37.

(4) See, John P. Dourley'' IN THE SHADOW OF THE MONOTHEISMS: JUNG'S CONVERSATIONS WITH BUBER AND WHITE'', in '' JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', p. 129.

وفي نهاية هذا المطلب توضع تجربة الذات ككل في التكامل النفسي أو التوفيق مع المقدس او الخارق للطبيعة، وهنا فإن مواقف الوعي واللاوعي مع وظائف النفس تكون منسجمة، ومفهوم يونج للذات متناسق، فالوعي واللاوعي بينهما توازن متساو، وهذا النموذج المتساوق يعم التحليل النفسي، وبالتالي فإن النفس النموذجية فيها توازن بين الانطواء الذاتي والانبساط، والرموز الدينية المتناسقة مثل التثليث المسيحي يتم وصفها وتناولها ككل، وذلك بإضافة عامل رابع: العامل النسوي أو الأنثوي. وحينئذ فإن الدين عند يونج بصفة أساسية سيكولوجي في طبيعته، فالبطل والأبطال والبطلات يقدمون مرشدًا، وأحيانًا لا يكون الأمر كذلك، في الرحلة السيكولوجية، والدنيويين يقدمون بديلًا رمزيًا، يوجه الخبرة للخارق للطبيعة التي تحافظ على ثباتهم النفسي، بينما في نفس الوقت تصلهم بالمستوى العميق للمعنى داخل أنفسهم(١). فالدين هنا في كتابات يونج الناضجة عبارة عن استسلام فردي للتجربة الروحية الخارقة للطبيعة واعتماده عليها، تلك التجربة التي يكون مصدرها اللاوعي، وبصفة عامة فقد كان يونج شكيًا تجاه التعبيرات العقائدية والادعاءات الميتافيزيقية للتقاليد الدينية، وفي هذا الأسلوب ركز على القيمة العملية للتجارب الخارقة للطبيعة في التطوير النفسي، على حين وضع بين أقواس في الخارج أي تأمل حول موضوعية الإحالة إلى مثل هذه التجارب، وبهذا الأسلوب أراد يونج أن يوضح نفسه باعتباره فينومينولوجيًا للتجارب الخارقة للطبيعة(٢).

والسؤال الآن: هل يونج أقرب إلى الدين من فرويد؟ يشير أحد الباحثين إلى أن هذا الافتراض تبسيط مفرط مضلل. ففرويد يرى أن هدف التطور الإنساني تحقيق المثل العليا: المعرفة والحب الاخوي، وتخفيف الآلام والاستقلال والمسئولية، وهذه المثل العليا تؤلف اللباب الأخلاقي للأديان العظمى جميعًا، تلك الأديان التي تقوم عليها الحضارة الشرقية والغربية، وتعاليم كونفوشيوس ولاوتسي وبوذا وكافة الأنبياء عليهم السلام، وإن كانت هناك بعض الفروق في التركيز على أشياء بعينها في هذه التكاليف، ولكن هناك اتفاقًا جوهريًا بينهم على هدف التطور الإنساني، وعلى المعايير التي ينبغي أن يهتدي بها الإنسان، ويتحدث فرويد باسم الجوهر الأخلاقي للدين،

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 155.

(2) See, Leon Schlamm, '' THE HOLY: A MEETING-POINT BETWEEN ANALYTICAL PSYCHOLOGY AND RELIGION'', in '' JUNG AND THE MONOTHEISMS: Judaism, Christianity and Islam'', p. 20

وينتقد في الدين الجوانب الإلهية الفائقة للطبيعة؛ لأنها تحول دون التحقيق الكامل لهذه الأهداف الأخلاقية، ويفسر التصورات الإلهية الفائقة على الطبيعة على أنها مراحل في تطور الفكر الإنساني، كانت ضرورية ذات يوم وباعثة على التقدم، ولكنها لم تعد الآن ضرورية، بل هي في الواقع حائل دون مزيد من النمو، وعلى هذا فإن القول بأن فرويد ضد الدين قول مضلل، اللهم إلا إذا حددنا تحديدًا قاطعًا نوع الدين أو مظاهر الدين التي يوجه إليها نقده والمظاهر التي يؤيدها(١). وعلى الجملة فإن دور الدين في العصر الحديث عند فرويد قد انتهى، " فقد حكم المجتمعات البشرية طوال ألوف السنين وأتيح له الوقت الكافي لإظهار ما هو قادر على تحقيقه، ولو حالفه التوفيق في أسباب السعادة لغالبية البشر.. لكن ماذا نرى بدلًا عن ذلك؟ ثمة عدد هائل من الناس مستاؤون ومتذمرون من الحضارة(٢)".

أما عند يونج فإن الخبرة الدينية تتسم بضرب من الخبرة العاطفية، هي الخضوع لقوة أعلى سواء سمي ذلك باسم الإله أو اللاشعور، وليس من شك في أن هذا تحديد صادق لنمط معين من الخبرة الدينية، فهي في الأديان المسيحية تعد لب تعاليم لوثر أو كالفن، على حين أنها تتناقض مع نمط آخر من الخبرة الدينية التي تمثلها البوذية على سبيل المثال، وأيا كان الأمر يناقضه بطابعه النسبي في نظرية الحقيقة البوذية واليهودية والمسيحية، ففي هذه الأديان الثلاثة يعد التزام الإنسان بالبحث في الحقيقة مسلمة متكاملة(٣).

وعلى الجملة فإن فرويد يعارض الدين باسم الأخلاق، وهو موقف يمكن القول عنه بأنه ديني، على حين يهبط يونج بالدين فيحيله إلى ظاهرة نفسية، ويرفع اللاشعور في الوقت نفسه فيجعله ظاهرة دينية(٤). ومن المعروف أن نظرية النماذج البدئية الأصلية ذاتها عند يونج قد تعرضت للنقد(٥).

٧. جوزيف كامبيل وإشكالية اللاوعي الجمعي.

أما جوزيف كامبيل Joseph Campbell (١٩٠٤-١٩٨٧) فإنه على الرغم من أنه لم يكن لديه تفكير في أن يكون تابعًا ليونج في العديد من أفكاره المتصلة بالأسطورة والدين، فإن هناك العديد

---

(١) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٢-٢٣.

(٢) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥١ ــ٥٢.

(٣) انظر، اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص ٢٣.

(٤) السابق، ص ٢٣-٢٤.

(5) See, ANDREW SAMUELS, JUNG AND THE POST-JUNGIANS. pp. 26-29..

من آرائه التي تشير إلى تأثير يونج عليه، فأعماله تشتمل على تنوعات مختلفة مأخوذة من يونج، وفي أماكن أخرى يقوم بعمل تلخيص لأفكاره في مواضع مختارة، ومن هنا ففي بعض الحالات يقبل رؤية يونج في أن اللاوعي موروث، وفي بعض الحالات يتابع رؤية فرويد، ومع ذلك فإن دراسته تنسجم مع مفهوم يونج لشكل ما من الوعي الجمعي والنماذج البدئية. وتثير أعماله بعض المشكلات الملازمة في الأساس ليونج والمتضمنة في كتاباته، وعلى جهة الخصوص التصوف الشرقي، وتأكيده على الوحدة الروحية التي تعد احد الموضوعات المتضمنة في أعمال جوزيف كامبيل، وعلى الرغم من أنه يشبه يونج، فإنه يرى ذلك على أنه عمليات داخلية، وهنا يتحرك تجاه العالم اللاهوتي بدلًا من الدراسة التحليلية للدين والأسطورة، كما أنه يؤكد على أن أساس التجربة الدينية يؤدي به إلى أن يفسر غالبًا الأسطورة والدين معًا على أنهما تعبير مفرد عن التجربة(١).

وفي الوقت الذي كانت فيه أعمال جوزيف كامبيل على نحو يشبه كثيرًا العلاج النفسي بدلًا من التحليل الأكاديمي، وتبدو هذه الوجهة في واحد من أوسع كتبه قراءة The Hero With Thousand Faces (١٩٦٨)، وله فيه هدفان مستقلان: الأول، تفسير التشابهات المهمة ذات الدلالة بين الأنظمة الأسطورية المختلفة. والثاني، أن يأخذ القارئ في رحلة اكتشاف ذاتي، حيث يشبه البطل، يدرك فيها الوحدة الجوهرية للذات والكون(٢).

وهذه الرحلة بصفة أساسية رمزية مع الأسطورة التي فحصها باعتبارها مكونة للدين، بالإضافة إلى كونها تطورًا فرديًا، والنماذج البدئية التي فحصها مؤشر واسع لتلك الرحلة، التي رأي يونج أنها خطوات في تطور النفس، وهي تعكس الرحلة الفردية لإدراك الذات، والتي تكون ملازمة للإدراك الروحي، فوحدة النفس تعكس وحدة الكون(٣).

واستخدام جوزيف كامبيل للنماذج البدئية أوسع من يونج، وفي بعض الحالات لا يمكن أن تُخبر القصة بدونها، وتشتمل هذه النماذج البدئية على عقبات الرحلة أو المساعدة الفائقة

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 60, Joseph M. Felser, '' Was Joseph Campbell a Postmodernist?'', in '' Journal of the American Academy of Religion'', Vol. 64, No. 2 (Summer, 1996), p. 403.

(2) See, Joseph M. Felser, '' Was Joseph Campbell a Postmodernist?'', in '' Journal of the American Academy of Religion'', p. 407, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 60.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 60.

للطبيعة، والتي تمتد غالبًا لتشمل أي عنصر أسطوري، كما أن هذه النماذج البدئية تشتمل على ما لا يكون مؤثرًا أو بلا استخدام فعال، وذلك في كل ما يكون قصصًا أو لا يكون، وعلى أساس شمولية هذه النماذج البدئية جرف بقاربه كل أساطير العالم التي تتفق مع برهنته، والتي تكون فيها العناصر الأخرى متشابهة على نحو كلي (١).

وبعض هذه المواقف أو الوجهات موجودة في " العالم البحري"، وبدلًا من سياقية المادة فإنه يقترح بأن ذروة الأسطورة كلها هي تحرير تدفق الحياة في داخل العالم، وهذه الطاقة تأتي من المركز الرمز " للبحرية الكونية"، وهنا عمد إلى اختيار مصادره على مدى واسع من البوذية إلى سكان أمريكا الأصليين لدعم هذا المحتوى، والمفتاح الأساسي لبرهنته هو ذلك الارتباط بين الأساطير، فما ينسب مرة إلى أسطورة ينسب إلى جميع الأساطير، والمواد التي قدمها نموذجًا لهذا الموضوع متنوعة جدًا، ويمكن أن تشتمل على معظم القصة كلها، ومتابعة منه ليونج فإن يشير إلى أن هذه العناصر الفريدة ليست فحسب عناصر سردية مشتركة، ولكنها موجودة في كل أسطورة أيضًا؛ لأنها تعكس موقف اللاوعي اجمعي الذي هو نموذج بدئي، وباعتباره كذلك فهو متصل بتطور النفس، وهذه الحركة تبدأ من الأنا المتمركز حول الذات إلى التحول الشخصي. وعلى نحو لا يشبه مناقشة يونج فإن جوزيف كامبيلل يأخذ هذه البرهنة إلى مستوى أبعد، إذ يشير إلى كل من العنصر السردي والنموذج البدئي باعتبارهما يعكسان جزئيًا الرحلة الروحية، والنموذج البدئي هنا يمثل إدراك الوحدة المتعالية، وبرهنته هنا تتضمن لاهوتًا خافيًا مصبوب في صورة معاصره، يتشابه مع إلياد Eliade الذي يأخذ بالمنهج الفينومينولوجي (٢). وفي بعض الأحيان يتبع أوتو (٣).

وربما بسبب عدم وجود دافع قوي لديه لتأسيس مدرسة في علم النفس، فإن يونج لم يكن مشهورًا مثل فرويد في دوائر العلاج النفسي، وعندما زار الرجلان الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٠٩ كان يونج في مرحلته الوسطى في التحليل النفسي، وجاء الاهتمام بالتحليل النفسي الذي أصبح مشهورًا في الأعوام التالية، وبعد الحرب العالمية الثانية أصبح التحليل النفسي الشكل

---

(1) Ibid, pp. 60-61.
(2) See. Joseph M. Felser, '' Was Joseph Campbell a Postmodernist?'', in '' Journal of the American Academy of Religion'', p. 405.
(3) See. Seth D. Kunin. Religion. the Modern Theories. p. 61.

الأساسي للعلاج النفسي في أمريكا، وبمضي الوقت أخذت السلوكية تأخذ مكانها لدى العديد من المفكرين الأكاديميين، وفي الخمسينيات فإن هذين الاتجاهين: السلوكية والتحليل النفسي كانا القوتين الأساسيتين في الولايات المتحدة، وبدرجة أقل في بريطانيا، وفي نهاية هذه الحقبة بدأت القوة الثالثة في النشأة في السيكولوجيا الأمريكية: السيكولوجيا الإنسانية(١).

٨. السيكولوجيا الإنسانية ونظرية الحاجات الأساسية

ولقد كان من أشهر الممثلين لهذه الحركة إبراهام ماسلو Abraham H. Maslow والمعالج النفسي كارل روجرز Carl Rogers ولقد أرادا معًا أنسنة السيكولوجيا، إذ أخذ السلوكيون معظم الوقت في دراسة الحيوانات، لفهم الصحة النفسية، إضافة إلى المرضى، التفسيرات السيكولوجية التي ترتكز على العمل العيادي مع الناس الذين يعانون من مشكلات عاطفية أو ذهنية، ولقد بدأت هذه التطورات مع الفلسفة الوجودية والعلاج الوجودي، إضافة إلى الإدراك الحماسي من نشأة ما يعرف بلقاء الثقافة، مما ساعد هذه الحركة على الانتشار كثيرًا، وعلى نحو مؤثر في المجتمع الأمريكي(٢). ومن الملاحظ هنا أن ماسلو Maslow يشترك مع جيمس في مقاربته للسيكولوجيا الإنسانية وسيكولوجيا الدين، وإن كان هذا لا يعني أن نموذجه مشابه لجيمس، وعلى الأحرى فإن عمله ينسجم مع السيكولوجيا التأملية، التي تطور فهمًا شاملًا للعقل الإنساني والدوافع، ومقاربته تتمثل في أول الأمر على أنها سيكولوجيا إنسانية، وفي آخره على أنها سيكولوجيا التحول الشخصي(٣).

والمقاربة التي تدرس الدوافع المتضمنة في السلوك الإنساني تركز في جانب منها على الحاجات، فجوهر النظرية على النحو الذي عبر عنه كل من Cattell، و Guilford، وMaslow أن الفعل مدفوع بالحاجات أو الميول التي تكافح من أجل أنواع مخصوصة من الأهداف. وجوهر الشخصية في هذه المقاربة يركز على تراتبية هذه الحاجات المتنوعة، والتي تأتي من الشعور والقصد والأهداف، إضافة إلى السلوك الموضوعي الملاحظ، وقد أشار كل من Dunlap، Farmer، Horton، وMcDougall إلى مجموعة من الحاجات المقترحة نظريًا، والتي تكون مرضية عبر

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 155.
(2) Ibid, p. 156.
(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 101.

السلوك الديني، وليس هناك من إجماع على عدد هذه الحاجات المفترضة أو طبيعتها، وبسبب أنه لا يوجد أي دليل إمبريقي يتماهى معها من جهة المواد الدينية الموجهة والسلوك، فإن صلاحية هذه الحاجات وفوائدها غير مؤكدة(١).

والنقطة الأساسية في التفكير الإنساني عند ماسلو ترتكز على فكرته في تراتبية الحاجات، تلك الفكرة التي عبر عنها للمرة الأولى عام ١٩٤٣، وقامت على افتراض أن البشر لديهم ميل فطري للسعادة وأن يكونوا أخلاقيين، وكلهم بحاجة إلى الظروف الجيدة، ومن أجل دعم هذه الوجهة طور نظرية الدوافع التي ترتكز على مفاهيم النمو والعوز والتطور والإنتاج، ولقد ناقش، على النحو الذي قام به كثيرون قبله، الدافع الأساسي للفعل الإنساني، مقررًا أنه العمل على إزالة عدم أسباب الراحة أو تخفيف التوتر، ولذا فلو أن الناس شعروا بالتعب أو الجوع فإنهم يلجأون إلى أنشطة لتخفيف عدم الراحة الذي سببته هذه المشاعر، وهذا يسمى بدافع العوز. وبعض الانشطة الإنسانية تبدو أنها بدافع عدم الحاجة أو العوز مثل الهوايات والألعاب، وهناك أيضًا بعض أنواع مساعدة السلوك التي تعد أمثلة على الأنشطة التي تكون خارج نظام الحاجة، ولتوضيح هذه الأنشطة يقترح ماسلو فكرة إنتاج الدافع. وعلى أية حال فهو يقرر أن هذا يكون فحسب عندما تكون حاجات العوز مُرضية لحاجات الإنتاج التي تنشأ، واستخدام ذلك واضح، فلو أراد الناس أن يصبحوا سعداء وأخلاقيين ولديهم الملء من الشباب، فإنه لا بد من التأكد من ان حاجات العوز الأساسية مثل الأمن والجوع والعطش مُرضية مُشجعة. وهنا فحسب يمكن القول بأنهم سوف يظهرون تلقائيًا دافعهم لتحقيق إمكانياتهم الكاملة(٢).

هذه المقاربة في فهم الحاجات الإنسانية تقود ماسلو إلى دراسة الناس الأصحاء والسعداء، الذين يستطيعون تقديم بعض العلامات لأي شخص يعطى الظروف الصحيحة. هؤلاء الناس يسميهم ماسلو المحققين الذاتيين. وفي مقالته عن التحقيق الذاتي وما بعده Self-actualizing and beyond يوضح ماسلو اختلاف الناس في التحقيق الذاتي بأساليب مختلفة، لأن التحقيق الذاتي وجود حقيقي للذات وكل شخص مختلف، وأيضًا فإن التحقيق الذاتي ليس شأنًا لمرة

---

(1) See, Sam C. Webb, '' An Exploratory Investigation of Some Needs Met Through Religious Behavior'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', Vol. 5, No. 1. (Autumn, 1965), p. 51.

(2) See, Dominic Corrywright and Peggy Morgan, Religious Studies, p. 95, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 153.

واحدة بدلًا من أن يكون عملية مستمرة من التحسين والتحوير والتكيف[١].

وتشمل سمات ذروة التجارب العديد من العناصر التي يجب أن تُفهم بأسلوب ديني، ولقد أحصى قائمة بخمسة وعشرين عنصرًا، وسوف يُشار إلى عدد قليل منها على نحو يوضح برهنته. فالسمة المهمة للعديد من التجارب الدينية يتمثل في معنى الوحدة، وذلك بإدراك أن كل وجهة في هذا العالم مرتبطة بغيرها بأسلوب داخلي، يكونان به معًا وحدة واحدة. وأيضًا فإن التجربة يلازمها الامتلاء بالمعنى، والقيمة مثل ذلك بالنسبة إلى الوظيفة الدينية المتكاملة. والسمة الثانية لهذه التجارب الشعور بأن هذه التجربة فريدة ومتميزة بالفعل، فالتجربة تتحرك من معنى المقولة أو الفئة والحكم إلى أن يكون كل واحد منهما متميز ومهم بالفعل. وذروة التجارب تشمل أيضًا معنى الانعزال عن الإنسان، ويكون مكان العالم في تعبيرات ما هو خارج عن حاجات الإنسان، كما أنها تدرك كينونتها باعتبارها غاية في ذاتها. والمثال الأخير هنا يتمثل في إدراك القيمة، فهي التي توجد الشعور بأن العالم غني ككل متكامل داخليًا، حتى الشر الذي يجلب إلى بالمعنى الكاملي المتصل بالوحدات الكلية للقيمة[٢]. وذروة التجربة هنا تتمثل في أنها تجربة فردية[٣].

وهذه العناصر التي ذكرها ماسلو متماثلة في العديد من المناقشات مع التجربة الصوفية، والسمة المهمة في برهنته تتمثل في تلك العملية الطبيعية التي على الرغم من أنها يمكن أن تُفهم باعتبارها دينية فإنها لا تعتمد على أي شيء خارج العلاقة بين السيكولوجيا الفردية والعالم. وعلى الرغم من هذا العنصر الطبيعي، فإن برهنة ماسلو تقدم فهمًا جوهريًا لذروة التجارب والدين، وتحليله هنا يختار تلك العناصر التي يرى أهميتها وشموليتها على أساس أنها غير مناسبة لتلك العناصر التي تقع تلك الفئة. وتحليل ماسلو للدين الحقيقي على أنه ينشا من نموذج معين من التجربة الفردية، يبدو أنه مخصوص بوظيفة أو موقع ثقافي، تنسجم مع الرؤية العامة للدين في نهاية القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، والتي تتمثل في رؤية

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 156.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 104

(3) See, S. Daniel Breslauer, 'Abraham Maslow's Category of Peak-Experience and the Theological Critique of Religion' in 'Review of Religious Research', Vol. 18, No. 1 (Autumn, 1976), p. 60.

الدين بمدى أوسع من اللاهوت على النحو الذي مثله بوبير Buber وأوتو Otto الفينومينولوجيا عند إلياد Eliade. وهو يعكس الأهمية المخصوصة لماسلو وفهمه للدين وتجربته له، ولا يكون مفيدًا امتداده إلى ما بعد ثقافة العصر ومكانه(١).

واحد أشياء تحقيق ذوات الناس الذين درسهم بصفة عامة، هو الميل إلى ما سماه ذروة التجربة، وهذا يتماثل مع التجربة الصوفية، ويعطي مدخلًا للوجود المعرفي، تلك هي حالة الإدراك الحسي التي تكون الظاهرة فيها مدركة على نحو مترابط في وحدتها، وفيها تصل الحقائق والقيم إلى قمة التجربة ذاتها كلها عابرة وسريعة الزوال، واندمجت فيها، ولكنها تعرض لمحات للهدف. وفي مدة التجربة فإن الناس، كما يرى ماسلو، يصبحون متحققين بالفعل. وقبل موته فحسب تحرك ماسلو بعيدًا عن هذا الموقف بدرجة ما. وفي مقالته نظرية Theory Z ميز ماسلو بين نوعين من التحقيق الذاتي: ١. الناس الذين لا خبرة لهم، أو لديهم خبرة قليلة، بالتعالي (ذروة التجربة). و٢. أولئك الذين لهم تجربة متعالية مركزية ومهمة(٢).

وهناك مجموعة أخرى حددها ماسلو في نظريته تتمثل في الناس الذين ليس لديهم تحقيق ذاتي، ولكن لديهم ذروة التجربة، ولقد حدد ماسلو هؤلاء الناس على نحو مهم في عبارات تراتبية الإمكانيات البشرية، ويحدد ماسلو أماكن هذه الدُرى بين المحققين الذاتيين الذين لديهم ذروة التجربة، والذين ليس لديهم ذلك. وهذه المجموعة الاخيرة توصف على أنها المحققين الذاتين فحسب، صحة المحققين الذاتيين، واكثر دلالة من ذلك أن هؤلاء المتحققين الذاتيين بالفعل يعيشون واقع الحاجات والعوز والحاجات الإدراكية، وهذا يؤدي بدوره إلى إعادة التعريف الجوهري الأساسي. وفي عمل ماسلو المبكر فإن الشخص المتحقق نفسيًا، يعيش في واقع الوجود المعرفي والحاجات المنتجة. والآن فإن الصحة النفسية والمحقق الذاتي النفسي يتطلبان أن يكونا أقل تطورًا في عبارات التطور الشخصي من اللاتحقيق الذاتي النفسي (بلوغ الذروة) أو التعالي. وبعبارة موجزة فإن حدوث التحقيق الذاتي الفعلي، ليس إلى حد بعيد الذروة الطبيعية للتطور الإنساني، والآن فإن الهدف أن يكون متعاليًا، ومن الأفضل أن يكون تعالي التحقيق النفسي من اللاتحقيق الذاتي، ولكن هما معًا يمثلان حالات عالية من تلك التي انجزت فحسب

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 104.
(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 156-157.

بصحة المحقق الذاتي النفسي[١].

وهناك سمات ثلاث لذروة التجربة: ١- طبيعتها الموحدة التي تثبت إدراك الذات والعالم والإنسان والطبيعة. ٢- معارضة للأشكال المنظمة، وقابلة للقمع بالروتين. ٣- حاجتها أن تكون على اتصال غير مباشر فحسب عبر خطاب المستمعين[٢].

وقبل موته فإن ماسلو أعطى أهمية كبرى لذروة الخبرة من التكامل الملوء بملاحقة الحاجات الناشئة، وهذا التحول من المحتمل انه يعكس تفكيره المتطور مع نشأة مجال سيكولوجيا التحول الشخصي، والتي وضع في قلبها مفهوم الحالات المتغيرة للوعي، وفكرة ذروة التجربة، التي وضعت على نحو مؤكد في قلب تناول ماسلو للدين. وفي كتابه Religions, Values and Peak Experiences ركز على نقد كل من العلم والدين المؤسسي، على اعتبار ان كل واحد منهما يركز على جانب واحد، مما يؤدي إلى المرض أو الباثولوجي، وقيمة العلم بدون قيد خطرة؛ بسبب أنه من الممكن أن يكون ضد الإنسانية، وبالمثل فإن الفكر الذي يكون ضد الدين، يمكن أن يصبح بسهولة اعتباطي وسلطوي، وبالتالي يدعم الشر اليومي. والسبب الأساسي للفساد الحديث للدين عنده، يتمثل في أن الأديان المؤسسة تتجه بالناس الذين لم يبلغوا الذروة إلى الإسراع، وهم بعيدون عن تجارب الذروة. ولدى ماسلو فإن العقلانية في أي تنظيم ديني تتمثل في تواصل المعرفة حول تجارب الذروة والحفاظ عليها، لمن لم يبلغوا هذه الذروة، ولو أن إحراز هذه المهمة وقعت في يد من لم يصلوا إلى الذروة، فإن المشروع محكوم عليه بالفشل[٣].

ومن وجهة نظر ماسلو فإن ذروة التجربة تعطي الدين دعمًا إمبريقيًا، وأن الدين من الممكن النظر إليه باعتباره عرضًا للاتصال بذروة التجربة لمن لم يتمكنوا من الوصول إليها، على أساس أن هدف الدين الوصول إلى هذه الذروة، والمعيار الأساسي هنا في كفاية الحاجات الإنسانية في تجربة المتعالي التي يتحدث عنها ماسلو هو معيار الحكم عل الدين، فأي دين لا بد أن يتحقق فيه هذا الإشباع الوجداني، وذروة التجربة مواكبة للوجود، وتثبت الذات على نحو حروتام،

---

(1) Ibid.

(2) See, S. Daniel Breslauer, 'Abraham Maslow's Category of Peak-Experience and the Theological Critique of Religion' in 'Review of Religious Research', p. 55, Roger A. Straus, ''The Social-Psychology of Religious Experience: A Naturalistic Approach'', in '' Sociological Analysis'', Vol. 42, No. 1 (Spring, 1981), p. 59.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 157.

وفيها يدرك العالم على أنه مثالي كامن ومنسجم مع ذاته ومع الأفراد ومنتجات الروح الإنسانية من العلم والفن والثقافة والدين، وهذه كلها تدرك على أنها موحدة في الإطار الكلي للطبيعة والتجربة الواسعة للحياة في مجملها، ومعنى ذلك أن تجربة الوحدة والتماسك الملازمة للكينونة التامة والهدف الشخصي يقعان في أصل ذروة التجربة(١).

ومن هنا فتنظيم الأشكال الدينية يحمل في داخله حياد الحقيقة الدينية الكامنة، كما أن ذروة التجربة الدينية محررة وثابتة ذاتية وترياق للتحيز الشخصي والتفكير الضيق، هذا الضيق ربما يكون كافيًا ومشجعًا، والأديان في أكثر الأحيان تخسر التعالي في سبيل هذا التشجيع(٢).

وفي الحقيقة فإن ذروة التجربة المشاركة الخاصة في تغيير إدراك العالم والخطر المهدد له بالأشكال المنظمة، وهنا يجب واضحًا أنه قابل للاتصال بصفة جوهرية، فهي ليست تجربة خاصة تقريبًا، ولكنها أيضًا نقص في الوصول إلى التجربة يمكن له أن يكون رمزيًا وشعائريًا في أشكال حاسمة صلبة، لأن معنى ذروة التجربة لا يمكن أن يكون خارجيًا عامًا، ومشكلة الخطاب الديني تصبح مسألة محددة بالنظر إليها(٣).

ولقد دافع ماسلو عن برنامجه في جلب أفضل العلم والدين معًا، من أجل إيجاد عالم أوسع ومناهج أكبر، العلم الذي يمكن له أن يدرس القيم ويعلم الإنسانية إياها. والإطار لمثل هذا العلم المتسع، يمكن أن تقدمه السيكولوجيا الإنسانية. وفي سنواته المتأخرة وجد ماسلو تفكك السيكولوجيا الإنسانية، وتعرضها لكبح غير دقيق، وفي عام ١٩٦٧ قدم محاضرة عن اقصى ما يمكن للطبيعة البشرية أن تصل إليه، وفيها اشار إلى هذه القوة الرابعة في السيكولوجيا الأمريكية، والتي سماها: سيكولوجيا التحول الشخصي، وفي عام ١٩٦٨ أصبح العنوان المفضل لها سيكولوجيا التحول الإنساني، وهذه الحركة لم تكسب إدراكًا أو تأييدًا من السيكولوجيين لها، فبعضهم نظر إليها على أنها دينية أكثر منها مقاربة سيكولوجية. وعلى أية حال فإن أي دراسة للعلاقة بين السيكولوجيا والدين، لا يمكن لها أن تتجاهل هذه الحركة(٤).

---

(1) See, S. Daniel Breslauer, 'Abraham Maslow's Category of Peak-Experience and the Theological Critique of Religion' in 'Review of Religious Research', p. 54.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p. 55.
(4) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 158-159.

وعلى أية حال فإن الفهم الأفضل والأوضح لرؤيته في السيكولوجيا، وعلى نحو أدق في علاقة السيكولوجيا بالدين، يتمثل في كتابه Religions, Values, and Peak- Experiences (١٩٦٤) ففي هذا الكتاب حدد طبيعة الدين في علاقته بالعلم وأخيرًا أساسه في ذروة التجربة(١).

ولقد أوضح أن كلًا من العلم والدين يفهمان في طريق ضيق محدود. وهذا الشكل الضيق للتعريف يتمثل في رؤية أن العلم والدين يسيران في مجالين مختلفين من الفهم، وهذا التقسيم بينهما له آثار سلبية عليهما معًا. والعلم على نحو مقنع جدًا سوف يصبح أكثر ميكانيكية، وتفكيره في القيم والروحانيات سوف يكون خارج متنه وفهمه. وهذه الرؤية الضيقة للقيم لا يمكن أن تكون مدروسة من الناحية الإمبريقية. وبالمثل، ومع ذلك فإن الاتجاه المعارض موجود في الدين. فالدين يُقلع عن عالم الحقيقة الإمبريقية، وغالبًا ما يعارض المنهج العلمي ونتائجه، وليس هناك في هاتين المقاربتين الموجودتين ما يمكن تأييده ودعمه. وهنا يشير ماسلو إلى ذلك الانعزال على أنه مرض ثنائية اللون، فكلاهما يجب إعادة تعريفهما وأن يجلبا معًا(٢).

فالدين في شكله الثنائي يُفهم باعتباره إشكالية خاصة. فبإلغاء الوجهة الإمبريقية والطبيعية للتجربة الإنسانية، فإن الدين محكوم عليه بالركود، وان يصبح غير عقلاني على نحو متزايد. وثنائية لون الدين لا يمكن أن تكتشف، ولا يمكن أن تحسن أو أن تختبر بذاتها، وعلى الأحرى فإنها تدعي التمام والكمال والنهائية. وهذا النموذج للدين يحدد كل سماته بطريق جزئي متماثل، وبالتالي فإن الإيمان يصبح إيمانًا أعمى، ومن هنا فإن ثنائية لون الدين محافظة وسلطوية(٣).

ولقد أشار إلى أن هذه المسألة التي تتناول الدين، لا ينبغي أن تترك للدين، ولكن العلم على النحو المكون به حاليًا، لا يرغب في تناولها، وهنا اقترح أن الحل يكمن في نشر العلم بقوته الواسعة ومناهجه، ذلك العلم الذي يمكن له أن يدرس القيم ويعلم الإنسانية إياها، وعلى الرغم من أن العلماء سوف لا يتفقون مع اللاهوت المؤسسي للأديان، فإنه يجب عليهم أن لا يتجنبوا الإجابة عن الأسئلة التي يوجهها اللاهوتيون. وعلى نحو لا يشبه هؤلاء العلماء الذين يرون أن الناس الذين يوجهون أسئلة روحية غير طبيعيين، فإن ماسلو يرى أن هؤلاء الناس الذين لا يهتمون بهم أنهم غير طبيعيين(٤).

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 101-102.
(2) Ibid, p. 102.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

ويرهنة ماسلو تعتمد على عودة الروحانية والقيم إلى العلم، لأنه حاول أن يؤسس لهذه الأشياء بجعل التجربة الروحية داخل السيكولوجيا الإنسانية، وقد ربط المفاهيم التقليدية للخبرة الدينية أساس الأديان الموحى بها بمفهومه عن ذروة التجربة(١).

وذروة التجربة أو تجربة المتعالي ليست ظاهرة فائقة للطبيعة، وعلى الأحري هي كاملة طبيعيًا، وبالتالي مفتوحة للتحليل بواسطة السيكولوجيين والعلماء. والحجة التي طورها ماسلو، والتي ترى أن كل التجارب الدينية على أنها ظاهرة إنسانية مركزية متكاملة، لها أساس جوهري: إن التجربة الدينية الممتدة أو ذروة التجربة متماثلة في جوهرها، ودائمًا لديها نفس الشيء، وكل الأديان متماثلة في جوهرها، ودائمًا لديها نفس الشيء(٢).

وليس فحسب أنها تشترك في الأساس الضمني لجوهر التجربة، ولكنها أخيرًا بسبب أن ذلك الأساس يؤدي إلى تطور القيم، فإنها أيضًا يجب أن تشترك في بناء نظام للقيم أيضًا. وأي شيء مخصوص بالتجربة الدينية، ويرتكز على التأكيد على هوية هذه التجارب، ينشأ من سياق أو بيئة محلية ليس مناسبًا أو مهمًا، ومن هنا فإن التجربة من الممكن أن تكون متضمنة في مدى واسع من الأشكال توحيدية وضد التوحيدية، فالشكل ليس مهمًا(٣).

ولقد قدم ماسلو نموذجًا متطورًا للأديان، يلمس النماذج المختلفة للناس، ويتحرك خطوة أكثر قربًا إلى موقع الذروات في النموذج المتطور للسيكولوجيا الإنسانية. وأساس الدين عند النبي، ذلك الذي لديه تجربة المتعالي التي تسمح له أن يفهم الإله، والعالم، والذات أو النفس خصوصًا. وعلى أية حال فإن الأديان مؤسسة ومنتشرة بوساطة نموذج أو نمط مختلف جدًا للشخص. وهذا الشخص القانوني الشرعي، ليس لديه إدراك وراء المادة، كما أنه محافظ ومؤسسي، وبهذا الشكل من القيادة فإن الوحي الأصلي يُفقد على نحو متزايد، وتصبح الأديان شكلًا من الوثنية، ويفقد أساسه التجريبي الجوهري، ويناقش ماسلو على نحو مشابه لتحليل فيبر Weber لتطور البنى الدينية، بالانتقال من الشكل الكاريزمي للقيادة إلى الشكل البيروقراطي لها(٤).

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, pp. 102-103.
(3) Ibid, p. 103.
(4) Ibid.

وهذه المناقشة للقيادة تشير إلى أن النماذج المحددة للشخصانية سوف تكون ذروة التجارب، وهو يشير إلى أنه في الوقت الذي يمكن لكل الناس الحصول على ذروة التجربة، فإن بعض الناس ينكرونها ويخافون منها. وهؤلاء الذين لم يبلغوا الذروة يتجهون إلى أن يكونوا مُغشين بالعقلانية والمادية يرون ذروة التجارب على أنها خبل وجنون(١).

ونموذج ماسلو في تطور الشخصانية يركز على الصحة الشخصانية باعتبارها مميزة عن النظريات الأخرى التي تركز على الجانب المرضي، وهنا يشير إلى أن هذه العملية التي تؤدي أخيرًا إلى الذرى، هي عملية التحقق الذاتي. ووظيفة التنظيم المجتمعي، على سبيل المثال الأسرة أو التربية، أن تساعد التطور الطبيعي، لكي يختزل أية مجالات للقلق، وبإزالة القلق فإن الفرد لديه فضاء للنمو وللتحقق الذاتي، وأخيرًا فإن عملية التحقق الذاتي كينونة حقيقية واحدة، ويؤدي التحقق الذاتي أخيرًا إلى ذروة التجربة(٢).

٩. المقاربات الكيفية والداخلي والخارجي في دراسة الدين.

وعلى أية حال فمن الواضح ان هذه المقاربات في سيكولوجيا الدين تمثل الكيفية اللينة في الطيف السيكولوجي، على النحو الذي اخذت به إلهامها النظري من الخبرة الشخصية والعمل العيادي، وليس على نحو دائم من كتابات الفلاسفة والنظريات المختبرة في سياق العلاج النفسي، وورش عمل التطور الشخصي والتجارب الفردية، واستقراء الحالات المتغيرة للوعي. والسيكولوجيا الاجتماعية وظفت أيضًا العديد من المناهج الكيفية، ولكن غالبًا ما تزودها باستراتيجيات كيفية أكثر صرامة. وهذا الحد المميز للسيكولوجيا الاجتماعية ينبع جزئيًا من التاريخ، فبعض السيكولوجيين الاجتماعيين تدربوا في أقسام علم الاجتماع وعملوا فيها، وآخرون تدربوا في أقسام السيكولوجيا وعملوا فيها، والمناهج تتجه إلى ما قبل السيطرة بين الأسبق والكيفي بين المتأخر(٣).

وتشمل المناهج الكيفية ليس فحسب التجارب، وهي المثال في السيكولوجيا الاجتماعية، ولكن أيضًا المقياس السيكولوجي(مقياس العقل) وعادة إدارة الاستبيانات النموذجية لتمثيل

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 159.

عينة السكان المستهدفين، ونتائج فحص القياس السيكولوجي عمومًا يعبر عنها في عبارات العلاقات المتبادلة التي تختلف تمامًا عن علاقات السبب والمسبب التي يبحث عنها التجريبيون، وتقرير ذلك ان أحد هذين الحدثين أو العمليتين أو السمتين بينهما علاقة متبادلة، لا يعني أن أحدهما سبب للآخر، وربما يكون الأمر كذلك، ولكن على الأرجح أن كليهما معًا مسبب لعامل ثالث(١).

والعلاقات المتبادلة تعني ببساطة أن عاملين أو أكثر مختلفان، وعلى سبيل المثال فإن التحيز والقطعية بينهما علاقة وضعية متبادلة، ولكن القليل من الناس يدعي أن أحدهما سبب للآخر. واحد الأشياء المهمة لفهم هذه العلاقة المتبادلة أن قوة هذه العلاقة المتبادلة أكثر اهمية من اتجاهها. ويمكن قياس العلاقات المتبادلة على حساب من $^{-}$١ إلى $^{+}$ ١ والنقاط القريبة إلى العلامة النهائية المتطرفة تشير إلى ارتباط قوي أو علاقة قوية، بينما النقاط القريبة من نقطة المركز صفر تشير إلى ارتباط ضعيف. والارتباطات القوية تشير إلى علاقة بين العوامل على الأرجح تكون اتفاقًا أو مصادفة، بينما الارتباطات الضعيفة تشير إلى علاقة ضعيفة أو لا دلالة لها بين العوامل. ومن هنا فإن العلاقة المتبادلة الإيجابية $^{+}$٠,٢ تقدم معلومات أقل أهمية من العلاقة المتبادلة السلبية $^{-}$٠,٨. والعلاقات المتبادلة الإيجابية تشير إلى أن العوامل في نفس الاتجاه، بمعنى أنه إذا حدثت زيادة في أحد العوامل، فإن ذلك يؤدي إلى زيادة في العامل الآخر. والعلاقات المتبادلة السلبية تشير إلى أن العوامل المتغيرة في اتجاهات مختلفة، بمعنى إذا زاد واحد نقص الآخر(٢).

والدراسات الاجتماعية النفسية للدين مغمورة بالعلاقات المتبادلة، وهذا جزئيًا بسبب صعوبة تصميم التجارب لاختبار الفروض المناسبة، وبسبب أيضًا أن العديد من علماء النفس الاجتماعي يحيطون دراساتهم للدين بالعديد من الجوانب الشخصية الأخلاقية حول جوانب السلوك التي لها صلة بالموضوع. ومما تجب الإشارة إليه أن معظم التحقيقات السيكولوجية للظاهرة الدينية يقوم بها علماء النفس الاجتماعيون. وفيما بين عام ١٩٥٠ وعام ١٩٧٤ تقريبًا، فإن حوالي ٧٠٪ من المطبوعات في علم النفس الديني، تنسب إلى علماء النفس الاجتماعيين.

---

(1) Ibid. pp. 159-160.
(2) Ibid, p. 160.

وعلم النفس الاجتماعي للدين مجال علمي واسع، وهو لا يهدف إلى أن ينتج صورًا فردية تلتزم برؤية الدين والسيكولوجيا، وتؤسس مدرسة جديدة تقدم موجزًا لأهم الأفكار التي يمكن أن تكون مؤثرة، فهذا الجزء يهتم فحسب بالمبادئ الثلاثة للمناهج التي يستخدمها السيكولوجيون الاجتماعيون في دراساتهم للتجربة الدينية، والملاحظات، والعلاقات المتبادلة(١).

والدراسات التجريبية للدين تتجه إلى أن تكون فرعًا للدراسات النفسية الاجتماعية الأخرى، وهنا يأتي في هذا البروتوكول التجريبي فحص موضوع واحد، وبعد ذلك تكييف دراسة الأبعاد الدينية له، وربما يكون المثال على ذلك يتمثل في زيادة ألم الصدمات الكهربائية للشخص البريء الساذج كجزء من تجربة تقييم أثر العقاب على التعلم، وذلك عن طريق اختبار ذلك على عينات مختلفة من الطلاب في مراحل تعليمية مختلفة، من أجل التعرف على الأثر الذي تسهم به هذه الصدمات الكهربائية على المتعلمين والأساتذة (٢).

لقد كان الهدف الأساسي هنا تعليم الناس كيفية مقاومة السلطة، والبحث عما يمكن للدين أن يقدمه في هذا الصدد. والفرض الذي قدمه هنا كل من Bock و Warren أن الاعتدال الديني على الأرجح يتمثل في رفض الأوامر المؤذية من أي شكل أو رمز للسلطة من الناس المتطرفين دينيًا أو غير المتدينين. والسبب الذي أدى بهما إلى صياغة مثل هذا الفرض، على هذا النحو، اعتباطي تمامًا؛ فلقد ارتكزا على فرضية أن المعتدلين دينيًا أكثر توازنًا من المجموعتين الأخريين. وعلى العكس فقد اوضحت دراسة كل من Brown و Lowe أن المتطرفين دينيًا وغير المتدينين أكثر عصيانًا ورفضًا من المعتدلين دينيًا(٣).

والسؤال هنا: كيف يمكن أن تفسر هذه النتائج؟ إنه لا تفسير Bock ولا Warren في عبارات Gordon Allport في المقياس الداخلي والخارجي للتقوى الدينية، ولا ما اقترحه R. L. Gorsuch من أن المعتدلين لديهم قدرة أقل في الاستقلال في أخذ القرار من المجموعتين الأخريين. وفي الحقيقة فإن هذا كله ليس فيه ما يخبر بأي شيء، فهما ببساطة أعادا تقديم معلومات قديمة

---

(1) See, BERNICE MARTIN, '' Berger's anthropological theology'', in '' Peter Berger and the Study of Religion'', Edited by Linda Woodhead with Paul Heelas and David Martin, London and New York, First published 2001, by Routledge. P. 160, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 160.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 161.

(3) Ibid, p. 162.

في عبارات مختلفة الأنواع والفئات، وعلى الأرجح أن كل من حاولوا توضيح سلوك الجماعات المتمردة بعبارات نفس الدوافع والميول باعتبار أنها متشابهة، والجماعات التي تسلك سلوكًا حسنًا بنفس الأسلوب لأسباب مختلفة. وفكرة أن التمرد الشديد أو العالي تعود إلى القدرة المستقلة على صناعة القرار، ربما يكون حقيقيًا للجماعة غير الدينية، ولكن على الأرجح لا يكون عادلًا لدوافع المتطرفين الدينين(١).

ولقد اشارت بحوث Milgram الذي تناول موضوع " معلم الشعائر في العهد القديم" في مدرسة أساسية للإلهيات، والذي قام بتعريضه لصدمة كهربائية، وبعد تلك التجربة وصل إلى أن أفضل أسلوب لمقاومة السلطة اللإنسانية هو الإيمان بأن الله تعالى له السلطة التامة النهائية، ومما لاحظه أن الرجل عند طلب من الاستمرار أو التوقف، أنه لم يكن يدافع عن صناعة القرار المستقل، ولقد كان خضوعه لسلطة أخرى، وصورة السلطة هنا هي الصورة الدنيوية. وهنا يأتي السؤال: ما الذي كان يمكن أن يحدث لو أن المُختبر في هذا الفحص رجل دين(٢).

وأحد الموضوعات التجريبية في الموضوعات الدينية، والذي تطور البحث فيها منذ فترة مبكرة، الشخص اللاديني عند كل من John Darley و Daniel Batson في دراستهما عن " السامري الطيب"، ولقد بحثا في هذه الدراسة العلاقة بين الميول او العوامل الشخصية وعوامل المأزق والأنشطة الجارية، وقد شارك في الاستبيان أربعون طالبًا من كلية برنستون اللاهوتية. وأشارت نتائج هذه الدراسة إلى أنه بينما أدت الميول الشخصية دورًا جزئيًا في تحديد السلوك الإنساني، فإنها عادة أقل شهرة في المواقف الأخرى، كما أنها توضح على النحو الذي تقرره السيكولوجيا الاجتماعية الدينية أن الرجال المتدينين كجماعة لديهم ميل أكثر إلى القطعية، وأكثر الناس ميلًا إلى عدم التسامح والتحيز كما أنهم أكثر عرقية وعنصرية من الشعب الأمريكي في جملته(٣).

وفي عام ١٩٥٩ نشر Gordon Allport عن الدين والتحيز، وقد اشار فيها إلى السؤال التالي: ما الذي يجعل الناس المتدينين يتجهون إلى أن يكونوا أكثر تحيزًا من غير المتدينين، بينما في نفس الوقت فإن أكثر المدافعين عن المساواة والأخوة عبر القرون، كانت لديهم دوافع دينية؟ لقد ركز في

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, p. 163.
(3) Ibid, pp. 163-164.

مقاربته على نوعين مختلفين من الدوافع الموجهة دينيًا لحرية المدافعين: مذاهبهم العقدية لدينهم ورؤيتهم للإنسانية التي تنبع منها تجربتهم المبكرة. وفي دراسته أشار إلى فرضين تاريخيين لحالتين: الأولى، إن المسيح عليه السلام جاء إلى العالم ليخلص كل البشر: الأسود والبني والأبيض، ولكن الكريه الذي سوف يحدث لو أن الرجل الأبيض يجب ان ينتقل إلى الجوار أو الجيرة؛ فالطفل لديه حاجات سيكولوجية تتصل بحالة الأمن، ودونية المكانة، والشكية، واسلوب حياته المقصور عليه، مع استثناء اي حضور قد يأتي من خارج الجماعة التي تهدد راحته. والثانية، تكون بالنظر إلى التعليم الديني، فإن عقل الطفل ، كما هو في أية حالة أخرى، يتجه في مرحلة مبكرة إلى ما هو مفضل مستحسن عنده، الذي يسلمه للعطف والرعاية والمعروف الذي يجعله الله تعالى، وكذلك تعاليم الوحي والاختيار. وبعبارات الطفل فإن هناك وصفًا للمنافع في الصدق والأمن داخل البيت، وهو ليس بحاجة إلى النظر إلى الناس على انهم يهددون وجوده، كما أنه ليس بحاجة إلى أن يستخدم الدين تعويذة(١).

ولقد اجاب عن مسألته الأساسية بأن الخبرة الأولية المبكرة داخل الأسرة مهمة جدًا لهذين النوعين معًا. وبعبارة أخرى فإن نوع دين الشخص الأساسي الذي يستخدمه محدد بصفة نهائية في العوامل الشخصية التي تعود إلى مرحلة الطفولة، ومن الواضح أنه يذهب إلى التمييز بين الاشكال الخارجية للدين والأشكال الداخلية له(٢). ومن الواضح أنه اتخذ اتجاهًا مختلفًا تمامًا عن اتجاه ماسلو، وذلك بالتركيز على الدين الخارجي والدين الداخلي، والقياس النفسي الذي أُعد لفحص العلاقة المتبادلة بين هذين الشكلين للدين، وذلك في كتابه Individual and His Religion (١٩٥١)، ففي هذا الكتاب قدم نموذجًا متطورًا للدين، ركز فيه على المقارنة بين النضج والأشكال غير الناضجة للدين(٣).

---

(1) See, Ralph W. Hood. Jr. ,'' American Psychology of Religion and the "Journal for the Scientific Study of Religion", in '' Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 39, No.4, 50th Anniversary Issue: Moving Forward by Looking Back: A Half-Century of the SSSR, RRA, and Social Scientific Research on Religion. (Dec., 2000), p. 536, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 165, Brian Laythe: Deborah Finkel: Lee A. Kirkpatrick, '' Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism: A Multiple-Regression Approach'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 40, No. 1. (Mar., 2001), p. 1, p. 8.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 165.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 104.

وهنا في بداية هذا الكتاب يضع أساس تعريف للدين، يرفض فيه بصفة جوهرية ذلك الموقف الموجود عند فرويد ويونج وماسلو، وعمله يركز على الذاتية الفردية للدين باعتبارها على النقيض من الأشكال المؤسسية التي درستها العلوم الاجتماعية، موضحًا أن هذا الشكل للدين هو الذي كان موجودًا وسوف يظل موجودًا حتى لو كان الدين المؤسسي في سبيله للذبول. وعلى الرغم من أن هذا الاستبدال لهذه العناصر المهمة للدين مثبتٌ داخل السيكولوجيا الفردية، فإن البورت Allport يؤكد أنه لم ينشأ من تجربة جوهرية أو الوظيفة السيكولوجية(١).

ويشير البورت، بعد مراجعة حججه في تفضيل الخبرة الدينية الفردية أو البذرية، متابعًا في ذلك وليم جيمس، من أن الدين لا ينشأ من عاطفة فردية أو تجربة ذاتية. والعواطف المختلفة المتنوعة يمكن أن تنسجم معًا للتركيز على موضوع الدين، فهي تركز على صنع العاطفة الدينية المخصوصة بدلًا من التركيز على العاطفة المخصوصة المستخدمة. وبالإضافة إلى رفض البورت لتميز العاطفة الدينية أو خصوصيتها، فإنه يرفض أيضًا إمكانية خصوصية المحتوى الديني. وعلى الرغم من نقص العاطفة المحددة أو المحتوى على المستوى الواسع، فإن البورت يَخلص إلى أن الفرد يوجد بنية الشكل الخاص به(٢).

والدين باعتباره ظاهرة بنيوية ذات دلالة فردي في جوهره، وسيكولوجيا الدين على أساس أنها سيكولوجيا تحليلية يجب أن تركز على الفردية الذاتية بدلًا من تركيزها على الشكل المؤسسي للدين. كما أنه يرفض أن يكون للدين مصدر عام مشترك أو أصل داخل النفس، ويرى أن النظريات التي وضعت الدين داخل أو ضمن اللاوعي، مثل فرويد، صعب اختبارها، وحتى لو كانت صحيحة في ضيقة جدًا في بؤرة تركيزها وتفكيرها، ويبرهن على أن الدين الشخصي والذاتي خليط من عناصر الوعي واللاوعي. ومن الواضح أن الأشكال الجوهرية المبسطة هي مفتاح رؤيته لعناصر الدين(٣).

والسؤال الأساسي هنا: إذا كان الدين لا يمكن أن يحدد بأشكاله المؤسسية، ولا يشتمل على أي محتوى جوهري أو عاطفة، فما هو الدين إذن؟ يبدو أن الدين الفردي متصل بقوة بالنضج، ويُحدد بخمسة عناصر أساسية: الحاجات الجسدية، والمزاج أو الطبع، والاهتمامات نفسية

(1) Ibid, pp. 104-105.
(2) Ibid, p. 105.
(3) Ibid.

المنشأ، وملاحقة التفسير العقلي، والثقافة المحيطة. وفيما يتصل بالأمر الأول، الحاجات الجسدية، فإن أفضل ما يوصف به على أساس أنه الحاجات والرغبات، هذه الرغبات أو الأماني تشمل الحاجة إلى حل مشكلات الخوف والموت. ومن الناحية الإيجابية فإن الدين يستجيب إلى رغبة الحب، وأي رغبة أو حاجة يمكن أن تكون أساسًا للأفعال الدينية أو المشاعر، واختلاف الرغبات ينعكس على اختلاف الأفكار حول طبيعة الإلهي أو المقدس، وبالتالي، على سبيل المثال، استجابات القدرة الكلية للإله لحاجة النظام والأمن. والمزاج عامل مهم في تحديد التعبير الفردي للدين الشخصي، فالناس باختلاف أمزجتهم سوف يقدمون تعبيرات مختلفة للإلهي أو المقدس. والاهتمامات ذات المنشأ النفسي أو الرغبات مختلفة عن الحاجات الجسدية، بمعنى أنها خارجية ومتموضعة. وبالتالي فلو أن الإنسان لديه رغبة في المعرفة، على سبيل المثال، فإنه يموضع المعرفة خارج نفسه، ويبحث عن الحقيقة، وعلى اعتبار أنه ناضج، فإن هذه الموضوعات تصبح أكثر تجريدًا، وبالتالي فإن المعرفة تشمل بصفة أولية جسدًا أو هيكلًا صغيرًا للحقائق، وعبر النضج تصبح مقولة أو فئة من خلالها يمكن الحكم على الحقائق المخصوصة وتقييمها. ومفهوم الإله يمكن أن يكون نموذجًا لموضوعية الذات، وهو الذي يحفظ جزئيًا القيم الأخرى للذاتية. والوجهة التالية للبرهنة تتمثل في " ملاحقة المعنى"، ويشير البورت إلى أن العناصر كلها عاطفية على نحو جوهري، ولكن الدين أيضًا له جانب عقلي. وبعد أن تمتلئ كل الرغبات وتتحقق، فإن هناك سؤالًا جوهريًا لا يزال موجودًا: ماذا عن كل هذا على أية حال؟ والدين هنا استجابة لهذا السؤال، فهو البحث والإجابة معًا. فالثقافة والانسجام أو التكيف العنصران اللذان يلخصان هذا الجزء من البرهنة. ولا يتفق البورت بقوة مع مفهوم الانسجام أو التكيف الثقافي، وبرهنته على هذه المسألة تشكك في الحجج الاجتماعية في الوظيفية المتأخرة. وبالتالي فهو يرى أنه لو كان الناس يرون أن الدين كان أدوات للمجتمع الصحيح الشرعي فإنهم سوف يتخلون عن الدين، فالناس متدينون، وفقًا لرأيه، لأسباب شخصية بدلًا من الأسباب الخاصة بالتكيف والانسجام. وعلى الرغم من هذا التحذير فإنه وافق على أن الثقافة أداة مهمة في تحديد الكيفية التي يعبر بها الناس عن خصوصياتهم، ودوافعهم الدينية، وجوانب حياتهم الداخلية، ومن الواضح هنا أن هذا النموذج في عناصره الأربعة الأولى يشترك مع النموذج الوظيفي عند ماسلو[1]. هذا التركيز على الوظيفية في علم النفس الديني تجعله أكثر تجريبية

---

(1) Ibid, pp. 105-106.

وأصالة وأهمية مما كان موجودًا من قبل لدى الكتاب السابقين في نفس الموضوع، فالدين تجربة حقيقية للوعي الذاتي للأفراد، عبر الزمالة مع جيرانهما، يكرسون أنفسهم فيها للمجتمع، وعبادته في منزل الروح، ويبحثون عن إدراك أكثر بزيادة معرفة النفس، والإحساس بالأخلاق والجمال والمعرفة والقيم الاجتماعية(١).

وبجانب هذه التوجهات الوظيفية في تحليله، فإن هناك أيضًا عنصرًا جوهريًا، ولو كان على المستوى الفردي، ويعطي مواقف أو اتجاهات فردية متنوعة: لو حددت العاطفة الدينية الناضجة على أنها مزاج أو ميل، ومركبة عبر التجربة للاستجابة لما هو مفضل أو إيجابي بأساليب معتادة للموضوعات المفهومية والمبادئ التي ينظر إليها الفرد على أن لها أهمية قصوى في حياته، وأن ينظر إليها على أنها متحكمة في طبيعة الأشياء على نحو دائم أو مركزي. وهناك سمتان أساسيتان في هذا التعريف عنصر الوجهة غير المحددة أهميتها الجوهرية، وعنصر الديمومة. وعلى نحو لا يشبه التعريفات الأساسية الأخرى، فإن طبيعة ومحتويات هذه المقولات متروكة لما هو فردي(٢).

والعنصر الأخير في طبيعة الدين عند البورت ينقله قريبًا جدًا للنموذج الجوهري، فمناقشاته في هذا الصدد تنشئ معيارًا كونيًا لنضج الدين، يتخلص فيه من أي مظهر فردي أو نسبي في مناقشته السابقة؛ إذ يرى أن مقاربة النضج الديني تشمل ستة عناصر مختلفة: الديناميكية، والقيادة إلى الأخلاق المتينة المطردة، والشمولية، والتكامل، والاستكشاف أو التعلم(٣).

وهذا التحليل له أهميته من ناحيتين: الأولى، إنه استخدم ثلاثة نماذج مختلفة: الوظيفية، والأساسية، والجوهرية، لكي يبرهن على صعوبة تعريف الدين، خصوصًا إذا أراد الإنسان أن يختبر شيئًا ما على أنه سريع الزوال مثل الدين الشخصي، كما أن يوضح أيضًا دور السياق الثقافي في تحديد التعريفات المستخدمة. والعنصر الأخير في مناقشته، على سبيل المثال، مع النماذج الأكثر جوهرية، محدد على نحو كبير بالثقافة الفرعية (الأكاديمية الأمريكية) في فهم الدين، وتقدم أساسًا جوهريًا يتمركز حول العرقية في تطور الأديان. والثاني، مناقشة الدين على

---

(1) See, Edward L. Schaub, '' The Psychology of Religion in America during the Past Quarter-Century'', in '' The Journal of Religion, p. 129.
(2) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 106-107.
(3) Ibid. p 107.

أنه نشأ عن أساس ما تأملي، أصبح أساسًا لحساب القياس النفسي للتقوى وشكل المدى الواسع للمناقشة داخل السيكولوجيا وخارجها[١].

وهذه العناصر المكونة للدين عنده تدخل في ذلك التمييز بين الداخلي والخارجي في الدين، وهو أمر له أهميته الكبرى والمشهورة في أعمال البورت. وبصفة أساسية فإن النضج الديني يُعادل الدين الداخلي، الذي يُرى على أنه تعبير إيجابي سيكولوجي للقيم الدينية. والدين الخارجي مرتبط بعدم نضج الدين والعاطفة الدينية التي يعبر عنها معظم الناس، ويتضمنه معظم أشكال الدين المؤسسي. وهذا الشكل للدين الشخصي متمركز حول ذاته مع مفهوم للمقدس أو الإلهي تفضله مصالح الشخص واهتماماته، كما أن هذا الشكل من الدين مؤيد بالذات أو بالجماعة، وهو شكل من التقييم الذاتي، والدين بهذا المعنى يخدم الغايات الإنسانية على الأحرى من أن يكون كينونة أو غاية في ذاته. ويربط البورت هذا الشكل من الدين بالتحيز والتعصب والأصولية. والمسألة الأساسية هنا تتمثل في عدم المماثلة الداخلية والدين الناضج الذي تكون الذات فيه ممتدة، على حين أن الدين الخارجي يكون تركيزه على الذات باعتبارها ذاتًا. هذا التمييز بين النماذج المختلفة للدين والمظاهر الأخرى للسلوك الاجتماعي، على سبيل المثال، التحيز، يصبح مجالًا مهمًا في تحليل القياس النفسي، أي المنهج الإحصائي في التحليل الذي يبحث عن العلاقات المتبادلة بين الأنظمة المختلفة للمعلومات. وبعيدًا عن صحة أو مشروعية هذين الشكلين للدين، فإن استخدامهما في تحليل القياس النفسي إشكاليًا مثل علاقتهما بالأشكال الأخرى للسلوك. هذا التمييز موروث من التمركز العرقي، كما أنه يأخذ شكل النموذج المخصوص للدين الذي يُنظر إليه على أنه مهم وله قيمه في سياق اجتماعي مخصوص، هذا النموذج مُقدم على أنه كينونة حقيقية للدين، بينما يرفض في نفس الوقت النماذج الأخرى باعتبارها غير ناضجة أو غير حقيقية[٢].

هذا التمايز يستخدمه البورت للإشارة إلى تعقد نضج الدين، وعدم نضج الدين يركز على مظهر واحد أو تجربة واحدة، ونضج الدين يستخدم عددًا من العناصر المعقدة المتصلة والمركبة، كما أن التمايز يشمل في داخله القدرة على النقد والانعكاسية. والعنصر الديناميكي يشير إلى

---

(1) Ibid, pp. 108.
(2) Ibid, pp. 108-109.

حقيقة أن نضج الدين ليس خادمًا لرغبات البشر، ولكنه سيدهم ومعلمهم، فهو ليس مصلحة ذاتية على نحو مباشر، والتعصب في الدين سمة على عدم نضج الدين، فهو محدد بالرغبات، والوعي، واللاوعي، ويعكس عدم القدرة الانعكاسية أو النقدية. ويشير البورت إلى أن المتانة والانسجام والتماسك لها دلالة أخرى مهمة، فهذه المتانة أو الانسجام ينشأ من النضج، الرؤية الدينية الناضجة. والدين الناضج شامل أيضًا في رؤيته، فهو يقدم الأساس من تعقد الحياة وتشوشها وفوضيتها ما يمكن أن تكون به منظمة على نحو شامل، وجزئيًا فإن هذا النموذج الشمولي يمكن الدين من أن يعطي الحياة معناها وقيمتها، ويستخدم البورت هذا النظام الشامل أداة يعارض بها تلك الشمولية الموجودة في عدد من الأيديولوجيات العلمانية، على سبيل المثال الشيوعية، باعتبارها أديانًا. كما أنه يشير إلى أنها على الرغم من أنها تتضمن عددًا من عناصر الدين، فإنها عادة فشلت في احترام هذه الوجهة، فعلى الرغم من أن هذه الأيديولوجيات تشمل على الكثير من تجارب الناس، فإن هناك دائمًا مجالات تترك الناس فيها، ويمكن للدين أن يقدم معنى لهذه المجالات بدون تخلف. والوجهة التكاملية تلمس العديد من الوجهات الأخرى؛ إذ تشير إلى الحاجة إلى نموذج أو بنية. وكل هذه العناصر المعقدة لا بد أن تكون منسجمة معًا، بأسلوب نموذجي منسجم ثابت. والعنصر الأخير" السمة الاستكشافية "والتي تشير إلى أن الدين الناضج عناصره كلها تجريبية وغير نهائية. فالأفراد لديهم الإرادة في أن يختبروا اعتقاداتهم، وأن يغيروه إذا كان ذلك ضروريًا، والدين يفهم هنا على أنه عمل افتراضي (١).

ومن الملاحظ هنا أن النموذج المسيطر على البورت Allport هو النموذج ثنائي القطبية والتوجيه النبوي، ويتمثل هذا النموذج في مقولتين متعارضتين للدين أو تعبيران مختلفان لأي ظاهرة دينية، والأمثلة على ذلك النموذج لديه تتمثل في تمييزه بين الدين الداخلي والدين الخارجي، والتمييز بين الدين الإلزامي والدين الإرادي. وهذا النموذج مستخدم عند Allen و Spilka في تمييزهما بين الدين الإلزامي والدين الإرادي، وكذلك عند Fromm الذي درس الاستبداد وهياكل الدين الإنساني، كما أنه مستخدم عند كل من Kingg Hunt ، على حين أن الحديث في الدراسة التحليلية يقرر بوضوح في العامل الأصولي .الإنساني. في حين أن كلًا من

---

(1) Ibid, p. 107.

Janowitz وBettelheim الدليل الحالي على الثبات واللاستقرار في القناعات الدينية. وميز Woodruff بين نظامي القيم العليا والقيم الأدنى، وقدم Lenski دراسته المهمة عن الدين في المدينة الغربية الوسيطة التمييز بين التوجيه الإقناعي والتوجيه التقوي الديني. وحدد كل من Allen وHites الدين على أنه علاقة شخصية مع الإله أو الآلهة في مقابل التأكيد على الممارسات والشعائر الدينية. كما أن Adorno et al. ميز بين الدين الذي يكون إيمانيًا إقناعيًا خارجيًا والدين الحيادي الذي يكون حياديًا داخليًا(١).

ويدرك كل من Allen وSpilka أن هناك ثلاثة اختلافات حتى لو كانت متناقضة في المحتوى الظاهر للتمييز ثنائي القطبية، ولكن في اقتراحهما يتمنيان في ما هو إلزامي وما هو إرادي أن المفاهيم ثنائية القطبية يمكن دمجها عبر المخطط التصوري الذي يركز على الفرد وينظم نظام اعتقاده. والاختلافات الأسلوبية إنما تكون في السلوك بدلًا التمييز في محتوى الاعتقاد أو السلوك الديني مما قد يكشف عن وظائف مميزة. وهما يميزان الاختلافات الأسلوبية في الإلزام والإرادة في الدين على أساس خمس سمات معرفية، على سبيل المثال: المحتوى، والوضوح، والتعقيد، والمرونة والأهمية. ويستنتجان من ذلك أن الأسلوب الإلزامي المعرفي علاقة تجريدية في عبارات المحتوى، والتمييز، والبصيرة، والتمييز في عبارات التعقيد، والصراحة المفتوحة في عبارات المرونة، وما يكون وثيقًا ملائمًا في عبارات الأهمية. والأسلوب المعرفي فيما هو إرادي هو أسلوب موضوعي محسوس من ناحية المحتوى وغامض من ناحية الوضوح، واحتكاري الثنائية من ناحية التعقيد، وبنائي صارم ولا يسهل الوصول إليه من ناحية المرونة، ومحايد غير متصل من ناحية الأهمية. وفي كل حالة فإن الأسلوب الإلزامي مفضل على الأسلوب الإرادي(٢).

وعلى أية حال فإن السخرية مزدوجة في هذه النتيجة من ناحية الأسلوب الإدراكي، فالنموذج ثنائي القطبية لديهما يرتكز على التشابه الأكثر بالنسبة إلى الأسلوب الإرادي المرغوب فيه، وعلى سبيل المثال من ناحية التعقيد فإن الأسلوب الإرادي ثنائي، وهو يعكس إلى استخدام المقولات المتفرعة، ويفكر فيه من ناحية العكس تمامًا، وتبدو اللغة التي يرتكز عليها

(1) See, Donald Capps, '' Research Models and Pedagogical Paradigms in Psychology of Religion'', in '' Review of Religious Research'', Vol. 21, No. 2. (Spring, 1980), pp. 219-220.
(2) Ibid.

النموذج ثنائية الأفكار والأحكام القيمية. وعلى النقيض من ذلك فإن الأسلوب الإلزامي يتميز من ناحية التعقيد بأن يتجه إلى تكوين عدد واسع نسبيًا من المقولات أو العناصر، كما أنه يميز ويحدد الأجزاء المختلفة والسمات والصفات والوظائف، وتتجه الأفكار فيه إلى أن تكون متعددة بدلا من أن تكون بسيطة وكونية. وتأخذ المقولات الدينية شكل مجموعة من العناقيد المتميزة، وهنا ربما تدرك المعضلة، فهو وأتباعه يشيرون بعد ذلك إلى الالتزام الإرادي باعتباره مقاربة ثنائية، ويتحركون تجاه النموذج المتعدد الأبعاد، في الوقت الذي لا يتخلون فيه عن السمة المميزة للنماذج ثنائية القطبية(١).

ليس فحسب هذه الثنائية ولكن أيضًا الميل المشترك إلى تفضيل شكل من التقوى الدينية على غيره معتبرين أنه الحقيقي والأصيل أو الناضج، على حين أن غيره خادع أو مزور، وهذا الميل إلى تفضيل شكل معين للدين عامل مهم في الصلة بين النموذج البحثي والنماذج التربوية، إذ أنه يشير إلى أن النماذج البحثية ليست مجرد موضوعية تراكيب علمية، ولكن على الأحرى تتضمن الأخلاق والتحيزات الدينية. وفي مقارنة لطائفة الكنيسة والدراسات الداخلية والخارجية أوضح Dittes أن الموقف الأخلاقي للنماذج ثنائية القطبية جوهري نبوي، مثل التقليد النبوي في العديد من التقاليد الدينية المختلفة، أنه يعكس جذرًا وأحدًا للانعزال بعيدًا الإكراه الديني غير المتغرب، وعلى سبيل المثال فقد أشار البورت Allport إلى أن الاستجابات الدينية لدى الطفل على ما يبدو للمرة الأولى ليست دينية تمامًا، ولكنها ذات سمة اجتماعية بكاملها. وهذا واحد من النماذج العديدة لميل النموذج الثنائي ليس فحسب إلى التناقض مع نموذجي التوجيه الديني المتعدد الأبعاد والنهاية المفتوحة فحسب، ولكن أيضًا في تفضيل الدين الشخصي أو الداخلي. أما الدين الاجتماعي أو الخارجي فإنه محكوم عليه في أفضل الأحوال بأنه تحضيري للدين الشخصي، وفي الأسوأ بأنه مزور وباطل(٢).

هذا التمييز أداة يعزل بها الدين الحقيقي عن العامل الديني الذي يوجد في العلاقة المتبادلة القوية مع التحيز واللاتسامح وما يشبه ذلك. ولقد بدأ العديد من الأكاديميين في بناء مقاييس نفسية للتمييز: الغنم (الكفاح من أجل المساواة والأخوة) عن الماعز (التحيز وعدم التسامح)

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, pp. 220-221.

وقد طور هذا الحساب على ما هو معروف في عام ١٩٦٠، وعام ١٩٦٤، وعام ١٩٦٧. ولسوء الحظ فإن درجة الثقة في كل هذه الحسابات كانت ضعيفة، بسبب أن قدرتها على التمييز بين الفئات الداخلية والخارجية كانت محدودة، فبعض الناس يتم حساب نقاطهم عالية على حساب ومنخفضة على آخر، وفي بعض الحالات يكون الحصول على نقاط عالية أو منخفضة على الحسابين معًا، مما أدى ببعض الكتاب إلى اقتراح أن يكون هناك بعدان مستقلان للقياس، وأن النتائج يجب ان تقاس على حساب متعامد، أي ٩٠ درجة. كما أدى ذلك إلى وجود مقولتين جديدتين: المؤيد الديني غير المتجانس، وأصحابه تكون نقاطهم عالية على المقياسين. والمعارض الدين غير المتجانس، وأصحابه تكون نقاطهم منخفضة على المقياسين. وعلى الرغم من ضعف النتائج التي تم الحصول عليها من هذين المقياسين، فإنهما استخدما أكثر من أي مقياس آخر للتقوى الدينية أو التدين، ومن هنا كان التأكيد على مكانتهما التي لم تكن مستحقة لهما(١).

ولقد نشأ نتيجة عدم كفاية النموذج ثنائي القطبية على النحو الذي أشار إليه كل من Allen وSpilka من أن هناك اختلافات أو حتى تناقضات في المحتوى الظاهر في التمييزات التي يعطيها للنموذج ثنائي القطبية، وقد أعطت هذه الاختلافات لمن تبع منهجهما مفاتيح للعمل على دمج هذا النموذج في مخطط آخر أكثر شمولية من النموذج ثنائي القطبية، والتي تمثلت في النموذج المتعدد الأبعاد، وقد أشار Dittes إلى أن عدم التجانس الواضح في النموذج ثنائي القطبية، يؤدي من الناحية العلمية والمنطقية إلى ضرورة التخلي عن المفهوم ذي البعد الواحد وتطوير إطارات جديدة متعددة الأبعاد في علم النفس الديني، يتضمن التنقيحات الاجتماعية للمخطط المتعدد الأبعاد ، وذلك عند كل من Glock وFukuyama ولقد أوصى Scobie على سبيل المثال بتنقيح بُعد المعرفة في نموذج Glock المتعدد الأبعاد والتي تشمل الأبعاد الدينية للاعتقاد والممارسة والتجربة والفعالية، والنوع الأكثر شيوعًا في البحث المتعدد الأبعاد في علم النفس الديني، تلك الدراسات التي توظف تقنيات عامل التحليل لتحديد الأبعاد المختلفة للاعتقاد الديني والموقف والسلوك(٢).

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 166.

(2) See, Donald Capps, '' Research Models and Pedagogical Paradigms in Psychology of Religion'', in '' Review of Religious Research'', p. 221.

وقد قام Hites بدراسة للاستجابات لدى المبتدئين من طلاب الجامعة وكبار السن في برمنجهام، شملت سبع وثلاثين مادة دينية، ووجد أن هناك ثلاثة عوامل تضمنت أربع مواد أو أكثر، كان تركيب العامل فيها متماثلًا، وهي على النحو التالي: ١. وظيفية الدين وكيفية ظهوره. ٢. القبول الحرفي وغير الحرفي للتوراة. ٣. والخلود وعلاقة الإنسان بالعالم الطبيعي، ومن حسابه للتغير فيما بين المبتدئين من طلاب الجامعة وكبار السن في هذه الأبعاد الثلاثة، وصل إلى أن هناك حركة نحو منظور ديني أكثر ليبرالية. ومثل هذا الاكتشاف ربما يظهر لتبرير التمييز ثنائي القطبية التوجيه الديني المحافظ في مقابل التوجيه الديني الليبرالي، ولكن في الحقيقة فإن العامل الثالث يسجل تغييرًا أقل بكثير من العاملين الآخرين، مما يشير إلى أن هذه الحركة ليست موحدة. وهكذا فإن النموذج المتعدد الأبعاد من الممكن أن يحدد على أنه نموذج أكثر تعقيدًا أو تمييزًا للتغير في التوجيه الديني للطلاب. ومثل النموذج ثنائي القطبية فإن النموذج المتعدد الأبعاد له منظور ديني، يسمى بالكهنوتي؛ بسبب ميله إلى رؤية الأبعاد المختلفة للدين باعتبارها أجزاء لاستقرار النظام الاجتماعي وثباته أو البنية الشخصية(١).

ولقد وضع هذا التحيز الكهنوتي Geertz عندما أشار إلى أن الدين يجب أن يبنى أو يفسر من ناحية الأنظمة الاجتماعية المتاحة للدلالة على الاعتقادات والشعائر والموضوعات ذات المغزى، والتي تنظم السلوك الخارجي وتوجهه، ومن هذه الناحية فإنه يرفض بوضوح النموذج ثنائي القطبية مفضلًا عليه النموذج متعدد الأبعاد، فليس النظر هنا إلى ما هو كوني أو تمييز يقسم الظاهرة الدينية عن الظاهرة غير الدينية بالمقياس الديكارتي، ولكن من أجل نظام للمفاهيم يقدم خلاصة للتشابهات غير الدقيقة، والتي تكون تشابهات حقيقية توظف في النماذج المتعدد الأبعاد، وتميل إلى الاشتراك في القناعة الدينية العامة، التي تكون فيها أنماط المعتقد الديني متماسكة وذات معنى تعطي النظام والثبات للسلوك الخارجي لحياة الإنسان. وعلى العكس من النموذج ثنائي القطبية، فإن النموذج المتعدد الأبعاد ليس ناقدًا لحقيقة أن الاعتقادات الدينية والميول ربما تكون مشوبة بما هو اجتماعي أو شخصي، لأنها تدرك تعقد نماذج الاعتقادات والميول الذي يتمثل في الثقافة التي تؤدي دورًا في ثبات المجتمع وحياة الأفراد والجماعات، وهو ما يسمى بالتوجيه الكهنوتي، بسبب أنه في أغلب التقاليد يأخذ رؤية مشابهة

(1) Ibid, pp. 221-222.

للوظيفة الاجتماعية والشخصية للدين[١].

والمقاربة الثالثة التي يستخدمها علماء النفس الاجتماعي، تتمثل في الملاحظة من اجل جمع المعلومات واختبار النظريات بأسلوب طبيعي. والمثال الجيد لهذا الاستخدام عند Festinger و Riecken و Schachter . واحد أكثر النظريات شهرة في السيكولوجيا الاجتماعية في الستينيات والسبعينيات هي نظرية Leon Festinger في نظريته عن التنافر المعرفي cognitive dissonance وعلى نحو أساسي فقد نشر عمله الرئيسي في الموضوع عام ١٩٥٧، فإنه تعاون مع Riecken و Schachter لدراسة الجماعات الدينية الذين تحولوا على نحو نشط إلى دين جديد، على الرغم من فشل النبوة التي يؤمنون بها، وقد افترض مع زملائه ان النشاط التحولي ينشأ من الرغبة في اختزال التنافر المعرفي غير المريح بالنسبة لهم، وليس من الثقة في ان عقائد المجموعة حقيقية[٢].

وفي نظرية Festinger فإن الإدراك ملهم بمعنى الاعتقادات والآراء والمعرفة وما إلى ذلك، يمكن له أن يكون منسجمًا أو متنافرًا. والتنافر المعرفي ينتج من القلق أو المشقة، مما يدفع الناس إلى اختزال المشقة بتغيير الاعتقادات، وإضافة معلومات جديدة إلى النظام المعرفي؛ من أجل اختزال الأهمية المشهورة للنظام الآخر، أو تجاهل نظام الإدراكات في علاقة قلقة، والبحث عن أعضاء جدد مثال للاستراتيجية الثانية، ولكن تحت الظروف التي تدافع فيها هذه الجماعة عن استراتيجيتها دون غيرها، ولقد أشار Festinger وزملاؤه إلى خمس ظروف يمكن أن ينسب إليها هذا التحول بعد قلق النبوة: ١. لا بد أن يكون هناك اقتناع وإيمان. ٢. إنه لا بد أن يكون هناك التزام بهذا الاقتناع أو الإيمان. ٣. وهذا الإيمان لا بد أن يكون مسئولًا عن المشقة. ٤. وهذه المشقة لا بد من حدوثها. ٥. والدعم الاجتماعي الذي يجب أن يكون تاليًا ومتاحًا لهذه المشقة[٣].

ومن حسن حظ هذه المجموعة أشارت تقارير الصحف إلى أن هناك جماعة تنسجم مع هذه الشروط، وقد نشر هذا التقرير عام ١٩٥٤، وكان اسم النبوة مدينة شمال أمريكا North

(1) Ibid, p. 222, Ilkka Pysiätien, How Religion Works, Toward a New Cognitive Science of Religion, p, 7, pp. 25-52.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 166, A First Look at Communication Theory, by Em Griffin, the leading college text in the field of communication theory, (all editions published by McGraw-Hill), pp. 206-214.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 167-168.

American city ، وكانت الفكرة الأساسية أن أعضاء هذه المجموعة سوف يتحقق لهم الخلاص، وقد التحقت هذه المجموعة البحثية بهذه الجماعة باعتبار أنهم مشاركون، ووجدوا أن هذه الجماعة تفي بالفعل بهذه الشروط الخمسة. وبعد أن فشلت نبوة هذه الجماعة على نحو حقيقي، بدأ أعضاؤها في البحث عن مشاركين أو أعضاء جدد، على الرغم من تبني الاستراتيجية الأولى وترك الجماعة. وهنا فإن منهج الملاحظة قد استخدم إلى حد بعيد ليس لجمع المعلومات باعتبار ذلك بحثًا فينومينولوجيا فحسب، ولمن لفحص النظرية واختبارها(١).

ولقد اشار سيريل بيرت إلى أن التحول الديني يحدث في الغالب في أوائل البلوغ، وأكثر ما يحدث عند الإناث بين سن الثالثة عشرة والسادسة عشرة، وعند الذكور فيما بين الخامسة عشرة، وهو الوقت الذي تنضج فيه الغريزة الجنسية، كما أن التحول الديني يشبه إلى حدٍ كبيرٍ الوقوع في الحب، ومن هنا رأى الباحثون أن التحول الديني نتيجة ورد فعل معًا لانفعالات الحب الجنسي. وهناك تطابق آخر بين أوائل النزعات الجنسية والتحولات الدينية في مرحلة البلوغ، فلقد أوضح علماء النفس أن بعض الميول الانفعالية، قد تكبت كبتًا لا شعوريًا، ومع ذلك تظل تنمو حتى المستوى الشعوري للعقل، ومن الجائز أن يحدث ذلك للميول الدينية(٢).

ومعنى ذلك أن الشخص المتحول لم يكن قبل تحوله غير عابئ بالدين، كما يظن، بل على العكس كان يحس بالدين إحساسًا قويًا(٣)، ولكنه لا يلبث أن يعود مرة ثانية إلى وجهة نظره الأساسية في الدين، والتي أشار إليها هذا البحث من قبل، فالدين يستمد من التقاليد التي تقبل مثلما يقبل الزي الوطني واللسان القومي، بلا تفكير كثير، ومن غير باعث مقرر صريح، ثم تأتي الشكوك بعد ذلك، والبراهين والحجج كلها تكاد تكون تبريرًا متأخرًا، أي عللًا تلتمس لآراء اتخذت من قبل، وهذه العلل تلصق إلصاقًا بتلك الآراء التي قبلت. والتقاليد دائمة التغير، وبقاء المعتقدات، على الرغم من الحروب التي تقام للحفاظ على المذهب الأصلي، رهن بمناسبتها لمزاج معتنقيها، وهذه المعتقدات تخضع في هدوء للتعديل والتشكيل، حتى تناسب لا المعرفة التي تتزايد كل يوم فحسب، ولكن الرغائب والآمال والأذواق والميول، والمثل الأخلاقية للعصر والجماعة(٤).

---

(1) Ibid, p. 168.

(٢) انظر، سيريل بيرت، علم النفس الديني، ص ١٨-١٩.

(٣) السابق، ص٢٠.

(٤) السابق، ص١٦.

والمنظور الأخير أقل انسجامًا مما سبق، وهو يشمل كل دراسات الظاهرة الدينية، التي تم تبني المقاربة التجريبية الكيفية فيها أو تحليل الظاهرة الدينية في عبارات ومصطلحات المعلومات المتغيرة التي تم الحصول عليها بهذه المناهج، ولقد شرع علماء النفس في هذه الدراسات بدون مدرسة تؤدي إلى حركة، وقد أنشأت هذه الدراسات ما هو أقل بكثير من الجمع المفقود للتأملات والملاحظات، التي ينتظر لها أن تضعها في نظرية او مركب عقلي، وهذه النظرية لم تنتظر كثيرًا، فلدى البعض كان المفتاح المكون لها بالفعل في مكانه(١).

١٠. السلوكية والدين.

أما السلوكيون الذين سيطروا على السيكولوجيا الأمريكية لما يزيد على ثلاث حقب فقد كان اهتمامهم بالدين قليلًا، ولقد أخذوا وقتًا طويلًا في توضيح السبب في ضعف الاهتمام بالدين خلال هذه الأعوام. وقد أوضح B. F. Skinner أحد أشهر السلوكيين في هذه الفترة أن السلوك الديني مشروط بالضبط بنفس نمط أشكال السلوك الأخرى. ومن أجل معرفة ما يسميه السلوكيون الإشراط فإن هناك مجموعة من الأمور التي ينبغي أن توضح. إن هناك نوعين من " الإشراط " عادة ما يتم التمييز بينهما: الإشراط الكلاسيكي. والإشراط الفعال. والأول منهما يرتبط بأعمال السيكولوجي الروسي I. P. Pavlov الذي لاحظ عند دراسته للنظام العدائي عند الكلاب أن الحيوانات التي ينزل منها اللعاب علامة على مجيء الطعام أو من يحضر لها الطعام عندما لا يكون هناك طعام، موضحًا أن هذا علامة على الطعام. ولقد كانت خبرة Pavlov قليلة واكتشف لو أن الكلاب تعرض عليها بعض المثيرات مثل الجرس قبل التغذية فحسب، فإن استجابة اللعاب يمكن أن تكون منبهًا بدلًا من الأكل، فالطعام يتبعه هنا المنبه أو المثير، ولو لم يكن الأمر كذلك فإن عمومية هذا النموذج الارتباطي والسلوك جوهرية، فيما يكونه الشرط الكلاسيكي. وفي الخطاب العادي للأحداث فإن المنبه من السلوك يتجه إلى أن يتبعه أنواع من الاستجابات من الكائن العضوي الحي، فاللعاب هنا استجابة للطعام أو رعشة عصبية عالية وعنيفة تكون نموذجًا، وهذه المنبهات والاستجابات غير شرطية. والمنبهات الإشراطية هنا هي

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 168.

تلك التي تصبح مرتبطة بالمنبهات غير الإشراطية، وغالبًا ما تكون دائمة، مثل رنين الجرس، وحينئذ يظهر الطعام، والتي يمكن أن يستنتج منها نفس الاستجابة ، والتي تعرف بالاستجابة الإشراطية، والتي نتج عنها المنبه غير المشروط(١).

ومن الواضح هنا أن تحوير السلوك يمكن حدوثه بتدريب بسيط باثنين من المنبهات، والشخص الذي أراد أن يخبر بمكانته الرفيعة التي يبالغ فيها من خلال القوس والنبال، عندما يلتقي الاثنان معًا، وعندما يضرب القوس بنجاح، يرى أنه الأفضل والأقوى نفوذًا بتفوقه في استخدام العصا. وتشبه الأعمال الإشراطية الفعالة ذلك، فيما عدا تلك الحالة التي يكون السلوك فيها قبل المنبه؛ فالسلوك المرغوب فيه منحة وجائزة وغير المرغوب فيه يعني العقاب، ومثل هذه الجائزة أو مثل هذا العقاب أمر معروف في الدوائر السلوكية، على أنه تعزيز وتقوية، والوجود السابق تعزيز إيجابي والمتأخر سلبي. ولدى Skinner إذا أراد شخص أن يعرف السبب في عمل الناس بأساليب دينية أو الذين يحملون عقائد دينية ببساطة، فلابد أن ينظر إلى النموذج الإشراطي الكلاسيكي والفعال اللذين يعرضهما الشخص(٢). ومن الملاحظ هنا ذلك التأثير الداروني على المدرسة السلوكية، فيما يتصل بالتفاعل المتبادل مع البيئة(٣).

ويشير أحد الباحثين إلى أن هذا المنهج في تناوله لمشكلات العقل سوفسطائي، مثل فهم السلوكيين للغة والأدب والفن والدين، فلا شيء لديهم يثير دهشة كبيرة، كما أن بحوث التحليل النفسي عندهم متأثرة بالأدب أكثر من العلم، وفي أسوأ الأحوال فهي تجمع بين الأدب الفقير والعلم السيئ(٤).

وبعد الحرب في بريطانيا، دمجت النظرية الإشراطية مع دراسات الفزيولوجيا من أجل تقديم منظور جديد للدين، فبعد العمل مع الجنود الذين عانوا حرب العصاب أثناء الحرب العالمية الثانية، التقى الطبيب النفسي William Sargant، الذي نشأ في أسرة ميثودية قوية، ببعض كتابات بافلوف Pavlov المتأخرة عن الانعكاس الإرادي الشرطي والطب النفسي، وفي كتاب Battle for the Mind أوضح Sargant عبر تفسيرات متعددة الكيفية التي يمكن للضغوط

---

(1) Ibid, pp. 168-169.
(2) Ibid, p. 169.
(3) See, John J. Sullivan, '' Two Psychologies and the Study of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', p. 158.
(4) Ibid, p. 161.

بها أن تكون مؤثرة على الإشراط. وترى الضغوط الفردية العالية على نحو دائم في نماذج السلوك الإشراطي الحديثة المستأصلة في مثل هذا الكشف العرضي، كما أن هؤلاء يصبحون أكثر استجابة لمصدر الإشراط الجديد، والسبب في ذلك عند بافلوف Pavlov المواقف الضغطية التي تحمل المخ فوق ما يحتمل، وبالتالي يحطم المخ الحماية ذاتها، وهذا هو ما سماه التقمص المكبوت أو الانتقال المكبوت، والذي يعرض بدرجات مختلفة الكثافة: الأول، الاستجابة العاطفية المسطحة، قوية وضعيفة، وتثير نفس الاستجابة من المستوى. والثانية، وتكون أكثر كثافة، وتثير لعابًا ضعيفًا يثير استجابة الآخر. والثالثة، وهي النماذج الإشراطية السابقة للسلوك، وغالبًا ما تكون الوحيدة العكسية: الطعام غير المتشابه يصبح متشابهًا، والشخص المتشابه يصبح مختلفًا(١).

وهذه المرحلة الثالثة يسميها بافلوف مرحلة التناقض الظاهري المغالى فيه، والتي تشير إلى العديد من السمات العادية المرتبطة بالهستيريا وشروط التنويم المغناطيسي. وعلى جهة الخصوص فإن ما هو فردي يصبح إيحاءً ونموذجًا، كما يصبح نماذج جديدة للسلوك يمكن تأسيسها. وتجربة بافلوف للكلاب في هذا الشرط في المعمل، عندما كان مغمورًا بالمياه، وماتت بعض الكلاب، وما بقي منها حيًا توجه للاستجابة على نحو ضعيف إلى الماء بمستو من الخوف أكثر من الحياة التي يهددها هذا الموقف. ولقد تحقق من أن الجنود الذين قام بعلاجهم حدث لهم التقمص الكبتي، ولا يستطيعون توضيح التجربة المؤلمة من عقولهم؛ وبسبب علاجه النفسي التفريغي عمل على إعادة تعريض الجنود لتجربة الأذى مرة أخرى، بمساعدة الأدوية المكثفة والإيحاء على نحو لين بحالة التقمص الكبتي، وقد سمح هذا للنماذج الإشراطية بأن تعلن أنه يمكن التخلي عنها أو التخلص منها أثناء الأذى، وبعد فترة من الراحة وجد أن حالة المرضى اضحت ذاوتهم أنفسهم مرة أخرى، وبعبارة أخرى فإن نماذجهم السابقة للإشراط أعيد تأسيسها مرة أخرى. والصلة بين هذه المادة والدين تأتي على ما يبدو على نحو غير مقصود، وذلك عندما نظر في مجلات John Wesley إذ تحقق على نحو واضح من أن استراتيجية عظته، كانت أسلوبًا مؤثرًا إلى درجة عالية في إعادة الإشراط، وبالتالي الناس الإشراطيين. فموعظة نار

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 169-170.

الجحيم وموعظة الكبريت أوجدتا حالة من الضغط الحاد على المستمعين، وزيادة في الايحاء، وهنا كان الهرب هو الحل المقدم: التحول باعتباره نقطة البداية، والذي يكون الإشراط فيه معكوسًا(١).

وهنا يمكن تلخيص الاختلافات بين السلوكية المعاصرة والتحليل النفسي المعاصر، وما يتضمن ذلك من الدراسة العلمية للسلوك الديني والتجربة الدينية، وهذا التمييز يكون فيما بين سلوك الملاحظة العلمية والاستدلال التجريبي الذي يوضع لتجربة الشخص تحت الملاحظة، وتعقد التجربة الدينية يجعل الدراسة العلمية لها مشكلة في تعدد الاستدلالات وفحص الفروض وإعادة بناء حياة الشخص على أسس متنوعة في نظرية العمليات العقلية. ومن الجدير بالذكر هنا أن عالم الأفكار والتقاليد الفكرية التي يعيش فيها الإنسان لا يمكن اختزالها في حاجاته الجسدية والاجتماعية، على أنها مصادر الدوافع والبواعث، والفشل في فهم الوظائف النفسية البسيطة. وأخيرًا فمن الواضح أن الأفكار الدينية نشطة وفعالة في تنظيم السلوك الديني والأفكار الدينية. ومشكلة السيكولوجيين هنا تتمثل في الفهم الصحيح لمفهوم التنظيم والحذر من المجالات الدينية التي تستخدم السيكولوجيا باستخدام مفهوم السيكولوجيا المستخدمة في دراسة الدين، والتي تعمل على إلغاء السمة المميزة للمذهب الديني والتجربة الدينية(٢).

ومن الواضح هنا أن الإنسان في المدرسة السلوكية مثل الآلة، التي تخضع لمثير معين فتنتج استجابة معينة، وبالتالي تهمل تمامًا الجوانب الجوانية أو الدوافع الداخلية في فهم السلوك الخارجي، وعلى رأسها العامل الديني أو الروحي، على أساس أن هذا العامل لا يمكن دراسته بمناهج العلوم الطبيعية التي تقوم على الفرض والملاحظة والتجربة والقياس والإحصاء، وربما كانت الطبيعة المادية لعلم النفس عند السلوكية أحد الأسباب الأساسية وراء هذا الموقف الذي يتمثل في النظر إلى الإنسان، وقد أفرغ تمامًا من بعد أساسي فيه، وهو البعد الروحي أو الديني، مما يشير إلى فشل هذه النظريات في أن تقدم تفسيرًا علميًا صحيحًا للسلوك الديني المعقد.

وعلى الجملة فإن هذا النوع من البحث السيكولوجي لا يقدم شيئًا حول حقيقة صدق الظاهرة الدينية أو صلاحيتها أو أهميتها، ومن ناحية أخرى فإن نتائج هذه البحوث وثيقة

---

(1) Ibid, p. 170.

(2) See, John J. Sullivan, '' Two Psychologies and the Study of Religion'', in '' Journal for the Scientific Study of Religion'', p. 164..

الصلة بالظاهرة الدينية، فهي تقدم المعلومات عن الظروف التي يصبح الناس فيها متدينين، والذين يشجعون الدين يستخدمون هذه الظروف، في حين أن الآخرين يمكن لهم أن يقوموا بالعكس، كما أنها تكشف عن تأثير الدين نفسه على الأبعاد الأخرى للسلوك، وكيف أن الأحياء الديني يؤدي إلى ازدياد الأمراض الذهنية، بينما يقلل الكحول، ورد فعل رجال الكنيسة تجاه الكنيسة والتحيز في الموضوعات العرقية. إضافة إلى التعرف على القوانين الإمبريقية التي تحكم السلوك الديني، والتي ترتبط بالتغيرات الكمية والكيفية في الأنشطة الدينية مع العمر والتشجيع القوي للنساء في بعض الجماعات الدينية(١).

إن وصفة التحول الناجح أو وسيلته كانت، إذن، إيجاد حالة التنويم عبر اختزال الضغوط وأيقاظ العواطف أو بعض الوسائل الأخرى، مقترحًا النماذج البديلة للاعتقاد والسلوك، وما يتبع ذلك من خبرة التذكر النظامي. وانهيار الميثودية في العصور الحديثة يعود عند Sargant إلى تخليها عن هذه الوصفة. وعلى أية حال فهي لم تُفقد تمامًا في العالم المسيحي. والعمل الذي تقوم به الكاريزما الحديثة والجماعات الإنجيلية، تدرك تمامًا عند Sargant باعتبارها نشاطًا ضد برنامج نزع النحل، وهنا يشار إلى عمل Sargant بأنه الفعالية اليدوية(٢).

وهذا كان بالفعل في كتابه Battle for the mind ولكن التفاصيل الكثيرة كانت في كتابه The Mind Possessed إذ مد تحليله للخبرة الدينية لكي تشمل ظواهر مثل نشوة الشعائر وامتلاك الروح، كما أنه اعترف بان الكشف عن الضغوط يكون بمنهج واحد فحسب، وهو منهج جلب حالة الإيحاء القوي أو الغشية. والعديد من التقاليد تشجع تجربة الغشية الروحية عبر الرقص الإيقاعي، وفي حالة الامتلاك عبر التفكك. وعلى الرغم من أنه لم يعترف بجهود Pierre Janet مباشرة، فمن الواضح أن مفهوم التفكك كان في ذهنه عندما كتب عن هذه الظواهر(٣).

وفي الدراسات الحديثة توضيح لعموميات Sargant بالعديد من السبل، فعلى سبيل المثال لدى Stephen Gilligan الذي ناقش حالة الغشية التي تصل إلى ذروتها بالعديد من السبل، مثل

---

(1) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 3.
(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 171, Michael Argyle, Religious Behaviour, pp. 47-48.
(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 171, Walter M. Horton, '' The Origin and Psychological Function of Religion According to Pierre Janet''. in. '' The American Journal of Psychology'', Vol. 35, No. 1 (Jan., 1924), pp. 16-52.

الحركات الإيقاعية مثل الرقص، والجري، والتنفس، والتمارين الرياضية. والغناء والترانيم مثل التأمل والصلاة والشعائر الجماعية والترانيم في الاحداث الرياضية. والانهماك الانتباهي في الصورة والفكرة والتليفزيون وتوازن الأعضاء عبر عمليات الاسترخاء. والعقاقير مثل الكحول والفاليوم. والحركات الإيقاعية(١).

وفي الحقيقة فإن العديد من الممارسات دائمًا ما تستخدم في السياقات الدينية، وتظهر لدى أي شخص مهتم بتاريخ الاديان. والسيكولوجي العيادي John Schumaker نسج ذلك كله مع مواد أخرى متصلة بها، وسمى ذلك كله النظرية الموحدة للدين، التنويم المغناطيسي وأمراض النفس. ولقد اقترح أن الدين وكل أشكال تشويه الواقع، تنشأ على أنها استجابة مباشرة للإمكانيات الواسعة معرفيًا للموجودات البشرية، وامتلاك هذه الإمكانيات يأتي عبر تغيرين اساسيين في الأسلوب الذي تدرك به الموجودات البشرية العالم، ففي المقام الأول هناك تطور في التفكير في الجنس البشري. وفي المقام الثاني هناك حاجة إلى إدراك نظام العالم، وذلك نتيجة للتحول المعرفي الذي ادى إليه الأمر الأول(٢).

ولقد كان البدء هنا بنظام الحقيقة على المستوى الثقافي الذي يمثله الدين، ولدى Schumaker فإن الذروة في تشويه تقاليد الحقيقة هي تلك التي تهدف إلى الحفاظ على تقاليد الموت والفناء واللاتكون والتشوش في الوضع الحرج، يضطر الإنسان معه للدفاع عن نفسه بضراوة، وهنا يأتي استخدام عبارات اللاهوتي John Bowker رخصة الحماقة والجنون. والأمراض النفسية أيضًا تمثل مرحلة تشويش الحقيقة، ولكن بدون رخصة، بمعنى أنه ليس على مستوى العقوبات الثقافية والفرد، وبالتالي فهي عنده أقل نجاحًا بكثير من الدين(٣).

ومجموعة التشويهات تعرف بأنها معرض الدين في معظم تجلياتها، هي تقنية الاختزال وحالة الغشية (التفكك) مركبة مع تشويهات الحقيقة الايحائية. وعادة فإن تقنيات الاختزال التي تستخدم في السياق، تسهل الايحاءات الذاتية للمواد المتعلمة مسبقًا، على سبيل المثال حالة التأمل أو الايحاءات المختلفة من قائد أو أكثر، كما هو في حالة الرقص والقرابين والأنواع

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 171-172.
(2) Ibid, p. 172.
(3) Ibid.

الأخرى للأنشطة الجماعية. وعلى الرغم من أن الشعائر الجماعية والفردية قد تبدو مختلفة على السطح فإنه يمكن الإفادة منها في القدرة التفكيكية للعقل، وهنا يمكن التصديق بأن هناك شيئًا واحدًا مع العقل، وشيء آخر مختلف تمامًا مع آخر، وهذا التفكك هو ما سماه Festinger التفكك المعرفي، وهو ما سوف يكون إشكاليًا على نحو مؤكد إلى حد ما(١).

وغشية التفكك عند Schumaker تعرض عددًا من الصلات مع ما سماه Julian Jaynes ذي المجلسين، ووفقًا Jaynes فإن تجربة الوعي عند الموجودات البشرية ظاهرة حديثة نسبيًا، والثقافات القديمة مثل الإلياذة اليونانية والفيدا الهندية ليست وعيًا بالمعنى الذي يدرك به العالم المعاصر الوعي اليوم. وبدلًا من ذلك فإن الوعي يفهم على نحو مختلف عن الأفكار المنتشرة عنه في الغالب، فهو يميز الوعي عما يسميه الارتكاسية أو الاستجابية للحوافز البيئية، وعندما يكون هناك وعي بشيء ما فإنه يدرك على نحو مباشر، ومع ذلك فإن هناك الكثير مما لا يدرك. وعازف البيانو عندما يعزف على البيانو لا يكون واعيًا بعزفه، وعلى الأرجح فهو يقع في الأخطاء إن كان واعيًا، وذلك على الرغم من أنه يستخدم وعيه الانتباهي؛ ليتعلم القطع الموسيقية التي سوف يعزفها فيما بعد، دون وعي لفعله(٢).

وبالمثل فإن الوعي ليس نقيضًا للاوعي، بمعنى أنه وجود معطل أو فاقد للوعي، وهو لا يستلزم وجودًا مدركًا، ولكنه يستلزم نوعًا خاصًا من الأسلوب، فالوعي لا يستلزم الحديث أو الكتابة أو الاستماع أو القراءة، كما أنه ليس نسخة من التجربة، كما يعتقد غالب الناس، وليس كرسيًا للعقل. وعلى الأحرى فإن الوعي فعالية بدلًا من أن يكون وظيفة، ويعمل بأسلوب المماثلة. والعقل الواعي هنا فضاء تماثلي للعالم، والأفعال الذهنية مماثلة للأفعال الجسدية(٣).

ويأخذ الوعي تأكيداته التي يتطور بها، عندما يكون البشر انواعًا متميزة، فهو يظهر أولًا وفقًا Jaynes نحو نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد سابقًا لمعظم الموجودات ذات المجلسين، والقرارات تصنع ليس بتخيل ما يفعل أو على الأرجح ما يكون نتيجة للفعل، ولكن بصوت السلطة الكاملة على الفرد، صوت الإله. وإرادة الإله وفقًا Jaynes تمثل جمهور المستمعين أو النظارة لقيم المجتمع والأنظمة إلى آخره. وعلى الرجح فإن مخزن ذلك في الفص الصدغي الأيمن للقشرة الخارجية

---

(1) Ibid. p. 173.
(2) Ibid.
(3) Ibid. pp. 173-174.

للمخ، ويتصل بالكلام والمراكز الأساسية الشاملة في الجزء الأيسر السمعي، وذلك في منطقة الصوار الأمامية. وخبرة السمع مثل الصوت إلى حد بعيد، فهي الخبرة الكلية والسلطة الآمرة التي يكون السلوك مبدؤها على نحو تلقائي: إن تسمع بالفعل تكن مطيعًا(١).

هذا النموذج للوظيفة الذهنية نتيجة لتطور اللغة على النحو الذي اقترحه Jaynes ، والذي أخذ مكانه بين حوالي ٧٠٠٠٠ قبل الميلاد و ٨٠٠٠ قبل الميلاد. وعملية المجلسين بدأت في النشأة نحو نهاية هذه المرحلة، وسيطرة التجربة الإنسانية حتى ظهور الوعي، وهذه التغيرات ليست وراثية، فيما عدا أن المخ البشري يعرض اللدانة التي تسمح لوظيفته بأن تتغير باعتبارها نتيجة الاستجابة للتجربة، وبالذات تجربة الطفولة(٢).

ومثلما نشأ الوعي فالأمر مثل ذلك في الدين، إذ هو محاولة لحفظ أو إعادة تأسيس الاتصال بالآلهة مصدر السلطة والإرشاد. والوعي مع فضاء العقل يتماثل مع " الأنا" والسرد الشخصي، ويعرض مثل هذا الاتصال، وبالتالي يوظف الدين المناهج من اجل أن يحل محل الوعي في إعادة تأسيس المجلسين. والتنويم المغناطيسي منهج اساسي لإنجاز مثل هذا الاحلال أو التفكك. وفي هذه النقطة يتفق مع Schumaker في أن الوعي يجعل الإنسان في اعتلال من حيث يشعر بأنه بحاجة للهرب. ومن ناحية أخرى عند Jaynes يدرك الشعور بالضياع، بمعنى النظام الذي يريد استعادته(٣).

وعلى الأحرى فإن تفسيرات كل من Jaynes و Schumaker تأملية، ولكنها تتصل ببعض الاتجاهات المهمة مع البحث المحكم في مجال علم نفس الاعصاب، ولقد درس Michael Persinger أستاذ علم النفس في جامعة Laurentian بكندا التجربة الدينية في العشرين عامًا الأخيرة، واكتشافه المهم يتمثل في أن التجربة الدينية على علاقة قوية متبادلة مع الفعالية المختصرة للفصوص الصدغية للمخ، وتحفيز هذه الفصوص الصدغية، يمكن أن ينتج التجارب الذاتية المكثفة المليئة بالمعنى، والعمق، والإقناع، وقوى التفكير الموضوعي، والتبديل الإدراكي الحسي، وغالبًا فإن هذه التجربة تعلن عن سمتها الدينية، ومن هنا استخدم كثيرًا عبارة " تجربة الله تعالى"، وذلك للإشارة إلى الطبيعة العامة للتجربة التي يشجعها تحفيز الفص الصدغي:

---

(1) Ibid. p. 174.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

فالكاثوليك على الأرجح يدركون مريم عليها السلام، والبروتستانت عيسى عليه السلام، والإسلام الله تعالى. وعلى الرغم من أن هذا الفهم أكثر نموذجية فإنها أقل رؤية، وعلى نحو دقيق فإنها المعنى الأكثر حضورًا، ومع ذلك يفهم بالذوات على أنه فائق للطبيعة(١).

وبالفعل فإن ملاحظات Persinger تشير إلى أن هذه الرؤى ليست هي الطريق الثانوي الأكثر شيوعًا للخبرة في الله تعالى، فهذا الشرف يمتد إلى خبرة سماع الله تعالى. وبصرف النظر عن التحفيزات الكهربائية التي استخدمها وزملاؤه، فإن فصوص صدغ المخ عادة ما تبدأ بنقص الأوكسجين، ونقص السكر في الدم، وتقليل تدفق الدم، وهذه الظروف تنتج المقام المؤقت في أعلى ذروة له، والمستوى الأقل من التنفس (اليوجا) والصوم والضغوط بأنواعها المتعددة، وفقدان المحبوب، والقلق حول الموت. وهناك أيضًا مراحل الحياة البشرية عندما يكون فص صدغ المخ في حالته الأكثر استمرارية: المراهقة وكبر العمر، وهو ما أشار إليه أيضًا من قبل كل من Starbuck و Jung عن فص صدغ المخ(٢).

وعلى أية حال فقد حاول أن يبرهن على أن التجربة الدينية لها أساس سيكولوجي أو كيميائي قوي، وهذه المقاربة ترتبط بمحاولة تفسير الوجهات الثقافية والشخصية باستخدام النموذج التطوري أو البيولوجي، على أساس أنه نموذج تجريبي ثقافي، ولقد أشار Persinger إلى أن التجارب الدينية يمكن أن تتصل مباشرة بالحالات الكيميائية المخصوصة وتأثيراتها على الفص الدائم، وهذه الحالات البيولوجية المحددة في منبهات الفص تسبب للأفراد القناعات والتجارب المرتبطة بالحالة الصوفية الروحية، وهذه التجارب بسبب محتواها الديني تُفسر باعتبارها خبرات بالإلهي أو المقدس، وتُفهم وتُفسر باستخدام الرموز الدينية المتاحة، وعلى الرغم من أن برهنته مقنعة لتلك العملية التي تحدث في المخ، وتؤدي إلى التجربة الدينية، فإنها تفسيرات جزئية فحسب، وما يكون مهمًا في التجربة الدينية الذهاب إلى ما هو أبعد من حقيقة التجربة.أيضًا فإن هناك اهتمامًا بالسبب أن أناسًا محددين في أنظمة اجتماعية محددة لديهم التجارب، والسبب في أن أناسًا يأخذون أشكالًا مختلفة في أنظمة اجتماعية مختلفة، والكيفية

---

(1) See, Ilkka Pysiätien, How Religion Works, Toward a New Cognitive Science of Religion, p, 7, pp. 120-121, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 175.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 175.

التي يعطون بها المحتوى الثقافي المحدد لديهم، وكيفية استخدام ذلك من جهة الفرد والمجتمع. ومن الواضح توجهه هنا إلى المسألة البيولوجية، على حين أن الآخرين من أمثال باتسون Batson وفينتيس Ventis اتخذا التحليل النفسي، كما أن النماذج الانثروبولوجية والاجتماعية أخذت مكانها في التوجهات النظرية للتجربة، ووضعت في السياق الاجتماعي(١).

وما يستلزمه كل من فصوص الصدغ والنظارة المعلنين مكون أساسي في تجربة الله تعالى التي درسها Persinger مقترحًا روابط ذات دلالة مع أفكار Jaynes ، وبالفعل فإنه أدرك هذه التماثلات. كما أن هناك ارتباطًا بين هذا البحث عند Schumaker و Sargant في إدراك Persinger للضغوط على أنها منبه له دلالة في خبرة التفكك التي تسمح للعمليات المنتجة في نصف المخ الأيمن أن تفيض على الأيسر. وبعبارة اخرى فإن الضغوط يمكن أن تحل محل عملية الوعي، والتي تسمح بدورها لعملية اللاوعي بأن تصبح أكثر بروزًا، وبطبيعة الحال العلاقة المضبوطة بين الأيسر والأيمن في المخ: العقل الواعي والعقل اللاواعي وتجربة التفكك، وهذه كلها لا تزال محل جدل في دوائر على النفس العصبي. وما هو واضح هنا أنه على الرغم من أن حدود هذا النموذج التفسيري القوية، سوف تصبح مخططًا تمهيديًا، فإن هذا لن يكون لفترة طويلة قبل ان تعترف به كل البحوث في مجال سيكولوجيا الدين(٢).

١١. تعقيب عام.

مما تجب الإشارة إليه في هذا الصدد، هو تنوع المنظورات داخل سيكولوجيا الدين، ورؤية الاختلافات والمجادلات وأوجه النقاش المتنوعة داخل الاتجاهات الأساسية فيه، ومع ذلك فيبدو أنه ليس من الدقة القول بأن السمة الأساسية لهذا العلم محل جدل ونقاش؛ والسبب في ذلك يعود بصفة جزئية إلى أن التفاعل المتبادل بين المدافعين عن منظورات مختلفة محدود تمامًا؛ فدراسات التحليل النفسي للدين تتجه في أغلب الأحوال إلى الثقة في مواد التحليل النفسي والاعتماد عليها. ودراسات السيكولوجيا الاجتماعية تركز على البحث داخل علم النفس الاجتماعي. ودراسات التحول الشخصي تركز على تحقيقات التحول الشخصي إلى آخره.

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 114-115, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 172.

(2) See, Ilkka Pysiätien, How Religion Works, Toward a New Cognitive Science of Religion, p, 7, pp. 124-125, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 175-176.

والنقاش هنا يكون على الأحرى بين المنظورات المتقاطعة؛ فالتحليل السيكولوجي نادرًا ما ينقد السيكولوجيا الاجتماعية، والسيكولوجيا الاجتماعية نادرًا ما تنقد التحليل النفسي. وبعبارة أخرى فإن نقص التفاعل المتبادل بين المنظورات المتقاطعة والطبيعة المعزولة كثيرًا للبحث في سيكولوجيا الدين يشيران إلى غياب النظريات العامة في هذا المجال العلمي. ولقد لاحظ هذه الحقيقة James Dittes عندما أشار عام ١٩٦٩ إلى أن نقص التطور المدعم للنظرية، يعود بصفة أساسية إلى أن المطبوعات ليست في تقدم على النحو الذي كانت عليه في المرحلة الأقدم من ذلك. وفي عام ١٩٨٥ أعاد كل من Spika و Hood و Gorsuch ما سبق أن قاله Dittes(١).

والنقاش داخل هذه الموضوعات أو المنظورات مهم للبحث عن رؤية متكاملة وعامة لهذا المجال العلمي، ليس على الأقل تجاهل التفسيرات الخاطئة للدليل أو ثباتها، ذلك أن التطور في الدراسة العلمية للدين من الممكن حدوثه، وعلى أية حال فهناك نموذجان داخل هذا المنظور، لا بد من التفكير فيهما. وفي نفس الوقت فإن دراسة الأبعاد السيكولوجية للدين، أنشأت أسئلة عامة حول ما يسمى بالاستجابة المتعددة المنظور، وهذا الأمر حقيقي خصوصًا إذا كانت هناك رغبة في فهم العلاقة بين البعد الديني للحياة ووجهات النظر المهمة في تجربة الوجود الإنساني، مثل التحكم الاجتماعي، والتطور الشخصي، والصحة الذهنية. وفي مثل هذه الحالات تسهم في جعل مجموعة المقالات والبحوث في مثل هذا الموضوع قليلة في الوقت الحاضر، وكذلك متباعدة فيما بينها، ولكن باعتبارها متعددة فإن هناك رغبة من الدارسين في أن يأتي للذهاب إلى ما وراء تخومها وحدودها، من أجل أن ينشيء من هذه المنظورات نظريات عامة للسيكولوجيا الدينية، تقوم على تجميع العمل ودمجه من كل المنظورات، وتقدم إسهامات قوية في النظر إلى أعمال البعض، من خلال أسباب قوية، غير مرشدة. واحد هذه الموضوعات هي الصلة بين الدين والصحة الذهنية(٢).

إن نظرية عقدة أوديب تقع في صلب التحليل النفسي عند فرويد، وبعض من مارسوا التحليل النفسي قللوا من أهمية هذا العنصر ضمن نظرياتهم، ولكن البعض الآخر استمر في النظر إليه على أنه أساسي وجوهري. وعند فرويد فإن أي تفسير أو فهم لأصول الدين في النفس

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 176

(2) Ibid, p. 177.

البشرية، لا بد أن يأخذ في اعتباره كيفية نشأة عقدة أوديب وتناولها في حياة الموجودات البشرية. وعلى الرغم من أن هناك رفضًا لتفسير الدين بعقدة أوديب، فإن ذلك لا يعني أن تفسير فرويد للدوافع التي تولد الدين باطل كليًا، فتأكيده على توجهات الحماية والأماني المتلئة في الدين، في كتابه " مستقبل وهم" على الأرجح قد وضع في المكان الخطأ. وبالفعل فإن الكُتَّاب الذين لا خلفية لهم بالتحليل النفسي يؤكدون على أهمية هذا العامل، ولكن بدون إشارة إلى عقدة أوديب. وربما تكون هذه العقدة عامل في تطور بعض الأفراد، ويكون فهمها عاملًا مساعدًا عند البحث عن معنى لعقائدهم وسلوكهم، وليس باعتبارها عاملًا أساسيًا يتضمن كل أشكال الدين التي تكون مرفوضة(١). وعلى أية حال فإن فرويد يدرك أن معارضيه سوف يقولون:" سقط القناع، إنه يقود إلى نفي الإله وكل مثل أعلى أخلاقي(٢)".

وإعادة بناء أصول الطوطمية والثقافة الدينية عند فرويد، واجهت معارضة من قبل العديد من الكُتاب، وذلك من خلال القول بعدم ملائمة نماذج المجتمعات البشرية القديمة في رسم حدود الطوطمية من زاوية الحديث عن سفاح القربى أو الغوريلا. ولقد كان فرويد نفسه مدركًا لنقد روبيرتسون سميث، عندما كتب الطوطم والتابو عام ١٩١٣، وأكثر من ذلك عام ١٩٣٩ عندما كتب " موسى والتوحيد". ومع ذلك ففي عمله الأخير يرفض الإشارة إلى أوجه النقص في تفسيرات روبيرتسون سميث، ولدى العديد من الكتاب فإن فرويد لم يرد تعديل نظريته في ضوء الادلة المتناقضة، والتي وصفت عمله بأنه غير علمي(٣).

إضافة إلى ذلك فإن الأسلوب القطعي الذي تمسك به في أفكاره في أن عقدة أوديب انتقلت إلى الأجيال بواسطة الآلية الميكانيكية، وأنها ظاهرة كونية لقي من قبل العلماء الشك، حتى ولو أن فرويد يريد أن يبدأ عمله بداية علمية بدعمه بعوامل التحليل النفسي الأخرى المتحولة من العلم الذي لم ينضج بعد إلى الأنظمة الميتافيزيقية، وبالنظر إلى الموروث البيولوجي لعقدة أوديب(٤).

---

(1) Ibid.

(٢) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ص ٥١.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 177.

(4) Ibid, pp. 177-178.

والرفض المبكر لعقدة أوديب على أنها ظاهرة كونية، جاء من الأنثروبولوجي Bronislaw Malinowski الذي أشار إلى أنه لا دليل على وجود عقدة أوديب عند سكان جزر Trobriand، فأخ الأم وزوج الأم يؤديان نفس الدور الذي يقوم به الأب في المجتمعات الأوربية، وأن سكان هذه الجزر محررون من الكبت الجنسي، وبالتالي فإن عقدة أوديب لا بد من تعديلها، وحتى التحليل النفسي لديه شكوك حول كونية هذه الظاهرة. ولم يجد الرئيس الاول لفرع جمعية التحليل النفسي الدولية H. Kosawa دليلًا واحدًا عليها بين اليابانيين، وأيضًا نقد السيكولوجيان الأمريكيان Eric Fromm و Karen Horney فرويد في فشله في إدراك البعد الثقافي لعقدة أوديب، ولقد برهنا أيضًا على أن عقدة أوديب ليست كونية فحسب، ولكنها أيضًا ليست طبيعية، وبدلًا من ذلك فإن حضورها يشير إلى أن هناك خطأ ما في الأسرة(١).

وعلى أية حال فإن المسالة التي يواجهها السيكولوجيون، ليست فيما إذا كانت عقدة أوديب كونية، ولكن في دور التجربة غير العصبية للشخص في مرحلة الطفولة، وبالتالي النظر في ما إذا كان لها تأثير على الرؤية الدينية للشخص ومواقفه. والسؤال الآن: لماذا اتجه فرويد إلى القول بان الدين بكامله متجذر في عقدة أوديب، وببساطة إنكار دور أي عامل آخر، مثل أن الشعور الضخم الأوقيانوسي، يمكن أن يؤدي إلى نشأة ظاهرة الدين؟

وفي دراسته المثيرة للجدل أشار Jeffrey Masson في كتابه The Assault on Truth إلى أن نظريات فرويد في الطفولة الجنسية وعقدة أوديب نتيجة فشله العصبي، ولقد وجد فرويد الاستجابة المبدعة التي تتمثل في خيانة مرضاه، وهذا يمثل من وجهة نظره اعتداء على الحقيقة، فلقد أخذ فرويد على نحو أولي بالأعراض العصبية التي يعرضها المرضى لديه، والتي سببها الإيذاء الجنسي في الطفولة. فقط عندما رفضت مؤسسة فينا الطبية ونبلاء المجتمع آراءه ورفضت ذلك منه، اكتشف الطفولية الجنسية وعقدة أوديب وحضورهما باعتبارهما مرحلة في تطور البشرية، وإذا كانت حجج Masson مقبولة، فإن هاتين السمتين للطفولة بناءان خياليان لعقل فرويد نفسه، الذي رغب في تقديم تفسير فرعي للظروف التي رفضته الجمعية فيها أو رفضت التفكير

(1) See, Edmund Leach; I. C. Jarvie; Edwin Ardener; J. H. M. Beattie; Ernest Gellner; K. S. Mathur, '' Frazer and Malinowski: A CA Discussion [and Comments and Reply]'', in '' Current Anthropology'', Vol. 7, No. 5. (Dec., 1966), pp. 560-576, p. 566-567, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 178-179.

والتأمل فيها[١]. وهذا ما يؤكده أحد الباحثين من أن أفكار فرويد في التحليل النفسي نتيجة لمسيرة حياته، وما عاناه فيها وخاصة في الصغر[٢].

وعلى أية حال فإن الإجماع الحديث، مهما كان نقده، يتمثل في أن عقدة أوديب مقبولة أكثر بالنسبة لمجتمع فرويد من نظريته في الإغواء. ولقد تعرض لاختيار النبذ والطرد من المجتمع أو ان يغير رأيه، وقد اختار وفقًا لما يقوله Masson سبيل المقاومة على الاقل. وعلى الرغم من أن رفض عمله المبكر كان تجربة مؤلمة له، فإنه على نحو عملي معقول وظف مفاهيم التحليل النفسي في عبارات الكبت والقمع في دراسة أسباب العصاب، من أجل تطوير نظريات جديدة[٣].

ومن هذه الزاوية فإن التفسير النفسي لفرويد في اصول عقدة أوديب والدين، يمكن أن يرى فيما يسمى في اصطلاح التحليل النفسي: عودة الكبت، ومن الملاحظ في التفسير الأولي أنه يحاول تتبع آثار عقدة أوديب بالعودة إلى الأحداث الفعلية، وعلى نحو مماثل تتبع آثار العصاب بالعودة إلى الأحداث الفعلية في مرحلة الطفولة، ومن المهم أن فرويد يتمسك بموقفه، وليس من غير الممكن بالتالي الالتزام بنظرية التحليل العرقي النشوئي في إعادة إثبات اللاوعي في الرؤية الأقدم له، والتي تضع أصول العصاب في الأحداث الفعلية بدلًا من الخيالية، أيضًا فإن نظرية فرويد هنا منتج للتحليل الذاتي لفرويد، وبالتالي يمكن أن تكون نموذجًا لما سماه وجهة كونية العصاب بتحويله إلى نظرية فلسفية[٤].

وهذه كما يشير احد الباحثين تأملات فحسب، ولكنها تقدم بعض التفسيرات لحقيقة موقف فرويد، الذي يرى اتباع العلم أن أوهامه، على خلاف الديني منها، غير قابلة للتصحيح، والمقاومة هنا كانت راديكالية للتضحية بهذه النظرية المثيرة للنزاع حول أصول العصاب والدين. ولقد كانت هناك صعوبة في ما إذا كان من غير الممكن له أن يحكم نظريته حول الطفولية الجنسية وعصاب أوديب للعودة إلى التفسير المتجذر في الأحداث الفعلية، والتفسير النشوئي العرقي الذي

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 179.

(٢) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٣٠.

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 180.

(4) Ibid.

يدفع بأسباب العصاب للعودة إلى مرحلة ما قبل التاريخ، وبالتالي العمل على تخليص مرضاه مما تتضمنه هذه الصدمة المؤلمة، بينما يحفظ بالفعل السبب الأول، ومن خلال هذا التفسير يمكن النظر إلى ما قدمه على أنه أسطورة فرويد الشخصية، ومنهجه النفسي في التعامل مع الخداع الذي مارسه على نفسه، وإذا كان الأمر كذلك فمن المرجح أن القول بأن الدين منتج صراع عقدة أوديب سطحي على نحو جذري(١). والغريب هنا أن هذه الأفكار كان لها تأثيرها الضخم والمحرف على حركة التحليل النفسي في الولايات المتحدة(٢).

ولقد لوحظ أن Allport بين الاشكال الداخلية للدين والأشكال الخارجية له، وهو الأمر الذي وظفه على نحو واسع، واكتسب منزلة لا يستحقها، وبالفعل فإن هذا التمييز أوجد حرارة أكثر من الضوء الذي نتج عنه، وفيه من الغموض ما هو أكثر من الوضوح، هذا الغموض الشديد الوضوح في نموذجه للشخصية الدينية، وأساس هذا النموذج الذي يركب فيه أعمال غيره مع الصياغات المتعددة لمفهوم الداخلي والخارجي، وان الحياة الدينية لكل شخص هي في النموذج الخارجي، وحينئذ فإن الطبائع التقوية الدينية تمر عبر الحالات الداخلية إلى أن تصعد أخيرًا إلى مرحلة الاستقلالية(٣).

وبالتأكيد فإن هناك جانبًا جماليًا في هذا النموذج، ولكنه أقل من غيره، وعلى سبيل المثال فإن التمييز بين الداخلي والخارجي، يتجاهل مقولات Allport في المناصر الديني غير المتجانس و المعارض الدين غير المتجانس. وعمومًا فهو يدمج مقولات الأكاديميين الآخرين، دونما تحديد لعوامل الإسهام الخاصة بكل منهم في عامل التحليل من أجل تحديد ما قاموا به في الحقيقة، فكل المقاييس نفس الشيء. وعلى الأقل فإن هذا النموذج مبتسر، والبحث لا يدعمه، وقد اتجه بعض الأكاديميين إلى تأسيس نموذج للمفاهيم الداخلية والخارجية، والمعلومات التي نشأت عن العمل ترتكز على أسس فقيرة نظريًا، وتقدم إسهامًا قليلًا في الفهم السيكولوجي للدين(٤).

وقد أوضح كل من L. B. Brown و J. E. Dittes أن الميول الداخلية والخارجية ، تشبه على الأرجح انتشار سمات الشخصية من الميول الدينية، وهذا ينسجم مع النتائج التي وصل إليها

---

(1) Ibid.

(٢) انظر، د. برسيفال بيلي، نقد نظرية التحليل النفسي، ص ٣٣ .

(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 180.

(4) Ibid. p. 181.

Allport. وفي عام ١٩٧١ فحص كل من Richard Hunt و Morton King الأعمال الكبرى في المفاهيم الداخلية والخارجية، ووصلوا، من بين النتائج التي وصلوا إليها، إلى أنه على الرغم من أن النتائج تمنع توظيف الداخلي والخارجي، على أساس أنهما محور فردي، وتعزلهما وتصوغ قياسين أو حسابين مستقلين على نحو واضح، فإنها لم تنتج عاملين مستقلين على نحو واضح. وفي نفس الوقت فليس هناك نسخة للقياس الداخلي تنتج العامل الداخلي المتماسك. وعلى القياس الخارجي فإن العامل المتماسك هو الذي يظهر فحسب من المفردات الست على القياس الخارجي عند Feagin، وهو ما يسميه كل من Hunt و King المفردات الأداتية الأنانية(١).

وإحدى النتائج الأساسية عند كل من Hunt و King هي العامل المقبول لتعريف التقوى الدينية الخارجية، الذي ينبع من المفردات الست عند Feagin، وهو أن العامل الداخلي بعدًا دينيًا مفردًا، يجب التخلي عنه، باعتباره عنوانًا للمحتويات أو وصفًا لها، وبالإضافة إلى ذلك على يشبه كل من Brown و Dittes يعتبرون أن المواد الداخلية والخارجية، تشير إلى انتشار تنوعات شخصية، بدلًا من نوع ما من البعد الديني الذي يتعذر تحويله إلى وضع سوي للحياة. ولقد كانت توصياتهما في أن علماء نفس الدين يجب عليهم أن يتخلوا عن محاولة تحديد العوامل الدينية التي يتعذر تحويلها، ويركزون انتباههم على المركز العام الشائع للدراسة النفسية الاجتماعية للدين، الناس المؤثرين في اعتقادات الآخرين والسلوك تقريبًا(٢).

وفي عام ١٩٩٠ نشر كل من L. A. Kirkpatrick و R.W. Hood مقالة تسير في نفس الخطوط الجوهرية لكل من Hunt و King، وقد اشارا إلى عدم صلاحية القياس الداخلي والخارجي، إضافة إلى الغموض المفهومي المحيط بهما، وشجعا علماء علم النفس الديني إلى أن يتنقلوا إلى ما وراء بساطة إطار الخارجي والداخلي إلى مقاربات عقلية نظرية، وإلى قياسات سيكولوجية أكثر عقلانية، وهذا ما سمي فيما بعد بالتخلي عن البحث الداخلي والخارجي، وهو سقوط في مجال الصم، على النحو الذي اوصى به كل من Hunt و King منذ نحو عشرين عامًا من قبل. وما سوف يحدث على الأقل أن المزيد من قدرات علماء علم النفس الديني سوف تجري في أثر هذا النداء المتصل بهذا العمل إلى قدرة أقل من زملائهم. وأخيرًا فإن ما يستلزمه البحث الداخلي

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

والخارجي سوف يحدد المستوى الثاني لعلماء علم النفس الديني (١).

وهنا سوف يحدث انتقال إلى نموذج جديد للبحث في علم النفس الديني يتمثل في النموذج المفتوح النهايات أو الأسئلة غير المحدودة والتوجيه الصوفي أو الروحي، وقد وجد هذا النموذج عند Yinger الذي استخدم الأسئلة غير المحدودة التي تتقصى الأفكار والمشاعر حول موضوعات الاهتمام الأساسية والجوهرية، وقد حدد ذلك على النحو التالي: ما هو السؤال الأساسي والدائم لدى البشرية؟ وغرض هذا السؤال جعل الناس يفكرون خارج الفهم التقليدي للدين المؤسسي وأنظمة الاعتقاد، وأن يتقصوا مشاعرهم الدينية الأساسية، وهذا النمط لأسباب متماثلة استخدمه العديد من علماء النفس من أمثال Starbuck وPratt اللذين قدما استبيانات تتضمن سلسلة من الأسئلة غير المحدودة، والتي صممت لتقصي الاهتمامات الأساسية لدى الأفراد، كما أن ماسلو استخدم المقاربة غير المحدودة في دراسته لذروة التجارب في الحياة، ولحظات السعادة والنشوة، والتي تأتي من الحب أو من الاستماع إلى الموسيقى أو من صورة أو من كتاب أو من اللحظات المبدعة العظيمة، ثم يخبره الشخص بعد ذلك عن شعوره في هذه اللحظات الحاسمة، وكيفية شعوره بأسلوب مختلف عما يشعر به في أوقات أخرى، وكيف يكون شخصًا مختلفًا بشكل ما من الأشكال، كما أنه استخدم شكلًا معدلًا من نموذج الأسئلة غير المحدودة في دراسة معتقدات الأطفال الدينية، على سبيل المثال، لمعرفة ما هو تلقائي عما هو مكتسب من وجهة النظر الدينية، ومن الواضح هنا أنه يعمل بنفس الأسلوب الذي يعمل به النموذج ثنائي القطبية، ولكن هناك اختلافًا أساسيًا بينهما، يدرك من التعارض بين التجارب الدينية المكتسبة والتجارب الدينية التلقائية في حين أن النموذج الديني للأسئلة المفتوحة أو غير المحددة، يريد تجاوز الأفكار الدينية المتحولة إلى استقصاء البصائر الدينية العليا، أو تلك التي تكون أكثر كونية(٢).

وهذا التأكيد على تعالي الصياغات المتحولة اجتماعيًا للاعتقاد الديني والممارسات الدينية موضح على سبيل المثال عند Yinger فالأنظمة التي تكون وراء ما هو تجريبي أو محسوس

---

(1) See, Lee A. Kirkpatrick, '' PRECIS: ATTACHMENT, EVOLUTION: AND THE PSYCHOLOGY OF RELIGION'', in, '' Archive for the Psychology of Religion'', Volume 28, Edited by Jacob A. Belzen, Leslie J. Francis, Ralph W. Hood, Jr., LEIDEN, 2006, pp. 3-46, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 183.

(2) See, Donald Capps, '' Research Models and Pedagogical Paradigms in Psychology of Religion'', in '' Review of Religious Research'', pp. 222-223.

للاعتقاد والشعائر الدينية موجودة في كل مكان تقريبًا، ولو لم تكن كونية فإن الناس يرتبطون بها، ويعملون على دعم صلتهم بهذه التجارب الممتدة إلى كافة جوانب حياة الإنسان، والتي تعتمد على التراكيب الثانوية المشتركة، ومثل هذه المقاربة غير المحدودة تعكس توجهًا دينيًا آخر، ففي حين أن Yinger نفسه لا يبحث عن مصدر أو أساس لهذه التجارب العابرة للثقافات، فإن علماء النفس الديني من جيمس وحتى الآن يميلون إلى نسبة ذلك إلى السمة الروحية في الحياة الدينية، فهي النافذة التي ينظر من خلالها العقل إلى العالم بمضمونه الممتد والشامل، كذلك فإن علماء النفس لديهم قناعة بأن الاستجابة التلقائية والاهتمام الأساسي مستو جوهري للإدراك الديني من الاستجابات التي تعكس المفاهيم الاجتماعية المتحولة، وهو في حد ذاته تعبير عن رؤية صوفية روحية، وهذا التوجه الصوفي لدى الأطفال الذي أشار إليه Elkind موجود عند Yinger الذي قرر أن العديد من الردود أو الاستجابات المعبرة عن الاعتقاد في التجارب اليومية وراءها نوع آخر من الحقيقة التي تعيد تعريف التجربة، ومثل هذا التعبير عنده يتجه إلى أن يكون غير مذهبي، مما يعطي التجربة منحى صوفي روحي في التوجيه المفتوح النهاية أو نموذج الأسئلة غير المحدودة(١).

وعلى مستويات متعددة في حدود سيكولوجيا الدين فإن العلاقة بين السيكولوجيا غير السوية والدين، قد تم تلمسها، فلدى فرويد الدين مرض بصفة أساسية، فهو عصاب كبت كوني، ويونج نظر إليه على أنه الوجود السوي بصفة جوهرية، إما بسبب أنه يقدم الإطار لمعنى اللقاء مع الوعي الجمعي أو لأنه يحفظ هذا اللقاء ويصد المواجهة، وفي نفس الوقت يقدم للناس البديل الرمزي للخبرة الفعلية. وعند Maslow فإن أكثر الأنواع الصوفية للتجارب الدينية مختبرة فيه على نحو واسع وصحية في المجتمع، على مستوى التحقق الفعلي. ومع ذلك فإن السيكولوجيا الاجتماعية المبرهنة على نحو منسجم، تشير إلى الروابط القوية بين الدمج الديني ومدى الأثر الشخصي، وهو ما يكون دالًا على فقر الصحة الذهنية: القطعية، والسلطوية، والتحيز، والعرقية إلى آخر ذلك. وهنا يكون السؤال: ما الذي ينبغي فعله تجاه ذلك(٢)؟

---

(1) Ibid, p. 223.

(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 183.

والأمر الأول الذي يجب ملاحظته هنا، هو أن هذه التقديرات المختلفة إلى حد كبير جدًا في تقييم الدين في علاقته بالصحة الذهنية مستمرة في إطار ما كتب في هذا التخصص العلمي، والعديد من الدراسات تحدد صلة قوية بين الكينونة الدينية وكينونة المرض الذهني، وهناك أيضًا عدد من الدراسات تشير إلى أنه ليس هناك روابط قوية بين الحياة الدينية والصحة الذهنية ولأمراض العقلية. والأمر الثاني، إن الباحثين في هذه الدراسات يستخدمون تعريفات مختلفة للكينونة الدينية، وتعريفات مختلفة أيضًا للصحة الذهنية والأمراض الذهنية. وأخيرًا فمن الملاحظ هنا أن هذه الدراسات تعاني من نقص في المنهجية والمفاهيم، ونفس الأمر من الممكن أن يقال أيضًا على تلك الدراسات التي تقوم بعمليات الدراسة النقدية، وهذا تتجه إما إلى أن تكون وصفية مهيمنة أو أن تعتمد بكاملها على مقولات مشكوك في بناء رموزها ونماذجها(١).

إن الوجهة التي تقدم تبسيطًا وصفيًا أكثر مما ينبغي، وتحليلًا غير كافٍ للعلاقة بين التدين والصحة الذهنية، يمكن أن تكون موجودة حتى في أفضل الأعمال عن السيكولوجيا الدينية. وعلى سبيل المثال في عمل Spilka et al بعنوان The Psychology of Religion: An Empirical Approach وحتى في عمل John Schumaker الذي طور نظرية قوية برهن عليها في العلاقة بين الدين والصحة الذهنية في محاولة لاستخلاص نموذج متماسك في مقالاته، مفضلًا ذلك على أن يختصر على نحو مبسط مقارباتهم ونتائجهم، وعندما يحاول الدارسون أن يجعلوا لهذه الدراسات معنى، حتى يتمكنوا من فهم توجهاتها، فإنهم يلاحظون على نحو متشابه أن التنوعات كثيرة في تعريفات الدين والصحة الذهنية، فبعض الكتاب يحاول استخلاص زاويا متنوعة سهلة بوضع التعريفات في فئات مختلفة، وأهمية مثل هذا الاجراء تعتمد على المقياس الواسع في صحة المقولات(٢).

وفي دراسة من أهم هذه الدراسات النقدية المهمة لهذه المواد عند كل من Batson و Ventis هناك تمييز بين سبعة مفاهيم مختلفة للصحة الذهنية، وثلاثة مناهج مختلفة للكينونة الدينية. والمفاهيم السبعة على النحو التالي: ١- غياب المرض الذهني أو العقلي. ٢- والسلوك الاجتماعي الملائم. ٣- والتحرر من القلق والشعور بالذنب. ٤- والتحكم والجدارة الشخصية. ٥- القبول الذاتي

---

(1) Ibid, pp. 183-184.
(2) Ibid, p. 184.

أو التحقق الذاتي. ٦. وحدة الشخصية. ٧. العقل المتفتح والمرونة. وهذه المقولات عناوين أساسية، تجمع معًا مفاهيم متعددة للصحة الذهنية عند كل Batson و Ventis في المجال العلمي، وبالتالي . على الرغم من تحذير Schumaker من أخطار تدمير العديد من تنوعات الصحة الذهنية في مجموعة محدودة من المقولات المعرفة، فإنهما قدما أول محاولة معقولة لاستخلاص النتائج من الدراسات المتنوعة في الدين والصحة النفسية(١). ومن الواضح هنا أن كلًا منهما يستخدم المنهج التجريبي على نحو أكثر؛ إذ قدما برهنة نظرية ودعمًا تجريبيًا(٢).

والمقولات المقترحة عند كل من Batson و Ventis تكون عندما تفهم الصحة الذهنية على انها: ١. علاقة متبادلة إيجابية مع الكينونة الدينية، فيما عدا رجال الدين والراهبات، وعلى نحو خاص المنعزلين في الدير الذين يعرضون علاقة متبادلة سلبية. والمفسرون لهذه العبارة الأخيرة اكتشفوا أن هناك اتجاهًا إلى اقتراح أنه ينبع من موقف الناس للنزوع نحو الاعتلال الذهني ان يبحثوا عن النداء الباطني الديني، ولو كان هذا صحيحًا، فإنه يشير إلى نقص جدي في غربلة اجراءات مثل هذه الوظائف، ولذا . بسبب أن كل هذه الدراسات فيها علاقات متبادلة، فيبدو على أية حال أنه نوع من التهور بالنسبة للسيكولوجيين أن يلزموا أنفسهم بأي معنى واسع للمعلومات المقدمة لهم، والتي تصبح متاحة، وذلك عندما تحدد الصحة الذهنية في ضوء النقطة الرابعة والخامسة والسابعة، وذلك في تعبيرات أن العلاقات المتبادلة مع الدين سلبية، والناس المتدينين لا يعرضون صحة ذهنية عالية. والتعريفات الثاني والثالث والسادس تشير إلى أنه لا توجد علاقات واضحة بين الدين والصحة الذهنية. وعلى أية حال فإن ما لم يحاول أن يقوم به هؤلاء المؤلفون هو تقييم هذه المفاهيم المختلفة للصحة الذهنية، وذلك على الأرجح بسبب حجج الإقناع التي تدعم ارتفاع واحدٍ أو أكثر على الآخرين، في ضوء المعرفة الحالية، غير متاحة. وبعض الوظائف المتصلة بهذه العوامل، مع ذلك، هي متطلب مسبق لأي حكم تعريفي محدد حول الدين والصحة الذهنية(٣).

وعلى الجملة فإن مصدر التجربة الدينية وطبيعتها مسألة مستمرة في دراسة الدين، وبالتالي

---

(1) Ibid.
(2) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 112-113.
(3) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", pp. 184-185.

فإنها تفحص في سياق العديد من المقاربات النظرية السيكولوجية، كما هو الحال عند يونج وماسلو، كما أنها تفحص باستخدام مقاربات أكثر إمبريقية، وأحد هذه المقاربات يتمثل في عمل كل من دانيال باتسون Daniel Batson و لاري فينتيس Larry Ventis اللذين قدما برهنة نظرية و دعمًا تجريبيًا لها، ولقد ركزا على أن التجارب الدينية والاختيارات مشروطين ومتأثرين اجتماعيًا، وعلى الرغم من أن الاختيار الديني قد يظهر على أنه حر، فإنهما حدداه بالسياق الاجتماعي. ولعل من المفيد الإشارة هنا إلى تعريفهما الوظيفي للدين: عندما يتوصل الأفراد إلى استحواذ شخصي على الأسئلة التي يواجهونها بسبب التأكيد على التماثل مع الآخرين في الحياة والموت، وهذه الأسئلة تعرف بأنها أسئلة وجودية(١).

وتشترك عناصر هذا التعريف الوظيفي مع ما قدمه كل من مالينوسكي Malinowski وبيتر برجر Peter Berger، وليس من الغريب أن كلًا منهما يتحرك في هذا الاتجاه، على أساس أن تحليلهما للخبرة الدينية يشترك مع العديد من الافتراضات المسبقة للتحليل الاجتماعي للدين. والاختلاف المهم هنا بين الصياغة السيكولوجية للوظيفية والأشكال الأخرى لها، يتمثل في التأكيد التام على ما هو فردي. وعلى الرغم من أن مالينوسكي يؤكد على ما هو فردي، فإنه يدرك بوضوح الوجهات الاجتماعية للخبرة الدينية، فكلاهما في تعبيرات البناء والوظيفة(٢).

ويشير كل من باتسون Batson و فينتيس Ventis إلى أن الأفعال والاختيارات تحدد بالتفاعل الاجتماعي المتبادل الذي يشبه عناصر الدراما، فالفرد لديه مخطط مسبق يحدد أفعاله، وهنا يأتي التركيز على ثلاثة عناصر متصلة، تؤدي دورًا في تحديد السلوك والتفكير والشعور، والوظائف الاجتماعية للمعايير، ومرجعية الجماعات: أولها، أثر المكانة أو الوظيفة على السلوك. وثانيها، المعايير التي غالبًا ما تكون غير مقررة. وثالثها، مرجعية الجماعات التي تقدم الضغط للتكيف والتناغم. وكل من الأسئلة الدينية وغير الدينية متساوية في تحديدهما للخطط الموجودة مسبقًا(٣).

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 112-113.

(2) See, Gary Dorrien, Berger: Theology and Sociology, in '' Peter Berger and the Study of Religion'', Edited by Linda Woodhead with Paul Heelas and David Martin, London and New York, First published 2001, by Routledge. pp. 33-34, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, 2003. p. 113.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 113.

وهذه العناصر تساعد على فهم التجربة الدينية في العديد من المستويات المترابطة، فالتجارب المدركة باعتبارها دينية غالبًا ما تكون أحداثًا عاطفية عالية تقع خارج معايير التجربة المعتادة، ونموذج هذه التجربة يتمثل في أن العواطف التي يشعر بها الأفراد تحدد بما هو مخطط مسبقًا، وفي جزء من هذه الأحداث تصبح مليئة بالمعنى عبر عملية التفسير، وغالبًا ما تنشأ هذه التفسيرات من الجماعة المرجعية. كما أن هذه العناصر تشير أيضًا إلى مدى العوامل الاجتماعية التي تحدد نوع التجربة الموجودة عند الأفراد وأسلوب تفسيرها، وتشمل هذه العوامل العرق، والجنس، والطبقة. وهي تقدم تحذيرًا ضد تأثيرات الرؤية الاجتماعية باعتبارها عاملًا فريدًا مقصورًا على فرد أو جماعة. وعلى سبيل المثال فإن نفس الفرد يمكن أن تدرك باعتبارها مستشهدًا بها بجانب العوامل الاجتماعية التي تؤكدها الدراسة(١).

ولقد ناقشا كيفية انتقال الأفراد الذين لديهم تجارب دينية إلى شكل أكثر وظيفية في البرهان وأسباب ذلك، وحددا النتيجة السيكولوجية بالعودة إلى ما أشار إليه وليم جيمس في تناول المشكلات الشخصية باعتبارها أساس التجربة الدينية، والأساس الجوهري لهذه النتيجة يتمثل في الأزمة الوجودية، هذه الأزمة التي تؤدي إلى الاختفاء والاستسلام الذاتي التام، الذي يكون عنصرًا ضروريًا في ترك الأسلوب القديم في الكينونة والتفكير، وهنا تأتي المرحلتان الأخيرتان: رؤية جديدة وحياة جديدة. فالتجربة الدينية تخدم الحاجة الوظيفية الفردية، وتحل الأزمة الوجودية عبر إعادة بناء أساليب التفكير والحياة، ولكن ذلك على أساس أنهما بناءات ثقافية(٢).

وهناك موضوع آخر له دلالة مهمة يتصل بفكرة الكينونة الدينية: هل تعني ببساطة الاعتقاد في الإله أو العالم الفائق للطبيعة نوعًا ما، على النحو الذي أكد عليه بعض الدارسين. أو على نحو أكثر يتمثل في الدمج والتتبع مع الجماعة الدينية التي لديها نوع مؤكد من التجربة؟ وفي محاولة الإجابة عن هذه المسألة فإن كلًا من Batson و Ventis يلجأ إلى التمييز بين الداخلي والخارجي، مزودًا ذلك بمفهوم للدين على أنه مطلب التكيف والتوجيه، ومن خلال هذا الاجراء اكتشفا أن التكيف الخارجي على علاقة سلبية بالنقاط الثانية والثالثة والرابعة والسابعة، وليس على

(1) See, Michael Argyle, Religious Behaviour, p. 49 ,Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 113-114.

(2) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 114.

علاقة متبادلة بأي طريقة واضحة بالتعريفات الأخرى. والتكيف الداخلي على علاقة إيجابية بالنقطتين الثالثة والرابعة، ولكن العلاقات المتبادلة مع التعريفات الأخرى غامضة. وبشروط معينة اقترحا أن مطلب التكيف على علاقة إيجابية متبادلة مع التعريفات الرابع والخامس والسابع. والعلاقات المتبادلة مع التعريفات الأخرى غامضة(١).

وعلى نحو موجز فحتى لو أن هذه التكيفات الثلاثة مقبولة باعتبارها اختلافات حقيقية بين الناس المتدينين في نماذج علاقاتهم بالصحة الذهنية، فهي بعيدة عن الوضوح. ولو أن صلاحية هذه القياسات في هذه التقسيمات ترتكز على ما تأتي به المناقشة النقدية للمفاهيم الداخلية والخارجية التي يُرى أنها ملائمة، فحينئذ فيما عدا بعض الأسس الأخرى للتقسيم إلى فئات، فإن أمر هذه التقسيمات يكون وشيكًا متيسرًا. وهنا تأتي العودة إلى العامل الديني المتشابه، ولو أن هذه هي الحالة، فحينئذ يشير تحليل كل من Batson و Ventis إلى أن الكينونة الدينية يمكن لها أن تحجب الناس عن أغلب أشكال القلق الذهني، ربما لأنها تتصل بالتنظيم الديني او الجماعة، وغالبًا ما تقدم إدراكًا قويًا للمجتمع والهوية، إضافة إلى أنها مؤشر على ما تنظر إليه الثقافة المعاصرة الصحة الذهنية المثلى: الانسجام الشخصي، والقبول الذاتي، والذهن المتفتح والمرونة، والتي لا تظهر على أنها عامة بين ما هو ديني(٢).

ومع ذلك فإن هذه المطالبة ذاتها في غاية البساطة، فلقد اشار بحث Timberlawn الذي كتب Robin Skynner عن الصحة الذهنية للاسر، وما يتضمنه هذا البحث أنه بدلًا من تناول الدين على أنه عامل أولي مع التقسيمات المهمة الأخرى الأصغر، فإن الأمر يمكن أن يكون أكثر تطورًا لو تم تناوله فحسب على أنه اسلوب واحد يتجلى فيه نظام قيم المتعالي، والبحث هنا سوف يركز على أية حال حينئذ على الناس الذين لديهم نظام قيم المتعالي، وعلى أهمية تشجيعها بمختلف الأنظمة. والناس الذين لديهم أنظمة تشجع عمومًا القيم المرتبطة بالصحة الذهنية، ويمكن مقارنتهم بالآخرين الذين تشجع أنظمتهم القيم الاخرى، مثل التشويه الذاتي، والغباء، واللامرونة على سبيل المثال(٣).

---

(1) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 185.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p. 186.

ومن الواضح هنا أن كلًا من باتسون Batson وفينتيس Ventis في دراستهما في The Religious Experience (١٩٨٢) قد تابعا نموذج البورت المتطور وبعض الموضوعات المتصلة باستخداماته المنهجية، ولقد اقترحا أن الصياغة الأصلية الموجودة عند البورت ليست إمبريقية تقبل الفحص مثل التمييز في ذاته الذي يعد ذاتيًا بدرجة عالية، ومن أجل أن تعطى النظرية أساسًا إمبريقيًا فإن البورت وزملاءه طوروا الاستبيانات لتحديد مقولتي التقوى والتدين. والعلاقات المتبادلة في العديد من الدراسات لا تدعم التمييز الذي أشار إليه البورت، والحسابات أو القياسات الأكثر تعقيدًا والتي تشير إلى تمييز البورت أضافت تمييزات أخرى أو تنوعات عديدة، ومن هنا اقترحا أن نموذج النضج المتصل بالدين الداخلي يحتوي على نموذجين: غايات التكيف. والثاني مطلب التكيف. وقد أدى ذلك إلى وجود أبعاد ثلاثة للتحليل الإمبريقي، ووصلا من خلال مناقشاتهما إلى ملاحظة في غاية الأهمية، ومعظم هذه التحليلات تتركز على نموذج البورت الذي يؤكد أن الدين الداخلي معادل للدين الداخلي، وأن الدين الخارجي هو الدين الباطل(١).

ويأتي الدعم بصفة جزئية لمقاربة العلاقة بين الدين والصحة النفسية من العمل العلمي الحديث، فلقد أشار John Schumaker من بين أول الأشياء التي أشار إليها إلى أنه على الأقل هناك معيار واحد مرتبط بصفة مستمرة بالصحة الذهنية، وهو الإدراك الحاد لمفهوم الحقيقة او الواقع على أنه الأكثر شهرة بين الضغوط في الصحة النفسية. وهذا الأمر الأخير على النقيض من افتراضات عدد من الكتاب في الصحة النفسية، ويعرض مقدرة إيجابية للانخداع الذاتي، وخصوصًا في عبارات إدراك الغرور والتملق للذات، والوهم في امتداد السيطرة والتحكم في حياة الآخرين، وتفاؤل غير حقيقي حول المستقبل، ولا يعني هذا أنهم لا يدركون الحقيقة بدقة، فهم يدركون ذلك، ولكن هذه الإدراكات أقل بروزًا عندهم من المكتئبين، والناس الأصحاء يبدو أنهم يستطيعون توظيف هذه المفاهيم بدقة ووضوح في العالم على نحو متساو(٢).

والسبب في أن هذه الإمكانية أو القدرة لم تساعد الناس على ترقية الصحة الذهنية وفقًا لما يشير إليه Schumaker أن الإدراك القوي للحقيقة يجعل من الممكن تطوير الملكات المعرفية التي

---

(1) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 109.
(2) See, Peter Connolly, Psychological Approaches", in " Approaches to the Study of Religion", p. 186.

يمكن أن تكون ضعيفة، وبالتالي تحتاج الموجودات البشرية إلى نوع ما من التوازن الذي يقدم فهمًا دقيقًا للوجود، وهذا ما اقترحه Schumaker في قدرة الاعتلال الحقيقي وسعته، والدين منهج تقليدي تستخدمه الثقافات لتشويه الحقيقة بأسلوب نافع، بتشجيع المعاني والقيم على سبيل المثال، وهو ينجح في هذا بسبب قدرة المخ على التفكك، والقدرة على أن تستمر برامج ذهنية مختلفة على التساوي(١).

وتشويه الحقيقة، على أية حال، ليس مفيدًا دائمًا، فالأمراض النفسية ليست ضعيفة فحسب؛ بسبب أنها تنبع مما هو فردي بدلًا من التحريفات الثقافية للحقيقة، ومحتوى أو سمة هذه التحريفات مهم وله دلالة، والأفراد يمكن لهم أن يوجدوا أوهامًا سلبية، وكذلك الثقافات، مثلما يمكن لهم أن ينتجوا ما هو إيجابي، وهو يعترف بهذا، ولكنه ينتهي، على أساس التوازن، إلى أن الدين عمومًا من الممكن أن يكون مفيدًا للصحة السيكولوجية. ويمكن أن يكون هناك بديل في نظام القيم المتعالية في الدين هنا، وان يُقبل حكمها، ليس على الأقل بسبب أنه يمكن إدراك نظام هذه القيم، وهنا من الممكن تقديم ما حدده بعض الكتاب عن التكامل الحاسم للصحة السيكولوجية: ذلك الإدراك الذي يجعل للحياة معنى، وفي هذه الحالة فإن المهمة الاساسية لعلماء نفس الدين في المستقبل سوف تتمثل في تحديد نظام القيم المتعالية، التي تكون مؤثرة في ترقية الصحة النفسية، كما هو معروف في صورة الدين: بثمارهم تعرفونهم(٢).

وهناك بعض الدراسات الحديثة التي نتاج مثمر في دراسة الدين، ولقد حدد دانيال مكلنتوش Daniel Mclntosh الخطوط الأساسية لواحد من أهم هذه الاتجاهات أهمية، وذلك في نظرية المشروع في الدين كمشروع أو برنامج يتضمن العلاقة بين الدين والمواجهة أو المنافسة، ولقد أشار مكلنتوش إلى أن الدين يمكن أن يُرى باعتباره مشروعًا معرفيًا، ذلك النموذج الذي يفسر ما هو الدين من الناحية السيكولوجية، والكيفية التي يعمل بها الدين أو الوظائف التي يقوم بها الدين(٣).

والمشروع المعرفي نموذج ذهني لمجال ما من المعرفة، وهو عرض منظم عضوي لهذا المجال، يشمل بوضوح تحديد العلاقات بين العناصر المختلفة المتضمنة في المعرفة المهيمنة أو المسيطرة.

---

(1) Ibid, p. 187.
(2) Ibid.
(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 109.

والناحية المهمة في هذا المشروع تتمثل في التجريبية المتطورة، والتي يبنيها الأفراد في علاقاتهم ببيئاتهم مستخدمين المواجهة أو اللقاء والتجارب الأخرى لتحويرها وتطويرها على نحو محدد. والبشر يستخدمون العديد من المشروعات المختلفة لمجالات مختلفة من المعرفة، على سبيل المثال، الذات، والناس الآخرون أو الموضوعات الأخرى، ويعرض مكلنتوش التوضيح التالي لما يمكن أن يكون شبيهًا لمشروع الله تعالى: إن مشروع الله تعالى يمكن أن يشمل، على سبيل المثال، الافتراض حول الطبيعة الفيزيقية لله تعالى، وإرادة الله تعالى وأغراضه، ومناهج الله تعالى في التأثير، والعلاقات المتبادلة بين تلك الاعتقادات. ومشروع الله تعالى، مثل كل المشروعات الأخرى، يمكن أن يتغير أو يطور استجابة لتجربة جديدة أو معرفة(١). فهنا يأتي التأكيد على أن ما يفكر فيه الإنسان، ويشعر به، وينفعل له، ويدركه على المستوى الشعوري، هو الذي يشكل تصوراته للحياة، ويصوغ عقائده وقيمه، ويوجه تصرفاته السوية والشاذة. فالتفكير هنا له دور أساسي في توجيه سلوك الإنسان(٢).

وعلى الرغم من أن هذا المشروع بعيد عن المجال المحدد للمعرفة، فإن مكلنتوش يشير إلى أن هناك مشروعات على مستوى أعلى من التجريد، والتي تشتمل على اختيار مشروعات أكثر تحديدًا مثل مشروع الدين، إذ من الممكن أن يشمل مشروع الله تعالى بالإضافة إلى موضوعات أخرى، على سبيل المثال: الموت والخطيئة والخير أو الشر، وعلى الرغم من أن المستوى العالي شامل ومجرد، فإن مشروعات التجريد يمكن أن تفهم على أنها تعمل أكثر في نفس الاتجاه باعتبارها مشروعًا محددًا(٣).

وعلى الرغم من أن هذا المشروع موضوع للتغيير على نحو مستمر، فإن هذه المشروعات تتغير في اتجاه محدد، والبنية الأساسية للمشروع ثابتة نسبيًا. وعلى الرغم من أن المعلومات الجديدة والخبرات تتجه إلى الاستقرار والثبات، فإن هذه المعلومات أو التجارب مُتكيفة محورة للمشروع بدلًا من الطرق الأخرى التي تكون حولها. ومحتوى المشروع يتغير من خلال التحوير، فإن المشروع يظل كما هو دون تغيير، وفي الغالب يكون التأكيد عليه على الرغم من المعلومات الجديدة(٤).

---

(1) Ibid. pp. 109-110.

(٢) انظر، د. مالك بدري، التفكر من المشاهدة إلى الشهود، دراسة نفسية إسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥، ص ٣٣.

(3) See, Seth D. Kunin. Religion, the Modern Theories, p. 110.

(4) Ibid.

وهذا النموذج يشترك مع بعض الاهتمامات النظرية لعمل بيتر بيرجير Peter Berger، فالمقاربتان معًا تركزان على كيفية إدراك البشر للعالم من حولهم، وكيفية بنائه. فمشروع النظرية يناقش ما يُجلب إلى الموقف المحدد أو التجربة المخصوصة لتحديد ادراكات الناس، ويشير علماء النفس إلى أن هذا المشروع يحدد ما يدرك وكيفية إدراكه، فالبشر يدركون شيئًا ما يكون لهم عنه مشروع، وبسبب أن هذا المشروع تنظيمي بصفة أولية، فإنه يحدد كيف تكون علاقة البشر بموضوع الإدراك بالنسبة إلى الموضوعات المعرفية الأخرى. وأحد الوظائف الجوهرية للموضوع أنه يسمح للعقل بأن يذهب إلى ما وراء الإدراك أو التجربة، وعلى أساس هذا النموذج فإن الفرد يستطيع أن يملأ الفراغات، وهذه العناصر على جهة الخصوص مناسبة ووثيقة الصلة بالمشروع الديني، وهي تسمح للناس المتدينين أن يدركوا العالم بأسلوب ينسجم مع هذا المشروع، وأكثر من ذلك بأن ينظموا معلومات الخبرة ويفسرونها بأسلوب مليء بالمعنى الديني، وهو أسلوب مختلف تمامًا عن أسلوب شخص آخر بدون هذا المشروع الديني، كما أن هذا المشروع يسمح لهم بوضع افتراضاتهم عن التجربة التي لا تعود مباشرة إلى الإدراك(١). وهنا يؤكد بيتر بيرجر على أن أسس اللاهوت لا بد أن موضوعية وليست نفسية(٢).

وأحد الموضوعات المهمة فيما يتضمنه مشروع نموذج مكلنتوش بالنسبة للدين، يكون في كل ما يستخدمه الدين، وما الذي لا يستخدمه. وهنا فإن العديد من الأكاديميين مثل الفينومينولوجيين يرون أن الدين شكل فريد متميز للمعرفة والتجربة، يحتاج إلى منهجية محددة ونظريات معينة لدراسته. ويشير تحليل مكلنتوش إلى أن الدين نظام معرفي يشبه أي نظام معرفي آخر، على سبيل المثال، مثل الفيزياء، ويمكن فهمه باستخدام النماذج الموسعة. كما أنه أوضح أن الدين ليس فريدًا متميزًا. وعلى الأقل ففي ضوء عبارات المحتوى والبنية، فإن الدين من الممكن تحديده في أسلوب جوهري، وليس هناك من سبب معقول في أن لا يكون هناك مشروع ديني ثقافي، يحور محتواه على نحو ثابت بالأفراد، ويرتكز على خبراتهم بالحياة(٣).

والقسم الثاني من تحليل مكلنتوش يتجه على نحو أكثر تحديدًا إلى التحليل الوظيفي للدين، باعتباره مشروعًا للتكيف مع تجربة الألم، والمدى الذي يشغله هذا الموضوع، يلمس مباشرة

---

(1) Ibid.

(2) See. BERNICE MARTIN, '' Berger's anthropological theology'', in '' Peter Berger and the Study of Religion'', P. 161.

(3) See. Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, pp. 110-111.

مجموعة من الموضوعات التي تتناول الدين على وجه مخصوص، مثل العمليات الشعائرية، والتي تشمل أيضًا نقاط التحول في الحياة مثل الميلاد والزواج والموت، إضافة إلى الأشكال الأخرى لتجربة الألم، والمشروع الديني لا يفهم على أنه أسلوب مفرد لكل هذه الأحداث، ولكن على نحو أكثر أهمية تركيب للتكيف معه(١).

ولقد طور مكلنتوش مجالين عبر مشروع الدين، يمكن لهما أن يساعدا في عملية التكيف: العملية المعرفية واكتشاف المعنى. ويشير الجانب العملي المعرفي إلى قدرة المشروع على تبسيط التعامل مع المعلومات أو التجربة، فلو كان هناك مشروع موجود مسبقًا، فإنه من الممكن أن ينسجم بسرعة مع المعلومات والعمليات التي تدخل فيه، وبالتالي فإن التكيف مع التجربة يمكن أن يحدث أسرع، كلما كان التكامل المعرفي أسرع، كما أن هناك حاجة إلى التفسير أو المعنى باعتباره عملية ميكانيكية للتكيف في غاية الأهمية. ومن الواضح هنا أن مفهوم المشروع الديني متصل بهذه العملية، كما أنه يمكن للأحداث أن تنسجم مع النظام النموذجي الموجود مسبقًا، وبالتالي يعطي هذه الأحداث المعنى، وربما القيمة(٢).

كما أن مكلنتوش يشير إلى أهمية هذا النموذج في فهم التحول والتبشير، والنموذج مبني على مفهوم التغير عبر التعديل والتحوير، وبالتالي فهو يساعد على تقييم أثر الأحداث على الأنظمة الدينية، كما أنه يفحص دور الأحداث المؤلمة التي تؤدي دورًا مهما في مشروع التحول باعتبارها جزءًا من عمليات التحول، وأخيرًا يسهل تحليل خطاب التبشير باعتباره منهجًا أو محاولات لتحول المشروع الديني (٣).

وبيتر هيلل Peter Hill في Toward an Attitude Process Model of Religious Experience يستخدم النظرية السيكولوجية المعرفية في مجال التجربة الدينية، ومفتاح هذه المقاربة يتمثل في مفهوم "الموقف"، ولا يفهم من التركيز على هذه الوجهة أنها متعارضة مع النماذج الأخرى، ولكن على الأحرى فإن هذا النموذج الأخير مكمل لها، وعلى سبيل المثال من الممكن أن يكون عنصرًا في المشروع الديني. والسمة المهمة في هذا الموقف هي وظيفته في بعض المقولات، وخاصة في تقييم بعض أبعاد الخير والشر، ومن هنا فإن الموقف جوهري في التقييم المرتبط بالموضوع المخصوص، وتتصل قوة الارتباط بين العنصرين بإمكانية فهم القيم. وبالإضافة إلى ذلك فإن التحكم

---

(1) Ibid, p. 111.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

والعمليات الأوتوماتيكية سمة وثيقة الصلة بالموقف. ومن الأمور التي ينبغي التركيز عليها أن بعض العمليات المعرفية تتطلب يقظة الوعي أو التحكم بينما بعضها الآخر يحدث أوتوماتيكيا دون يقظة أو توجيه أو تحكم(١). وهنا تأتي العودة إلى الوسائل العقلية والداخلية التي يستخدمها الإنسان في تصنيف وتحليل الموضوعات التي يستقيها من بيئته، ويستخدمها في التخطيط للوصول إلى غاياته، وهذا الاتجاه له أهميته في إظهار قيمة التفكر من الناحية العلمية والدينية، وهذا التصور أكثر واقعية من النظرة السلوكية، لأنه استرد لعلم النفس عقله وشعوره(٢).

وأحد فرعي هذه الأوتوماتيكية والتحكم يمكن له أن يرتبط بقوة بالأسس المختلفة للتقوى الدينية، وبالتالي فإن الفرد بدرجة عالية من التواصل الديني، يمكن أن تكون لديه استجابة أوتوماتيكية إلى المنبه الديني المخصوص، في حين أن الفرد الذي يكون مستواه ضعيفًا في التواصل الديني، فإن استجابته تكون متحكمة مسيطرة موجهة، وتحتاج إلى درجة أعلى من الوعي الفكري أو الجهد. وتحذير هيلل في مواجهة هذه السمات قبل النضج للعمليات الأوتوماتيكية باعتبارها تفكيرًا أقل من الناحية الخارجية من شكل نضج الاعتقاد الديني. كما أنه يشير إلى أن هذه السمات الشخصانية ترتكز على الغموض بين العمليات الأوتوماتيكية أو المتحكم فيها ومحتوى تلك العمليات(٣).

ويوضح هيلل أن هناك سمات ثلاث أساسية لنظرية "الموقف": أهمية الموقف، وإمكانية فهم الموقف، والتمييز بين القوة الأوتوماتيكية والمسيطرة للموقف، والتي تقدم نموذجًا إجرائيًا مفيدًا لدراسة التجربة الدينية، وكل واحد من هذه العناصر يمكن أن يستخدم في صلته بالنماذج النظرية الأخرى لفحص طبيعة التجربة الدينية ووظيفتها. والمجال المخصوص لهذا التضمين المهم موجود عند النظر إلى الالتزام الديني، وهذه المجالات الثلاث يمكن أن تستخدم لمفهومية الالتزام، كما يمكن لها أن تقدم تفسيرًا معرفيًا لهذا الالتزام بفحص وظيفة العملية الأوتوماتيكية والمسيطرة(٤).

---

(1) Ibid, pp. 111-112.

(٢) انظر، د. مالك بدري، التفكر من المشاهدة إلى الشهود، دراسة نفسية إسلامية، ص ٢٤ ــ ٢٥.

(3) See, Seth D. Kunin, Religion, the Modern Theories, p. 112.

(4) Ibid.

وهذه المقاربة مفيدة أيضًا في فهم مرونة أنظمة الاعتقاد، ويشير هيلل إلى أن المواقف الأوتوماتيكية أقل عرضة للتغير أو المعارضة من المواقف المتحكم فيها، وبالتالي هذا التفرع أو التعارض في فهم سرديات التحول والأشكال الأخرى للتبشير. كما أوضح أن المواقف الأوتوماتيكية علاقتها متبادلة بالسلوك على نحو أكثر انسجامًا ومتانة من المواقف المتحكمة المسيطرة، ومرة أخري ينشئ الأسئلة المهمة حول طبيعة الاعتقاد من جهة الموقف والفعل. وفي بعض الحالات فإن الأفعال ربما لا تكون عكسًا لمواقف الفاعلين أو الممثلين، ذلك تحد للافتراض المشترك لأهمية الفعل في علاقته بالفكر(١).

ومن الواضح هنا أن كل المناهج السيكولوجية في دراسة الدين، قديمة كانت أو جديدة، لم تفلح في دراسة الدين دراسة صحيحة، وبالتالي كانت الدعوة إلى منهج متكامل من المجالات المختلفة لدراسة الدين، تشمل محتوى الاعتقادات الدينية، وتعتمد على ما هو إنساني جامع، وعلى التطورية، وعلم نفس التدين، وعلم الوراثة العرقية، وآليات العقل، إضافة إلى السيكولوجيا الاجتماعية التي تتناول العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات المختلفة في إلتزامها الديني(٢). كما يلاحظ أن هذه المناهج، حتى وإن حاولت أن تتحلى بالموضوعية العلمية من خلال استخدام مناهج البحث في العلوم الطبيعية، وبصفة خاصة استخدام الطريقة الكمية، أيديولوجية غير حيادية، وليس فيها الحياد الموضوعي(٣).

ولعل هذا الفشل الذي منيت به هذه النظريات الغربية في مجال دراسة الدين، وعدم قدرتها على التفسير الصحيح للدين في صلته بالله تعالى والإنسان والعالم، يدعو إلى ضرورة النظر في كل أسس علم النفس الديني في الغرب، ومحاولة البحث عن أسس جديدة لهذا العلم تبعد به عن نظرة العلوم المادية في الغرب التي لم تنجح في أن تفسر الدين والسلوك الديني والتجربة الدينية تفسيرًا صحيحًا، بعد أن أحلت العقل المادي محل المقدس، ونظرت إلى الدين على أنه نتاج للمجتمع البشري أو الثقافة البشرية، أو للنفس البشرية المغتربة عن العلم والعقل، أو التركيز على

---

(1) Ibid.

(2) See, Benjamin Beit-Hallahmi, '' FROM LOVE TO EVOLUTION: HISTORICAL TURNING POINT IN THE PSYCHOLOGY OF RELIGION'', in '' ' Archive for the Psychology of Religion'', p. 60.

(3) See, Ulrike Popp-Baier, THE QUEST FOR OBJECTIVITY IN PSYCHOLOGY OF RELIGION: DO WE NEED THE IDEOLOGICAL SURROUND MODEL AND CHRISTIAN TRANSLATIONS OF SCALES?'', in , '' ' Archive for the Psychology of Religion'', pp. 96-98.

أنه نتيجة للاشعور الجمعي، وبالتالي أبعدت الدين تمامًا عن مصدره الإلهي. لعل هذا كله يدعو إلى ضرورة إعادة تأسيس هذا العلم من جديد على أساس نظرية المعرفة الإسلامية، وبعبارة أخرى أسلمة هذه العلوم بإعادتها إلى منبعها الحقيقي.

١١. علم النفس الديني في الإسلام.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى الحاجة في غاية الأهمية إلى تأسيس العلوم الاجتماعية والإنسانية على أسس إسلامية، بمعنى إعادة صياغة هذه العلوم صياغة إسلامية، على أسس القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وما أنتجه العقل المسلم من خلال تفاعله مع هذين المصدرين عبر تاريخه الطويل، وذلك على أساس أن العقل المسلم لم يعرف على مدى تاريخه الطويل ذلك التناقض الذي عرفته العلوم الاجتماعية في الغرب من تناقض بين المسيحية والعقل والعلوم التجريبية، وهو الأمر الذي دفع تلك العقل الغربي المعاصر إلى أن يحل العقل والعلم محل المقدس في العقل الغربي المعاصر، وأن يُرى ذلك التعارض بين ما يسمى بالرؤية الدينية للعالم والرؤية العلمية للعالم، والدعوة إلى تحل الثانية محل الأولى. ففي نظام العلوم الاجتماعية أو ما يمكن أن يسمى بأسلمة العلوم الاجتماعية تتم قراءة الكون المنظور في إطار الوحي المقروء. وبالتالي فإن أسس علم النفس الديني في الغرب هي التي تقرأ في ضوء الإسلام، وليس قراءة الإسلام في ضوء أسس علم النفس الغربي، وذلك على أساس أن الرؤية الغربية لعلم النفس تقوم على رؤية مختلفة تمامًا لرؤية علم النفس في الإسلام، تلك الرؤية التي لا يمكن استعارتها أو نقلها إلى الرؤية الإسلامية لعلم النفس.

والملاحظ أن دراسة العلوم الاجتماعية والإنسانية في العالم الإسلامي، منذ بداية إنشاء الجامعات الحديثة فيه على النمط الغربي، كانت على أساس الرؤية الغربية لهذه العلوم، وربما يعود ذلك إلى حالة التخلف الحضاري التي عاشها، ولا يزال العالم الإسلامي. وبسبب أيضًا أن أساتذة علم النفس الذين أسسوا هذا العلم في مراحله الأولى في الجامعات الإسلامية والعربية تلقوا تعليمهم في دراسته على أسس غربية، ومن المعروف أن دراسة هذا العلم في الغرب متأثرة إلى حد بعيد بالبيئة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية للغرب، تلك البيئة التي أزاحت المقدس وأحلت محله المادي أو الدنيوي، ولعل هذا ما وجده البحث واضحًا في دراسة الدين في الغرب من وجهة نظر علم النفس، وبالتالي فهو نموذج معرفي محلي، وليس نموذجًا

كونيًا عالميًا، كما يدعي أصحابه، على أساس الرؤية المركزية الأوربية للذات، والتي تنبع منها رؤية الآخرين أيضًا، وهي رؤية تختلف تمامًا عن الرؤية الإسلامية.

وعلى الجملة فإن " إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها، بمعنى أسلمتها، أي إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها، وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وأن يقوّم من جديد ما انتهى إليه من استنتاجات، وأن يعاد تحديد الأهداف... على أن يتم كل ذلك بحيث يجعل تلك العلوم تثري التصور الإسلامي، وتخدم قضية الإسلام، وأعني بها وحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة، ووحدة الإنسانية، ووحدة الحياة والطبيعة والغائية للخلق، وتسخير الكون للإنسان وعبودية الإنسان منه، أن تحل محل هذه التصورات الغربية، وأن يتحدد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها[١]". وذلك كله على أساس أن الرؤية الإسلامية لعلم النفس عقلية وعلمية في آن واحد معًا.

إن التدين مرتبط بنشأة الإنسان ذاته، وليس هناك من دليل يشير إلى أنها تأخرت عن نشأة الإنسان، قال تعالى " وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ"[٢]. وقال تعالى:" وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ"[٣]، وقال تعالى:" وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ"[٤]، وهذا كله مرتبط برباط وثيق بمفهوم وحدانية الله تعالى، ومفهوم خلافة الإنسان فى الأرض ومفهوم الدين.

إن الدين فطرة مغروزة في النفس الإنسانية، وكذلك الإقرار بوجود الله تعالى، يقول ابن تيمية:" إن معرفته في الفطرة أثبت وأقوى، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى، بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريده فهو ملزوم له، وخواطر العباد لا نهاية لها،

---

(١) د. إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، جامعة الكويت، دار البحوث العلمية بالكويت، ١٩٨٣، ص ٣٣.

(٢) سورة الأعراف ١٧٢ ــ ١٧٣.

(٣) سورة لقمان ٢٥.

(٤) سورة العنكبوت ٦٣.

وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم لا ينحصر، بل إقرار القلوب به لا يحتاج إلى وسط وطريق، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات[١]". إن محاولة التنكر لهذه الفطرة نقص في العلم وقصر فى النظر في فهم تلك النزعة التي هي بنت الغريزة والجبلة، ومقاومة لطبائع الأشياء، وتبديل لفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها[٢]. وهذه الفطرة هي التي أخبر الله تعالى عنها في قوله تعالى:" فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ "[٣]، وأخبر عنها الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله: " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه[٤]"، وبالجملة فوجود الله تعالى مغروز فى النفس الإنسانية، ويدل على ذلك وجوه منها:

١. إن الفطرة، التى يؤكد ابن تيمية أن المقصود بها هو الإسلام[٥]، فيها قوة موجبة لحب الله تعالى والذل له وإخلاص الدين له، وإنها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من العوارض، يوضح ذلك أن كل حركة إرادية، فإن الموجب لها قوة في المريد، فإذا كان الإنسان يحب الله تعالى ويعبده ويخلص له، كان فيه قوة تقتضى ذلك، إذ أن الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا نفس الحي المريد الفاعل، ولا يشترط في إرادته إلا مجرد الشعور بالمراد، فما فى النفوس من قوة المحبة، إذا شعرت به يقتضى حبه، وهذا موجود فى محبة الطعام والشراب، وإذا كان الأمر كذلك وقد ثبت أن فى النفس قوة المحبة لله تعالى والذل له، وإخلاص الدين له، وإن فيها قوة الشعور به، لزم قطعًا وجود المحبة والذل فيها، لوجود سبب فطرى موجب لذلك، وإذا كانت المحبة جبلية فطرية، فشرطها وهو المعرفة جبل فطرى أيضًا، فلا بد أن تكون فى الفطرة محبة الخالق تعالى مع الإقرار به[٦].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٣٨.

(٢) د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، بدون تاريخ، ص ٨٨.

(٣) سورة الروم ٣٠.

(٤) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ٣١٦/٤ ــ ٣١٨. ١١.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ٣٧١/٨.

(٦) السابق، ٨/ ٤٥٠، وقارن أ.د. محمد السيد الجليند: مقدمة تحقيق دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، دار الأنصار القاهرة، ط١، سنة١٩٧٨م، ج٦٧/١ – ٧٤.

٢- إن النفس مفطورة، إذا لم يحدث ما يمنعها في ذلك، على محبة الله تعالى والإقرار به، بمعنى أن ذلك موجب فطرتها، وبمقتضاها يجب حصوله فيها، فمحصول معرفة الله فى النفس لا يقف على وجود شرط، بل ذكر ما يمنع موجبها، حيث قال:" كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، فكل مولود ولد على محبة الله وطاعته، وهذا هو أصل الحنفية السمحة(١).

٣- إن فى فطرة الإنسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع، ومعرفته والإيمان به هو الحق، وبالتالي فيجب أن يكون فى الفطرة ما يقتضى معرفة الصانع والإيمان به كاستجابة لما هي مركوزة عليه من طلب الحق ومحبة النافع(٢).

٤- إن النفس لابد أن يكون لها مطلوب مراد بحكم فطرتها على اعتبار أن ذلك من لوازم ذاتها، إذ لا يتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة، وبالتالي فلابد لكل مريد من مراد، إما لذاته وإما لغيره، والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، وإلا أدى ذلك إلى التسلسل، وهو باطل، وإذا كان لابد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الله الذي يألهه القلب، فإذن لا بد لكل عبد من إله. وكل مولود ولد على محبة الإله، ومحبته مستلزمة لمعرفته، فعلم أن كل مولود ولد على معرفة الله والإقرار به(٣).

وإذا لم تكن الفطرة وحدها مستقلة بمعرفة الله والإقرار بوجوده، ففي هذه الحالة تحتاج إلى سبب خارجي يعينها كالتعليم، فإن الله قد بعث الرسل لدعوة الناس إلى موجب الفطرة من معرفته وتوحيده، وإنه لو لم يكن هناك مانع يمنعها لاستجابت لله ورسوله لما فيها مما يقتضى ذلك، إذ هى تولد وفى طبيعتها ما يدفع إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها، فدل ذلك على أن فطرة الإنسان مركوزة على معرفة الحق والإقرار به(٤).

٦- إن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق إذا حصل لها معلم من خارج ففيها قوة تقتضى العلم والإرادة، وإن كان مجرد التعليم لا يوجب العلم والإرادة، لذلك يشترك الناس فى سماع القرآن الكريم، ويتفاوتون في آثاره عليهم، وهذا يدل على أن في النفس قوة ترجح الدين الحق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٥١.

(٢) السابق، ٨/ ٤٥١.

(٣) السابق، ٨/ ٤٦٤.

(٤) السابق، ٨/ ٤٦١.

على غيره، وحينئذ فالمخاطب إنما عنده تنبيهها على ما لا تعلمه لتعلمه، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره، وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضي تذكيرها وتنبيهها واعتبار الإنسان ذلك من نفسه، يوجب علمه بذلك، فإن ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه، فعلم أن الفطرة - إذا لم تحصل لها ما يفسدها - يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك(١).

٧- إنه إذا قبل لابد من وجود سبب منفصل أو معلم من الخارج، فإن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل والنافع على الضار، وهذا دليل على أنها مفطورة على معرفة الله تعالى والإقرار به. إذ ليس في الفطرة ذاتها ما يمنع ذلك(٢).

وفي الجملة، فإن الفطرة تقتضي معرفة الله تعالى وذلك هو أصل الحنفية السمحة:" أن الحنيفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها، والحب لله والخضوع له والإخلاص له هو أصل الأعمال الحنيفية، وذلك مستلزم للإقرار والمعرفة، ولازم اللازم لازم، وملزوم الملزوم ملزوم، فعلم أن الفطرة ملزومة لهذه الأحوال، وهذه الأحوال لازمة لها(٣)".

ويربط ابن تيمية ربطا وثيقا بين المعرفة الفطرية التي يدرك العبد بها خالقه، دون الحاجة إلى سبب خارجي منفصل، وبين آية الميثاق التي أقر الخلق فيها بربوبية الله تعالى وتوحيده في عالم الذر، قال، تعالى" وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ "(٤)، فأصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في جميع قلوب الإنس والجن، وإنه من لوازم خلقهم، ضروري فيهم(٥).

إن الإيمان يعد أهم الأسس التي يقوم عليها علم النفس الديني في الإسلام، بل إنه يعد الأساس الذي يقوم عليه الإسلام كله، فكرًا وعبادة وتشريعًا، فالإيمان هو الذي يكون الأساس

---

(١) السابق، ٨/ ٤٦٢.
(٢) السابق، ٨/ ٤٦٣.
(٣) السابق، ٨/ ٤٥١.
(٤) سورة الأعراف ١٧٢ــ ١٧٣.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ٨/ ٤٨٢.

الفكري لعقلية المسلم، والأساس النفسي لسلوكه، ومنه كذلك تنبثق نظرته إلى الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وإذا كان الإيمان هو الأساس الذي يقوم عليه بناء النظام الإسلامي كله، فإنه يعتبر دون شك الأساس الأول الذي يرتكز عليه علم النفس الديني في الإسلام(١).

وبالجملة فإن الأساس الاعتقادي هو إيمان المسلم بوجود إله خالق للكون وإليه مرجع الأمور كلها، يتصف سبحانه بصفات الجلال والكمال، وإيمانه بأنه مخلوق لله تعالى الذي جعله خليفة في الأرض، وهداه طريقه، وسخر له الكون، وأرسل له الرسل ليرشدوا العلاقة بينه وبين هذا الكون، ويؤمن المسلم كذلك بأن ما جاء به الرسل واجب الإتباع؛ لأنه شرع يحقق لمتبعه السعادة والأمن فى الدنيا والآخرة، كذلك يؤمن المسلم بأن العمل في الدنيا له ما بعده، أعنى يؤمن بيوم حساب يثاب الناس فيه ويعاقبون، وفق عدل الله تعالى في حسابهم على ما قدموا(٢).

وهنا أركان ثلاثة يجب علينا الإشارة إليها:

الركن الأول، الإيمان بوجود الله تعالى الذي خلق الكون والإنسان، والموت والحياة، وهو يعلم كل شيء في الماضي والحاضر والمستقبل، حتى أنه ليعلم ما يدور في خلجات الأنفس من النيات الخيرة والشريرة، قال تعالى: " يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ(٣)". وقال تعالى: " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ(٤) ".

ومما لا شك فيه أن الإيمان الذي يقوم على المعرفة الكاملة بالله وصفاته وعظمته، يجعل الإنسان يحس إحساسًا عميقًا بصلته بالله تعالى، ويقوى شعوره بها، فيستحضرها في نفسه دائمًا، وهذه الصلة لها جوانب ومعان متعددة منها:

أ - إنه اعتراف بأن الله هو الخالق للإنسان والكون، والمبدع للسنن الكونية وللأسباب والمسببات، وينطوي هذا الاعتراف على الشعور بأنه في قبضة الله وفى ملكه، وأن كل ما يجرى من سنن وأسباب هو بيد الله وإرادته، فينشأ من ذلك اعتماده على الله والتوكل عليه، وتحرره من عبوديته لأحد سواه، وإذا سأل، سأل الله، وإذا استعان، استعان بالله.

---

(١) انظر، د. عبد المقصود عبد الغني، النظرية الخلقية في الإسلام، دراسة مقارنة، دار الثقافة العربية، ١٩٩١، ص ٧٤.

(٢) انظر، د. أبو اليزيد العجمي، الأخلاق بين العقل والنقل، ص ١٩٨.

(٣) سورة غافر، آية ٤٠.

(٤) سورة ق، آية ١٦.

ب . الاعتراف بعظيم قدرة الله وعظيم سلطانه، وينطوي هذا الاعتراف على تعظيم الله وإكباره وتقديسه، والشعور بالخضوع له، والخشوع والخشية، والالتجاء إليه، والطاعة لأمره، والرضي بحكمه وقضائه.

ج . الاعتراف بنعم الله على الإنسان، ومقابلة ذلك بحمد الله وشكره على نعمه التي أسبغها على العبد.

د . الشعور والترقب لرحمة الله المبسوطة لمخلوقاته، والممنوحة لعباده، ورجاء نوالها، والشعور أيضًا بمسئوليته أمام الله خالقه، ومالك أمره، والحاكم عليه وعلى مصيره. إن هذه المعاني والمشاعر كلها تنطوي في معنى واحد هو العبودية، فالإخلاص في عبودية الإنسان لله، والتحرر من العبودية لسواه، وإفراده بالألوهية، واستشعار هذه المعاني استشعارًا مستمرًا هو جوهر صلة الإنسان بربه(١).

والركن الثاني، إن الله تعالى منذ أن خلق الإنسان في هذا الكوكب عرفه بنفسه، وعرفه طريق الخير والشر، والحق والباطل برسالات أوحى بها إلى من اختارهم من الناس كما شاء. قال تعالى: " سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى *الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى(٢)"، وقال تعالى: " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ(٣)"، وبناء على ذلك كلفهم بإتباع الحق والخير، واجتناب الباطل والشر، كما بين واجبات الإنسان نحو خالقه ونحو المخلوقات الأخرى من الأنس وغير الأنس، وبين المحرمات التي يجب اجتنابها، وكل ذلك تبع للتفرقة بين الحق والباطل من جهة، والتفرقة بين الخير والشر من جهة أخرى(٤).

والركن الثالث، وجود الحياة بعد الموت، وهذه الحياة: إما نعيم وإما جحيم. فالأولى يكافأ بها من اتبع الحق وفعل الخير، واجتنب الشر والمحرمات في هذه الدنيا. والثانية يجازى بها من اتبع الباطل وفعل الشر، فالنعيم لمن استقام في هذه الحياة، والجحيم لمن انحرف فيها، وهذه وتلك تكون بعد حساب دقيق يقوم به الخالق العليم، يحاسب كل إنسان بما عمل من خير أو شر، صغيرًا كان عمله أم كبيرًا. قال تعالى: " إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ

---

(١) انظر، د. عبد المقصود عبد الغني، النظرية الخلقية في الإسلام، دراسة مقارنة، ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) سورة الأعلى، آية ١ ــ ٣..

(٣) سورة الشورى، آية ٥٢.

(٤) انظر، مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ص ٨٣ــ٨٤.

شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (١)"، وقال تعالى : " وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (٢)"، وقال تعالى: " فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٣)".

والإنسان هنا خليفة الله تعالى في الأرض، قال تعالى:" وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ "(٤)، والإنسان فى القرآن الكريم هو الذى يحمل الأمانة، قال تعالى" إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا"(٥). وهذا المفهوم لخلافة الإنسان على الأرض يتصل بالقدرة الإلهية الشاملة التى تهيمن على هذا العالم، قال تعالى:" وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُم حَفَظَةً حَتَّىَ إِذَا جَاء أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ * ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى اللّهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ * قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * قُلِ اللّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ"(٦)، وهذا يرتبط بعبودية البشرية لله تعالى، كما أنه يتصل بمفهوم الفطرة التى فطر الله تعالى الناس عليها، قال الله تعالى:" يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ * يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ"(٧).

وتبعث البشرية كلها في الآخرة، قال تعالى:" زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا

---

(١) سورة يس، آية ١٢.
(٢) سورة الإسراء، آية ١٣
(٣) سورة الزلزلة، آية ٧ ــ ٨.
(٤) سورة البقرة ٣٠..
(٥) سورة الأحزاب ٧٢.
(٦) سورة الأنعام ٦١-٦٤.
(٧) سورة التغابن ١ــ ٤.

يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ "(١)، وهنا لا يمكن أن يفهم مفهوم الفطرة بدون الدين الذي هو عند الله تعالى الإسلام، قال تعالى: " إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ" (٢).

إن الدين هنا هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، هذا إذا نظر إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين. أما إذا نظر إليه من حيث هو حقيقة خارجية، فهو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة، وجملة القواعد العملية التي ترسم طرق عبادتها(٣). إن الإسلام في لغة القرآن ليس اسمًا لدين خاص، وإنما هو اسم للدين المشترك الذي هتف به كل الأنبياء، وانتسب إليه كل أتباع الأنبياء، فهو شعار عام يدور في القرآن على ألسنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصر النبوة المحمدية، ثم نرى القرآن الكريم يجمع هذه القضايا كلها، ثم يوجهها إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم، مبينًا أنه لم يشرع لهم دينًا جديدًا، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم، قال تعالى:" شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ "(٤)، وقال تعالى:" وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ"(٥)، وقال تعالى:" وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ * أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ

---

(١) سورة التغابن ٧ــ ١٠.

(٢) سورة آل عمران ١٩ــ٢٠.

(٣) د. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص ٤٩ــ٥٠.

(٤) سورة الشورى، آية ١٣.

(٥) سورة البقرة، آية ١٢٧ــ ١٢٨.

مُسْلِمُونَ"[1].ولقد أوضح ابن تيمية أن الدين الذي اتفقوا عليه هو الأصول، **وهذا يتضمن ما يلي:**

١. إنه شرع لنا الدين المشترك، وهو الإسلام والإيمان العام، والدين المختص بنا وهو الإسلام والإيمان الخاص.

٢. وإنه أمرنا بإقامة هذا الدين المشترك والمختص بنا، ونهانا عن التفرقة فيه.

٣. وإنه أمر المرسلين بإقامة هذا الدين المشترك ونهانا عن التفرق فيه[2].

ومفهوم الدين يرتبط بإرسال الرسل، عليهم الصلاة والسلام، لهداية البشر، قال تعالى:" ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى * قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى"[3]. وهنا نجد في القرآن الكريم ما يشير إلى أن الإسلام بمعناه الخاص، هو الدين المعتمد المقبول عند الله تعالى، قال تعالى" إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ"[4]، وقال تعالى:" وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ "[5]. فدين الأنبياء واحد وإن تنوعت شرائعهم فالإسلام دين الأنبياء جميعًا[6].

ولقد أرسل الله تعالى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى البشر جميعًا، قال تعالى" وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ"[7]، وقوله تعالى:" وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ"[8]. وقال تعالى:" رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ

---

(١) سورة البقرة، آية ١٣٢ــ١٣٣.

(٢) انظر، الفتاوى ١٤/١.

(٣) سورة طه، آية ١٢٢ــ ١٢٦.

(٤) سورة آل عمران، آية ١٩.

(٥) سورة آل عمران، آية ٨٥.

(٦) انظر، ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق د. ناصر عبد الكريم، بدون تاريخ، ٨٣٨/٢ وما بعدها، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، ١٠٤/٢- ١٠٧.

(٧) سورة النحل، آية ٣٦.

(٨) سورة فاطر، آية ٤.

وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا"(١)، ومعنى هذا أن الله تعالى لا يعذب الناس إلا بعد أن يرسل إليهم الرسول، قال تعالى" مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا "(٢)، وعلى الرغم من أن الله تعالى قد أرسل رسولًا إلى كل أمة، فإنه تعالى لم يشر إليهم جميعًا في القرآن الكريم، قال تعالى:" وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاء أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ"(٣)، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم للبشرية كافة، قال تعالى:" قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ "(٤) ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم هى النبوة الخاتمة، وهى المهيمنة على كل الرسالات السابقة، قال تعالى:" وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ "(٥).

وتهدف الدراسة الإسلامية لعلم النفس إلى الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الإنسان، أي الكشف عن القوانين التي تنظم سلوك الإنسان في الحياة وفق مشيئة الله تعالى، والتعرف على المنهج الأمثل لحياته وفق هذه السنن الإلهية، مما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة السوية، مما يسبب له القلق والشقاء والمرض، مما يجعل القدرة على معرفة الإنسان أكثر فعالية في إرشاده وتوجيهه وتعديل سلوكه، وتنظيم حياته(٦).

---

(١) سورة النساء، آية ١٦٥.

(٢) سورة الإسراء، آية ١٥.

(٣) سورة غافر، آية ٧٨.

(٤) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

(٥) سورة المائدة، آية ٤٨..

(٦) انظر، د. محمد عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٥٤.

ولقد اهتم القرآن الكريم بمسألة التفكر والتأمل والنظر في الكون، هذا التأمل يملأ العقل والقلب بالإحساس بجلال الله تعالى وعظمته، ويعمل على صياغة أسلوب حياة المسلم وفقًا للمنهج القرآني في السلوك المعرفي، كما أن التأمل في هذا الكون يشكل دليلًا أساسيًا على إثبات خالق هذا الكون جل وعلا، قال تعالى:" وَاللّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ * وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِلشَّارِبِينَ * وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (١)"، وقال تعالى:" أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ السَّمَاء إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ (٢)"، وقال تعالى:" أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (٣)"، وقال تعالى:" أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ * وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ * وَجَعَلْنَا السَّمَاء سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ * وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (٤)".

كما دعا القرآن الكريم الإنسان إلى التفكر في نفسه، قال تعالى:" وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥)"، وقال تعالى:" وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (٦)"، وقال تعالى:" وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا *وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا * وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا * وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا * وَالسَّمَاء وَمَا

---

(١) سورة النحل، آية ٦٥ ــ ٦٩.

(٢) سورة سبأ، آية ٩.

(٣) سورة الغاشية، آية ١٧ ــ ٢٠.

(٤) سورة الأنبياء، آية ٣٠ ــ ٣٣.

(٥) سورة الجاثية، آية ٤.

(٦) سورة المؤمنون، آية ١٢ ــ ١٤.

بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا * وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا[١]".

ولقد أولى العلماء المسلمون التفكر مكانة مهمة في دراسة النفس الإنسانية وصلة ذلك بالله تعالى، وأهميته بالنسبة للصحة النفسية من وجهة النظر الإسلامية، ولقد أولى العلماء المسلمون التفكر مكانة مهمة في دراسة النفس الإنسانية وصلة ذلك بالله تعالى، وأهميته بالنسبة للصحة النفسية من وجهة النظر الإسلامية، فابن القيم يركز على أهمية الخواطر والأفكار باعتبارهما أساس العمل أو الدافع إليه سواء كان خيرًا أو شرًا، فالفكر أو الخاطر يتبعه العمل، ومن هنا فإن تغيير هذه الخواطر الضارة يؤدي بالضرورة إلى تغيير السلوك، قبل أن تتحول هذه الأفكار إلى عادة وسلوك نمطي، ومن هنا فالإنسان يجب عليه مراقبة خواطره وأفكاره، " أصل الخير والشر من قبل الفكر، فإن الفكر مبدأ الإرادة والطلب في الزهد والترك والحب والبغض، وأنفع الفكر الفكر في مصالح المعاد وفي طرق اجتلابها، وفي دفع مفاسد المعاد وفي طرق اجتنابها... ويليها أربعة: فكر في مصالح الدنيا وطرق تحصيلها. وفكر في مفاسد الدنيا وطرق الاحتراز منه. ورأس القسم الأول الفكر في آلاء الله ونعمه وأمره ونهيه وطرق العلم به وبأسمائه وصفاته من كتابه وسنة نبيه، وهذا الفكر يثمر لصاحبه المحبة والمعرفة، فإذا فكر في الآخرة وشرفها ودوامها، وفي الدنيا وحسنها وفنائها، أثمر ذلك الرغبة في الآخرة وشرفها ودوامها. وفي الدنيا وخستها وفنائها، أثمر ذلك الرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا[٢]".

ومن المعلوم أن ما يفكر فيه الإنسان، وينفعل به، ويدركه على المستوى الشعوري هو الذي يسيطر على سلوكه الخارجي، وبعبارة أخرى فإن السلوك الخارجي نتيجة لذلك الإدراك الجواني الروحي الداخلي، وبالتالي فعلى الإنسان أن يراقب على نحو مستمر تلك الخواطر والأفكار الداخلية التي توجه سلوكه الخارجي، فالفكر يتبعه العمل، فإذا كانت الخواطر سوية فإن العمل يكون سويًا، وإذا لم تكن الخواطر سوية كان العمل الخارجي غير سوي، فالفكر أداة أساسية لتغيير السلوك الخارجي، وهو أمر في غاية الأهمية في علاج السلوك الإنساني.

ومن المعروف أن العلاج النفسي السلوكي يعتبر من أحدث التصورات في مجال العلاج السلوكي، وهو يستند على افتراض أساسي يؤكد على أهمية العمليات العقلية أو الترميزية في تنمية السلوك المرضي وتعديله، ومن الأساليب المستخدمة هنا أسلوب إعادة البنية المعرفية

---

(١) سورة الشمس، آية ١ ــ ٨.

(٢) ابن قيم الجوزية، الفوائد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ ص ٢٣٦.

وأسلوب الخطأ في التفسير[١].

ومن هنا كان التأكيد على أن الخواطر والأفكار أصل الأفعال الإنسانية سواء كانت حسنة أو قبيحة، وبإمكان الإنسان أن يتجنب الفعل القبيح إذا تمكن بداية من إبعاد الخاطر الذي يؤدي إليه.

والتفكير عند الإنسان هو ما يميزه عن الحيوان، مما جعله أهلًا للعبادة وتحمل سائر التكاليف الشرعية، بما يجعله الخليفة في الأرض، قال تعالى:" وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ[٢]".

وهنا لا بد من العمل على اكتشاف حركة السنن الكونية أو القوانين الكونية في القرآن الكريم، التي وضعها الله تعالى للإنسان والعالم، والتي تحكم حركة الإنسان والمجتمع، والسلوك الداخلي والخارجي للنفس البشرية، وهذه السنن ثابتة، قال تعالى:" سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا[٣]". وهذه السنن لا تتغير ولا تتبدل، قال تعالى:" اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا[٤]"، وقال تعالى:" لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ[٥]"، وهذه السنن هي القوانين التي تحكم الحياة الإنسانية في مختلف جوانبها، قال تعالى:" مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ[٦]"، وقال تعالى:" الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ *وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا

---

(١) انظر، ممدوح مختار على، العلاج السلوكي كآلية احتواء وعلاج الاضطرابات النفسية المصاحبة لمرضى السكر في ضوء متغيرات الشخصية، رسالة دكتوراه بكلية الآداب ــ جامعة طنطا، ٢٠٠١، ص ٣٧.

(٢) سورة البقرة، آية ٣٠.

(٣) سورة الفتح، آية ٢٣.

(٤) سورة فاطر، آية ٤٣.

(٥) سورة الرعد آية ١١.

(٦) سورة فاطر، آية ٢.

اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ[١]"، ويتمثل عمل العقل المسلم في إدراك هذه السنن الكونية التي تحكم شروط النهضة والسقوط الحضاري، قال تعالى:" سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ[٢]".

وترتكز الدراسة الإسلامية لعلم النفس على وحدة النفس البشرية، قال تعالى:" يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا[٣]"، وقال تعالى:" وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ[٤]"، وقال تعالى:" وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ[٥]"، وقال تعالى:" وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * وَالْجَآنَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ * وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ *فَسَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ *قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ[٦]".

ولقد أكد القرآن الكريم على الطبيعة المزدوجة في خلق الإنسان من جسد وروح، قال تعالى:" إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ[٧]"، كما تناول القرآن الكريم الصراع بين هذين الجانبين في الإنسان، قال تعالى:" فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقَّاهَا

---

(١) سورة محمد، آية ١ــ ٣.

(٢) سورة فصلت، آية ٥٣.

(٣) سورة النساء، آية ١.

(٤) سورة الروم، آية ٢١.

(٥) سورة التوبة، آية ٧١.

(٦) سورة الحجر، آية ٢٦ــ ٣٣.

(٧) سورة ص ، آية ٧١ ــ ٧١.

إِلَّا الصَّابِرُونَ[1]"، وقال تعالى:" وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ[2]"، وقال تعالى:" لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ[3]"، كما أشار إلى الأسلوب الأمثل لحل هذا الصراع، قال تعالى:" وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ[4]"، وقال تعالى:" وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا[5]"، وقال تعالى:" إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا[6]"، كما أشار إلى أن النفس مستعدة للخير والشر معًا، فهناك النفس اللوامة، قال تعالى:" وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ[7]"، والنفس المطمئنة، قال تعالى:" يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ[8]"، والنفس الأمارة بالسوء، قال تعالى:" وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ[9]"، ولقد راعى القرآن الكريم كل الجوانب المتصلة بالطبيعة الإنسانية المعقدة عند دراسته للإنسان ككل.

ولقد تناول القرآن الكريم الدوافع الفسيولوجية مثل الجوع، قال تعالى:" وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ[10]"، والتملك:" زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ[11]"، وقال تعالى:" وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا[12]"، وقال

---

(١) سورة القصص، آية ٧٩ــ ٨٠.

(٢) سورة الجمعة، آية ١١.

(٣) سورة البلد، آية ٤.

(٤) سورة البلد، آية ١٠.

(٥) سورة الكهف، آية ٢٩ ــ ٣٠.

(٦) سورة الإنسان، آية ٣.

(٧) سورة القيامة، آية ٢.

(٨) سورة الفجر، آية ٢٧.

(٩) سورة يوسف، آية ٥٣.

(١٠) سورة النحل، آية ١١٢.

(١١) سورة آل عمران، آية ١٤.

(١٢) سورة الفجر، آية ٢٠.

تعالى:" الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا (١)". كما تناول القرآن الكريم الدافع الجنسي، قال تعالى:" وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ(٢)"، وقال تعالى:" فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ(٣)"، ودافع الأمومة، قال تعالى:" وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ(٤)"، وقال تعالى:" وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ(٥)"، ودافع العدوان، قال تعالى:" وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٦)"، وقال تعالى:" فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ(٧)"، ودافع التنافس، قال تعالى:" وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ(٨)"، ودافع التدين، قال تعالى:" فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ(٩)"، وقال تعالى:" وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ(١٠)".

كما أشار القرآن الكريم إلى ما يعرف باسم الدوافع اللاشعورية، نجد هذا في قوله تعالى:" أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ * وَلَوْ نَشَاء لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم

---

(١) سورة الكهف، آية ٤٦..
(٢) سورة النحل، آية ٧٢.
(٣) سورة الشورى، آية ١١.
(٤) سورة لقمان، آية ١٤.
(٥) سورة القصص، آية ١٠.
(٦) سورة البقرة، آية ٣٠.
(٧) سورة البقرة، آية ٣٦.
(٨) سورة البقرة، آية ١٤٨.
(٩) سورة الروم، آية ٣٠.
(١٠) سورة الأعراف، آية ١٧٢.

بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ[١]"، وإلى الصراع بين هذه الدوافع، قال تعالى:" قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ[٢]"، وقال تعالى:" إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ[٣]".

كما أن القرآن الكريم يدعو إلى تنظيم العلاقة بين هذه الدوافع، قال تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُواْ لِلّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ[٤]"، وقال تعالى:" يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ[٥]"، وقال تعالى:" وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاء يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ *وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ[٦]"، وقال تعالى:" وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى

---

(١) سورة محمد، آية ٢٩ ــ ٣٠.

(٢) سورة الأنعام، آية ٧١.

(٣) سورة التوبة، آية ٤٥.

(٤) سورة البقرة، آية ١٧٢.

(٥) سورة الأعراف، آية ٣١ ــ ٣٢.

(٦) سورة النور، آية ٣١ــ ٣٣.

أَلاَّ تَعُولُواْ[1]".

وتناول القرآن الكريم ضرورة التوازن بين هذه الدوافع، قال تعالى:" وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا[2]"، وقال تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ[3]".

وأشار القرآن الكريم إلى ضرورة ضبط هذه الدوافع بكافة أنواعها، قال تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ[4]"، وقال تعالى:" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ[5]"، وقال تعالى:" وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ[6]".

كما تناول القرآن الكريم انحراف الدوافع، قال تعالى:" وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ *إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ[7]"، وقال تعالى:" أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ *وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِنْ أَزْوَاجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ[8]".

وترتبط الدوافع بالانفعالات ارتباطًا وثيقًا، فلقد تناولهما القرآن الكريم بما يتسق مع طبيعة النفس البشرية، فأشار إلى انفعال الخوف، قال تعالى:" إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ

---

(١) سورة النساء، آية ٣.

(٢) سورة الأحزاب، آية ٥٨.

(٣) سورة المجادلة، آية ٩.

(٤) سورة المائدة، آية ٨٧.

(٥) سورة التوبة، آية ٣٤ ــ ٣٥.

(٦) سورة آل عمران، آية ١٨٠.

(٧) سورة الأعراف، آية ٨٠ ــ ٨١.

(٨) سورة الشعراء، آية ١٦٥ ــ ١٦٦.

قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ(١)"، وقال تعالى:" إِذْ جَاؤُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتْ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا *هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا (٢)"، وقال تعالى:" فَإِذَا جَاءتِ الصَّاخَّةُ * يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (٣)"

كما أشار القرآن الكريم إلى انفعال الغضب، قال تعالى:" وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِيَ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٤)"، وقال تعالى:" مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (٥)".

كما تناول انفعال الحب، قال تعالى:" وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ(٦)"، وقال تعالى:" وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٧)"، وقال تعالى:" زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ(٨)". وانفعال الفرح، قال تعالى:" اللّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاء وَيَقْدِرُ وَفَرِحُواْ بِالْحَيَاةِ

---

(١) سورة الأنفال، آية ٢.

(٢) سورة الأحزاب، آية ١٠ ــ ١١.

(٣) سورة عبس، آية ٣٣ ــ ٣٧.

(٤) سورة الأعراف، آية ١٥٠.

(٥) سورة الفتح، آية ٢٩.

(٦) سورة العاديات، آية ٨.

(٧) سورة الحشر، آية ٩.

(٨) سورة آل عمران، آية ١٤.

الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ مَتَاعٌ[١]"، وقال تعالى:" قُلْ بِفَضْلِ اللّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ[٢]". وانفعال الكره، قال تعالى:" إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لاَ يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ[٣]"، وقال تعالى:" وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلاَ يَأْتُونَ الصَّلاَةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى وَلاَ يُنفِقُونَ إِلاَّ وَهُمْ كَارِهُونَ[٤]". وانفعال الغيرة، قال تعالى" إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ * اقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُواْ مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ[٥]". وانفعال الحسد، قال تعالى:" فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ[٦]"، وقال تعالى:" وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ[٧]". وانفعال الحزن، قال تعالى:" فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ[٨]". وانفعال الندم، قال تعالى:" فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ[٩]". وانفعال الخجل، قال تعالى:" فَجَاءتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاء قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ[١٠]". وانفعال الخزي، قال تعالى:" فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ[١١]". وانفعال الكبر، قال تعالى:" وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا[١٢]".

---

(١) سورة الرعد، آية ٢٦.

(٢) سورة يونس، آية ٥٨.

(٣) سورة آل عمران، آية ١٢٠.

(٤) سورة التوبة، آية ٥٤.

(٥) سورة يوسف، آية ٨ ــ ٩.

(٦) سورة القصص، آية ٧٩.

(٧) سورة الفلق، آية ٥.

(٨) سورة القصص، آية ١٣.

(٩) سورة البقرة، آية ٣٧.

(١٠) سورة القصص، آية ٢٥.

(١١) سورة فصلت، آية ١٦.

(١٢) سورة الإسراء، آية ٣٧.

كما أشار القرآن الكريم إلى تلك التغيرات البدنية المصاحبة للانفعالات، قال تعالى: " وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (١)"، وقال تعالى: " وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ * أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ (٢)"، وقال تعالى: " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ * لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (٣)"، وقال تعالى: " اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاء وَمَن يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (٤)". وكذلك تناول السيطرة على هذه الانفعالات، قال تعالى: " وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٥)"، وقال تعالى: "وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (٦)". ومن الواضح هنا أن تناول القرآن الكريم لهذه الدوافع والانفعالات يتسق مع طبيعة الإنسان التي خلقه الله تعالى عليها.

ومن الجدير بالذكر أن الأمر بحاجة إلى المزيد من جهود الباحثين المسلمين المعاصرين في دراسة التصور الإسلامي أو الرؤية الإسلامية لعلم النفس الإسلامي، وذلك من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وما أنجزه العقل المسلم عبر تفاعله مع هذين المصدرين، وذلك من أجل إعادة قراءة التراث الغربي في إطار النصوص الإسلامية، وإحلال الرؤية الإسلامية محل الرؤية الغربية، إضافة إلى الدراسة النقدية لهذا التراث الغربي الذي هيمن على منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، بغية التحرر من سيطرة هذا النموذج المهيمن، إضافة إلى الاستفادة من تلك الجوانب الإيجابية في منظومة هذه العلوم التي تنسجم مع الرؤية الإسلامية لعلم النفس.

* * * * *

(١) سورة الزخرف، آية ١٧.
(٢) سورة عبس، آية ٤٠ ــ ٤٢.
(٣) سورة الغاشية، آية ٨ ــ ١٠.
(٤) سورة الزمر، آية ٢٣.
(٥) سورة فصلت، آية ٣٤ ــ ٣٦.
(٦) سورة الشورى، آية ٤٣.

تنويـه

تلفت مجلة "الجمعية الفلسفية المصرية" عناية السادة المثقفين المتعاملين معها إلى ضرورة مراعاة الآتي عند موافتها بالأبحاث:

- الآراء الواردة فى المواد المنشورة تعبر عن رأى أصحابها فى المقام الأول، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة.
- إرسال "سيرة ذاتية" مختصرة تشمل الاسم كاملًا، والوظيفة، والعنوان، ورقم الهاتف، وعنوان البريد الإلكتروني إن وجد، وصورة ضوئية من بطاقة الرقم القومى أو جواز سفر سارى المدة.
- إرسال المادة على قرص كمبيوتر "C.D"، ونسخة مطبوعة من نفس المادة، على أن تكون مكتوبة بطريقة الـ Word، هامش جديد لكل صفحة، كامل المستند. وألا تزيد عن ٤٥ صفحة (٦,٠٠٠ كلمة).
- الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد سواء نشرت أو لم تنشر.
- الأولوية فى النشر لأعضاء الجمعية. على أن من يسيء للجمعية ويستخدم اسمها فى أعمال -غير مشروعة- تلحق ضررًا ماديًا أو أدبيًا، سيتم إسقاط عضويته فى الحال تبعًا للائحة النظام الأساسي للجمعيات.
- يخضع ترتيب المواد داخل المجلة لاعتبارات فنية.

مع خالص الشكر،،