

علم نفس الدين بنظار فرويد ويونغ*

الخلاصة: تطرقُ هذه المقالة بلمحات عابرة إلى تاريخ علم نفس الدين، وتعريفه ومكانته، ومن ثم تطرحُ تفسيرًا كلًّا من فرويد ويونغ للدين، وتدرس هذا الطرح دراسةً نقديةً. ليس هدفنا إجراء دراسة مقارنة، مع ذلك، إنْ نحن أحذنا في الحسبان نظرَةً فرويد السلبية إلى الدين ونظرةً يونغ الإيجابية إليه، وانتماء الرجلين إلى مذهبٍ واحدٍ من مذاهب علم النفس أي التحليل النفسيّ، بخُذ أنَّ الأمر لا يخلو من وجوه التلاقي والخلاف بينهما في عرض الآراء؛ وفي هذا البحث سيتّم التركيز على نقاط الاختلاف.

لقد اعتمدنا في طرح تفسير فرويد للدين على القواعد الخاصة بالتحليل النفسيّ، الواردة في كتبه الأربع: الطوطم والخرم (1914م)، ومستقبل أخديوعة (1927م)، والحضارة وكروبها (1930م)، وموسى وعقيدة التوحيد (1939م). بشكل عام يتحصل لنا من كتبه هذه تفسيران سنقوم بدراستهما دراسةً نقديةً: التفسير الأول، أنَّ الدين عصابٌ وسواسيٌّ وهو أثر جماعيٌّ، من الآثار التي خلفها ذبح الأَبِ في القبائل البدائية في العصور الغابرة، والإحساسُ بالذنب الناجم عن ذلك، وعبادة الله (الأَبِ نفسه الذي اكتسب صفة الألوهية) تعويضاً عن ذنب القتل؛ التفسير الثاني، أنَّ الدين هو هذا الشعور البشري بالضعف، من مخلفات الضعف والخوف الطفوليَّين، وال الحاجة إلى حماية الأَبِ ودعمه.

تفسير يونغ للدين مستمدٌ أيضًا من دراسات التحليل النفسيّ وأسسه، بتوجيهِ آثاريٍّ، هو خليطٌ من الفلسفة والخيالية. وقد أورد يونغ آراءه في آثاره المتعددة، وأفرد لهذه الرؤية كتابًا مستقلًا عنوانه: الدين وعلم النفس، وهو يُعدُّ الدين أمراً إيجابياً، شافياً قدسيًا، مسبوقاً بالعلة الإلهية؛ والخيالية الفلسفية في نظره حلقة وسطى بين الدين وعلم النفس، وهي التي تكشف اللاوعي الجماعي، والصور المثلية الناجمة عن المواقف الدينية، ومع أنَّ يونغ يرى أنَّ البعد الروحيَّ للدين مختلفٌ عن بعديه الفلسفى والخارجي، لكنَّ جميعَ بحوثه عالمًا نفسياً تتمرَّك حولَ البعد الأول. سنحيِّب في هذه المقالة عن عددٍ من الاتهادات التي وُجِّهَتْ إلى يونغ، وقد عدَّنا نظرَته مقبولةً بشكلٍ عام؛ أمّا الحكم على النقاط المتعلقة بمنهجيَّته فمنوطٌ بالمزيد من التحقيقات والبحوث.

* - كاتب المقالة بالفارسية مسعود آذربیجانی عضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعة.
- ترجمة أ.د. دلال عباس.

الكلمات المفتاحية: علم نفس الدين، تفسير الدين، فرويد والدين، يونغ والدين، التحليل النفسي.

المقدمة:

شهد القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب بالتزامن مع ولادة علم النفس العلمي، أول ازدهار كبير للمقاربات ووجهات النظر المنهجية غير الفتوحية وغير المذهبية في دراسة الظواهر الدينية. لقد تطرق عدد كبير من علماء النفس للدراسة الدين والظواهر الدينية، نشير من بينهم إلى ليوبا (Leuba)، صاحب كتاب علم نفس الظواهر الدينية (1896م)، وستارباك J.R Starbuck مؤلف كتاب علم نفس الدين (1899م)، وجورج كو Coe, G.A و واضح كتابين في الحياة المعنية: دراسات في العلم المتعلق بالدين (1900م)، وعلم نفس الدين (1916م)، وويليام جيمس James، صاحب كتاب أنواع التجربة الدينية (1902م) وغوردون أبورت Allport, G. صاحب كتاب الفرد ودينه: تفسير نفسي، وفيكتور فرانكل Frankle, W مؤلف: الإنسان في بحثه عن المعنى (1962م)، والله في اللاوعي، العلاج النفسي واللاهوت (1975م)، وآبراهام مازلو Maslow, A. مؤلف كتابي الأديان والقيم وتجربة التسامي (1946م).

إن الكتب التي صدرت في العقود الأخيرين تتميز بمعظمها بصفة الجمع والموسوعية، من بينها: علم نفس الدين، النظريات الكلاسيكية والمعاصرة، لديفيد وولف (1991م) Wulff, D.M، وكتاب علم نفس الدين: توجه تجريبي لرالف هود Hood, R. وزملائه (1996م). وعما أن فرويد ويونغ يحتلان مكانةً مميزةً بين المنظرين وعلماء النفس الذين تطّرّقاً للبحث حول الدين، والأول نظر إلى الدين نظرةً سلبيةً، والثاني نظر إليه نظرة إيجابيةً، ستنظر في هذه المقالة إلى دراسة آراء عالمي النفس هذين، وقبل الشروع بالبحث، ستنظر إلى تعريف علم نفس الدين ومكانته.

علم نفس الدين فرعٌ من فروع علم النفس، يتطرق إلى دراسة الدين دراسةً علميةً بمنظار علم النفس. بعبارةٍ أخرى علم نفس الدين يسعى إلى استخدام قواعد علم النفس الناجمة عن الدراسة العامة للسلوك، في دراسة السلوك الدين، ليتمكن من تفسيره وتوضيحه. أما القضايا والمسائل التي تتم دراستها فهي: ما هو مصدر التدين؟ هل للأشخاص المتدينين شخصية خاصة؟ هل يبعث الدين على المزيد من الرضى عن الحياة لدى الأفراد، وهل يضمن لهم بخاحاً أكبر في الزواج والعمل؟ وهل يتمتع المتدينون بصحةً جسديةً ونفسيةً أكبر، وغير ذلك من الأسئلة¹. لعرفة مكانة علم نفس الدين، يمكننا الانطلاق من رؤيتين: رؤية إبستيمولوجية، ورؤية منهجمية: من خلال الرؤية الأولى، الدين بصفته معرفة من المعرف، هو واحد من فروع البحث الديني، بموازاة الفروع الأخرى ومنها: فلسفة الدين، وعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، والفقه المقارن، والإلهيات؛ مع الفارق، أن علم نفس الدين كعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، يتطرق

¹. كورسيني Corsini, 2001م.

بشكل أساسٍ إلى دراسة تحليلية، وصفية للدين، وهو على العكس من فلسفة الدين والإلهيات، لا ينصب اهتمامه على صدق أو كذب المضامين الدينية. ومن خلال الرؤية الثانية، علم نفس الدين أحد مناهج البحث الديني، وهو على العكس من المناهج : التاريخي والعلم-إجتماعي، أو الفلسفـي-الكلامي، يدرس الدين بشكلٍ أساسٍ على أساس أنه ظاهرة نفسانية، وتتم الدراسة بواسطة اتجاهات مختلفة: تحليل نفسي ودراسة مسلكية، ودراسة معرفية، وغير ذلك².

1-سيغموند فرويد (1856 - 1939م).

بذل فرويد جهوداً جمةً لتقديم تحليلٍ نفسيٍّ للظواهر الثقافية، ومن بينها الفن والأدب والدين، لكنَّ تفسيره للدين، آثار الكثير من الإشكالات، ليس فقط لتفويمه السليّي للدين، وإنما أيضاً، بسبب القضايا المنهجية المثيرة لعلمات الاستفهام، التي انبثقت عنها معتقداته اللاأدريّة.

في كل الأحوال يمكن القول إنَّ هذه المسائل معقدة، وإنَّ القراءات والتفسيرات التي أُبخرت حول آثار فرويد خلال ستة عقودٍ ونِيف، أي المدة التي أعقبت سنة وفاته، إنما هي حصيلة استنباطاته وثمارُها؛ بمعنى أنه حتى وإنْ كان قد أخطأ في سعيه لاستخدام منهج التحليل النفسي في دراسة الظواهر الثقافية، لكنه نجح في فتح آفاقَ جديدةً وطرح احتمالاتٍ جديدة، وجعل التحقيقات والأبحاث أكثر غنىً وعمقاً؛ والأنموذج الأكمل في هذا الصدد تحقيقاته وأبحاثه المتعلقة بالدين.³ إنَّ آراء فرويد المتعلقة بالدين، من أشهر نظريات التحليل النفسي للدين، والتي لا يمكن تجاهلها في تحليل المعتقدات الدينية، وإنما بسبب تأثيره في علماء النفس اللاحقين، وإلى حدٍ ما تغلغله في الحقول الفنية والأدبية.

يتبعي فرويد إلى عائلة يهودية، لكنه لم يمارس مطلقاً الطقوس والعبادات اليهودية، ومع أنه كان يؤمن أنَّ الدين يمكن أن يؤدي أحياناً دوراً في التخلص من الأعراض العصبية، لكنه كان يؤمن إيماناً راسخاً أنَّ الإيمان الدينِي وهم في الطريق إلى تحقق الأمل⁴. لقد حول فرويد بإبداعه الأدبي وإيمانه المطلق بصحة آرائه التحليل النفسي إلى طاقة مهمة. إنَّ هذه النظرة المطلقة للأحكام، والتعيم المبالغ فيه، أفقداه حتى زملاءه المقربين كآدلر وستيكل وبونغ ورانك وآخرين. أول من عارضه كان زميله بروير الذي يقول: "إنَّ فرويد شخص لديه مجموعات من القواعد الدوغماتية الوثيقية المحصرية. وأنا أعتقد أنَّ هذه حاجة روحية لديه، تدفعه إلى تعليم القضايا على نحوٍ مفرط".⁵ إنَّ النقاط المخورية في النظام الفكري لفرويد تتجلى في آراء منها إرجاع الامراض العصبية إلى التجربة الجنسية الطفولية، وعقدة أوديب، وبنية الشخصية على أساس ثلاثة المهو و الأنا و الأنماط الأعلى، والتأكيد على حصر الغرائز باثنين هما الغريزة الجنسية وتنافض (الحياة والموت)؛ وبالتالي يؤكد كذلك على أنَّ بعض جوانب الحياة الروحية والعقلية ليست في متناول اللاوعي البشري، وفي

². إيلاد Eilade 1374 ش [1995م].

³. ميسنر Meissner 1981م، نقلًا عن دائرة معارف فرويد، لـ إدفن إروين Edvin Erwin، ص 473.

⁴. ستور (Storr, Antony) 1375 ش [1996م]، ص 122.

⁵. م.ن، ص 16 و 17.

الوقت عينه هي المصدر والواقع اللاوعي لتصيرفات الإنسان في الكثير من مجالات الحياة، اللافت والمثير للانتباه والجدير بالتأمل دخول آرائه في المجالات الفنية والأدبية والثقافية والدينية. فعلى سبيل المثال كان فرويد يعتقد أن الارتقاء بالليبيدو المكبوب، يؤدي إلى إنتاج الفن والأدب؛ أي أنه كان يؤمن أن الفنانين يتخلصون من عقدتهم الجنسية المرتبطة بالطفولة، من خلال تحويلها إلى صور غير غريزية. وعلى أساس هذه القاعدة كتب عدة مقالات عن الفن والفنانين أشهرها: ليوناردو دوفنشي وذكرى طفولته، وموسى ميكيل آنج و دستويفسكي وقتل الأب؛ وهو في هذه المقالات الثلاثة قد أرجع مصادر الإبداع الفني لدى التوأجع الثلاثة ميكيل آنج و دوفنشي ودستويفسكي إلى الدوافع الجنسية⁶.

يمكنا استخلاص بعض قواعد فرويد الفكرية والفلسفية كما يلي:

أ - كان فرويد، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعيش في حضن نوع من التفكير الفلسفـي الراـجـ في أوروبا، الرافض لأي نوع من أنواع الماورائيـات، والذي يعتقد أن الكون يجب أن يدرس دراسة علمـية؛ نوع من العلمـوية المفرطـة الناجـمة عن الفلـسـفة الوضـعـية، والاكتـفاء بالعلم وبالوسائل العلمـية التجـريـبة لفهمـ العالمـ. وقد أدـتـ هذهـ النـظـرةـ إلىـ إـلـغـاءـ الروـحـ منـ عـلـمـ الـنـفـسـ، والـحـيـوـيـةـ منـ عـلـمـ الـأـحـيـاءـ، والـغـائـيـةـ منـ التـطـوـرـ. فيـ كـتـابـ فـرـوـيدـ مـسـتـقـبـلـ أحـدـوـعـةـ نـلـاحـظـ بـوـضـوحـ خـلـيـطاـ منـ الـوضـعـيـةـ وـالـعـلـمـويـةـ وـالـإـلـحادـ.⁷

ب - يذكر فرويد في سيرته الذاتية معرفـته بنظرـية شـوبـنـهاـورـ وـقـرـابـتهاـ إـلـىـ التـحلـيلـ النفـسـيـ. يـدـعـيـ عـدـدـ مـنـ الـكـتـابـ، مـنـ بـيـنـهـمـ تـوـمـاـسـ مـاـنـ وـفـيـلـيـبـ رـيـفـ، وـهـنـرـيـ بـرـغـرـ، أـنـ فـرـوـيدـ قـبـلـ بـنـجـاهـ، كـانـ مـتـأـثـرـاـ بـشـوبـنـهاـورـ وـنـيـتـشـهـ.⁸ مـنـ الـعـنـاصـرـ الـيـةـ أـثـرـتـ فـيـ مـذـهـبـ فـرـوـيدـ نـظـرـهـ إـلـىـ إـلـاـنـسـانـ، وـرـدـ كـلـ الـظـواـهـرـ الـنـفـسـيـةـ إـلـىـ الـتـجـارـبـ الـجـنـسـيـةـ (يعـتـقـدـ شـوبـنـهاـورـ أـيـضاـ أـنـ الـإـرـادـةـ وـالـنـفـسـ هـمـ أـصـلـ الـعـالـمـ وـحـقـيقـتـهـ، وـالـعـلـمـ وـالـعـقـلـ فـرـعـانـ وـعـرـضـانـ، وـالـنـفـسـ تـتـغـلـبـ عـلـىـ عـقـلـ).⁹

ج - مـُـنـادـلـوـجـيـةـ لـايـبـ نـيـتسـ (الـجـواـهـرـ الـبـسـيـطـةـ الـحـقـيقـيـةـ لـيـسـ مـادـيـةـ)، لـكـتـهاـ حـيـنـ تـرـاـكـمـ بـماـ يـكـفـيـ تـخـلـقـ مـصـدـاقـاـ)، الـيـةـ اـنـتـشـرـتـ مـنـ بـعـدـ عـلـىـ يـدـ كـلـ مـنـ هـارـبـرـتـ وـفـاغـنـرـ، قـدـ سـاعـدـتـ فـيـ تـطـوـرـ

نظـرـيـةـ الـلاـعـيـ. فـقـدـ اـسـتـخـدـمـ فـاغـنـرـ بـصـرـاحـةـ مـفـهـومـ جـبـ الجـلـيدـ السـابـعـ، الـذـيـ يـقـعـ جـزـءـ كـبـيرـ مـنـ تـحـتـ المـاءـ، تـعـبـرـاـ عـنـ ذـهـنـ إـلـاـنـسـانـ أوـ نـفـسـهـ.¹⁰

⁶. م.ن، ص 102-114.

⁷. مذاهب علم النفس ونقدتها، مج 1، ص 284 و 285.

⁸. ستور 1375ش [1996م]، ص 162-163.

⁹. فروغـ، مج 3، ص 81-90.

¹⁰. مذاهب علم النفس ونقدتها، مج 1، ص 279-280.

د- نظرية النفعية الدغماتية للفيلسوف الإنجليزي بتشام، المبنية على مبدأ اللذة، التي أيدّها بعض أصحاب نظرية تداعي الأفكار الإنجليز، قد لفتت انتباه فرويد. فهذا المبدأ من مبادئ الإنسنة يؤكّد على أنّ الإنسان يسعى جاهداً لاكتساب اللذة ليتخلص من الألم¹¹.

هـ- مبدأ الحتمية، الذي يؤكّد على الجبرية العلية والمعلولية، كان قد أثر على فرويد أيضاً.

فهو يعتقد أنّ الظواهر النفسية تابعة كلياً لقوانين العلة والمعلول، وليس هناك أيّ مجال لإرادة الحرّة¹².

و- يمكن القول إنّ فرويد قد تأثّر تأثّراً عميقاً بداروين أكثر من أيّ عالم آخر. فمعظم الفرضيات المسبقة الأساسية المعتمدة في التحليل النفسي، كمفهوم النضج، ومفهوم التغيير، ومفهومي التثبت والارتکاس مصدرها المباشر فكرة التطور. من ناحية أخرى يعرف داروين علم النفس المرتكز على الغائز، والذي يؤكّد بشكل خاصّ على عزيزتي العدوانية والعنق¹³. كما أنّ داروين في حطّه من قيمة الإنسان في مسيرة تطور حياة الحيوان، والإشارة إلى قرباته من الحيوانات (بحسب زعمه)، قد مهد الأرضية المناسبة لفرويد الذي ادعى أنّ الإنسان أحقرُ ما يظنّ نفسه، ويصفعي أكثر مما هو معلوم إلى أوامر وساوسه، وحتى أرفع منجزات البشر الفنية والفلسفية، ليست سوى تسامي الغائز البدائية الحيوانية¹⁴.

من المؤكّد أيضاً أنّ نوع فرويد وشخصيّته المفكّرة والوسواسية، كان لها تأثير حاسم في نصح نظام التحليل النفسيّ واتساعه، وتفصيل قواعده ومبادئه.

علم نفس الدين بمنظار فرويد:

يمكّنا تصنيف تطور نظريات فرويد حول الدين في أربعة مراحل، تُميّزها من بعضها مؤلّفاته الخوروية المتتالية: المرحلة الأولى كتاب الطوطم والخرم¹⁵ (1984 م)، والمرحلة الثانية كتاب مستقبل أخديوعة¹⁶ (1927 م)، والمرحلة الثالثة كتاب الحضارة وكُروها¹⁷ (1930 م) والمرحلة الرابعة والأخيرة كتاب موسى عقيدة التوحيد¹⁸ (1939 م).

¹¹. م.ن، ص 286.

¹². ستور 1375 ش [1996 م]، ص 158.

¹³. مذاهب علم النفس، مج 1، ص 285.

¹⁴. ستور، ص 164.

Taboo And Toles¹⁵

The Future of an Illusion¹⁶

Livrilisatior and its Discontents¹⁷

Moses and Monotheism¹⁸

هذه المؤلفات تعكس الجوانب الحりئة في تفكير فرويد، وتشير كذلك إلى تشبّهه بأفكاره الأصلية المتعلقة بتراثية الأعراض والأدبية وتطورها¹⁹.

المرحلة الأولى: ولد كتاب **الوطم والحرم** من تراوّج أمرين: أحدهما شغف فرويد بعلم الإنسنة، والآخر نظراته التي وضعها من قبل، والمبنية على أن التفكير والسلوك الدينين مرتبطان بأواليات القلق الوسواسي الالإرادي (1907م).

يُرجع فرويد الأعراض الوسواسية والطقوس الدينية إلى ماهية واحدة، ويؤكّد بشكل خاص على الشعور بالذنب الناجم عن صدور هذا العمل، وال الحاجة إلى الأمان لمواجهة الضغوط الخارجية، وانشغال الذهن بالجزئيات، والميل نحو التعقيد الزائد، والأهمية الرمزية لهذه الطقوس. والدين حسب التفسير الفرويدي نوع من المقاومة، وخرافة طفولية، ونوع من المشاعر الإنفعالية، وقد ورث فرويد هذه النظرة من شلابير ماخر وفويرباخ. كما أن فرويد قد استند في مساعيه لتوضيح طريقة أداء هذه الأواليات البدائية لدورها في منطلقات التجربة الدينية، إلى ما افترضه في هذا الكتاب من شيءٍ بين تفكير البشر البدائيين والوسواس. وقد رد منطلقات الطوطمية ومحرماتها ومن ضمنها تحريم الزنا بالحرام والزواج بالغرباء، إلى الأساطير المتخيّلة للقبائل البدائية. فالقبيلة البدائية، على أساس محيّلته الإنسانية، كانت محكمة لنظام يخضع فيه أفرادها حسراً لسلطة زعيم القبيلة، أو لصورة الأب، وكان الشّباب من أبناء القبيلة، للخلاص من سيطرة الرعيم وقمعه، لا سيّما منعه لهم من إقامة علاقات جنسية مع نساء القبيلة اللواتي هن ملك له وحده، يتعاضدون من طور لآخر لقتل الأب والتهمة. لقد مثل قتل الأب الجنائية الأولى. إن الشعور بالذنب بسبب الخلاف الأول جعل الأبناء يستعيدون التحرّم الذي أرادوا في الأصل أن يتحرّروا منه، فأحلّوا الحيوان الطوطم مكان الأب الأصلي وعبدوه، وامتنعوا عن قتل الحيوان الطوطم، وحرّموا الارتباط غير الشرعي بنساء القبيلة الطوطمية، وعلى ذلك باتت الأعياد والأضحى الطوطمية التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطمي ويؤكل على نحو طقوسي، تمثّل إحياء لهذا الحدث التاريخي المتمثل بقتل الأب والتهمة. بناءً عليه فإن ظاهرة الطوطم والحرمات الجنسية المتعلقة به، تعود جذورها إلى الطواهر الأدبية الأولى، التي كانت موجودة لدى القبائل البدائية. وهذه الطواهر مبنية على الرغبة البدائية بقتل الأب والاستمتاع الجنسي بالأم. لقد أسف عن احترام الأجداد الطوطميين والحواف منهم ارتقاء الطوطم الأب إلى مقام الألوهية.

المرحلة الثانية: في كتابه مستقبل أخديوعة، خطأ فرويد خطوة جديدة، فالبذور التي بذرها ونبت في محاولاته السابقة، أثمرت في هذا الكتاب. حيث تبرز واضحةً أفكاره المتعلقة بالتجربة الدينية، وما يرافق ذلك من تأثير تامٍ لتعصّبه لرأيه المناهض للدين، ولأدريته.

.375 - 473. أروين، موسوعة فرويد، ص

لم ينحرف البحث في هذا الكتاب كثيراً عن المسارات السابقة، فالدين (كما يزعم فرويد في هذا الكتاب) تعود جذوره إلى ضعف الإنسان، وتبعيته الأصلية للأب، وفي الرغبات المكتوبة لتلبية الحاجات الطفولية، التي تتجلى بصورة الله. فنحن قد تعلمنا من خلال تعلقنا القلبي بالله والخضوع له، والتضرع إليه سواء كان الله الأب القادر الرحيم – أو الألهة المتعددة – في النظم الإيمانية، أن نتخلص من وحشة الدنيا المحبفة. فلا إلهة وقوانيهم سلطة وسيطرة على العالم، لكن البشرُ تُركوا وحدهم للدفاع عن أنفسهم في مواجهة القوى التي ترسم مصائرهم. إن المسؤولية عن تحدّث الألهة، والعثور على طريق السعادة، تؤدي إلى الأخلاق الدينية وإلى مجموعة من الأوامر والتواهي والأحكام الإلهية، التي يجب أن يُذعن لها الفرد، ويتأقلم معها. لذا فإنَّ التّعاسة والتّبعيّة في مرحلة الطفولة، والخوف من غضب الأب وعقابه، تنتقل إلى حياة الكبار، وتخلّ محلّها علاقّة الفرد المؤمن بربه، حتى عذاب القبر والألم الناجم عنه، تسكنه وعد آخرة، والتّعاسة في هذه الحياة الدنيا يُعوّض عنها الوعود باللذّة المقدّسة في الحياة الآخرة. إن استمرار الشّعور بالتعاسة والعجز طيلة العمر، يفرض علينا أن نتوسل بالأب بحسب مصطلح مرحلة الطفولة، وبديله أي الأب السماوي القوي، الحي الناصر والمعين. إذاً الإيمان بالسلطة الخيرية للعنابة الإلهية، يجمينا من شرور هذا العالم. إن الدين هو الذي يعطينا هذه الضمانة، وطالما أتنا نطّاع الله السماوي، ونعتمد على محبّته لنا، ونؤمن أنه يريد لنا الخير، ونقى بوعوده ، فإننا ستتغلّب على المصاعب التي تواجهنا، ونجدها تاليًا عينَ الحلال والمحبّة التي تجنينا هنا والآن. هذه الرغبات والأمال بحسب تفسير فرويد اقتباسات طفولية، تعكس رغباتنا الأساسية، وليس أكثر من ذلك، وطالما أنها غير متناسبة مع الواقع، فهي في رأيه فوق الخيال وشكلٌ من أشكال المذهبان الجماعي²⁰ Mass delusion تشارك فيه الجماعة المؤمنة. وقد صرّح فرويد أنَّ ما يجب الاعتماد عليه إنما هو العلم، ويقول: "أنا أدرك إلى أي حدّ هو صعب تحبّ الأوهام. ربما قيل أنَّ هذا الواقع من حيث ماهيّته وهم أيضًا، لكنني مصرٌ على إصدار حكم بالنسبة إلى الموضوع. بغضّ النظر عن واقع عدم إجراء أي محاسبة على هذه الأوهام المشتركة، أوهامي كالأوهام الدينية ليست عصيّة على التّصحّيف. هذه الأوهام ليس لها ميزة هذبانية... إذا كان ما أعتقده وهمًا، فحالٍ كحالهم. لكنَّ العلم، بنجاحاته المتعددة والمهمة، يقدم لنا شواهد تؤكد أنَّ العلم ليس وهما".

أكّد فيشر Fisher (أحد القساوسة المسيحيين)، في ردوده على فرويد، على انحرافاته في فهم الدين. إنَّ آراء الرجلين حول الدين متعارضة كلّياً إنْ كان فرويد يعدّ الدين موضوعاً مرتبطاً بحاجات الطفولة وضعفها، فإنَّ فيشر يرى فيه مخزوّناً لأعظم الجهود وأسمى الأفكار المتعلّقة بالأحوال الإنسانية. وإذا كان فرويد مصرًا على التّمايز الجنسي بين الدين والتحليل النفسي، فإنَّ فيشر يرى أنّهما يدعمان بعضهما، ووجهتهما الأهداف والحقائق الواحدة، وإذا كانت نظرية فرويد أساساً تشاؤمية وجبرية، فإنَّ نظرية فيشر متفائلة جدًا ومفعمة بالأمل. يمكن عد الاختلافات والتناقض بين هذين الرائدين انعكاساً للكثير من التّيارات ، التي تنوّج باستمرار حين يجري البحث عن العلاقة بين التّحليل النفسي والدين.

²⁰. مستقبل أخدودعة، ص 53-54.

المرحلة الثالثة: بعد وقت قصير من إنجاز فرويد لكتاب السابق الذكر، عاد في كتابه *الحضارة وعروبها* إلى بعض هذه المواضيع. إنَّ الطروحات والمضمرات التي ظهرت على نحو بارز في كتاب *مستقبل أخِدُوْعَة* اتسعت لتحمل حياض الحضارة والثقافة الإنسانية كلُّها. وقد طرح فرويد التضاد والاختلاف الحتميَّ بين الحاجات الغريزية من ناحية وحاجات الحياة المدنية من ناحية أخرى. إنَّ منع بروز الغريزية الجنسية أساسٌ تكييف الطفل مع محیطه، الأمر الذي يتم أساساً في مرحلة الكمون (من الخامسة حتى الثانية عشرة من العمر). إنَّ البشر يبحثون عن السعادة، ومحركهم هو البحث عن اللذة وتجنب الألم. إنَّ الحاجات الحياتية شديدة وملحة ، لكنَّ الواقع والظروف لا تسمح لنا أن نلبي هذه الحاجات، وفي النهاية نرى أنفسنا مجبرين على إشباعها على نحوٍ خياليٍّ وهميٍّ . هذا الموضوع مرتبط بالبحث الوارد في كتاب *مستقبل أخِدُوْعَة*، وفي الوقت نفسه يتسع ليشمل جوانب أخرى من الوحدة الاجتماعية والثقافية أيضاً. في كل الأحوال إنَّ التكلفة التي نتحمّلها في هذه الأحوال هي قمع الحاجات والغرائز الأساسية. يمكننا أن نجد الأنثوذج البدائيَّ لهذه الظاهرة في الأوهام الدينية والمذهبية. مع ذلك هذه الأوهام غير ناجمة عن "الشعور الأوقيانوسى"²¹ Oceanic feeling المتسع المدى وغير المحدود، كما وصفه رومain Roland²²، وإنما ينبع من الشعور بالتعاسة والتبعية الكامنين منذ الطفولة في الكيغونة المحورية للتجربة الإنسانية.

المرحلة الرابعة: آخر مؤلفات فرويد عن الدين كتابه *موسى وعقيدة التوحيد* الذي كتبه في أواخر عمره. يعود فرويد في هذا الكتاب إلى المواضيع التي كان قد شرحا في كتاب *الوطم والحرم*. يقول فرويد إنَّ موسى هو في الحقيقة أميرٌ مصريٌّ كان يعيش في قصر الفرعون (الذي تولى الحكم حوالي العام 1375 قبل الميلاد، واهتدى إلى مصطلحات دينية لافتة مثل العبادة التوحيدية لإله اسمه آتين aten). ثم نقل موسى هذه النظرية الدينية إلى العبرانيين، من خلال عبارة الإله يهوه، لكنَّ اليهود الذين لم يستطعوا تحمل هذا الدين الروحاني المعنوي المقيد لهم، ثاروا على هذا النبيَّ الذي كان يريد أن يعرض هذا الأمر عليهم، وقتلوه. بعد ذلك أدرك اليهود أنهم بحاجة إلى الوحدة القبلية والدين الجامع المشترك، فعادوا إلى الدين نفسه، الذي قتلوا النبيَّ الذي بشّر به، وإلى عبادة الله الواحد الجبار. يقول فرويد "إنَّ الحدث المحوري في تطور الدين اليهودي، هو أنَّ الإله يهوه فقد مرر الرمان ميزاته، وصار أكثر فأكثر أشبه بإله موسى القديم، آتين"²³.

دراسة نقدية:

على الرُّغم من أنَّ فرويد قد طرح آراءه حول الدين على أربع مراحل وفي أربعة كتب، لكنَّ حصيلة المسائل التي طرحتها تعود إلى تفسيرين: الأول، تفسير إنسانيٌّ – نفسيٌّ عرضه في كتابيه: *الوطم والحرم*، و*موسى وعقيدة التوحيد*؛

²¹. أوقيانوس: إله النهر الخارجي الكبير الذي زعمت الميثولوجيا اليونانية أنه يطوق الأرض.

²². فرويد، 1936م.

²³. فرويد 1939، ص 63 نقلاً عن أروين، 2001 م، ص 475.

أي أنّ أسطورة ذبح الأب في الزمان العابر، كانت حادثة واقعية، تركت آثاراً وبقايا وندوباً في تاريخ البشرية، لا يمكن محوها. تجلّت شعوراً بالإثم وتحريماً للزنا بالحaram وغير ذلك، ولمواجهة الشعور بالإثم جاء التوجّه إلى عبادة الله (الأب نفسه الذي نحا منحى إلهياً)، وفي النهاية يفسّر الدين أنه "عصابٌ وسواسٌ جماعيٌّ". أمّا التفسير الثاني، فهو تفسيرٌ نفسيٌّ صرّف طرحة في كتابيه: *مستقبل أخدوة وحضارة كروها*؛ أي أنّ مصدر الدين، شعور الإنسان بالتعasse، وبعبارة أخرى هو نفسه الخوف الطفولي، وال الحاجة إلى حماية الأب القوي، وهذه الحالة لن تكون مستمرةً دائمةً. ففي المستقبل البعيد سيثبت العقلُ البشريُّ تقدّمه، وسيتم التخلّي عن العقائد الدينية، وستترك وتُنسخ. يحسب فرويد العقلَ البشريَّ معادلاً للعلم، ويقول صراحةً: إنّ صوت العقل ناعمٌ ولطيف، لكنه لن يصمت ما لم يجد أدناً واعية، وبعد الكثير من الأخذ والرد لمرات متتالية لا عدّ لها ولا حصر، سيحالقه النجاح²⁴.

إنّ تحليلات فرويد في شرحه للدين، قد تعرّضت للنقد من عددٍ كبير من المفكّرين، وقد رفض نظرياته اقربُ تلاميذه إليه ومنهم يونغ وآدلر. إن بعض الإشكالات الواردة في هذه التحليلات هي التالية:

(أولاً) إن تفسير فرويد للدين تفسيراً طبيعياً (بناءً على النظرية الفلسفية التي يعده اتباعها الطبيعة المبدأ الأول)، وأيضاً على أساس النظرة الإلاؤية والحربيّة إلى الإنسان، إنما هو تفسير مرفوض، بسبب الأساس الفلسفي الطبيعي الذي اعتمدته؛ فهو على الرّغم من هذا الادعاء المبني على معطيات داعمة، يثبت البحث العلمي صحتها، بحدّ بعد الدراسة أنّ هذا الادعاء لا ركيزة له. فمن ناحية يدلُّ الخلاف بين علماء النفس حول شرح التحليل النفسي على ارتباك نتائجهم على فرضياتٍ ونظريّاتٍ فلسفيةٍ خاصة، ومن ناحية أخرى تأخذ الفلسفة الطبيعية جزءاً من التجربة (القسم القابل للقياس وللتحليل الكمي)، وتعرضه على أنه الواقع كله. في كل الأحوال، إن مذهب فرويد الوضعي غير مقبول اليوم، ولا يمكن إختصار الإنسان بأبعاده المادية وحدها²⁵.

(ثانياً) يقول يونغ في نقد نظرية فرويد الجنسية، التي هي أساس تحليله حول الدين ما يلي:

"... إنّ العقيدة المذكورة، تبيّن جانباً من جوانب الواقع فحسب؛ لأنّ الإنسان لا يخضع فقط لضغط الغريزة الجنسية، فلديه غرائز أخرى غيرها. وفي علم الحياة مثلاً، أن غريزة الغذاء مهمّة كالغريرة الجنسية. في المجتمعات البدائية، على الرّغم من دور الجنس، للغذاء مكانة أكبر، فهو أهم رغبات الإنسان البدائي وأقوى ميوله... هنالك مجتمعات أخرى قائمة أيضاً - المقصود المجتمعات المتحضرّة - تؤدي السلطة فيها دوراً أكبر من دور الجنس. والملاحظ أنّ عدداً

²⁴. ستور 1375 ش [1996م]، ص 116-129.

²⁵. جان مك كواري، 1378 ش [1999م]، ص 170.

كبيراً من التجار والصناعيين لديهم عجز جنسى؛ لأنهم يصرفون معظم طاقتهم في الأنشطة التجارية أو الأعمال الإدارية، وهم يولون هذه الأعمال أهمية أكبر من الأمور القضائية المتعلقة بالمرأة²⁶.

ثالثاً: يعتقد فرويد أنّ ذبح الأب في الغابر من الأيام كان حادثاً واقعياً تركت في البشر آثاراً وندوباً لا تحول ولا تزول. بعبارة أخرى كان مؤمناً بنظرية لامارك المتعلقة بالوراثة، التي تفتقد إلى القيمة والأهمية، والتي تزعم أنّ الصفات المكتسبة وراثية؛ في حين أنّ نظرية التطور الداروينية، قد محظى أفكار لامارك من اذهان جميع علماء الحياة تقريباً. فضلاً عن ذلك، لا يمكن القول، بعد الاطلاع على شواهد علم الإناسة، ودراسة الآباء الأوائل (القروود الشبيهة بالبشر)، إنّ القبائل البدائية التي كانت خاضعة لسلطة رجلٍ واحد، كانت موجودة في زمن من الأزمان. والولائم الطوطمية نادرة الوجود أيضاً، ولم تلحظ إلا لدى قلة قليلة من القبائل التي مارست الطقوس الطوطمية²⁷.

رابعاً: لا تأثير لمصدر أو منطلق أيّ عقيدة أو سنة خاصة في قيمتها ومدى صحتها في صورها الحالية، وبالتالي أصل العديد من الفاعليات والنشاطات يعود إلى مصادر ومنطلقات غير ذات أهمية. فنحن مثلاً لا ننظر إلى علم الفلك نظرة سلبية لأنّه نشأ في أحضان التنجيم، لكنَّ هذا الأمر يتم تجاهله ونسيانه حين يتعلق الأمر بالدين²⁸.

خامساً: إنَّ فرويد كما يقرُّ هو نفسه، عاجزٌ عن إدراك حالات الانخطااف والوحْد، والتجارب الروحية والعرفانية، في حين أنَّ هذه التجارب هي بنظر الكثرين مصدر المشاعر الدينية. حين أرسل فرويد نسخة من كتابه مستقبل أحدوة، الذي ينكر فيه الدين إلى "رومأن رولان"، صرَّح هذا الأخير أنَّ فرويد لم يفهم المصدر الحقيقي للمشاعر الدينية²⁹.

أما إريك فروم Erick from فقد قدم في كتابه *التحليل النفسي والدين* (1984) مدافعين دفاعاً عن فرويد: أولًا: هو يعتقد أنَّ فرويد بإشاعته تفسير الرؤيا وضع في متناولنا هذا التعبير المنسيّ، ودللنا في الوقت نفسه على أنَّ لغة الأساطير الدينية لا تختلف بالضرورة عن لغة الرؤى التي هي تجلٌّ ذي معنى لتجربتنا الشديدة الأهمية. وعلى الرغم من أنَّ تفسير فرويد للرؤى والأساطير وتعبيره عنها يبدو ضيقاً الأفق، لأنَّه أكد في كتابه على نحوٍ مفرط على الغرائز الجنسية، فقد وضع حجر أساساً جديداً لفهم الرموز الدينية والأساطير، والقواعد اليقينية والشعائر الدينية. إنَّ هذا الاستباط وإن لم تكن خاتمة عودة الدين لكنَّه يرشدنا إلى تقوم جديد للعقل وللعلم المعمق، الذي ظهر بواسطة الدين بلغة رمزية³⁰. ثانياً: إنَّ فرويد معارض للدين باسم الأخلاق، أي أنه يختار في الواقع موقفاً يمكن أنْ نسميه موقفاً دينياً. بعبارة أخرى،

²⁶. جونز، 1351 ش [1972م]، ص 8، 9.

²⁷. ستور، ص 119 و 120.

²⁸. مك كواري، ص 171-172.

²⁹. ستور، ص 126.

³⁰. إريك فروم ص 136.

تحدث فرويد عن جانب من الكينونة الأخلاقية للدين، منتقداً جوانبه اللاهوتية – الماورائية لأنّها تعيق تحقق الأهداف الأخلاقية المذكورة. وهو يرى أنّ المفاهيم اللاهوتية – الماورائية تعود إلى مرحلة من مراحل التطور الإنساني كانت ضرورية، لكنّها اليوم معيبة للتطور. لذا فإنّ القول إنّ فرويد "عارض" أو "معادٍ" للدين قولٌ مضللٌ، إلّا إنّ نحن بِيَنَا أيّ جانب من جوانب الدين يؤيّد، وأيّ جانبٍ يُعارض .³¹

على الرّغم من أنّ الكلام الأول الذي قاله فروم دفاعاً عن النتائج الإيجابية غير المقصودة لفرويد مقبول إلى حدّ ما، لا سيّما إنّ نحن أخذنا في الحسبان مساعي يونغ في تبسيط تفسير الرؤى وتعبيرها، وشرح لغة الأساطير الرمزية، مقولة فروم الثانية مرفوضة كلياً، فهي أولّاً نوعٌ من تحجيم الدين والحطّ من شأنه، وتحاول أبعاده الشعورية والعرفانية والإيمانية³²، ثانياً، أن نعدّ فرويد مدافعاً عن القيم الأخلاقية ومروجاً لها أمرٌ انتقد بشدة³³، حتّى أنّ دون كيوبت Don Cupit يعتقد أنّ الهيكليّة العامّة لبحوث فرويد هي رفض مفهوم الاستقامة، فهو ينفي وجود أيّ مساهمة قيمة للدين في النمو الروحي (و ضمناً الأخلاق)، لأنّ النمو الروحي في الكبار تبعاً لنظامه الفكريّ ضحلٌ لا يعتدّ به³⁴.

أخيراً يرى جان هيك (J. Hick) فيلسوف الدين الشهير، أنّ انتشار تفسير فرويد للدين أحد أسباب إنكار وجود الله (لهى غير المؤمنين)، ويتوصل هيك من خلال نقاده ودراساته لآراء فرويد إلى انتطاع إيجابي يمكن الاستفادة منه في مباحث علم النفس عن المعتقدات الدينية، يقول: "...على الرّغم من أنّ تصوّر فرويد عن الدين مجمله تصوّر ذهني بامتياز، وسيكون على الأرجح الجانب الأقصر حيّة من جوانب تفكيره، فقد لقيت نظره الإجمالية إلى موضوع الإيمان على أنه نوع من "الدعم الروحي" ويتضمن شكلًا من أشكال الأفكار المتخيّلة، تأييدها من عدد كبير من النقاد المؤيّدين للدين وغير المؤيّدين له، الذين يرون أنّ هذا النوع من التفكير يمكن أن يُطلق على أيّ أمر يسميه عامة الناس "الدين". فالدين التجربى، العملى (المظهر الخارجى للدين) تركيب غريبٌ من العناصر، ومن دون شكّ للرغبات دورٌ في إدخال التّعليمات ضمنه، وهو عامل مهمٌ في أذهان الكثريين من المؤمنين به. لعلَّ أكثر تفسير كلاميّ (لاهوتيّ) لافت في وجهه نظر فرويد، هو أنه على الأرجح قد ألمّ اللثام في بحثه حول صورة الأب عن الأوليّة نفسها التي خلقها ذلك الإله بصورة الألوهية في أذهان البشر؛ لأنّ علاقة الأب البشريّ بأولاده بحسب تعاليم السنن اليهوديّة – المسيحية شبيهة بعلاقة الله بالبشر؛ بناءً عليه ليس عجیباً ولا مستغرباً أنّ الطفل يُعدُّ الله أباً السماويّ، ويتعرّفه من خلال تجربة تعييته المطلقة له، والتجربة الفائقة للحبّ، ورعاية العائلة وتربيتها .³⁵

³¹. إريك فروم، ص 30.

³². مك كواري، ص 253-157.

³³. راجع في هذا الصدد أقول إمبراطورية فرويد لـ هاسن حي آنيدك ترجمة كرمي.

³⁴. بحر الإيمان، 1376 ش [1997]م، ص 99.

³⁵. فلسفة الدين، 1372 ش [1993]م، ص 81.

ب) كارل غوستاريونغ (Carl Gustav Jung 1875 – 1961)

سيرته وآثاره:

يونغ ابن قسيس سويسري كاثوليكي المذهب، وقف حياته على خدمة الكنيسة. وكان من بين أقارب يونغ أيضًا ثمانية من الرهبان الكاثوليك . قضى عمره دارسًا الفلسفة وعلم الآثار والخييماء، وأخيراً علم النفس. في أول الأمر أُعجب بفرويد وأيد آرائه، لكنه عاد واستقلّ عنه. وصف يونغ معالم شخصيته وأفكاره وتجاربه في كتابه: الذكريات والرؤى والأفكار *mémoires, dreams, reflections* (1963) الذي يروي فيه تجاربه الروحية والدينية، وأنه حامل أسرارٍ، وشخصيته ذات وجهين: ظاهر وباطن، وتحدث عن إيمانه بأن الأمور مقدرة، وعن معرفته بأفكار كانط الفلسفية، وأفكار نيتشه وشوبنهاور³⁶. في العام 1952م، كتب إلى راهب شاب: "كما تدور الكواكب جيّعها حول الشمس، تدور أفكاري كلّها حول الله، وتنجذب إليه، على نحو لا يمكن مقاومته. أشعر أنّي إن أبدت تجاه هذه القوّة أيّ نوعٍ من المقاومة، أكون قد ارتكت إثماً عظيماً..." ومرة قال في آونة ثورته على الكنيسة: "ادركت في ذلك الحين أنَّ الله – على الأقل بالنسبة إلى – أقل التجارب حاجة إلى الواسطة"³⁷. على الرغم من أنَّ يونغ كان دائمًا ينظر إلى التعاليم الدينية المسيحية نظرًا شكٍ وتردد، كان شكه مقتربًا دائمًا بالإيمان بالله، يقول: "في أحد الأيام كنت أتصفح كتاب التعاليم الدينية، يحدوني الأملُ بأنَّ أحدًا في ثناياه شيئاً عن عيسى المسيح غير العبارات العاطفية، التي لا تدرك عادةً، وتفتقد بالقدر نفسه إلى الجاذبية. وصلت إلى مبحث التسلية، فوجدت فيه ما لفت انتباхи: الوحدة في التسلية. هذه المسألة جذبني لما فيها من تناقض. وانتظرت بشوق الوصول إلى هذا الدرس. لكن حين وصلنا قال أيّ: الآن وصلنا إلى التسلية، لكن يجب أن نتجاوزه، لأنّي أنا نفسي لم أفهم في الواقع منه شيئاً. قدرت صدقَ أيّ، لكنني شعرت في قراره نفسي باليأس، وقلت في نفسي، طلما أنّهم لا يعرفون شيئاً عن هذه القضية، ولا يفكرون فيها، فكيف يمكنني إذاً أن أتحدّث عن سرّي؟... على الرغم من الملل الذي كان يتتابعي، جاهدتُ نفسي قدر المستطاع أن أؤمّن من دون إدراك، وحضرت نفسي لطقوس العشاء الربّي، الذي عقدتُ عليه أملِي الأخير. في أثناء إحياء المراسم، وحين وصل الدور إلى فجأة، تناولت خبزي، وكما كنتُ أتوقع لم أستطعْ به؛ ورشفةُ الخمر التي قاربت شفتيًّ كانت رقيقة، أقرب إلى الحموضة، وخلاصة الأمر أنها لم تكن شهيةً، ثم بدأ دور الدعاء الختامي، وبعد خرج الناس، وسيماهم حالية من علائم الحزن أو الفرح، وكأنّهم يقولون "حسناً انتهى الأمر" ... طيلة الأيام التي تلت بات معلومًا بالنسبة إلى أنَّ أيّ حدث لن يقع. فأنا كنت قد وصلت إلى آخر المراسم الدينية، منتظرًا أن يحدثَ أمرًا ما لا أعرف كنهه، لكنَّ شيئاً لم يحدث... إنّما كان في هذه الطقوس، على الأقل في نظري، دليلٌ على وجود الله... منذ تلك اللحظة لم يعد بإمكانني المساهمة في الإيمان الجماعي، لكنني رأيتُ نفسي جزءاً من شيءٍ يفوق الوصف"³⁸. كنت يومًا بعد يوم أحد من غير

³⁶. الذكريات والرؤى والأفكار، 1370 ش [1991م]، ترجمته بروين فرامرزى، ص 38-38.

³⁷. يونغ، م.س، ص 13، 14.

³⁸. الذكريات والرؤى والأفكار، ص 64-67.

الممكِن أنْ تتعورَنِي حالةٌ إيجابيةٌ بالنسبة إلى عيسى المسيح، مع ذلك أتذَّكِرُ أنْ تصوّرَ الله جذبني مذ كنت في الحادية عشرة، وبدأت أناجيه، وهذا الأمر أسعدي، فليس في هذه العبادة أيٌّ تناقض³⁹.

كان يونغ يشعر بوجود الله في حياته، وأنه حاضع لقضاء الله وقدره: منذ البداية كنت أحسّ يد الأقدار. كأنَّ القَدَرَ هو الذي عيَّنَ مهمتي في الحياة، وأنَّ علىَ إنجازها. كان ذلك يعنيني أمانًا داخلًّياً، لم أستطع إثباته أبدًا لنفسي، إنما هو الذي أثبتت لي نفسه. لست "أنا" من يقرر، إنه "هو" الذي يفرض عليَّ ذلك. ما من أحدٍ كان بإمكانه أن يصرفي عن الإعتقاد أنَّ من المفروض عليَّ أن أعمل بإرادة الله لا بإرادتي، وهذا ما كان يعنيني القوةُ لأكملَ طريقي. غالباً ما كنت أحسُّ أنني في المواضيع الحاسمة لست بين البشر، وإنما أنا وحيدٌ مع الله. حين أكون "هناك" حيث لا أكون وحيداً، خارج الزمان أكون، ابنَ القرون والصور، يكون هو الذي كان ويكون. هو الذي كان قبل ولادتي، هو الموجود دائمًا وأبدًا، كان هناك. هذه الحوارات مع ذلك "الآخر" شكلَت أعمق تجاري، فمن ناحية صراع عنيف، ومن ناحية أخرى وجُدُّ وشغفٍ ساميَّين... على حين غرةٍ (بعد أنْ درست الكتب الفلسفية وفرضيات الفلاسفة الخيالية عن الله) أدركت أنَّ الله، على الأقلَّ بالنسبة إلىَّي، أحدُ أكثر التجارب الموثوقة غير المحتاجة إلى وسيط⁴⁰. كان لهذا الإيمان والمعتقد ظهورٌ خارجيٌّ: يقول ميغيل سيرانو Miguel Serrano الذي كان قد ذهب إلى بيت يونغ لإجراء مقابلةٍ معه، إنه رأى هذه العبارة تعلو مدخل منزله: "سواء قرأتَ أو لم تقرأ فالله حاضر".⁴¹

من ميزات يونغ اللافتة، وربما الفريدة من نوعها، لدى علماء النفس البارزين، معرفته الجيدة نسبيًّا بنصوص الأديان المختلفة، لا سيَّما القرآن الكريم. فعلَى سبيل المثال في كتابه أربع صور مثالية⁴² في أثناء شرحه لسورَة الكَهْف، يرى أنَّ القصص المختلفة في هذه السورة، إنما هي تعبيرٌ رمزيٌّ عن الصورة المثالية لولادة الإنسان "ولادةً جديدة". وفي أثناء كلامه على رحلته إلى كينيا يقول: "القد عدويني مؤمنًا بالقرآن، لأنهم وجدوا أنني مطلع على القرآن الكريم. لقد كنت في نظرهم من أتباع محمد (ص) سرًا".⁴³

خلف يونغ كتباً ومقالاتً عديدة ومتنوَّعة في علم النفس والخيمياء والدين، وقد بلغ بمجموع آثاره باللغة الإنجلizية عشرين مجلداً.⁴⁴ ربما تحدَّث عن الدين أكثر من أيٍّ موضوع آخر، وأهم آثاره في هذا المجال: علم النفس والدين⁴⁵ paracelsica psychology and religion (1938)، باراسليسيكا

³⁹. م.ن، ص 40.

⁴⁰. م.ن، ص 60 و 73.

⁴¹. مع يونغ وهيسه، ترجمة بالفارسية سيروسى شميسا، ص 105.

⁴². يونغ، أربع صور مثالية، ترجمته بالفارسية بروین فرامزی، ص 29-102.

⁴³. الذكريات والرؤى والأفكار، ص 273.

⁴⁴. دائرة معارف الدين، إيان، 840، ص 213.

⁴⁵. ترجمة بالفارسية فؤاد روحاني.

العَالَمَاتِ بَيْنَ الدِّينِ وَعِلْمِ النُّفُسِ؛ عِلْمُ النُّفُسِ وَالْخَمْيَاةِ⁴⁶ (1944) psychology and alchemy؛ جواب أَيُوب⁴⁷ answer to job (1952)؛ أَرْبَعَةٌ مَنَاظِجٌ مَثَالِيَّة، الْأُمُّ، الْوَلَادَةُ الرُّوْحِيَّةُ الْجَدِيدَةُ، الرُّوحُ، وَالْمَحَادِعُ⁴⁸ (four Archetypes, mother, rebirth, spirit, Trickster)؛ وإِيُون⁴⁹ aion (1951)، تَطَرَّقَ فِيهِ لِدِرَاسَةِ شَخْصِيَّةِ السَّيِّدِ الْمَسِيحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَنْظَارِ عِلْمِ النُّفُسِ⁵⁰ فِي آثَارِهِ الْأُخْرَى وَمِنْهَا: الْمَعَالِجَةُ بِالتَّحْلِيلِ الْفُضْسِيِّ psycho analyses (1957) إِشَارَاتٍ إِلَى مَوْضِعِ الدِّينِ وَمَكَانَةِ عِلْمِ نُفُسِ الدِّينِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى إِلَّا إِنْسَانٍ.

علم نفس الدين بمنظار يونغ

عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ نَظَرِيَّةَ يُونَغَ مُسْبِوَّقَةٌ بِنَظَرِيَّةِ عِلْمِ نُفُسِ الدِّينِ لَدِي فِرُوِيدِ وَاللَّاؤِعِيِّ، لَمْ تَبْقَ مُحَصَّرَةً فِي حَدَّودِ التَّأَمَّلَاتِ النُّفُسِيَّةِ، وَإِنَّمَا تَتَحَلَّلُهَا النَّظَرِيَّاتُ الْإِبِيِّسِتِيمُولُجِيَّةُ وَالْمَنْهَاجِيَّةُ. هُوَ يَبْتَئِنُ نَظَرِيَّةَ اللَّاؤِعِيِّ الْجَمَعِيِّ، لَكَنَّهُ لَا يَعْدُ التَّجْرِيَّةُ الْدِينِيَّةُ مُحَصَّرَةً فِي نَطَاقِ الْعُقْلِ الْمُحَرَّدِ أَوْ نَطَاقِ الْعِلُومِ التَّجْرِيَّيَّةِ. إِنَّ نَظَرِيَّةَ يُونَغَ مُتَعَلِّقَةُ بِالدِّينِ، نَظَرِيَّةٌ تَعَدِّدِيَّةٌ إِلَى حَدٌّ مَا، اسْطُورِيَّةٌ–رَمْزِيَّةٌ، وَجَوَهِرِيَّةٌ الْحُكُورِ. مَا مِنْ نَطَاقٍ أَوْ مَوْضِعٍ يَظْهُرُ فِيهِ الْخَلَافُ بَيْنَ يُونَغَ وَفِرُوِيدِ، أَكْثَرُ وَضُوحاً مِنْهُ فِي رَؤْيَا كُلٌّ مِنْهُمَا إِلَى الدِّينِ. لَقَدْ رَفَضَ يُونَغَ إِلَحادَ فِرُوِيدِ الْحَاسِمِ، وَهُوَ فِي الْوَاقِعِ يُولِي الْأَدِيَانَ كُلَّهَا قِيمَةً حَقِيقِيَّةً. وَفِي حِينٍ يَرِي فِرُوِيدُ أَنَّ الدِّينَ ظَاهِرٌ مَرْضَيَّةً، يَرَاهُ يُونَغَ ظَاهِرَةً شَافِيَّةً.

كَانَتْ أَفْكَارُ يُونَغَ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ شَبَيْهَةً بِآراءِ فِرُوِيدِ، وَكَانَ يُعَدُّ الْعَقَائِدَ الْدِينِيَّةَ إِزَاحَةً وَإِسْقاطًا لِصُورِ الْوَالِدِينِ. لَكِنْ حِينَ اكْتَشَفَ الْلَّاؤِعِيِّ الْجَمَعِيِّ collective unconscious، تَغَيَّرَتْ تَصْوِراتُهُ هَذِهِ كُلُّهَا. فَفِي نَظَرِهِ الدِّينُ لَيْسَ عُصَابًا وَإِنَّمَا هُوَ حَاجَةٌ لِنَمُوٍّ شَخْصِيَّةِ إِلَّا إِنَّمَا وَتَسَامِيَهَا؛ وَهُوَ يَرِي كَذَلِكَ أَنَّ الدِّينَ غَيْرُ مُرْتَكِرٍ عَلَى الْمَسَائِلِ الْجَنْسِيَّةِ، لَأَنَّ الْلَّيْبِيُّدُ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ بَكْثِيرٌ. وَيَرِي كَذَلِكَ أَنَّ تَصُورَ إِلَّا إِنَّمَا عَلَى صُورَةِ الْوَالِدِ، وَإِنَّمَا عَلَى الْجَنْسِيَّةِ، لَأَنَّ الْلَّيْبِيُّدُ يُوَسِّعُ مِنْ ذَلِكَ بَكْثِيرٌ. وَعَلَى العَكْسِ مِنْ فِرُوِيدِ يُدَافِعُ يُونَغُ فِي الْمَجَمِعِ، إِنَّ الْإِكْتَشَافَ الْأَسَاسِيَّ لِيُونَغَ، فَكِرْتُهُ الْقَائِلَةُ إِنَّ مِنَ الْدِينِيَّةِ، هِيَ بِمَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي وَالْوَاقِعِيَّةِ، وَالَّذِينَ ضَرُورِيُّ لِلْمَجَمِعِ. إِنَّ الْإِكْتَشَافَ الْأَسَاسِيَّ لِيُونَغَ، فَكِرْتُهُ الْقَائِلَةُ إِنَّ مِنَ الْمُمْكِنِ مشاهدةً الْمَوْضِعَاتِ الْخَاصَّةِ وَالْمُشَتَّرَكَةِ فِي أَحْلَامِ الْمَرْضِيِّ، فِي عَدْدٍ مِنَ الْأَدِيَانِ وَالْأَسَاطِيرِ الْعَالَمِيَّةِ وَفِي عِلْمِ الْخَيْمِيَّةِ. فَالرَّؤْيَى بِنَظَرِهِ تَتَضَمَّنُ غَالِبًا لَحْظَاتٍ مَلْكُوتِيَّة، تَشَيرُ لَدِيِّ الْفَرَدِ إِلَيْهِ الْإِحْسَاسِ بِالْقَدِيسِيَّةِ، وَلَحْظَاتُ الرَّؤْيَا هَذِهِ طَرِيقٌ إِلَى الْلَّاؤِعِيِّ، وَفِي رَأْيِهِ أَنَّ بَعْضَ مَرْضَاهُ لَدِيهِمْ أَفْكَارٌ وَرَؤُى غَيْرِ مَتَّسِيَّةٍ مِنْ تَجَارِبِهِمُ الْعَادِيَّةِ وَالْمَأْلَوَفَةِ. كَانَ النَّهَجُ الَّذِي اعْتَمَدَهُ هُوَ دراسةُ رَؤُى الْمَرْضِيِّ وَرَؤُى الْوَارِدَةِ فِي الْرَوَايَاتِ التَّارِيْخِيَّةِ، وَكَذَلِكَ دراسةُ الْأَدِيَانِ وَالْأَسَاطِيرِ⁵¹. بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ

⁴⁶. تَرْجُمَتْهُ بِالْفَارَسِيَّةَ بِرُوْيَنْ فَرَامِرْزِي.

⁴⁷. تَرْجُمَهُ بِالْفَارَسِيَّةَ فَوَادَ روْحَانِي.

⁴⁸. تَرْجُمَتْهُ بِالْفَارَسِيَّةَ بِرُوْيَنْ فَرَامِرْزِي.

⁴⁹. 1983: ستُور، 50.

⁵⁰. آرْغِيل Argyle, 2000, ص 104.

⁵¹. م.ن، ص 105.

الوعيُ الفرديُ - كالوعيُ الفرديُ لدى فرويد - يتضمن الذكريات المتقهقرة المكتوبة التي اتخذ بعضها شكلَ العقدة، وأجزاءً مستقلةً ومنفصلةً عن الشخصية، وهذه الأجزاء التي عدّها فرويد مصدرَ العُصَاب، يحسبها يونغ مصدر النضج ونبع النموِ الجديد، وقد جأ إلى تقويمها من خلال اختبار تداعي كلمات الله (1918م). يرى يونغ أنَّ اللاوعي الجماعي كامنٌ تحت اللاوعي الفردي، والمعلوماتُ الناجمة عن اللاوعي الجماعي، تختلف عن المعلومات الناجمة عن اللاوعي الفردي؛ ومن الممكن أن تكون المعلومات الناجمة عن اللاوعي الجماعي أكثرَ تبصراً، وتكون متضمنةً لقوّةٍ ونفوذٍ قدسيّين، وتبدو كأنّها مُحصلةٌ من خارجِ الفرد، وتتمتع بقوّةٍ عاطفية. يتضمن اللاوعي الجماعي الصورَ الأزليَّةِ الأوّليةِ، التي توافرت كالغائرٍ منذ ما قبل تاريخ النوع البشري. هذه النماذج المثالىة (Archetypes) هي الاستعداد والميل لنجرِيب العالم الخارجي، وردة الفعل تجاهه، على النحو الذي فعله الأجداد. إنّها تشبه المثل الأفلاطونية أو مقالاتِ كانطِ الأوّلية، ولا يمكن تعرّفها مباشرةً، وإنما تُعرف من خلال النماذج والرموز، وُتستمدُ من الثقافة والتاريخية الشخصيّتين . إنّها أشكالٌ مجرّدةٌ تجعلنا مهيئةً للاعتقاد بعض الأفكار، والرؤى والأوهام، والمعتقدات الدينية، والأسطوريَّة، والشموليَّة، وحين ذلك تتشكّل مؤثِرُها الثقافية والفردية . الأبُ أنموذج ورمز إنّما ليس رمزاً لأبِ الفرد، بل هو رمزٌ لحقيقةٍ كليةٍ هي مصدر القوى السحرية، ويمكن أن تكون أنموذجاً ورمزاً بأساليبٍ متنوعة⁵².

يعتقد يونغ أنَّ اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين بالنسبة إلى الإنسان المعاصر : ربّما لا سبيل أمامنا لإدراك القضايا الدينية اليوم، سوى طريق علم النفس، لذا، أنا آخذ الأفكار التي تحدّمت على مدار الزمان والتاريخ، وأسعى لأنْ أذوبها وأعيدها إلى حالتها المائية، وأصبّها في قوالب التجارب المباشرة. وهذا العمل صعبٌ من دون شك، لأنّنا نريد أن نوحّد ارتباطاً واتصالاً بين المعتقدات الدينية والتاريخية المباشرة للصور المثالىة النفسيّة، و دراسة الرموز الطبيعية اللاوعية بزمان معين؛ على العكس من الحياة الفردية أُسيرة الزمان⁵³.

لم يكن البشر البدائيون يفصلون بين ذواهم وبين البيئة المحيطة بهم. كانوا يعيشون حالةً يسمّيها "لويس بروول" المشاركة العرفانية، بمعنى أنَّ كلَّ ما يحصل في الداخل، يحدث في الخارج. لذا فالاسطورة تعبر عمّا هو آخذ في الحدوث، تعكس ما يحدث في الداخل، وتصفه بقدر ما تطلع الشمس، ثم تطوي السماء بأكمليها، وفي المساء تفقد تحليّها... حين يفقد الإنسان موهبة صناعة الأسطورة، ينقطع اتصاله بقوى وجوده الخالقة. فالدين، والشعر، وتقالييد الأجداد، وأساطير الحوريات والحنّ كلّها مرتبطة بهذه الموهبة، إنَّ الهيكلية الأساسية لكلَّ الأديان، لها شخصية الأنموذج

⁵². يونغ، 1370 ش [1991م]، ص 182.

⁵³. م.ن، ص 24.

المثالى، إنما كالأساطير يؤدى الوعي دوراً في تشكيل القضايا. لكن مساهمة الوعي في الشعائر الدينية البدائية أقل بكثير منها في الشعائر الدينية الأرقى والأكثر تطوراً وانتشاراً.⁵⁴

إن يونغ، على العكس من بعض النقاد⁵⁵، لا يعد اللاوعي الجماعي أمراً وراثياً: يبدو أن اللاوعي المرضي طوى خط المسار الفكري الذي ظهر مرات ومرات خلال الألفي سنة المنصرمين. لكن مثل هذه السيطرة لا يمكن أن تكون موجودة إلا في حال افترضنا أن هنالك حالة لاوعي موجودة كعامل ومحرك قبلي ووراثي. أنا لا أقصد من هذه الفرضية أن التصورات تنتقل من طريق الوراثة؛ لأن إثبات مثل هذا الأمر ليس صعباً فحسب، بل مستحيل؛ إنما فرضيتي المتعلقة بهذه الميزة الوراثية أن هنالك أساساً إمكانية أن تظهر الأفكار التماضية كلّياً، أو المشابهة مرات عديدة. هذه الإمكانيّة أنا سميتها الأنموذج المثالى (Arche type)، لذا المقصود من هذا المصطلح سمة خاصة أو شرط أساسي للبنية الروحية، مرتبط على نحو ما بالدماغ.⁵⁶

إن النماذج المثالية بنظر يونغ هي حيز الدين، وتظهر من خلال الرؤى: الأسد، والذهب، والملك ترمز إلى الشمس، والشمس دليل على قوة الحياة والصحة. والشمس في بعض الأديان البدائية معبدة يُعبد لها، ونحن بإمكاننا مشاهدة سبب كون الشمس موضوع أنموذج مثالى (القدرة والطاقة المauraية، الشروق والغروب يومياً وفصلياً، الحياة والموت، والسير الليلي إلى دنيا الروح). الأم. معنى مبدأ العناية والحب الأموميّتين، والحمل، وتجدد الحياة. لكن أيضاً معنى دنيا الأموات التحتية ودركم الأسفل. وألم عدّت أنموذجاً ورمزاً بأشكال مختلفة؛ أنموذج الإلهة ربّة النوع، والبيتل، العفيفة، والبحر، والليل، أو البئر وجانبه الشرير بمائتها العميق الغائر.

الأب شبيه بالأم، إنما توحد نماذج مثالية مذكورة غير الأب، كالرجل العجوز العاقل أيضاً. وهو رمز الفهم، المعنى والصفات الأخلاقية، ومن مصاديقه أيضاً الراهب، أو الأستاذ وغيرهما...

الطفـل رمز ينابيع الحياة، والنضج، والتفتح الذاتي، وكذلك الموهبة الكامنة لنضج يفوق المعـداد. نماذج الطفل هي: القرد والجواهر والكرة الذهبية.

الجوـاـهـرـ والـأـشـيـاءـ الشـمـيـنـةـ الـأـخـرـىـ فـيـ بـيـرـ تـحرـسـهـ الـأـفـعـىـ أوـ التـنـنـ تـرـمـزـ إـلـىـ الـكـنـزـ،ـ وـالـكـنـزـ فـيـ الـوـاقـعـ هوـ نـفـسـهـ التـفـتـحـ الذـاتـيـ،ـ أوـ الـاصـلاحـ،ـ أوـ اـكتـشـافـ الـذـاتــ.

النفس رمز الله والأنموذج المثالى للكمال، ولانسجام الشخصية وسموها.

⁵⁴. جان مك كواري، 1378ش [1999م]، ص 167.

⁵⁵. يونغ، م.س، ص 205.

⁵⁶. آرغيل، 2000، ص 105.

الدين حالة خاصة بروح الإنسان، ويمكن أن نعرفها على النحو التالي: حالة رعاية ومراقبة وتذكرة واهتمام دقيق بعض العوامل المؤثرة التي يطلق عليها البشر اسم "القوة القاهرة"، ويحسّدونها على شكل أرواح، وشياطين، وألة، وقوانين، ونماذج مثالية، والكمال الأعلى وغير ذلك. يصطدم الإنسان، من خلال تجربته، بعوامل، يجعلها قادرة ومساعدة فيحسب الانتباه لها أمراً ضروريًا، أو يجعلها كبيرة جدًا وجميلة، و ذات معنى، فيرغب في عبادتها بخضوع، وبخيبة. لقد سئل هذه العوامل بأسماء عديدة. بالإنجليزية حين يُراد القول إنَّ الشخص يحب شيئاً ما أو عملاً ما من صميم قلبه، يُقال إنه يحبه حبًّا دينيًّا... مصطلح الدين، تعريف حالة وجاذبية خاصة، لحقها التغيير علىثر إدراك كيفيتها القدسية والنورانية... إنَّ أيَّ سلوك يعتمد من ناحية على الشعور بالحالة القدسية والنورانية، ومن ناحية أخرى على الإيمان، أيِّ الإخلاص و الثقة بتأثير العوامل القدسية والنورانية والتغييرية المؤثرة في وجود الإنسان.⁵⁷

في مكان آخر من الكتاب نفسه يعرف يونغ الدين والله على النحو التالي: "إنَّ الدين هو العلاقة التي تربط الإنسان بـ"القيمة value" الأعلى والأقوى، إيجابيةً كانت أم سلبيةً على حد سواء. و هذه العلاقة أيضاً يمكن أن تكون متعلمةً أو غير متعلمةً؛ معنى أنَّ الإنسان يمكنه أن يؤمن بها على نحوٍ واعٍ كقيمة، أيَّ أنها ذلك العامل الروحيُّ الفائقُ القدرة، المسيطر عليه بصورة لواعية. تلك الحقيقة النفسانية التي تمارس السلطة الأقوى في وجود الإنسان، اسمها الله؛ لأنَّ العامل الروحيُّ الأقوى هو الذي يطلق عليه دائمًا اسم الله... إنَّ الله هو الفاعلُ الأقوى والأشدَّ تأثيرًا في روحية الإنسان. والفاعلُ الأقوى والأشدَّ تأثيرًا في روحية الفرد، من مستلزماته هذا الإيمان أو هذا الخوف أو هذا الانقياد والإخلاص الذي يتوقعه الله من البشر. إنَّ كلَّ فاعلٍ قاهر لا يمكن تحبيه هو بهذا المعنى الله، وهذا الفاعل يتخذ لنفسه صورةً مطلقة، إلا إن استطاع الإنسان من خلال اتخاذ قرارًا أخلاقيًّا بحرسية، أن يقيم لواجهة هذه الظاهرة الطبيعية سداً منيعًا. إذا كان هذا المتراس الآمن الروحيُّ مؤثِّرًا بالطلاق، يمكننا حينئذ أنْ نسميَّه "الله وبالأخصَّ الله الروحي"؛ لأنَّ الذي أوجده قرارُ أخلاقيٌّ حرًّا نابعًّا من ذهن البشر".⁵⁸

هذا لا يعني أنَّ البشر يصنعون لأنفسهم إلهاً، إنما المقصود نوع من حرية الخيار: "... إنَّ القوى والطاقات القادرة حاضرة دائمًا في وجودنا، ونحن ليس بعقولنا، ولا مفروض علينا أنَّ نوحدها. إنَّ قدراتنا محدودة في أننا نستطيع أن نختار من خدمته ، لنتمسكَّنَ من خلال خدمتنا له أنَّ نحميَ أنفسنا من سلطة ذلك الآخر، الذي لم يقع اختيارنا عليه. إنَّ الإنسان لا يخلق الله وإنما يختاره".⁵⁹

يرى يونغ أنَّ الله هو الذي يهبُ روحَ الإنسان معنى الحياة "حين تُلْئِي الحاجة إلى القوانين الأسطورية المتعلقة بالدنيا، ستتولد لدينا عقيدة تستأثر بكياناً كلَّه، نابعةً من التعاون بين الوعي واللاوعي. فقدان المعنى، يسلب الحياة

⁵⁷. يونغ، 1991م، ص 7 و 8.

⁵⁸. يونغ، م.ن، ص 162، 174.

⁵⁹. يونغ، م.ن، ص 176.

غناها، وهو من هذه الناحية مرادفٌ للمرض. إنَّ المعنى يستوعب الكثير من الأمور، وربما كلَّ الأمور، وما من علم يمكن أن يحلُّ محلَّ الأسطورة. الأسطورة إلهامٌ من الإله الذي يحيى في الإنسان. لسنا نحن من يُبدع الأسطورة، إنَّها هي التي تخطَّطُ بصفتها كلامًا يوجِّهه الله إلينا⁶⁰.

يصرَّح يونغ كذلك أنَّ الأنموزج المثاليَّ لله هو غيرُ وجوده الماورائي، إنَّما طريقٌ لتجربته: "إذا قلنا إنَّ الله هو أنموذجٌ مثاليٌّ، لا نكون قد قلنا شيئاً عن طبيعته الحقيقة، بل ما نفهمه هو أنَّ الله في ذلك الجزء من روحنا الذي هو قاسمٌ بالنسبة إلى وعيينا، وكانت له مكانة من قبل، ولذا لا يمكن حسابه اختراعاً واعياً. نحن لا تستبعده ولا تُلغيه، وإنَّما نقرُّبه من إمكانية أنَّه يصبح تجربةً. هذا الوضع ليس بغير ذي أهميَّة؛ لأنَّ ما لا يقبل التجربة يسهل الظنَّ أنه غير موجود. هذا الظنُّ مقبول، فما اصطلاح عليه أنَّ المؤمنين بالله، في سعيهم لتجديد وعيهم البدائي، لا يرون سوى معرفة الله؛ وإنَّ لم يروا معرفة الله، يرون العرفان، أيَّ أنَّ كلَّ شيءٍ سوى ما لم يقدِّرَه الله أمرٌ واقعٌ روحيٌ مثله مثل اللاوعي".⁶¹

من تعابير يونغ الأخرى في تفسير الدين أنَّه اتصالٌ باللامتناهي يخلص الإنسان من القيود ومن التفاهات والترهات: "فقط إنْ علمنا أنَّ اللامتناهي هو موضوعان مهمان فحسب، يمكننا أن نخادرَ من أن يتحكَّم بنا التعلُّق بالتفاهات وأنواع الأهداف التي ليس لها قيمة ولا أهميَّة حقيقة".

إنَّ نحن أدركنا وشعرنا أنَّ لنا هنا وفي هذه الحياة صلةً باللامتناهي، ستتغيَّر ميولنا وأحوالنا. في التحليل النهائي، إنَّ نحن حسِّبنا حسابةً لذاك السبب نضمن لأنفسنا الجوهر، وإنْ فقدناه تُصبح الحياة تافهة. أما في علاقتنا بالآخرين فالمسللة الأساسية هي أنَّ جوهراً لا حدَّ له يتجلَّ في هذه العلاقة... إنَّ عصرنا يتكمَّ على الـ "هُنا" و "الآن" مما ولد الأخلاق الشيطانية لدى الإنسان ودنياه. إنَّ ظاهرة المستبدِّين وكلَّ ما خلفوه من مأسٍ، مصدرُها الحقيقيُّ أنَّ الإنسان بسبَب قصر نظر المتنورين قد حُرمَ من التسامي. لقد أصبح مثلهم ضحية اللاوعي؛ لكنَّ واجب الإنسان هو في النقطة المقابلة: الاطلاع على محتويات اللاوعي التي تفور منه⁶².

إنَّ أهمَّ ما فعله يونغ هو شقّ مجرى إلى علم الخيمياء، كحلقة وصلٌ بين علم النفس والدين. فقد اطلع من خلال قراءته لعددٍ من الكتب في علم الخيمياء، على التشابه بين صور علم الخيمياء والنماذج المثالية الدينية التي تظهر غالباً في الرؤى من خلال اللاوعي: "لقد تحكَّمت في نهاية الأمر من خلال الباراسيلىسيكا (1942) أنَّ أبحاث الطبيعة الخيميائية للعلاقة بين الدين وعلم النفس، أو بعبارة أخرى الخيمياء كصورة من صور فلسفة الدين، وقد أبخرتُ هذا الأمر في كتاب علم النفس والخيمياء (1944م). أنا لا أفتح الباب أمام الدعوة المسيحية فحسب، وإنَّما أعدُّها أهمَّ مسألة بالنسبة إلى الإنسان الغربي. في كلِّ الأحوال يجب النظر إلى هذه الدعوة بمنظار جديدٍ ملائم لما أحدثه روحُ العصر من

⁶⁰. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص348.

⁶¹. يونغ، م.ن، ص 355.

⁶². يونغ، م.ن، ص 332.

متغيرات". ... لقد توجّحت مساعي لإيجاد صلة بين علم النفس التحليلي وال المسيحية بطرح قضية المسيح كشخصية من وجهة نظر علم النفس. في كتاب علم النفس والخيمياء تمكّنت من الدلالة على الشبه بين شخصية المسيح والأنموذج المثالي الأساسي للخيميائين أي الحجر الخاص بهم lapis ... لقد حمل عيسى المسيح ابن النحار البشاري، فصار مخلص العالم... لقد أدرك الخيميائيون على نحو أكثر جدّية أنَّ المدف من عملهم، ليس تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، بل الحصول على ذهب غير الذهب العادي (الذهب الفلسي). بعبارة أخرى، كان اهتمامُهم منصبًا، على القيم الروحية، ومسألة التغييرات النفسانية⁶³.

يرى يونغ ارتباطاً وثيقاً بين الإيمان والطقوس الدينية، وبعد وجود الحالة القدسية والمعنوية في المناسك والطقوس مسبوقة بالإيمان بعلّة إلهيّة: "إنَّ الحالة القدسية والنورانية أيّاً كان سببها، هي حالة تصيب الإنسان، من دون أنْ يكون إرادته مداخلة فيها. في كلَّ الأحوال، إنَّ هذه الحالة التي يستغرق فيها الفرد، هي بحسب التعاليم الدينية، والإجماع كذلك على الإعتقد أنَّها ظهرت في كلَّ الأمكنة وفي كلَّ العصور، يجب أنْ تُنسب إلى علة خارجية عن وجود الفرد. إنَّ الحالة القدسية والنورانية هي إما خاصيّة شيء يُرى بالعين، وإما أثرٌ وجودٌ حاضرٌ إنما غير مرئي، يؤدّي إلى إحداث تغييرات معينة في الوجود... إنَّ الكثير من العادات والطقوس والمناسك الدينية، تمارس بهدف الحصول على أثر الحالة القدسية والنورانية بعملٍ إراديٍّ، أي بواسطة بعض أعمال السحر، والأدعية والأوراد والأضاحي، والأذكار، وسائر تمارين اليونغا والرياضات، لكنَّ هذه التمارين متكتمة ومبوبة بالإيمان بعلّة إلهيّة، لها وجودٌ خارجيٌّ وموضوعيٌّ⁶⁴.

في النهاية يرى يونغ أنَّ نتيجة التدين، هي التعام جروح الإنسان الداخليّ، وهو الذي يقي من الأمراض النفسيّة، وب بواسطته تتمُّ معالجة أنواع الأذى الروحي والنفسي: "من بين جميع المرضى الذين عاينتهم، والذين هم في النصف الثاني من عمرهم أي بعد الثلاثين أو الخامسة والثلاثين تقريباً، ... لم تكن مشكلة أيٍّ منهم في اللحظة الأخيرة سوى مشكلة إيجاد نظرة دينية إلى الحياة. يمكن القول بتقة، أنَّهم جميعاً يشعرون بالمرض لأنَّهم قد فقدوا الشيء الذي تقدّمه الأديان الحية في أي عصر لأتبعها. ولم يتوصل أيٍّ منهم إلى الشفاء الحقيقي إلا بعد أنْ استعاد رؤيته الدينية⁶⁵.

تتلخّص آراء يونغ في علم نفس الدين بال نقاط التالية:

- 1- اللاوعي الجماعي كامن تحت اللاوعي الفردي، ويتضمن الصور الأزلية البدائية، التي انوجدت منذ ما قبل تاريخ النوع البشري.

⁶³. م.س، ص 216-219.

⁶⁴. يونغ، علم النفس والدين، ص 6.

⁶⁵. يونغ، الإنسان الحديث في بحثه عن الروح، Modern Man in search of soul

- 2- النماذج المثالية (Arche types) هي أشكال مجردة في اللاوعي الجماعي تجعلنا على استعداد لتقابل بعض الأفكار والرؤى والمعتقدات الدينية والأسطورية؛ وتشكل الشخصيات الأنماذجية المثلية الميكيلية المحورية لجميع الأديان.
- 3- بالنسبة إلى إنسان اليوم، اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين.
- 4- اللاوعي الجماعي والصور المثالية ليست وراثية، وإنما هي ميزة أساسية من ميزات البنية الروحية للبشر.
- 5- الدين (أي التدين) حالة حذر وترقب واهتمام بـ"القوة التي لا تُنْهَى"، هذه القوة التي يحسّنها البشر بصور الأرواح والشياطين والآلهة، والقوانين، والنماذج المثالية، والتسامي المطلق... واقتران ذلك بالخضوع والتعبد لها، أو إلزامية التيقظ والخذر منها، فالدين إذاً أعلى وأقوى القيم الإيجابية أو السلبية (أقوى العوامل المؤثرة في روحية الفرد).
- 6- إن الله النفسي (حضور الله في نفس الإنسان) مختلف عن الله الماورائي الخارجي.
- 7- إن حضور الله في نفس الإنسان يمنح حياته المعنى، ويصله باللامتناهي، ويخلصه من القيود والتفاصيل.
- 8- علم الخيمياء (بالمعنى الفلسفى لا بالمعنى الكيميائى القديم)، حلقة وصل بين علم النفس والدين، والكثير من الأساطير والصور الخيمائية مماثلة للرموز الدينية والنماذج المثالية في الرؤى (اللاوعية).
- 9- حالة الطقوس القدسية والنورانية مسوقة بالإيمان بعلة إلهية ذات وجود خارجي موضوعي.
- 10- التدين يؤدى إلى شفاء الإنسان من الآلام الروحية والنفسية، فقدانه يسبّب الأمراض الروحية والنفسية...

4- دراسة نقدية

لم تتحصر دراسات يونغ وأبحاثه في الأبعاد المادية والراهنة للوجود الإنساني، وإنما احتاز حدود اللاوعي، ونقب في أعمق العصور الغابرة. أمّا من حيث المنهج الذي اتبّعه، فإنّنا نلاحظ في آثاره خليطاً من الخبرة العيادية (الدراسة الموضوعية)، والتحليل النفسي (أو بتعبير يونغ علم النفس التحليلي)، وعلم الظواهر وعلم الأساطير. ومن حيث سعة الموضوع، فهو على الرغم من ميله الأساسي المتمثل باهتمامه بتحليل النفس البشرية بالمعنى الواسع للكلمة، بحسب تصريحه هو: إنّ ما يستحوذ على ميوبي وأبحاثي، وكان يؤرقني، هو هذا السؤال: ماذا يحدث فعلًا في داخل المريض النفسي⁶⁶؟ قد أولى كذلك اهتماماً خاصاًً بمواقع أخرى منها: الدين والأخلاق والأساطير وغيرها.

⁶⁶. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 124.

هناك أوجه شبه (وفوارق أيضًا) بين اللاوعي الجماعي لدى يونغ وبين موضوع الفطرة في الثقافة الإسلامية، وموضوع "السرّ وسرّ السرّ" في العرفان الإسلامي، وتحتاج الدراسة المقارنة بين هذه المواضيع إلى بحث مستقلّ.

ومن حيث المعطيات العلمية أيضاً فإنَّ من أهمَّ آرائه في ما يخصُّ الدين مباحث اللاوعي الجماعي للنماذج المتألقة، والعلاقة بين الخيميا والدين، والإله النفسي، قوله إنَّ الدين يهب للحياة معناها، وإنَّ له دوراً شافياً، وهي بمحملها نظرية إيجابية وعميقة إلى الدين، مقارنةً بغيرها من النظريات.

مع ذلك تعرضت نظرية يونغ المتعلقة بالدين إلى انتقادات هي باختصار:

1- إن نظرية يونغ الفلسفية كancheٍ الأساسية، وهو ينظر بشكٍ دائمًا إلى الواقع الخارجي القائم في ما وراء الظواهر الذهنية: "إنَّ نظرية يونغ أو استنتاجاته الأولى وإنَّ كانت في الأساس كانصية النهج، تبدو أحياناً أكثر حسماً وراديكاليةً من نظرة كانط نفسه. إنَّ كانط ويونغ ينكران إمكانية وجود الميتافيزيكا، لكنَّ الفيلسوف الألماني أحلاً محملها مبادئ العقل العملي البديهية. إنَّ وجود الله وروحانية الروح يشكلان نقطة البداية في منظومة كانط الأخلاقية؛ لكنَّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ الذي يبدو أحياناً وكأنَّه يستند إلى النسبية في ما يتعلق بالأخلاق، من دون العودة إلى المطلق. صحيح أنَّ الله والإنسان يرتبطان بعضهما ارتباطاً وثيقاً، لكنَّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ؛ لأنَّه لا ينظر إلى الدين إلا بمنظار علم النفس، وعجز عن الذهاب أبعدَ من حياض التجربة الإنسانية. يقول يونغ: نحن لا يعنينا الله المطلق، وإنَّا لإله النفسي الواقع". هنا تبدو نظرية يونغ قاصرة وناقصة. إنَّ علم النفس من دون الميتافيزيكا ناقصٌ وغير تام؛ أي من دون ذلك العلم الذي يستخدمه علم النفس ليثبت الارتباط بين علم نفس الدين، وذلك الذي ترتكز عليه الممارسات الدينية أي الله".⁶⁷

من هذا المنطلق صنف جان مك كواري نظرية يونغ ضمن تفاسير الدين بحسب النزعة الطبيعية (أي مذهب الفلسفه الذين يعدون الطبيعية المبدأ الأول). كما أنه نسب إليه نوعاً من اللاأدريه والإلحاد: "إنَّ نظرية يونغ تشبه اللاإدريه الكancheٍ التي ترى أنَّ لا تفسير ل מהية الواقع الغائية... يحب أن نضيف كذلك أنَّ نظرية يونغ كنظرة فرويد طبيعية النزعة Naturalistic، بمعنى من معاني النزعة الطبيعية حدًّا أدنى. فيونغ لا يؤمن بالتغييرية المنشقة عن النزعة الطبيعية. وينكر صراحةً إمكانية تفسير الروح - بعض النظر عن ماهيتها - على أيِّ أساسٍ سوى ذاتها؛ ومن ناحية أخرى ينكر أيَّ نوع من أنواع القرابة بين آرائه والميتافيزيكا التوحيدية. إنَّ يونغ ينكاره الميتافيزيكا متأثراً بفلسفه كانط، يعتقد أنَّ مسألة إثبات وجود الله كواقع فوق التجربة تبقى سؤالاً من غير جواب، وحتماً هي مسألة لا يمكن إثباتها. بمنظار علم النفس. إنَّ الله يمكن أن يُعرَفَ كواقع نفسي. لكنَّ الإيمان أنَّ هنالك واقعاً آخرَ غيره متعالياً وأسمى منه، أمرٌ لا يمكن إثباته. في ضوء هذه النقطة يحب أن نفترض قولاً ليونغ في مقابلة تلفزيونية أجريت قبل وفاته ببضعة أشهر؛ حين سُئل إن كان يؤمِّن بالله، قال إنه لا يؤمِّن به ولكنه يعرفه... إنَّ رأيَ يونغ بالدين مبنيٌ على فكرة أنَّ الدين عنصر طبيعيٌ في حياة الروح، وأنَّ الحقائق الدينية ليست حقائق موضوعية ميتافيزيكية، وإنَّما تُحسب من ضمن الأمور الواقعية في الحياة".⁶⁸

⁶⁷. أنطونيو موريتو Antonio moreno، ١٩٩٧م، ص ١٣٢.

⁶⁸. مك كواري، ١٩٩٩م، ص ١٦٥ - ١٦٦.

إن الإشكالية التي طرحتها مورنو مبنية على نظرة يونغ الكانطية، لكن تفسير مك كواري واستنتاجه غير صحيحين، ولا يمكن عد نظرية يونغ طبيعية التزعة كلياً، ولا أن يُنسب يونغ إلى اللاأدبية، أولًا: لأنَّ يونغ يصرّح قائلاً "بما أن الدين بقدر قابل لللحظة يتضمن جانباً نفسياً، أنا أبحث فيه فقط من وجهة النظر التجريبية، أي أنني أشيد البناء على مشاهدة الطواهر، وأتحاشى الملاحظات الماورائية أو الفلسفية. حتماً أنا لا أنكر قيمة هذه الملاحظات، لكنني لا أحد نفسي مؤهلاً لأجري بحوثاً حولها كما يجب"⁶⁹. لقد حدد مجال بحثه بالأبعاد النفسانية وعلم نفس الدين، وهو لا يُنكر قيمة المباحث الفلسفية، إنما في مكانها المناسب. لذا فإنَّ مارتين بوبير، على الرغم من انتقاده يونغ، يقول: "لا يمكن أن يُلامَ يونغ بسبب دراساته شبه الدينية، لأنه اعلن بصراحة، أنه لا يريد بأي وجه من الوجوه أن يتجاوز ولو بخطوة واحدة الحدود التي رسّمها بنفسه لبنيّة علم النفس"⁷⁰.

ثانيًا: إن ترجمة مقوله يونغ في مقابلته التلفزيونية، وتأويلها غير صحيحين، لأنَّه قال حرفياً: "ليس من الضروري أن أؤمن، فأنا أعرف"⁷¹. هذا الكلام إشارة إلى نوع من المعرفة الشهودية، التي يضعها يونغ دائمًا نصب عينيه، وهو يعد تجربة حضور الله في وجوده، كما ذكرنا من قبل، تجربة دينية من دون وسيط، تعود إلى مرحلة الطفولة. لدى يونغ من دون شك تصريحات مختلفة ومتعارضة، يمكن ردها إلى نظرته الكانطية. ومع أنه قد عاين حالة الشهود بالتجربة، حين يُحاول أن يصيّبها في قالب تعاليم عقلانية واعتقادية، يقع في الإيهام والتردد، فعلى سبيل المثال يقول:

"... إنَّ ما يتجاوز موضوعِه معطياتِ علم النفس التجاري، قضيةُ حضور الأموات إما بالروح أو بالواسطة، وهم ينقلون أموراً لا يعرفها أحدٌ غيرُهم، وهذا دليل علميٌّ على وجود حياة بعد الموت؛ إنما على الرغم من أنَّ هذه الحالات ذات أساسين، تبقى هذه المسألة معلقةً: هل الشبح هو نفسه الميت أو الصوت صوته؟ أم أنها عملية إزاحة وإسقاط، وهل ما صرَّح به مصدره الم توفى، أو معرفة كامنة في اللاوعي"⁷².

يمكن أن نحيّب يونغ: إنَّ الأمور التي لا يعلمها سوى الم توفى، ويخبر عنها، كيف يمكن أن تكون نتيجةً إسقاط، أو معرفة لاوعية؟ في كل الأحوال، هذه الأمور هي بالحد الأدنى تقييم نوعاً من العلاقة بروح الم توفى (إثبات الحياة بعد الموت). وأحياناً كما قال بمارتن: إنَّ هذه الأسئلة النقدية، تحتاج إلى جواب أكثر صراحة ووضوحاً من يونغ: "هل الله جزءٌ من روح الإنسان فحسب، أم أنه مستقلٌ عنه؟ وهل التجربة الدينية النفسانية شيءٌ خلقته نفس الإنسان وصدقها هو، أم

⁶⁹. يونغ، علم النفس والدين، 1991م، ص.2.

⁷⁰. بوبير، ص.100.

⁷¹. قال: I don't have to believe, I know.

⁷². يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص.309.

يجب أن تُفسَّر بأنها حواب من عالم الألوهية الموضوعية الموجودة مستقلةً عن روحنا ونفسنا، ولن تكون في الحصلة معادلة لأي حالة نفسانية؟!⁷³

2- النقد الآخر الذي وُجِّه إلى يونغ، هو أنه اختصر الدين واحتزله إلى حد جعله أمراً نفسانياً. وقد صرَّح إريك فروم بالقول: "إنَّ يونغ قد حطَّ من شأن الدين إلى حد جعله ظاهرة نفسية دنيا، وفي الوقت عينه رفع من شأن اللاوعي إلى حد جعله ظاهرة دينية"⁷⁴. وقد أبدى بالمرأ أيضاً وجهة النظر نفسها في ما يتعلق بيونغ، فيعد تحليله النفسي نوعاً من الاختزالية، باسم النفسيانية⁷⁵ أو أصلة علم النفس Psychologisme، التي تحطَّ من شأن الدين واحتزله كظاهرة ذهنية ذاتية لا أكثر.⁷⁶

يبدو أننا لا يمكن أن ننسب الاختزالية إلى يونغ، لأنَّ الاختزالية معناها أننا ننكر الواقع الموضوعي والخارجي للدين، ورموزه كالله والأنبياء، ونؤمن فقط بأنَّه ظاهرة نفسانية في وجود الإنسان، كما كان يعتقد فرويد؛ في حين أنَّ يونغ يُصرَّح بأنَّه لا يُنكر الواقع الماورائي للدين، ولا دراسته فلسفياً ومكانه⁷⁷. وإنما مستعيراً تعريف رودولف أوتو يرى أنَّ الدين هو مواجهة أمر قديسيٌّ ونورانيٌّ⁷⁸، ويُصرَّح أنَّ الممارسات والعبادات والمناسك والطقوس مرتكزة دائماً على الإيمان بوجود فاعل هو الله له وجود خارجيٌّ وموضوعيٌّ ومسبوقٌ بهذا الإيمان⁷⁹. بناءً عليه فإنَّ يونغ ليس منكراً على الإطلاق للواقع الخارجي والماورائي للدين، إنَّ أقصى ما يمكن أن يُنسب إليه أنه بصفته عالم نفس، لا يُعد نفسه مؤهلاً للحكم على الدين ماورائياً⁸⁰، فهو يقول بصراحة إنَّ أسس أحاجيه ليست مبادئ عقيدة خاصة، وإنما علم نفس الإنسان المتدين، الذي تُلْفت الانتباه بعض العوامل المؤثرة فيه وفي حالته العامة⁸¹. هو لا ينظر إلى الدين بصفته فيلسوفاً أو متكلماً، لكنَّه يُتَّهم بالاختزالية وتغلب النزعة النفسانية. إنَّ الكلام على الحطَّ من شأن الدين واحتزله يَصُدُّقُ على من ينظر بعين الفيلسوف أو المتكلم إلى الدين كظاهرة عامةً بجميع أبعاده وجوانبه، ويقلل من شأنه إلى حد اختزاله ووصفه بأنَّه ظاهرة نفسانية، كما فعل كلُّ من فويرباخ أو فرويد اللذين أنكرا بصراحة الحقيقة الخارجية للدين.

⁷³. بالمر، ص 172.

⁷⁴. التحليل النفسي والدين، 1984م، ص 31.

⁷⁵. نزعة تغلب وجهة النظر النفسية على أي وجهة نظر أخرى.

⁷⁶. بالمر، 1997، ص 168.

⁷⁷. علم النفس والدين، ص 4.

⁷⁸. علم النفس والدين، ص 6.

⁷⁹. م.ن، ص 7.

⁸⁰. م.ن، ص 2.

⁸¹. م.ن، ص 11.

لكنّ مثل هذا التفسير غير مقبول بالنسبة إلى يونغ الذي يتحدث عن تجربة اتصال مباشر بالله، وعن مناجاته. مثل هذا كمثال قول الطبيب: أريد أن أحثّر تأثير المعتقدات الدينية في دقات قلب المريض وتنفسه وحيويته، هل يمكن عدّ عمل هذا الطبيب اختزالية؟ إن يونغ نفسه ينتقد بصرامة الآخرين القائلين بالاختزالية وبالنفسانية psychologisme، يقول: "إذا كان التطور التاريخي سيستتر كما في الماضي بتجريد العالم من وجود الروح (أي إرجاع الترددات إلى الإنسان نفسه)، فلا بدّ من أن يعيدي أي شيء فيه جانب إلهي أو شيطاني، خارج عن وجودنا، إلى الروحانية، أي إلى العالم الروحي المجهول للإنسان، الذي هو على ما يبدو مصدر تلك التجسيدات. ربما كان الخطأ الذي وقع فيه الماديون في البداية لا يمكن تجنبه، غلوّهم في الرجوع إلى تأويلات علم النفس؛ أي الاستدلال التالي: في الأصل إنَّ كأن الله الذي لم يكن يامكانهم تجنبه، غلوّهم في الارجاع إلى بعض الدوافع والميول، كالرغبة في امتلاك القوة والسلطة، أو الميول الجنسية موجوداً، يجب أن يكون وهمًا، ناجمًا عن بعض الدوافع والميول، فإن ظهورها المتكرر يمكن ملاحظته كثيراً من ذلك. لكن بما أنَّ هذه الصورة المثالى مهمّة جدًا وشديدة التأثير، فإن ظهورها المتكرر يمكن منظار الحكمة الإلهية، وبما أنَّ ظهور هذه الصورة المثالى لها في الأحوال الروحانية خاصّة "قدسية ونورانية" (ملوكية)، وأحياناً إلى أقصى درجة)، يجب أن تُحسب من ضمن التجارب الدينية"⁸². يمكننا أن نستنتج من هذا الكلام أنَّ يونغ استخدم علم نفس الدين واسطّة وسليماً إلى التجربة الدينية والواقع الموضوعي للدين.

3- لقد تعرّضت منهجه يونغ في بحوثه المتعلّقة باللاوعي الجماعي، والوصول إلى نظرية النماذج المثالى بصفتها ركائز علم النفس الدين إلى إنتقاد المتقدين. سنقوم أولاً بعرض منهجه كما ورد على لسانه، ثم نتطرق إلى توضيح الانتقادات التي وجّهت إليه:

"إنَّ علم النفس التحليلي، هو في الأصل جزءٌ من العلوم الطبيعية؛ لكنه يفوق العلوم الأخرى بدرجات في النظر إلى ماله علاقة بالعصبيات الفردية. لذلك إذا أراد عالم النفس تحبّب ارتکاب أقل ما يمكن من الأخطاء في الأحكام التي يصدرها، يجب عليه أن يعتمد إلى أقصى حدٍ على الأشباه والنظائر التاريخية والأدبية. لقد اكتشفتُ في وقت مبكر جدًا أنَّ علم النفس التحليلي مطابق مطابقة غريبة للخيّامية. لقد كانت تقارب الخيميائيين عفهم ما هي تجاري نفسها، ودنياهم دنياهم... لقد احتلت الصور الأزلية وطبيعة الأنموذج المثالى المكان الأساسي في أبحاثي وتحقيقائي، وقد بات واضحاً بالنسبة إلى أنَّ لا إمكانية لوجود علم النفس ومن دون شك علم نفس الدين من دون التاريخ. في علم نفس اللاوعي يمكن الإكتفاء بمواضيع تُستخرج من الحياة الشخصية، لكن مجرد التطرق إلى علم نفس الأعراق، ستحتاج إلى ذكريات وخواطر تنبثق من قاع أعمق بدرجات من اللاوعي. يتوجّب أحياناً في أثناء المعالجة اتخاذ قراراتٍ غير عادلة،

⁸². م.ن، ص 172.

⁸³. م.ن، ص 114 و 115.

فقد تحصل رؤى يحتاج تعبيرها إلى ما يفوق الذكريات الشخصية⁸⁴. لقد تطلع يونغ إلى химическая لتساعده في تعبير الرؤى وتحليلها، من خلال دراسته للمخطوطات العديدة المرتبطة بالخيميائية، وإمعان النظر والتدقيق في مرويات المرضى عن رؤاهم، وجد تطابقاً لافتاً بين صور الخيميائيين والصور الواردة في الرؤى، كما وجد شيئاً بين صور الفريجين والرموز الدينية. لقد استنتج أنَّ هذه الصور مشتركة بين الشعوب المختلفة، في الحقب التاريخية المتعاقبة، وقد سماها النماذج المثالية Arche types.

يتضمن كتابه علم النفس والخيميائية⁸⁵ 238 أثوذجاً من هذه الصور، أُخضعت للبحث والتحليل، في بعض كتبه الأخرى، ومنها النماذج الأربع المثالية: الأم، الولادة الجديدة، الروح، المخادع⁸⁶، اقتصرت بحوثه على هذه النماذج وحدها.

يقول أرجيل⁸⁷: "إنَّ اكتشاف يونغ الأساسي أو الفكرة الجديدة التي أتى بها هي أنَّ المواضيع الخاصة المشتركة يمكن مشاهدتها في أحلام المرضى، وفي الأديان المتعددة والأساطير العالمية، وفي علم الخيمياء".

هو يرى أنَّ في الرؤى لحظاتٍ ملوكيةٍ تثير لدى الفرد الشعور بالقدسية. لحظات الرؤوية هذه، طريق إلى اللاوعي، ويرى أيضاً أنَّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير ناجمة عن التجارب العاديَّة المتعارف عليها. المنهج الذي اعتمدته يتلخص في دراسته لرؤى المرضى والرؤى الواردة في الروايات التاريخية، وكذلك دراسة الأديان والأساطير. إنَّ من لديه مثل هذه الرؤى أو من يعرف نوعاً ما بدأياً، أو من زار قاعة عرض فنية سيؤكّد أنَّ هنالك رموزاً تُشبهها في الواقع العام والعادي، وأنَّ بعضها يُسترجع؛ لكنَّ يونغ لم يضع معياراً معيناً لتحديد بواسطته الرموز التي هي من النماذج المثالية العالمية العامة، كما أنَّ أفكاره غير قابلة للاختبار بأيِّ رؤية علمية معروفة. من ناحية أخرى هذه الأفكار تجذب علماء الدين، وتُستخدم في العبادات، وفي العلاج النفسي على نحوٍ واسع. استنتاج كيرك⁸⁸ من خلال دراسة الأساطير في العالم الغابر في المجتمعات البدائية، أنَّ هذه الموضوعات ليست عالمية ولا عامة، وحين تتوارد يجب أن تُفسَّر بطرق أخرى غير فرضية اللاوعي الجماعي؛ فهذه الرموز يمكن أن تكون انعكاساً للتجارب الإنسانية المشتركة من خلال الآباء والأمهات، والولادة والموت وغير ذلك، أو بسبب التبادل الثقافي. إنَّ المرضى الذين يرون رؤى حذابة المضامين هم على الأرجح أشخاص مثقفون، قدقرأوا الكثير من الكتب. وليس هنالك من أسلوب منهجيٍّ لتحديد عدد النماذج المثالية، وإنَّما يرمز كلُّ منها. ألا يوجد مثلاً نماذج مثالية عن العاشق أو الزوج، وعن الأصدقاء والفريق، وعن البيت والعائلة،

⁸⁴. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 207 و 212.

⁸⁵. يونغ، علم النفس والخيميائية، ترجمته بالفارسية بروین فرامرزی، 1994م.

⁸⁶. يونغ، النماذج الأربع المثالية... ترجمته بالفارسية بروین فرامرزی، 1989م.

⁸⁷. أرجيل Argyle, 2000، ص 104 و 105.

⁸⁸. كيرك، 1970م.

وعن العمل والتقدم، وكلها من المواضيع المخوّية في حياة الإنسان؟". في موضع آخر عاب أرجيل⁸⁹ منظار علم النفس الاجتماعي، على يونغ نظرته المتعلقة بالدين، والمعتمدة على ما يكتشه الناس من خلال تجاربهم الخاصة، وقال إنّها نظرية مستبعدة وقاصرة. وقال إنّ ما قام به يونغ جزءٌ من علم النفس وهو ليس علميًّا، إنّما تؤيده إلى حدٍ ما الأبحاث المقارنة عن الدين التي أجرتها إلياد وزملاؤه. ففي الكتاب الضخم دائرة معارف الدين⁹⁰ الذي أشرف عليه إلياد، جعلَ أيُّ موضوع دينيًّا جهازًا كاشفًا، ليس فقط لما جاء في العهد الجديد، أو العهد القديم وإنّما أيضًا للمعتقدات البدائية الغابرة والمعارضة؛ لكنّ إلياد لم يعرض أيًّا توضيح إنسانيًّا إضافيًّا عن هذه الموضوعات الدينية المشتركة.

يقول دان كيوبيت⁹¹ في انتقاد أكثر حدةً ليونغ: "هناك شك قائم. أنّ يونغ يدّعى العلم، فيجب أن نسأله إلى أيّ حد يمكن أنْ تُقومُ أحکامه حول اللاوعي الجماعي والنماذج القديمة (النماذج المثلية)، بالمنهج العلمي؟ هل هذه المعلومات واقعية، بمفهوم ما، أو أنها حمضٌ تأويلٌ أسطوريٌّ للمقوله الأقل عرضة للجدل، القائلة: بما أنَّ الأديانَ كلّها بالنسبة إلى الإنسان مُعطى اجتماعيٍّ، وبما أنَّ العلم المعاصر لا يعرف حدًا، فلا مانع إذاً من أن نجول حيث نشاء، ونرتوي من مشارب مختلفة؟ هل يقول يونغ في الواقع شيئاً أكثر من هذا؟".

ينتقد أنطونيو مورنو يونغ منهجه، ويتهمه بمحشر إسقاطات شخصيته الفذة في ثنيا نتائجه: "إنَّ سعة قراءاته ومعلوماته تشير الحَيْرَة، ولم يكن لها مثيلٌ ربما في الموروث العلمي الغربي، لكنَّ هذه المعلومات الواسعة أضررت منهجه، معنى أنَّ كلَّ مسألة يمكن أن تكون بالنسبة إليه مسألة حيوية بناءً، يهملاها، ويستبدل بها مسائلَ أخرى ملائمةً أكثرَ لِيسقطَ عليها أفكاره. لقد حوت آثار يونغ خليطاً من الأمور الواقعية ومن الكشف والمشاهدات الغربية، والصور الفلسفية، والمعلومات المثيرة للحيرة، والإسقاطات الدائمة لشخصيته الفذة وغير العادلة"⁹².

إنَّ ادعاء دان كيوبيت أنَّ يونغ يرى إلى الدين كمعطى اجتماعيٍّ بالنسبة إلى الإنسان، ادعاء مرفوض، وما نقلناه عنه من مقولات عديدة شاهد على ما نقول، مع ذلك فإنَّ منهجه يونغ تحتاج إلى الكثير من التأمل والتدقيق. فمنهجه فلسفياً يصنّف ضمن ما يُسمى فينومينولوجيا الدين، وأهم خصائصه: الماهية الوصفية للظاهرات، ومعارضة الإسقاط المفرط، والتركيز على الموضوع، ووضع التعليق على الظاهرات والمشاهدات الذاتية بين معتبرتين، وهنالك فرق مختلفة أقبلت على علم الظاهرات، وفي هذا السياق يوضع يونغ في حانة إلياد، أي ضمن الذين يعدون المعطى الدينيّ اعتماداً

⁸⁹. أرجيل، م.ن، ص 109.

⁹⁰. إلياد. دائرة معارف الدين، 1987م

⁹¹. دان كيوبيت Don Cupit 1997م، ص 106.

⁹². أنطونيو مورنو، 1997م، ص 136.

على الأسانيد التاريخية، دليلاً على تحليلات أمرٍ قدسيٍّ، وفي الوقت عينه، يعيرون الرمزية الدينية اهتماماً خاصاً أي تفسير الدين وتأويله على أساس دور الأساطير والرموز الأسطورية⁹³.

إنَّ فينومينولوجيا يونغ كائنةٌ في وصفه المباشر الواضح للحالات الفيزيائية الممكِّنة مشاهدُها ضمن ظاهرات من شأنها أن تكون أكثر مما هو معروف حتى الآن. من هذه الناحية لا يتم تجاهل معطيات الأوهام والرؤى والتخيّلات ووجهات النظر البعيدة، وتجارب علم الجمال، والعقائد المختلفة. لأنّها لا تحتاج إلى أي ملاءمةٍ للواقع (العالم الخارجي)، كما هو مفروض في التفكير المباشر. في حين أنه من الممكن أن يتم تصوّر الواقع ذهنياً حتى في ما يتعلّق بمعظم الأشكال المَرَضيَّة؛ فالواقع موجودٌ فقط بالنسبة إلى الفرد الذي خلقه⁹⁴.

يبدو في الإجمال، إذا أخذنا في الحسبان اتساع رقعة دراسات يونغ من ناحية، وصيحة الانتقادات المنهجية التي وُجّهت إلى أسلوبه من ناحية أخرى، أنَّ تقديم حكمٍ حاسمٍ أمرٌ صعب أو غير ممكن قبل إجراء المزيد من الدراسات والتحقيقات. هذا في ما يتعلّق بالنماذج المثالية Arche types المبنية على منهجٍ خاصٍ، أمّا في ما يتعلّق بآرائه الأخرى، فلا تزال نظرية يونغ محافظة على قوّتها، وحتى إن افترضنا أنَّ نظرية المتعلقة بالنماذج المثالية مرفوضة، بالإمكان تصحيحها وتكميلها من زوايا وأبعاد أخرى.

⁹³. إيلان، ص 176 - 200.

⁹⁴. بالمر، 1997 م ص 168.

المصادر والمراجع:

- 1- آیزنک، هانس رغن، افول امپراطوری فرویدی [أَفْوَلِ الإِمْپَرَاطُورِيَّةِ الْفِرْوَادِيَّةِ]، ترجمه بالفارسیه یوسف کربیی، طهران، منشورات سمت، ۱۳۷۹ ش [۲۰۰۰ م].
- 2- ستور، آنفوین، فروید، ترجمه بالفارسیه حسن مرندی، طهران، منشورات طرح نون، ۱۳۷۵ ش [۱۹۹۶ م].
- 3- إلياد ميرتشا، دين بژوهی [البحث الدينیّ]، ترجم بالفارسیه باشراف بهاء الدين خرمشاهی، طهران، مركز بحوث العلوم الإنسانية، ۱۳۷۵ ش [۱۹۹۶ م].
- 4- إلياد ميرتشا، فرهنگ و دین [الثقافة والدين]، گفت و شودی با یونگ با تفسیری از ارنست جونز [محاورة یونغ، مع شرح لأنست جونز]، ترجمه بالفارسیه د. برادران رفیعی، مشهد، منشورات الصحافیین، ۱۳۵۱ ش [۱۹۷۲ م].
- 5- بوب مارتین، کسوف خداوند: مطالعاتی در رابطه بین دین و فلسفه [کسوف اللہ: دراسات حول العلاقة بین الدين والفلسفة]، ترجمه بالفارسیه عباس کاشف، طهران، منشورات فوزان، ۱۳۸۰ ش [۲۰۰۱ م].
- 6- مکتب التعاون بین الحوزة والجامعة، مکتبهای روانشناسی و نقد آن [مذاهب علم النفس و نقدتها]، ج ۱، طهران، منشورات سمت، ۱۳۶۹ ش [۱۹۹۰ م].
- 7- سیراؤو، میغیل، با یونگ و هسه (دایره جادوی) [مع یونخ و هسیه (دائرة سحریّة)]، ترجمه بالفارسیه سیروس شمیسا، طهران، منشورات فردوسی، ۱۳۷۳ ش [۱۹۹۴ م].

- 9- فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اوروبا* [مسار الحكمـة في أوروبا]، طهران ، منشورات صفائی علیشاه، 1368 ش [1989م].
- 10- فوردهام، فرویدا، *مقدمه ای بر روانشناسی یونگ* [مقدمة لعلم نفس يونغ]، ترجمه بالفارسیه حسین یعقوب بور، طهران: منشورات اوجا، 1374 ش [1995م].
- 11- فروم اریک، *روانکاوی و دین* [التحليل النفسي والدين]، ترجمه بالفارسیه ارسن نظریان، طهران، منشورات پویش، 1363 ش [1984م].
- 12- فروید، زیغموند، *توتم و تابو* [الطوطم والمحرم]، ترجمه بالفارسیه ایرج بور باقر، طهران، منشورات آسیا، 1362 ش [1983م].
- 13- فروید، زیغموند، *روانکاوی، آیندهه یک پندار* [التحليل النفسي، مستقبل أحدوعة]، ترجمه بالفارسیه هاشم رضی، طهران، منشورات آسیا، 1357 ش [1978م].
- 14- کیوبیت، دان، *دریای ایمان* [بحر الإيمان]، ترجمه بالفارسیه حسن کامشاد، طهران، منشورات طرح نو، 1376 ش [1997م].
- 15- مک کواری، جان، *فکر دینی در قرن بیستم: مرزهای فلسفه و دین* [الفكر الديني في القرن العشرين: حدود الفلسفة والدين]، ترجمه بالفارسیه بهزاد سالکی، طهران منشورات امیر کبیر، 1378 ش [1999م].
- 16- مورنو، أنطونيو، *یونگ، خدایان و انسان مدرن* [یونغ، الآلهة والإنسان العصريّ]، ترجمه بالفارسیه داریوش مهرجویی، طهران، منشورات المركز، 1376 ش [1997م].
- 17- هیک، جان، *فلسفه دین* [فلسفة الدين]، ترجمه بالفارسیه بکرام راد، طهران: المدى، 1372 ش [1993م].
- 18- یونغ، کارل غوستاف، *پاسخ به ایوب* [جواب أيوب]، ترجمه بالفارسیه فؤاد روحانی، طهران، منشورات حاجی، 1377 ش [1998م].
- 19- یونغ، کارل غوستاف، *حاطرات، رؤیاهها، اندیشه ها* [الذكريات، الرؤى والأفكار]، ترجمته بالفارسیه پروین فرامرزی، مشهد، منشورات العتبة الرضویة المقدّسة، 1370 ش [1991م].

- 20- یونغ، کارک غوستاف، چهار صورت مثالی [أربعة نماذج مثالية]، ترجمته بالفارسیّة پروین فرامرزی، مشهد، منشورات العتبة الرضویّة المقدّسة، ۱۳۶۸ش [م ۱۹۸۹].
- 21- یونغ، کارک غوستاف، روانشناسی ضمیر ناخود آگاه [علم نفس اللاوعي]، ترجمه بالفارسیّة محمد علی امیری، طهران، منشورات آموزش و انقلاب، ۱۳۷۲ش [۱۹۹۳].
- 22- یونغ کارک غوستاف، روانشناسی و کیماگری [علم النفس والخيميائیة]، ترجمته بالفارسیّة پروین فرامرزی، مشهد، منشورات العتبة الرضویّة المقدّسة، ۱۳۷۳ش [م ۱۹۹۴].

المراجع الأجنبية: تُنقل من الأصل.....