

## علم نفس الدين بمنظار فرويد ويونغ

كاتب المقالة بالفارسية مسعود آذربيجاني

• ترجمة أ.د. دلال عباس.

**الخلاصة:** تطرق هذه المقالة بلمحات عابرة إلى تاريخ علم نفس الدين، وتعريفه ومكانته، ومن ثم تطرح تفسير كل من فرويد ويونغ للدين، وتدرس هذا الطرح دراسة نقديّة. ليس هدفنا إجراء دراسة مقارنة، مع ذلك، إنّ نحن أخذنا في الحسبان نظرية فرويد السلبية إلى الدين ونظرية يونغ الإيجابية إليه، وانتماء الرجلين إلى مذهب واحد من مذاهب علم النفس أي التحليل النفسي، نجد أنّ الأمر لا يخلو من وجوه التلاقي والخلاف بينهما في عرض الآراء؛ وفي هذا البحث سيتم التركيز على نقاط الاختلاف.

لقد اعتمدنا في طرح تفسير فرويد للدين على القواعد الخاصة بالتحليل النفسي، الواردة في كتبه الأربع: الطوطم والمحرم (1914م)، ومستقبل أخديو (1927م)، والحضاره وكترونها (1930م)، وموسى وعقيدة التوحيد (1939م). بشكل عام يتحصل لنا من كتبه هذه تفسيران سنتقونم بدراستهما دراسة نقديّة: التفسير الأول، أنّ الدين عصاً وسواسيًّا وهو أثر جماعي، من الآثار التي خلّفها ذبح الأَب في القبائل البدائية في العصور الغابرة، والإحساس بالذنب الناجم عن ذلك، وعبادة الله (الأَب نفسه الذي اكتسب صفة الألوهية) تعويضاً عن ذنب القتل؛ التفسير الثاني، أنّ الدين هو هذا الشعور البشري بالضعف، من مخلفات الضعف والخوف الطفوليّين، وال الحاجة إلى حماية الأَب ودعمه.

تفسير يونغ للدين مستمدٌ أيضًا من دراسات التحليل النفسي وأسسه، بتوجّه آثاريٍّ، هو خليطٌ من الفلسفة والخيّمانية. وقد أورد يونغ آراءه في آثاره المتعدّدة، وأفرد لهذه الرؤية كتاباً مستقلاً عنوانه: الدين وعلم النفس، وهو يُعدُّ الدين أمراً إيجابياً، شافياً قدسيّاً، مسبوقاً بالعلة الإلهيّة؛ والخيّمانية الفلسفية في نظره حلقة وسطى بين الدين وعلم النفس، وهي التي تكشف اللاوعي الجماعي، والصور المثالية الناجمة عن المواقف الدينية، ومع أنّ يونغ يرى أنّ البعد الروحي للدين مختلفٌ عن بُعدِيه الفلسفية والخارجيّ، لكنَّ جميع بحوثه عالمًا نفسياً تتمرّكز حول البعد

الأول. سنجيب في هذه المقالة عن عددٍ من الانتقادات التي وُجهت إلى يونغ، وقد عدنا نظريتها مقبولةً بشكلٍ عام؛ أما الحكم على النقط المتعلقة بمنهجيته فمنوطٌ بالمزيد من التحقيقات والبحوث.

**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 الفئوية وغير المذهبية في دراسة الظواهر الدينية. لقد تطرق عدٌّ كبيرٌ من علماء النفس لدراسة الدين والظواهر الدينية، تشير 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، واطبع كتيبين في الحياة المعنوية: دراسات في العلم المتعلق بالدين (1900م)، وعلم نفس الدين (1916م)، وويليام جيمس W. James، صاحب كتاب أنواع التجربة الدينية (1902م) وغوردون البورت Allport, G. صاحب كتاب الفرد ودينه: تفسيرٌ نفسيٌّ، وفيكتور فرانكل Frankle، 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 العقدين الأخيرين تتميز بمعظمها بصفة الجمع والموسوعية، من بينها: علم نفس الدين، النظريات الكلاسيكية والمعاصرة، ليفيد وولف (1991م) Wulff, D.M، وكتاب علم نفس الدين: توجهٌ تجريبٌ لرافٌ هود Hood, R. وزملائه (1996م). وبما أن فرويد ويونغ يحتلان مكانةً مميزةً بين المنظرين وعلماء النفس الذين تطرقوا للبحث حول الدين، والأول نظر إلى الدين نظرةً سلبيةً، والثاني نظر إليه نظرةً إيجابيةً، سنتطرق في هذه المقالة إلى دراسة آراء عالمي النفس هذين، وقبل الشروع بالبحث، سنتطرق 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 الديني، 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 نجاحاً أكبر في الزواج والعمل؟ وهل يتمتع المتدينون بصحة جسدية ونفسية أكبر، وغير ذلك من الأسئلة<sup>1</sup>. لمعرفة مكانة علم نفس الدين، يمكننا الانطلاق من روبيتين: رؤية إبستيمولوجية، ورؤية منهجية: من خلال الرؤية الأولى، الدين بصفته معرفة من المعارف، 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 بشكل أساسى 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-اجتماعي، أو الفلسفى-الكلامى، يدرس الدين بشكل أساسى على أساس أنه ظاهرة نفسانية، وتتم الدراسة بواسطة اتجاهات مختلفة: تحليل نفسي ودراسة مسلكية، ودراسة معرفية، وغير ذلك<sup>2</sup>.

### 1-سيغموند فرويد (1856 – 1939م).

بذل فرويد جهوداً جمّةً لتقديم تحليلٍ نفسيٍ للظواهر الثقافية، ومن بينها الفنُ والأدب والدين، لكنَّ تفسيره للدين، آثار الكثير من الإشكالات، ليس فقط لتقويمه السلبي للدين، وإنما أيضاً، بسبب القضايا المنهجية المثيرة لعلامات الاستفهام، التي انبثقت عنها معتقداته اللاذرية.

في كل الأحوال يمكن القول إنَّ هذه المسائل معقدة، وإن القراءات والتفسيرات التي أُنجزت حول آثار فرويد خلال ستة عقودٍ ونيف، أي المدة التي أعقبت سنة وفاته، إنما هي حصيلة استبطاطاته وثمارُها؛ بمعنى أنه حتى وإن كان قد أخطأ في سعيه لاستخدام منهج التحليل النفسي في دراسة الظواهر الثقافية، لكنه نجح في فتح آفاقاً جديدةً وطريق احتمالاتٍ جديدةً، وجعل التحقيقات والأبحاث أكثر غنىً وعمقاً؛ والأنموذج الأكمل في هذا الصدد تحقيقاته وأبحاثه المتعلقة بالدين.<sup>3</sup> إنَّ

<sup>1</sup>. كورسيني، 2001م. Corsini، 2001.

<sup>2</sup>. إيلاد 1374ش [1995م]. Eilade، 1374ش [1995م].

<sup>3</sup>. ميسنر 1981، Edvin Erwin، 1981، Meissner، نقلًا عن دائرة معارف فرويد، لـ إدفن إروين Edvin Erwin، ص 473.

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 حد ما تغلغله في الحقول الفنية والأدبية.

ينتمي فرويد إلى عائلة يهودية، لكنه لم يمارس مطلاً الطقوس والعبادات اليهودية، ومع أنه كان يؤمن أن الدين يمكن أن يؤدي أحياناً دوراً في التخلص من الأعراض العصابية، لكنه كان يؤمن إيماناً راسخاً أن الإيمان الديني وهم في الطريق إلى تحقق الأمل.<sup>4</sup> لقد حول فرويد بإبداعه الأدبي وإيمانه المطلق بصحة آرائه التحليل النفسي إلى طاقة مهمة. إن هذه النظرة المطلقة للأحكام، والتعميم المبالغ فيه، أفقداه حتى زملاءه المقربين كأدлер وستيكل و يونغ ورانك وآخرين. أول من عارضه كان زميله بروبير الذي يقول: "إن فرويد شخص لديه مجموعات من القواعد الدوغماتية الوثيقية الحصرية. وأنا أعتقد أن هذه حاجة روحية لديه، تدفعه إلى تعميم القضايا على نحو مفرط". إن النقاط المحورية في النظام الفكري لفرويد تتجلى في آراء منها إرجاع الامراض العصبية إلى التجربة الجنسية الطفولية، وعقدة أوديب، وبنية الشخصية على أساس ثلاثة الهو و الآنا و الآنا الأعلى، والتأكيد على حصر الغرائز باثنتين مما الغريزة الجنسية وتناقض (الحياة والموت)؛ وبالتالي على أن بعض جوانب الحياة الروحية والعقلية ليست في متناول اللاوعي البشري، وفي 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 المكبوت، 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 دوفتشي وذكرى طفولته، وموسى ميكيل آنج و دستويفسكي وقتل الأب؛ وهو في هذه المقالات الثلاثة قد ارجع مصادر الإبداع الفي لدى النوازع الثلاثة ميكيل آنج و دوفتشي ودستويفسكي إلى الدوافع الجنسية.<sup>6</sup>

يمكننا استخلاص بعض قواعد فرويد الفكرية والفلسفية كما يلي:

<sup>4</sup>. ستور (Storr, Antony)، 1375، ش 1996م، ص 122.

<sup>5</sup>. م.ن، ص 16 و 17.

<sup>6</sup>. م.ن، ص 102 - 114.

أ - كان فرويد، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعيش في خضم نوع من التفكير الفلسفي الرائع في أوروبا، الرافض لأي نوع من أنواع الماورائيات، والذي يعتقد أن الكون يجب أن يدرس دراسة علمية؛ نوع من العلمانية المفرطة الناجمة عن الفلسفة الوضعية، والاكتفاء بالعلم وبالوسائل العلمية التجريبية لفهم العالم. وقد أدت هذه النظرة إلى إلغاء الروح من علم النفس، والحيوية من علم الأحياء، والغائية من التطور. في كتاب فرويد *مستقبل أخدوة* نلاحظ بوضوح خليطاً من الوضعية والعلمانية والإلحاد.<sup>7</sup>

ب - يذكر فرويد في سيرته الذاتية معرفته بنظرية شوبنهاور وقربتها إلى التحليل النفسي. يدعى عدّ من الكتاب، من بينهم توماس مان وفيليپ ريف، وهنري برغر، أن فرويد قبل نجاحه، كان متأثراً بشوبنهاور ونيتشه.<sup>8</sup> من العناصر التي أثرت في مذهب فرويد نظرته إلى الإنسان، وردد كلّ الظواهر النفسية إلى التجارب الجنسية (يعتقد شوبنهاور أيضاً أن الإرادة والنفس هما أصل العالم وحقيقة، والعلم والعقل فرعان وعَرَضان، والنفس تتغلب على العقل).<sup>9</sup>

ج - *منادلوجية لايб نيتس* (الجواهر البسيطة الحقيقة ليست مادّية، لكنّها حين تترافق بما يكفي تخلق مصداقاً)، التي انتشرت من بعده على يد كلّ من هاربرت وفاغنر، قد ساعدت في تطور نظرية اللاوعي. فقد استخدم فاغنر بصرامة مفهوم جبل الجليد السابح، الذي يقع جزء كبير منه تحت الماء، تعبيراً عن ذهن الإنسان أو نفسه.<sup>10</sup>

د- نظرية النفعية الدُّغماتية للفيلسوف الإنجليزي بنثام، المبنية على مبدأ اللذة، التي أيدّها بعض أصحاب نظرية تداعي الأفكار الإنجليز، قد لفتت انتباه فرويد. فهذا المبدأ من مبادئ الإنسانية يؤكّد على أنّ الإنسان يسعى جاهداً لاكتساب اللذة ليتخلص من الألم.<sup>11</sup>

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

<sup>7</sup>. مذاهب علم النفس ونقدّها، مج 1، ص 284 و 285.

<sup>8</sup>. ستور 1375 ش [1996م]، ص 162-163.

<sup>9</sup>. فروغي مج 3، ص 81-90.

<sup>10</sup>. مذاهب علم النفس ونقدّها، مج 1، ص 279-280.

<sup>11</sup>. م.ن، ص 286.

فهو يعتقد أنّ الظواهر النفسيّة تابعة كليّاً لقوانين العلة والمعلول، وليس هناك أيّ مجال للإرادة الحرّة<sup>21</sup>.

و- يمكن القول إنّ فرويد قد تأثر تأثراً عميقاً بداروين أكثر من أيّ عالم آخر. فمعظم الفرضيّات المسبقة الأساسية المعتمدة في التحليل النفسي، كمفهوم النضج، ومفهوم التغيير، ومفهومي التثبيت والارتكاس مصدرها المباشر فكرة التطور. من ناحية أخرى يعرّف داروين علم النفس المرتكز على الغرائز، والذي يؤكد بشكل خاص على عزيزتي العدوانية والعشق<sup>31</sup>. كما أن داروين في حطّه من قيمة الإنسان في مسيرة تطور حياة الحيوان، والإشارة إلى قرابتة من الحيوانات (بحسب زعمه)، قد مهد الأرضية المناسبة لفرويد الذي ادعى أنّ الإنسان أحقرُ مما يظنّ نفسه، ويصغي أكثر مما هو معلوم إلى أوامر وساوسه، وحتى أرفع منجزات البشر الفنّية والفلسفية، ليست سوى نسامي الغرائز البدائية الحيوانية<sup>41</sup>.

من المؤكّد أيضًا أنّ نبوغ فرويد وشخصيّته المفكّرة والوسواسية، كان لها تأثير حاسم في نضج نظام التحليل النفسيّ واتساعه، وتقسيمه قواعده ومبادئه.

#### علم نفس الدين بمنظار فرويد:

يمكّنا تصنيف تطوير نظريات فرويد حول الدين في أربعة مراحل، تُميّزها من بعضها مؤلّفاته المحوريّة المتتالية: المرحلة الأولى كتاب الطوطم والمحرم<sup>51</sup> (1984 م)، والمرحلة الثانية كتاب مستقبل أخديو<sup>61</sup> (1927 م)، والمرحلة الثالثة كتاب الحضارة وكروبيها<sup>71</sup> (1930 م) والمرحلة الرابعة والأخيرة كتاب موسى عقيدة التوحيد<sup>81</sup> (1939 م). هذه المؤلّفات تعكس الجوانب الجريئة في تفكير فرويد، وتشير كذلك إلى تشبّهه بأفكاره الأصلية المتعلّقة بتراثيّة الأعراض الأوّلية وتطورها<sup>91</sup>.

<sup>12</sup>. ستور 1375 ش [1996 م]، ص 158.

<sup>13</sup>. مذاهب علم النفس، مجل 1، ص 285.

<sup>14</sup>. ستور، ص 164.

**Taboo And Toles** <sup>15</sup>.  
**The Future of an Illusion** <sup>16</sup>.  
**Livrilisatior and its Discontents** <sup>17</sup>.

**Moses and Monotheism** <sup>18</sup>.  
.375 - 473 <sup>19</sup>. أروين، موسوعة فرويد، ص

المرحلة الأولى: ولد كتاب الطوطم والمحرم من تزاوج أمرتين: أحدهما شغف فرويد بعلم الإناسة، والآخر، نظرياته التي وضعها من قبل، والمبنية على أن التفكير والسلوك الدينيين مرتبان بأواليات الفلق الوسواسية اللاحراطي (1907م).

يُرجع فرويد الأعراض الوسواسية والطقوس الدينية إلى ماهية واحدة، ويؤكد 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 التقسيم الفرويدية نوع من المقاومة، وخرافة طفولية، ونوع من المشاعر الإنفعالية، وقد ورث فرويد هذه النظرة من شلائر ماخر وفويرباخ. كما أن فرويد قد استند في مساعيه لتوضيح طريقة أداء هذه الأواليات البدائية لدورها في منطقات التجربة الدينية، إلى ما افترضه في هذا الكتاب من شبّهٍ بين تقدير البشر البدائيين والوساوس. وقد ردّ منطقات الطوطمية ومحرماتها ومن ضمنها تحريم الزنا بالمحارم والزواج بالغرباء، إلى الأساطير المتخيلة للقبائل البدائية. فالقبيلة البدائية، على أساس مخيّلته الإنسانية، كانت محكمة لنظام يخضع فيه أفرادها حسراً لسلطة زعيم القبيلة، أو لصورة الأب، وكان الشبان من أبناء القبيلة، للخلاص من سيطرة الزعيم وقمعه، لا سيّما منعه لهم من إقامة علاقات جنسية مع نساء القبيلة اللواتي هنّ ملك له وحده، يتعاضدون من طور آخر لقتل الأب والتهامه. لقد مثلّ قتل الأب الجنائية الأولى. إن الشعور بالذنب بسبب الخلاف الأول جعل الأبناء يستعيذون بالحرير الذي أرادوا في الأصل أن يتحرّروا منه، فأحلّوا الحيوان الطوطم مكان الأب الأصلي وعبده، وامتنعوا عن قتل الحيوان الطوطم، وحرّموا الارتباط غير الشرعي بنساء القبيلة الطوطمية؛ وعلى ذلك باتت الأعياد والأضحى الطوطمية التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطمي ويُؤكل على نحوٍ طقوسيٍّ، تمثل إحياءً لهذا الحدث التاريخي المتمثل بقتل الأب والتهامه. بناءً عليه فإنّ ظاهرة الطوطم والمحرمات الجنسية المتعلقة به، تعود جذورها إلى الظواهر الأوديبيّة الأوالية، التي كانت موجودة لدى القبائل البدائية. وهذه الظواهر مبنية على الرغبة البدائية بقتل الأب والاستمتاع الجنسي بالأم. لقد أسف عن احترام الأجداد الطوطميين والخوف منهم ارتقاء الطوطم إلى مقام الألوهية.

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

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 تعقنا القلبي بالله والخضوع له، والتضرع إليه سواء كان الله الأب القادر الرحيم – أو الألهة المتعددة – في النظم الإيمانية، أن نتخلص من وحشة الدنيا المخيفة. فلله وقواني нем سلطة وسيطرة على العالم، لكن البشر تركوا وحدهم للدفاع عن أنفسهم في مواجهة القوى التي ترسم مصائرهم. إن المسؤولية عن تهيئة الألهة، والعنور على طريق السعادة، تؤدي إلى الأخلاق الدينية وإلى مجموعة من الأوامر والنواهي والأحكام الإلهية، التي يجب أن يذعن لها الفرد، ويتافق معها. لذا فإن التعاشرة والتبعية في مرحلة الطفولة، والخوف من غضب الأب وعقابه، تنتقل إلى حياة الكبار، وتحل محلها علاقة الفرد المؤمن بربه، حتى عذاب القبر والألم الناجم عنه، تسكنه وعود الآخرة، والتعاشرة في هذه الحياة الدنيا يُعوض عنها الوعود باللذة المقدسة في الحياة الآخرة. إن استمرار الشعور بالتعاشرة والعجز طيلة العمر، يفرض علينا أن نتوسل بالأب بحسب مصطلح مرحلة الطفولة، وبدليله أي الأب السماوي القوي، الحي الناصر والمعين. إذا الإيمان بالسلطة الخيرة للعناية الإلهية، يحمينا من شرور هذا العالم. إن الدين هو الذي يعطينا هذه الضمانة، وطالما أننا نطيع الله السماوي، ونعتمد على محبته لنا، ونؤمن أنه يريد لنا الخير، ونثق بوعده، فإننا سنتغلب على المصاعب التي تواجهنا، ونجد هنا تاليًا عين الجلال والمحبة التي تتجينا 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 وشكل من أشكال الهذيان الجماعي *Mass delusion* تشارك فيه الجماعة المؤمنة. وقد صرّح فرويد أن ما يجب الاعتماد عليه إنما هو العلم، ويقول: "أنا أدرك إلى أي حد هو صعب تجنب الأوهام. ربما قيل أن هذا الواقع من حيث ماهيته وهم أيضا، لكنني مصر على إصدار حكم بالنسبة إلى الموضوع. بغض النظر عن واقع عدم إجراء أي محاسبة على هذه الأوهام المشتركة، أوهامي كالأوهام الدينية ليست عصيّة على التصحيح. هذه الأوهام ليس لها ميزة هذيانية... إذا كان ما أعتقده وهمًا، فحالى كحالهم. لكن العلم، بنجاحاته المتعددة والمهمة، يقدم لنا شواهد تؤكد أن العلم ليس وهمًا"<sup>02</sup>.

أكّد فيشر Fisher (أحد القساوسة المسيحيين)، في ردوده على فرويد، على انحرافاته في فهم الدين. إن آراء الرجلين حول الدين متعارضة كلّياً إن كان فرويد يعد الدين موضوعاً مرتبطة بحاجات الطفولة وضعفها، فإن فيشر يرى فيه مخزوناً لأعظم الجهود وأسمى الأفكار المتعلقة

<sup>20</sup>. مستقبل أخدوة، ص 53-54.

بالأحوال الإنسانية. وإذا كان فرويد مصراً على التمايز الجذري بين الدين والتحليل النفسي، فإن فيشر يرى أنهما يدعمان بعضهما، ووجههما الأهداف والحقائق الواحدة، وإذا كانت نظرة فرويد أساساً تشاؤمية وجبرية، فإن نظرة فيشر مقللة جدًا ومفعمة بالأمل. يمكن عد الاختلافات والتناقض بين هذين الرأيين انعكاساً للكثير من التيارات، التي توجد باستمرار حين يجري البحث عن العلاقة بين التحليل النفسي والدين.

**المرحلة الثالثة:** بعد وقت قصير من إنجاز فرويد لكتاب سابق الذكر، عاد في كتابه *الحضارة وكروبها* إلى بعض هذه المواقف. إن "الطروحات والمضمرات التي ظهرت على نحو بارز في كتاب مستقبل أخديوعة اتسعت لتحمل حياض الحضارة والثقافة الإنسانيتين كلها". وقد طرح فرويد التضاد والاختلاف الحتمي بين الحاجات الغريزية من ناحية وحاجات الحياة المدنية من ناحية أخرى. إن منع بروز الغريزة الجنسية أساساً تكيف الطفل مع محيطه، الأمر الذي يتم أساساً في مرحلة الكمون (من الخامسة حتى الثانية عشرة من العمر). إن البشر يبحثون عن السعادة، ومحركهم هو البحث عن اللذة وتجنب الألم. إن الحاجات الحياتية شديدة وملحة ، لكن الواقع والظروف لا تسمح لنا أن نلبي هذه الحاجات، وفي النهاية نرى أنفسنا مجبرين على إشباعها على نحوٍ خياليٍ وهميٍ . هذا الموضوع مرتبٌ بالبحث الوارد في كتاب مستقبل أخديوعة، وفي الوقت نفسه يتسع ليشمل جوانب أخرى من الوحدة الاجتماعية والثقافية أيضاً. في كل الأحوال إن التكلفة التي نتحملها في هذه الأحوال هي قمع الحاجات والغرائز الأساسية. يمكننا أن نجد الأنماط البدائيَّة لهذه الظاهرة في الأوهام الدينية والمذهبية. مع ذلك هذه الأوهام غير ناجمة عن "الشعور الأقلياني" <sup>12</sup> *Oceanic feeling* المتسع المدى وغير المحدود، كما وصفه رومين رولاند <sup>22</sup> *Romain Roland*، وإنما ينبع من الشعور بالتعاسة والتبعية الكامنين منذ الطفولة في الكينونة المورثة للتجربة الإنسانية.

**المرحلة الرابعة:** آخر مؤلفات فرويد عن الدين كتابه *موسى وعقيدة التوحيد* الذي كتبه في أواخر عمره. يعود فرويد في هذا الكتاب إلى المواقف التي كان قد شرحها في كتاب *الوطم والحرم*. يقول فرويد إن 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 لـ إله اسمه آتين aten). ثم نقل موسى هذه النظرية الدينية إلى العبرانيين، من خلال عبارة إله يهوه، لكن اليهود الذين لم يستطيعوا تحمل هذا الدين الروحاني المعنوي المقيد لهم، ثاروا على

<sup>21</sup>. أقليانوس: إله النهر الخارجي الكبير الذي زعمت الميثولوجيا اليونانية أنه يطوق الأرض.

<sup>22</sup>. فرويد، 1936م.

هذا النبي الذي كان يريد أن يعرض هذا الأمر عليهم، وقتلوا. بعد ذلك أدرك اليهود أنهم بحاجة إلى الوحدة القبلية والدين الجامع المشترك، فعادوا إلى الدين نفسه، الذي قتلوا النبي الذي بشر به، وإلى عبادة الله الواحد الجبار. يقول فرويد "إنَّ الحدث المحوري في تطور الدين اليهودي، هو أنَّ الإله يهوه فقد بمرور الزمان ميزاته، وصار أكثر فأكثر أشبه بـإله موسى القديم، آتين"<sup>32</sup>.

#### دراسة نقدية:

على الرَّغم من أنَّ فرويد قد طرح آراءه حول الدين على أربع مراحل وفي أربعة كتب، لكنَّ حصيلة المسائل التي طرحتها تعود إلى تفسيرين: الأول، تفسير إنسانيٍّ – نفسيٍّ عرضه في كتابيه: *الطوطم والمحرم*، وموسى وعقيدة التوحيد؛ أي أنَّ أسطورة ذبح الأَب في الزمان الغابر، كانت حادثة واقعية، تركت آثاراً وبقايا وندوباً في تاريخ البشرية، لا يمكن محوهاً. تجلَّت شعوراً بالإثم وتحريماً للزنا بالمحارم وغير ذلك، ولمواجهة الشعور بالإثم جاء التوجُّه إلى عبادة الله (الأَب نفسه الذي نحا منحى إلهيًّا)، وفي النهاية يفسِّر الدين أنَّه "عصابٌ وسواسٌ جماعيٌّ". أمَّا التفسير الثاني، فهو تفسيرٌ نفسيٌّ صرف طرحة في كتابيه: مستقبل أخدوعة و الحضارة و كروبيها، أي أنَّ مصدر الدين، شعور الإنسان بالتعاسة، وبعبارة أخرى هو نفسه الخوف الطفولي، والحاجة إلى حماية الأَب القوي، وهذه الحالة لن تكون مستمرةً ودائمةً. ففي المستقبل البعيد سيثبتُ العقلُ البشريُّ تقدَّمه، وسيتُخلَّ عن العقائد الدينية، وستُترك وتنسخ. يحسب فرويد العقل البشريًّا معدلاً للعلم، ويقول صراحةً: إنَّ صوت العقل ناعمٌ ولطيف، لكنَّه لن يصمت ما لم يجد أذناً واعية، وبعد الكثير من الأخذ والردّ لمرات متتالية لا عد لها ولا حصر، سيحالفه النجاح<sup>42</sup>.

إنَّ تحليلات فرويد في شرحه للدين، قد تعرَّضت للنقد من عددٍ كبير من المفكِّرين، وقد رفض نظريَّاته أقرب تلاميذه إليه ومنهم يونغ وأدلر. إن بعض الإشكالات الواردة في هذه التحليلات هي التالية:

(أولاً) إنَّ تفسير فرويد للدين تفسيرًا طبيعياً (بناءً على النظريَّة الفلسفية التي يعُدُّ اتباعها الطبيعة المبدأ الأول)، وأيضاً على أساس النظرة الإلاؤالية والجبرية إلى الإنسان، إنَّما هو تفسير مرفوض، بسبب الأساس الفلسفي الطبيعي الذي اعتمدَه؛ فهو على الرَّغم من هذا الادعاء المبني على معطيات داعمة، يثبت البحث العلميًّا صحتها، نجد بعد الدراسة أنَّ هذا الادعاء لا ركيزة له. فمن ناحية يدلُّ الخلاف بين علماء النفس حول شرح التحليل النفسي على ارتكاز نتائجهم على

<sup>23</sup>. فرويد 1939، ص 63 نقلًا عن أروين، 2001 م، ص 475.

<sup>24</sup>. ستور 1375 ش [1996م]، ص 116-129.

فرضيات ونظريات فلسفية خاصة، ومن ناحية أخرى تأخذ الفلسفة الطبيعية جزءاً من التجربة (القسم القابل للفياس والتحليل الكمي)، وتعرضه على أنه الواقع كلّه. في كل الأحوال، إنّ مذهب فرويد الوضعي غير مقبول اليوم، ولا يمكن إختصار الإنسان بأبعاده المادية وحدها<sup>52</sup>.

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

"... إنّ العقيدة المذكورة، تبيّن جانبًا من جوانب الواقع فحسب؛ لأنّ الإنسان لا يخضع فقط لضغط الغريزة الجنسية، فلديه غرائز أخرى غيرها. وفي علم الحياة مثلاً، أن غريزة الغذاء مهمّة كالغريزة الجنسية. في المجتمعات البدائية، على الرغم من دور الجنس، للغذاء مكانة أكبر، فهو أهم رغبات الإنسان البدائي وأقوى ميله... هناك مجتمعات أخرى قائمة أيضًا. المقصود المجتمعات المتحضرّة. تؤدي السلطة فيها دوراً أكبر من دور الجنس. والملحوظ أنّ عدداً كبيراً من التجار والصناعيين لديهم عجز جنسي؛ لأنّهم يصرفون معظم طاقتهم في الأنشطة التجارية أو الأعمال الإدارية، وهم يولون هذه الأعمال أهمية أكبر من الأمور القضائية المتعلقة بالمرأة<sup>62</sup>.

ثالثاً: يعتقد فرويد أنّ ذبح الأب في الغابر من الأيام كان حادثة واقعية تركت في البشر آثاراً وندوباً لا تحول ولا تزول. بعبارة أخرى كان مؤمناً بنظرية لامارك المتعلقة بالوراثة، التي تعتقد إلى القيمة والأهمية، والتي تزعم أنّ الصفات المكتسبة وراثية؛ في حين أنّ نظرية التطور الداروينية، قد محت أفكار لامارك من اذهان جميع علماء الحياة تقريباً. فضلاً عن ذلك، لا يمكن القول، بعد الاطلاع على شواهد علم الإنسنة، ودراسة الآباء الأوائل (القروود الشبيهة بالبشر)، إنّ القبائل البدائية التي كانت خاضعة لسلطة رجل واحد، كانت موجودة في زمن من الأزمان. والولائم الطوطمية نادرة الوجود أيضًا، ولم تُلاحظ إلا لدى قلة قليلة من القبائل التي مارست الطقوس الطوطمية<sup>72</sup>.

رابعاً: لا تأثير لمصدر أو منطلق أيّ عقيدة أو سنة خاصة في قيمتها ومدى صحتها في صورتها الحالية، وتاليًا أصلُ العديد من الفاعليات والنشاطات يعود إلى مصادر ومنطقات 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 بالدين<sup>82</sup>.

<sup>25</sup>. جان مك كواري، 1378ش [1999م]، ص 170.

<sup>26</sup>. جونز، 1351ش [1972م]، ص 8، 9.

<sup>27</sup>. ستور، ص 119 و 120.

<sup>28</sup>. مك كواري، ص 171-172.

خامسًا: إن فرويد كما يقر هو نفسه، عاجزٌ عن إدراك حالات الانخطاف والوَجْد، والتجارب الروحية والعرفانية، في حين أن هذه التجارب هي بنظر الكثيرين مصدر المشاعر الدينية. حين أرسل فرويد نسخةً من كتابه مستقبل أخديوعة، الذي يُنكر فيه الدين إلى "رومان رولان"، صرّح هذا الأخير أن فرويد لم يفهم المصدر الحقيقى للمشاعر الدينية<sup>92</sup>.

أما إريك فروم Erick from فقد قدم في كتابه التحليل النفسي والدين (1984) مراجعتين دفاعًا عن فرويد: أولاً: هو يعتقد أن فرويد بإشاعته تقسيم الرؤيا وضع في متناولنا هذا التعبير المنسى، ودللنا في الوقت نفسه على أن لغة الأساطير الدينية لا تختلف بالضرورة عن لغة الرؤى التي هي تجلٌ ذي معنى لتجربتنا الشديدة الأهمية. وعلى الرَّغم من أن تقسيم فرويد للرؤى والأساطير وتعبيره عنها يبدو ضيق الأفق، لأنَّه أكد في كتابه على نحوٍ مفرط على الغرائز الجنسية، فقد وضع حجر اساسي جديداً لفهم الرموز الدينية والأساطير، والقواعد اليقينية والشعائر الدينية. إنَّ هذا الاستبطاط وإن لم تكن خاتمته عودة الدين لكنه يرشدنا إلى تقويم جديد للعقل وللعلم المعمق، الذي ظهر بواسطة الدين بلغة رمزية<sup>93</sup>. ثانيةً: إنَّ فرويد معارض للدين باسم الأخلاق، أي أنه يختار في الواقع موقفاً يمكن أن نسميه موقفاً دينياً. بعبارة أخرى، تحدث فرويد عن جانب من الكيونة الأخلاقية للدين، منتقداً جوانبه اللاهوتية – الموارائية لأنَّها تعيق تحقق الأهداف الأخلاقية المذكورة. وهو يرى أنَّ المفاهيم اللاهوتية - الموارائية تعود إلى مرحلة من مراحل التطور الإنساني كانت ضرورية، لكنَّها اليوم معيبة للتطور. لذا فإنَّ القول إنَّ فرويد "معارض" أو "معاد" للدين قولٌ مضللٌ، إلا إنَّ نحن بعثنا أيَّ جانب من جوانب الدين يؤيد، وأيَّ جانب يعارض<sup>13</sup>.

على الرَّغم من أنَّ الكلام الأول الذي قاله فروم دفاعًا عن النتائج الإيجابية غير المقصودة لفرويد مقبول إلى حدٍ ما، لا سيما إنَّ نحن أخذنا في الحسبان مساعي يونغ في تبسيط تقسيم الرؤى وتعبيرها، وشرح لغة الأساطير الرمزية، مقوله فروم الثانية مرفوضة كلّياً، فهي أولاً نوعٌ من تحجيم الدين والحطّ من شأنه، وتجاهله أبعاده الشعورية والعرفانية والإيمانية<sup>23</sup>، وثانياً، أنَّ نعَّد فرويد مدافعاً عن القيم الأخلاقية ومرؤجاً لها أمرٌ انْتَقد بشدة<sup>33</sup>، حتى أنَّ دون كوبيت Don Cupit يعتقد "أنَّ الهيكلية العامة لبحوث فرويد هي رفض مفهوم الاستقامة، فهو ينفي وجود أيَّ مساهمة

<sup>29</sup>. ستور، ص 126.

<sup>30</sup>. إريك فروم ص 136.

<sup>31</sup>. إريك فروم، ص 30.

<sup>32</sup>. مك كواري، ص 253-157.

<sup>33</sup>. راجع في هذا الصدد أقول إمبراطورية فرويد لـ هاسن جي آنيذك ترجمة كريمي.

قيمة للدين في النمو الروحي (و ضمناً الأخلاق)؛ لأنَّ النمو الروحي في الكُّلُّ يَتَبعُ لنظامه الفكري صحيلاً لا يُعتَدُ به<sup>43</sup>.

أخيراً يرى جان هيك (J. Hick) فيلسوف الدين الشهير، أنَّ انتشار تفسير فرويد للدين أحد أسباب إنكار وجود الله (الله غير المؤمنين)، ويتوصل هيك من خلال نقه و دراسته لآراء فرويد إلى انطباع إيجابي يمكن الاستقادة منه في مباحث علم النفس عن المعتقدات الدينية، يقول: "...على الرغم من أنَّ تصور فرويد عن الدين بمجمله تصور ذهنٌ بامتياز، وسيكون على الأرجح الجانب الأقصر حيَّةً من جوانب تفكيره، فقد لقيت نظرُه الإجمالية إلى موضوع الإيمان على أنَّ نوع من "الدعم الروحي" ويتضمن شكلاً من أشكال الأفكار المتخيلة، تأييدها من عدد كبير من النقاد المؤيدين للدين وغير المؤيدين له، الذين يرون أنَّ هذا النوع من التفكير يمكن أن يُطلق على أيِّ أمرٍ يسميه عامة الناس "الدين". فالدين التجاري، العملي (المظهر الخارجي للدين) تركيب غريبٌ من العناصر، ومن دون شك للرغبات دورٌ في إدخال التمنيات ضمنه، وهو عاملٌ مهمٌ في أذهان الكثيرين من المؤمنين به. لعلَّ أكثر تفسير كلاميًّا (لاهوتيًّا) لافت في وجهة نظر فرويد، هو أنَّه على الأرجح قد أ Mata اللثام في بحثه حول صورة الأب عن الأوليَّة نفسها التي خلقها ذلك الإله لصورة الأوليَّة في أذهان البشر؛ لأنَّ علاقة الأب البشري بولاده بحسب تعاليم السنن اليهودية - المسيحية شبيهة بعلاقة الله بالبشر؛ بناءً عليه ليس عجيباً ولا مستغرباً أنَّ الطفل يُعدُّ الله أباً السماويًّا، ويترعرفه من خلال تجربة تبعيته المطلقة له، والتجربة الفاقعة للحب، ورعاية العائلة وتربيتها<sup>53</sup>.

## ب) كارل غوستار يونغ 1875 – 1961 سيرته وآثاره:

يونغ ابن قسيس سويسريٌّ كاثوليكيٌّ المذهب، وقف حياته على خدمة الكنيسة. وكان من بين أقارب يونغ أيضاً ثمانيةً من الرهبان الكاثوليك . قضى عمره دارساً الفلسفة وعلم الآثار والخيمياء، وأخيراً علم النفس. في أول الأمر أُعجب بفرويد وأيدَ آرائه، لكنَّه عاد واستقلَّ عنه. وصف يونغ معلمَ شخصيَّته وأفكارَه وتجاربه في كتابه: *الذكريات والرؤى والأفكار mémoires, dreams, reflections* (1963) الذي يروي فيه تجاربه الروحية والدينية، وأنَّه حامل أسرارٍ، وشخصيَّته ذات وجهين: ظاهر وباطن، وتحدث عن إيمانه بأنَّ الأمور مقدَّرة، وعن معرفته بأفكارٍ كانط

<sup>34</sup>. بحر الإيمان، 1376ش [1997م]، ص 99.

<sup>35</sup>. فسفة الدين، 1372ش [1993م]، ص 81.

الفلسفية، وأفكار نيتше وشوبنهاور<sup>63</sup>. في العام 1952م، كتب إلى راهب شاب: "كما تدور الكواكب جميعها حول الشمس، تدور أفكاري كلها حول الله، وتجذب إليه، على نحو لا يمكن مقاومته. أشعر أنني إن أبديت تجاه هذه القوة أي نوع من المقاومة، أكون قد ارتكبت إثماً عظيماً" ... ومرة قال في آونة ثورته على الكنيسة: "ادركت في ذلك الحين أن الله - على الأقل بالنسبة إلى - أقل التجارب حاجة إلى الواسطة"<sup>73</sup>. على الرغم من أن يونغ كان دائماً ينظر إلى التعاليم الدينية المسيحية نظرة شك وتردد، كان شكه مقترناً دائماً بالإيمان بالله، يقول: "في أحد الأيام كنت أتصفح كتاب التعاليم الدينية، يحذوني الأمل بأن أجد في شبابه شيئاً عن عيسى المسيح غير العبارات العاطفية، التي لا تدرك عادةً، وتفتقد بالقدر نفسه إلى الجاذبية. وصلت إلى مبحث التثليث، فوجدت فيه ما لفت انتباهي: الوحدة في التثليث. هذه المسألة جذبتي لما فيها من تناقض. وانتظرت بشوق الوصول إلى هذا الدرس. لكن حين وصلنا قال أبي: الآن وصلنا إلى التثليث، لكن يجب أن نتجاوزه، لأنني أنا نفسي لم أفهم في الواقع منه شيئاً. قدرت صدق أبي، لكنني شعرت في قرارة نفسي باليأس، وقلت في نفسي، طالما أنهم لا يعرفون شيئاً عن هذه القضية، ولا يفكرون فيها، فكيف يمكنني إذاً أن أتحدى عن سرّي؟... على الرغم من الملل الذي كان ينتابني، جاهدت نفسي قدر المستطاع أن أؤمن من دون إدراك، وحضرت نفسي لطقوس العشاء الرباني، الذي عقدت عليه أملـي الأخير. في اثناء إحياء المراسم، وحين وصل الدور إلى فجأة، تناولت خبزـي، وكما كنت أتوقع لم أستطعـ به؛ ورشفـة الخمر التي قاربت شفتيـ كانت رقيقة، أقرب إلى الحموضـة، وخلـصة الأمر أنها لم تكن شـهـيـة، ثم بدأ دور الدعاء الختاميـ، وبعدـ خـرـجـ الناسـ، وسـيـماـهمـ خـالـيـةـ منـ عـلـائـمـ الحـزـنـ أوـ الفـرـحـ، وكـلـاـهمـ يـقـولـونـ "حـسـنـاـ اـنـتـهـيـ الـأـمـرـ"ـ... طـيـلـةـ الـأـيـامـ تـلـتـ بـاتـ مـعـلـوـمـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـ أـنـ أـيـ حدـثـ لـنـ يـقـعـ. فـأـنـاـ كـنـتـ قـدـ وـصـلـتـ إـلـىـ آـخـرـ الـمـرـاسـمـ الـدـيـنـيـةـ، مـنـتـظـرـاـ أـنـ يـحـدـثـ أـمـرـ مـاـ لـأـعـرـفـ كـنـهـ، لـكـنـ شـيـاـ لـمـ يـحـدـثـ... إـنـمـاـ كـانـ فـيـ هـذـهـ الطـقـوـسـ، عـلـىـ الـأـقـلـ فـيـ نـظـرـيـ، دـلـيـلـ عـلـىـ وـجـودـ اللهـ... مـنـذـ تـلـكـ الـلـاحـظـةـ لـمـ يـعـدـ بـإـمـكـانـيـ الـمـسـاـهـمـةـ فـيـ الإـيمـانـ الـجـمـاعـيـ، لـكـنـيـ رـأـيـتـ نـفـسـيـ جـزـءـاـ مـنـ شـيـءـ يـفـوقـ الـوـصـفـ<sup>83</sup>. كـنـتـ يـوـمـاـ بـعـدـ يـوـمـ أـجـدـ مـنـ غـيرـ الـمـمـكـنـ أـنـ تـعـتـرـرـنـيـ حـالـةـ إـيجـابـيـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـ عـيـسـيـ الـمـسـيـحـ، مـعـ ذـلـكـ أـنـذـكـرـ أـنـ تـصـورـ اللهـ جـذـبـنـيـ مـذـ كـنـتـ فـيـ الـحـادـيـةـ عـشـرـةـ، وـبـدـأـتـ أـنـاجـيـهـ، وـهـذـاـ الـأـمـرـ أـسـعـدـنـيـ، فـلـيـسـ فـيـ هـذـهـ الـعـبـادـةـ أـيـ تـناـقـضـ<sup>93</sup>.

<sup>36</sup>. الذكريات والرؤى والأفكار، 1370ش [1991م]، ترجمته پروین فرامرزی، ص 38-39.

<sup>37</sup>. يونغ، م.س، ص 13، 14.

<sup>38</sup>. الذكريات والرؤى والأفكار، ص 64-67.

<sup>39</sup>. م.ن، ص 40.

كان يونغ يشعر بوجود الله في حياته، واته خاضع لقضاء الله وقدره: منذ البداية كنت أحسّ يد الأقدار. كأنّ القدر هو الذي عيّن مهمتي في الحياة، وأنّ عليّ إنجازها. كان ذلك يمنعني أماناً داخليّاً، لم أستطع إثباته أبداً لنفسي، إنما هو الذي أثبتت لي نفسه. لست "أنا" من يقرر، إنه "هو" الذي يفرض عليّ ذلك. ما من أحدٍ كان بإمكانه أن يصرّفي عن الإعتقد أنّ من المفروض عليّ أن أعمل بارادة الله لا بارادتي، وهذا ما كان يمنعني القوّة لأكمل طريقي. غالباً ما كنت أحسّ أنّي في المواضيع الحاسمة لست بين البشر، وإنما أنا وحيدٌ مع الله. حين أكون "هناك" حيث لا أكون وحيداً، خارج الزمان أكون، ابن القرون والصور، يكون هو الذي كان ويكون. هو الذي كان قبل ولادتي، هو الموجود دائمًا وأبداً، كان هناك. هذه الحوارات مع ذلك "الآخر" شكلت أعمق تجاريبي، فمن ناحية صراع عنيف، ومن ناحية أخرى وجّه وشغفٍ ساميّين... على حين غرة (بعد أن درست الكتب الفلسفية وفرضيات الفلسفه الخيالية عن الله) أدركت أنّ الله، على الأقل بالنسبة إلى، أحد أكثر التجارب الموثوقة غير المحتاجة إلى وسيط<sup>40</sup>. كان لهذا الإيمان والمعتقد ظهورٌ خارجيٌ يقول ميغيل سيرانو Miguel Serrano الذي كان قد ذهب إلى بيت يونغ لإجراء مقابلة معه، إنّه رأى هذه العبارة تعلو مدخل منزله: "سواء قرأت أو لم تقرأ فاشه حاضر"<sup>41</sup>.

من ميزات يونغ اللافتة، وربما الفريدة من نوعها، لدى علماء النفس البارزين، معرفته الجيدة نسبياً بنصوص الأديان المختلفة، لا سيما القرآن الكريم. فعلى سبيل المثال في كتابه أربع صور مثالية<sup>42</sup> في أثناء شرحه لسوره الكهف، يرى أن القصص المختلفة في هذه السورة، إنما هي تعبر رمزيّ عن الصورة المثالية لولادة الإنسان "ولادة جديدة". وفي أثناء كلامه على رحلته إلى كينيا يقول: "لقد عدّوني مؤمناً بالقرآن، لأنّهم وجدوا أنّي مطلع على القرآن الكريم. لقد كنت في نظرهم من أتباع محمد (ص) سرّاً".<sup>43</sup>

خلف يونغ كتبًا ومقالاتً عديدة ومتفرّعة في علم النفس والخييماء والدين، وقد بلغ مجموع آثاره باللغة الإنجليزية عشرين مجلداً<sup>44</sup>. ربما تحدّث عن الدين أكثر من أيّ موضوع آخر، وأهم آثاره في هذا المجال: علم النفس والدين<sup>54</sup> (1938) psychology and religion (1938)، بارسلسيكا

<sup>40</sup>. م.ن، ص 60 و 73.

<sup>41</sup>. مع يونغ وهيسه، ترجمه بالفارسية سيروسى شميسا، ص 105.

<sup>42</sup>. يونغ، أربع صور مثالية، ترجمته بالفارسية بروین فرامرزی، ص 102-29.

<sup>43</sup>. الذكريات والرؤى والأفكار، ص 273.

<sup>44</sup>. دائرة معارف الدين، إليان، 840، ص 213.

<sup>45</sup>. ترجمه بالفارسية فؤاد روحاني.

(paracelsica 1942) تطرق فيه إلى العلاقات بين الدين وعلم النفس؛ علم النفس answer to job<sup>74</sup> psychology and alchemy (1944<sup>46</sup> ءايميلخلاو)؛ جواب أيوب<sup>74</sup> (1952 four))؛ أربعة نماذج مثالية، الأم، الولادة الروحية الجديدة، الروح، والمخادع<sup>84</sup> (1952)؛ (Archetypes, mother, rebirth, spirit, Trickster aion 1951<sup>94</sup>)، تطرق فيه لدراسة شخصية السيد المسيح عليه السلام بمنظار علم النفس<sup>55</sup> في آثاره الأخرى ومنها المعالجة بالتحليل النفسي<sup>7</sup> (psycho analyses 1957) إشارات إلى موضوع الدين ومكانة علم نفس الدين بالنسبة إلى الإنسان.

### علم نفس الدين بمنظار يونغ

على الرغم من أن نظرية يونغ مسبوقة بنظرية علم نفس الدين لدى فرويد واللاوعي، لم تبق محصورةً في حدود التأملات النفسانية، وإنما تخللها النظريات الإبيسيتمولوجية والمنهجية. هو يتبنّى نظرية اللاوعي الجماعي، لكنه لا يعد التجربة الدينية محصورةً في نطاق العقل المجرد أو نطاق العلوم التجريبية. إن نظرية يونغ المتعلقة بالدين، نظرية تعدديّة إلى حدٍ ما، اسطوريّة رمزية، وجوهريّة المحور. ما من نطاق أو موضع يظهر فيه الخلاف بين يونغ وفرويد، أكثر وضوحاً منه في رؤية كلٍّ منها إلى الدين. لقد رفض يونغ إلحاد فرويد الحاسم، وهو في الواقع يولي الأديان كلّها قيمةً حقيقةً. وفي حين يرى فرويد أن الدين ظاهرةً مرضيّة، يراه يونغ ظاهرةً شافية.

كانت أفكارُ يونغ في أول الأمر شبّهَه بآراء فرويد، وكان يُعد العقائد الدينية إزاحةً وإسقاطاً لصور الوالدين. لكن حين اكتشف اللاوعي الجماعي collective unconscious، تغيرت تصوّراته هذه كلّها. ففي نظره الدين ليس عصاً وإنما هو حاجةً لنموّ شخصية الإنسان وتساميه؛ وهو يرى كذلك أن الدين غير مرتکز على المسائل الجنسية، لأنّ الليبيدو أوسع من ذلك بكثير. ويرى كذلك أنّ تصور الإنسان لله غير مبني على صورة والده، وإنما على الأنماذج المثالى (Arche type) العام للأب. وعلى العكس من فرويد يُدافع يونغ عن الدين، ويعتقد أن التجارب الدينية، هي بمعنى من المعانى واقعية، والدين ضروري للمجتمع. إن الإكتشاف الأساسي ليونغ، فكرته الفائلة إنّ من الممكن مشاهدة الموضوعات الخاصة والمشتركة في أحلام المرضى، في عدد

<sup>46</sup>. ترجمته بالفارسية بروین فرامرزی.

<sup>47</sup>. ترجمة بالفارسية فؤاد روحاني.

<sup>48</sup>. ترجمته بالفارسية بروین فرامرزی.

<sup>49</sup>. 1983: ستور، 49.

<sup>50</sup>. آرغيل Argyle، 2000، ص 104.

من الأديان والأساطير العالمية وفي علم الخيماء. فالرؤى بنظره تتضمن غالباً لحظات ملوكية، تثيرُ لدى الفرد الإحساس بالقدسية، ولحظاتُ الرؤيا هذه طريقُ إلى اللاوعي، وفي رأيه أنَّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير متأتية من تجاربهم العادلة والمألوفة. كان النهجُ الذي اعتمدَه هو دراسة رؤى المرضى و الرؤى الواردة في الروايات التاريخية، وكذلك دراسة الأديان والأساطير<sup>15</sup>. بالنسبة إليه الوعي الفردي - كالوعي الفردي لدى فرويد- يتضمن الذكريات المتقهقرة المكتوبة التي اتخذ بعضها شكلَ العقدة، وأجزاءً مستقلةً ومنفصلةً عن الشخصية، وهذه الأجزاء التي عدَّها فرويد مصدرَ العصاب، يحسبها يونغ مصدر النضج ومنبع النموِ الجديد، وقد لجأ إلى تقويمها من خلال اختبار تداعي كلمات الله (1918م). يرى يونغ أنَّ اللاوعي الجماعي كامنٌ تحت اللاوعي الفردي، والمعلومات الناجمة عن اللاوعي الجماعي، تختلف عن المعلومات الناجمة عن اللاوعي الفردي؛ ومن الممكن أن تكون المعلومات الناجمة عن اللاوعي الجماعي أكثر تبصراً، وتكون متضمنةً لقوَّة ونفوذِ قدسيَّين، وتبدو كأنَّها مُحَصَّلة من خارج الفرد، وتتمنَّع بقوَّة عاطفية. يتضمن اللاوعي الجماعي الصورَ الأزلية الأولية، التي توافرت كالغرائز منذ ما قبل تاريخ النوع البشري. هذه النماذج المثالية (Archetypes) هي الاستعداد والميل لتجربة العالم الخارجي، وردة الفعل تجاهه، على النحو الذي فعله الأجداد. إنَّها تشبه المثل الأفلاطونية أو مقالات كانت الأزلية، ولا يمكن تعرِّفها مباشرةً، وإنَّما تُعرف من خلال النماذج والرموز، وتنسَّمَ من الثقافة والتجربة الشخصيَّتين . إنَّها أشكال مجردة تجعلنا مهتَّمين للاعتقاد ببعض الأفكار، والرؤى والأوهام، والمعتقدات الدينية، والأسطورية، والشمولية، وحين ذلك تتشَكَّل مؤثِّرَاتها الثقافية والفردية . الأب أنموذج ورمز إنَّما ليس رمزاً لأبِ الفرد، بل هو رمزٌ لحقيقة كليَّة هي مصدر القوى السحرية، ويمكن أن تكون أنموذجاً ورمزاً بأساليب متَّوِّعة<sup>25</sup>.

يعتقد يونغ أنَّ اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين بالنسبة إلى الإنسان المعاصر : ربما لا سبيل أمامنا لإدراكِ القضايا الدينية اليوم، سوى طريق علم النفس، لذا، أنا آخذ الأفكار التي تجمَّدت على مدارِ الزمان والتاريخ، وأسعي لأن أذوبها وأعيدها إلى حالتها المائمة، وأصبَّها في قوالب التجارب المباشرة. وهذا العمل صعبٌ من دون شك، لأنَّنا نريد أن نوجِّد ارتباطاً واتصالاً بين المعتقدات الدينية والتجربة المباشرة للصورِ المثالية النفسيَّة، و دراسة الرموز الطبيعية اللاوعية،

<sup>51</sup>. م.ن، ص 105.

<sup>52</sup>. يونغ، 1370 ش [1991م]، ص 182.

توفر لنا المواد الأولية لهذا العمل... إن الحياة الروحية للأنموذج المثالي التي تظهر على شكل رموز في الرؤى، غير مرتبطة بزمان معين؛ على العكس من الحياة الفردية أُسيرة الزمان<sup>35</sup>.

لم يكن البشر البدائيون يفصلون بين ذواتهم وبين البيئة المحيطة بهم. كانوا يعيشون حالة يسمّيها "لويس بروول" المشاركة العرفانية، بمعنى أن كلّ ما يحصل في الداخل، يحدث في الخارج. لذا فالاسطورة تعبير عما هو آخر في الحدوث، تعكس ما يحدث في الداخل، وتصفه بمقدار ما تطلع الشمس، ثم تطوي السماء بأكمالها، وفي المساء تفقد تجلّيها... حين يفقد الإنسان موهبة صناعة الأسطورة، ينقطع اتصاله بقوى وجوده الخالقة. فالدين، والشعر، وتقاليد الأجداد، وأساطير الحوريات والجن كلّها مرتبطة بهذه الموهبة، إن الهيكلية الأساسية لكل الأديان، لها شخصية الأنموذج المثالي. إنما كالأساطير يؤدي الوعي دوراً في تشكيل القضايا. لكن مساهمة الوعي في الشعائر الدينية البدائية أقل بكثير منها في الشعائر الدينية الأرقى والأكثر تطوراً وانتشاراً<sup>45</sup>.

إن يونغ، على العكس من بعض النقاد<sup>55</sup>، لا يعدّ 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 هناك حالة لاوعي موجودة كعامل ومحرك قبلي ووراثي. أنا لا أقصد من هذه الفرضية أن التصورات تنتقل من طريق الوراثة؛ لأن إثباتات مثل هذا الأمر ليس صعباً فحسب، بل مستحيل؛ إنما فرضيتي المتعلقة بهذه الميزة الوراثية أن هناك أساساً إمكانية أن تظهر الأفكار المتماثلة كلّاً، أو المتشابهة مرات عديدة. هذه الإمكانية أنا سميّتها الأنموذج المثالي (Arche type)، لذا المقصود من هذا المصطلح سمة خاصة أو شرط أساسى للبنية الروحية، مرتبط على نحو ما بالدماغ.<sup>65</sup>

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 يُتعبد لها، ونحن بإمكاننا مشاهدة سبب كون الشمس موضوع أنموذج مثالي (القدرة والطاقة الماورة)، الشروق والغروب يومياً وفصلياً، الحياة والموت، والسير الليلي إلى دنيا الروح). الأم بمعنى مبدأ العناية والمحبة الأموميتين، والحمل، وتجدد الحياة. لكن أيضاً بمعنى دنيا

<sup>53</sup>. م.ن، ص24.

<sup>54</sup>. جان مك كواري، 1378ش [1999م]، ص 167.

<sup>55</sup>. يونغ، م.س، ص 205.

<sup>56</sup>. آرغيل، 2000، ص 105.

الأموات التحتية ودركم الأسفل. وألم عُدّت أنموذجاً ورمزاً بأشكال مختلفة؛ أنموذج الإلهة ربّ النوع، والبتول العفيفة، والبحر، والليل، أو البئر وجانبها الشرير بمائتها العميق الغائر.

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

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

الجواهر والأشياء الثمينة الأخرى في بئر تحرسها الأفعى أو التنين ترمز إلى الكنز، والكنز في الواقع هو نفسه التفتح الذاتي، أو الاصلاح، أو اكتشاف الذات.

النفس رمز الله والأنموذج المثالي للكمال، ولانسجام الشخصية وسموها.

الدين حالة خاصة بروح الإنسان، ويمكن أن نعرفها على النحو التالي: حالة رعاية ومراقبة وتنذّر واهتمام دقيق ببعض العوامل المؤثرة التي يُطلق عليها البشر اسم "القوة القاهرة"، ويجسدونها على شكل أرواح، وشياطين، وألهة، وقوانين، ونماذج مثالية، و الكمال الأعلى وغير ذلك. يصطدم الإنسان، من خلال تجربته، بعوامل، يجدها قادرة و مساعدة فيحسب الانتباه لها أمراً ضروريّاً، أو يجدها كبيرة جدًا و جميلة، و ذات معنى، فيرغب في عبادتها بخضوع، و يحبّها. لقد سمي هذه العوامل بأسماء عديدة. بالإنجليزية حين يُراد القول إنّ الشخص يحبّ شيئاً ما أو عملاً ما من صميم قلبه، يُقال إنّه يحبّه حبّاً دينياً... مصطلح الدين، تعريف لحالة وجداً خاصة، لحقها التغيير على أثر إدراك كيفيتها القدسيّة والنورانية... إنّ أيّ سلوك يعتمد من ناحية على الشعور بالحالة القدسيّة والنورانية، ومن ناحية أخرى على الإيمان، أي الإخلاص و الثقة بتأثير العوامل القدسيّة والنورانية والتغييرية المؤثرة في وجدان الإنسان<sup>75</sup>.

في مكان آخر من الكتاب نفسه يعرّف يونغ الدين والله على النحو التالي: "إن الدين هو العلاقة التي تربط الإنسان بـ "القيمة value " الأعلى و الأقوى، إيجابيّة كانت أم سلبية على حد سواء. و هذه العلاقة أيضاً يمكن أن تكون متعمدة أو غير متعمدة؛ بمعنى أنّ الإنسان يمكنه أن يؤمّن بها على نحوٍ واعٍ كقيمة، أي أنها ذلك العامل الروحيُّ الفائقُ القدرة، المسيطر عليه بصورة لاوعية. تلك الحقيقة النفسيّة التي تمارس السلطة الأقوى في وجود الإنسان، اسمُها الله؛ لأنّ العامل الروحيَّ

<sup>57</sup>. يونغ، 1991م، ص 7 و 8.

الأقوى هو الذي يُطلق عليه دائمًا اسمُ 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 والأخلاق الذي يتوقعه الله من البشر. إنَّ كُلَّ فاعلٍ قاهر لا يمكن تجنبه هو بهذا المعنى الله، وهذا الفاعل يتخد لنفسه صورةً مطلقة، إلَّا إن استطاع الإنسان من خلال اتخاذه قرارًا أخلاقيًّا بحرَّيَّة، أن يقيم لمواجهة هذه الظاهرة الطبيعية سدًّا منيعًا. إذا كان هذا المتراس الآمن الروحي مؤثِّرًا بالمطلق، يمكننا حينئذ أن نسمِّيه "الله وبالأخص الله الروحي"؛ لأنَّ الذي أوجده قرارٌ أخلاقيٌّ حرٌّ نابعٌ من ذهن البشر".<sup>85</sup>

هذا لا يعني أنَّ البشر يصنعون لأنفسهم إلَّا، إنما المقصود نوع من حرَّيَة الخيار: "... إنَّ القوى والطاقات القدرة حاضرة دائمًا في وجودنا، ونحن ليس بمحضنا، ولا مفروض علينا أنَّ نوجدها. إنَّ قدراتنا محدودة في أنَّنا نستطيع أن نختار من خدمه ، لنتمكَّن من خلال خدمتنا له أنَّ نحمي أنفسنا من سلطة ذلك الآخر، الذي لم يقع اختيارُنا عليه. إنَّ الإنسان لا يخلق الله وإنما يختاره".<sup>95</sup>

يرى يونغ أنَّ الله هو الذي يهبُ روح الإنسان معنى الحياة "حين تُلبَّى الحاجة إلى القوانين الأسطورية المتعلقة بالدنيا، ستتولد لدينا عقيدة تستأثر بكياناً كُلَّه، نابعةً من التعاون بين الوعي واللاوعي. فقدان المعنى، يسلب الحياة غناها، وهو من هذه الناحية مرادُ للمرض. إنَّ المعنى يستوعب الكثير من الأمور، وربَّما كلَّ الأمور، وما من علم يمكن أن يحلَّ محلَّ الأسطورة. الأسطورة إلهامٌ من إلهٍ الذي يحيا في الإنسان. لسنا نحن من يُبدع الأسطورة، إنَّها هي التي تخططنَا بصفتها كلامًا يوجّهه الله إلينا".<sup>96</sup>

يصرّح يونغ كذلك أنَّ الأنماذج المثاليَّة لله هو غيرُ وجوده الماوريائي، إنَّما طريقُ لتجربته: "إذا قلنا إنَّ الله هو أنموذجٌ مثاليٌّ، لا نكون قد قلنا شيئاً عن طبيعته الحقيقية، بل ما نفهمه هو أنَّ الله في ذلك الجزء من روحنا الذي هو قديمٌ بالنسبة إلى وعيها، وكانت له مكانة من قبل، ولذا لا يمكن حسبانه اختياراً واعيًّا. نحن لا نستبعده ولا نُنفيه، وإنَّما نقرّبه من إمكانية أن يصبح تجربةً. هذا الوضع ليس بغير ذي أهميَّة؛ لأنَّ ما لا يقبل التجربة يسهل الظنَّ أنَّه غير موجود. هذا الظنِّ مقبول، فما اصطلاح عليه أنَّ المؤمنين بالله، في سعيهم لتجديد وعيهم البدائي، لا يرون سوى معرفةٍ

<sup>58</sup>. يونغ، م.ن، ص 162، 174.

<sup>59</sup>. يونغ، م.ن، ص 176.

<sup>60</sup>. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 348.

الله؛ وإن لم يَرَوا معرفة الله، يرون العرفان، أي أنَّ كُلَّ شيءٍ سوى ما لم يقدِّره الله أمرٌ واقعٌ روحٌ مُثله مثل اللواعي".<sup>16</sup>

من تعابير يونغ الأخرى في تفسير الدين أنَّه اتصالُ باللامتناهِي يخلص الإنسان من القيود ومن التقاولات والتزهادات: "فقط إن علمنا أنَّ اللامتناهِي هو موضوعاً مهمناً فحسب، يمكننا أن نحذَّر من أن يتحكَّم بنا التعلُّق بالتقاولات وأنواع الأهداف التي ليس لها قيمة ولا أهمية حقيقية".

إنَّ نحن أدركنا وشعرنا أنَّ لنا هنا وفي هذه الحياة صلةً باللامتناهِي، سنتغيَّر ميلُنا وأحوالُنا. في التحليل النهائِي، إنَّ نحن حسِّبنا حسَّاباً لذاك السبب نضمن لأنفسنا الجوهر، وإنَّ فقدناه تُصبح الحياة تافهةً. أما في علاقتنا بالآخرين فالمسألة الأساسية هي أنَّ جوهراً لا حدَّ له يتجلَّ في هذه العلاقة... إنَّ عصرنا يتَّكَّى على الـ "هُنَا" و "الآن" مما ولد الأخلاق الشيطانية لدى الإنسان ودنياه. إنَّ ظاهرة المستبدِّين وكلَّ ما خلَّفوه من مأسٍ، مصدرُها الحقيقيُّ أنَّ الإنسان بسبَب قِصر نظر المتنورِين قد حُرِّم من التسامي. لقد أصبح مثَلُهم ضحَّيَة اللواعي؛ لكنَّ واجب الإنسان هو في النقطة المقابلة: الاطلاع على محتويات اللواعي التي تقوَّر منه<sup>26</sup>.

إنَّ أهمَّ ما فعله يونغ هو شقٌّ مجرى إلى علمَ الْخِيمِيَّاء، حلقةٌ وصلٌّ بين علمَ النَّفْسِ والديْنِ. فقد اطَّلَعَ من خلال قرائته لعدِّي من الكتب في علمَ الْخِيمِيَّاء، على التشابه بين صور علمَ الْخِيمِيَّاء والنماذج المثالية الدينية التي تظهر غالباً في الرؤى من خلال اللواعي: "لقد تمكَّنت في نهاية الأمر من خلال الباراسيسيكا (1942) أن أبحث الطبيعة الْخِيمِيَّة للعلاقة بين الدين وعلمَ النَّفْسِ، أو بعبارة أخرى الْخِيمِيَّاء كصورة من صور فلسفة الدين، وقد أنجزتُ هذا الأمر في كتاب علمَ النَّفْسِ والْخِيمِيَّاء (1944). أنا لا أفتح الباب أمام الدعوة المسيحيَّة فحسب، وإنَّما أعدُّها أهمَّ مسألاً بالنسبة إلى الإنسان الغربي. في كلِّ الأحوال يجب النظر إلى هذه الدعوة بمنظار جديدٍ ملائمٍ لما أحدثه روح العصر من متغيرات". ...لقد توجَّت مساعي لإيجاد صلةٍ بين علمَ النَّفْسِ التحليليِّ والمسيحيَّة بطرح قضيَّة المسيح كشخصيةٍ من وجهة نظر علمَ النَّفْسِ. في كتاب علمَ النَّفْسِ والْخِيمِيَّاء تمكَّنت من الدلالة على الشبه بين شخصيَّة المسيح والأنموذج المثالي الأساسي للْخِيمِيَّائين أي الحجر الخاص بهم lapis ... لقد حمل عيسى المسيح ابن النجار البشارية، فصار مخلصَ العالم... لقد أدرك الْخِيمِيَّائين على نحو أكثر جديَّةً أنَّ الهدف من عملِهم، ليس تحويل المعادن الرخيمَة إلى ذهب، بل

<sup>61</sup>. يونغ، م.ن، ص 355.

<sup>62</sup>. يونغ، م.ن، ص 332.

الحصول على ذهب غير الذهب العادي (الذهب الفلسفى). بعبارة أخرى، كان اهتمامهم منصبًا، على القيم الروحية، ومسألة التغيرات النفسانية<sup>36</sup>.

يرى يونغ ارتباطًا وثيقاً بين الإيمان والطقوس الدينية، ويعدّ وجود الحالة القدسية والمعنوية في المناسب والطقوس مسبوقة بالإيمان بعلة إلهية: "إنّ الحالة القدسية والنورانية أياً كان سببها، هي حالة تصيب الإنسان، من دون أن يكون لإرادته مداخلة فيها. في كل الأحوال، إنّ هذه الحالة التي يستغرق فيها الفرد، هي بحسب التعاليم الدينية، والإجماع كذلك على الإعتقد أنّها ظهرت في كل الأمكنة وفي كل العصور، يجب أن تُنسب إلى علة خارجة عن وجود الفرد. إنّ الحالة القدسية والنورانية هي إما خاصية شيء يُرى بالعين، وإما أثر وجود حاضر إنما غير مرئي، يؤدي إلى إحداث تغييرات معينة في الوجود... إنّ الكثير من العادات والطقوس والمناسب الدينية، تمارس بهدف الحصول على أثر الحالة القدسية والنورانية بعمل إرادي، أي بواسطة بعض أعمال السحر، والأدعية والأوراد والأضاحي، والأذكار، وسائر تمارين اليونغا والرياضات، لكنّ هذه التمارين متکئة ومسبقة بالإيمان بعلة إلهية، لها وجود خارجي وموضوعي<sup>46</sup>.

في النهاية يرى يونغ أنّ نتيجة التدين، هي التئام جروح الإنسان الداخلية، وهو الذي يقي من الأمراض النفسية، وبواسطته تتمّ معالجة أنواع الأذى الروحي والنفسي: "من بين جميع المرضى الذين عاينتهم، والذين هم في النصف الثاني من عمرهم أي بعد الثلاثين أو الخامسة والثلاثين تقريرًا، .... لم تكن مشكلة أيّ منهم في اللحظة الأخيرة سوى مشكلة إيجاد نظرة دينية إلى الحياة. يمكن القول بثقة، أنّهم جميعًا يشعرون بالمرض لأنّهم قد فقدوا الشيء الذي تقدّمه الأديان الحية في أي عصر لاتبعها. ولم يتوصّل أيّ منهم إلى الشفاء الحقيقي إلا بعد أن استعاد رؤيته الدينية<sup>56</sup>.

تتلخص آراء يونغ في علم نفس الدين بال نقاط التالية:

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

<sup>63</sup>. م.س، ص 216-219.

<sup>64</sup>. يونغ، علم النفس والدين، ص 6.

<sup>65</sup>. 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 لتقبل بعض الأفكار والرؤى والمعتقدات الدينية والأسطورية؛ وتشكل الشخصيات الأنموذجية المثالية الهيكلية 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 تُظهر"، هذه القوة التي يجسمها البشر بصور الأرواح والشياطين والآلهة، والقوانين، والنماذج المثالية، والتسامي المطلق... واقتران ذلك بالخضوع والتبعّد لها، أو الإزامية النقيّظ والحدّر منها، فالدين إذاً أعلى وأقوى القيم الإيجابية أو السلبية (أقوى العوامل المؤثرة في روحية الفرد).

6- إن الله النفسي (حضور الله في نفس الإنسان) يختلف عن الله الماورائي الخارجي.

7- إن حضور الله في نفس الإنسان يمنح حياته المعنى، ويصله باللامتناهي، ويخلصه من القيود والتقاهات.

8- علم الخيماء (بالمعنى الفلسفى لا بالمعنى الكيميائى القديم)، حلقة وصل بين علم النفس والدين، والكثير من الأساطير والصور الخيمائية مماثلة للرموز الدينية والنماذج المثالية في الرؤى (اللاؤاعية).

9- حالة الطقوس القدسية والنورانية مسبوقة بالإيمان بعلة إلهية ذات وجود خارجي موضوعي.

10- التدين يؤدي إلى شفاء الإنسان من الآلام الروحية والنفسية، وقدانه يسبب الأمراض الروحية والنفسية...

#### 4- دراسة نقدية

لم تتحصر دراسات يونغ وأبحاثه في الأبعاد المادية والراهنة للوجود الإنساني، وإنما اجتاز حدود اللاوعي، ونقب في أعمق العصور الغابرة. أما من حيث المنهج الذي اتبّعه، فإننا 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 ميولي وأبحاثي، وكان يُورقني، هو هذا السؤال: ماذا يحدث فعلاً في داخل المريض النفسي؟<sup>66</sup> قد أولى كذلك اهتماماً خاصاً بمواضيع أخرى منها: الدين والأخلاق والأساطير وغيرها.

ومن حيث المعطيات العلمية أيضاً فإنّ من أهمّ آرائه في ما يخصّ الدين مباحث اللاوعي الجماعي للنماذج المثلية، والعلاقة بين الخيماء والدين، والإله النفسي، وقوله إنّ الدين يهب للحياة معناها، وإنّ له دوراً شافياً، وهي بمجملها نظرة إيجابية وعميقة إلى الدين، مقارنةً بغيرها من النظريات.

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

1- إن نظرية يونغ الفلسفية كأنطية الأساس، وهو ينظر بشكّ دائمًا إلى الواقع الخارجي القائم في ما وراء الظواهر الذهنية: "إن نظرة يونغ أو استنتاجاته الأولى وإن كانت في الأساس كأنطية النهج، تبدو أحياناً أكثر حسماً وراديكاليّة من نظرة كانتن نفسه. إن كانت ويونغ ينكران إمكانية وجود الميتافيزيكا، لكنّ الفيلسوف الألماني أحلَّ محلّها مبادئ العقل العملي البديهية . إن وجود الله وروحانية الروح يشكّلان نقطة البداية في منظومة كانت الأخلاقية؛ لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ الذي يبدو أحياناً وكأنّه يستند إلى النسبية في ما يتعلق بالأخلاق، من دون العودة إلى المطلق. صحيح أنّ الله والإنسان يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ؛ لأنّه لا ينظر إلى الدين إلا بمنظار علم النفس، وعجز عن الذهاب أبعدَ من حياض التجربة الإنسانية. يقول يونغ: نحن لا يعنينا الله المطلق، وإنّما الإله النفسي الواقعي. هنا تبدو نظرية يونغ قاصرة وناقصة. إن 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".<sup>76</sup>

<sup>66</sup> . يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 124.

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

<sup>67</sup> . أنطونيو مورينو Antonio moreno ١٩٩٧م، ص ١٣٢

من هذا المنطق صنف جان مك كواري نظرية يونغ ضمن تقاسير الدين بحسب النزعة الطبيعية (أي مذهب الفلسفه الذين يعذون الطبيعية المبدأ الأول). كما أنه نسب إليه نوعاً من اللادريّة والإلحاد: "إن نظرية يونغ تشبه اللادريّة الكانتيّة التي ترى أن لا تفسير لماهية الواقع الغائيّة... يجب أن نضيف كذلك أنّ نظرية يونغ كنظرة فرويد طبيعية النزعة Naturalistic، بمعنى من معاني النزعة الطبيعية حداً أدنى. فيونغ لا يؤمن بالتغييرية المنبقة عن النزعة الطبيعية. وينكر صراحةً إمكانية تفسير الروح - بغض النظر عن ماهيتها - على أيّ أساسٍ سوى ذاتها؛ ومن ناحيةٍ أخرى ينكر أيّ نوع من أنواع القرابة بين آرائه والميتافيزيكا التوحيدية. إنّ يونغ بإنكاره الميتافيزيكا متأثراً بفلسفه كانط، يعتقد أنّ مسألة إثبات وجود الله كواقع فوق التجربة تبقى سؤالاً من غير جواب، وحتماً هي مسألة لا يمكن إثباتها بمناظر علم النفس. إنّ الله يمكن أن يُعرَفَ كواقع نفسيّي. لكنَّ الإيمان أنَّ هنالك واقعاً آخرَ غيرَه متعلّلاً وأسمى منه، أمرٌ لا يمكن إثباته. في ضوء هذه النقطة يجب أن نفترس قولاً ليونغ في مقابلة تلفزيونية أجريت قبل وفاته ببضعة أشهر؛ حين سُئل إن كان يؤمن بالله، قال إنّه لا يؤمن به ولكنه يعرفه... إنَّ رأي يونغ بالدين مبنيٌ على فكرة أنَّ الدين عنصر طبّعيٌ في حياة الروح، وأنَّ الحقائق الدينية ليست حقائق موضوعية ميتافيزيكية، وإنما تُحسب من ضمن الأمور الواقعية في الحياة.<sup>86</sup>.

إنَّ الإشكالية التي طرحتها مورنو مبنيَّة على نظرية يونغ الكانتيَّة، لكن تفسير مك كواري واستنتاجه غير صحيحين، ولا يمكن عدَّ نظرية يونغ طبيعية النزعة كلياً، ولا أن يُنسب يونغ إلى اللادريَّة، أو لا: لأنَّ يونغ يصرّح قائلاً "بما أنَّ الدين بمقدار قابل لللحظة يتضمن جانباً نفسياً، أنا أبحث فيه فقط من وجهاً لنظر التجربة، أي أنني أشيد البناء على مشاهدة الظواهر، وأتحاشي الملاحظات الماورائية أو الفلسفية. حتماً أنا لا أنكر قيمة هذه الملاحظات، لكنني لا أجد نفسي مؤهلاً لأجري بحوثاً حولها كما يجب"<sup>96</sup>. لقد حدد مجال بحثه بالأبعاد النفسيَّة وعلم نفس الدين، وهو لا يُذكر قيمة المباحث الفلسفية، إنما في مكانها المناسب. لذا فإنَّ مارتين بوبر، على الرَّغم من انتقاده يونغ، يقول: "لا يمكن أن يُلام يونغ بسبب دراساته شبه الدينية، لأنَّه أعلن بصرامة، أنَّه لا يريد بأيّ وجه من الوجوه أن يتجاوز ولو بخطوةٍ واحدة الحدودَ التي رسّمها بنفسه لبنيَّة علم النفس"<sup>97</sup>.

<sup>68</sup>. مك كواري، 1999م، ص 165-166.

<sup>69</sup>. يونغ، علم النفس والدين، 1991م، ص 2.

<sup>70</sup>. بوبر Buber، ص 100.

ثانياً: إن ترجمة مقوله يونغ في مقابله التلفزيونية، وتأويلها غير صحيحين، لأنّه قال حرفياً: "ليس من الضروري أن أؤمن، فأنا أعرف"<sup>17</sup>. هذا الكلام إشارة إلى نوع من المعرفة الشهودية، التي يضعها يونغ دائمًا نصب عينيه، وهو بعد 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 الكانتية. ومع أنه قد عاين حالة الشهود بالتجربة، حين يُحاول أن يصيّبها في قالب تعاليم عقلانية واعتقادية، يقع في الإبهام والتردد، فعلى سبيل المثال يقول:

"... إن ما يتجاوز موضوعه معطيات علم النفس التجريبي، قضية حضور الأموات إما بالروح أو بالواسطة، وهم ينقولون أموراً لا يعرفها أحد غيرهم، وهذا دليل علمي على وجود حياة بعد الموت؛ إنما على الرغم من أن هذه الحالات ذات أساسين، تبقى هذه المسألة معلقة: هل الشبح هو نفسه الميت أو الصوت صوته؟ أم أنها عملية إزاحة وإسقاط، وهل ما صرّح به مصدره المتوفى، أو معرفة كامنة في اللاوعي"<sup>27</sup>.

يمكن أن نجيب يونغ: إن الأمور التي لا يعلمها سوى المتوفى، ويخبر عنها، كيف يمكن أن تكون نتيجة إسقاط، أو معرفة لاوعية؟ في كل الأحوال، هذه الأمور هي بالحد الأدنى تقييم نوعاً من العلاقة بروح المتوفى (وابدالات الحياة بعد الموت). وأخيراً كما قال بالمر: إن هذه الأسئلة النقدية، تحتاج إلى جواب أكثر صراحة ووضوحاً من يونغ: "هل الله جزء من روح الإنسان فحسب، أم أنه مستقل عنه؟ وهل التجربة الدينية النفسانية شيء خلقته نفس الإنسان وصدقها هو، أم يجب أن تُفسّر بأنها جواب من عالم الألوهية الموضوعية الموجودة مستقلة عن روحنا ونفسنا، ولن تكون في المحسنة معادلة لأي حالة نفسانية؟"<sup>37</sup>

2- النقد الآخر الذي وُجه إلى يونغ، هو أنه اختصر الدين واحتزله إلى حد جعله أمراً نفسانياً. وقد صرّح إريك فروم بالقول: "إنَّ يونغ قد حَطَّ من شأن الدين إلى حد جعله ظاهرة نفسية دنيا، وفي الوقت عينه رفع من شأن اللاوعي إلى حد جعله ظاهرة دينية"<sup>47</sup>. وقد أبدى بالمر أيضاً وجهة النظر

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

72. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 309.

73. بالمر، ص 172.

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

نفسها في ما يتعلّق بيونغ، فيعدّ تحليله النفسي نوعاً من الاختزالية، باسم النفسيّة<sup>57</sup> أو أصلّة علم النفس Psychologisme، التي تحطّ من شأن الدين وتخزله كظاهرة ذهنية ذاتية لا أكثر.<sup>67</sup>

يبدو أنّنا لا يمكن أن ننسب الاختزالية إلى بيونغ، لأنّ الاختزالية معناها أنّنا ننكر الواقع الموضوعي والخارجي للدين، ورموزه ك الله والأنبياء، ونؤمن فقط بأنّه ظاهرة نفسانية في وجود الإنسان، كما كان يعتقد فرويد؛ في حين أنّ بيونغ يصرّح بأنه لا ينكر الواقع الماوريّ للدين، ولا دراسته فلسفياً ومكانته.<sup>77</sup> وإنّما مستعيراً تعريف رودولف أتو يرى أنّ الدين هو مواجهة أمرٍ قدسيٍّ ونورانيٍّ<sup>87</sup>، ويصرّح أنّ الممارسات والعبادات والمناسك والطقوس مرتكزة دائمًا على الإيمان بوجود فاعل هو الله له وجود خارجيٍّ وموضوعيٍّ ومسبوقٍ بهذا الإيمان.<sup>97</sup> بناءً عليه فإنّ بيونغ ليس منكراً على الإطلاق لواقع الخارجي والماوري للدين، إنّ أقصى ما يمكن أن يُنسب إليه أنه بصفته عالم نفس، لا يعُد نفسه مؤهلاً للحكم على الدين ماوريًا<sup>108</sup>، فهو يقول بصرامة إنّ أسس أبحاثه ليست مبادئ عقيدة خاصة، وإنّما علم نفس الإنسان المتدلين، الذي ثُفت الانتباه بعض العوامل المؤثرة فيه وفي حالته العامة.<sup>18</sup> هو لا ينظر إلى الدين بصفته فيلسوفاً أو متكلماً، لكي يُتهم بالاختزالية وتغليب النزعة النفسيّة. إنّ الكلام على الحطّ من شأن الدين واختزاله يَصُدُّ على من ينظر بعين الفيلسوف أو المتكلم إلى الدين كظاهرة عامة بجميع أبعاده وجوانبه، ويقلّ من شأنه إلى حدّ اختزاله ووصفه بأنه ظاهرة نفسانية، كما فعل كلُّ من فويرباخ أو فرويد للذين أنكرا بصرامة الحقيقة الخارجية للدين.

لكنّ مثل هذا التفسير غير مقبول بالنسبة إلى بيونغ الذي يتحدّث عن تجربة اتصال مباشر بالله، وعن مناجاته. مثل هذا كمثّل قول الطبيب: أريد أن أختبر تأثير المعتقدات الدينية في دقات قلب المريض وتنفسه وحيويته، هل يمكن عدّ عمل هذا الطبيب اختزالية؟ إنّ بيونغ نفسه ينتقد بصرامة الآخرين القائلين بالاختزالية وبالنفسانية psychologisme، يقول: "إذا كان التطور التاريخي سيستمر كما في الماضي بتجريد العالم من وجود الروح (أي إرجاع الترددات إلى الإنسان نفسه)،

<sup>75</sup>. نزعة تغلب وجهة النظر النفسية على أيّ وجهة نظر أخرى.

<sup>76</sup>. بالمر، 1997، ص 168.

<sup>77</sup>. علم النفس والدين، ص 4.

<sup>78</sup>. علم النفس والدين، ص 6.

<sup>79</sup>. م.ن، ص 7.

<sup>80</sup>. م.ن، ص 2.

<sup>81</sup>. م.ن، ص 11.

فلا بدّ من أنْ يعيّد أيّ شيء فيه جانبٌ إلهيٌّ أو شيطانيٌّ، خارجٌ عن وجودنا، إلى الروحانية، أي إلى العالم الروحي المجهول للإنسان، الذي هو على ما يبدو مصدرَ تلك التجسيدات. ربّما كان الخطأ الذي وقع فيه الماديّون في البداية لا يمكن تجنبه؛ فقد استنتجوا أنَّ اللهَ غيرَ موجود لأنَّهم لم يجدوه في مجرّاتهم. الخطأ الثاني الذي لم يكن بإمكانهم تجنبه، غلوّهم في الرجوع إلى تأويلات علم النفس؛ أي الاستدلال التالي: في الأصل إنْ كان اللهَ موجوداً، يجب أن يكون وهماً، ناجماً عن بعض الدوافع والميول، كالرغبة في امتلاك القوّة والسلطة، أو الميول الجنسية المكتوبّة<sup>28</sup>. يقول أيضًا: إذا تصور أحدُ أنَّ مشاهداتي نوعٌ من الدلالة على وجود الله، سيكون ذلك خطأً فادحًا. إنَّ الأمرَ الوحيد الذي تُثبته هو وجود أنموذج مثاليٍّ "صورة الله"، وفي اعتقادي لا يمكن الحديث عن الله بمنظار علم النفس أكثر من ذلك. لكن بما أنَّ هذه الصورة المثالية مهمّة جدًا وشديدة التأثير، فإنَّ ظهورها المتكرّر يمكن ملاحظته كثيراً بمنظار الحكمة الإلهيّة، وبما أنَّ ظهور هذه الصورة المثالية لها في الأحوال الروحانية خاصيّة "قدسية ونورانّية" (ملكونيّة)، و(أحياناً إلى أقصى درجة)، يجب أن تُحسب من ضمن التجارب الدينية<sup>38</sup>. يمكننا أن نستنتج من هذا الكلام أنَّ يونغ استخدم علم نفس الدين واسطةً وسلّماً إلى التجربة الدينية والواقع الموضوعي للدين.

3- لقد تعرّضت منهجه يونغ في بحوثه المتعلقة باللاوعي الجماعي، والوصول إلى نظرية النماذج المثالية بصفتها ركائز علم النفس الدين إلى إنقاذ المنتقدين. 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 بالعصبّيات الفردية. لذلك إذا أراد عالم النفس تجنب ارتکاب أفل ما يمكن من الأخطاء في الأحكام التي يُصدرها، يجب عليه أن يعتمد إلى أقصى حدٍ على الأشباء والنظائر التاريخية والأدبية. لقد اكتشفتُ في وقت مبكر جدًا أنَّ علم النفس التحليلي مطابق مطابقة غريبة للخيّامية. لقد كانت تجارب الخيميائيّين بمفهوم ما هي تجاريّيّ نفسها، ودنياهم دنياهم... لقد احتلّت الصور الأزلية وطبيعة الأنماذج المثاليّ المكان الأساسي في أبحاثي وتحقيقاتي، 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 الإكتقاء بمواضيع تُستخرج من الحياة الشخصيّة، لكن بمجرد التطرق إلى علم نفس الأعراق، سنحتاج إلى ذكريات وخواطر تتبع من قاعٍ أعمق بدرجات من اللاوعي. يتوجّب أحياناً في أثناء المعالجة اتخاذ قراراتٍ غير عادلة، فقد تحصل رؤى يحتاج تعبيرُها إلى ما

<sup>82</sup>. م.ن، ص 172.

<sup>83</sup>. م.ن، ص 114 و 115.

يفوق الذكريات الشخصية<sup>48</sup>. لقد تطلع يونغ إلى الخيميائية 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 شبهًا بين صور الفريقين 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 والخيميائية*<sup>58</sup> 238 أنموذجاً من هذه الصور، أُخضعت للبحث والتحليل، في بعض كتبه الأخرى، ومنها *النماذج الأربع المثالية*: الأم، الولادة الجديدة، الروح، المخادع<sup>68</sup>، اقتصرت بحوثه على هذه النماذج وحدها.

يقول أرجيل<sup>78</sup> : "إنَّ اكتشاف يونغ الأساسي أو الفكرة الجديدة التي أتى بها هي أنَّ المواقف الخاصة المشتركة يمكن مشاهتها في أحلام المرضى، وفي الأديان المتعددة والأساطير العالمية، وفي علم الخيمياء".

هو يرى أنَّ في الرؤى لحظاتٍ ملوكية تثير لدى الفرد الشعور بالقدسية. لحظات الرؤية هذه، طريق إلى اللاوعي، ويرى أيضاً أنَّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير ناجمة عن التجارب العادية المتعارف عليها. المنهج الذي اعتمدته ينلّخص في دراسته لرؤى المرضى والرؤى الواردة في الروايات التاريخية، وكذلك دراسة الأديان والأساطير. إنَّ من لديه مثل هذه الرؤى أو من يعرف نوعاً ما دينياً بدنياً، أو من زار قاعة عرض فنية سيؤكّد أنَّ هناك رموزاً تُشبهها في الواقع العام والعادي، وأنَّ بعضها يُسترجع؛ لكنَّ يونغ لم يضع معياراً معيناً نحدّد 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، وستُستخدم في العبادات، وفي العلاج النفسي على نحوٍ واسع. استنتاج كيرك<sup>88</sup> من خلال دراسة الأساطير في العالم الغابر في المجتمعات البدائية، أنَّ هذه الموضوعات ليست عالمية ولا عامة، وحين تتوارد يجب أن تُفسّر 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

<sup>84</sup>. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 207 و 212.

<sup>85</sup>. يونغ، *علم النفس والخيميائية*، ترجمته بالفارسية بروین فرامرزی، 1994م.

<sup>86</sup>. يونغ، *النماذج الأربع المثالية...* ترجمته بالفارسية بروین فرامرزی، 1989م.

<sup>87</sup>. أرجيل 2000، Argyle، ص 104 و 105.

<sup>88</sup>. كيرك، 1970م.

الذين يرون رؤى جذابة للمضامين هم على الأرجح أشخاص مثقفون، قد قرأوا الكثير من الكتب. وليس هناك من أسلوب منهجي لتحديد عدد النماذج المثالية، وإلام يرمز كل منها. لا يوجد مثلاً نماذج مثالية عن العاشق أو الزوج، وعن الأصدقاء والفريق، وعن البيت والعائلة، وعن العمل والتقدم، وكلها من المواضيع المحورية في حياة الإنسان؟". في موضع آخر عاب أرجيل<sup>98</sup> بمنظر علم النفس الاجتماعي، على يونغ نظريته المتعلقة بالدين، والمعتمدة على ما يكتشفه الناس من خلال تجاربهم الخاصة، وقال إنّها نظرية مستبعدة وقاصرة. وقال إنّ ما قام به يونغ جزءٌ من علم النفس وهو ليس علمياً، إنّما تؤيده إلى حد ما الأبحاث المقارنة عن الدين التي أجرتها إلياد وزملاؤه. ففي الكتاب الضخم دائرة معارف الدين<sup>99</sup> الذي أشرف عليه إلياد، جعل أيّ موضوع دينيًّا جهازاً كاسفاً، ليس فقط لما جاء في العهد الجديد، أو العهد القديم وإنّما أيضاً للمعتقدات البدائية الغابرة والمعارضة؛ لكن إلياد لم يعرض أيّ توضيح إنسانيًّا إضافيًّا عن هذه الموضوعات الدينية المشتركة.

يقول دان كيوبيت<sup>19</sup> في انتقاد أكثر حدة ليونغ: "هناك شك قائم. أن يونغ يدعى العلم، فيجب أن نسأله إلى أي حد يمكن أن تُقوم أحكامه حول اللاوعي الجماعي والنماذج القديمة (النماذج المثالية)، بالمنهج العلمي؟ هل هذه المعلومات واقعية، بمفهوم ما، أو إنّها محض تأويلٍ أسطوريٍّ للمقوله الأقل عرضة للجدل، القائلة: بما أنّ الأديان كلّها بالنسبة إلى الإنسان مُعطى اجتماعي، وبما أنّ العلم المعاصر لا يعرف حداً، 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 منهجيًّا، ويتهمه ببشر إسقاطات شخصيته الفذة في ثنایا نتائجه: "إنّ سعة قراءاته ومعلوماته تثير الحيرة، ولم يكن لها مثيلٌ ربما في الموروث العلمي الغربي، لكنّ هذه المعلومات الواسعة أضرّت بمنهجه، بمعنى أنّ كلّ مسألة يمكن أن تكون بالنسبة إليه مسألة حيوية بناءً، يهملها، ويستبدل بها مسائل أخرى ملائمةً أكثر لِيُسقِطَ 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"<sup>29</sup>.

<sup>89</sup>. أرجيل، م.ن، ص 109.

<sup>90</sup>. إلياد. دائرة معارف الدين، 1987م

<sup>91</sup>. دان كيوبيت 1997، Don Cupit، 1997، ص 106.

<sup>92</sup>. أنطونيو مورنو، 1997م، ص 136.

إنّ ادعّاء دان كيوبيت أنّ يونغ يرى إلى الدين كمعطى اجتماعيّ بالنسبة إلى الإنسان، ادعّاء مرفوض، وما نقلناه عنه من مقولات عديدة شاهد على ما نقول، مع ذلك فإنّ منهجيّة يونغ تحتاج إلى الكثير من التأمل والتدقيق. فمنهجه فلسفياً يُصنّف ضمن ما يُسمّى فينومينولوجيا الدين، وأهم خصائصه: الماهيّة الوصفيّة للظاهرات، وعارضه الإسقاط المفرط، والتركيز على الموضوع، ووضع التعليق على الظاهرات والمشاهدات الذاتيّة بين معتبرتين، وهناك فرق مختلفة أقبلت على علم الظاهرات، وفي هذا السياق يوضع يونغ في خانة إلحاد، أي ضمن الذين يدعون المعطى الدينيّ اعتماداً على الأسانيد التاريخيّة، دليلاً على تجليّات أمرٍ قدسيٍّ، وفي الوقت عينه، يعبرون الرمزية الدينية اهتماماً خاصّاً أي تفسير الدين وتأويله على أساس دور الأساطير والرموز الأسطوريّة<sup>39</sup>.

إنّ فينومينولوجيا يونغ كائنةٌ في وصفه المباشر والواضح للحالات النفسيّة الممكّنة مشاهدتها ضمن ظاهرات من شأنها أن تكون أكثر مما هو معروف حتى الآن. من هذه الناحية لا يتمّ تجاهل معطيات الأوهام والرؤى والتخيلات ووجهات النظر البعيدة، وتجارب علم الجمال، والعقائد المختلفة. لأنّها لا تحتاج إلى أيّ ملاعمةٍ للواقع (العالم الخارجيّ)، كما هو مفروض في التفكير المباشر. في حين أنه من الممكن أن يتمّ تصور الواقع ذهنياً حتى في ما يتعلّق بمعظم الأشكال المَرَضيَّة؛ فالواقع موجودٌ فقط بالنسبة إلى الفرد الذي خلقه<sup>40</sup>.

يبدو في الإجمال، إذا أخذنا في الحسبان اتساع رقعة دراسات يونغ من ناحية، وصيحة الانتقادات المنهجيّة التي وُجّهت إلى أسلوبه من ناحية أخرى، أنّ تقديم حكم حاسم أمرٌ صعب أو غير ممكن قبل إجراء المزيد من الدراسات والتحقيقات. هذا في ما يتعلّق بالنماذج المثالى Arche types المبنية على منهج خاص، أمّا في ما يتعلّق بآرائه الأخرى، فلا تزال نظرية يونغ محافظة على قوتها، وحتى إن افترضنا أنّ نظرية المتعلّقة بالنماذج المثالى مرفوضة، بالإمكان تصحيحها وتكميلتها من زوايا وأبعاد أخرى.

<sup>93</sup>. البيان، ص 176-200.

<sup>94</sup>. بالمر، 1997 م ص 168.

#### المصادر والمراجع:

- 1- آیزنک، هانس رغن، افول امپراطوری فرویدی [أَفُولِ الإِمْپِرَاطُورِيَّةِ الْفَرُوِيدِيَّةِ]، ترجمه بالفارسیه یوسف کریمی، طهران، منشورات سمت، ۱۳۷۹ ش [۲۰۰۰ م].
- 2- ستور، آنفونی، فروید، ترجمه بالفارسیه حسن مرندی، طهران، منشورات طرح نون، ۱۳۷۵ ش [۱۹۹۶ م].
- 3- إلياد ميرتشا، دين بژوهی [البحث الدينی]، ترجم بالفارسیه بإشراف بهاء الدين خرمشاهی، طهران، مركز بحوث العلوم الإنسانية، ۱۳۷۵ ش [۱۹۹۶ م].
- 4- إلياد ميرتشا، فرهنگ و دین [الثقافة والدين]، تُرجم بالفارسیه بإشراف بهاء الدين خرمشاهی، طهران، منشورات طرح نو، ۱۳۷۴ ش [۱۹۹۵ م].

- 5- ایونز، ریتشارد، گفت و شنودی با یونگ با تفسیری از ارنست جونز [محاوره یونغ، مع  
شرح لارنست جونز]، ترجمه بالفارسیّة د. برادران رفیعی، مشهد، منشورات الصحافیّین، 1351  
ش [۱۹۷۲م].
- 6- بوب رمارتین، کسوف خداوند: مطالعاتی در رابطه بین دین و فلسفه [کسوف الله: دراسات  
حول العلاقة بين الدين والفلسفة]، ترجمه بالفارسیّة عباس کاشف، طهران، منشورات فوزان،  
1380ش [۲۰۰۱م].
- 7- مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، مكتبات روانشناصی ونقد آن [مذاهب علم النفس  
ونقداها]، ج 1، طهران، منشورات سمت، 1369ش [۱۹۹۰م].
- 8- سیراوو، میغیل، با یونگ و هسه (دایره جادویی) [مع یونغ و هسیه (دائرة سحریّة)]،  
ترجمه بالفارسیّة سیروس شمیسا، طهران، منشورات فردوسی، 1373ش [۱۹۹۴م].
- 9- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اوروبا [مسار الحکمة في أوروبا]، طهران،  
منشورات صفوی علیشاه، 1368ش [۱۹۸۹م].
- 10- فوردهام، فرویدا، مقدمه ای بر روانشناصی یونگ [مقدمة لعلم نفس یونغ]، ترجمه  
بالفارسیّة حسین یعقوب بور، طهران: منشورات اوجا، 1374 ش [۱۹۹۵م].
- 11- فروم اریک، روانکاوی و دین [التحليل النفسي والدين]، ترجمه بالفارسیّة ارسن  
نظریان، طهران، منشورات پویش، 1363 ش [۱۹۸۴م].
- 12- فروید، زیغموند، توتم و تابو [الوطم والمحرم]، ترجمه بالفارسیّة ایرج بور باقر،  
طهران، منشورات آسیا، 1362ش [۱۹۸۳م].
- 13- فروید، زیغموند، روانکاوی، آینده یک پندر [التحليل النفسي، مستقبل أخدوعة]، ترجمه  
بالفارسیّة هاشم رضی، طهران، منشورات آسیا، 1357ش [۱۹۷۸م].
- 14- کیوبیت، دان، دریای ایمان [بحر الإيمان]، ترجمه بالفارسیّة حسن کامشاد، طهران،  
منشورات طرح نو، 1376ش [۱۹۹۷م].

- 15- مک کواری، جان، فکر دینی در قرن بیستم: مرزهای فلسفه و دین [الفکر الایمنی فی القرن العشرين: حدود الفلسفه والدين]، ترجمه بالفارسیه بهزاد سالکی، طهران منشورات امیر کبیر، 1378ش [1999م].
- 16- مورنو، أنطونيو، یونگ، خدایان و انسان مدرن [یونغ، الالهه والإنسان العصريّ]، ترجمه بالفارسیه داریوش مهرجویی، طهران، منشورات المركز، 1376ش [1997م].
- 17- هیک، جان، فلسفه دین [فلسفه الدين]، ترجمه بالفارسیه بهرام راد، طهران: الهدی، 1372ش [1993م].
- 18- یونغ، کارل غوستاف، پاسخ به ایوب [جواب أیوب]، ترجمه بالفارسیه فؤاد روحانی، طهران، منشورات جاحی، 1377ش [1998م].
- 19- یونغ، کارک غوستاف، خاطرات، رؤیاها، 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 مثالیة]، ترجمته بالفارسیه پروین فرامرزی، مشهد، منشورات العتبة الرضویة المقدّسة، 1368ش [1989م].
- 21- یونغ، کارک غوستاف، روانشناسی ضمیر ناخود آگاه [علم نفس اللاوعي]، ترجمه بالفارسیه محمد علی امیری، طهران، منشورات آموزش و انقلاب، 1372ش [1993م].
- 22- یونغ کارک غوستاف، روانشناسی وکیماگری [علم النفس والخیمیائیة]، ترجمته بالفارسیه پروین فرامرزی، مشهد، منشورات العتبة الرضویة المقدّسة، 1373ش [1994م].

**المراجع الأجنبية:** تُقلل من الأصل.....