الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة

كـــلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم : الفلسفة

الدين والتحليل النفسي

سيغموند فرويد أنموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة:

حنان جعيجع

إشراف الدكتور:

عبد النور خشعي

نوقشت يوم: **2019/06/20** أمام اللجنة:

معيلبي عيسى	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد بوضياف المسيلة	رئيسا
بازة الحاج	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد بوضياف المسيلة	مناقشا
خشعي عبد النور	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد بوضياف المسيلة	مشرفا و مقررا

السنة الجامعية: **2019/2018**

شكر و عرفان

الشكر الجزيل و الحمد الكثير لله العلي القدير الذي أعاننا على إتمام هذا العمل المتواضع

كما أتقدم بوافر الشكر و العرفان لأستاذي الفاضل **خشعي عبد النور** الذي تفضل بالإشراف على هذه المذكرة و حرصه الدؤوب على متابعتي و توجيهي ، إذ كانت لتوجيهاته و إرشاداته القيمة الأثر البليغ في إخراج هذه المذكرة في شكلها النهائي

الشكشر أيضا موصول لجميع أساتذة قسم الفلسفة الذين تابعونا في مسارنا الأكاديمي، وكل الطاقم الإداري

كما أتقدم بخالص الشكر و الامتنان و التقدير إلى الأستاذ بعلي هشام.

جعيجع حنان

الإهداء

إلى الذي غرس في نفسي قدسية العلم و العمل الى الذي كان عندي و مازال أغلى رجل الى أبي رحمه الله و أسكنه فسيح جنانه

الى التي جعلت الجنة تحت أقدامها الى أول من ذكرت إسمها و غمرتني بحبها و دعواتها الى التي مهما قلت فيها فلن أوفيها حقها الى التي حبها أحلى ما في حياتي إلى نبع الحنان و بر الامان أمي الحبيبة

إلى أختي و توأم روحي التي تقاسمت معها كل الأيام حلوها و مرها و كانت سندي الى أغلى ما عندي وفاء

إلى من كانوا سندي في الحياة إلى من أحبهم قلبي إخوتي الأعزاء

توفيق.. فوزي.. حاتم.. عبد العزيز..

الى أحلى الثمرات و أغلى النسمات و أجمل الزهرات الى نبضات قلبي و رياحين فؤادي أيهم سعيد ... رتاج ... سراج الدين

الى زوج أختي تاج جلول و زوجات إخوتي منير و فضيلة

إلى من جمعني القدر بها و كانت أحلى من العمر ونعم الاخت والصديقة زوارق شهرة

الى رفيقات الدرب عروسي أحلام .. حمو سارة .. بورزق آسيا .. حويشي فاطمة

إلى الاستاذين الكريمين طبعان عبد الحق و بعلي هشام

فهرس المحتويات

شكر وعرفان	-
إهداء	-
مقدمة	أ
الفصل الاول: نظرية التحليل النفسي عند فرويد	**ص**
ظهور التحليل النفسي وبنيته التحتية	5
الجهاز النفسي وميكانزمات الدفاع	22
من اللبيدوا إلى الغريزة العدوانية	36
طرق التحليل النفسي	41
الفصل الثاني :التفسير النفسي للدين عند فرويد	**ص**
تعريف الدين	52
الدين والوهم	60
الأب وعقدة أوديب	73
الدين عصاب جماعي	77
الفصل الثالث: التفسير الإنساني التاريخي للدين عند فرويد	**ص**
البعد الأنثروبولوجي للدين	79
الدين والحضارة	83
الطوطم والتابو	88
الفصل الرابع :الدين والتحليل النفسي بعد فرويد	**ص**
الدين عند يونغ	94
الدين عند آدلر	99
نقد ومناقشة	100
خاتمة	109
قائمة المصادر والمراجع	–

مقدمة

كانت الفلسفة في العصور القديمة عبارة عن تساؤلات مختلفة حول طبيعة الكون و الانسان و الحياة البشرية، فاشتغل الفلاسفة بتفسير ما يجري حولهم و تأملوا في ما هو موجود أو كائن، إلى أن وصلوا لتفسير الظواهر التي تحدث في الطبيعة وإرجاعها إلى تفسير غيبي، السبب الذي أدى للمزج بين الفلسفة و الدين و معرفة الأمور الميتافيزيقية و الغيبية.

حتى في العصور الوسطى وجد مثل هذا الطرح حول هذه العلاقة و إعتمادهم على براهين و أدلة وجود الله و تدابير الكون ، حيث امتزج الفلاسفة و علماء الدين في تأملات حول هذا الكون ومن هو خالقه و ما هي التفسيرات التي قدمت، هذا ما يدل على أن الفلسفة لم تهمل الجانب الديني، و أن هناك حقائق في الدين لا تكون معرفتها إلا بالرجوع إلى العقل وحده.

كما أن المقاربات المعاصرة عالجت موضوع الدين من جوانب مختلفة كالتيار الوضعي الذي تناول الدين من زاوية المجتمع ودراسة الظواهر والكشف عن ما هيتها و تفسيرها والتركيز على المرحلة اللاهوتية والنظر إلى الظواهر الدينية بمنظار غيبي، أما في ما يخص النظرة السوسيولوجية تمثلت في الاهتمام بالإنسان والمجتمع الذي ينتمي إليه، كما أن لهذا التوجه رؤية فلسفية تجسدت في دراسة الدين من خلال إعمال العقل و التأمل في الأمور اللاهوتية، ليأتي الدور كذلك على النظرية التحليلية عند سيغموند فرويد الذي عالج الظاهرة الدينية و إعتبر الدين مجرد وهم، وقد جاءت نظرية الدين بهدف فهم ما يعانيه الإنسان من ضغوطات ناتجة عن الدين الذي يعتنقه الأفراد، لأن فرويد لم يبدي أي إهتمام بالدين بل كان هدفه الكشف عن الأوهام بإعتبار أن دراسة الأفكار الدينية مهمة جدا للإنسان، لأن الدين رسخ معتقدات خرافية في حياة الناس، و ما ولده من عصاب جماعي و وسواسي خصص له فرويد منهج علمي تمثل في التحليل النفسي لمعرفة أسبابه و الكشف عن طابعه اللاشعوري، من الطرح السابق يأتي موضوع دراستنا ليسلط الضوء على الطريقة التي عالج

بها فرويد موضوع الدين من منظار التحليل النفسي و حاولنا من خلاله الاجابة على الاشكالية المتمثلة في

ما هي الجذور السيكولوجية للدين عند مدرسة التحليل النفسي عامة و فرويد خاصة؟

وكيف تجاوز أدلر و يونغ، فرويد في نقدهم للدين؟

ومن أهم الاسباب الذاتية التي دفعتني لاختيار موضوع الدين و التحليل النفسي عند سيغموند فرويد هو ميولي نحو علم النفس عامة وكان يشغل اهتمامي موضوع التحليل النفسي عند سيغموند فرويد خاصة بعد ان ادرج ضمن سلسلة من المحاضرات التي درستها.

أما من الناحية الموضوعية فالدافع كان الرغبة في البحث العلمي في مجال التحليل النفسي و حب المعرفة والاطلاع وكشف العوامل التي تتحكم في الحياة النفسية.

وقد قادتنا مقتضيات البحث و مادته الى اتباع الخطوات التالية في بناء بحثنا

بهدف الاجابة على الأسئلة التي تم طرحها سابقا وأيضا توضيح مفهوم الدين من منظور النظرية التحليلية تم تقسيم الدراسة الحالية إلى أربع فصول.

الفصل الأول: تحت عنوان نظرية التحليل النفسي عند سيغموند فرويد حيث جاء هذا الفصل ليتناول النظرية التحليلية و يفصل فيها، عناصر هذا الفصل تمثلت في ظهور التحليل النفسي و بنيته التحتية بالإضافة إلى الجهاز النفسي و ميكانيزمات الدفاع، أما العنصر الثالث فعالج اللبيدو و الغريزة العدوانية، و العنصر الرابع بعنوان طرق التحليل النفسي.

الفصل الثاني: كان بعنوان التفسير النفسي للدين عند فرويد، حيث إنطلقنا من تعريف الدين عند فرويد لنتناول في العنصر الثاني الدين و الوهم و يأتي العنصر الثالث ليشمل موضوع الاب و عقدة أوديب، و العنصر الرابع الدين عصاب جماعي.

الفصل الثالث: بعنوان التفسير الانساني التاريخي للدين عند فرويد، إحتوى هذا الفصل على أربع عناصر، تناول العنصر الأول موضوع البعد الأنثروبولوجي للدين، العنصر الثاني عنوانه الدين و الحضارة، في ما يخص العنصر الثالث فعنوانه الطوطم و التابو.

أما الفصل الرابع فأتى بعنوان الدين والتحليل النفسي بعد فرويد لينقسم لعنصرين الأول يخص يونغ و الثاني آدلر.

وقد اعتمدت في بحثي هذا على المنهج التحليلي إذ انه ينطبق على موضوع دراستنا في تحليل بعض الافكار.

ومن بين المصادر التي كانت عونا لي في هذا البحث مصدر مستقبل الوهم و كتاب حياتي و التحليل النفسي و كتاب الانا و الهو و كذلك فكر فرويد و كتاب الطوطم و التابو.

و كأي بحث لم يخلو بحثنا من الصعوبات ، إذ أن من بينها تشعب المادة العلمية و اختلاف الآراء وصعوبة التعامل مع الموضوع لما يحمله من افكار.

حيث أن الفكرة في البداية لم تكن واضحة و مبسطة كما ينبغي، لقلة المصادر و المراجع في بداية البحث و ان وجدت فهي منقسمة بين علم الاجتماع و علم النفس.

رغم كل هذه الصعوبات الا انها لم تمنع من مواصلة البحث و التطلع.

الفصل الأول:

نظرية التحليل النفسي عند سيغموند فرويد

أولا: ظهور التحليل النفسي و بنيته التحتية

ثانيا: الجهاز النفسي و ميكانيزمات الدفاع

ثالثا: اللبيدو و الغريزة العدوانية

رابعا: طرق التحليل النفسي.

أولا: ظهور التحليل النفسي وبنيته التحتية

1/ نشأة التحليل النفسي:

ان نظرية التحليل النفسي من بين أهم النظريات التي أحدثت ضجة كبيرة في مجال العلاج النفسي ومؤسسها سيغموند فرويد*[1]، ولهذه النظرية امتداد تاريخي وأثار واسعة في العلاج النفسي المعاصر. " لقد نشأ التحليل النفسي في أحضان الطب في أواخر

* **سيغموند فرويد freud sigment (1856-1932)**: تناول سيرة حياته في كتابه الشهير حياتي والتحليل النفسي فقال : "ولدت في السادس من مايو عام 1856 في فريبورغ بموراقيا، تلك المدينة الصغيرة التي توجد في بتشيكوسلوفاكيا، وكان والدي يهو الدين وبقيت أنا كذلك، ولدي من الأسباب ما يحملني على الاعتقاد أن أسرة أبي أقامت زمنا طويلا على شاطئ الراين (عند كولونيا) وأنها هربت صوب الترف نتيجة اضطهاد اليهود ابان القرن الرابع عشر أو الخامس عشر، وفي السنة الرابعة من عمري نزحت الى فيينا وهناك تلقيت تعليمي بأسره، وفي المدرسة بقيت سبعة أعوام على رأس فرقتي، وهناك كنت أنعم ببعض الامتيازات. سيغموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، تر مصطفى زيور و عبد المنعم المليحي، دار المعارف، الاسكندرية، (د.ط)، 1967، ص 20.

وما يمكن اضافته على حياة فرويد أنه " في سنة 1973 التحق بجامعة فيينا ودرس الطب، وعلى وجه التحديد "طب الأعصاب" ثم سافر الى فرنسا واتصل هناك بالدكتور "شاركو" المتخصص بالأمراض النفسية وكذلك ب " بيرو جانييه"، وأخذ عنهم العلاج النفسي بطريقة التنويم المغناطيسي، ثم طور أبحاث " شاركو و بيير" معا ارساء مدرسة التحليل النفسي وذلك من خلال تغيير الاضطرابات النفسية على أساس من الميل الجنسي اللبيدو" رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، الجزء الثاني، ط د، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص 393-394.

كما أنه من بين اهتمامات فرويد نجد أنه "اهتم اهتماما كبيرا بالأبحاث الفسيولوجية، والتشريحية المتعلقة بالجهاز العصبي، واشتغل وهو لا يزال طالبا في معمل "ارنست بروك" الفسيولوجي، وقام بعدة أبحاث عن تشريح الجهاز العصبي، وفي عام 1881 حصل على الدكتوراه في الطب، وعين مساعد لأرنست بروك في معمله، وفي عام 1882 اشتغل طبيبا في المستشفى الرئيسي في فيينا. سيغموند فرويد: موجز في التحليل النفسي، تر سامي محمود على و عبد السلام قفاش، مراجعة مصطفى زيوار مكتبة الاسرة، القاهرة، 2000، ص 9-10.

ونشأت في تلك الفترة صداقة بين فرويد وجوزيف برويز أحد أطباء فيينا المشهورين وقد تأثر فرويد به تأثيرا كبيرا".

ومما يمكن اضافته أيضا على حياة فرويد هو أنه في "عام 1885 رحل الى باريس للدراسة في جامعة سالبتزير، حيث كان شاركو يقدم أبحاثه في الهستيريا، وشاهد فرويد بنفسه بعض هذه الأبحاث التي أثبتت امكان احداث اعراضا للهستيريا بالإيحاء التنويمي، وامكان ازالتها بالإيحاء أيضا، ثم عاد الى فيينا عام 1886 واشتغل طبيبا خاصا مع استمراره في وظيفته التدريسية" ولكن لما بدأ فرويد بتطوير أفكاره الطبية اختلف مع آراء برويز، فدب بينهما خلاف، وانقطعت بينهما الصلة وأوجه كان حينما حاول تفسير العوامل النفسية الشعورية، كما كون فرويد نظريته الهامة في الكبت التي قال عنها أنها الحجر الأساسي الذي يعتمد عليه جميع بناء التحليل النفسي وأهم جزء فيه " أنظر سيغموند فرويد: موجز في التحليل النفسي، المصدر السابق، ص 11.

القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن، فكانت نشأته ابراز ثورة على المفاهيم الطبية والتي كانت ميلاده بمثابة تعديل جوهري في فلسفة البحث في ما يلم بالإنسان"[1]،

و قد مر التحليل النفسي بعدة مراحل حتى تبلورت النظرية في شكلها الاخير إذ يمكننا النظر الى بداية ظهور نظرية فرويد في عدة مراحل و ذلك لا يعني الانفصال في تلك المراحل و عدم ترابطها و اكن ذلك يسهل سرد فكرة تطور ذلك الاتجاه.

مرحلة الاعداد:

مرحلة تمتد تقريبا من 1895 الى 1899 حيث كان يبلغ من العمر 34 سنة و قد اصبح طبيبا ناجحا في مجال التشريح العصبي و الجراحة الدماغية. و كان على علاقة ممتازة مع صديقه د. بروير و الذي كان مهتما بتشجيع مرضاه على الحديث على الحديث بحرية عن الاعراض المرضية للهستيريا، و كان فرويد قد درس عاما واحدا و تأثر بصديقه **شاركو** في طريقته للتنويم المغناطيسي لكنه لم يلبث ان رفض هذه الطريقة كأسلوب علاجي.[2]

من الملاحظ ان فرويد قد تأثر بكلا العالمين **شاركو و بروير** و لكنه أظهر قناعة بطريقة بروير حيث تعاونا في اصدار كتاب " دراسات في الهستيريا " سنة 1895. وقد اشتركا في بحوث عديدة أدت بفرويد الى تطوير اسلوب التداعي الحر و غيره من

[1] سيغموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ص 10.

[2] المرجع نفسه، ص20.

الاساليب التحليلية اللاحقة، و قد انفصل هذان الصديقان بعد ان ركز على دور الغريزة الجنسية في امراض العصاب و هذا ما لم يرضى عنه بروير.

قصة الحالة المرضية آنا (Anna.o):

قصة فتاة كانت تخضع للعلاج عند د. بروير و كانت مصابة بالهستيريا و قد لاحظ بروير الذي كان يشتغل بالتحليل النفسي أنها تتحسن في كل مرة تتحدث فيها طويلا و تكشف عن اسرارها لكن بروير لاحظ أنها تبدو دائما و كأنها تخفي شيئا في كلامها، حينها عمل على تنويمها مغناطيسيا لينزع منها هذا السر الذي كان يلعب دورا هاما في مرضها و ما ان تم الكشف عن هذا السر بتأثير التنويم المغناطيسي حتى اختفت كل الاعراض و لم يكن الطب حينئذ يعرف شيئا عن مرضها او شفائها، و عندما علم فرويد بهذه القصة قال: " حقا ان هناك عناصر في الانسان تبقى بعيدا عن الملاحظة بواسطة هذه الطرق" " يعني الطرق الملاحظة و الملموسة علميا".

ومن تلك القصة و ذلك التاريخ هدف فرويد الى تطوير نظرية شاملة عن الانسانية، و لذلك كان باستمرار يعتبر دراسته للعصاب وسيلة أو طريقا لدراسة العمليات النفسية.[1]

بصورة عامة. وقد كشف فرويد من تلك المرحلة ما يلي:

1- أن الاضطرابات الانفعالية المؤلمة هي أساس الاضطرابات الهستيرية.

[1] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص96.

2- اكتشاف أهمية التنفيس الانفعالي.

3- اكتشاف دور التنويم المغناطيسي المحدود وارتباطه بكثير من المشكلات.

4- قناعة فرويد بأن الاضطرابات الانفعالية المؤلمة والمؤدية الى الاضطرابات الهستيرية ترتبط بخبرات جنسية مؤلمة في الطفولة.

كانت تلك أول الأفكار الأولى لفرويد وانتقل فرويد الى النظر الى ذاته وتحليله لذاته وذلك أسفر عن تعديلات في الأفكار وانتاج أفكار جديدة.

مرحلة التحليل النفسي لذاته:

اهتم فرويد في هذه المرحلة والمؤرخ لها 1895-1899 بالتأمل في ذاته وقد نتج عن ذلك مجموعة من الأفكار يمكن تلخيصها فيما يلي:

- وصوله الى قناعة تامة بنظرية الجنسية الطفولية.
- تحديد مراحل النمو النفسجنسي.
- وصوله الى فكرة اضطراب النمو بالتثبيت أو النكوص.[1]

[1] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، مرجع سابق، ص 48.

مرحلة: انشغاله بتفسير الأحلام:

تلك المرحلة كانت منذ نشر فرويد كتابه تأويل الأحلام في عام 1900م. لقد ميز فرويد بين الحلم الظاهر والحلم الكامن. فالحلم الظاهر الذي نتذكره صباح اليوم التالي في حين أن الحلم الكامن أو المستتر فهو المعنى المستتر والذي يعبر عنه في الحكم الظاهر, والحلم الظاهر يمكن وصفه لتحقيق مقنع لرغبات مكبوتة.. تجد طريقها في النوم للخروج على شكل رموز ربما لا تفهم الى بعد دراسة تاريخ الشخص وثقافته, وهناك رموز عامة يشترك فيها الكثير الى أن هناك رموز فريدة خاصة بالشخص ورموز عامة, وهذه الأحلام تخرج عند ضعف المقاومة والتي تحاول أن تبغيها لا شعورية حتى لا يتأذى الشعور ويتألم.[1]

وقد خلص فرويد في هذه المرحلة بمنتجات نظرية جديدة منها مايلي:

- وظيفة الأحلام تتمثل في التنفيس الانفعالي وخفض درجة القلق الناتجة عن الصراعات اللاشعورية.
- نتيجة لضغوط الأنا المؤكدة على ابقاء الخبرات المؤلمة في حيز اللاشعور يكون تعبير الأحلام غير مباشر وذلك من خلال اشتماله على معنى ظاهر وهو ما يمكن

[1] سيغموند فرويد ، تفسير الأحلام، تر مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت، ص 36.

استرجاعه شعوريا وهي متضاربة وغير منطقية ومشوهة أحيانا، ومعنى باطن خفي يشير الى الرغبات اللاشعورية.

مرحلة النهاية:

و تمتد هذه المرحلة من 1914 الى 1939 و تتلخص هذه المرحلة فيما يلي:

- اهتمام فرويد بمبدأ الواقع و إعتبره الاساس في نمو الانا.
- فرق بين عمليات التفكير الاولية و الثانوية، و أكد أن العمليات الاولية تعني الطاقة الكلية اللاشعورية و التي تسعى لتحقيق الاشباع و تتركز حول غريزتي الجنس والعدوان, ونظر الى العمليات الثانوية بأنها مرتبطة بالأنا أو بالواقع والتي تعمل على تأجيل أو تنظيم اشباع الغرائز
- أكد على أهمية الشعور واللاشعور وأوجد نموذجه, ونظر الى أن عملية الكبت هي عملية موازنة بين الألم واللذة, فالرغبات غير المقبولة تكبت لتجنب الفرد ألما أكبر.[1]

لقد أعاد التحليل النفسي النظر في الكثير من المفاهيم والمعتقدات السائدة التي كانت تهيمن على الانسان منذ عهد طويل " ان ما أحدثه التحليل النفسي من انقلاب فكري يعود الى دعوة الانسان للتحرر من المفاهيم المكبوتة والأحلام السابقة، وتبديد الأوهام، التي تخفي من الانسان وضوح الحقيقة، وكان التحليل النفسي هو الثورة الفكرية التي طبعت هذا العصر بطابعها الخاص وقد تجلى تأثيرها في كل ميادين الحياة، فموضوع التحليل

[1] سيغموند فرويد: موجز في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص14.

النفسي أولا هو تطوير الوعي النقدي، وكشف العقلنة والأوهام الحتمية التي تشل القدرة على الحركة "[1]

هنا أن التحليل النفسي والانقلاب الذي أحدثه، يعد عمليات استرجاع الخبرات المؤلمة من تحرر المكبوتات من الاستقرار، وذلك عن طريق تطير الوعي النقدي، كما مر التحليل النفسي "بعميلة تطوير لم تكن ثمة جدوى في معارضتها، حتى أصبح لفظ التحليل النفسي ذاته لفظ مبهما، فبعد أن كان في الأصل اسما لوسيلة علاجية خاصة، اضحى الآن فضلا عن ذلك اسما لعلم، هو علم العمليات، النفسية اللاشعورية[2]، ان لاكتشاف التحليل النفسي تأثيرات قوية عميقة، خاصة في اكتشاف اللاشعور الذي أتاح ابعاد جديدة، في دراسة الشخصية والسلوك الفردي حيث ربط فرويد الشعور بالأمراض العصابية للفرد، ومن خلال ما قدمه في هذه الدراسات الممهدة لهذه الوسيلة العلاجية النفسية التي اصطلح عليها باسم التحليل النفسي هو ما يمكن القول أن التحليل النفسي باستطاعته أن يقدم اسهامات هامة في قضايا الوجود الانساني، وذلك من خلال نظرية نقدية وتحريضية ضمن فكر انساني جذري " هذا التحليل النفسي يستمر في الغوص الى الأعماق الى عالم اللاوعي الخفي، وينتقد كل ما يؤدي في المجتمع الى تشويه الانسان، ويهتم بالسيرورات التي تؤدي الى تكيف المجتمع لحاجات الانسان، كما تكيف الانسان للمجتمع

[1] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، 2004، ص95-96.

[2] سيغموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، مصدر سابق، ص105

كما ينبغي عليه أن يفحص الظواهر التكنولوجية التي تشكل مرض المجتمع المعاصر، القلق والوحدة والخوف من الأحاسيس العميقة.."[1]

[1] فيصل عباس: الانسان المعاصر والتحليل النفسي، مرجع سابق ص101.

2/ البنية التحتية لنظرية التحليل النفسي

ينظر فرويد الى العديد من المفاهيم في محاولاته لتفسيره الاضطرابات النفسية وفي هذا السياق ابتكر فرويد العديد من المفاهيم التي تبحث في خبايا النفس البشرية منها الوعي واللاوعي حيث رأى أن الوعي لا يشكل الا مساحة ضيقة في حياتنا النفسية، وأن اللاوعي أي (اللاشعور) هو المحرك الأساسي للفرد " حيث ان الشعور هو الوعي الكامل المتصل بالعالم الخارجي، و يتكون من المدركات و المشاعر التي يعيها الانسان من ذكرياته و لما حوله، و هذا لا يعني عدم ادراك الفرد بما يحيط به لكونه مستغرقا في الذاكرة بعيدا عن المكان الذي يقف فيه،[1] وما يتميز به الشعور هنا هو التغير الدائم و التجديد كما أنه لا يعرف أي انقطاع و هذا ما اعتبره فرويد الاساس الوحيد للحياة النفسية وجوهرها.

والواقع أن اللاوعي هو الحقيقة النفسية الأصلية، كما بنصب جهد التحليل النفسي على رسم معالم هذه الحقيقة، والكشف عن طاقاتها وقوانينها والوقوف على مضامينها وخصائصها، ومن خصائص اللاوعي في التحليل النفسي أنه ملجأ الخصوصيات الفردية"[2]، وحسب فرويد أن اللاوعي هو أهم جزء خفي في حياتنا النفسية ونستطيع من خلاله فهم كل سلوكاتنا سواء السوية منها أو الشاذة.

---

[1] نبيل سفيان: المختصر في الشخصية و الارشاد النفسي، ايتراك للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1 ، 2004، ص73

[2] فيصل عباس: العيادة النفسية مدارس التحليل النفسي الممارسات النفسانية، دار المنهل اللبناني، ط1، 2002، ص 109.

"بين فرويد من خلال منهج التحليل النفسي الجانب اللاوعي أو المكبوتات عند الانسان الراشد من خلال رغباته وأهوائه التي تشكلت منذ مرحلة الطفولة"[1] وحسب فرويد أن اللاوعي الذي يقابله الوعي جاء نتيجة دوافع ورغبات مكبوتة منذ مرحلة الطفولة " يؤكد فرويد على أن تقييم الحياة النفسية الى نفسي واع والى لا واع يشكل المسلمة الجوهرية للتحليل النفسي التي بدونها لا يمكن فهم السيرورات التقنية المرضية، حيث يلعب الكبت الأساس في تشكيل اللاوعي كمجال منفصل عن باقي الجهاز النفسي"[2] لقد تمكن فرويد من اظهار الأثار المتعلقة "باللاوعي في النشاط البشري لأنه لا يمكننا التعرف عليه في حالة الوعي، أي عندما يتحول أو يترجم الى وعي، ويكشف لنا عمل التحليل النفسي، ان هذا التحول ممكن، ويقتضي ذلك بأن يتغلب التحليل على بعض المقومات، هي بالتحديد تلك ..... ادت في وقت معين الى دفع ما أصبح مكبوتا خارج الوعي"[3]، أي أن التحليل النفسي حسب فرويد قام بفك رموز اللاوعي المكبوت واخراجه الى الوعي وذلك بطرق واعية." انطلاقا من مفهوم اللاوعي يحاول فرويد ادراك اللاوعي بواسطة سماته والكشف عن العمليات اللاواعية حيث قام بعملية اخضاع اللاوعي بواسطة سماته والكشف عن

[1] فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 41.

[2] فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة ، المرجع نفسه، ص 321.

[3] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفس الفرويدي، مرجع سابق، ص 340.

العمليات اللاواعية حيث قام بعملية اخضاع اللاوعي للعمل التحليلي ومحاولة الكشف عن آليات فعل العمليات اللاواعية.

وقد أهمل فرويد مشكلة الشعور و اهتم باللاشعور و في نظره كان هذا الجزء من الحياة العقلية لا يمكن ارتياد مناهجه بمناهج علم النفس السائدة في أيامه اي منهج التجريب العملي وتبعا لفرويد أصبح علينا ان نبحث عن المصادر الاولية للصراعات والاضطرابات العقلية في اعماق اللاشعور، فاللاشعور هو مستودع الامان والآلام و الرغبات المكبوتة التي تؤدي الى ظهور الاضطرابات العقلية.[1]

هنا أشار فرويد الى الجانب اللاشعوري حيث اقر على أنه سبب الاضطرابات النفسية و كل ما يحمله من رغبات و مكبوتات نفسية.

وتبيان اللاوعي النفسي في حياة الانسان، عند فرويد يكمن في أن اللاوعي يتم بحثه في نظريات التحليل النفسي، وتسم اللاوعي عند فرويد بالازدواجية التي تظهر عند الكشف عن ديناميتها في أعماق النفس الانسانية".[2]

ان فرويد وفي دراسته للتحليل النفسي حاول الكشف عن المادة اللاواعية المنغمسة في الأعماق النفس البشرية وتوصل من خلالها ان نظرية الكبت حيث تقول أن اللاوعي هو الركيزة الأساسية للحياة النفسية وهو الواقع النفسي الحقيقي.

[1] عبد الرحمان العيسوي: أصول البحث السيكولوجي، دار الرتب الجامعية، بيروت، د ط، د ت، ص43

[2] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفس الفرويدي، مرجع سابق ، ص 332.

كما أن التحليل النفسي هو منهج أسسه فرويد لتحليل العمليات العقلية اللاشعورية حيث أن عدا اللاشعور هو الفرضية الأساسية التي تقوم عليها نظرية التحليل النفسي وينقسم الى ثلاثة قوى متصارعة هي: الهو و الأنا و الأنا الأعلى"[1]

كما أن التحليل النفسي يعتمد على تحليل العمليات العقلية واللاشعورية وتبيان العلاقة بين الشعور واللاشعور بحيث يقوم التحليل النفسي على قوى ثلاث لكل منها ميزة خاصة بها كما أنه يمثل "ذلك القسم من الجهاز النفسي الذي يحوي كل ما هو موروث وما هو موجود منذ الولادة، وما هو ثابت في تركيب البدن وهو يحوي الغرائز التي تنبعث في البدن، كما يحوي العمليات النفسية المكبوتة التي فصلتها المقاومة عن الأنا والهو لا يراعي المنطق أو الأخلاق أو الواقع، واللاشعور هو الكيفية الوحيدة التي تسود في الهو"[2]،

حيث أن الهو يعتبر منبع الطاقة الحيوية النفسية ومستودع الغرائز وهو لاشعوري، حيث نجد من القسم الثاني للجهاز النفسي الأنا وهو جزء كلي لحياتنا النفسية ويشرف على الحركة الادارية ويقوم بمهمة حفظ الذات، وهو يقبض على زمام الرغبات الغريزية التي تنبعث عن الهو فيسمح بإشباع ما يشاء منها ويكتب ما يراه ضروري مراعيا في ذلك مبدأ

[1] زين الدين المختاري: المدخل الى نظرية النقد النفسي، سيكولوجية الصورة الشعرية في نقد العقاد، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998، ص 10.

[2] سيغموند فرويد: الأنا والهو، تر محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، 1982، ص16.

الواقع"[1]، و الأنا هو مركز الشعور والادراك الحسي وتخص به الجانب الواعي الخاضع لجانب منطقي لقوانين الواقع كما انه يتدبر الأمور بين الناس ويتوسط الأنا بين الهو والانا الأعلى ويعمل بتدبير شؤون الواقع، وفي الوقت الذي يصرح فيه الهو عن رغباته يحاول الأنا اذا كان باستطاعته أن يرضي رغباته و اختياراته العملية تواجه قيودا من قبل الأنا الأعلى"[2]

أي أن الأنا هنا عنصر مهم الى الهو حيث يقوم بعقلنته وضبطه ويأتي العنصر الاخير الأنا الأعلى أو الذات العليا الذي هو منبع المثالية والأخلاقيات وتنظيم السلوك ويمثل القيم الاجتماعية ويمثل الأوامر والنواهي من الوالدين كما انه يعتبر مثالي بالإضافة الى هذا فالأنا الأعلى ممثل لمبادئ المجتمع الاخلاقية و معاييره أو هو الضمير.[3]

هنا يمكن القول أن الأنا الأعلى يعتبر المكون الاجتماعي حيث أنه يستمد أساسا من الهو حيث يسميها فرويد بالطاقة النفسية " ومهمتها كبت عقدة أو ديب في الحقيقة ان الأنا المثالي يدين بوجوده لهذا الحادث الثوري ومن الواضح أن كيت عقدة أو ديب لم يكن سهلا، فقد كان الطفل يدرك أو الوالدين، وخاصة الأب، يقفان عقبة في سبيل تحقيق الرغبات الأوديبية ولذلك قام الانا الطفل بتقديم معروف لتحقيق هذا الكبت، وذلك بإقامه نفس المهمة هذا العائق في داخل نفسه، وقد استعار الطفل قوته على القيام بهذه المهمة

[1] سيغموند فرويد: الأنا والهو، مصدر سابق، ص 17.

[2] مارغريت ماكنهويت: سيغموند فرويد مكتشف اللاشعور، تر سامر عرار، شركة العبيكان للنشر، الرياض، 2004.

[3] أحمد محمد: أسس علم النفس، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط3، 2000، ص 73.

من الأب، فالأنا الأعلى يقوم بالإبقاء على خلق الأب، وكلما اشتدت وطأة عقدة أوديب، كلما كان كبتها يتم بسهولة تحت تأثير السلطة والتعاليم الدينية".[1]

هنا أن التحليل النفسي توصل الى خبايا سلوكيات البنية اللاشعورية التي تتحكم في النفس البشرية حيث يعمل التحليل النفسي على تخفيف الاضطراب التي تصيب الانسان في حياته، النفسية والتحكم فيها بطريقة عقلانية، كما أن في المعالجة العصبية الأشخاص المصابين بأمراض نفسية عصابية حيث أن " العصاب هو اصابة نفسية المنشأ تكون فيها الأعراض تعبيرا رمزيا عن صراع نفسي يستمد جذوره من التاريخ الطفلي للشخص، ويتشكل تسوية ما بين الرغبة والدفاع، كما أنه بمكن تصوير العصاب نظريا، اما على مستوى الأعراض كتجمع لعدد من الخصائص التي تسمح بتميز الأعراض العصابية عن الأعراض الذهانية أو الشاذة واما على مستوى البنية".[2]

"فالأمراض العصابية هي عبارة عن مجموعة اضطرابات نفسية تنشأ عن صراعات نفسية مختلفة، حيث أن الأعراض العامة للعصاب عبارة عن اضطرابات جسمية نفسانية المنشأ والقلق والشعور بعدم الاستقرار، مع حساسية متزايدة حيث أن الأمراض العصابية تأثر في كفاءة الشخصية وانسجامها الداخلي، ولذلك يظل العصابي منغمسا في الحياة العامة بالرغم من معاناته آلاما ومصاعب محزنة".[3]

---

[1] سيغموند فرويد: الأنا والهو، مصدر سابق، ص 58.

[2] فيصل عباس: العيادة النفسية، مرجع سابق، ص 73.

[3] فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، مرجع سابق، ص35.

هنا أن العصاب عبارة عن اضطرابات نفسية حيث أن المريض يشعر بإفراط زائد للقلق وعدم الاستقرار كما أن للعصاب تأثيرات جانبية على شخصية الفرد حيث أنه في غالب الأحيان يدخل المصاب في حالة نزاع وصراع بين نزواته وهذا ما يؤدي الى حدوث بما يسمى وضعيات عصابية حيث أن " الأمراض العصابية تؤثر في كفاءة الشخصية وانسجامها الداخلي ولكنها لا تمس تكاملها العام وترابط مقوماتها حيث تعتبر الاعراض ظواهر مرئية الأسباب دفينة في اللاوعي، ودليل على الكبت، كماّ أن هذه الأعراض تتكون عن طريق أوليات نفسية دفاعية كما تعبر عن دفاعات الأنا"[1]، ما يمكن استنتاجه هنا أنه يوجد اضطراب عصابي يؤدي الى حدوث وضعيات عصابية حيث أن الأنا تلجأ الى آليات دفاعية لأن في العصاب الأنا تعجز عن اشباع متطلبات القوى الأساسية.

" كما أن العصاب ينشأ عن أمور جنسية طفولية مكبوتة: تلك هي دعواها الأساسية، حيث أن الأمور الجنسية الطفولية المكبوتة ليست وقفا على الذين أصيبوا بعصاب في حياتهم لكنها موجودة عند الجميع وتشكل عاملا هاما في حياة كل انسان".[2]

كما ان العصاب يستمد جذوره من التاريخ الطفلي للشخص حيث أنه نوع من أنواع الخوف الذي يؤدي بالشخص الى اضطرابات عصابية ترافقه في حياته اليومية وللعصاب عدة أنواع مختلفة نذكر منها:

[1] فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، مرجع سابق، ص 71.

[2] فاخر عاقل: مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، ط1، 1986، ص 186.

أ –عصاب القلق névrosedangoisse: ويتميز هذا الأخير بكبت جزئي وبردات فعل خوافية يصاحب هذا الشعور بالخوف أحاسيس جسمية مثل ضيق التنفس، تسارع دقات القلب، تصبب في العرق وقلة النوم، كما لاحظ فرويد أ، القلق في مرضاه عبارة عن حالة خوف غامض لذلك ميز فرويد بين نوعين من القلق:

القلق الموضوعي: وهو الخوف من خطر خارجي يهدد حياة الانسان.

أما القلق العصابي: فهو رد فعل لخطر نزوي داخلي وما قد تؤدي اليه الرغبة الغريزية من أخطار خارجية ".[1]

ومن أنواع العصاب كذلك نجد:

ب– الهستيريا hystrie هي اضطراب نفسي حركي غالبا ما يعبر الصراع النفسي من خلاله عن ذاته بأعراض جسدية وهي التي تعني تحويلا جسميا لأمور نفسية ومتضمناتها اللاواعية وصياغة لها في أشكال جسمية يدركها الوعي، والهستيريا عبارة عن طائفة من الأعصبة التي تتخذ لوائح عياديه جد متنوعة، كما تكمن خصوصية الهستيريا في سيادة نمط معين وأولويات معينة، حيث تقوم الاعراض الهستيريا بمهمة وقاية الذات من الانزلاق في مهاوي الاتجاهات التي تنشرها هذه الدوافع والنزاعات ".[2]

والذهان " هو اضطراب الاتصال بالعالم الخارجي، حيث لا يعترف النهائي بمرضه ويعتبر أنه صحيح وسوي، وأن ما يعانيه هو مسؤوليته الآخرين، والذهان هو اضطراب

[1] فاخر عاقل: مدارس علم النفس، مرجع سابق، ص 79–80.

[2] فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، مرجع سابق، ص59.

حاد يصيب مجمل الوظائف النفسية ويؤدي الى فقدان الاتصال بالعالم الخارجي الموضوعي".[1]

يعتبر الذهان مرض نفسي يصيب الأشخاص كما يذهبهم عن العالم الخارجي ويعرضهم الى نوبات هلوسة و " التعارض ما بين العصاب و الذهان يدخل في اعتباره وضعية (الأنا) الوسيط ما بين (الهو) ويكبت الأنا المطالب في العصاب متمثلا بذلك لمتطلبات (الأنا الأعلى) حيث يحدث في الذهان انقطاع ما بين الأنا و الواقع في بداية الأمر حيث يتميز الذهان بالاحتلال الشديد في الوظائف الشخصية والاجتماعية كما يعجز برد فعل سلوكي سليم تجاه الواقع الذي يصعب على الذهاني تقييم بسبب اختلاطه مع الأنا."

كما يبين سيغموند فرويد أن المرض العقلي ابان تكونه بمرحلتين: مرحلة فيها الكبت المميز للذهان عن طريق انكماش اللبيدو والعالم الخارجي وانقطاع روابط المريض بالغير، وتليها مرحة استرجاعية يعود فيها اللبيدو الى الموضوعات التي تخلى عنها عن طريق الاسقاط، فما يجذب انتباهنا هو عملية الشفاء التي تقضي على الكبت وتعيد اللبيدو الى الموضوع التي هجرها".

[1] فيصل عباس: العيادة النفسية، مرجع سابق، ص 135.

ثانيا: الجهاز النفسي وميكانزمات الدفاع

تقوم نظرية التحليل النفسي عند فرويد على معرفة شخصية الانسان وذلك من خلال الجهاز النفسي ووظائفه وأقسامه التي يقوم بها كل عضو، حيث يعتبر الجهاز النفسي من بين أهم الأجهزة الحيوية عند الانسان كما يتألف من عدة نظم تعبر عن علاقتها المتبادلة والجهاز النفسي عند فرويد يتكون من ثلاثة أبعاد حيث أن " الجهاز النفسي في نظرية التحليل النفسي ونظرية فرويد بشكل خاص يتشكل من الهو، الأنا والأنا الأعلى، ثلاثة أنظمة تشمل جميع جوانب الحياة الانسانية النفسية ولا يقتصر فرويد على كشف هذه الأنظمة بوظائفها بل يحاول كشف كيفية حدوث دينامية النشاط النفسي وعملية صراع اللاوعي ويطرحه لهذه المسألة أصبح التحليل النفسي أساس لعلم جديد بالنفس أكثر عمقا".[1]

1/ الجهاز النفسي

هنا يعتبر الجهاز النفسي من بين أهم الأنظمة الفعالة في حياة الفرد حيث أن فرويد قسمه الى ثلاثة قوى وهي الهو، والأنا والأنا الأعلى ولكل منها وظيفتها الخاصة حيث يقول فرويد" يوجد ثلاثة أقسام للجهاز النفسي وهي الشعور وما قبل الشعور واللاشعور، ويعني بالشعور ما كان يعنيه سائر علماء النفس وعامة الناس فهو ذلك القسم من العمليات النفسية التي نشعر بها وندركها حيث أن هذه العمليات النفسية الشعورية لا تكون سلسلة

[1] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، مرجع سابق، ص 359.

متصلة بل يوجد فيها ثغرات وفجوات ويرى فرويد أنه من الممكن تغيرها في سلسلة العمليات النفسية الشعورية".[1]

هنا نجد أن لعمل الجهاز النفسي عدة وظائف كما أن اللاشعور يحتوي على الغرائز والدوافع لتي تساعده على الكبت في سد الثغرات وتبقى هذه الدوافع كامنة في أعماق النفس البشرية، " لذلك القسم من الجاهز النفسي الذي يحوي كل ما هو موروث وما هو موجود منذ الولادة، وما هو ثابت في تركيب البدن ويحوي الغرائز التي تنبعث في البدن كما يحوي العمليات النفسية المكبوتة التي فصلتها المقاومة من الأنا وهو لا برا على المنطق أو الأخلاق أو الواقع و اللاشعور هو الكيفية الوحيدة التي تسود في الهو"[2] حيث أن الهو هنا يمثل الجانب الخفي المجهول الذي لا تعلم عنه شيئا ونجده في القسم الأول من الجهاز النفسي كما حدده فرويد.

أ/ الهو:

يعتبر الهو أقدم المنظمات النفسية ومضمونه كل ما هو موروث لذا فهو يتألف أولا من الميول الغريزية التي تصدر عن التنظيم الجسمي، كما يطرأ على جزء من الهو تغيير

[1] سيغموند فرويد: الأنا والهو، مصدر سابق، ص 14.

[2] سيغموند فرويد: المصدر نفسه ، ص 16.

خاص لتلقي المنبهات وبأجهزة للوقاية من الاثارة، كما ينشأ عن تنظيم خاص يتوسط الهو والعالم الخارجي وهذا القسم من حياتنا النفسية نسميه الأنا"[1]

يعتبر الهو من بين أهم منابع الطاقة الحيوية والغريزية في التنظيم الجسمي كما انه مبدأ اللذة وهو الذي يسيطر ويحكم حيث يقول سيغموند فرويد " ان العمليات الاولية هي كافة العمليات التي تجري في اللاشعور التي يقوم بها الهو، هو سبيل الحصول على الاشباع وسعيا وراء ارضاء لميول الفطرية. وتظهر هذه العمليات على أخلص أشكالها في الأحلام وهذه العمليات تتجاهل الزمن والواقع"[2] هنا أن هذه الطاقة اللاشعورية التي تجري في الهو للحصول على الاشباع للميول الفطرية تسعى وراء اشباع ذاتها ومطلبها الوحيد وعدم مراعات كل القيم وتجاهل الزمن والواقع.

هو منبع الطاقة الحيوية و النفسية و الغرائز الجنسية و قد اطلق عليه فرويد اسم اللبيدو و هو الصورة البدائية للإنسان قبل ان يهذبه المجتمع، ويتكون من الغرائز كالجنس و العدوان و يسير هذه الغرائز مبدأ اللذة، و هو الذي يسيطر و يحدد نشاط الهو ووظيفته محاولة جعل الفرد مرتاحا، بعيدا عن التوتر، ومكان الهو اللاشعور ولا علاقة له بالاخلاق و المعايير الاجتماعية ولا المكان و لا الزمان.[3]

[1] سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 26.

[2] سيغموند فرويد: ما فوق مبدأ اللذة، تر اسحاق رمزي، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1994، ص 27.

[3] نبيل سفيان: المختصر في الشخصية و الارشاد النفسي، مرجع سابق، ص74.

ب/ الأنا

يعتبر الأنا عنصرا مهما في الجهاز النفسي ويصنف ضمن التقييم الثاني بعد الهو ومن بين أهم خصائصه أنه "يسيطر الأنا على الحركات الادارية نتيجة للعلاقات السابقة التكوين بين الادراك الجنسي والفعل العضلي كما يقوم بمهمة حفظ الذات ويتعلم معالجة المثيرات الخارجية فيدخر خبرات تتعلق بها ويتفادى المثيرات المفرطة في القوى وهو يتعلم تعديل العلم الخارجي مما يعود بالنفع تجاه الهو و يكتسب السيادة على مطالب الدوافع الغريزية ويسعى وراء اللذة ويتجند الالم من حين لآخر ويفقد صلته بالعالم الخارج في حالة النوم".[1]

أن الأنا هو مركز الشعور والادراك الحسي حيث أنه يسعى وراء اللذة ويتجنب الألم وصلته بالعالم الخارجي في حالة النوم ماهي الا توزيع للطاقة النفسية يقول فرويد "ان الصورة التي ذكرناها عن الأنا من حيث يقوم بالتوسط بين الهو والعالم الخارجي، ويتسلم المطالب الغريزية من الهو.... لكي يتولى اشباعها ويستمد الادراكات الحسية من العالم الخارجي ثم يستخدمها كذكريات".[2]

وعليه فان الأنا سيمتد كل طاقته من الهو ويراعي العالم الخارجي ويستند اليه وللأنا فاعلية الادراك كما للهو فاعلية الغرائز حيث أن الهو يسير وفق مبدأ اللذة فان الأنا يسير

[1] سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص 26-27.

[2] سيغموند فرويد: معالم التحليل النفسي، تر محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط 5، 1986، ص 136.

وفق مبدأ الواقع، حيث يرتبط ذلك بجملة من الوظائف ويعتبر من كل معايير الحياة الاجتماعية منها والأخلاقية والدينية.

حيث يقول فرويد" فهي لا تقوم ملاحظة الأنا بإعطائه الأوامر وبمحاكمته وبتهديده تمام كما لو كان يفعل الوالدان اللذان حلت هذه المنطقة معلمها ونحن نسميها منطقة الأنا الأعلى ونحن نشعر بها وهي تقوم بوظائفها القضائية باعتبارها ضميرنا".[1]

ج/الأنا الأعلى

تعبر الانا الأعلى عن جوهر ما أخذ من الأنا حيث أنها ليست عفوية وتعود علاقة الأنا والأنا الأعلى الى علاقة الطفل بوالديه حيث أنه لا يقتصر تأثير الوالدين.

انتهى فرويد الى القول في تركيبة الجهاز النفسي بوجود الكيفيات الثلاثة التي سبق وأن قال بها وهي الشعور واللاشعور وما قبل الشعور ولكنه عدل وقال بأقسام ثلاثة وخي الهو والأنا و الأنا الأعلى حيث أنه لا يوجد هناك مقابل لها مباشرة وبين فرويد الكيفيات النفسية الثلاثة وهو الهو ذلك القسم من الجهاز النفسي الذي يحوي كل ما هو موروث وما هو موجود منذ الولادة".[2]

[1] سيغموند فرويد: معالم التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 137.

[2] سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مصدر سابق ص16.

العلاقة بين الهو الانا و الانا الاعلى هي علاقة صراع حيث يسعى الهو الى تحقيق رغباته وفقا لمبدأ الرغبة فيصطدم بالانا الأعلى الذي يخضع لمبدأ الواقع وهنا يتدخل الانا للتوفيق بينهما فعندما يعجز عن ذلك يصبح لدى الانسان كبتا و عندما يغيب الوعي تسعى هذه الرغبات الى الظهور مرة أخرى

2/ ميكانيزمات الدفاع

مخطط الجهاز النفسي تصحبه مكانيزمات دفاعية وقد اعتمدها فرويد في تأسيسه لنظرية التحليل النفسي والتي هي عبارة عن وسائل للتعبير عن سلوكيات دون وعي ونذكر منها:

أ/ الكبت:

" ان نظرية الكبت هي دعامة نظرية التحليل النفسي وهي في الواقع أهم قسم فيه...."[1] حيث أن الكبت هو النساب الانتقائي لمادة مرتبطة بصراع وضغط، ويصلح الكبت كدفاع لأنه اذا لم يكن الفرد على وعي بالمادة المتصارعة والضاغطة لن يوجد بالنسبة للفرد"[2]، والكبت هو ظاهرة لاشعورية تقوم بكبت الدوافع قبل وصولها الى الشعور حيث أن الفرد لا يعلم في تلك اللحظة كبت معيق للأشياء حيث أن "الكبت يغير تسرب لبعض اتجاهات اللاشعورية، هو تأليف رواية رمزية تنشأ حوادثها الظاهرة من معان أكثر عمقا في بواعثها"،[3] والهدف من الكبت في الحياة النفسية للإنسان هو تغيير تصرفاته اللاشعورية ومعرفة الدوافع التي أجبرته على تلك الأفعال كما يعد سيغموند فرويد المؤسس العقلي لنظرية الكبت التي جاءت بتغييرات تعود على المرضى النفسانيين التي تعود الى مجموعة من الرغبات المكبوتة.

---

[1] فاخر عاقل: مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، ط1، 1986، ص 185.

[2] حسين فايد: علم النفس العام رؤية معاصرة، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 204.

[3] جوزيف جاستروا: الاحلام والجنس نظرياتها عند فرويد، تر فوزي الشتوي، ج 2، دار الكتاب المصري، 2006، ص74.

ب/ الاسقاط:

يتضمن الاسقاط غزو سمات أو دوافع الشخصية غير المرغوب فيها الى أشخاص آخرين كدالة على سمات ودوافع الشخصية غير المرغوب فيها لدى الفرد، حيث وضحه فرويد في احدى حالاته العلاجية في العملية الدفاعية في سياق حديثه عن احدى حالات البارانويا التي تتحول تحت ضغط الأنا الأعلى حيث تكون ردة فعل من (أنا أحبه) الى (أنا أكرهه) حيث يكبت عملية دفاعية ليس لها حل كما تقوم الدوافع العدوانية بإسقاطها على الشخص الآخر"[1] حيث أن الاسقاط الذي تحدث عنه فرويد ناتج من العملية الدفاعية في عمليات معقدة كما أن الدوافع المكبوتة للتخلص من الأنا كدوافع عدوانية تقوم بإسقاطها على أشخاص آخرين وبذلك تتحول من (أنا أكرهه) الى (أنا أحبه).

وكما حدد للإسقاط على أنه ميكانيزم دفاعي فقد حدد له ثلاثة أنماط: منها الإسقاط العزوي حيث يكون الشخص واعيا بامتلاك سمة خاصة ويعد ذلك معزوها الى فرد آخر، الاسقاط التكميلي: حيث يكون الشخص واعيا بسمة أو شعور معين، ويغزو سببها الى فرد آخر الى الاسقاط الكلاسيكي. حيث يسقط شخص ما غير واع بامتلاك سمة خاصة على أشخاص آخرين".[2]

[1] حسين فايد: علم النفس العام رؤية معاصرة، مرجع سابق، ص 248-249.

[2] المرجع نفسه، ص 249-250.

هنا وقد تميزت حدود الاسقاط كل واحدة بوظيفتها الخاصة بها حيث أن الاسقاط التكميلي يقوم بوظيفة دفاعية تمكن الشخص من رؤية العالم بزاوية خصة به حيث أن الاسقاط التكميلي فعال لكبت وتخفيف الضغط النفسي للمريض.

ج/ النكوص:

يدل مفهوم النكوص في التحليل النفس على عدد من الظواهر النفسية تتميز جميعها بتقهقر النشاط النفسي الى مرحة سابقة من مراحل اللبيدو وهذا ينحصر الى العودة لموضوع الاشباع التي تتميز بها المرحلة السابقة أو حال مبكر من الأحوال الأنا، فالنكوص زمني بهذه المثابة، حيث أنه يوجد نكوص أخير يسميه فرويد النكوص المحلي ويقصد به عودة الاثارة الى الجهاز النفسي.

من قبل الشعور الى اللاشعور حيث يتضمن وجود ..... في تطور الفرد في الاشباع الغريزي".[1] هنا أن النكوص في التحليل النفسي وبالتحديد في الجهاز التنفسي يعد كمرحلة من مراحل اللبيدو في الرجوع الى اوراء ومعرفة الحالة مبكرا وهذا ما كان يحدث في الأمراض الذهانية كما تجد أيضا أن النكوص يتضمن وجود حرمان من الاشباع في الوقت الحاضر هو المسؤول عن ارتداد اللبيدو الى مراحله السابقة التي توفر اشباعا نكوصيا".[2]

[1] سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مصدر سابق ص 164.

[2] المصدر نفسه، ص 164.

ويعتبر النكوص من بين أهم ميكانيزمات الدفاع في الجهاز النفسي كما أنه لا يستطيع أن يتجبن الانفصال الذي يحدث في الهو، كما أن لظاهرة النكوص أهمية حاسمة بالنسبة لكل ما يحدث حيث أن هناك احتمال أنه يجب أن ندخله في حساباتنا ضمن المحتمل أن يكون النكوص نتيجة عامل خاص لطبيعة الحيلة، وانما يكون نتيجة عامل زمني فربما يحدث النكوص لأن مقاومة الأنا تبدأ مبكرة جدا بينما لا تزال المرحلة السادية في أشد قوتها".[1]

ويقول سيغموند فرويد " أما فيما يتعلق بتفسير النكوص تفسيرا ميناسيكولوجيا فإني أميل الى أن أجد هذا التفسير في " انفصال الغرائز" أي في إنفصال العناصر الجنسية التي أخذت أثناء بدء المرحلة التناسلية تتصل بالشحنات النفسية العدوانية الخاصة بالمرحلة السادسة".[2]

هنا يجد فرويد أن النكوص يمكن انفصال الغرائز وانفصال العناصر الجنسية تح شحنات العدوانية حيث يتدفق هذا النكوص وليسجل الأنا أول انتصار في الدفاع ضد الرغبات اللبيدو حيث أنه يظهر هذا في صورة النكوص كما يقوم الأنا بالتسلط على الأنا الأعلى واعطاء الأوامر كما أن النكوص هو الرجوع الى حالة اللذة.

[1] سيغموند فرويد: الكف والعرض والقلق، تر محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط 4، القاهرة 1989، ص 84.

[2] المصدر نفسه، ص 85.

د/ القمع:

يجنب الفرد أفكار ضاغطة بعدم التفكير فيها لأنه من الصعب عدم التفكير حيث أنه يتضمن أحيانا التفكير في أشياء أخرى كما يختلف القمع عن العبث من حيث انه في القمع تتاح الفكرة التي تثير الضغط ولكن.

يتم تجاهلها وابدالها بأفكار أخرى فضلا عن عدم اتاحتها كلية كما هي الحالة في الكبت كما أن القمع على خلاف معظم الدفاعات الأخرى حيث أنه يبادر الأشخاص على نحو شعوري حيث أن القمع فعال في تخفيف الضغوط".[1]

هـ/ التسامي:

حيث يتسم هذا الميكانيزم الدفاعي عن غيره من الميكانيزمات الأخرى وخاصة الكبت ف أن التسامي يتقبل الأنا الدافع الغريزي وبكنه يحول طاقته من موضوعه الأصلي الى موضوع بديل هي قيمة ثقافية واجتماعية حيث تنص هذه العملية أولا بالذات حيث ان لم توجد في الشخص أعراض عصابية أو انحرافات جنسية تقوم الجنسية المميزة لمراحل النمو المبكرة السابقة على المرحلة التناسلية".[2]

هنا أنا التسامي يحول الطاقة الشخصية المرتبطة بدافع نشاط مقبول الى نشاط غير مقبول حيث يقوم بتنصيب العملية أولا بالذات اذا لم توجد في الشخص أعراض عصابية

[1] حسين فايد: علم النفس العام رؤية معاصرة، مرجع سابق، ص 247-248.

[2] سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 141.

ومنه يقول فرويد "ان المنبهات القوية الصادرة عن المصادر الجنسية المختلفة تتصرف وتستخدم في ميادين أخرى بحيث تؤدي الميول التي كانت خطرة في البداية الى زيادة القدرات والنشاط النفسي زيادة ملحوظة ان القائمة بين الخلق الفني والانحراف والعصاب بقدر ما كان التسامي كاملا أم ناقصا والجانب الأكبر لما نسميه الطبع مركب من مادة المنبهات الجنسية ومن ميول ثبتت منذ الطفولة واثبتت عن طريق التسامي"،[1] هنا يؤكد فرويد أن التسامي ميكانيزم دفاعي وكبت الاتجاهات المنحرفة التي استحال استخدامها في الميولات الجنسية التي ظهرت في فترة الطفولة واكتسبت عن طريق التسامي.

و/ التبرير:

هو الذي يمكن تعريفه باعتباره تقديم أسباب معقولة و لكنها ليست اسباب حقيقية للتصرف بطريقة ما. مثال ذلك، الطالب الذي يتأخر عن ميعاد المحاضرة لأنه لا يحبها، و يبرر ذلك بوسائل المواصلات.[2]

ز/ التقمص:

الاندماج لا شعوريا في شخصية شخص آخر به صفات مرغوبة يستعيرها و يتبناها الفرد و ينسبها اليه و يدافع عنها، كما أن للتقمص دور في بناء الشخصية و التعلم في

[1] سيغموند فرويد: مصدر سابق، ص 141-142.

[2] حسين فايد: علم النفس العام رؤية معاصرة، مرجع سابق، ص256.

تعويض و اشباع دوافع الانتماء و القبول و قد يكون التقمص في فكرة أو لشخصيات أسطورية لا وجود لها في الواقع و التقمص هو نمط لا شعوري.[1]

ح/ فلتات اللسان و زلات القلم:

هي تلك الهفوات و الاخطاء التي يتورط فيها لسان الانسان أو قلمه على غير قصد ظاهر منه و التي قد تقلب المعنى الذي يريده رأسا على عقب فتسبب له كثيرا من الحرج أحيانا، فمن أمثال فلتات اللسان أن وقف أستاذ في الجامعة يثني على سلفه فاذا به يقول في الحفل: لا يسعني إلا ان أهنئه على "جموده" في البحث بدل ان يقول "جهوده" في البحث، و من ذلك أيضا ما قاله رجل لزوجته " اذ مات أحدنا قبل الآخر فسأتخذ الاسكندرية مقاما لي". و من زلات القلم ما كتبه رجل لآخر: لقد كان لقاؤنا "أنحس" مناسبة لعقد الصفقة، بدل أن يقول "أحسن" مناسبة لعقد الصفقة.

لقد كانت أمثال هذه الهفوات تنسب قبل فرويد الى السهو و الغفلة أو الى المصادفة أو العجلة أو التعب و لا ينكر فرويد ذلك، غير أنه يرى ان هذه العوامل لا تكفي لتفسير جميع الهفوات و بأسلوبه الخاص في التحليل النفسي بين ان وراء أغلب الهفوات دافعا لا شعوريا أو شبه شعوري لا يفطن الشخص الى وجوده أو الى صلته بالهفوة كراهية أو غيرة لا شعورية أو شبه شعورية.[2]

[1] محمد جاسم محمد: المدخل الى علم النفس العام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الاردن، ط1، 2004، ص 114.

[2] احمد عزت: أصول علم النفس، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1999، ص 139

ط/ النسيان:

اتضح ان كثيرا من حالات النسيان تكون تعبيرا عن دوافع لا شعورية او شبه شعورية كنسيان المواعيد التي نحددها للناس هنا يكون النسيان رمزا الى رغبة لا شعورية في الفرار من الشخص و عدم لقائه لأمر ما. و قل مثل ذلك في نسيان بعض الناس رد ما يستعيرونه من كتب او ما يقترضونه من مال، و نسيان الزوج عيد ميلاد زوجته، ومن حالات النسيان الغريبة بل المذهلة أن ينسى أحدهم في التاكسي حقيبة مملوءة بالأوراق المالية أو ينسى الشاب موعد عقد قرانه، أو تنسى الام أخذ طفلها النائم في القطار و هي تغادره. [1]

[1] احمد عزت: مرجع سابق، ص 140

ثالثا : من اللبيدو الى الغريزة العدوانية:

ان مدرسة التحليل النفسي تعتمد على غريزتين أساسيتين في تحليل أفكارها و المتمثلة في اللبيدو و الغريزة العدوانية.

1/اللبيدو

تعتبر نظرية اللبيدو من أهم النظريات التي وضعها فرويد كقوة متغيرة في التحليل النفسي في كل مراحل الحياة المختلفة حيث أن فرويد هو أول من أشار الى اللبيدو وهو اثارة الى للجدل حيث أن الأفكار النفسية التأملية الى اللبيدو والأنا و لبيدو الغرائز وعليه فان اللبيدو هو طاقة طبيعية تتولى أولا وقبل كل شيء القيام بخدمة أغراض الحياة لكن قدرا معينا مما يفيض عن حاجتنا منها لتلبية أغراض غريزية، قد يتحول فعلا انتاجيا أو يسخر لأغراض ثقافية".[1]

هنا أن اللبيدو يقوم بمهام طبيعية وتلبية متطلبات الغرائز المكبوتة حيث يوجه الطاقة مبدئيا ليتماثل كل شيء مع طبيعته حيث أن غرضه الاهتمام الغريزي، كما أن اللبيدو هو الاشباع الجنسي يقول فرويد "لتفسير الحاجات الجنسية لدى الانسان والحيوان نستعين في علم الحياة بفرض وجود " غريزة جنسية " كما نفترض غريزة التغذية لتفسير الجوع، غير

[1] كارل يونغ: علم النفس التحليلي، تر نهد خياطة، ط2، دار النشر للحوار والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 1997، ص 24.

أن ليس في اللغة الدارجة، فيما يتعلق بالحاجة الجنسية ما يقابل كلمة جوع، لذلك يستخدم كلمة اللبيدو ".[1]

ومنه فان مصطلح اللبيدو يشير الى الرغبة أو الشهوة أو الغريزة الجنسية حيث ان هذا المصطلح من أصل لاتيني أخذه فرويد من الباحث مول حيث أن رؤية فرويد لمفهوم اللبيدو تطورت مع تطور نظريته عن الغرائز عندما افترض في ضوء نظريته الأولى عن غرائز حفظ الذات (الأنا) في مقابل حفظ النوع(الجنسية) أن اللبيدو بالنسبة للدفعة الغريزية الجنسية وتجدر الاشارة بنا الى أن فرويد يعتبر الأنا مستودع اللبيدو".[2]

حيث أنه مع تطور نظرية التحليل النفسي بالنسبة للغرائز أصبح اللبيدو هو المتهيج الجنسي حيث توصل فرويد الى غريزتين أساسيتين توجهان هذا الجهاز التنفسي أو السلوك الانساني هما غريزة الحياة أو الحب (الأيروس)، وغريزة الموت أو الفناء (التناتوس)، حيث تمثل هذه مختلف الرغبات العدوانية التي تدفع الفرد الى العدوان والتميز حيث يعتقد فرويد أن الغرائز الجنسية اللبيدو وهي الطاقة التي توجه سلوك الانسان، لكنه اكتشف أن اللبيدو قد لا يتجه دوما نحو الآخرين بل يرتد الى الذات"،[3] وان الفرضيات

[1] سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 150.

[2] فرج عبد القادر طه وآخرون: معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط1، د ت، ص 385-386.

[3] زين الدين المختاري: المدخل الى نظرية النقد النفسي سيكولوجية الصورة الشعرية في نقد العقاد، مرجع سابق، ص 10.

التي عدل فيها فرويد التي تمثل مختلف الرغبات التي تدفع بالفرد الى ما يسمى بالنرجسية وأن اللبيدو يغرق الفرد في حب نفسه للحصول على الاشباع الجنسي الكامل.

ويعود اصل كلمة لبيدو libido الرغبة أو الشهوة أو الطاقة الجنسية حيث تشير معظم استخداماتها في علم النفس الى الطاقة النفسية أو الناحية الدينامية للغريزة أو السلوك ففي التحليل النفسي يطلق فرويد هذا اللفظ على الطاقة الغريزية حيث أن الغريزة عند فرويد بداية الأيروس وكانت تعني الغريزة الجنسية كما أن اللبيدو يغير الطاقة الجنسية ثم أضاف غريزة التناتوس الى جانب غريزة الأيروس، كما أن معظم اللبيدو يشير الى الطاقة الجنسية العامة "[1]، وكما يسمى فرويد اللبيدو أيضا باسم الموضوع object الذي يتجه اليه وأي شيء خارجا كان ذلك ليبدو الموضوع فاللبيدو عند فرويد هو الطاقة الغريزية الموجودة في النفس منذ الولادة، كما أن للبيدو موارد بدنية، اذ ينبثق من مناطق جسمية، كما يرى فرويد أن انفصال اللبيدو عن موضوعاته، في حين أن تحول لبيدو الموضوع الى لبيدو الذات عملية نفسية سوية تكرر بصفة مستمرة"[2].

ويرى فرويد أن اللبيدو هو الطاقة الغريزية المكبوتة منذ الولادة قبل أن يتحول الى الهو بالدافع الغريزي المكبوت في مناطق جسمية كما أن لإنفصال اللبيدو عن موضوعاته أثر كبير وانفعالي، كما أنه من المحتمل ان تكون الطاقة الجنسية أي اللبيدو في واقع الأشياء

[1] عبد الرقيب أحمد البحيري: الشخصية النرجسية دراسة في ضوء التحليل النفسي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1978، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص 18.

العميق مجرد نتاج لتمايز الطاقة في النفس البشرية وبشكل عام ارتبط لبيدو الشخص أو الطاقة الجنسية بشخص آخر كانت النتيجة النرجسية كما عبر فرويد النرجسية، اذ يتوجه لبيدو و الأنا عن الذات وكذلك ليبدو الموضوع الذي يبحث عن لذة جنسية خارجية،[1] رغم اعتقاد فرويد بأن النرجسية تتوجه نحوى لبيدو و الأنا و لبيدو الموضوع في البحث عن لذة جنسية أي أن اللبيدو يكمن في الطاقة الغريزية الجنسية.

وبعد أن وسع مفهوم اللبيدو بإضافة مجموعة من الغرائز منها غريزة الموت أو الغريزة العدوانية وباعتبارها القطب المعاكس للبيدو ويري فرويد أن جميع الظواهر النفسية سواء كانت شعورية أو لا شعورية سوية منها أو مرضية انما تصدر عن قوى دينامية أساسية تنبعث عن التركيب الفيسيولوجي والكيميائي للكائن الحي، حيث تنتمي هذه القوى بالغرائز وهي الطاقة التي تصدر عنها جميع ظواهر الحياة، كما أن فرويد افترض وجود مجموعتين من الغرائز منها الجنسية والتي تصدر عن طاقة خاصة تسمى اللبيدو وتهدف الى اشباع اللذة والأخرى هي غرائز الأنا ومهمتها حفظ الذات ".[2]

2/ الغريزة العدوانية

وينظر فرويد الى الغرائز الى أنها ميولات فطرية ذات علاقة بالفرد حيث أن هذه الغرائز دائما تعمل وفق مبدأ اللذة وهي ليست سوى مكبوتات نابعة عن توتر واحساسات بالألم.

[1] مارغريت ماكنهوبت: سيغموند فرويد مكتشف اللاشعور، مرجع سابق، ص 170.

[2] سيغموند فرويد: الأنا والهو، مصدر سابق، ص 17.

ويهدف الدافع الغريزي الى خفض هذا التوتر وازالته وحينما ينخفض هذا التوتر أو يزول يحدث الشعور باللذة، واتخذ فرويد من مبدأ اللذة أساسا يفسر به الظواهر النفسية المختلفة كما يفسر الأعراض العصابية، وكما وجد فرويد عدة صعوبات في تغيير بعض الظواهر النفسية على ضوء نظريته السابقة في الغرائز".

ان غريزة الأنا تهدف الى التنشيط والكبت وكما أن هذه الغرائز لا ترتبط بأي صلة مشتركة وهي مستقلة عن بعضها وهذا ما أوجد صعوبات عند فرويد في تفسير الظواهر النفسية حيث يقول فرويد " لابد أن نفترض وجود "غريزة الموت" تدفع الكائن الحي الى الرجوع الى الحالة غير العضوية السابقة، وتهدف غريزة الموت الى الهدم وانهاء الحياة، واذا اتجهت هذه الغريزة الى الخارج بدت في صورة رغبة في العدوان والتدمير"[1]

ويرى فرويد أن هذه الميول الغريزية الموجودة في الكائن الحي تجد أصلها في هذه الغريزتين حيث أن غريزة التدمير أي الموت لا توجه نحو الذات وانما خارجها لتتحول الى نوع من العدوان.

[1] سيغموند فرويد: الأنا والهو، مصدر سابق، ص 17.

رابعا : طرق التحليل النفسي

لقد تنوعت واختلفت أساليب وطرق التحليل النفسي في علاج المرضى حيث قام سيغموند فرويد بتطوير مجموعة من الطرق العلاجية في التحليل النفسي وهي مجموعة من النظريات لدراسة النفس البشرية بصورة عامة والمريض بصورة خاصة ونذكر من بين هذه الطرق:

1/ التداعي الحر:

هو اطلاق العنان للأفكار والخواطر والاتجاهات و الصراعات والرغبات والمشار في تلقائية دون قيد أو شرط مهما بدت تافهة أو محرجة أو مؤلمة أو معينة، واخراج هذه المواد المكبوتة من اللاشعور الى جزء الشعور حتى يكمن من التعامل معها".[1]

أي تحرير الشخص من كل القيود والمكبوتات المحبوسة في داخله حيث يستطيع المريض بالبوح بأفكاره و أوهامه وأحلامه ويكشف صراعات اللاشعور التي تسبب اضطرابات نفسية.

حيث أن التداعي الحر في كونه حرا اذ باستطاعة المريض أن يقول أي شيء للمحلل مهما كان هذا الشيء وقحا أو مذهولا أو منحرفا ولن يقوم المحلل بدوره بمحاسبة المريض على ما يقول أو بإخباره ما الذي يتوجب عليه أن يفعله".

[1] إجلال محمد سرى: علم النفس العلاجي، عالم الكتب للنشر و التوزيع، القاهرة، ط2، 2000، ص 86.

هنا أن التداعي الحر يجعل من المريض حرا في كلامه وفي تصرفاته وبإمكانه الافصاح عن أي شيء يحبه دون وسيلة ضغط من طرف الطبيب المعالج حيث أن المريض يقوم بإخراج كل المكبوتات والرغبات.[1]

لكن يجب أن تكون طريقة التداعي الحر مصاحبة بسيكولوجيا الهفوات، والمقصود بها أن الأخطاء التي يتلفظ بها المريض من قبيل الخطأ أو زلات والتشطيبات التي يرتكبها الانسان اثناء عملية التداعي ليست عشوائية، بل على العكس من ذلك فهي ذات دلالات عميقة، ولها صلة وطيدة بحياة الشخص".[2]

حيث ان هذه الهفوات التي يتلفظ بها المريض هي عبارة عن حالات واقعية عاشها المريض في حياته، كما أن سيغموند فرويد قدم عدة أمثلة عن هذا الشخص المريض وعن هذه الهفوات ومدى علاقتها بحياته وبالخصوص الحياة النفسية حيث يقول فرويد في كتابه التحليل النفسي" تلك الزوجة قالت: يستطيع زوجي أن بأكل وأن يشرب ما أريد، بدل أن تقول ما تريد ما يريد، فقد كانت تعرف أنها لما تسمح له بما يريد، وبذا زل لسانها

[1] مارغريت ماكنهوبت: سيغموند فرويد مكتشف اللاشعور، مصدر سابق، ص 166.

[2] زروخي الدراجي: اشكاليات أساسية في مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، ط1، 2013، ص 83.

رمز الى ما تنطوي عليه سريرتها" هذا فان سيكولوجيا هفوات اللسان تساعد المحلل النفسي على التقاط بعض جوانب الحياة النفسية التي يريد المريض مداراتها".[1]

2/ التنويم المغناطيسي:

هو علم يحيط بحالة من حالات الكائن الحي هي النوم ويشابه النوم الطبيعي، وقد سمي مغناطيسيا، حيث أنه يشير الى عملية تطبيقية يكون من تأثيرها التخفيف وحدة الخصائص الدماغية عند النوم لأجل اخضاع العقل الباطن اللاشعور".[2]

والتنويم المغناطيسي هو اثارة حالة نفسية أو جسدية أثناء النوم حيث أن التنويم المغناطيسي يمتاز بتخفيض فعالية المؤثرات الدماغية وقوة التحكم والارادة ووعي الذات، كما تر اكتشاف طريقة التنويم المغناطيسي hypnose على يد أطباء المستشفيات والعيادات، في أواخر القرن 18 وبداية القرن 19 لعلاج الأمراض الجسمية والنفسية والعقلية وعلى وجه التحديد الهستيريا والحلات العصابية".[3]

وكما أنه أثناء النوم المغناطيسي يمكن التأثير على انفعالات النائم، وهذا غير ممكن في النوم الطبيعي الذي ينتهي الى حالة اليقظة عندما يوجه أي حديث الى انفاعالاته.[4]

---

[1] زروخي الدراجي: مرجع سابق، ص 83.

[2] عدنان جمعة سبع: التنويم المغناطيسي، المكتبة العالمية، ط1، 1986، ص22.

[3] فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، مرجع سابق، ص 329.

[4] أمين رويحة: التنويم المغناطيسي، مكتبة النهضة، بغداد، ط 1، 1987، ص 102.

حيث أن النوم المغناطيسي هو تبدل في الوعي أي حالة العقل حيث ينتج عنه انفعالات أثناء نومه كما أن التنويم المغناطيسي جاء كعلاج لبعض الأمراض الهستيريا في التحليل النفسي التي يظهر فيها المصاب وقد جاء التنويم المغناطيسي قصد علاج الأمراض والاضطرابات الهستيريا الحقيقية وهذا ما أدى الى اكتشاف الجانب اللاشعوري".[1]

كما أنه يمكن تلخيص بعض من نظريات التي تفسر التنويم المغناطيسي ونذكر منها ما يلي:

أ/النظريات الفيزيولوجية: حيث ترتبط حوادث التنويم الى اسباب فيزيولوجية ويؤدي لإيقاف وظائف المراكز والعقد العصبية في الدماغ أو هو كنتيجة لذلك الشلل المراكز العصبية كنتيجة.

ب/النظريات المرضية: وهذا النوع من التنويم هو حالة اصطناعية مرضية يحمل المصابون بالهستيريا فقط وتحدث كنتيجة لمؤثرات حسية ايجابية.

ج/النظريات النفسية: هي الحياة اللاواعية التي تقبل الايحاء وهي التي ترسل ايحاءات الى النفس،[2] وهنا التنويم يهدف الى تنويم المريض لإحداث نوع من تحويل الوعي الى اللاوعي عبر تأثيرات نفسية.

[1] زروخي الدراجي: مرجع سابق، ص 80.

[2] فيصل عباس: العلاج النفسي والطريقة الفرويدية، مرجع سابق، ص 330.

3/ الايحاء:

من أكثر المفهومات شيوعا في تاريخ علم النفس والطب النفسي وينال عادة أن الشخص يخضع للإيحاء أي الميل دون أن يدرك الفكرة أو العقيدة، كما لعب مفهوم الايحاء دورا هاما في تكوين مذاهب علم النفس الاجتماعي ونظريات العلاج النفسي في القرن 19 والقرن 20 حيث أن فكرة الايحاء هي الدعامة التي يقيم عليها الظواهر السيكولوجية والنفسية"[1]

ونجد أن فرويد قام بعدة اكتشافات نفسية يمكنها الوصول الى الحالة الصحية للمريض ومساعدته على فك الشفرة واعادة المريض الى الحالة التي كان عليها في السابق قبل المرض أي حالة الوعي وهذا ما أدى الى فرويد من اكتشاف الايحاء " هي الطريقة التي يعتمد فيها المحلل النفسي الى محاورة المريض و التقرب منه لمساعدته على تذكر حياته النفسية واخراج المكبوتات من ساحة اللاشعور الى ساحة الشعور".[2]

هنا أن الايحاء جاء لإخراج المريض من الحالة المريضة الى الحالة النفسية العادية كما يمكن للمريض قول أي شيء يحبه للمحلل حيث يقول فرويد " تتوقف نتائج التحليل النفسي على الايحاء.... وهو تأثير حقيقي على الفرد"[3]

---

[1] سيغموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، مصدر سابق، ص 122.

[2] زروخي دراجي: اشكاليات في مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية ، مرجع سابق، ص 82.

[3] مارغريت ماكنهوبت: سيغموند فرويد مكتشف اللاشعور، مرجع سابق، ص 166.

يدعو فرويد المحلل النفسي الى اقامة روابط انسانية متينة مع المريض حتى نزول كل الحواجز والهدف هو بعث الثقة في نفس المريض وتشجيعه على تذكر الحياة النفسية الماضية والتصريح بكل الرغبات التي يسعى الى تحقيقها مهما كانت معارضة مع القيم الاجتماعية حيث أن الأمر يحتاج الى تأويلات" وفهم الحياة النفسية يقضي ان لا نقف على الجانب الظاهر منها فالأمر يقتضي اعتبار وجود جانب لاشعوري من الحياة النفسية يتم كبته لعدم امكان تحققه ولتعارض رغباته وميوله مع متطلبات الحياة اليومية واعتباراتها الأخلاقية والاجتماعية".[1]

هنا فرويد يدعو المحلل النفسي الى كسب ثقة المريض والتقرب اليه متى تزول كل الحواجز بين المريض والطبيب حتى يستطيع المريض التكلم والبوح بكل مكبوتاته واسترجاع ذكرياته النفسية المدفونة في الجانب الخفي من النفس حتى وان كانت هذه الذكريات تتناقض مع الأخلاقيات الاجتماعية.

كما أن هناك عامل آخر في طرق التحليل وهو تفسير الأحلام حيث أنها في جانبها لا تعتبر الهاما ووجيا بالنسبة الى الفلسفة فقط حيث بادر اليها فرويد بل أن تفسير الأحلام هو الاهتمام بالأحلام منذ القديم وقدم النفس البشرية حيث أنه في القديم اعتبروا أن الأحلام مجرد رسائل الهية " أثناء تفسير الأحلام توصل فرويد الى قناعة مفادها أن الترميز هو الجزء الأكثر أهمية حول اللاوعي حيث يقول " ان تفسير الأحلام حسب

[1] زروخي الدراجي: مرجع سابق، ص 82.

كلامه هو الطريق الملوكي الى معرفة اللاوعي والأساس الأكثر صحة للتحليل النفسي"[1]

ويقول فرويد في كتابه تفسير الأحلام أن الاهتمام بالأحلام قديم قدم النفس البشرية بل أن الشعوب البدائية كانت تهول من أمر الأحلام وما يتراءى فيها تهويلا لا نعهده لدى أبناء الحضارة فالأحلام انما هي رسائل فوق مستوى البشر حيث أن ارسطو هو أول من أرسى وجهة النظر النفسية في دراسة الأحلام وانهلا لا تكشف لنا شيئا من المصادر الخارقة للطبيعة وانما الأحلام عنده لون من النشاط النفسي يصدر عن النائم بحسب الظروف التي يكون عليها في نومه".[2]

[1] سيغموند فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملا، دار الطليعة، سوريا ط1، 1997، ص 45-55.

[2] سيغموند فرويد: تفسير الأحلام، مصدر سابق، ص 12.

خامسا/ أهمية التحليل النفسي

يلعب التحليل النفسي دورا هام في علاج المشاكل والاضطرابات التي يعيشها الانسان في حياته النفسية كما يكشف فرويد من خلال كتابه تفسير الأحلام ' بأن التحليل النفسي هو اكتشاف اللاشعور أو أنه نظرية قوامها تغيير الأمراض النفسية بأسباب جينية، هذا فضلا عن كونه كتابا ينبغي أن يقرأه كل طبيب نفسي وكل مشتغل بعلم النفس أو التربية أو الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو تاريخ الحضارة أو النقد الادبي أو فقه اللغة و ما ذلك من خلال علم الانسان".[1]

كما يمكن فهو الدور الذي يأديه التحليل النفسي في أنه عملية ضرورية لأنه كان من الضروري التصدي لهذه المشكلة بالاضطرابات المسماة العصبية والى شفائها، وقد كان من الضروري التصدي لهذه المشكلة، والعثور عنها في الحياة الغريزية للنفس وهذا أضحت جملة من الفرضيات التي تتعلق بحياة الانسان الغريزية هي الأساس التي قام عليه تصورنا عن الحالة العصبية".[2]

ونجد للتحليل النفسي دورا بارزا في علم النفس من خلال تحليل شخصية الانسان أو العقدة والآلام التي يشعر بها ولكن مخبأة في اللاوعي، أو تفسير الأحلام كما قامت

[1] سيغموند فرويد ، تفسير الأحلام، تر مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت، ص10.

[2] سيغموند فرويد، مدخل الى التحليل النفسي، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (د.ط)، 1995، ص 15.

مدرسة التحليل النفسي بمعالجة السلوكيات غير السوية أو غير العادية التي تجاهلتها العديد من المدارس الأخرى " فالمعالجة التحليلية النفسية لا تشمل الا على تبادل الكلام بين المحلل والطبيب، اذا يتكلم المريض ويروي أحداث حياته الماضية و انطباعاته الحاضرة، ويشتكي ويعترف برغباته وانفعالاته ويسعى الطبيب الى توجيه مسار أفكار المريض ويوقظ ذكرياته، ويوجه انتباهه في وجهة معينة ويقدم له تغييرات ويرصد ما يثيره على هذا النحو لدى المريض من ردود فعل ثم عن فهم أو عدم فهم ".[1]

كما نجد الهدف الذي يسعى اليه التحليل النفسي هو معرفة الجانب المكبوت من الحياة النفسية للإنسان وتغيير تصرفاته ومعرفة الدوافع التي أجبرته على الاقدام على أفعال غير واعية لأن التحليل النفسية " يوفر للأمراض العملية الأساس السيكولوجي الذي يفتقر اليه، ويأمل أن يكتشف المضمار المشترك الكفيل بتحليل الترابط بين الاضطراب البدني و الاضطراب النفسي، وتوصلا الى هذا الهدف عليه أن بتعد عن كل مسلمة ذات صفة تشريحية أو كيميائية أو فيزيولوجية و ألا يعول في عمله على المفاهيم السيكولوجية البحتة ولهذا تحديدا أخشى أن يبدوا لكم لأول وهلة غريبا ".[2]

ومما يمكن قوله من خلال كل هذه الدراسات التي قدمت في نظرية التحليل النفسي باعتباره طريقة في المعالجة العصبية للأشخاص المصابين بأمراض نفسية عصابية فان " تاريخ التحليل النفسي هو قبل كل شيء عملية تأريخ للاكتشاف الفرويدي العظيم، لأنه

[1] نفس المصدر، ص 10.

[2] نفس المصدر، ص 15.

يحمل في طياته معبر أخطائه وحتى نجاحاته أساس كل ما سوف يبحث فيه كل محلل نفسي فيما يأتي بعد فرويد، اذ يتوجب على كل واحد من هؤلاء أن يعيد التجربة بنفسه، ويهز من الطريق التي مر بها فرويد، ولو تطلب الأمر احتمال هدم واعادة بناء سيره النفسي من جديد، وهو شيء ليس بالمستحيل لأن هذا النظام المتمثل في الجهاز النفسي كفيل بأن يجد الوسائل اللازمة لفهم ذاته بذاته".[1]

وما يمكننا استخلاصه هو ان التحليل النفسي تكمن مهمته في " أنها تبدأ بما يسمى الأليات اللاشعورية للحياة العقلية، ويستخدم وسائل لذلك التحليل مثل التداعي الحر وطريقة تفسير الأحلام".[2]

[1] روجي بيرون: تاريخ التحليل النفسي، تر عبد الرحمان الوافي، دار الأفاق، الجزائر (د ط)، (د ت)، ص 17.

[2] الموسوري رحيم ايورغيف: الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2006، ص 396.

الفصل الثاني:

التفسير النفسي للدين عند فرويد

أولا: تعريف الدين

ثانيا: الدين والوهم

ثالثا: اللبيدو و الغريزة العدوانية

رابعا: الأب وعقدة أوديب

أولا: تعريف الدين

1/في الفلسفة: يتنوع تعريف بتنوع الفلاسفة بحيث يوجد إختلاف في تحديد الماهية التي ينسب لها هذا التعريف بحيث كل فيلسوف له وجهة نظر خاصة و من بين هذه التعريفات نجد:

أ/ هيغل: الدين هو الروح واعيا بجوهره، هو إرتفاع الروح من المتناهي الى اللامتناهي، و هكذا فان مفهوم الدين عنده يتحدد باختصار على انه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الانسان عن المطلق، ولقد أودعت الانسانية في ما يعتقد هيغل أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الاديان بالإضافة الى أراءها عن موقف الروح الانساني من الألوهية و الخلود.[1]

ب/ كارل ماركس: " الدين بنية فوقية دونها العامل الاقتصادي الفعال في تاريخ البشرية بحسب القوانين المادية الجدلية، و الدين (أفيون الشعوب) و يخفي وراء فترة إيديولوجية الاستغلال الطبقي لصالح الفئة الحاكمة".[2]

2/ الدين لغة: ان كلمة الدين تعود الى الديان الله عز وجل والديان القهار وقيل الحاكم والقاضي وهو فعال من دان الناس أو قهرهم على الطاعة ويقال" دنتهم فداني أي قهرتهم

[1] محمد عثمان الخشت: مرجع سابق، ص18.

[2] صلاح الدين شروخ: علم الاجتماع الديني العام، دار العلوم للنشر و التوزيع، الجزائر، د ط ، د ت، ص15.

فطاعوا، والدين أيضا الجزاء والمكافئة ودنته بفعله دينا جزيته، وقيل الدين مدر والدين الاسم دانته مداينة والديان كذلك أيضا ويوم الدين يوم الجزاء ودانه دينا أي جازاه واليد الطاعة وقد دنته ودنت له أطعته والدين العادة والشأن.[1]

ونجد كذلك كلمة الدين تعود الى دان: دينا، وديانة، خضع وذل واطاع ويقال دان له –وله منه : اقت ولكذا اتخذه دينا وتعبده به، فهو دين وفلان دينا: اقترب فهمة و دائن بمعنى مدين وكثر دينه واعتاد خيرا أو شرا وفلانا دينا، ودينا : أخضعه وأذله "الدينة الدين والدين، العبادة والطاعة ويقال : رأى فلانا بفلان دينه. رأى سبب الموت، والدين: الديانة واسم لجمع ما يعبد به الله والملة والاسلام والاعتقاد بالحنان والاقرار باللسان و عمل الجوارح بالأركان السيرة.[2]

ومن بين اهم المعاني التي يأخذها الدين نجد كذلك الدين: ماله أجل، كالدينة، بالكسر، وما لأجل له, ودان هو: أخذه ورجل دائن، ومدين و مديونون مدان، وتشدد داله: عليه دين،

[1] ابن منظور: لسان العرب، دار الأبحاث الجزائر، ج4، ط 1، 2008، ص447–448.

[2] شوقي ضيف: المجمع الوسيط، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط4، 2004، ص307.

أو أكثر، وادان واستدان دينا، ويكسر، والاسلام، وقد تدنت له، بالكسر، والعادة والعبادة والمواظب من الأمطار، أو اللين منهما والطاعة ودان بدين: عز، وذل وأطاع "[1]

3/ الدين اصطلاحا:

ان الدين من بين الظواهر التي يصعب وضع مدلول محدد لها نظرا لتعدد وجهات النظر فيها فنجد من بين التعريفات الاصطلاحية أن الدين وضع الهي يدعوا أصحاب العقول الى قبول ما هو عن الرسول صل الله عليه و سلم كذا عبر ابن الكمال، وعبارة غيره وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بذات قال: دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجاب عليه ولا عوج له هو اطلاعه تعالى عبده على قوميته الظاهرة لكل باد وفي كل باد وأظهر من كل باد وعظمته الخفية التي لا يشير اليها اسم ولا يجوزها رسم، وهي مداد كل مداء".[2]

اما في اللغة الانجليزية والفرنسية والألمانية نجد أن اشتقاق كلمة الدين religion كما يقول لالاند موضع الجدل, فيستخرج معظم القدماء (لالتانس, أوغسطين, سرفيوس) والدين يرون

[1] مجد الدين محمد أبادي: القاموس المحيط، موسوعة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط8، 2005، ص 1198.

[2] محمد عثمان الخشت: مدخل الى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د,ط) 2001، ص 18.

فيه فكرة الربط : سواء ربط الواجب اتجاه بعض الممارسات, أو الرابط الجامع بين الناس, أو بين البشر والآلهة من جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية بدقة.[1]

أما ما ذهب اليه روجيه باستيد R-bostide وغيره من اعتبر كلمة religion ترجع أصلا الى الفعل اللاتيني Religio بمعنى العبادة المصحوبة بالرهبة الخشية الاحترام".[2]

4/ تعريف الدين عند فرويد:

يعد سيغموند فرويد من أبرز علماء النفس الذين قاموا بمعالجة الظاهرة الدينية، حيث ارجعها هذا الأخير الى عدة اسباب تتعلق بدراسة الشخصية والسلوك الفرويدي والجماعي، حيث أن فرويد يربط الشعور الديني بمجموعة من الأمراض العصبية للفرد، كما أن الاله عند فرويد ما هو الا صورة لأي مهيب، حيث يشبه عبادة الفرد لإله ما بطاعة الفرد لأبيه، لهذا نجده يرجع لعقدة أو ديب باعتبارها الأساس الوحيد وأصل كل حاجة أو عاطفة دينية, حسب فرويد فان أحداث الأسطورة تدور حول البشر البدائيون الذين يعيشون في مجموعات ويرأس كل مجموعة ذكر قوي ومسيطر يسمى الأب يحتكر هذا الأب كل الامتيازات وحده بما في ذلك حق معاشرة الاناث .

[1] محمد عثمان الخشت: مدخل الى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 13.

[2] فضيل حضري: مستويات الدين والتدين، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، الجزائر، العدد 11، 2011، ص 179.

يوجد في كل مجموعة ذكر ترعرع وتنمو وتشب وتشعر برغبتها في ممارسة حقها الطبيعي في اشباع رغبتها الجنسية، فتصطدم بالآباء في كل مجموعة ذكر ترعرع وتنمو وتشب وتشعر برغبتها حقها الطبيعي في اشباع رغبتها الجنسية، فتصطدم بالآباء في كل مجموعة, فيطردونهم بكل قسوة، ويبقى هؤلاء الصعاليك المطرودون بعيد عن مجموعتهم.[1]

ويجزم فرويد أن المعتقدات الدينية تتمثل في عملية اسقاط الحالة البدائية للإنسان في الحياة النفسية الجماعية ولهذا جاءت نظرية التحليل النفسي تخدم هذا الموضوع فقد بين فرويد من خلال مصادره المتمثلة في قلق في الحضارة ومستقبل الوهم, وغيرها من الدراسات التي خضها في مهاجمة الدين وأثاره على الحياة النفسية.

ان الدور الأساس للدين يمكن في تقديم اشباع لكافة البشرية وهو اشباع يعوض لحد ما , عن المتاعب التي تأتي بها الحضارة وتحتفظ الآلهة بهمتها الثلاثية التي تقوم بها: ابعاد القوى الطبيعية, التوفيق بين البشر وقسوة القدر كما تتجلى في الموت بشكل خاص وتعويضنا

[1] مجموعة مؤلفين: فلسفة الدين "مقول المقدس الايديولوجيا اليوتوبيا وسؤال التعددية"، دار الاختلاف والضفاف، الجزائر، 2012، ص177-187.

عن الآلام والحرمان التي تفرضها على الانسان حياة المتحضرين المشتركة وهكذا يشب أصل الهي الى أنظمة الحضارة، فترتفع الى مستوى يتجاوز المجتمعات البشرية وتطبق على مستوى الطبيعة وتطور الكون.[1]

وعلى هذا النحو يتكون كنز من الأفكار متولد من الحاجة الى جعل الضيف البشري محمولا ومبني من مادة تقدمها ذكريات هذه الضائقة التي كان عليها الانسان في طفولته الأولى كما في طفولة الجنس البشري، ان الحضارة نفسها تقيد الفرد وتدعمه على امتناع كثير من نزواته عندئذ تغدو مهمة الالهة لتتدارك عيوب الحضارة والخسائر التي تسببها, فيتقدم الدين هنا ليحمي الانسان على المستوى النفسي من كل الأخطار التي لم تتمكن الحضارة من الغائها وذلك بإعطائها جوابا استباليا جاعلا في نفس الوقت متطلبات الحضارة مقبولة.

لقد أدى الدين بلا جدال خدمات جلى للحضارة, وساهم بشكل كبير في ترويض الغرائز الاجتماعية, بخاصة نزعة الانسان الى القتل والتدمي, هذه النزعة الكامنة في لاوعي الانسان.[2]

[1] فيصل عباس: الانسان المعاصر في النظير الفرويدي، مرجع سابق، ص 164.

[2] المرجع نفسه، ص 166.

5/ موقف فرويد من الدين:

يرى فرويد الى أن الحاجة الى الدين تكون في المستوى النفسي والدين بكامله يأتي من وهم عن الرغبات اللاواعية للإنسان من جراء صعوبة الحياة, ولهذا يتناول فرويد المصاعب والمشاق التي تعكر على الانسان صحته النفسية و يضيف لها مسكنات ويقول: " أن حياتنا كما هي مفروضة علينا ثقيلة الوطيء, وتغل أعناقنا بكثرة من المشاق والخيبات والمهام...

حتى نستطيع لها احتمالا فلا غنى لنا عن المسكنات ولعل المسكنات على أنواعها الثلاثة أولها الهية قوية تتيح لنا أن نعتبر بؤسنا هينا أمره, و ثانيها إشباعات بديلة تخفف من وطأته, وأخرها مخدرات تفقدنا الاحساس به ليس لنا... عن واحدة على الأقل من هذه الوسائل عناء".[1]

ان فرويد يشبه الدين بأنه مسكن مماثل للمخدرات, وهو في رأيه مادة قادرة على تعطيل أو قطع أعضاء الحيوية لأنه سم حلو ومر في نفس الوقت, وهو عبارة عن مادة غامضة تطمئننا وتعكرنا, اذا يبدو الوصفة السحرية ومن اعتاد عليه في طفولته لا يستطيع أن يشفى منه وهذا ما سبب له القلق الطفولي ولهذا من خلال الدين يستطيع الانسان أن يتمسك بهذا القلق الذي تفرضه عليه حياتنا الصعبة المتعبة ودونه لا يقدر على المقاومة ومن هذا يربط

[1] سيغموند فرويد: قلق الحضارة، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1996، ص20-21.

فرويد بين السعادة وتخلي الانسان عن واقعه, لأنه اعتبر أن الدين هذيان جماعي فيقول " ثمت طريقة أخرى جذرية, طريقة ترى الواقع العدو الواحد ينبوع كل ألم, فيما أن الواقع يجعل حياتنا مستحيلة لا تطاق, فلابد من قطع كل صلة به أذ أن تحرص على السعادة لصورة من الصور .... ما سعت الكائنات البشرية بأعداد كبيرة الى تأمين السعادة لنفسها الى الاعتماد من الألم بواسطة تشويه خرافي للواقع, والحال أن الأديان البشرية يجب أن تعتبر هذيانات جماعية من هذا النوع"[1]

ومما سبق ذكره نرى أن سيغموند فرويد لخص مفهوم الدين في الهذيانات الجماعية والهروب من الواقع.

[1] سيغموند فرويد: قلق الحضارة، مصدر سابق، ص 29-30.

ثانيا/ الدين والوهم:

يؤكد فرويد ان الاديان توهمات وان الظاهرة الدينية هي نوع من فكرة الوهم التي يتم التشكيك في صدقها وذلك تحت الحاح مطابق و وجدانيته الخالصة, يقول فرويد في هذا الصدد حيث توجه انظارنا نحو التكوين النفسي للأفكار الدينية فهذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات ليست خالصة للتجربة والنتيجة النهائية للتأمل والتفكير انما هي توهمات لأقدم الرغبات البشرية و أقواها وأشدها الحاحا وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات, وبالأصل نحن نعلم ذلك والاحساس المرعب بالذائقة الطفلية أيقض الحاجة الى الحماية بالحب وهي حاجة ادراك الانسان أن هذه الضائقة تدور الحياة كلها حول فكرة أن أعظم قوة وأشد بئسا هذه المرة".[1]

كما دافع فرويد من دراسة الدين في الحضارة البدائية هو نقده للدين لأنه اعتبره وهم حين قال :" الحضارة حرمت التعبير عن الحياة الجنسية بهدف الاستفادة بطاقة الميول المقموعة كما يرى أن الدين ومعتقداته ليست الا وهم تولد عن قلة الانسان"[2]

نجد من أنصار هذه النظرية كارل ماركس الذي ألغى كل وظيفة ايجابية عن الدين فيرى أن الشقاء الديني هو من جهة التعبير عن الشقاء الواقعي ومن جهة أخرى احتجاج عن الشقاء

[1] سيغموند فرويد: مستقبل الوهم، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1998، ص 41.

[2] فيصل عباس: الانسان المعاصر في النظير الفرويدي، مرجع سابق، ص 98.

الواقعي، الدين هو تنهيدة الكائن المقهور قلب العالم عديم القلب كما هو روح الأوضاع العديمة الروح انه افيون الشعوب أي أنه مخدر فحسب"[1]

كما نجد أن فرويد يربط بين المشكلات النفسية والتدين لأن الاحساس بالدين يؤدي من وهم الرغبات اللاواعية للإنسان ولهذا نجد قول فرويد في هذا المجال:" لا يزال النقاد يصرون على اطلاق صفات التدين العميقة على كل انسان يقر بما يراوده من شعور بالعجز البشري في مواجهة الكون وهذا بالرغم من أن جوهرة التدين لا يقوم على ذلك الشعور وانما بالأحرى على المسعى الذي يعقبه ويتفرغ منه أي رد فعل انساني على ذلك الشعور في محاولة لاتقائه هذه, أما ما لا يتوغل الى أبعد من ذلك ومن يسلم بكل تواضع بالدور الضئيل الذي يلعبه الانسان في فسيح الكون فهو بالأحرى لا متدين بمعنى الكلمة"[2]

لأن الأفكار الدينية تكون متعلقة بالسلطة فوق البشرية التي تمنحها الاطلاقية والحتمية في نظر المؤمنين بها، كما أن فرويد يعتبر الدين وهم كل الرغبات والأحاسيس الدينية ما هي الا خيالات و أوهام, لهذا فالدين لم يحقق السعادة والأخلاق التي يبحث عنها الانسان فلهذا يقول فرويد : "من المشكوك فيه أن يكون البشر قد عرفوا في مجملهم في العهد الذي كان

[1] سربست نبي: كارل ماركس مسألة الدين، دار كنعان للدراسات والنشر دمشق، (د ط)، 2002، ص 17.

[2] سيغموند فرويد: مستقبل الوهم، مصدر سابق، ص 45.

يسود فيه بلا منازع, سعادة أكبر من تلك التي يعرفونها اليوم, على كل حال ما كانوا بالتأكيد أكثر أخلاقية".[1]

الدين في نظر فرويد يسبب حيرة وقلق في المرحلة الطفولية التي كانت تتجسد فيأب قوي وأشد بئسا في نظره. الحضارة هي التي منعت الانسان من تلبية غرائزه وشهواته ورغباته عن طريق الضوابط الدينية حيث يقول:" ثمة عدد هائل من الناس مستائين في الحضارة, عدد كبير جعلته الحضارة تعيسا يحسها وكأنها نير يجب خلعه... انه من الشائع أن الكهنة ما استطاعوا الحفاظ على الخضوع لمجموع الدين الأعلى حساب, تنازلات كبيرة لصالح غرائز الناس, اذا لم يتمن الدين من اعطاء السعادة للناس وجعلهم أكثر تلائما مع الحضارة والأخلاق وبالتالي لم يتمكن من تعويضهم عن حالات المعاناة التي كانوا يعانون منها في الحياة ".[2]

ولهذا يشبه فرويد دور الدين بالعمل الذي تقوم به المسكرات والمنبهات وذلك بتعطيل الأعضاء الحيوية.

ويوق براي مدعم لهذه النظرية " بأن مفعول العزاء والسلوان الذي يقدمه الدين للإنسان يمكن المقارنة بينه وبين مفعول المحرمات, وما يجري الآن في أمريكا أسطع مثال على ذلك فهم

[1] سيغموند فرويد: مستقبل الوهم، مصدر سابق، ص 45.

[2] المصدر نفسه، ص 52.

يريدون هنالك أن يحرموا الناس –تحت تأثير سيطرة النساء بالطبع– من كل منبه ومن كل شراب مسكر ويعلقونه بالمقابل زرعا وتقوى"[1]

كما نجد أن فرويد يربط بين دور الدين والعقل بتحقيق الأخوة الانسانية وتقليل تناقص الألم الذي يعترض له الانسان فهو يرجع العقل على الدين فيقول فرويد لما كانت أولية العقل ستنشر في أرجح الظن نفس الأهداف التي يفترض في الهكم أن يبلغكم إياها.

الأخوة الانسانية وتناقص الألم .... أنتم تردون أن يبدأ الهناء بعد الموت مباشرة , وتطلبون منه أن يحقق المستحيل ... أما الهنا نحن العقل فلن يحقق من هذه الرغائب الا بقدر ما تستمتع به الطبيعة الخارجية, وسيتم ذلك رويدا رويدا, وفي مستقبل غير منظور"[2]

ان البشر يبحثون عن تحقيق سعادتهم, وذلك عن طريق البحث عن اللذات وترك الألم لأن الحاجات الحياتية الشديدة, لكن الواقع والظروف لا تسمح لنا بتلبية هذه الحاجات لهذا يكون علينا اشباع هذه الحاجات بطريقة خيالية ووهمية, "حيث اعتبر فرويد الدين بمثابة وهم وأنه نشأ نتيجة الاحساس المرعب بالطائفة الطفلية الذي أيقض الحاجة الى الحماية من الحب, وهي حاجة لباها الأب, وادراك الانسان أن هذه الذائقة تدوم الحياة كلها جعله يتشبث بأب أعظم قوة وخاصة الوهم أنه متفرغ عن الرغبات الانسانية فكما أن العصابي (الهذيان

[1] سيغموند فرويد: مستقبل الوهم، مصدر سابق، ص 67.

[2] المصدر نفسه، ص 74.

العصابي) يجد في المتخيل ما يشبع رغبته وما ينقصه في عالم الواقع, فان الذي أيضا هو عالم وهمي يتولى اشباع رغبة لا يلبيها الواقع المعاش".[1]

ويتقاطع الدين والوهم في المنظومة الفكرية النفسية الفرويدية, ويعبر أحدهما عن الآخر تعبيران يكاد يكون دلالة على تطابقهما كليا في عمق هذا الوهم.

يتقاطع الدين والوهم في المنظومة الفكرية النفسية الفرويدية ويعبر أحدهما عن الآخر تعبيرًا يكاد يكون دلالةً على تطابقهما كليًا. في عمق هذا الوهم، يكون الإنسان في أرفع تجليات إيمانه بالدين. ومادام الأمر هنا يتعلق بمخاوف ومعتقدات رسخها المسار الخرافي في تاريخ البشرية، فإنّ التأسيس لحضارة ما هو ضرب من العصاب Névrose–الجماعي الذي يدعي فيه الكل تميّزهم عن باقي الحضارات الأخرى. لعل هذا الإيمان بقدرة التراث على بعث الحقيقة هو ما يسمح بأن ينشأ هذا العصاب في جماعة تؤمن بهذا الفكر.[2]

لا ينفصل الدين عن الوهم، كما لا ينفصلان، حسب فرويد، عن العصاب؛ فكل حالة من حالات البشرية عبر التاريخ، هي تعبير عن درجة تشبث بحقيقة الأمس الأزلي، إمّا أفرادًا أو جماعات، وفي هذا الأمر ما فيه من الدخول المنظّم في دائرة العصاب الديني الجماعي اللاشعوري. «(...) فالواقع أنّنا نأخذ ديانتنا من الجماعة التي نحيا بينها، ونحن نستمدها من آبائنا ومدرسينا، ومن المعابد التي نعتادها[3].»

---

[1] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، مرجع سابق، ص 168-169.

[2] Freud (Sigmund): Malaise dans la civilisation (1929); Traduit de l'Allemand par: CH. et J. ODIER (1934),P 68

[3] بيرت سيريل: علم النفس الديني، تر سمير عبده، منشورات دار الآفاق الجديدة، لبنان، ط 1، 1985، ص 15.

يتيح كل نسق ديني حزمة من الحقائق المستندة إلى تاريخها القديم والمقدس. وحين يعجز معتنقوه عن مواجهة آفة معاصرة لهم، فإنّهم سرعان ما يلجأون إليها فارين من واقعهم الحتمي، مما يسمح بوجود مماثلة فعلاً بين العصاب الوسواسي والدين.[1]

من هنا تبدأ، في الواقع، تلك التجليات المؤشرة على دخول البشرية في حالة العصاب، بمجرد أن تعلن عن ضرورة بعث حقيقة من الماضي لصالح الحاضر؛ لذلك يجد البحث السيكولوجي في الدين خلال العصور الوسطى ما يجعل منه نقطة انطلاق العديد من التأويلات المخترقة لمسار التاريخ. لا يزال الرجوع اليوم إلى تلك العصور أمرًا مغريًا لبعض شيعة الديانات، إما لعدم توفر خطاب بديل معاصر ومحيّن، يستوعب أسئلة سياقه، وإما لأنّ ما تم إنتاجه من حقائق وتأويلات في الماضي، تبدو مفيدة لسد ثغرات الحاضر.

«(...) إنّ الدين في يد باحث القرون الوسطى كثيرًا ما أصبح علمًا منظمًا للوجود كله، ووجهة النظر هذه لا يزال يأخذ بها اللاهوتيون الرسميون. ولكن ديانة الجماهير الغالبة من الناس ليست في أساسها سوى مجموعة من المعتقدات الذهنية؛ فالدين الذي يصبح ذهنيًّا خالصًا سرعان ما يفقد كونه ديناً؛ إذْ يُصبح فرعًا من الميتافيزيقا»[2]

غالبًا ما تذهب الجماهير المعتقدة بدين ما إلى تبني مضامينه من خلال ما يوفره من التشويق والإثارة، ناهيك عن الترغيب والترهيب، ولعله ما يفسر خصوبة التصورات الذهنية المنتشرة بين أفراد جماعة ما حول دينهم، الذي ما فتئ يشكل أسطورة عابرة للأزمان، يجابه بها المخالف له، ويشعر بانتمائه لجماعته من خلالها. إنّ الدين مكون وهمي، من منظور فرويد، ومحدد للهوية النفسية الروحية، ومنها إلى الهوية الاجتماعية وربما السياسية أيضًا.

---

[1] Freud (Sigmund): "L'Avenir d'une illusion" (1927); Traduction française par: Marie Bonaparte. P: 44.

[2] بيرت سيريل: علم النفس الديني، مرجع سابق، ص 15.

فليس اعتناق الفرد للدين سوى تعبير عن استعداده للانخراط في مصير الجماعة المشترك. من هنا يكون التصور، الفردي كما الجماعي، للدين حالة فريدة في كل عصر من عصور الحضارة الإنسانية.

لا يجد فرويد للدين مكانًا في عصر الحضارة؛ ذلك أنّ الإنسان كان متشبثًا بالوهم الذي يوفره هذا الدين لما كانت حيلته قليلة. أما وقد بلغت الحضارة البشرية ما بلغته، فإنّه لن يكون الماضي الخرافي والطفولي للبشرية أكثر من ذكريات قابلة للاستذكار في الآن. فهي ذكريات مترسخة في قارة اللاشعور داخل البنية النفسية للإنسان، وليس انتفاضه في لحظة لبعث هذا الوهم، أو التبشير به من جديد، سوى دليل على استيقاظ الماضي البشري المنسي في جوانيته، هذا الماضي الذي ما فتئ يراود البشرية عن نفسها للعودة إلى حالة ما قبل الحضارة. «(...) إنّ تراث الأفكار الدينية يُفهم، لا فقط كتجليات للرغبات، بل أهم من ذلك، فهو عبارة عن ذكريات تاريخية»[1]، كما يقول فرويد تسعى هذه الذكريات إلى لفت أنظار الأفراد والجماعات إلى حقيقة لا ينبغي تجاوزها بأي وجه من الوجوه، وينادي فيها العنف المكبوت بضغط الأنا للدفاع عن هذه الأفكار تارة (الهو)، وتارة أخرى ينادي الجانب الروحي والمثالي السامي فيها (الأنا الأعلى)، الذي يحفظ له "الأنا" توازنه هو الآخر. وكأنّ الوهم الديني علة مباشرة من بين العلل المسببة للعصاب؛ فهو يدخل الأفراد في حالة من التنكر للواقع، والاصطدام به لصالح واقع بديل ينتمي إلى أزمنة غابرة. لقد كانت الإنسانية عاجزة عن تجاوز وضعها الطبيعي ما قبل الحضاري من خلال تشبثها بالغرائز داخل حياة الجماعة. وحين تم تجاوز هذا الوضع، والعبور إلى الحضارة، بقيت تلك الحقبة البعيدة في التاريخ ساكنة في لا وعي الإنسان، وتشكل عنصرًا هامًا متضمَّناً فيه[2].

---

[1] Freud (Sigmund): "L'Avenir d'une illusion" (1927); Traduction française par: Marie Bonaparte. P: 43.

[2] Freud (Sigmund): "L'Avenir d'une illusion" (1927); Traduction française par: Marie Bonaparte. P: 44.

يخلق الإيمان الديني لدى الأفراد مقدارًا كبيرًا من الاطمئنان والسكينة النفسية، ولا يجد الشك طريقه إلى قلوبهم إلا في حالات استثنائية. لا يُنصت المؤمن إلى الحجج المخالفة لدينه، بل يردّها ردًّا عنيفًا إيقانًا منه بجدوى ما يعتقد به، حتى أنّ فرويد نفسه يقول في هذا المقام: «لا يوجد ثمة مؤمن سيتزعزع إيمانه بحججي أو بحجج مماثلة. إنّ كل مؤمن متعلق بروابط حميمية مع جوهر دينه»[1] .

هذه الروابط لا تقبل التجاوز بسهولة، ولا يتخلص منها المؤمن لصالح أفكار أخرى مخالفة أو مشككة في ما يعتقد به، فهو يجد ضالته وحقيقته الثابتة في دينه، ويسكن إلى وهمه بصورة لا متناهية.

في عمق الإيمان الديني، ثمة إيمان مختص يدين للأسلاف وأرواحهم بكل شيء من النّعم؛ وكأنّ في عبادة الأسلاف ما يتيح شروط إمكان إعادة بناء الماضي وفق الأسماء والشخصيات نفسها التي تركت أثرها في تاريخ جماعة معينة، إنّه مثال لعبادة الأسلاف سيجد له فرويد نموذجًا بارزًا في الأديان الشرقية التي «(...) تبدو (...)، كما يظهر ذلك عقلانيًّا، على شكل عبادة أساسية للأسلاف كما تتوقف عند مرحلة مبكرة لإعادة بناء الماضي»[2].

في قلب هذا الاعتقاد الديني المفعم بالوهم، ثمة حالة من الاضطراب النفسي التي يبحث تحت تأثيرها الأفراد عن حقيقة أنتجها الأجداد، وهو المعيار الذي متى وجد في جماعة ما، كان مقياسًا لمدى استحكام العصاب فيهم بشكل جماعي، وكذا مدى تشبثهم بالحالة الطفولية ما قبل الحضارية، التي تميل إلى تفسير الظواهر بشكل غيبي. لكن، ومع ذلك، فإنّ علم النفس الديني ينظر إلى هذا النكوص نحو طفولية العقل البشري في مراحله المبكرة، بوصفه حدثاً كان له الدور الأبرز في الإجابة على أسئلة وجودية مؤرقة، وهو الإحساس الذي يتجدد

[1] Freud (Sigmund): "L'Avenir d'une illusion" (1927); Traduction française par: Marie Bonaparte. P: 47

[2] Freud (Sigmund): Moïse et le monothéisme (1939); Traduit de l’Allemand par: Anne Berman (1948);P76

دومًا كلما استنفد العقل إمكاناته أمام ظواهر الكون. لذلك، «(...) فحتى لو صحّ أنّ الموقف الديني موقف طفولة، فمن الجائز جداً أن يكون هذا أحسن موقف، بل ربما كان الموقف الوحيد الذي يمكننا أن نتخذه عندما تواجهنا معضلات الوجود المجهولة»[1].

لقد تبين إذن، أن وضعية التلازم بين الدين والوهم في التحليل النفسي الفرويدي للدين ضرورية في فهم مفاعيل المعتقد في النفس؛ ذلك أنّ المضمون الديني لا يؤطر الفكر البشري معرفيًّا فقط، وإنّما يحل محل كل حقيقة ممكنة في التاريخ برمته، ولا يقبل المؤمن في غالب الأحيان مساومة في ذلك. إنّه العنصر الجوهري المؤسس لعلاقة تلازمية بين الدين والعصاب بوصفه حالة مرضية على المستوى النفسي.

يسمح الدين بتجنيب كل فرد عيش تجربة عصاب مستقلة عن جماعته. فالدين عنصر فاعل شامل لكل الأفراد في الجماعة؛ إذ يُدخلهم تحت مظلة واحدة، ويؤطر داخلها فكرهم تجاه الحاضر، والماضي والمستقبل. حين يعيش الفرد تجربته العصابية المستقلة فإنّ الأمر يكون أكثر حدة من أن يكون الجميع مصابًا به، وتظهر عليهم الأعراض نفسها من جراء ما يدينون به. «(...) ففي حالة العصاب الفردي، يظهر مؤشر قوي يحيلنا على تناقض ينشأ بين المريض ومحيطه الذي يُعتبر "سويًّا»[2].

يرفض المحيط أن يرى فردًا من أفراده على غير عادته، حتى وإن كان هو على صواب والجميع على خطأ؛ ذلك أنّ السّويّ في نظر الجماعة البشرية هو من يفعل مثل فعلهم. من هذا المنطلق، يسمح العصاب بأن يذوب مفهوم "السوي" هذا في ذلك الفعل الموحّد الذي يُجبِل عليه الدين جماعة ما، فيكون العصاب حالة مشتركة قد تشكل هوية الجماعة برمتها.

[1] بيرت سيريل: علم النفس الديني، مرجع سابق، ص 14.

[2] Freud (Sigmund): Malaise dans la civilisation (1929); Traduit de l'Allemand par: CH. et J. ODIER (1934). P: 69

لا يمكن للبشرية أن تقطع كل ما قطعته من حالات فكرية ومراحل زمنية، دون المرور من العصاب في مراحلها المبكرة. فالعصاب ليس حالة اختيارية في تاريخ البشرية القديم، لكنه قدر زمني وفكري حتّم عليها تلقي صدمات وجروح نفسية عميقة، تتجذر في اللاشعور مع كل تقدم مشهود في التاريخ البشري. وكأنّ هذا التأريخ برمته يُختزل في تاريخ فرد واحد؛ حيث «(...) لا يمكن للطفل البشري أن يحقق تطوره نحو الحضارة، ما لم يعبر بدرجة ما من العصاب[1]» ، وكذلك من العقد النفسية، خصوصًا تلك التي تجسّر العلاقة بين الأب والابن. لقد هيمن هذا التصور الأبوي للدين على طائفة عريضة من المؤمنين والديانات أيضًا؛ إذ يجد الجميع في الإله أبًا قاسيًا قويًّا جبارًا، وفي الآن ذاته لطيفًا، طيبًا، ومحبًّا للخير، وكأنّ مصير البشرية رهين بمدى تشبثهم بهذه الأبوية العريقة ذات الطابع الديني.

«(...) فالطفل يتجه بفطرته إلى أبيه وأمه ابتغاء الأمن والراحة والوقاية، وهو ميال إلى أن ينسب لكليهما–أو لأحدهما– المعرفة الكاملة والخير الكامل والقدرة على الخلق وعلى التدبير، وهذه هي الصفات نفسها التي ينسبها المتدين لأربابه الأعلين.[2]»

داخل هذه العلاقة المعقدة، ينتعش العصاب في الجماعة بفعل الدين الذي من شأنه أن يكون عصابًا وسواسيا كونيًّا للبشرية؛ كما هو الأمر لدى الطفل، الذي يؤدي به إلى عقدة أوديب– Complexe d'Oedipe، مثلاً، أو غيرها من العقد الأخرى.

إلى جانب الشعور الأبوي الملازم للمؤمن، فإنّ ثمة إحساسًا بالذنب لا يبرحه أيضًا. فهو يحمله في داخله، ويجعله في وضعية أداء أثمان ذلك الذنب المتوهَّم اقترافه. وبالتالي، فإنّ الحياة من المنظور التراجيدي هذا، تمثل تجربة نفسية مريرة بالنسبة إلى هذا النوع من الأفراد المؤمنين؛ حيث ينظرون إلى نازلة تحل بهم بما هي عقاب ينبغي تحمله حتى يؤدي عنهم كفّارة عماّ أجرموه، كما يعتقدون. يقول فرويد: «(...) يحجب كل عصاب جرعة من الإحساس بالذنب بشكل لا شعوري، مما يجعل الأعراض بدورها أكثر استمرارًا في استخدامها

[1] Freud (Sigmund): "L'Avenir d'une illusion" (1927); Traduction française par: Marie Bonaparte. P: 43.

[2] بيرت سيريل: علم النفس الديني، مرجع سابق، ص 14.

[1]
كعقوبات » ، حين تقودنا هذه المعطيات إلى القول: إنّ الدين ليس سوى عصاب شامل للبشرية، وحينما يُبدي لنا قوته الهائلة التي تحاول التعبير بالطريقة نفسها التي يعبّر بها الهوس العصابي عن أمراضنا ومرضانا، فإنّ أصل الأمراض منسي في المرحلة المبكرة للإنسانية، وليست ردود الأفعال هذه، باسم الدين، سوى أشكال من الغل الذي يتم استذكاره عن طريق الوصايا الدينية. إنّها أعمق تجليات العصاب وأعرقها في التاريخ الحضاري للإنسان.

ظهرت أعراض العصاب الديني على الغرب منذ زمن بعيد؛ حيث جاءت الأديان بالتوحيد، وكان أبرزها قدمًا التوحيد اليهودي. وقد ساهم التصور التوحيدي (Monothéisme) للدين في تثبيت النظرة السلفية لدى المؤمنين في الغرب منذ القدم، حين كانت كل الإمكانات الروحية

[2]
والخوارق تُعزى إلى مصدر قوة واحد، قادر على خلق الخير والشر في الآن ذاته.

لم يكن التوحيد الذي دخل على خط الحضارة الغربية، حسب فرويد، إضافة إيجابية بالنظر إلى منسوب العصاب الحاصل فيها، بل زاد من ذلك، حينما استقى جلّ أقصوصاته من التاريخ القديم للبشرية، بل ومما هو سابق على الوجود البشري.

علاقة العصاب بالدين إذن، هي علاقة تلازم وتشارط؛ فلا يُتصور وجود أحدهما من دون الآخر، كما يحاول فرويد إقناعنا بذلك. إنّ التلازم الحتمي بين حالة نفسية مرضية هي العصاب، وبين منظومة قيم وحقائق هي الدين؛ يعني أيضًا أنّ الدين نفسه حالة مرضية تؤشّر على مدى استحكام العصاب في نفسية الفرد. تختفي غالبية هذه العصابات الطفولية – névroses infantiles عفوياً حين يكبر الطفل، كما هو الحال أيضًا في العصابات الوسواسية

[1] Freud (Sigmund): Malaise dans la civilisation (1929); Traduit de l'Allemand par: CH. et J. ODIER (1934). P: 65

[2] Freud (Sigmund): Moïse et le monothéisme (1939); Traduit de l’Allemand par: Anne Berman. P: 58

névroses obsessionnelles[1] –للطفولة، لكنها سرعان ما تعود في لحظة استذكار يقوم به الفرد، لتُبعث من رماد الماضي حقائق وتباشير أزلية وأبدية. إنّه القدر اللصيق بالبشرية منذ طفوليتها الأولى.

وقفنا في ما سبق على بعدين يتصلان بالدين اتصالاً وثيقًا، وهما: "الوهم L'Illusion " و"العصاب Névrose " فالوهم نتاج الإيمان الديني عند فرويد؛ إذ يخلق لدى الفرد قدرة هائلة على صياغة عوالم افتراضية متعددة في أعماقه النفسية. وتتميز هذه الأحاسيس في غالب الأحيان بوساوس ومخاوف من جراء هذا الإيمان بالوهم الذي يعززه الدين، ويدفع بالإنسان إلى الرجوع نحو حالة ما قبل الحضارة. أما بالنسبة إلى العصاب فإنّه يتصل بالدين من حيث تشارطهما التلازمي الضروري، فلا يكون ثمة تديّن إلا والأفراد يعيشون في صميمه عصابًا، يُدخلهم ضمن قائمة الحالات المرضية. يسمح الدين بأن لا يعيش الفرد المتدين وحده حالة عصابية انفرادية، بل يتشارك الجميع معه هذه الحالة بمجرد أنّهم يؤمنون بالمعتقد نفسه الذي يؤمن به هو. فالدين إذن عرضٌ من أعراض المرض العصابي، وكلما استدعت الجماعة حقيقة من السلف، أو من زمن غير زمنها، كان ذلك تأكيدًا مضاعفًا على استفحال الحالة المرضية في هذه الجماعة أو تلك.

يوضح فرويد بكل راحة أين نجح الدين وأين فشل, ان الدين ساهم بدور كبير في تخفيف معاناة الانسان ولعب دور المعوض أمام خوف, وشكل الدين بصورة عامة نوعا من الدفاع الذاتي من الأمام المطلوب المفقود ومن الرغبة المكبوتة الباحثة عن الاشباع وهو يعتقد أن

[1] Freud (Sigmund): "L'Avenir d'une illusion" (1927); Traduction française par: Marie Bonaparte. P: 44.

الدين قدم خدمات جلية للحضارة, نظرا لأنه ساعد على قمع وترويض الرغبات اللاواعية التي تعصف بداخلية كل فرد".[1]

يرى فرويد أن الدين قد أخذ وقتا طويلا وهو يحكم فكر البشر ولو كانت له القدرة على اسعاد البشر واخراجه من الضغط النفسي الذي تفرضه عليهم الحضارة ليتسنى له اثبات ذلك "فثمة عدد هائل من الناس المتشائمين من الحضارة عدد كبير جعلته الحضارة تعيسا ...اذن لم يتمكن الدين من جعل الناس أكثر تلائما مع الحضارة والأخلاق وبالتالي لم يتمكن من تعويضهم عن حالات المعاناة التي كانوا يعانون منها في حياتهم اليومية, ويؤكد فرويد أن كل فرد وجب عليه المرور منذ ولادته وقبل أن يصبح راشدا بالغا متحضرا في مرحلة تتفاوت حدة العصيان فيها" إن الطفل البشري لا يستطيع ان يكمل تطوره وارتقائه نحو الحضارة من دون أن يمر بمرحلة عصابية وبقدر أو بآخر وذلك لأن الطفل عاجز أن يقمع بعمل ذهني عقلي ذلك القدر الكبير من نزوات الكاملة فيه وهي نزوات لم تكن له بها حاجة فيما بعد بوصفه متحضرا, وعليه من ثم أن يتغلب عليها ويقهرها بأفعال كبتية يختفي ورائها عادة باعث الخوف".[2]

[1] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، مرجع سابق ، ص 168.

[2] المرجع نفسه، ص 168.

ثالثا: الأب وعقدة أوديب

وظف فرويد الرموز الأسطورية في تفسيره لنشأة الأخلاق والدين والحضارة، اذ وظف أسطورة أوديب أولا في تفسير نشأة الأنا الأعلى والتكوين الخلقي للأفراد في المستويين السيكولوجي والتربوي.

في اساطير الاغريق ان أوديب كان طفلا لاحد الملوك فتكهن أحد المنجمين بأنه سيقتل أباه حين يكبر، فأمر الملك بنبذ إبنه في العراء، فلما كبر أوديب إلتقى بأبيه في إحدى رحلاته لم يكن يعرفه و لأمر ما تنازعا فقتل أوديب أباه ثم مضى حتى بلغ مدينة أبيه فتزوج ملكتها وهي أمه دون أن يعرفها ، و قد إستعار مؤسس التحليل النفسي إسم هذه الأسطورة فأطلقه على مأساة شبيهة بها يعانيها الطفل الإنساني إبان طفولته الباكرة في صلته بوالديه سماها عقدة أوديب.[1]

تُشَكل هذه العقدة المدخل الأساسي لشخصية كل منا، فمن خلالها يتم انتقال النشاط الجنسي من الداخل إلى الخارج، أي من الذات إلى المحيط، كما أنها تؤسس لمفهوم منع زنى المحارم، أي باختصار تمَهد عقدة أوديب لجملة من العلاقات الخاصة بالمجتمع الأسري[2].

ويبدأ تحديد هذه الميول المختلفة من عهد الطفولة؛ إذ يكون للمحيط العائلي أثر عميق في نفس الطفل، وله بناءً على ذلك أثر كبير في تكييف سلوكه فيما يلي من حياته وهذه الميول ليست بالبساطة التي قد تتوهمها، بل هي معقدة غاية التعقيد، ومتشابكة مع بعضها البعض غاية التشابك. وفي محيط العائلة تتكون عواطف الطفل نحو أبويه ونحو إخوته، فإذا خرج عن النطاق العائلي الضيِّق إلى المجتمع الواسع، فإن العواطف التي يكونها في هذا النطاق

[1] احمد عزت: أصول علم النفس، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1999، ص150.

[2] بوصوار نجمة: الثقافة ومشكلة الطبيعة الإنسانية في الفلسفة، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران02، 2017، ص218.

تكون صورةّ طردية أو عكسية أو معدلة لعواطفه العائلية الأولى؛ فهي مشتقة منها على كل حال. فعلاقاته بزملائه، أو برؤسائه، أو بمرؤوسيه، أو بالأصدقاء، أو بالغرباء، أو بالمواطنين، أو بزوجته وأبنائه فيما بعد، كل هذه إنما تَتبع في الأصل من علاقاته العائلية الأولى، ولكن بعد أن يتناولها كثير من التغيير والتبديل حسب الظروف.[1]

ويتم حل عقدة" أوديب بشكل نمطي بالتوحد(التقمص) مع الوالد من نفس الجنس، والتنكر بشكل مؤقت للوالد من الجنس المقابل، ونبذه جزئيا، والذي يعاد بعد ذلك اكتشافه في الموضوع الجنسي الراشد "[2]، " فالفرد الذي يثبت على المستوى الأوديبي تكون البنت بنت أمها، أو الولد ابن أبيه، ويكشف عن اتجاهاته باختيار شريكته، أو" شريك الجنس " شبيه بأمه أو بأبيها، والمنافسة الشديدة مع الأب تؤدي إلى قلق، وتشير عقدة أوديب إلى أن تعلق الطفل بالوالد من الجنس الأخر تعلقا يتناوله الكبت بسبب الصراع الذي ينشأ من اصطدام التعلق بمشاعر الحب والكره والخوف"[3] التي يشعر بها الطفل تجاه الوالد من نفس جنسه، وهذه تسمى عقدة أوديب الإيجابية، والعكس بالعكس، حينما تتكون مشاعر عدوان يشعر بها الطفل اتجاه الوالد "من نفس جنسه"، مما يسمى عقدة أوديب السلبية. ويطلق فرويد اسم عقدة أوديب الكاملة على الطفل الذي تظهر فيه العقدة الإيجابية والسلبية عند طفل واحد، اذ قد يحب الطفل أمه أحيان ويشعر بالتناقض الوجداني اتجاه ابيه مما يؤدي بالطفل الى تقمص شخصية الوالد، وقد يحب الطفل أيضا أباه في أحيان أخرى، ثم يشعر بنفس التناقض الوجداني اتجاهه، فيتقمص شخص الأم " وتعود هذه الحالة إلى الثنائية الجنسية في طبيعة كل طفل، وتتوقف الصورة النهائية لعقدة اوديب على مقدار عناصر الذكورة والأنوثة الفطرية

[1] محمود فؤاد جلال : مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، 2018، ص99.

[2] الحنفي عبد المنعم: موسوعة عالم علم النفس، المعجم الموسوعي للتحليل النفسي، دار نوبليس، لبنان، ط 1، 2005، ص 49.

[3] المرجع نفسه، ص50.

في كل فرد"، ويشير فرويد هنا إلى عقدة "إلكترا" التي تشير إلى القطب المعاكس لعقدة أوديب اذ تمثل " الميل الجنسي والعاطفي للبنت الصغيرة نحو الوالد وشعورها العميق بالكره والتخلص من أمها عن طرق القتل الرمزي أو الخيالي أو الواقعي بعقدة إلكترا"[1]

وتفصيل ذلك أن الطفل خلال السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من حياته تكون علاقاته العاطفية والاجتماعية بوالديه قد أخذت تنمو وتتعقد. والطفل الذكر يحب والديه في أول الأمر على حد سواء. غير أنه لا يلبث أن يزداد تعلقه بأمه وحبه لها وهو حب مشوب بدفاعات جنسية حتى ليغار عليها من كل دخيل. لذا تأخذ بوادر العزوف عن أبيه والاعراض عنه تدب في نفسه وتبدو في سلوكه. وهذا أمر يجب ألا يبدو غريبا أو بعيد الاحتمال. فلعلى الطبيعة تعده بهذا لوظيفته الطبيعية في سن البلوغ، وتعينه على حب شخص آخر من غير جنسه، وعلى أن يكون لنفسه فكرة عن الجنس الآخر والطفل–ككل محب– يؤذي نفسه أن يكون شريك فيمن يحب، كما تأخذه الغيرة ممن ينافسه في هذا الحب، بل يأخذه الحنق على كل من يعتدي على "حقه" في هذا الحب الغامر لكنه حقد يولد نفسه الخوف من بطش أبيه، كما يقترن في نفسه بالشعور بالنقص والشعور بالذنب لما يحمله نحو أبيه من نيات آثمة. هذا الموقف الغريب الذي يمتزج فيه حب الأم والتعلق الشديد بها بالخوف من الأب والرغبة في استبعاده بالموت ومشاعر أخرى متصارعة بغيضة يسمى " الموقف الأوديبي" وبما أنه يتألف من عواطف ومشاعر كريهة عبر ما يلفه الكبت فتتكون من ذلك "عقد أوديب" . ويحدث عكس هذا على وجه التقريب لدى الطفلة.

وترى مدرسة التحليل النفسي أن هذه العقدة لا ينجو منها طفل، فهي عامة بين الأطفال جميعا. غير أن التربية الرشيدة في عهد الطفولة المبكرة– حتى السادسة من العمر

[1] العدوي مصطفى: من فرويد إلى أوديب " أسطرة الدلالة في التحليل النفسي"، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الأنماء القومي، ع 113، لبنان، 2000، ص 124.

تقريبا– تستطيع تصفية هذه العقدة وانقاذ الطفل من شرورها الوبيلة فيما بعد. بتصفيتها أي حلها حلا سليما يزيل من نفس الطفل خوفه وكراهيته وغيرته من أبيه، وكذلك فرط اعتماده وتعلقه بأمه.

ويرى فرويد أن كل عصابي (أوديب) أو أضحى بمثابة (هاملت) في استجابته لهذه العقدة.[1]

[1] احمد عزت: أصول علم النفس، مرجع سابق، ص151.

رابعا/ الدين عصاب جماعي

الدين عصاب يؤكد فرويد أن الدين يصيب الإنسان بأمراض عصابية ناجمة عن الشعور بالذنب في المرحلة البدائية، ويفسر ذلك بقوله إن الدين" عصاب وسواسي جماعي خلفته أسطورة ذبح الأب في الزمن الغابر، و كانت حادثة واقعية، تركت أثار و بقايا و ندوبا في تاريخ البشرية، لا يمكن محوها ، تجلت شعورا بالألم و تحريما للزنا بالمحارم و غير ذلك، و لمواجهة الشعور بالألم جاء التوجه إلى عبادة الله (الاب نفسه الذي نحا منحى إلاهيا").[1]

كما يدعم نظريته الدينية باعتبار إن الد ين و ى م يسبب عصاب الوسواس فَتى أن الدين " بمثابة عصاب البشري التسلطي العام، و التعاليم الدينية تعتبر تركة الماضي العصابية، فان إمكان استبعاد التصورات الدينية من وعي الانسان يرتبط بعملية التحليل النفسي، أي الاستبعاد التدريجي للاوعي و استبداله بالنشاط الواعي للإنسان. إن هذا العمل يمكن أن يودي إلى موقف واع ، من جانب الفرد، أو البشرية ، من المعتقدات ، و المذاهب و العقائد، التي أقيمت على أساس حضارية عقلانية، و يعتقد فرويد أنو حان الوقت لاستبدال نتائج الكبت بنتائج العمل الذهني العقلي. تماما كما يحدث في المعاجلة النفسية التحليلية للعصابيين.[2]

[1] مسعود اذربيجاني: علم نفس الدين، قراءة تحليلية في تنظيرات فرويد ويونغ، مجلة الاستغراب، العدد 3، صدرت عن المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت،2016، ص71.

[2] فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، مرجع سابق، ص170.

الفصل الثالث:

التفسير الإنساني التاريخي للدين عند فرويد

أولا: البعد الأنثروبولوجي للدين

ثانيا: الدين والحضارة

ثالثا: الطوطم والتابو

أولا: البعد الأنثربولوجي للدين

قدم الأنثروبولوجيون مناهج تقدم حلولا مختلفة للدين و تتبع تطوره في الدراسات الانثروبولوجية في الحقيقتين الأخيرتين، و كان الانثروبولوجيون يخصصون وقتا كبيرا لدراسة الدين و للفكر الذي يعتبر قوته على انه طبيعة الدين، فدراسة دين الرجل القديم نظرا إليها على أنها غاية البدائية لأن طبيعة الدين فهمت على أنها متماثلة مع الاصل ومن خلال هذا نجد تايلور يوضح" محاولة العلماء تفسير النظام الديني و الايمان بالكائنات الغيبية، فكان العالم الانثروبولوجي يحاول ان يتقمص شخصية الرجل البدائي، و يتصور نفسه في موضعه داخل مجتمع بدائي ويخضع لكافة الظروف والملابسات التي يتعرض لها ذلك الرجل، ثم يسأل نفسه عن الخطوات الذهنية التي يمكن ان تصل به لنفس المعتقدات التي يؤمن بها الرجل البدائي، و يقول آخر فقد حاول العلماء الوقوف على طبيعة التصورات التي حثت البدائي على اعتناق أفكار تتعلق بالمقدس و الكائنات الروحية.[1]

كما نجد له دراسته الشهيرة حول الحضارة البدائية التي "حاول أن يقدم فيها تفسيرا لنشأة الفكر الديني، حيث ذهب الى أنه ظهر عندما حاول الانسان الأول أن يجد تفسيرا عقليا مقنعا له وان كان غير صحيح من الناحية الموضوعية لبعض الظواهر الطبيعية التي كانت مفهومة من قبل مثل (المرض، الأحلام، النوم، الموت ...) وافترض الانسان البدائي وجود نفس الأرواح المستقلة عن الجسم ثم عمم هذه الفكرة حيث تصور أن كافة الموجودات لها أرواح كالإنسان والحيوان وحتى النباتات والأشياء الجامدة لها نفوس.[2]

أي أن ما قدمه تايلور هو نشأة الدين تكون بالإيمان بالأرواح الفعالة وتأليهها ترجع الى تجارب واقعية في حياة الرجل البدائي، كما "يتمثل تصور تايلور في جملة ما قدمه من تفسير لنشأة الظاهر الدينية تعني أن الانسان البدائي تصور أمرين أساسين هما

---

[1] نبيل محمد توفيق السمالوطي: الدين والبناء الاجتماعي، الجزء الأول، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ط1، 1981، ص 69.

[2] المرجع نفسه، ص 69.

أولا: أن هناك كائنات روحية مديدة عالقة لا يمكن ادراكها بالحس أو الاتصال المباشر بها سواء كان مصدرها نفوس انسانية تحولت أرواحا من خلال الموت أم كانت أروحا مستقلة منذ البداية كالجن والملائكة وثانيا: هذه الكائنات لها قدرة روحية غيبية خارقة على الاتصال بعالم الانسان الفردي الاجتماعي والتأثير فيه، خيرا أم شرا وهذا هو منشأ فكرة التأليه والعبادة عند أنصار هذه النظرية".

كما تجد دراسة أخرى قما بها فريزر الذي أخذ نفس تصور تايلور الذي أكد أن الفكر الديني ظهر عندما اتضح لبعض الأذكياء من البشر عدم جدوى السحر وعدم وجود أثار موضوعية لها في حياتهم، فاستبدلوا الايمان بقوى غيبية كتفسير لوجودهم وكتفسير لإمكانية مواجهة مشكلاتهم خلال التأثير عليها ".

كما نجد تايلور يقدم تفسيرا للظاهرة الدينية حيث يشير أن التجارب الانسانية لدى البدائيين كافية لإيقاظ الاعتقاد بروح قادرة جديرة بالعبادة والتأليه ويؤكد أن أقدم الديانات هي عبادة أرواح الأسلاف والاعتقاد في النفس الانسانية ويتسائل تايلور كيف أصبحت النفس الانسانية رواحا؟ وكيف صارت عند البدائيين موضوع عبادة وقد أدرك البدائي أن روح الانسان الرفيع تختلف عن روح الانسان والحيوان فالنائم والمجنون والحيوانات تتغذى وتمشي وتتنفس فهم يقنعون ذلك من خلال الأرواح أم التفكير المنظم فلا يحدث لا الانسان السليم حال اليقظة".[1]

ولهذا يشير تايلور في نظريته الدينية الى أن الرجل البدائي يشبه الطفل ومن هنا يرى تايلور أن العقلية الخاصة للرجل البدائي تشبه عقلية الطفل في أن كلتا العقليتين لا تستطيع التمييز بين الحي وغير الحي، ان الطفل ليس له أي قدرة على التمييز بين ماله من طبيعة انسانية وبين بقية الأشياء فيتصور الأشياء على مثاله الانساني والبدائي يفكر كطفل ومن ثم يبدأ ينسب الأشياء غير الحية لطبيعة مشابهة لطبيعته فالأشياء الطبيعية اذن أرواح كالأرواح

[1] نبيل محمد: توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، مرجع سابق، ص 73.

الانسانية والأرواح قصمان انسانية ليس لها تأثير مباشر الى العالم الانساني وطبيعته متصلة بالأشياء وقد خضع الانسان لهذه الأرواح الكونية أكثر من خضوعه لأرواح أسلافه، بينما تتطلب القوى الطبيعية أمور مادية بحتة، ولذلك تقرب اليها بالقرابين"[1] . لهذا فالظواهر الدينية تفهم من خلال الدراسات الأنثروبولوجية على أساس الأساطير والشعائر كشكل ديني أولي.

التعريف الأنثروبولوجي للدين

لقد كان هدف الأثروبولويجا دراسة المجتمعات البدائية من خلال معرفة عوامل ومراحل تطور الانسان لمعرفة الأسباب التي تنشأ منها التفكير الديني وانتقال الانسان من المجتمعات البدائية الى مجتمعات أعلى وكان النصف الثاني من القرن الثامن عشر عندما بدأ الاهتمام بدراسة الانثروبولوجيا حيث ارتبطت هذه النشاطات" بنشأة العقلانية في أوربا التي قامت بدراسة الدين على يد رجال عصر التنوير، ولقد كان السمة المميزة لذلك العصر رفض الدين باسم التقدم العلمي والفكري، ولقد كان الهدف من ذلك كله البحث عن الأصول الأولى لنشأة الدين، ولقد كان الأنثروبولوجية الأوائل مثل معظم المفكرين في القرن التاسع عشر، يعتقدون أن كل المجتمعات البشرية يمكن ترتيبها تاريخيا، فبعض المجتمعات في القمة والبعض في الوسط، وكل المجتمعات البشرية مرت لديهم بعمليات التطور الا أن أصبحت أكثر تعقيدا وعقلانية وأقل بدائية".

فالدراسة الأنثروبولوجية ترى بأن الانسان يتطور من مرحلة الى أخرى لاكتشاف أصول الدين وقد قامت هذه الأخيرة بتعريف الدين الى ما يلي " الدين يحدد على أنه ما يتصل بالإنسان في المجتمع مع الغايات الانسانية الأساسية، ومعايير القيم التي تفهم على أنها على علاقة بالموجودات والقوى غير البشرية والظاهرة الدينية في المجتمع الأنثروبولوجي تفهم على

[1] أحمد محمد جاد: الأنثربولوجية في دراسة الاديان، دراسة تحليلية نقدية، ص44،

أساس الأساطير والشعائر، هل الشعائر جاءت أولا، ثم جاءت متأخرة الأساطير التي نشأة بعد ذلك لتوسيعها".[1]

فالدين يفهم من خلال علاقة الانسان بالمجتمع ومدا تعامله وفق معايير القيم كما أن الدراسة الأنثروبولوجية تتضمن عمليتين هما الأولى: تحليل نظام المعنى المتضمن في الرموز، والتي تجعل الدين صحيحا والثانية: علاقة هذه الأنظمة الاجتماعية والعمليات النفسية واذا كانت الرموز الدينية مفهومة، من خلال التماثل مع الكلمات، باعتبارها أداة لنقل المعني وحدث نوع من التحول في الدراسات الأنثروبولوجية للدين من التفسير الحرفي الى التفسير الوظيفي ذاو الرمزي للظاهرة الدينية، وفتح الباب لقبول العناصر غير العقلانية بجانب المكونات العقلية في الشخصية البشرية".[2]

[1] أحمد محمد جاد: الأنثربولوجية في دراسة الاديان، مرجع سابق، ص9.

[2] المرجع نفسه، ص10.

ثانيا الدين والحضارة:

تعريف الحضارة:

لغة:

ورد في لسان العرب "لابن منظور" أن الحاضر هو المقيم في المدن والقرى وأنّ البادي هو المقيم في البادية، والحضرة و الحاضرة والحضارة: خلاف البادية.[1]

و يوضح لسان العرب أنها: المدن والقرى والريف، وقد سميت بذلك لأنّ أهلها قد حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار. الحضارة هي إذا الإقامة في الحضر[2]، أي العيش في مكان ووفق معطيات أو بطريقة تختلف عن تلك المعهودة في البادية .أما عن زمن ظهور مصطلح حضارة فيذكر "عبد المنعم الحفني" في معجمه الشامل، أنّ مصطلح حضارة قد استخدم لأول مرة سنة 1704م بمعنى التمدن أي التخلق بأخلاق أهل المدن واللبس مثلهم والسلوك والتحدث بلغتهم.[3]

لطالما ارتبط الدين والحضارة ارتباطا وثيقا في حياة الانسان, فالحضارة تربط دور العامل الضاغط على الفرد، ليأتي الدين ويخفف من واقع تلك الضغوط.

ويؤكد فرويد أن الدين يشوه الواقع ويزجر العقل ولا يحقق السعادة التي يطلبها الانسان فيقول:" أن الدين يضر بلعبة التكيف وانتخاب تلك اذ يفرض على الجميع وعلى نسق واحد, طرقه الخاصة للوصول الى السعادة والفوز بالمناعة ضد الألم وتقوم خطته على تخفيض قيمة الحياة, وعلى تشويه صور العلم الواقعي تشويها بالغا وهذا نهج يتخذ مسلمة له زجر

[1] ابن منظور: لسان العرب، المجلّد الثاني، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص103.

[2] الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط6 ،1998، ص، 376.

[3] عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل" المصطلحات الفلسفية" ، مكتبة مدبولي، مصر، ط3، 2000، ص301.

العقل وتخويفه ولهذا الثمن يفلح الدين, لإلباسه الثوب لطفا له ويزجهم جميعا في هذيان جماعي , يفلح في وقاية كائنات انسانية من عصيان فردي".[1]

يقرر فرويد الانسان محروم من السعادة لأن الحضارة تفرض عليه مبادئها وتحرمه من اشباع رغباته الجنسية و العدوانية ولهذا رفض فرويد الفرضية القائلة بأن تحريم القتل ينجم عن أسباب عقلانية وأن هذا التحريم لا ينجم الا عن موقف عاطفي . وهذه العملية رد فعلي انفعالي لا يقهر, لأن استحالة اشباع الغرائز الجنسية لدى أبناء عشيرة الذكور كبت هذا الميول يجعل هذه الأخيرة تنتقل وتتسامع بشكل علاقات عاطفية تربط الأبناء بالأب المحبوب والمكروه في نفس الوقت ونجد أن فرويد من خلال كتابه قلق في الحضارة يدافع عن الرأي الذي يتمثل فيه أن الشعور بالذنب التي جاءت به الأديان ومشكلة الحضارة وسبب النقص في شعورها بالسعادة فيقوم بهذا السياق " كان قصدنا رغم كل شيء أن نتصور الشعور بالذنب على أنه المشكلة الرئيسة لتطور الحضارة وأن نبين فضلنا عن ذلك, لماذا يتوجب علينا دفع فاتورة تقدم هذه الاخيرة بنقصان في السعادة ناتج عن تعزيز ذلك الشعور".[2]

رأى فرويد بأن الجريمة التي كانت في الديانات البدائية ترجع الى سبب تجاهل الأبناء بفتهم يمثلون الطفولة وهم في حاجة الى حماية عليا, وهذا هو سبب وجود الآلهة التي تقوم بدور

[1] سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، مصدر سابق، ص 34-35.

[2] المصدر نفسه، ص 103.

الأب الحامي من جهة والقاهر المهاب من جهة أخرى في نظر فرويد, والذي يبين هذا بقوله:" ان التحليل النفسي التحليلي لتكوين الأديان هو نفسه كما هو متوقع, حيث تبين للطفل وهو يشب ويترعرع أنه مقضي عليه بأن يبقى أبدا حياته طفلا وأنه لن يكون في مقدوره أبدا أن يستغني عن الحماية من القوى العليا المجهولة, ويضفي عند اذا على هذه القوى قسمات وجه الأب ليبتدع لنفسه آلهة, يخشى جانبها ويسعى الى أن يحظى بعطفها... وهكذا يتفق حنين الطفل الى الاب مع ما يحس به من حاجة الى الحماية بحكم الضعف البشري".[1]

ولهذا كان " الحنين الى الاب وهو جذر الحاجة الدينية وأن عامل الضعف والضائقة البشرية, ذلك العامل التي جرت العادة بالفعل على غزو الدور الأول في تكوين الاديان".[2]

لأن الدين والاله حسب فرويد يجسدان الأب كما الله لم يكن أبا محولا بواسطة التصعيد دون دين يفرغ الانسان من قوة أبوية أولية وحامية, و هذه طريق وعرة الانسان دون مقدس يجد نفسه فريسة للقلق والحيرة.

" اذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الباهظة لا على الجنسية فحسب بل أيضا العدوانية فأننا نفهم في هذه الحال فهما أحسن لماذا يعسر على الانسان غاية العسر أن يجد

[1] سيغموند فرويد: مستقبل الوهم، مصدر سابق، ص32-33.

[2] Freud « l'avenir d'une illusion »-tord, banopaten-ed,pup,paris 1976 ,p31

في ظلها سعادته, ويعرف أي تقيد لغرائزه, بالمقابل كان اطمئنانه الى التمتع مطولا بمثل هذه السعادة"[1]

وقد قايض الانسان المتحضر قسطا من هذه السعادة الممكنة بقسط من الأمان لكن لا تنسى أن الزعيم في الاسرة البدائية كان هو وحده الذي يتمتع بتلك الحرية الغريزية أما الباقون فكانوا يقاسون في أغلال الرق من اضطهاده، كان التضاد على أشده اذن في تلك الحقبة السحيقة القدم من التطور الانساني بين الاقلية تستفيد من مزايا الحضارة وأكثرية محرومة من هذه المزايا, فقد كانوا خاضعين بالفعل لقيود من نوع آخر لكن أشد صرامة ربما من تلك التي تغل المتحضر المعاصر.

يكفي أن الحضارة قد ألزمت الفرد على تلطيف وتخفيف وتنويع بعض غرائزه البدائية بواسطة النقل لتكون مجبرة على أن تمنحه إشباعات اللازمة لميولاته الجديدة واذا كان المجتمع قد طلب من الانسان التخلي عن كثير من الميول والأهداف الجنسية, وأن هذه العناصر المتحولة تعبر عن نفسها وتجد اشباعها في تأمل المناظر الطبيعية والمآثر الفنية فأن على المجتمع تسهيل امكانية اشباع هذه الميول عند كل من قاموا بهذا التسامي الفني".[2]

[1] سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، مصدر سابق، ص 77.

[2] ادغاريش: فكر فرويد، تر جوزيف عبد الله مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986، ص 157.

هنا فرويد وضع مستوى الضغط الذي وضعته الحضارة اتجاه الفرد الذي بدوره وجد البديل في تسامي تلك الغرائز والميولات الاولية المتمثلة في العدوانية والجنسية" وما ثبت أن الحضارة فرضت على الناس قدرا من التخلي عن الغرائز اكبر من ما هو ضروري بالضبط للحياة الاجتماعية أو بالأحرى اذا ما ثبت بأن الحضارة لم تفرض على الناس الا الحد الأدنى من التخلي عن الغرائز, ولكنها تقاعست عن تقديم التعويضات المعادلة لهذا التخلي في نظر الغريزة لكان من حقنا القول أن الحضارة عجزت عن القيام بمهمتها".[1]

فالحضارة لا تتوقف لحظة واحدة في ادائها لمهم الدفاع عن الانسان ضد الطبيعة, ولكنها تغير فقط منهجها"، حيث ان مهمة الحضارة تكمن في أنها متعددة في دفاعها وأن كل الأفكار الدينية ناتجة من الحضارة حيث يقول فرويد " ان الأفكار الدينية هي من ابداع الحضارة، والحضارة هي التي تضعها تحت متناول المشاركين فيها... فبالرغم من ذلك فان الافكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر فتحات الحضارة ومنجزاتها".[2]

[1] ادغاريش: فكر فرويد، المصدر سابق، 157.

[2] سيغموند فرويد: مستقبل الوهم، مصدر سابق، ص29.

ثالثا: الطوطم و التابو:

تعريف الطوطم: في العادة هو حيوان مسالم يؤكل لحمه و قد حرم أكله مع الأزمنة فأصبح لدى الإنسان خوف من مس هذه الحيوانات.

التابو: كلمة بولينزية الأصل تعني المهابة القدسّية، عكسها "نوا" تعني الاعتيادي، أساس التابو هو فعل محظور يوجد إليه ميل في اللاشعور.

يعرف فونت" التابو" بأنه أقدم مجموعة قوانيّن غير مكتوبة لدى البشرية .. و أقدم من الآلهة والأديان، لا يعرف لها مصدر و لا نقدر على فهمها و تفتقر على أية تعليل..

التابو و الطوطمية لهما علاقة ببعضهما في تابو الحيوانات حيث يحرم قتلها و أكلها..

إن الينابيع الحقيقية للتابو تكمن في ما هو أعمق من مصالح أصحاب الامتيازات، تكمن حيث توجد أكثر الغرائز الإنسانية بدائية حيث تنحدر من لا خوف من القوى الجنية التي ظنوها متخفية فالشيء المحرم و التابو يحرم إثارة هذه القوة حسب تفسير فونت

فرويد و فونت متخالفان بالنسبة لأصل التابو ..حيث أن فرويد يعتبر أنه حتى القوى الجنية أو الآلهة هي من إبداعات القوى النفسية لدى الإنسان حيث يقول أنه في علم النفس لا يمكن للخوف و لا للأرواح الشريرة أن ترد إلى أشياء أبعد.

بدأ فرويد دراسته على الشعوب البدائية بهدف أن يحكم على أنهم من الشعوب المتوحشة أو نصف المتوحشة، و بدأ فرويد بالسكان الاصليين لقارة استراليا لأن تلك القبائل توصف من قبل الانتوغرافيين بأنهم أكثر المتوحشين تخلفا و بؤسا، و لأنهم يعتبرون عرقا متميزا ،لا تظهر فيهم أي قرابة فيزيائية أو لغوية مع أقرب جيران لهم من الأقوام الميلانيزية أو البولينيزية أو المالاوية، يقول فرويد" :لا شك أننا لا نتوقع من هؤلاء البدائيون، الفقراء العراة، أن يكونوا في علاقاتهم الجنسية متمسكين بالأخلاق حسب مفهومنا ، أو أن يكونوا قد

أخضعوا دوافعهم الجنسية لضوابط عليا ، لكننا في الواقع نجد أنهم وضعوا نصب أعينهم ببالغ الاهتمام و بمنتهى الشدة و الصرامة تجنب العلاقات الجنسية بين الأقرباء"[1]

حيث نجد لدى الاستراليين ،عوضا عن المؤسسات الدينية و الاجتماعية، نظام الطوطمية، و كما ذكرنا سابقا فإن الطوطم هو في العادة حيوان لحمه قابل للأكل: حسب فرويد مسالم أو خطر مخيف، و في النادر يمكن أن يكون شجرة أو قوة طبيعية (مطر ماء) ، والطوطم هو الأب الأول للعشيرة و هو الروح الحامية لها الذي يرسل لها الوحي و من أجل ذلك يخضع أبناء الطوطم لالتزام مقدس يقضي بأن لا يقتلوا طوطمهم و أو يستغنوا عن لحمه، ويجري توارث الطوطم من طرف الأم أو من طرف الأب، و الانتماء للطوطم هو الأساس يوضع فوق الانتماء القبلي و فوق قرابة الدم، أما بالنسبة لاختراق أحد المحظورات الطوطمية (مثلا قتل حيوان طوطمي) يعاقب عليه أشد العقوبة من قبل كامل القبيلة، فكأن القبيلة تدافع عن نفسها من أي خطر هدد القبيلة، أما العقوبة المترتبة على الاتصال الجنسي من امرأة من نفس القبيلة أو من أسرة الحرب هي الموت، هناك الصفة الوراثية للطوطم فهو لا يتغير بالزواج ، فإذا كان الرجل ينتسب على سبيل المثال من عشيرة طوطمها الكنغر و تزوج امرأة طوطمها النعام فإن الأطفال ذكورا و إناثا سوف يكونون نعاما و بذلك يستحيل على الابن حسب قانون الطوطم، أن يتصل جنسيا بأمه و أخته اللواتي هن من نفس الطوطم (النعام)[2].

إذن قد تختلف المحظورات و المحرمات الطوطمية من مكان لآخر مما يؤدي إلى اختلاف العقائد و العادات و التقاليد و تتفرع إلى أشكال مختلفة تصبح البعض منها فيما بعد ديانة لإحدى القبائل.

كما ذكرنا سابقا فالتابو: هي كلمة بولينزية، و كما يقول فرويد:" نجد صعوبة في ترجمتها لأننا لم نعد نملك المفهوم الذي تدل عليه."

يتشعب مفهوم التابو إلى اتجاهين متعاكسين ، من جهة يعني : مقدس، مبارك و من جهة

[1] سيغموند فرويد: الطوطم و التابو، تر بو علي ياسين، دار الحوار للنشر و التوزيع، ط1، 1983، ص23.

[2] المصدر نفسه، ص55.

أخرى يعني : رهيب، خطير، محظور، مدنس وضد التابو في البولينيزية يسمى نوا و يعني اعتيادي متاح للجميع.

إن التابو يعبر عن نفسه أساسا في المحظورات و التقييدات، و عبارة (المهابة القدسية) تتطابق غالبا مع معنى التابو، إن التقييدات التابوية شيء مغاير للمحظورات الدينية أو الأخلاقية ،فهي لا ترجع إلى أمر من الله ،بل تحظر نفسها بنفسها ، و تفترق عن المحظورات الأخلاقية بعدم اندراجها في نظام يقول عموما بضرورة التعفن و يعلل هذه الضرورة. يعرف فونت التابو بأنه أقدم مجموعة من القوانين غير المكتوبة لدى البشرية، ومن المتعارف عليه أن التابو أقدم من الآلهة و أسبق من الأديان[1]

أهداف التابو حسب سيغموند فرويد:

إن أهداف التابو متنوعة فالتابوات المباشرة تستهدف:

أ- حماية أشخاص معتبرين مثل زعماء أو حماية الأشياء ضد الأضرار

ب- التأمين على الضعفاء ، النساء ، الأطفال ، ضد سلطان المانا(القوة السحرية)

ت- الحماية من الأخطار المقترنة بلمس الجثث و تناول بعض المأكولات

ث- و هناك تابو أيضا لحماية ملكية شخص و أدوات عمله و حقه ضد اللصوص.

و من ثم نأتي إلى عقوبة التعدي على تابو معين ، فعندما يتم التعدي على تابو معين يقوم التابو ينتقم لنفسه ، عن طريق أن من ينتهك هذا التابو يصبح هو نفسه تابوا ، و لكن بعض المخاطر التي تنشأ عن انتهاك تابو ، يمكن اتقاء شرها بالكفارات و طقوس الطهارة.

لماذا نتوجه باهتمامنا الى لغز التابو هذا ؟ في رأي سيغموند فرويد أن أحد الأسباب هو أن تابو متوحشي بولينيزيا لا يبعد في الحقيقة كثيرا عنا، كما أردنا أن نعتقد في البداية ، وأن المحظورات العرفية و الأخلاقية التي نخضع لها نحن أنفسنا ، يمكن أن يكون لها صلة قرابة

[1] سيغموند فرويد: الطوطم و التابو، مصدر سابق، ص23.

من حيث الجوهر بينها و بين التابو البدائي ، و أن تفسير التابو قد يلقي ضوءا على الأصل الغامض لأمرنا المطلق،[1]

إزدواجية الانفعالات العاطفية:

عندما تحدثنا عن المحظورات عند المتوحشين ألم يخطر لنا أن نتساءل ما هي البواعث الحقيقية لمحظوراتهم –عن أصل التابو– حسب افتراض سيغموند فرويد (أنهم لن يكونوا قادرين على إعلامنا بأي شيء عن ذلك، لأن هذه القوانين غير صادرة من عندهم بل هي فرضت ذات يوم من الخارج على جيل من الناس البدائيين) هذا يعني بالطبع أنه جرى تشديد عليها بالعنف من قبل الجيل السابق و قد أصابت هذه المحظورات نشاطا كان الميل إليه شديدا ثم حافظت على نفسها من جيل إلى جيل ، ربما بحكم من التقاليد العائلية و الاجتماعية ، و ربما انتظمت هذه المحظورات في أنظمة باعتبارها قطعة من الملك النفسي الموروث . إذا يتبين من التمسك بالتابو أن اللذة الأصلية المتمثلة بالقيام بما هو محظور ما زالت مستمرة لدى الشعوب البدائية ، أذا لديهم موقف مزدوج اتجاه محظوراتهم التابوية، ففي لاشعورهم ليس هناك ما هو أحب من إليهم من انتهاك هذه المحظورات ، إلا أنهم يتخوفون من ذلك ، و هم لا يتخوفون منه إلا لأنهم يرغبون به ، و الخوف أقوى من اللذة ، بالإضافة الى أن اللذة لدى كل فرد من الشعب هي لاشعورية.

إن أقدم و أهم المحظورات التابوية هما القانونان الأساسيان للطوطمية كما ذكرنا سابقا : عدم قتل الحيوان الطوطمي و تجنب الاتصال الجنسي مع أبناء الطوطم من الجنس الآخر، ويفترض أن هذين هما أقدم شهوات البشر، أن الإنسان قد لا يكون قد انتهك تابوا ، و يمكن مع ذلك أن يكون بصورة دائمة أو مؤقتة ، بسبب وجوده في وضع مؤهل لأن يثير الشهوات المحظورة لدى الآخرين ، لأن يوقظ نزاع الازدواجية فيهم ،وجد فرويد أن أفضل الأدلة على انحدار الغروض الإكراهية و الدفاعية هي من انفعالات أو ميول ازدواجية ، حيث أنها إما

[1] سيغموند فرويد: الطوطم و التابو، مصدر سابق، ص44.

توافق الرغبة و الرغبة المضادة في نفس الوقت ، أو تقف بشكل أرجح في خدمة واحد من الرغبتين المضادتين. ولقد صار التابو لدى الشعوب المعنية الشكل العام للتشريع ودخل في خدمة الميول الاجتماعية التي هي بالتأكيد أكثر حداثة من التابو نفسه.[1]

[1] سيغموند فرويد: الطوطم و التابو، مصدر سابق، ص 47.

الفصل الرابع:

الدين والتحليل النفسي بعد فرويد

أولا: الدين عند يونغ

ثانيا: الدين عند آدلر

ثالثا: نقد و مناقشة

أولا: الدين عند يونغ

يتبنى كارل جوستاف يونج الطبيب العقلي وعالم النفس الشهير، موقفا إيجابيا تجاه الدين، وقد يرجع ذلك إلى التربية الدينية المسيحية التي تلقاها منذ صغره على اعتبار أنه كان ابن قس، وهو يرى ان الدين يعتبر بدون منازع من أقدم التجليات الأكثر عمومية للروح الانسانية، وبالتالي فمن البديهي أن أي اتجاه في علم النفس يهتم بالبنية النفسية للشخصية الانسانية يلزمه – على الأقل– أن يعترف بأن الدين ليس فقط ظاهرة اجتماعية أو تاريخية، بل إنه يشكل أيضا بالنسبة لعديد من الناس مسألة شخصية مهمة،[1] وأكثر من ذلك إن التجربة الدينية تتميز بكونها تحظى بأعلى قيمة يمكن أن تنسب لأية تجربة أخرى وذلك مهما كانت مضامينها، ويرى أيضا أن التمثلات الروحية تعد بصفة عامة مكونا ضروريا للحياة النفسية، بحيث أنها تصادف حتى لدى كل الشعوب التي تتمتع بوعي منحل بعض الشيء، ومن ثم فإن غيابها الجزئي أو نفيها الظرفي لدى الشعوب المتحضرة ينبغي أن يؤخذ كمؤشر لانحلال هذه الشعوب وانتكاسها[2].

على الرّغم من أنّ يونغ كان دائمًا ينظر إلى التعاليم الدينيّة المسيحيّة نظرةَ شكّ وتردّد، كان شكه مقترنا دائمًا بالإيمان بالله، يقول: "في أحدِ الأيام كنت أتصفّح كتاب التعاليم الدينيّة، يحدوني الأملُ بانْ أجِدَ في ثناياه شيئًا عن عيسى المسيح غيرَ العبارات العاطفيّة، التي لا تُدركُ عادةً، وتفتقد بالقدرِ نفسِه إلى الجاذبيّة. وصلت إلى مبحث التثليث، فوجدت فيه ما لفت انتباهي: الوحدة في التثليث. هذه المسألة جذبتني لما فيها من تناقض. وانتظرت بشوق الوصول إلى هذا الدرس. لكن حين وصلنا قال أبي: الآن

[1] يونج كارل جوستاف: الدين في ضوء علم النفس، تر ناهد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1988، ص13.

[2] JUNG C.G (1977) : L'homme à la découverte de son âme, structure et fonctionnement de l'inconscient, préface et adaptation par Roland Cohen, 2ème ed. Petite bibliothèque Payot, Paris, p 55.

وصلنا إلى التثليث، لكن يجب أن نتجاوزه، لأنني أنا نفسي لم أفهم في الواقع منه شيئا. قدرت صدق أبي، لكنّني شعرت في قرارة نفسي باليأس، وقلت في نفسي، طالما أنهم لا يعرفون شيئا عن هذه القضية، ولا يفكرون فيها، فكيف يمكنني إذا أن أتحدث عن سري؟... على الرغم من الملل الذي كان ينتابني، جاهدت نفسي قدر المستطاع أن أؤمن من دون إدراك، وحضرت نفسي لطقوس العشاء الرباني، الذي عقدت عليه أملي الأخير. في اثناء إحياء المراسم، وحين وصل الدور إلي فجأة، تناولت خبزي، وكما كنتُ أتوقع لم أستطعِمْ به؛ ثم بدأ دور الدعاء الختامي، وبعده خرج الناس، وسيماهم خاليةٌ من علائم الحزن أو الفرح، وكأنهم يقولون "حسنا انتهى الأمر"... طيلة الأيام التي تلت بات معلوما بالنسبة إلي أن أي حدث لن يقع. فأنا كنت قد وصلت إلى آخر المراسم الدينية، منتظرا أن يحدث أمر ما لا أعرف كنهَه، لكن شيئا لم يحدث... إنما كان في هذه الطقوس، على الاقل في نظري، دليل على وجود الله... منذ تلك اللحظة لم يعد بإمكاني المساهمة في الإيمان الجماعي، لكنني رأيت نفسي جزءا من شيء يفوق الوصف.[1]

علم نفس الدين بمنظار يونغ

على الرغم من أن نظرية يونغ مسبوقة بنظرية علم نفس الدين لدى فرويد واللاوعي، لم تبق محصورة في حدود التأملات النفسانية، وإنما تتخللها النظريات الإبيستيمولوجية والمنهجية. هو يتبنى نظرية اللاوعي الجمعي، لكنه لا يعد التجربة الدينية محصورةً في نطاق العقل المجرد أو نطاق العلوم التجريبية. إن نظرية يونغ المتعلقة بالدين، نظرية تعددية إلى حد ما، اسطورية–رمزية، وجوهرية المحور. ما من نطاق او موضع يظهر فيه الخلاف بين يونغ و فرويد، أكثر وضوحا منه في رؤية كل منهما إلى الدين. لقد رفض يونغ إلحاد فرويد الحاسم، وهو في الواقع يولي الأديان كلها قيمة حقيقية.

وفي حين يرى فرويد أن الدين ظاهرة مرضية، يراه يونغ ظاهرة شافية.

[1] يونغ كارل غوستاف: الذكريات، الرؤى والأفكار، تر پروين فرامرزى، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، 1991، ص11.

كانت أفكار يونغ في أول الأمر شبيهة بآراء فرويد، وكان يعد العقائد الدينية إزاحة وإسقاطا لصور الوالدين.

لكن حين اكتشف اللاوعي الجمعي، colleclive unconscious تغيرت تصوراته هذه كلها. ففي نظره الدين ليس عصابا وإنما هو حاجة لنمو شخصية الإنسان وتساميها؛ وهو يرى كذلك أنّ الدين غيرُ مرتكز على المسائل الجنسيّة، لأنّ اللبيدو أوسع من ذلك بكثير. ويرى كذلك أنّ تصوّرَ الإنسان لله غيرُ مبنيّ على صورة والده، وإنّما على الأنموذج المثالي Arche type العامّ للأب. وعلى العكس من فرويد يُدافع يونغ عن الدين، ويعتقد أنّ التجارِب الدينيّة، هي بمعنى من المعاني واقعيّة، والدين ضروريّ للمجتمع. إنّ الإكتشاف الأساسيّ ليونغ، فكرتهُ القائلة إنّ من الممكن مشاهدة الموضوعات الخاصّة والمشتركة في أحلام المرضى، في عدد من الأديان والأساطير العالميّة وفي علم الخيمياء. فالرؤى بنظره تتضمّن غالبًا لحظات ملكوتيّة، تثيرُ لدى الفرد الإحساس بالقدسيّة، ولحظاتُ الرؤيا هذه طريقٌ إلى اللاوعي، وفي رأيه أنّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير متأتيّة من تجاربهم العاديّة والمألوفة. كان النهجُ الذي اعتمده هو دراسة رؤى المرضى و الرؤى الواردة في الروايات التاريخيّة، وكذلك دراسة الأديان والأساطير.[1]

بالنسبة إليه الوعيُ الفرديّ – كالوعي الفرديّ لدى فرويد– يتضمن الذكريات المتقهقرة المكبوتة التي اتخذ بعضُها شكلَ العقدة، وأجزاءً مستقلّةً ومنفصلةً عن الشخصيّة، وهذه الأجزاء التي عدّها فرويد مصدرَ العُصاب، يحسبها يونغ مصدر النضج ومنبع النموّ الجديد، وقد لجأ إلى تقويمها من خلال اختبار تداعي كلمات الله (1918م).

يرى يونغ أنّ اللاوعيَ الجَمَعيّ كامنٌ تحت اللاوعي الفرديّ، والمعلوماتُ الناجمة عن

[1] آيزنك هانس: أصول الإمبراطورية الفرويدية، تر يوسف كريمي، منشورات سمت، طهران، 2000، ص105.

اللاوعي الجمعي، تختلف عن المعلومات الناجمة عن اللاوعي الفردي؛ ومن الممكن ان تكون المعلومات الناجمة عن اللاوعي الجمعي أكثر تبصرا.[1]

يعتقد يونغ أن اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين بالنسبة إلى الإنسان المعاصر: ربّما لا سبيل أمامنا لإدراك القضايا الدينيّة اليوم، سوى طريق علم النفس، لذا، أنا آخذ الأفكار التي تجمّدت على مدار الزمان والتاريخ، وأسعى لأن أذوّبَها وأعيدها إلى حالتها المائيّة، وأصبّها في قوالب التجارِب المباشرة.[2]

في مكان آخر من الكتاب نفسه ، **الذكريات والرؤى والأفكار** يعرّف يونغ الدين والله على النحو التالي: "إنّ الدين هو العَلاقة التي تربط الإنسان بـ "القيمة value "الأعلى و الأقوى، إيجابيّةً كانت أم سلبيّةً على حدّ سواء. و هذه العلاقة أيضًا يمكن أن تكون متعمّدة أو غير مُتعمّدة؛ بمعنى أنّ الإنسان يمكنه أن يؤمن بها على نحوٍ واعٍ كقيمة، أي أنّها ذلك العامل الرّوحيّ الفائقُ القدرة، المسيطر عليه بصورة لا واعية. تلك الحقيقة النفسانيّة التي تمارس السلطة الأقوى في وجود الإنسان، اسمُها الله؛ لأنّ العامل الروحيّ الأقوى هو الذي يُطلق عليه دائمًا اسمُ الله... إنّ الله هو الفاعلُ الأقوى والأشدّ تأثيرًا في روحية الإنسان. والفاعلُ الأقوى والأشدّ تأثيرًا في روحيّة الفرد، من مستلزماته هذا الإيمان أو هذا الخوف أو هذا الانقياد والإخلاص الذي يتوقعه الله من البشر. إنّ كلّ فاعلٍ قاهر لا يمكن تجنّبه هو بهذا المعنى الله، وهذا الفاعل يتخذ لنفسه صورةً مطلقة، إلّا إن استطاع الإنسان من خلال اتخاذه قرارًا أخلاقيّا بحرّيّة، أن يقيم لمواجهة هذه الظاهرة الطبيعيّة سدّا منيعًا. إذا كان هذا المتراس الآمن الروحيّ مؤثّرًا بالمطلق، يمكننا حينئذ أنْ نسمّيَه "الله وبالأخص "الله الروحي"؛ لأن الذي أوجده قرارٌ أخلاقيّ حرّ نابعٌ من ذهن البشر[3]."

---

[1] آيزنك هانس: أصول الإمبراطورية الفرويدية، مرجع سابق، ص 182.

[2] المرجع نفسه، ص 23.

[3] يونغ كارل غوستاف: الذكريات، الرؤى والأفكار، ص162.

هذا لا يعني أنَ البشر يصنعون لأنفسهم إلهًا، إنما المقصود نوع من حريّة الخيار: "... إنّ القوى والطاقات القادرة حاضرةٌ دائمًا في وجودنا، ونحن ليس بمقدورنا، ولا مفروض علينا أنْ نوجدها. إنَ قدراتِنا محدودة في أنّنا نستطيع أن نختارَ من نخدمه ، لنتمكّنَ من خلال خدمتنا له أنْ نحميَ أنفسنا من سلطة ذلك الآخر، الذي لم يقع اختيارُنا عليه. إنّ الإنسان لا يخلَق الله وإنّما يختاره[1]."

في النهاية يرى يونغ أنّ نتيجة التديّن، هي التئام جروح الإنسان الداخليّة، وهو الذي يقي من الأمراض النفسيّة، وبواسطته تتمّ معالجة أنواع الأذى الروحي والنفسي.

[1] مسعود اذربيجاني: علم نفس الدين من منظار فرويد ويونغ، تر دلال عباس، مجلة الاستغراب، العدد 64، بيروت، 2016، ص17.

ثانيا: الدين عند آدلر

بينما يكتفي فرويد باعتبار الدين وهما عصابيا نجد أدلر يحاول أن يحدد وجهة نظره العلمية معترفا بالقيمة الكبرى التي يكتسيها مفهوم "الله" باعتباره تعبيرا عن الهدف المثالي الأكثر سموا بالنسبة للإنسان، وذلك من حيث أن هذا الهدف المثالي يطرح في إطار ما يقدمه من خدمات للمجتمع.

وتماشيا مع التعريف الدينامي للدين، فإن هذا المفهوم (الدين) يمثل بالنسبة لأدلر التشخيص الحتمي لضرورة كامنة في الحياة الروحية الانسانية، تتجه نحو التسامي والطموح للكمال، وعلى مستوى انعكاس الدين على العلاقات الانسانية يرى أدلر أن الفرد المبتعد عن الله يحب الآخرين أقل من الشخص الذي يتسم بشعور اجتماعي جد متطور، والعكس صحيح.

إن علم النفس المقارن في نظر أدلر –لا ينكر أن الأديان توجد في مواقع متقدمة بالنظر إلى ما تتوفر عليه إمكانيات العمل والتأثير مقارنة مع المدرسة والتربية...[1]

ويرى أدلر –على خلاف فرويد أن العصاب ليس ناتجا عن صرامة أخلاقية جد قاسية بل هو ناتج عن تربية خلقية جد متراخية، فما هو أخلاقي يدفع عنه ما هو غريزي،

وباعتباره أحد المؤسسين لاتجاه علم النفس الفردي الفارقي، فإنه يرى أن هذا العلم لا يمكن أن يبعد الله عن هذا العالم، إذ عليه أن يضع في الحسبان علاقة الانسان بالكون ... ويضيف أدلر مؤكدا أنه كان دائما يعمل جاهدا ليبرهن على أن علم النفس الفردي الفارقي (أي الاتجاه الذي أسسه في التحليل النفسي) هو وريث كل الحركات الروحية التي تهدف إلى تحقيق ما فيه مصلحة المجتمع.

[1] ADLER A. et JOHN (1958) :Religion et psychologie individuelle comparée ; Paris, Ed. Payot , p 85.

ثالثا: نقد و مناقشة

بذل فرويد جهودا جمة لتقديم تحليل نفسي للظواهر الثقافية، ومن بينها الفن والأدب والدين، لكنّ تفسيره للدين، أثار الكثير من الإشكالات، ليس فقط لتقويمه السلبي للدين، وإنما أيضا، بسبب القضايا المنهجية المثيرة لعلامات الاستفهام، التي انبثقت عنها معتقداتُه اللاأدرية.

في كلّ الأحوال يمكن القول إنّ هذه المسائل معقّدة، وإنّ القراءات والتفاسير التي أُنجزت حول آثار فرويد خلال ستة عقود، إنّما هي حصيلة استنباطاته وثمارها؛ بمعنى أنّه حتى وإنْ كان قد أخطأَ في سعيِه لاستخدام منهج التحليل النفسيّ في دراسة الظواهر الثقافيّة، لكنّه نجح في فتحِ آفاقَ جديدةٍ وطرحِ احتمالاتٍ جديدة، وجعل التحقيقات والأبحاث أكثر غنًى وعمقا؛ والأنموذج الأكمل في هذا الصدد تحقيقاته وأبحاثه المتعلّقة بالدين.

إنّ تحليلات فرويد في شرحه للدين، قد تعرّضت للنقد من عددٍ كبير من المفكّرين، وقد رفض نظريّاتِه اقربُ تلاميذه إليه ومنهم يونغ وآدلر. إن بعض الإشكالات الواردة في هذه التحليلات هي التالية[1]:

01) إن تفسير فرويد للدين تفسيرًا طبيعيّا (بناءً على النظريّة الفلسفيّة التي يعدّ اتباعُها الطبيعة المبدأ الأوّل)، وأيضًا على أساس النظرة الإواليّة والجبريّة إلى الإنسان، إنّما هو تفسير مرفوض، بسبب الأساس الفلسفي الطبيعي الذي اعتمده؛ فهو على الرّغم من هذا الادّعاء المبني على معطيات داعمة، يثبت البحث العلميّ صِحّتَها، نجد بعد الدراسة أنّ هذا الادّعاء لا ركيزة له. فمن ناحية يدلّ الخلاف بين علماء النفس حول شرح التحليل النفسيّ على ارتكاز نتائجهم على فرضيّاتٍ ونظريّاتٍ فلسفيّة خاصّة، ومن ناحية أخرى تأخذ الفلسفة الطبيعيّة جزءًا من التجربة (القسم القابل للقياس وللتحليل الكمّيّ)، وتعرضه على أنّه الواقعُ كلّه. في كلّ الأحوال، إنّ مذهب فرويد الوضعيّ غير مقبول اليوم،

[1] مسعود اذربيجاني: علم نفس الدين من منظار فرويد ويونغ، مرجع سابق، ص09.

ولا يمكن إختصار الإنسان بأبعاده الماديّة وحدها.

02) يقول يونغ في نقده لنظريّة فرويد الجنسيّة، التي هي أساس تحليله حول الدين ما يلي:

"إنّ العقيدة المذكورة، تبيّن جانبًا من جوانب الواقع فحسب؛ لأنّ الإنسانَ لا يخضع فقط لضغط الغريزة الجنسيّة، فلديه غرائز أخرى غيرها. وفي علم الحياة مثلًا، أن غريزة الغِذاء مهمّة كالغريزة الجنسيّة. في المجتمعات البدائيّة، على الرّغم من دور الجنس، للغذاء مكانة أكبر، فهو أهم رغبات الإنسان البدائيّ وأقوى ميوله... هنالك مجتمعات أخرى قائمة أيضًا– المقصود المجتمعات المتحضّرة– تؤدّي السلطة فيها دورًا أكبر من دور الجنس. والملاحظ أنّ عددًا كبيرًا من التجّار والصناعيّين لديهم عجز جنسي؛ لأنّهم يصرفون معظم طاقاتهم في الأنشطة التجاريّة او الأعمال الإداريّة، وهم يولون هذه الأعمال أهمّيّة أكبر من الأمور والقضايا المتعلّقة بالمرأة .

ثالثًا: يعتقد فرويد أنّ ذبح الأب في الغابر من الأيّام كان حادثةً واقعيّةً تركت في البشر آثارًا وندوبًا لا تحول ولا تزول. بعبارة أخرى كان مؤمنًا بنظريّة لامارك المتعلّقة بالوراثة، التي تفتقد إلى القيمة والأهمّيّة، والتي تزعم أنّ الصفات المكتسبة وراثيّة؛ في حين أنّ نظريّة التطور الداروينيّة، قد محت أفكار لامارك من اذهان جميع علماء الحياة تقريبًا. فضلًا عن ذلك، لا يمكن القول، بعد الاطّلاع على شواهد علم الإناسة، ودراسة الآباء الأوائل (القرود الشبيهة بالبشر)، إنّ القبائل البدائيّة التي كانت خاضعة لسلطة رجلٍ واحد، كانت موجودةً في زمن من الأزمان. والولائم الطوطميّة نادرة الوجود أيضًا، ولم تُلحظ إلا لدى قلّة قليلة من القبائل التي مارست الطقوس الطوطميّة[1] .

رابعًا: لا تأثير لمصدر أو منطلقِ أيّ عقيدة أو سنّة خاصّة في قيمتها ومدى صحّتها في صورتها الحاليّة، وتاليًا أصلُ العديد من الفاعليّات والنشاطات يعود إلى مصادرَ

[1] آيزنك هانس: أصول الإمبراطورية الفرويدية، مرجع سابق، ص136.

ومنطلقات غير ذات أهمّيّة. فنحن مثلًا لا ننظر إلى علم الفلك نظرةً سلبيّة لأنّه نشأ في أحضان التنجيم، لكنّ هذا الأمر يتم تجاهله ونسيانه حين يتعلّق الأمر بالدين28.

خامسًا: إنّ فرويد كما يقرّ هو نفسه، عاجزٌ عن إدراك حالات الانخطاف والوَجْد، والتجارِب الروحيّة والعرفانيّة، في حين أنّ هذه التجارب هي بنظر الكثيرين مصدر المشاعر الدينيّة. حين ارسل فرويد نسخةً من كتابه مستقبل أخدوعة، الذي يُنكر فيه الدين إلى "رومان رولان"، صرّح هذا الأخير أنّ فرويد لم يفهمِ المصدرَ الحقيقيّ للمشاعر الدينيّة.

أمّا إريك فروم Erick from فقد قدّم في كتابه **التحليل النفسي والدين**(1984) مرافعتين دفاعًا عن فرويد: أولًا: هو يعتقد أنّ فرويد بإشاعته تفسير الرؤيا وضع في متناولنا هذا التعبير المنسيّ، ودلّنا في الوقت نفسه على أنّ لغة الأساطير الدينيّة لا تختلف بالضرورة عن لغة الرؤى التي هي تجلّ ذي معنى لتجربتنا الشديدة الأهمّيّة. وعلى الرّغم من أنّ تفسيرَ فرويد للرؤى والأساطير وتعبيرَه عنها يبدو ضيّق الأفق، لأنّه أكّد في كتابه على نحوٍ مفرط على الغرائز الجنسيّة، فقد وضع حجرَ اساسٍ جديدًا لفهم الرموز الدينيّة والأساطير، والقواعد اليقينيّة والشعائر الدينيّة. إنّ هذا الاستنباط وإن لم تكن خاتمتُه عودة الدين لكنّه يرشِدنا إلى تقويم جديد للعقل وللعلم المعمّق، الذي ظهر بواسطة الدين بلغة رمزيّة.[1]

ثانيًا: إنّ فرويد معارض للدين باسم الأخلاق، أي انّه يختار في الواقع موقفًا يمكن أنْ نسمّيَه موقفًا دينيّا.

بعبارة أخرى تحدّث فرويد عن جانب من الكينونة الأخلاقيّة للدين، منتقدًا جوانبه اللاهوتيّة – الماورائيّة لأنّها تعيق تحقّق الأهداف الأخلاقيّة المذكورة. وهو يرى أنّ المفاهيم اللاهوتيّة – الماورائيّة تعود إلى مرحلة من مراحل التطوّر الإنسانيّ كانت ضروريّة، لكنّها

[1] اريك فروم: الدين و التحليل النفسي، مرجع سابق، ص30.

اليوم معيقة للتطوّر. لذا فإنّ القول إنّ فرويد "معارضٌ" أو "معادٍ" للدين قولٌ مضلّل، إلّا إنْ نحن بيّنا أيّ جانب من جوانب الدين يؤيّد، وأيّ جانبٍ يُعارض .

على الرّغم من أنّ الكلام الأول الذي قاله فروم دفاعًا عن النتائج الإيجابيّة غير المقصودة لفرويد مقبول إلى حدّ ما، لا سيّما إنْ نحن أخذنا في الحسبان مساعي يونغ في تبسيط تفسير الرؤى وتعبيرها، وشرح لغة الأساطير الرمزيّة، مقولة فروم الثانية مرفوضة كلّيًا، فهي أولًا نوعٌ من تحجيم الدين والحطّ من شأنه، وتجاهلِ أبعادِه الشعوريّة والعرفانيّة والإيمانيّة، وثانيًا أن نعدّ فرويد مدافعًا عن القيم الأخلاقيّة ومروّجًا لها أمرٌ انتُقِد بشدّة ،33حتى أنّ دون كيوبت Don Cupit يعتقد "أنّ الهيكليّة العامّة لبحوث فرويد هي رفض مفهوم الاستقامة، فهو ينفي وجود أيّ مساهمة قيّمة للدين في النموّ الروحي (وضمنًا الأخلاق)؛ لأنّ النموّ الروحيّ في الكِبَر تبعًا لنظامه الفكريّ ضحلٌ لا يُعتدّ به .

أخيرًا يرى جان هيك J. Hick فيلسوف الدين الشهير، أنّ انتشار تفسير فرويد للدين أحد أسباب إنكار وجود الله (لدى غير المؤمنين)، ويتوصل هيك من خلال نقده ودراسته لآراء فرويد إلى انطباع إيجابيّ يمكن الاستفادة منه في مباحث علم النفس عن المعتقدات الدينيّة، يقول: "...على الرّغم من أنّ تصوّر فرويد عن الدين بمجمله تصوّرٌ ذهنيّ بامتياز، وسيكون على الأرجح الجانب الأقصر حياةً من جوانب تفكيره، فقد لقيت نظرتُه الإجماليّة إلى موضوع الإيمان على انّه نوعٌ من "الدعم الروحي" ويتضمّن شكلًا من أشكال الأفكار المتخيّلة، تأييدًا من عدد كبير من النقاد المؤيّدين للدين وغير المؤيّدين له، الذين يرون أنّ هذا النوع من التفكير يمكن أنْ يُطلق على أيّ أمرٍ يسميه عامّةُ الناس "الدين[1]."

فالدين التجريبي، العملي (المظهر الخارجي للدين) تركيب غريبٌ من العناصر، ومن دون شكّ للرغبات دورٌ في إدخال التمنيّات ضمنه، وهو عاملٌ مهمّ في أذهان الكثيرين من

[1] مسعود اذربيجاني: مرجع سابق، ص11.

المؤمنين به. لعلّ أكثر تفسير كلاميّ (لاهوتيّ) لافت في وجهة نظر فرويد، هو أنّه على الأرجح قد أماطَ اللثام في بحثه حول صورة الأب عن الأواليّة نفسها التي خلقها ذلك الإلَه لصورة الألوهيّة في أذهان البشر؛ لأنّ علاقة الأبِ البشريّ بأولاده بحسب تعاليم السنن اليهوديّة – المسيحيّة شبيهة بعلاقة الله بالبشر؛ بناءً عليه ليس عجيبًا ولا مستغربًا أنّ الطفلَ يُعدّ اللهَ أباه السماويّ، ويتعرّفه من خلال تجرِبة تبعيّته المطلقة له، والتجربة الفائقة للحبّ، ورعاية العائلة وتربيتها.

و بالنسبة لفرويد و الماركسية نجد "وليم رايش" توجه في بحوثه إلى دراسة الاضطرابات العصابية عند العمال و الحديث عن الطوطمية، أي نظام الأسرة الأبوية و علاقته بالإنسان "رأى أن التحليل النفسي يمكن أن يشغل أرضية لمساعدة النظرية الاجتماعية و الاقتصادية على التطور النفسي للإنسان، و لذلك فهو يرى أن التحليل النفسي و النظرية الاجتماعية الماركسية يستطيعان الكشف عن الصراعات الداخلية و النزاعات المتناقضة القائمة بين الجوانب المختلفة من الحياة الاجتماعية أي أن كلبهما يساعد على تحليل البنى الاجتماعية و الشخصية[1]."

ونلاحظ تقارب بين رؤية فرويد و ماركس حول الدين، دين الطبيعة، و الإنسان محكوم و مقيد اتجاه الطبيعة، و حتى و عيه مزيف، وهذا ما قام بعرضه فلاسفة الشك أو كما يصفهم البعض بفلاسفة الارتياب نتشه، ماركس، فرويد فيما يخص تزييف الوعي، نحن ندرك فورا أن دين الطبيعة هذا، أو هذه العلاقة المحدودة اتجاه طبيعة محكومة بشكل المجتمع و ظروفه و العكس، بالعكس... تبدوا أيضا الهوية بين الإنسان و الطبيعة بهذا الشكل المحدود الذي يجعل التصرف محدود الأفق للبشر حيال الطبيعة، و حيال بعضهم، و يكيف بالتالي علاقتهم المحدودة بالطبيعة".[2]

[1] فيصل عباس: التحليل النفسي و الاتجاهات الفرويدية ، مرجع سابق، ص133-134.

[2] كارل ماركس و فريدريك إنجلز: حول الدين، تر ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1981، ص.59

كما أن فرويد في أطروحته ذهب إلى اعتبار أن الدين مجرد وهم و زيف، و هذا له مقاربات تتماثل مع الأفكار التي جاء بها كارل ماركس الذي اعتبر "أن كل دين مجرد زيف ، إذ أن الدين و إن كان لا يعبر عن رؤية جامعة للوقائع ، فهو ليس باطلا لأنه لا يعكس مصالح اقتصادية لأحدى الطبقات الاجتماعية المخطوطة ،فأي اختزال قصري للظاهرة الدينية بحسب الكيان الذهني للبروليتارية من شأنه أن يحجب العلاقات الحقيقية بين المجتمع و الدين."[1]

ويؤخذ على هذا الرد السيكولوجي أنه يمثل نوعاً من الاختزال النفسي للظاهرة الاجتماعية، فالأديان لا يمكن أن تختزل إلى عصاب محض، كما أن "فرويد" يفترض فرضاً مستحيلاً هو اللاشعور الجمعي الذي يعتمد على مجتمع متجانس لا تناقض فيه ولا فوارق طبقية، فضلا عن ان مفهوم العصاب ومقولة الايمان بالكيفية التي طرحها فرويد هي صيغ مجردة وغير مشروطة تاريخيا و تخلو من أي صفة طبقية و اجتماعية في حين ان الظاهرة النفسية حتى في مستوياتها اللاشعورية هي جماع و محصلة للظواهر الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الايديولوجية او هي تراكم لهذا كله في الشعور و في سلوكات الجماعات و الافراد.[2]

موقف علماء المسلمين من الأطروحة الفرويدية

للعلماء المسلمين نظرة خاصة اتجاه التحليل النفسي ، أو اتجاه مؤسسه الذي هو **سيغموند فرويد** ، كون الديانة التي يعتنقها و الأفكار التي يتبناها حول الدين ، لأنه وصف الدين بأنه وهم و زيف و عصاب على عكس ذلك لدى المسلمين ،أعطوا أهمية جد كبيرة للدين باعتباره الأسمى و الأعلى، لذا ذهب علماء الإسلام لنقد فرويد و الأفكار التي جاء بها لأنه اعتبر العصاب بأنه دين فردي و الدين بأنه عصاب جماعي "العصاب

[1] ميشال مسلان: علم الأديان، تر عزالدين عناية، المركز الثقافي العربي، الامارات، ط1، 2009، ص 83-84

[2] عبد الله شلبي: الدين والصراع الاجتماعي السياسي، التوظيف والاستخدام المتناقض للدين، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، 2014، ص36.

الجماعي الذي يمكن استقراؤه من تحليل الخطاب العربي المعاصر لا يعني بحال من الأحوال أن كل من مارس هذا الخطاب الجماعي هو بالضرورة على الصعيد الفردي إنسان عصابي و الخطاب العربي المعاصر غير قابل لأن يتخذ ركيزة لإسقاطات وجدانية لفاعله الفردي الجزئي. بيد أن مثل هذا الربط بين عصابية الخطاب الجماعي و عصابية الفاعل الفردي لا يكون مشروعا."[1]

والمسلمون رفضوا التحليل النفسي لكونه علم غربي يهودي يتعارض مع النظريات التي دعى إليها المسلمون أو نظريات الإسلامية وفي هذا الصدد ذكر أحد المربين السعوديين "أن هذا الموضوع بكل فروعه ما هو إلا مجموعة من النظريات و الدراسات الغربية الناجمة عن المدينة الغربية الكافرة وطلب بشدة أن يستبعد هذه المادة من مناهج كليات التدريب في المملكة العربية السعودية إلى أن يجئ الوقت الذي يتمكن فيه العلماء المسلمين من كتابة مراجع جديدة في علم النفس ترتكز على العقيدة الإسلامية.[2]"

ونجد و ما يعاب على فرويد أيضا يتمثل فيما يلي :"تعميم أحكامه المستمدة من جيل معين و مجتمع معين على البشرية كلها في جميع أجيالها و بجميع أنماطها ، و الأحكام الخاصة بالدين المسيحي في صورته الكنسية على الدين عامة بما فيه الدين الإسلامي ، الذي يختلف اختلافا أساسيا في نظرته إلى النفس الإنسانية عن كل ما عداه من العقائد و النظم ، فليس في الإسلام ابن قاتل و أب مقتول[3]."

وقد قسم فرويد النفس البشرية و ركز بكثرة على النفس الشهوانية التي تسعى لتحقيق رغباتها ، و هذا يعاب عليه من طرف المسلمين.

---

[1] جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر والتوزيع، دب، ط 1، 1991 ص 73.

[2] مالك بدري: أزمة علماء المسلمين، تر منى كنتابي أبو قرجة، ديبونو للطباعة و النشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2015، ص53.

[3] محمد قطب: الإنسان بين المادية و الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1989، ص40.

لنصل في النهاية الى القول أن نظرية فرويد قد أتت بالكثير من المفاهيم الدخيلة على مختلف الثقافات و القناعات لتتفق مع البعض و تختلف مع البعض الآخر، و بغض النظر عن جذور نظرية التحليل النفسي فقد كانت أحد أهم النظريات التي أثرت في علم النفس المعاصر.

الخاتمة

خاتـــــــــمة

في خاتمة بحثنا هذا الذي حاولنا فيه معالجة إشكالية الدين من منظور التحليل النفسي و التي عرفت هذه الأخيرة منعرجات كثيرة و قطعت أشواطا كبيرة لأن الدين لازم ظهوره نشأة التفكير الإنساني، لأن الدين يعد روح الأمة، و سبب من أسباب وحدتها و تمسكها، و تطبع سلوك الأفراد على بيئة خاصة بحسب كل دين يعتنقونه، وليست ثمة أمة تخلوا من دين، حتى في العصور البدائية التي كان فيها أفرادها يخضعون إلى الطبيعة و يعبدون ما فيها من(حجر، وشجر و شمس و قمر) و غيرها من المظاهر الأخرى .

لأن الدين عبادة تقتضي عابد و معبودا، و تستلزم أن يكون المعبود مقدسا، سمة الظاهرة الدينية البارزة على هذا المعنى هي أن الإنسان يعتبر نفسه كأنه على صلة بموجود أعلى كثيرا أو قليلا، و منه يرتقب تحقيق بعض رغباته، و هذا الاعتقاد الأول يضفي على الجميع انفعالاته و تجاربه لونا و معنى.

كل هذه الأهمية التي كسبها الدين جعلته موضوع لمختلف مقاربات غربية رغم اشتراكها في إشكالية وحدة إلا أن الآراء اختلفت. فالنظرة الفلسفية مختلفة عن الأنثروبولوجية و حتى عن النفسية.

من بين الحقول المعرفية التي تناولت الدين نجد علماء النفس و من بين علماء "سيغموند فرويد "و نظرته السلبية إلى الدين باعتباره إعتقاد وهمي و انطلاقته كانت من أن البشرية بدأت بجريمة إرتكبت بشكل جماعي و التي نشأت جراءها شعور بالذنب الذي ولد تنظيمات اجتماعية ، و قيود أخلاقية و دينية المتمثلة في عقدة أوديب و تشكل العقدة البانية للحياة الاجتماعية و الفردية على حد السواء، فنظرة فرويد للدين كانت من عجز الإنسان على مواجهة قوى الطبيعة في الخارج و القوى غريزية من داخل نفسه، و يرجع سببه في أن الإنسان كان عاجز عن استخدام عقله.

و بين منهج التحليل النفسي أن العصاب الوسواسي يعد شكل من أشكال الدين.

و ما نستخلصه أيضا أن النظرية الفرويدية كانت لها امتدادات في الفلسفة و الثقافة المعاصرة، الأمر الذي جعل الباحثين يكشفون أسرارها إن كانت علمية أو دينية فوجهت لذا عدة قراءات نقدية مختلفة من طرف فلاسفة و حتى علماء الإسلام فلم تكن النظرة مقتصرة على الغرب فقط بل و حتى العرب.

و أخيرا ما يمكننا قوله هو أن لهذه النظرية الفرويدية أهمية كبيرة في الثقافة المعاصرة ، بسبب ما دعت إليه، و كذلك المنهج التحليل النفسي و ما كشفه من أسرار غامضة في حياة الإنسان الفردية و الجماعية، وتبيان أهمية الوظيفة التي يقوم بها من معالجة الأمراض النفسية ، و الكشف عن الجوانب الخفية اللاواعية في الحياة الإنسانية، وتتمثل أهمية الأطروحة الفرويدية في الفكر النقدي للميتافيزيقا في نقده لهذه الجذور من خلال قطع الصلة بما كان مرتبط سابقا للخرافات و الأساطير ترتبط بالدين و مراحل تطوره، وتعلقها بمرحلة الطفولة، آما الحديث عن الزحزحة التي أحدثتها في العلوم الإنسانية من خلال تأكيده على اللاشعور باعتبارها الجانب الخفي للحياة النفسية عند المرضى و الأسوياء.

قائمة المصادر والمراجع

I. المصادر بالعربية:

1) سيغموند فرويد ، تفسير الأحلام، تر مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت.

2) سيغموند فرويد: الأنا والهو، تر محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، 1982.

3) سيغموند فرويد: التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملا، دار الطليعة، سوريا ط1، 1997.

4) سيغموند فرويد: الطوطم و التابو، تر بو علي ياسين، دار الحوار للنشر و التوزيع، ط1، 1983.

5) سيغموند فرويد: الكف والعرض والقلق، تر محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط 4، القاهرة 1989.

6) سيغموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، تر: مصطفى زيور و عبد المنعم المليحي، دار المعارف، الاسكندرية، (د.ط)، 1967.

7) سيغموند فرويد: قلق الحضارة، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1996.

8) سيغموند فرويد: ما فوق مبدأ اللذة، تر اسحاق رمزي، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1994.

9) سيغموند فرويد: مستقبل الوهم، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1998.

10) سيغموند فرويد: معالم التحليل النفسي، تر محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط 5، 1986.

11) سيغموند فرويد: موجز في التحليل النفسي، تر سامي محمود على و عبد السلام قفاش، مراجعة مصطفى زيوار مكتبة الاسرة، القاهرة، 2000.

12) سيغموند فرويد، مدخل الى التحليل النفسي، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (د.ط)، 1995.

13) يونج كارل غوستاف : الدين في ضوء علم النفس، تر ناهد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1988، ص13.

14) يونغ كارل غوستاف: الذكريات، الرؤى والأفكار، ترجمته پروين فرامرزى، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، 1991.

15) كارل ماركس و فريدريك إنجلز: حول الدين، تر ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، ط،1981،2.

16) كارل يونغ: علم النفس التحليلي، تر نهد خياطة، ط2، دار النشر للحوار والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 1997.

II. المصادر الاجنبية:

17) Freud (Sigmund): "L'Avenir d'une illusion" (1927); Traduction française par: Marie Bonaparte.

18) Freud (Sigmund): Malaise dans la civilisation (1929); Traduit de l'Allemand par: CH. et J. ODIER (1934).

19) Freud (Sigmund): Moïse et le monothéisme (1939); Traduit de l'Allemand par: Anne Berman (1948).

20) JUNG C.G (1977) : L'homme à la découverte de son âme, structure et fonctionnement de l'inconscient, préface et adaptation par Roland Cohen, 2ème ed. Petite bibliothèque Payot, Paris.

21) ADLER A. et JOHN (1958) :Religion et psychologie individuelle comparée ; Paris, Ed. Payot .

III. المراجع:

22) إجلال محمد سرى: علم النفس العلاجي، عالم الكتب للنشر و التوزيع، القاهرة، ط2، 2000،

23) احمد عزت: أصول علم النفس، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1999،

24) أحمد محمد جاد: الأنثربولوجية في دراسة الاديان، دراسة تحليلية نقدية.

25) أحمد محمد: أسس علم النفس، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط3، 2000.

26) ادغاريش: فكر فرويد، تر جوزيف عبد الله مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986.

27) أمين رويحة: التنويم المغناطيسي، مكتبة النهضة، ط 1، بغداد، 1987.

28) آيزنك هانس: أفول الإمبراطوريّة الفرويدية، تر يوسف كريمى، منشورات سمت، طهران، 2000.

29) بيرت سيريل: علم النفس الديني، تر سمير عبده، منشورات دار الآفاق الجديدة، لبنان، ط 1، 1985.

30) جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر والتوزيع، دب، ط 1، 1991.

31) جوزيف جاستروا: الاحلام والجنس نظرياتها عند فرويد، تر فوزي الشتوي، ج 2، دار الكتاب المصري، 2006.

32) حسين فايد: علم النفس العام رؤية معاصرة، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.

33) الحنفي عبد المنعم: موسوعة عالم علم النفس، المعجم الموسوعي للتحليل النفسي، دار نوبليس، لبنان، ط 1، 2005.

34) رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل، الجزء الثاني، ط د، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.

35) روجي بيرون: تاريخ التحليل النفسي، تر عبد الرحمان الوافي، دار الأفاق، الجزائر (د ط)، (د ت).

36) زروخي الدراجي: اشكاليات أساسية في مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، ط1، 2013.

37) زين الدين المختاري: المدخل الى نظرية النقد النفسي، سيكولوجية الصورة الشعرية في نقد العقاد، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،1998.

38) سربست نبي: كارل ماركس مسألة الدين، دار كنعان للدراسات والنشر دمشق، (د ط)، 2002.

39) شوقي ضيف: المجمع الوسيط، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط4، 2004.

40) صلاح الدين شروخ: علم الاجتماع الديني العام، دار العلوم للنشر و التوزيع، الجزائر، د ط ، د ت.

41) عبد الرحمان العيسوي: أصول البحث السيكولوجي، دار الرتب الجامعية، بيروت، د ط، د ت.

42) عبد الرقيب أحمد البحيري: الشخصية النرجسية دراسة في ضوء التحليل النفسي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1978.

43) عبد الله شلبي: الدين والصراع الاجتماعي السياسي، التوظيف والاستخدام المتناقض للدين، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، 2014.

44) عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل" المصطلحات الفلسفية" ، مكتبة مدبولي، مصر، ط3، 2000.

45) فاخر عاقل: مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1986.

46) فيصل عباس: الانسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، لبنان، د ط، 2002.

47) فيصل عباس: العيادة النفسية مدارس التحليل النفسي الممارسات النفسانية، دار المنهل اللبناني، ط1، 2002.

48) فيصل عباس: الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.

49) مالك بدري: أزمة علماء المسلمين، تر منى كنتابي أبو قرجة، ديبونو للطباعة و النشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015.

50) مجموعة مؤلفين: فلسفة الدين "مقول المقدس الايديولوجيا اليوتوبيا وسؤال التعددية"، دار الاختلاف والضفاف، الجزائر، 2012.

51) محمد جاسم محمد: المدخل الى علم النفس العام، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الاردن، ط1، 2004.

52) محمد عثمان الخشت: مدخل الى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د,ط) 2001.

53) محمد قطب: الإنسان بين المادية و الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1989.

54) محمود فؤاد جلال : مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، 2018.

55) الموسوري رحيم ايورغيف: الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2006.

56) ميشال مسلان: علم الأديان، تر عزالدين عناية، المركز الثقافي العربي، الامارات، ط1، 2009.

57) نبيل سفيان، المختصر في الشخصية و الارشاد النفسي، ايتراك للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 2004.

58) نبيل محمد توفيق السمالوطي: الدين والبناء الاجتماعي، الجزء الأول، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ط1، 1981.

IV. القواميس و المعاجم

59) ابن منظور: لسان العرب، المجلّد الثاني، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

60) ابن منظور: لسان العرب، دار الأبحاث الجزائر، ج4، ط 1، 2008.

61) مجد الدين محمد أبادي: القاموس المحيط، موسوعة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط8، 2005.

62) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط6 ،1998.

63) فرج عبد القادر طه وآخرون: معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط1، د ت.

V. المجلات

64) مسعود اذربيجاني: علم نفس الدين من منظار فرويد ويونغ، تر دلال عباس، مجلة الاستغراب، العدد 3، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية بيروت، 2016.

65) فضيل حضري: مستويات الدين والتدين، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، الجزائر، العدد 11، 2011.

66) العدوي مصطفى: من فرويد إلى أوديب " أسطرة الدلالة في التحليل النفسي"، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الأنماء القومي، ع 113، لبنان، 2000.

VI. الأطروحات

67) بوصوار نجمة: الثقافة ومشكلة الطبيعة الإنسانية في الفلسفة، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران02، 2017.