الذكوات البيض

اسم مشتق من الذكوة وهي الجمرة الملتهبة والمراد بالذكوات الربوات البيض الصغيرة المحيطة بمقام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب{عليه السلام}

شبهها لضيائها وتوهجها عند شروق الشمس عليها لما فيها

موضع قبر علي بن أبي طالب {عليه السلام}

من الدراري المضيئة

{در النجف}فكأنها جمرات ملتهبة وهي المرتفع من الأرض، وهي ثلاثة مرتفعات صغيرة نتوءات بارزة في أرض الغري وقد سميت الغري باسمها، وكلمة بيض لبروزهاعن الأرض.وفي رواية إنّها موضع خلوته أو إنّها موضع عبادته وفي رواية أخرى في رواية المفضل عن الإمام الصادق {عليه السلام}قال: قلت:يا سيدي فأين يكون دار المهدي ومجمع المؤمنين؟ قال:يكون ملكه بالكوفة، ومجلس حكمه جامعها وبيت ماله ومقسم غنائم المسلمين مسجد السهلة وموضع خلوته الذكوات البيض

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research & Development Department

No.:
Date:

الرقم:
التاريخ:

ديوان الوقف الشيعي / دائرة البحوث والدراسات

م/ مجلة الذكوات البيض

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ١٠٤٦ والمؤرخ ٢٠٢١/ ١٢/٢٨ والملحق بكتابنا المرقم ب ت ٥٧٤٤/٤ في ٢٠٢١/٩/٦ ، والمتضمن أستحداث مجلتكم التي تصدر عن الوقف المذكورة أعلاه ، وبعد الحصول على الرقم المعياري الدولي المطبوع وانشاء موقع الكتروني للمجلة تعتبر الموافقة الواردة في كتابنا أعلاه موافقة نهائية على أستحداث المجلة.

... مع وافر التقدير

أ.م.د. حسين صالح حسن
المدير العام لدائرة البحث والتطوير / وكالة
٢٠٢٢/١/١٧

نسخة منه الى:
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الأوليات.
- الصادرة.

مهند ابراهيم
١٠ / كانون الثاني

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – دائرة البحث والتطوير – القسم الأيمن – المجمع الثربوي – الطابق السادس

إشارة إلى كتاب وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير
المرقم ٥٠٤٩ في ٢٠٢٢/٨/١٤ المعطوف على إعمامهم
المرقم ١٨٨٧ في ٢٠١٧/٣/٦
تُعدّ مجلة الذكوات البيض مجلة علمية رصينة ومعتمدة للترقيات العلمية.

الذكوات البيض

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

العدد (١٧)
السنة الثالثة المجلد الأول
جمادى الآخرة ١٤٤٦ هـ كانون الأول ٢٠٢٥م

العدد (١٧) السنة الثالثة جمادى الآخرة ١٤٤٦ هـ تشرين الأول ٢٠٢٥ م
رقم الإيداع في دار الكتب والو ثائق (١١٢٥)
الرقم المعياري الدولي ISSN 2786-1763

عمار موسى طاهر الموسوي
مدير عام دائرة البحوث والدراسات

رئيس التحرير
أ.د. فائز هاتو الشرع

مدير التحرير
حسين علي محمد حسن الحسني

هيأة التحرير
أ.د. عبد الرضا بهية داود
أ.د. حسن منديل العكيلي
أ.د.نضال حنش الساعدى
أ.د. حميد جاسم عبود الغرابي
أ.م.د. فاضل محمد رضا الشرع
أ.م.د. عقيل عباس الريكان
أ.م.د. أحمد حسين حيال
أ.م .د. صفاء عبدالله برهان
م.د.موفق صبرى الساعدى
م.د.طارق عودة مرى
م.د. نوزاد صفر بخش

هيأة التحرير من خارج العراق
أ.د.نور الدين أبو لحية / الجزائر
أ.د. جمال شلبي/ الاردن
أ.د. محمد خاقانى / إيران
أ.د. مها خير بك ناصر / لبنان

التدقيق اللغوي
م.د. مشتاق قاسم جعفر

الترجمة الانكليزية
أ.م.د. رافد سامي مجيد

العدد (١٧) السنة الثالثة جمادى الآخرة ١٤٤٦ هـ – تشرين الأول ٢٠٢٥ م

الذكوات البيض

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن
دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

العدد (١٧) السنة الثالثة جمادى الآخرة ١٤٤٦هـ - تشرين الأول ٢٠٢٥م

العنوان الموقعي

مجلة الذكوات البيض

جمهورية العراق

بغداد /باب المعظم

مقابل وزارة الصحة

دائرة البحوث والدراسات

الاتصالات

مدير التحرير

٠٧٧٣٩١٨٣٧٦١

صندوق البريد / ٣٣٠٠١

الرقم المعياري الدولي

ISSN ١٧٦٣-٢٧٨٦

رقم الإيداع

في دار الكتب والوثائق(١١٢٥)

لسنة ٢٠٢١

البريد الالكتروني

إيميل

off reserch@sed.gov.iq

hus65in@gmail.com

دليل المؤلف .....

١–أن يتسم البحث بالأصالة والجدّة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وسلامة اللغة ودقة التوثيق.

٢– أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

أ. عنوان البحث باللغة العربية .

ب . اسم الباحث باللغة العربي، ودرجته العلمية وشهادته.

ت . بريد الباحث الإلكتروني.

ث . ملخصان: أحدهما باللغةِ العربية والآخر باللغةِ الإنكليزية.

ج . تدرج مفاتيح الكلمات باللغة العربية بعد الملخص العربي.

٣–أن يكونَ مطبوعًا على الحاسوب بنظام(office Word) ٢٠٠٧ أو ٢٠١٠) وعلى قرص ليزري مدمج (CD) على شكل ملف واحد فقط (أي لا يُجزَّأ البحث بأكثر من ملف على القرص) وتُزوَّد هيأة التحرير بثلاث نسخ ورقية وتوضع الرسوم أو الأشكال، إن وُجِدت، في مكانِها منَ البحثِ، على أن تكونَ صالحةً مِنَ الناحيةِ الفنيَّة للطباعة.

٤–أن لا يزيدَ عدد صفحات البحث على (٢٥) خمس وعشرين صفحة من الحجم (A4).

٥. يلتزم الباحث في ترتيب وتنسيق المصادر على الصغة APA

٦–أن يلتزم الباحث بدفعِ أُجُور النشر المحدَّدة البالغة (٧٥،٠٠٠) خمسة وسبعين ألف دينار عراقيّ، أو ما يعادلها بالعملات الأجنبية.

٧–أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.

٨–أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:

أ. اللغة العربية: نوع الخط (Arabic Simplified) وحجم الخط (١٤) للمتن.

ب . اللغة الإنكليزية: نوع الخط (Times New Roman) عناوين البحث (١٦). والملخصات (١٢)

أما فقرات البحث الأخرى؛ فبحجم (١٤) .

٩–أن تكونَ هوامش البحثِ بالنظام الأكتروني(تعليقات ختامية) في نهاية البحث. بحجم ١٢ .

١٠–تكون مسافة الحواشي الجانبية (٢,٥٤) سم،والمسافة بين الأسطر (١) .

١١–في حال استعمال برنامج مصحف المدينة للآيات القرآنية يتحمل الباحث ظهور هذه الآيات المباركة بالشكل الصحيح من عدمه، لذا يفضّل النسخ من المصحف الالكتروني المتوافر على شبكة الانترنيت.

١٢–يبلَّغ الباحث بقرارِ صلاحيَّة النشر أو عدمها في مدَّةٍ لا تتجاوز شهرين من تاريخ وصولهِ إلى هيأةِ التحرير.

١٣–يلتزمُ الباحث بإجراءِ تعديلات المحكّمين على بحثهِ وفق التقارير المرسلة إليهِ وموافاةِ المجلة بنسخةٍ مُعدَّلةٍ في مدَّةٍ لا تتجاوزُ (١٥) خمسة عشر يومًا.

١٤–لا يحق للباحث المطالبة بمتطلبات البحث كافة بعد مرور سنة من تاريخ النشر.

١٥–لاتعاد البحوث الى أصحابها سواء قُبلت أم لم تُقبل.

١٦–تكون مصادر البحث وهوامشه في نهاية البحث، مع كتابة معلومات المصدر عندما يرد لأول مرة.

١٧–يخضع البحث للتقويم السري من ثلاثة خبراء لبيان صلاحيته للنشر.

١٨–يشترط على طلبة الدراسات العليا فضلاً عن الشروط السابقة جلب ما يثبت موافقة الأستاذ المشرف على البحث وفق النموذج المعتمد في المجلة.

١٩–يحصل الباحث على مستل واحد لبحثه، ونسخة من المجلة، وإذا رغب في الحصول على نسخة أخرى فعليه شراؤها بسعر (١٥) ألف دينار.

٢٠–تعبر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها لا عن رأي المجلة.

٢١–ترسل البحوث إلى مقر المجلة – دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي بغداد – باب المعظم)

أو البريد الإلكترونيّ:(hus65in@Gmail.com) (off reserch@sed.gov.iq) بعد دفع الأجور في مقر المجلة

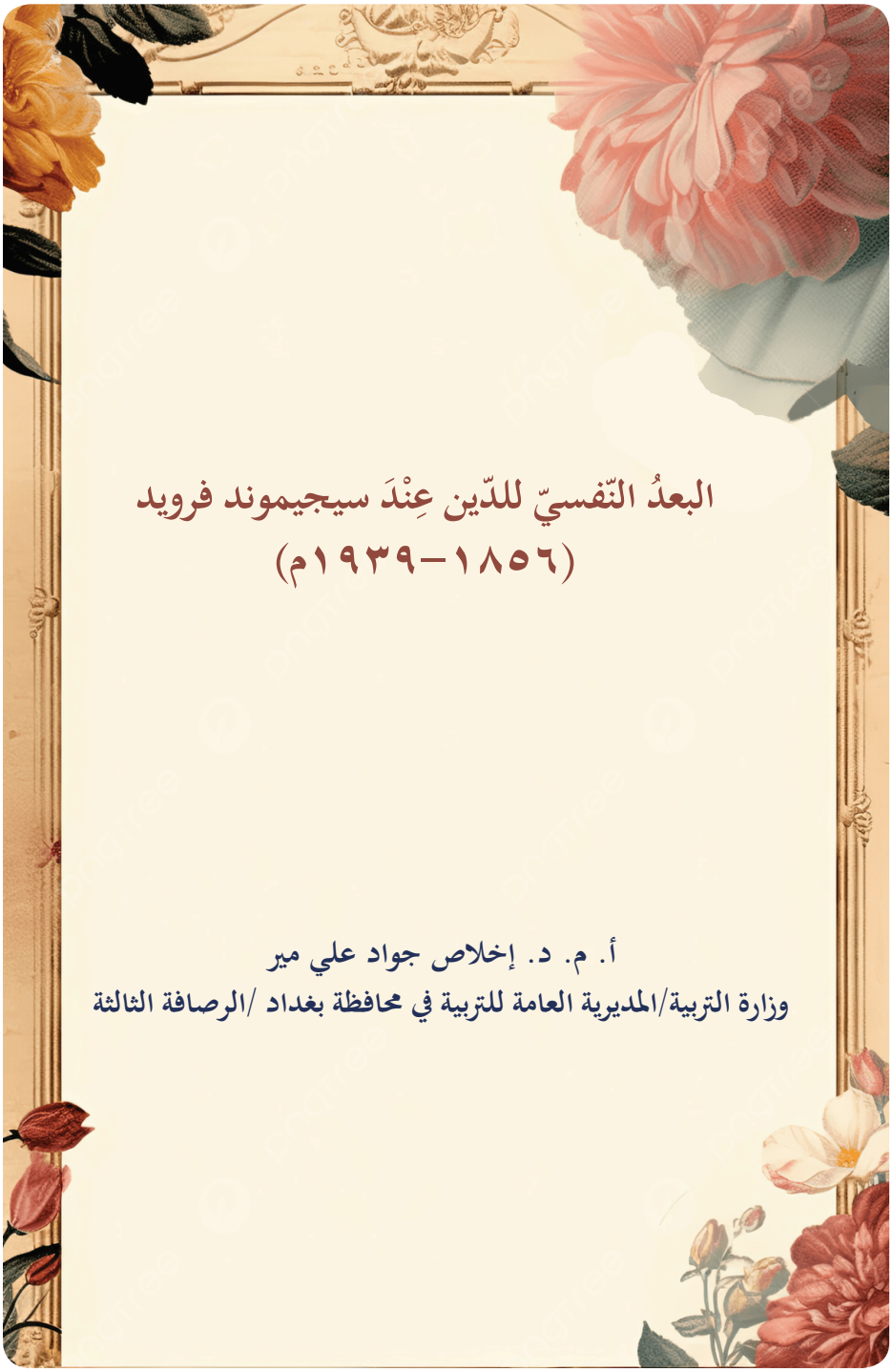
٢٢–لا تلتزمُ المجلة بنشر البحوث التي تُخلُّ بشرطٍ من هذهِ الشروط .

مجلة علمية فكرية فصلية محكمة تصدر عن دائرة البحوث والدراسات في ديوان الوقف الشيعي

محتوى العدد (١٧) المجلد الأول

ت	عنوانات البحوث	اسم الباحث	ص
١	البعدُ النفسيّ للدّين عِنْدَ سيجيموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩م)	أ.م.د. إخلاص جواد علي مير	٨
٢	إستراتيجية الدولة في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في العراق	أ. د. حمزة محمود شمخي	٢٦
٣	أدوات تحقيق العدالة الاقتصادية في الاقتصاد الإسلامي	أ.م. د. أحمد وسام الدين قوام	٤٠
٤	البنية السردية في رواية (ردني إليك)لأحمد آل حمدان	أ. م. د. سهاد ساعد صاحب	٥٠
٥	من النشوء الكوني الى تعددية العوالم: تأملات فلسفية حدود العلم وامكانات الوعي	أ. م. د. أكرم مطلك محمد	٦٢
٦	حركة المقاومة الاسلامية حماس النشأة والتطور دراسة تاريخية وسياسية	أ.م.د. وداد جابر غازي	٨٢
٧	أثر أنموذج ADI في تحصيل مادة الاجتماعيات عند طالبات الصف الثالث المتوسط وتنمية تفكيرهن الاحاطي	م. د. ميسون محمد علي	١٠٢
٨	التنوع البيولوجي في النص القرآني: دراسة مقارنة بين المفهوم الديني العلمي	م.د.نضال حسين عبد الرشيد	١١٦
٩	لغة الحوار عند الرسل والانبياء	م.د. فاطمة جبار كريم	١٢٨
١٠	مشروعية النقد البنيوي في دراسة النص القرآني بين إمكانات التحليل ومحاذير التطبيق	م. د. كريم سوادي معين	١٤٦
١١	البعد العقدي في الزرادشتية والكاكائية دراسة مقارنة في النشأة والعقيدة والتأثير	م. د. أيمن عبد الكريم علي م. د. بلال محمد عباس مسهر	١٥٢
١٢	التسول بين الشريعة الإسلامية والقانون العراقي واثره في المجتمع	م. د. وسام مخلف محمد	١٦٨
١٣	أطر المعالجة الإعلامية للعلاقات العراقية السورية في القنوات الفضائية العراقية دراسة تحليلية مقارنة بين قناة الشرقية والعراقية	م. د. محمد داود سلمان	١٧٨
١٤	آراء الامام ابو علي السنجي الاصولية في كتاب البحر المحيط في اصول الفقه في الأدلة المتفق عليها دراسة مقارنة	م. د. قتيبة خالد صبار	١٩٤
١٥	تطبيق المنهج العرفاني للسيد حيدر الآملي على النص القرآني	الباحثة: رنا عبد الكريم الرديني أ. د. نظلة أحمد الجبوري	٢٠٦
١٦	المنهج الوظيفي في اللغة العربية المعارف أُنموذجًا	م. م. زيد كريم جاسم م. م. أنس حميد مجيد	٢١٦
١٧	فلسفة العقل عند مفكري الإسلام في القرن الرابع الهجري «ابن سينا» أُنموذجاً	الباحثة:نبأ غازي عبد المحسن	٢٣٢
١٨	التحول في صناعة المحتوى الإعلامي عبر وسائل التواصل في ظل صعود أدوات الذكاء الاصطناعي	م.م. عمر إبراهيم أحمد	٢٤٦
١٩	التطرف الفكري وانعكاساته في الاعمال التشكيلية لطلبة قسم التربية الفنية	م. م. ربى ابراهيم نعمه	٢٦٤
٢٠	TranslatingEmotionallyChargedLanguage in Arabic ress Reports intoEnglish:AFunctionalTranslationApproach	Sarah Abdul Salam Abdullah	٢٨٠
٢١	المسؤولية الجزائية عن جرائم المستهلك	م. م. زهراء عبد الهادي	٢٩٨
٢٢	دور الاعلام التربوي في محاربة الشائعات المجتمعية من وجهة نظر الهيئات التعليمية والتدريسية	م. م. فاطمة مهدي احمد م. م. شفاء سلام حميد	٣١٤
٢٣	المسؤولية القانونية للأضرار البيئية للنفط	الباحثة: حلا محمد ابراهيم	٣٣٠
٢٤	تمثيل صورة المرأة في وسائل الإعلام السمعية البصرية دراسة تحليلية في برامج تلفزيونية وإذاعية مختارة	الباحثة: رحمة علي حسين	٣٤٠
٢٥	الحملات الاعلامية الرقميةفي تعزيز الوعي بقضايا المجتمع	الباحثة: زينب علي جمعة	٣٥٤

فصلية مُحكَمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية
العدد (١٧) السنة الثالثة جمادى الآخرة ١٤٤٦ هـ كانون الأول ٢٠٢٥م



البعدُ النّفسيّ للدّين عِنْدَ سيجيموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩م)

أ. م. د. إخلاص جواد علي مير
وزارة التربية/المديرية العامة للتربية في محافظة بغداد /الرصافة الثالثة

فصلية مُحَكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية

العدد (١٧) السنة الثالثة جمادى الآخرة ١٤٤٦ هـ كانون الأول ٢٠٢٥م

المستخلص:

إن سعي الإنسان نحو تحقيق كماله في وجوده الحيوي من خلال الحكم بالعدل على الحقائق التي يواجهها في عمله، والذي يرتبط بتفاعله مع أبناء جنسه، يدفعه للتفكير في مسألة الصدق في المعاشرة. يسعى بذلك إلى تجسيد ماهيته في وجوده من خلال التأمل في كونه صورة لخالقه. وهذا ما حفزنا على التأمل في الدين من منظور بعض الفلاسفة والمفكرين المعاصرين، مثل سيغموند فرويد، الذي تناول العلاقة بين الدين وسلوك الفرد من خلال تعريفات توضح المفاهيم المرتبطة بذلك.

يتناول المبحث الأول تاريخ نشأة الدين وتطوره كما رآه فرويد، حيث استعرض العلاقة بين الدين والوهم، وكذلك العلاقة بين الدين والعصاب الوسواسي للفرد، والعصاب المستقل والفردي للدين.

أما المبحث الثاني، فقد تناول أهداف الدين وغاياته في مقاصد الفرد والجماعة، كما قيدها فرويد، وناقش سبل تحقيقها ونقدها في مجموعة من المضامين. وفي النهاية، استعرضنا النتائج التي أسفرت عنها تلك المضامين.

الكلمات المفتاحية: فرويد، الدين، الطوطم، الوهم.

Abstract:

Man›s quest to achieve his perfection in his vital existence through fair judgment of the facts he faces in his work, which is linked to his interaction with his fellow human beings, prompts him to think about the issue of honesty in social interaction. He thus seeks to embody his essence in his existence by contemplating that he is an image of his Creator. This is what motivated us to contemplate religion from the perspective of some contemporary philosophers and thinkers, such as Sigmund Freud, who addressed the relationship between religion and individual behavior through definitions that clarify the concepts associated with that.

The first section deals with the history of the emergence and development of religion as Freud saw it, where he reviewed the relationship between religion and illusion, as well as the relationship between religion and the individual›s obsessive neurosis, and the independent and individual neurosis of religion.

As for the second section, it addressed the goals and purposes of religion in the purposes of the individual and the group, as Freud restricted them, and discussed ways to achieve them and criticize them in a group of contents. Finally, we reviewed the results that resulted from those contents.

.Keywords: Freud, religion, totem, illusion

المقدمة:

ممّا لايمكن تجاهله، أَنَّ الإنسان، مُنْذُ بدايّة استقراره في مكانه، أو بيئته، على التباين قد وجه انتباهه إلى

الكون، والحياة، وذانك الميدانين هما محور نشوء ما عُرف بفلسفة الوجود، ولعلّ ذلك قد نضجَ في العصر اليونانيّ، إذ إنشغل فلاسفة ذلك العصر إلى تحري ما يدور حولهم من ظواهر مرجعها الطّبيعة، فقرنوا ذلك بتفسيرات وتجليات غيبيّة، وبما قُدّر إلى ربطهم بين فلسفتي الدّين والوجود، وضرورة معرفة الأمور أو الأحوال الغيّبية، والميتافيزيقيّة، واستمر ذلك الطرح حتّى العصور الوسطى بمساعي المفكرين، لأيجاد براهين، وأدلة بوجود منظم للكون هو الله، وقد انتبه الفلاسفة المسلمين لتلك المسألة في مناقشاتهم، لمسوغات البعث، وثنائية (الحياة، والموت)، وفيما تأمّلوه، وفكروا به. وذلك ما يفضي إلى أنَّ الفلسفة لم تهمل الجوانب الدينيّة. إذ إنَّ هناك سُبلاً، وحقائق في الدّين، لايمكن إدراكها، ومعرفتها، إلاَّ بالرّجوع إلى العقل. فيما قدّره ابن رُشد (ت٥٢٠)(الزركلي، ١٩٨٤م، ص٣١٦-٣١٧) ولمّا عُرف بقوله:»الحكمة أخت الشّريعة من الرّضاعة» ولكنَّ الحديث عن الدّين في المقاربات الفلسفيّة المعاصرة، والتّي تسامت على مظهر الحياة الحديثة، نتيجة التّطورات التّي تمخضت عن تطوّر ميادين العلوم في كلِّ مضاربه، ومنافعه، وبخاصة في الجوانب الفلسفيّة المختلفة، ففرضَتْ ماكان للغرب قصب السّبق في توخيها، وطلبها، من خلال تيارات متباينة، ومختلفة، كان من بينها المقاربات التحليليّة للدين في رأي سيجيموند فرويد (ت ١٩٣٩م) والتّي عالج من أجلها فيما رأى الظاهرة الدّينية عند البشر، من جانب وهمي في نظره المجرد عن التّطبيق، وذلك ما أبعده عن عدم اعتقاده بما ذكره أصحاب التّيار الوضعيّ، والذّين عَرَروا عنه من زوايا دراستهم للمجتمع الإنسانيّ على ضوء ما قدروه من ظواهر، تفضي إلى الكشف عن ماهيتها، بتفسيرها، وضرورة التّركيز على المرحلة اللاّهوتيّة التّي أدت إلى النّظر في الظواهر الدّينيّة، بمنظار غيبيّ، وبأرجاعها إلى النّظرة السّلوكية، فيما يتمثل بالاهتمام بالإنسان، ومجتمعه، الذي لايمكن لهُ أنْ يعيش بمعزلٍ عن ذلك، لإنَّ الدّين، هو الذي يفرض القوانين، والتّنظيمات الاجتماعيّة، وفيما سُمّي بالطوطم(١)(ثويني، ٢٠١٨م، ص٤٢). وما قرّره فرويد حين رأى أَنَّ الميل الجنسي للمرأة، هو الأكثر واقعيّة في الاستحواذ على مشاعر أبناء الأُسرة الواحدة، أو الشّعيرة، والقبيلة فنشأت تداعيات الدّين الأولى، بما إنبعث من تولدات لمغبة قتل الأبناء لأبيهم، وتأنيب الضمير، بالحزن عليه، واستمرار ذلك في الوجود الإنسانيّ، فجاء البحث في التّعريفات بمضمونات عديدة لمكوناته في الكلام على البعد النفّسيّ للدين عند (سيجيموند فرويد) والذّي تقرر في مضامينه برأي فرويد: أنَّ الأديان: هي نتاجات إفرازات الحضارات الإنسانيّة، وقيمها، فكّلما كانت الحضارات أكثر إتصالاً بالعقل، ومناراته الأشعاعيّة، كلّما يتمُّ التخلّي عن الدّين، وأوهامه. ولهذا قررنا محتويات البحث في مسارين: الأوّل: تاريخ نشأة الدّين، وتطوره عَبْرَ ماقرّره فرويد. ومن خلال جملة من التّوضيحات لما رآه فرويد من:

١- صلة الدّين بالوهم. بكونه منتج من منتجات الدّين، وما يمكن له أنْ يتسع شيئاً، فشيئاً لوجود تجاذب بينه، وبَيْنَ زيادة إيمان الفرد.

٢- وصلة الدّين بالعصاب الوسواسيّ. بكون الدّين مرض يمثل مرجعيّة فكريّة، ونفسية يتبناها الفرد، ويستند عليها دائماً، وأبداً، ولابُدَّ من معالجتها. عبر ما قرّره في:

٣- العصاب المستقل، والفرديّ للدّين، وضرورة عيش الفرد في عصاب مستقل عن الجماعة، وذلك من خلال التّحليل النّفسيّ في طريقة فكريّة تُفضي إلى الإيحاء بمسارات التّداعيّ الحُرُّ بافتراض أنَّ السّلوك هو من نتائج الصّراع بَيْنَ مكونات الشّخصيّة الإنسانيّة وفيما أقره فرويد من مضمونات في مسارات الكلام على الدّين، والمبحث الثّاني، أهداف الدّين، وغاياته في مقاصد الفرد، والجماعة، فيما حدّده فرويد ، وسبل ذلك، ووسائله، ونقدها في جملة آراء، وأفكار رأيْتُ أنَّها لها صلة بما قرّره المفكرون، والباحثون، الغربيون والشرّقيون، ولاسيَّما علماء الإسلام. وبعد كلّ ما تقدّم، جاءت الخاتمة والنّتائج ليلقيان الضوء على ما

جاء في البحث من مدلولات قد تلتقي في إضافة معارف فكريّة. بمقاربات مجانبة، أو منافية لما طرحه فرويد في نظرته للدين.

التعريف بمضمونات البحث و محتوياته (البُعد النّفسيّ للدّين عند سيجيموند فرويد)

إنَّ فهم الظواهر الدينيّة في العصر الحاضر، يتطلب تحديد مضامين ما تفضي إليه كلّ مرتكزاتها، ومسارات ما تدعو إليه، ولذلك رأيت أَنْ أُرجع مدلولات أصول الألفاظ، بغية إدراك المعاني: فالبُعْدُ أصلاً ضد القرب. وليس لهما دلالتان محدّودتان، وإنَّما ذلك يعتمد الاستعمال المكاني، أو الزّماني أو غيرهما فيقال: في الاستعمال الماديّ المحسوس، وهو الأكثر، وفي المعنوي المعقول في مثل قوله تعالى:(ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا) (النِّسَاء :١٦٧) ، أيّ إنَّ الذّين كفروا بدين الإسلام وجمعوا بَيْنَ الكفر والظلم فظلموا النبيّ ( ) لتكذيبه قد ابتعدوا عن الحقّ لجمعهم بين الضلال والإضلال(شبر، ٢٠٠٧م، ص١٥٣). وكذلك قال سبحانه:(أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانِۭ بَعِيد)(فُصِّلَت : ٤٤)، أيّ هم كمن ينادى من بعيد لايسمع، ولايفهم النداء(شبر،٢٠٠٧م، ص٥٣٠)، وذانك المعنيين يفضيان إلى الدلالة المشاعة حديثاً في « إتساع المدى» لمجريات الإفادة لمساعي الفرد العمليّة، والعقليّة (الاصفهاني، ٢٠١١م، ص١٣٣)(مجمع اللغة العربية، ١٩٨٩م، ص٥٦). ومن أجل تسليط الضّوء على تلك الظّاهرة، وما يدور حولها من طقوس، ومسارات لمعاني، ورموز دينيّة عند سيجيموند فرويد، وما رآه من أفكار وطرحها عن الدين جاء كلاميّ بَعْدَ كُلّ ما تقدّم على مضامين النفّس: والتّي هي الرّوح في الدلالة القرآنيّة: بقوله جلّ وعلا:(أَخۡرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ)الأَنْعَام :)أيّ: لنقبضها أو خلصوها من العذاب(شبر، ٢٠٠٧م، ص١٨٨)، فالنفس هي الرّيح الدّاخل والخارج في البدّن من الفم والمنخر»(الاصفهاني، ٢٠١١م، ص٨١٨). فهي إذاً مَبْدأ الفِكْر والحياة. أو المبدأ الرّوحي المقابل للمادة، أو التجزئة التقليديّة للوجود الإنسانيّ بَيْنَ مادة، وروح، أو نفس وجسد، لاتتّفق والوحدة بَيْنَ الله والعالم طبقاً للنَّظْرة الحلوليّة، إذا صحَّ أَنَّ النّفوس تتكون من وحدات: ليست متشابهة في صفاتها المميزة، لأَنَّ التّجريد خداع وحيلة عقليّة، توضح ما يُراد في الحقيقة، لأيّة مدلولات، كما تضع القيم، أو تفرز الصّعوبات التّي يمكن أنْ تجابه أيّة أهداف يسعى إليها إنسان ما أو مفكر يقصدها(خالد، ١٩٧٤م، ص٢٨٠)(مندور، ١٩٤٤م، ص٩٢)، ورأيْتُ أنّه حين اتسعت الأفكار الفلسفيّة، وتشعبت، ومِنْ ثَمَّ تطوّرت العلوم الإنسانيّة في ميادينها الوجوديّة، وفيما سارت عليه من الكشف عن الحقائق الشّاخصة في خلق الإنسان، أنبرت طائفة من المفكرين في العالم إلى دراسة تلك الحقائق دراسات موضوعيّة، وعلميّة أحياناً من خلال ما طرحته من مناهج، ومقاربات خاصة، وبأفكارٍ جديدة على وفق منظوراتها المعاصرة، قد تخضع لمقاربات نظريّة، جعلت كلّ ما يدور في بوتقات المجتمعات، تمثل ظواهر تحتاج إلى دراسة، وتمحيص بغض النّظر عن قداستها، أو عدم خضوعها لأبداء الآراء، والمناقشات فجاءت تلك الدّراسة عن رأي سيجيموند فرويد(٢)، ومقاصده في الدّين بكونه القانون الاجتماعيّ الذّي يعتمد عليه تسيير شؤون الجماعات البشريّة، ولما رآه في: أَنَّ الإنسان حيوان متدين في نظريّته عن التّحليّل النفسيّ للدّين، والمتّدين(Albert,N.D,p.145). لأَنَّ عيش الإنسان في بدايات وجوده في جماعات، أو قطعان بشريّة بدائية جعل من الضروريّ التفكير في ذلك العيش، فرأت الدّين منظماً للاستقرارها. ولأَنَّ محاولة البحث، أو تلخيص مفاضات المقاربات النّفسيّة لما طرحه فرويد، ليس بالأمر السّهل، والهين، وذلك على وفق سعة أَرث نظري تركه ذلك المفكر، لأَنَّ ما طرحه من آراء، إلى حدّ هذهِ الأيّام، مازال يثير الكثير من التّعجب، والدّهشة عند المتأملين والمختصين في علم النّفس الاجتماعي، والأمراض العصابيّة وغيرهما من العلوم. فُيعدّ ما أطرحهُ هو غيضُ من فيض، لأَنَّ ما يقرّر مِنْ رأي فرويد بدعوة أَنَّ الدّين، حقيقة نفسيّة وبصفته عصاب جماعي أَصاب البشريّة بعامة. بسبب، أو بنتيجة تاريخيّة وتراكمات نفسيّة تحتاج إلى تأمّل،

ولهذا رأيْتُ أَنَّ البحث ينبغي أَنْ يسير فيما أدركته وحددته: في مبحثين: الأوّل: تاريخ نشأة الدّين وتطوره عَبْرَ ما قرّره فرويد. والثّاني أهداف الدّين وغاياته في مقاصد الفرد والجماعة، وسبل ذلك، ووسائله ونقدها في جملة مضمونات، وبمنجز فكريّ متواضع.

المبحث الأوّل: تاريخ نشأة الدين، وتطوّره عَبْرَ ما قرّره فرويد

من المعقول، والبديهيّ، أَنَّ المتبّصر في الفكر قد ينتبه، ويسعى في معرفة، ما عليه، في أسرّته، وجماعتّه، أو طائفته، وفيما هو فيه من واقع حيوي اعتقاديّ، أو عملي، وفي كلِّ مسالك وجوده، وإذا ما تحرينا الظّواهر الدينيّة سماويّة كانت أَمْ وضعيّة، فإننّا قد نجد العديّد من الشّخصيات الفكريّة، التّي تحرّت، واقعها، ومُحْصَنَة، ومِنْ ثَمَّ انبثقت مدركاتها عن ما توصلت إليه من تأملات فكريّة أو فلسفيّة، حلا، لها أنْ تعرضها في صيغة نظريّات جديدة اكتشفتها، ورأت أنَّها تتناسب، أو يمكن عرضها، حتّى، وإنْ كان ذلك على حساب ما رآه الجميع من أنّه مقدسٌ، ليس من الممكن الخوض في ميادينه، ونمطياته، لأسباب عديّدة، وفي مقدمتها، الأحوال الدينيّة الاعتقاديّة، ولاسيَّما التّوحيديّة منها: ولعلَّ تطوّر الدّراسات التّي تمثل بها الجانب النّفسيّ، كان لها الدّور البالغ، والخطير في تحليّل الظواهر الاجتماعيّة، وفي مقدمتها الدّين، وما لهُ من تأثير في تطوّر العلوم الإنسانيّة، والاجتماعيّة في التّاريخ البشريّ، وفي اكتشاف اللاّشعور، والتّداعي النّفسي الحرُّ الذي أسقطه فرويد على واقع المجتمعات في اعتقاداتِها عَبْرَ دراسته، المحرم، والطّوطم(٣)، وعِقدة أوديب، وغيرها من أفكار، ومفهومات علم النفّس، والأمراض النفسيّة والشّعور، واللاشعور، والعقل الباطن، واللّيبيدو ... والهو والأنا، والأنا الأعلى(٣١.Eliade, N.D, P). وعَبْرَ اعتماد الكم النّظريّ، والفلسفيّ من أجل إيجاد تفسيرات موضوعيّة، وتحليليّة عملية، وإدخال كلّ ذلك في فرضيات منطق العقل، والقياس العلميّ، باعتماد المنهج لبيان الظاهرة الدّينيّة، وتفسيرها، وأثرها على حياة الفرد والجماعة بتبنيّ ذلك في سَنهم القوانين التّشريعيّة، والتنظيميّة

من جانب، وميل الفرد الفطريّ للعيش في المقدس فيما أقرّه (ميرسيا إلياد)(٤). والذي اعتمده وتبناه فرويد حول الدّين في كتابيّه «مستقبل وهم « ، و « موسى والتّوحيد « (Freud, ١٩٤٨, p.١٢٨) (Freud, ١٩٢٧, p.٨٧). فقد رأى في كتابه « الطّوطم والمحرّم» أَنَّ نشأة الدّين هو منتج فكرة العشيرة، أو القبيلة والمجتمع الذّي أقرته بتجمعها، إذ كان الإنسان البدائيّ يعيش في تجمعات عشائريّة، أو مجموعات إنسانيّة يهيمن عليها رجلٌ واحد يمثله الأب الرّوحي للكلِّ، يستأثر بكلِّ شيءٍ ولاسيَّما نساء الجميع . وله الحقّ كّله في السّلطة، والقدرة، والتّمكّن فيجتمع عليه كبار القوم من أبنائه الذيّن بلغوا سن النّضوج الجنسيّ للظفر ببعض النّساء فيقتلونه، وقد يتقاتلون فيما بينهم من أجل أخذ مكانته، ورمزيته في السّيطرة على العشيرة، وربَّما أخذت رغبة أحد الأخوة المتقاتلين، والذّين فتكوا بأبيهم، أو رغب كلّ منهم في أَنْ يمسي في منزلة أبيه. ولهذا يسعى كلّ منهم في أشباع تلك الرّغبة، ولكنَّ ذلك لايتمّ بسبب ضغط روابط العشيرة الأَخويّة على كلِّ الأبناء، لأَنَّ الأَب هو الصّورة المُثلى التّي صنعوها لآلهتهم عَبْرَ كون الأَب قد مِثّل القوّة، والجبروت والسّيطرة، والحماية لهم، والتّي قد تسلب الحريّة، ولكنْ لابُدَّ من الاستسلام، والأنصياع لأوامره، ونواهيه، وذلك الافتراض، هو الذّي جَسدَ فكرة الأله عند الجميع. وتلك الفعلة في قتل الأب، قد مِثّل عندهم شعورهم بالقوّة، والحريّة، والتّخلص من الاستبداد، ولكنَّ ذلك مِثّل عندهم شعوراً بالذنب، فلم يجدوا مناصاً من دون تقرير، وإيجاد سُبل تمنع القتل، وتحرّم الزّواج من أزواجه، لوجود عذاب الضّمير الذّي يحسُ به الأبناء الأَخوة، والحنين إلى واقعه، فيلجئون بَعْدَ ذلك إلى تخليد ذكراه، بنصبٍ تذكاريّ للأب من خشبٍ، أو ما يرونه مِنْ رمز، أو حيوان، فيعبدوه، وذلك ما أقرّه فرويد في كونه هو الطّوطم، وهو تعبير حقيقيّ عن عقدة أُوديب، فأمسى موت الأب، رمزاً لتحريم، كلّ ما كان يحرمه

الأبُ من أمور، فحرمها الطّوطم الذّي تَرسّخ في اللاّوعي، للأبناء، والأحفاد، وكانت القوانين كلّها التّي سنّها الأبناء داخل القبيلة، سمّة طوطميّة، وذلك ما خلق الدّين(فرويد، ١٩٨٢م، ص١٠٣)، فالجميع صاروا بحاجة إلى إله سماوي ينظم حياتهم الجنسيّة والاجتماعيّة، وعلى الجميع الأنصياع إلى كلّ ما يصدر عن سلطته، وبما لايمكن الجدال حول ما يُسّن، ويصدر عَنه من قوانين، وتشريعات. فالشّعور بالذّنب عند المتّدين قد نتج عن ذاكرة اللاّوعي، لعقدةٍ أو دين، وقد جاءت الأديان بفكرة الشّعور بالذنب الدائم المستمر، والتّي أعطت إحساسَ الفرد بأنّه مقصّر في تأدية، واجباته وطقوسه أمام الآلهة. بَلْ تدعوه إلى الهذيان الفرديّ، أو اللّجوء إلى الهذيان الجماعيّ، وأَنْ يؤدى من الجميع في ممارسات طقوسيّة متباينة، إذ يأخذ ذلك حيزاً كبيراً من الشّعور بالذنب، فيفقد عندها الفرد الشّعور بالطمأنينة، والأمان والسّعادة، على الرغم من أنّه، قد لايفعل أمراً مُشيناً، ولكنّه يحسُّ، ويشعر أنَّ ذنوبَه، قد بلغت آفاق السَّماء فعليه أنْ يدفع أمر ذلك في تأدية الطّقوس العديدة(Freud, ١٩٤٨, p.١٥٤). وتلك الحادثة، هي سبب بداية التّشريعات الاجتماعيّة بَيْنَ كبار قوم القبيلة، كما أَنَّ تلك المحظورات قد قُيدت بمساطر لسنن القوانين الطوطميّة، وذلك الطّوطم، يمثل روح الأب الذّي لايجوز قتله، بل لايمكن التّفكير في قتله لأنّه يمثل الإساءة لله، وتقدّيم كلّ الولاء إليه، وحمايته من جانب، ومن جانب آخر، تحاشي إقامة العلاقات الجنسيّة داخل الجماعة لكي لاتتكرر الحادثة السّابقة نفسها، التّي كانت بدايتها، قد تمثلت بقتل الأب. ولهذا صارت التّشريعات، والقوانين التّي قيدها الإنسان للحفاظ على نسق إجتماعي يكفل لهُ حياة مسالمة مطمئنة من دون صراعات، ومشكلات يوميّة أو دائمة داخل مكونات الجماعة، أو المجتمع، مع البحث عن ذلك خارج الجماعة، أو مجتمع ما أو الطّوطم المشترك. ولكنْ بدأت تتشكل صرعات نفسيّة في مدرجات مسيرة حياة الإنسان البدائيّ، والتّي عُرِفَتْ بعقدة أوديب، أو البحث، والرّغبة في تحرّي وإيجاد علاقات مُحرّمة في مكونات الجماعات من جهة، ومن جهة ثانية، حادثة قتل الأَب والمأساة التّراجيدية(٥) في تأنيب الضّمائر للجماعة، وتلك الثنائيّة لدى فرويد هي المحرك للتاريخ البشريّ في نشأة الجماعة، ومجتمعاتها والتّي مثلت عهداً جديداً ملموساً مع سلوكيات أخلاق النّاس، ومعتقداتهم الدّينيّة(٦). بيد أَنَّ الدّيانات التّوحيديّة، هي أفكار متطوّرة للديانات الوثنيّة. فيما أشار إلى ذلك فرويد في كتابه «موسى والتوحيد « (Freud, ١٩٤٨, p.١٥٤) وقد نشأ الدّين في صفة الإله الواحد عند المصريين الذّين بسطوا نفوذهم بحضاراتهم في أماكن، وبيئات شاسعة من العالم، إذ بدا من الواجب عليها تصدير دينها، الذّي أمسى مواكباً للتّطور الحضاريّ آنذاك، وهو يبتعد عن الوثنيّة، وسبلها الكلاسيكية، فيما أصدر الفروعون (اخناتون) أمراً بألغاء تعدّد الآلهة، وعبادة إله واحد، وهو إله الشّمس (أتون) فقط الإله الواحد، وذلك في رأي فرويد، ما هو إلاَّ، وبقدر ما فهمه، إلاَّ عنواناً للتوسع وبسط النّفوذ في نزعة إخناتون، لأَنَّ التّوحيّد ما كان ليكون في مصر إلاَّ لتلك المساعيّ، فالله، أَو الإله الواحد لم يكن سوى إنعكاساً للفروعون الذّي يريد أنْ يمارسَ سلطة مطلقة(فرويد، ٢٠٠٤م، ص٩٢). ويُسوّغ فرويد لنفسه بأنكاره للدّين في عصر الحضارة، لأَنَّ المرء كان متمسكاً بذلك الوهم الذي هو منتج الدّين، بصفته مُخرجاً الإنسان الوحيد من أزماته، وفي رأي فرويد أنَّ ذلك الوهم ما زال مستقراً، ومخفيّاً بواقعه في اللاّشعور ينتفض بَيْنَ حِيْنٍ وبَيْنَ آخر، في إعادة بعث الوهم مِنْ جديد. لذا بات في كلّ مرّة يأتي دين جديد، يوقظ المفهوم الماضي للبشر، محاولاً عبثاً إعادته من جديد، فيجد مَنْ يلبي نداءَه. في حقبٍ زمنية للأفكار الدّينيّة قَدْ تُفهم، ليست فقط تجليات للرغبات بَلْ هي أهم ممّا ذكر، عبارة عن ذكريات تاريخيّة موثقة(Freud, ١٩٢٧, p.٤٣). فالنظرة المأساويّة للحياة، والتّي تقبع في نفوس المتدينين، تمثل ذلك الإحساس بالذنب المختفيّ في اللاشعور الإنسانيّ، الذي لايفارقه أبداً، بَلْ يسايره، ويتعايش معه، ويغذيه، بَلْ يعطيه فكرة دفع ثمن خطيئة أسلافه فلابُدَّ من أنْ

يأخذ بقسط في التّفكير بذلك الذّنب فيما قاله فرويد « يحجب كلّ عصاب جرعة من الإحساس بالذّنب بشكل لاشعوريّ لما يجعل الأعراض بدورها أكثر استمراراً في استخدامها كعقوبات «(Freud, N.D, P.٦٥) فالمنظومات الدّينيّة لا أهدف لها سوى مسح، أو التّخفيف من الآثار للجرائم التّي أقترفها الأسلاف. فالدّين في رأي فرويد، وفكره ينصرف إلى:

أوّلاً: ناتج من تحوّل لا واعي للمخلوقات الإنسانيّة من الطّبيعة، في محاولة للتعامل معها، وبخاصة قوى تلك الطّبيعة الشّريرة، إذ لايصل المرء إلى تفسيرات علميّة لها، فيتبنى تصوراته اللاّواعية. فالدّين إذاً ضرورة من ضرورات الحياة للدفاع عن النّفس، ضد تلك القوى المتصورة. وعندها يرتبط بل يقترن، ويلتقي الدّين والوهم في منظومة فكريّة، ونفسيّة فيتطابق الاثنين، ويمتزجان كليّاً، ولاينفصلان. وبعدها في رأيه كلّ المذاهب الدّينيّة أوهام، مع أنّه لاسبيل إلى إقامة براهين أو حجج لوجودها. كما لايمكن لأيّ إنسان أنْ يعدّها صحيحة، ومتجليّة فيؤمن بها، فهي تشبث دينيّ جماعيّ ليس شعوريّاً بالأمس الماضي الأزلي فالدّين الذّي نتبناه نأخذه من الجماعة، أو الأسرة التّي نحيا فيها، ونترعرع بَيْنَ أكنافها، فسنتمده من آبائنا، ومعلمينا، وكذا من المعابد التّي نألف السّعي إلى إرتيادها. وبذلك يزداد يقيننا بالإحساس والشّعور الإيماني في محاولة للتخلص من المخاوف، والتّفسيرات الخرافيّة، والأوهام التّي جسدها التّاريخ البشريّ عن الأديان.

ثانياً: وأمّا الطقوس والشّعائر الدّينيّة ما هي إلاّ أمراض عصابيّة (Nevrose) جماعيّة أصيبت بها مشاعر النّاس قاطبة في كلّ عصورها، وذلك مرض عصابيّ قهريّ، لأنّ الأفكار الدّينيّة، وهمية، لايوجد سبيل، أو حجة وبرهان للتدليل على صحتها. بَلْ هي تفسير غير واعي للمحيط الذّي اعتمده النّاس، وألفوه. ولعلّ الإيمان بتمكن التّراث على بعث الحقيقة هو الذّي ينشأ العصاب في جماعاتٍ تؤمن بذلك الفكر الدّيني (بيرت، ١٩٨٥م، ص١٥).

ولعلّ ما طرحه فرويد من أفكار يمكن توضيحها في المفاضات والمفهومات الآتيّة:

أوّلاً: صلة الدّين بالوهم: الوهم لدّى فرويد هو منتج الإيمان بالدّين، إذ هو يساعد المرء على خلق إنطباع لعالم وهميّ في أعماق النّفس، يتسع شيئاً فشيئاً ليقترن بالوساوس، والمخافو كُلّما زاد الإيمان، وكلّما زاد ذلك الإيمان بالاعتقاد الدّيني يتركه الإنسان ومهما كان مستواه العلميّ، فيركن لجانب الأوهام، والخرافات، ويرجع إلى ما قبل الحضارات. لأنّه قد يتمكن من أنْ يشاهد سبل الحضارة بكلّ تجّلياته أمامّ عينيه، ولكنّه يسعى إلى الدّين الذّي يُسفر له عن كمّ هائلٍ من الأوهام. إذ يصنع لهُ قواقع، ودروع يعيش داخلها كلّ ما يتحمله من هواجس، وقد يجد مَنْ يشاركه في ذلك العصاب. وذلك الوهم الذي هو نتاج الدّين لدى فرويد، يجعل المرء مُبْدعاً في خلق وبناء عالم خيالي في أعماق نفسه قد تمتزج غالباً بالوساوس، وبالخوف الذّي يظهره، ويصنعه الدّين. مُعززاً لهُ عَبْرَ منظومة نفسيّة قويّة تحاول سدّ أو تعويض كلّ الثّغرات المرضيّة، إذ تجد لها حلولاً، فيرجع الإنسان في خضم ذلك إلى مرحلة ما قبل الحضارة. والبدائيّة للوجود.

ثانياً: وصلة الدّين بالعصاب الوسواسيّ: يرى فيها فرويد إنَّ للدّين بصفته منظومة فكريّة لهُ تاريخ يعدّهُ مُقدساً، بمثابة مرجعيّة فكريّة ونفسيّة يتبناها، ويستند عليها دائماً وأبداً، فلذلك يسمو ويشعر بالقوّة وبالفخر عندما يسترجع المسيرة التّاريخيّة، والملاحم إذ ينزع الفرد، من واقعه، وتفرّ الجماعة بمعيته إلى واقع ثاني، يتباين، ويختلف عنه زماناً، ومكاناً، وذلك ما يؤدي إلى تطابق بَيْنَ الدّين، وبَيْنَ العصاب الوسواسيّ (Freud, N.D, P.٤٤). فيمسي الرّجوع للعصور القديمة، وعنواناتها الدّينية الرّمزيّة، أمراً ممتعاً، ومحبّباً، وعندها نجد القائمين بأمر الدّين يفتخرون بذلك التّاريخ، فيمجدونه، ويمدحونه فيذكرون كلّ التّفاصيل، وأدّقها في كتبهم، ومروياتهم، وأحاديثهم لعجزهم عن مسايرة واقعهم الذّي يعيشون فيه، وعدم

قدرتهم على إنتاج خطاب دّينيّ معاصراً لهم، وبديل عمّا أَلفوه. الذّي يعتمد على كم كبيرٍ لوقائع تاريخيّة خرافيّة، فيجعلونها مقاربات واقعيّة لسدّ حاجات حاضرهم. فيصار إلى أنَّ علاقة الدّين بالعصاب علاقة تماسك، وتلازم، فلا يمكن تصوّر، وجود دّين من دون عصاب، وكذا العكس فلا عصاب من دون دين فضلاً عن الشّعور بالذنب الذّي يشعر، ويحسُّ به المؤمن دائماً، وهو ذنب متوهم ليس شعوريّاً، ينسب إلى مرجعيّة مأساويّة تراجيديّة تاريخيّة، يلتمس فيها المؤمن بالدّين كفّارات متتاليّة، ومتعدّدة، معوضاً عن الذّين أجرموا من أبناء جنسه، فيحجب العصاب جرعة من الأحساس بالذنب، بسبيل لاشعوريّ، ممّا يجعل الأعراف سُبلاً، وميادّياً تقوم بدّورها في الأكثار، والاستمرار في استخدامها بصفتها عقوباتٍ لذنوب لم يرتكبها المرء (Freud, N.D, P.65).

ثالثاً:والعصاب المُستقل، والفرديّ للدين: لأَنَّ الدّين بكونه عصاباً جماعيّاً، يجب على الفرد العيش في عصاب مستقل عن الجماعة. فيشعر الفرد بهواجسه لوحدهِ، من دون أنْ يشاركهُ أحدٌ فيه، وعندها يصبح ذلك العصاب خطيراً جدّاً، مؤذيّاً للفرد، ولهذا يبحث الفرد عن حلقة، لابُدَّ من أنْ يتفاعل بها مع غيره في تأدية الطقوس نفسها، وتحمّل الهواجس، وتخيل الأوهام عينها، والتّي تُمثل إنعكاساً، لأقلِّ حدّةٍ من العصاب المستقل، والفرديّ، وكلّما كان العصاب يفضي إلى أعدادٍ كثيرة من النّاس، كّلما صارت الطّقوس أكثر في الهذيان، وأكثر فيما ينبعث عنها مِنْ متعةٍ، وراحة، وكلّما كانت فرديّة، ومستقلة، بدت شاذّةً، وأكثر حدّة، وإيذاءً للفرد. ويرفض المجتمع، بل الجماعة عدم قبول أفراده، أو أفرادها لممارسة الطّقوس المعتادة، حتّى وإنْ كان أَصحاب ذلك الميل على حقٍّ، وصواب. وهم على خطأٍ، ووهمٍ. لهذا قد تمارس الضّغوط، وبشتى أنواعها على الفرد، أو الأفراد لسحبه، أو سحبهم، لكي يصبح سوياً، أو يصبح أبناء الجماعة أسوياء مثلهم بعامة، فذلك الفرد السّويّ، أو الجماعة الأسوياء. هو، أو هم لابُدّ من أنْ ينخرط، أو ينخرطوا في العصابيّة المرضيّة تلك، وفي تلك الحال يظهر مؤشر قوّي على تناقض ما ينشأ في المريض، ومحيطه الذي يَعدّه حينها سوياً (فرويد، ب.ت، ص٢٩-٣٠)

وكلّ ما تقدّم يؤدي إلى توضيح مسارات التّحليل النّفسيّ للدين في رأي فرويد لما قرّره في أوّل نظريات ما أقرّه بطريقة فكريّة تفضي إلى الإيحاء، بمسار التّداعي الحُرّ، الذّي زعم فيه أنَّ السّلوك هو من نتائج الصّراع بَيْنَ مكونات الشّخصيّة الإنسانيّة، التّي رأى أنَّها تتألف من ثلاث قوى تتفاعل، وتترابط بالوعي، وعلى ثلاثة مستويات، والشّخصيّة النّفسيّة تتكون من مراحل عدّة. وتلك الآراء على الرغم من أنَّها قد أضافة أموراً إلى مناهج علم النّفس تطبيقيّة، ونظريّة، ولكنّها لم تخرج من طائلة النّقد من ناحيتي المادة، وموضوعاتها، والمنهج الذّي اعتمده فرويد في العرض إذ نقدها المفكرون الغربيّون في نواحي عديدة. ولكنّهم تجاهلوا نقدها في نواحيها الثّقافيّة، وتلك هي المسارات التّي إهتم بها المفكرون العرب والمسلمون في المدّة الأخيرة من العصر الحاضر. فيما وجوده من صعوبات، ومتطلبات عَبرُ تطبيقهم لمباديء، ومدركات تلك النظريّة في الثّقافة العربيّة والإسلاميّة، لأَنَّ التّحليل النفّسي كما رأوا قد عُرف عندهم في الموروث الفكريّ قبل ما طرحه فرويد، وقد ظهر ذلك في مجمل الموضوعات المشتركة التّي إهتموا بها مع اختلاف التّفسيرات للنّفس الإنسانيّة، وتفسير الأحلام، وما لهُ من صلات، تتألف أو تبنى بها الشّخصيّة على وفق أسس تكوينها، ووظائفها. فيما قرّره فرويد. وذلك لامجال للخوض فيه لسعة أفق الكلام عليه.

المبحث الثّانيّ: أهداف الدّين، وغاياته في مقاصد الفرد، والجماعة لما ذكره فرويد، وسبل ذلك، ووسائله: ونقدّها في جملة مضمونات

إنَّ ما هدفتْ إليه الأديان بمقاصد وجود الآلهة، يفضي إلى غايات معظمها يُراد بها تنظيم حياة النّاس في تجمعها لخدمة بعضها بعضاً بغية إشاعة العيش السّليم، الذّي ينشده الفرد، ويطلبه، ضماناً لحياة بعيدة عن

الصَّراعات والفتن، ومواجهة المحن. ويمكن تلخيصّ أغلب تلك الغايات فيما رآه فرويد بما يأتي: (فرويد، ب.ت، ص٢٩)

أوّلاً: مواجهة القوى الطّبيعيّة، ومجابهتها، ولاسيَّما العارضة منها والتّي قد تخلُّ بتوازن ما اعتاده الفرد، والجماعة، وعدم المعرفة أو التّمكنّ من إيجاد سبب لحدوثها، لكي يسيطر عليها من قبلهما، سواء أكان حدوثها منصباً على المحيط الطّبيعيّ، أم الظواهر الكونيّة في جانبيّ، وجود الإنسان في أرضه، وسمائه، في مثل الرّعود والبروق، وماينتج عنها من أمطار، وأعاصير، وبراكين، وزلازل، أو ما يمكن أنْ يحدث من ظواهر فلكيّة، تبرز أمام أعين المخلوقات جميعها، فتفضي إلى إضرار في نحو الخسوف، والكسوف وإنعدام تمكن المرء البدائي في إيجاد تفسير، أو ما يمكن أنْ يجد لهُ مفضى وسبب، ممّا حرض عقله إلى تولي الفكر الخرافيّ لتأييده فينصب تفكير الفرد عن مواجهة تلك الأحوال، ومجابهتها في لاهوته غير المنطقيّ، فيعطيّ لها تأمّلاً ذا صبغةٍ خرافيّةٍ، أو ميتافيزيقيّةٍ، لايمكن تحديد مقاييسها، بيْدَ أنّه بتأملها يعتقد بالأيمان بها فقط.

ثانياً: ومهادتة الفرد، والجماعة، ومصالحتهما للاقدار، والوقائع السّيئة، وتوفر قابليّة يقينية إيمانيّة، لقبول تلك الأقدار في الوجود، لخروجها عن الحواس، والمدارك التّي قد توحي إلى تفسيرها، ومهما كانت سبل مسيرها، وبخاصة السّيء منها، والذي يفضي إلى التّجاذب للفناء في مشكلة الموت، والتّي لم يجد الفرد، أو الجماعة سبباً لحدوثها، إلاَّ بكونها مقدّرة، ومكتوبة من لدّن الآلهة في زمان، ومكان، معينين، لا مفرَّ من وقوعها، وتلك المفضيات الإدراكيّة، للإنسان، جعلته يعتقد بقدرة الآله، فيؤمّن قبولاً نفسيّاً، للاعتقاد، أَنَّ الأقدار السّيئة التّي تمسي حجر عثرة تحول بَيْنَ السَّعادة، وبَيْنَ مساعي الأفراد لتأمينها، والتّوصل إلى مقاصدها، لذلك يجد الفرد في التماس الأدعيّة، والهذيان الجماعيّ، مضادان لكبح ذلك الواقع السَّيء، وهي وسيلة تفصل الواقع تماماً عن الذات، فترى في واقعها عدولاً أوحداً، لايمكن تطبيعه، إلاَّ بما تراه، فهو ينبوع، ومنبت كلّ إضرار، وآلام. فيما يمكن أنْ يجعل الحياة مستحيلة، ولا يمكن ديمومتها، فهي لاتطاق، إلاَّ بقطع كلّ صلة بذلك الواقع إذا كان البشر يحرص على السّعادة، وبأيّ شكلٍ من الأشكال أَو صورة من الصّور. فمتى في رأي فرويد ما سعت الكائنات الإنسانيّة، وبأعداد كبيرة إلى تطمين، وتأمين سعادتها لنفسها، وإلى التّخلص من الاحتماء من الآلم لواقعها، بالتماسها التشويه الخرافي للدّين. فبدت الأحوال في ما قرره فرويد أنَّ الأَديان الإنسانيّة ينبغي أَنْ تُعدّ هذيانات جماعيّة تفضي إلى مسايرة الواقع(فرويد، ١٩٨٢م، ص٢٩-٣٠).

ثالثاً: ومن أجل التّعويض عن الأقدار السّيئة التّي رسختها الأديان، وضرورة قبولها من قبل الإنسان، والجماعة لجأت إلى قضايا التّعويض عن المساويء التّي تفضي إلى الأوجاع، والفقر والحرمان بما قرّرتّه من تعويض مستقبلي في الحيّاة، أو حقّ بعد الموت، فتقترح سبل المواجهة، والمجابهّة لتّلك المحن، والمساويء المقدرة، بطرائق الاعتقاد بالصّبر، والإيمان في الدّنيا، بغية التماس آليات الثّواب، والجزاء الأسمى بعد الموت وعندها يرى فرويد أنَّ الاعتقادات، والأديان تدعي أَنَّها تفكك ألغاز الكون، وتفسره، بغية تطمين المؤمن بوجود رعايّة إلهية، تعتمد بَلْ سبلها العطف، والرّحمة، فتسهر العناية الآلهية بتعويض مكابدة الإنسان في حياته، وذلك في رأيه بعيد عن واقع المرء وهو ما يحزّ في نفس كلّ صديق مخلص للبشريّة، فيما أنطوت عليه عقول، وأفكار الغالبيّة العظميّ من بني الإنسان، ولايمكن لها الإرتقاء إلى الآمال التّي قد لايتمكن المرء من تحملها، فيبدو أنْ لاغنى عن مسكنات الدّين، وما يطرحه من قضايا للتهدئة، فهي بمثابة مُخدرات مسكرة للإنسان، وهي مفعولات للعزاء، والسّلوان يقدّمها الدّين للفرد، يمكن مقايستها بالمنومات (فرويد، ١٩٨٢م، ص٥٠)، تسير على وفق ثلاثة أنواع(فرويد، ١٩٨٢م، ص٢١-٢٢).

١- منومات ومسكنات آلهيّة قويّة، وشديدة التأثير: تفضي إلى عدّ الشّقاء، والبؤس والحرمان الإنسانيّ،

بسيط وهيّن وهو مجرد ابتلاء، أو إمتحان، لذلك ترى أنَّ المتدين فيما ذكره فرويد، لايبالي، بالآلام الحيّويّة، وحتّى الفقر والجوع، والفاقة والمرض، بَلْ يعدّها مُدّة انتقاليّة، لعوالم أخرى خالدة، وباقيّة، وأزليّة، فهي امتحان ليست إلاّ، واختبار للقدرة، والإيمان بما قُدّر. لهذا لايتأثر بها الإنسان، بَلْ يعدّها أمراً طبيعيّاً، وصحيّاً ، مقضي به من خالقه.

٢- وتقديم الدّين لأشباعات بديلة: تتيح للمرء التّخفيف من قسوة الحيّاة، فلا يكترث لمعاناته في بؤسه، وشقائه، بما يُقدّم له، وفيما يمكن أنْ يعتمده من مسكنات إلهيّة. فكلّ بؤس وحرمان، وشقاء تقابله بدائل في جانب ثانيّ. فالفقر: يقابله الغنى في مدة قريبة،

أو بعيدة، أو الثّواب بعد الموت، والأرتقاء فوق ذلك التّصور للوجود البشريّ (فرويد، ١٩٨٢م، ص١٩). فالدّين على ما رآه هذيان، يبتعد عن التّصور العقليّ والأرتقاء فوق ذلك الوجود البشريّ (فرويد، ١٩٨٢م، ص١٩)، فالدين على ما رآه ويتشنيه، ويشوه الواقع، بأعطائه بدائل نفسيّة، وهمية، للحياة، وما يلتمسه الفرد من السّعادة. والدّين يضر بما يفضي إلى التكيّف والاختيار، لأفضل السُّبل المفضيّة إليها، وفيما يفرض على الجميع، وعلى نظام واحد، بطرقه الخاصة للوصول إلى السّعادة، وامتثال المناعة، والفوز بها ضد الألم، والحرمان، فقيمته تفضي إلى تقليل، وخفض قيمة الحيّاة، بتشويه صورة العالم الواقعيّ تشويهاً تامّاً، وذلك نهج يتخذه الدّين في زجره للعقل، والتّخويف من الواقع المُقدّر، وهو بذلك يفلح، بإلباس أتباعه والمؤمنين به، وبقوّة ثوب طفولة نفسيّة لما يعقلون، وبزجهم جميعاً في أدعية، وهذيان جماعيّ(فرويد، ١٩٨٢م، ص٣٤-٣٥). وكلّ ذلك مبعثه ما يتعرض لهُ الفرد من مشاكل وصعوبات، وضغوطات نفسيّة تُفسد عليه، مباهج الحياة، ومتعها، فينعكس سَلباً على حياته، وبذلك يعرض الدّين ما يفضي إلى معاني المسكتات، والتّي هي فيما يفترض بمثابة دواء، أو مخدّر فاعل. فالحياة فيما يراه فرويد ثقيلة الوطء. تغلّ، وتقيد الأَعناق، بالكثير من الصّعوبات والمشقات، وخيبات الآمال وكذا المرض، وكلّ ما يمكن أنْ يفقده الفرد من ملذات الوجود في حياته.

٣- ومنومات ومخدرات فقد الإحساس، والشّعور: لقد أكّد سيجيموند، وأجزم، أنَّ الإنسان لايمكنه أَنْ يعيش بسعادة وأمان في الحياة، إلاَّ بتخلصه نهائياً من عالم الغيب، فيتحمل كلَّ المصاعب، والمشاق، واقفاً لها مواقف النّد للنّد، فيجابهها بكلِّ ما يتمكن منه من وسائل متاحة، ويسعى إلى تحرّي الأسباب والسُّبل للوصول إلى النتائج، وينفي من ذهنه مسألة إسنادها إلى أمور ميتافيزيقيّة، وهو في ذلك بلا شكِ إلى ما يصبو إليه، باعتماده على طاقاته المحررة من قيود الدّين، فيجعل من الحياة قابلة للاحتمال مَنْ قبل الجميع(فرويد، ب،ت، ص٦٨-٦٩). فصار مؤكداً، أَنْ يعتمد فرويد، ما هو دائم الوجود عند البشر في مسألتي العطاء، والأخذ المتمثلتين، بالحياة في الطّفولة، والفناء الذّي لازم كلّ المخلوقات في منظورة للدّين، فرأى أنَّ نشأة الدّين عند الطفل قد إرتبطت بشدّة حاجته في مرحلته الأولى للتكوين، وما يفضي إلى وجود آلهة. ترعاه، وتسخّر مَنْ يخدمه حتّى يشتد عوده. فالتعليل النّفسي التّحليليّ لتكوين الأَديان، هو هو نفسه. كما ذُكر، وهو متوقع مساهمة نشأة الطّفل في تعليل الظاهرة الدّينيّة، لكي يبيّن أنَّ الطفل، يشبّ، وينمو ويترعرع، بما قضي له، وقدّر، بأنْ يستمر ويبقى، بما هو محتاج إلى رعايّة، وحماية القوى العليا المجهولة، فيضفي فرويد ما تجعل تلك القوى الغيبيّة قسمات وجه الأب فيبتدع لنفسه آلهة، يخشى مآثرها، وجوانبها، فيحظى بعطفها، ويرعى الطّفل. فنقترن حاجة الطّفل لحنين الأب. وذلك ما هو راجع إلى حكم الضّعف البشريّ، فيتفق ردّ فعل الطّفل الدّفاعي حيال شعوره الضّيق مع ردَ فعل الرّاشد حيال الشّعور بالضيق الذّي يخالجه بالشّعور، فيتولد عنه الدّين، وصفاته المميزة (فرويد، ب،ت، ص٣٢-٣٣).

فالنشأة للدين عند فرويد: هي حاجة نفسيّة، تتهيأ عند الطّفل، نتيجة الخوف، والقلق اللّذين يسيطران

عليه في مرحلة عمريّة معينة فيبحث عن مصادر حمايته، بأسقاطات لاواعيّة من واقعه، لعمليّة صنع الآلهة التّي قد تشبه إلى حدٍّ كبير. القوّة التّي تَحمي الطفل في واقع حياته، وهي الأب، فالدين، قد نتج عن القلق الإنسانيّ إزاء المخاطر الحيويّة للوجود، وحينما يوجه فرويد نظرهُ إلى الأفكار الدّينيّة في تكوينها النّفسي، يرى أَنَّها الأَفكار التّي تطرَحُ نفسها على كونها معتقدات، ليست خلاصة تجربة، أو كونها نتيجة نهائيّة، للتأمل والتّفكير، وإنَّما هي أوهام، لتحقيق أقدم الرّغبات الإنسانيّة، بَلْ أقواها، وأشدّها إلحاحاً، وسرّ قوتها، يرجع إلى قوّة الرّغبات، فالإحساس المخيف، والمرعب بالضائقة عند الطّفل، قَد أَيقظ الحاجة إلى الحماية، والحماية بالحبّ، وتلك حاجة، توخاها الأَب، ولباها. وإدراك الإنسان لتلك الضّائقة، وضرورة أنْ تبقَ قائمة للحياة كلّها، جعلته يتشبث بأبٍ يمثل أَعظم قوّة، وأشدّ بأساً. فالقلق الإنسانيّ إزاء الأخطار للحياة التّي يركن إليها ويطمأن، ويهدأ وذلك أدى إلى التّفكير بالسلطان الرّفيق، الرّحيم، والعطوف. مرجعه العناية الإلهية، كما أَنَّ الميل، لأرساء نظام أخلاقيّ اجتماعيّ، يكفل تلبية مقتضيات العدالة، والمساواة، وتلك المقتضيات، والتّي بقيت في آحايين كثيرة غير متحققة في الحضارات الإنسانيّة، ثُمَّ إنَّ وعود إطالة الحياة الأرضيّة بحياة مستقبليّة تقدّم أُطر الزّمان، والمكان اللّذين يمكن أنْ تتحقق فيها ما تلك الرّغبات؟(فرويد، ب،ت، ص٤١). فالأب قد مثل بالنسبة للطّفل القوّة المهيمنة، والمطلقة، وهو رمز الخالق بصفته مشروعاً إلاهياً، مُتسلطاً، ومُسيطراً، يتمكن أَنْ يفعل كلّ شيء. وسيطرة الأب على الطّفل جعلت الطّفل يخضع، ويتأثر داخلياً، فتبدأ عنده مرحلة الصّراع النّفسيّ في تصوّره الأله على شاكلة أبيه، والذي يحمل ، المتناقضين، السّطوة، والسّلطة، والعبوديّة، والحريّة والحبّ والكراهية. ذلك الأب الذّي يلمسّ لطفله كلّ ما يلبي حاجاته مقابل ما يسلبه منه من تعاليم، ونظم، يفرضها لوحده، من دون حاجة إلى التّشاور، فتلك شخصيّة الإله. الذّي يلجأ الطّفل إلى صنعه في مخيلته ألّه يغدق بالنّعم، ويعطيها، ويلبي الحاجات كافة، بمقابل ما يسلبه من حريات، ولذات تحت عنوانات المحرمات والممنوعات، والنّواهي. فيربط فرويد الدّين، بالسّلطة الأبويّة المطلقة. فصورة الإله في رأي فرويد عند الطّفل، إسقاط لصورة والده، أو أَبيه. المتسلط الذي يعدّه إلاهاً مُصغراً. لهذا يتخلص الفرد من شعوره، وتصوّره الدّينيّ للأله عند وفاة والده. أو هو على أقلّ تأمل. قد أمسى متخلصاً من التّصوّر الدّيني إذا لم يكن الوالد ليس متسلطاً داخل أُسرته، فجعل فرويد عقدة أُوديب هي منشأ كلّ عاطفة دينيّة، أو إحساس، وشعور دينيّ مرجعه عمليّة التّحرر البدائيّة التّي شكلها قتل الأَب من قبل أَبنائه، فكمن الأصل القديم، لكلّ المنظومات الدّينيّة، والتّي ليس لها هدف سوى مسح آثار تلك الجريمة، والتّكفير عنها، والذّي قد تجلّى عَبْرَ (الطُواطم والحرام)(مسلان، ٢٠٠٩م، ص١٤٣) ، لأحساس المُجرب نحو الطّوطم، وهو أكثر قوّة من الكره الشّديد للأَب، وهذا ما يفضي إلى أنَّ عبادة الأَب في العقائد الدّينيّة. هي عبارة إله شخصي مَثّلهُ الأب (مسلان، ٢٠٠٩م، ص١٤٤). وتوارثه الأبناء عن أبيهم في البدايّة الإنسانيّة، وهي ثورة على سلطة الإله، وحتّى على الشّعور، والأحساس الدينيّ، فهو قتل للإله، لكي تستبدل القوانين الدينيّة بقوانين، وضعيّة، وتشريعات اجتماعيّة على نحو يؤسس في رأي مجموعة من الطّابوهات والمحرمات، فالدّين في راي فرويد قد استمد فاعليته من الأنفعالات الداخليّة للإنسان من حالة الكبت الجنسي في مرحلة الطّفولة، وعليه أَمسى الاعتقاد بالله مسألة عكس ميول، أو رغبات كامنة تَطْفحُ في اللاّشعور فتمسيّ على شكل حاجة إلى أَبٍ سماويّ، يملك قدرة فاعلة، وسامية لحماية الإنسان، كما كان الطّفل في بدء مجيئه للحياة يشعر بحاجته إلى الأب لحمايته، ورعايته حتّى ينضج، ويتكامل نموه (ابو الفضل، ٢٠٠٩م، ص٣٩) وخلاصة ما نريد قوله عن فكرة فرويد في الدّين إنَّه عِصابٌ، وسواسي لأثر جماعيّ، وهو من الآثار التّي خَلفها ذبح الأب في القبائل البدائيّة من العصور الغابرة، والإحساس بالذّنب الذّي نجم على إثر ذلك، وعبادة الله في صفة الأب التّي اكتسبت سمة

الألوهيّة، للتعويض عن ذنب قتل الأب الذّي أقترفه أبناؤه، وهناك تفسير ثاني لما رآه فرويد أنَّ الدّين، هو الشّعور، والإحساس الإنسانيّ بالضعف، ومن مخلفات الضعف والخوف الطّفوليين، الحاجة إلى حماية الأب، ودعمه، ورعايته، لأبنائه مُنذ أوّل وهلة في مجيئهم للحياة، وحتّى إكتمال نضوجهم، وفرويد يدّرس علم نفَس الدّين بكونه فرعاً من فروع علم النفّس العام فينبري إلى دراسة الدّين. دراسة علميّة على وفق منظار علم النّفس العام، ولم يكن، هو الذّي بدأ بتلك الدّراسة، فقد سبقه علماء غربيون منهم (ديفيد وولف، ١٩٩١م Wulff, D.M.) في كتابه: «النّظريات الكلاسيكيّة، والمعاصرة»، وكما ألّفَ هو وزملاؤه : Hood R. (١٩٩٦م)كتاب علم نفس الدّين: (تَوجّه تجريبيّ)، ولكان فرويد، ومعاصره يونغ: كانا من المنظرين، والعلماء الغربيّن اللّذين إتسما بسمتين متباينتين، ففرويد نظر إلى الدّين نظرة سلبيّة، والثّاني رآها إيجابيّة تكلّمنا على رأي فرويد بشيءٍ من العرض المبسط، أمَّا يونغ فكانت آراؤه قد خلطت بيْنَ الفلسفة، والخيميائيَّة (٧)، وقد أورد جُلَّ مفهوماته عن الدّين في كتاب مستقلٍ سمّاه (الدّين وعلم النّفس)، قرّر فيه أنَّ الدّين أمراً إيجابيّاً، شافياً لعل النّفوس، مسبوقاً بالعلّة الإلهيّة والخيميائيّة الفلسفيّة في نظره: حلقة وسيطة بيْنَ الدّين، وعلم النفس تتوخى الكشف اللاواعي الجمعي، والصّور المثّاليّة التّي تنجم عن الموضوعات الدّينية، مع أنّه رأى أن البعد الرّوحي للدّين يختلف عن البعدّين الفلسفي، والخارجي له. وذلك لامجال لعرضه، لكونه قد يخرجنا عن مسارات البحث، ومنهجيته(اذربيجاني، ب.ت، ص١-٢٧). والذّي نُريده، ما يمكن تقصيه فيما عُرض من انتقادات لمجمل آرائه. من قبل عدد كبير من المفكرين الغربيّن، وحتّى أقرب تلامذته منه، وهما : (يونغ وأدلر)، في إقرارهما للعديد من الإشكالات حول تفسيره للدّين. ومن ذلك:

أوّلاً: إنَّ تفسير فرويد للدّين على وفق نظرته الطّبيعيّة، وعلى أساسيّ النظرة الأوليّة الجبريّة للإنسان، هو تفسير مرفوض، وغير مقنع، ولا ركيزة لهُ، لأنَّه لايمكن اختصار تدّين الإنسان بالأبعاد الماديّة وحدها(كواري، ١٩٩٧م، ص١٧٠).

ثانياً: وإنَّ العقيدة التّي ذكرها فرويد على رأي تلميذه يونغ تبيّن جانباً واحداً من مسارات واقعه. والإنسان قد لايخضع لضغط الجانب الغريزي الجنسيّ، لأَنَّ لديه غرائز عدّة، ففي حياته السّائرة هُناك غريزة الميل إلى الغذاء، وهي مهمة في نحو الغريزة الجنسيّة وحتّى المجتمعات البدائية التّي عدّها فرويد مثالاً وعيّنةً لعرض نظريته التحليليّة للدّين، بغض النظّر عن أهمية الجنس في استمرار الوجود. فالغذاء أهم رغبات الإنسان البدائي، وأقوى ميوله، كما أنَّ المجتمعات المتحضرة في حياتنا المعاصرة عندها السّلطة، والقوّة الماليّة لها دور متميز من أدوار الجنس مع أَنَّ هُناك العديد من القادرين على القيام بها عندهم عجز جنسي، لأَنَّهم يصرفون جلَّ طاقاتهم في أنشطتهم السياسيّة، أو التّجاريّة. وهم يهتمون

بأعمالهم أكثر من إهتمامهم بغريزة الجنس التّي تتصل بالميل إلى النّساء(ستور،١٩٩٦م،ص١٩-٢٠)

ثالثاً: ولقد عدّ فرويد أَنَّ قتل الأَب، وذبحه أو حتّى أكله، كانت حادثة واقعية، إنعكست آثارها على حياة البشر في مختلف عصوره وبيئاته، ولكنّها لاتزول، وقد يكون متأثراً بذلك في نظرية (لامارك) التّي تتصل بالتوريث الجينيّ، ولكنَّ تلك النظريّة جابهتها نظرية (دارون) في التطوّر، والارتقاء التّي محت تلك النظريّة، وإنْ هي أيضاً قد إنمحت بما قرّر في فصائل الدم، والحامض النّوويّ، وإن الطقوس الطوطميّة قليلة الوجود، ولم تلاحظ إلا عند قلّة من القبائل البدائيّة التّي قد تمارس تلك الطقوس الطوطميّة القدسيّة في اعتقاداتها (ستور،١٩٩٦م،ص١٩-٢٠).

رابعاً: وإنَّ العديد من آراء فرويد ليست لها مصادر موثقة في مسيرة أيّة عقيدة، أو منهج دينيّ، لأَنَّ العديد من الفعاليات الدّينيّة قد تركز على عاطفة منبعها الفعاليات، والنّشاطات الرّمزيّة للاعتقادات، فمثلاً لاينظر إلى علم الفلك نظرة سلبية، لأَنّه وجد عن مفضيات التّنجيم، بيْدَ أنَّ ذلك الأمر يرفض وينسى

عندما ينصرف الذّهن إلى سبل الدّين وممارساته(كواري، ١٩٩٧م، ص١٧١-١٧٢)

خامساً: ويعترف فرويد نفسه: بأنَّه عاجز عن معرفة، وإدراك حالات الإنجذاب، والاختطاف، والتّجارب الروحيّة في الأحوال الصّوفيّة، والممارسات العرفانيّة، وما يرافقها من أمور الوجد، والتماهي، وذلك حين نظر إليه العديد من مفكري الغرب، وفلاسفته بكونها مصادر من المشاعر الدّينيّة، عَبْرَ ما عرضه فرويد في كتابه (مستقبل إخدوعة)، والذي أنكر فيه الدّين، وأرسل منه نسخةً إلى (رومان رولان) أحد فلاسفة الغرب، فذكر الأخير: أَنَّ فرويد: لم يفهم المصدر الحقيقي للمشاعر الدّينيّة (ستور، ١٩٩٦م، ص١٢٦) ، لأنَّ الدّيانات، وإن تباينت، ولاسيَّما السّماويّة منها، تعتمد وجود ربٍّ للمخلوق الإنساني. وبخاصة الإسلام الذّي يوحد وجود الخالق، كما لايعترف بالتّحليل النّفسيّ للدّين لأسباب عدّة، منها:

أوّلاً: عدم التّوافق في الاعتقاد الدّينيّ لشخصية صاحب النظريّة سيجيموند فرويد الذّي جعل الدّين وهماً لا وجود لهُ، وتلك فرضيّة من فرضيات التّفكير اليهوديّ، الذي يعتقده في أصوله، وإنْ لم يتبيّن المعتقد في شعائره، وطقوسه. وإنَّ مافرضه، وقرّره نتيجة العزلة، والاضطهاد، وكراهية شعوب العالم لليهود بسبب التقوقع بينهم، وإنحسار، وضيق تعاملهم، إلاَّ بالطّابع الماديّ. وذلك الأمر جعل فرويد يشكك في قيم معتقده، في جوانبه، الرّوحيّة، والخلقيّة، وبخاصة في عواطف الحبُّ، والتّراحم مع غير جنسهم. ولهذا فإنَّ دعواته الفكريّة الرّافضة للدّين ما هي إلاَّ إنعكاسات لحياته الشّخصيّة والأُسريّة، أكثر من كونها نتائج عملية أثْبتت على التّجارب، والقياسات والملاحظات العلميّة لواقع تراث الإسلام مثلاً. إذ لم يعرف فرويد انَّ العلماء، والأطباء العرب، والمسلمين، قد إهتدوا إلى فكرة اللاّشعور، وإلى عملية التّحليل قبل أنْ يفكر فيها هو(مصباح، ٢٠٠٦م، ص١)

ثانياً: ونظرية فرويد حول الدّين، تضع جميع الدّيانات سماوية، ووضعيّة متساويّة في أصول اجتماعيّة بحته، وترجعها إلى البدايّة التّي يسيطر عليها الخوف من المخلوقات جميعها، ناهيك عن مآثر الطّبيعة التي جَعلَتْ النّفس عنواناً لكلّ ما هو متصل بالميل الحيوانيّ الغريزيّ فضلاً عن ربطها الجوانب الميتافيزيقيّة، بما لايمكن أنْ تتجانس بالأمور الطبيعيّة التّي تركز على سمو الإنسان عن المخلوقات بالعقلنة. وعدم الأقدام على ايّ فعل من دون تفكير. والمرء قد يلجأ إلى طبيب بعينه، لكي يصف له الدّواء في علاج لأيّ جوانب عصابيّة. ويمكن أنْ يعتمد عمل، وبما يراهُ مناسباً له.

ثالثاً: والإسلام يتنافى في مناهج قواعده، وأصوله عن نظرية فرويد الغريزيّة البهيميّة، لأنّه يتحكم في الدعوة إلى التنظيم الأَسريّ، ويدعو إلى سمو النّفس عن إرتكاب الرّذائل، بالمعاصي، وبكلّ السّبل التّي يقيدها لمسالك الرّجل والمرأة، ونفي الزّنا، والعلاقة بَيْنَ المرأة والرّجل من دون عَقد. زواج يسكن فيه الاثنين (مخلوف، ٢٠٠٨م، ص١١)

رابعاً: وإنَّ علماء النّفس المسلمين، قد قدموا نظرات خاصة نحو مدرسة التّحليّل النّفسيّ، والتّي تبتعد عمّا يراه أصحاب التّبتل الكنسيّ وبما يمكن أنْ يؤدي إلى الكبت والحرمان، بالزّواج، وماتفضي اجتهادات المذاهب الإسلاميّة، لما تراه من الابتعاد عن سبل الفوضى، والعبث الجنسيّ. لأَنَّ الإسلام قد اعترف بالطبيعة البشريّة، فلم يسمح الإسلام بالكيت، بل دعا إلى إزالة الفوضويّة الجنسيّة، والعبثية الغريزيّة بقوله تعالى: زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ١٤ آل عِمْرَان :

ومضامين ذلك الحُبّ الذي أطرّه الإسلام، قد وافق طبيعة وجود الإنسان في مسيرة حياته: لأَنَّ تلك أُصول واقعيّة. وليس هناك نفور من سبلها السّلميّة. ولامنع من اعتماد السّبل الصحيحة، للاتصال بَيْنَ الرجل والمرأة، وبما يفضي إلى التسامح والتوادد (بدري، ٢٠٠١م، ص٧٤)

خامساً: ويعاب على نظرية فرويد عند المفكرين المسلمين بعامة تعميم أحكامه التّي هي نتاج جيل بعينه، وفي مجتمع، وبيئة واحدة وفرض ذلك على البشريَّة كلّها، وفي جميع عصور أجيالها، ولكلِّ الديانات، لأنَّ لكلِّ دين سماوياً كان أم وضعياً. وبخاصة في نمط مسيرة فكر الإسلام ابن قاتل، وأَب مقتول، إلاَّ في مواضع شذوذ عن دعوات عقيدة الإسلام، وقد حرمه تحريماً جازماً بسوء ذلك الفعل (قطب، ١٩٨٩م، ص٤٦).

سادساً: وابتعد فرويد عن معقولية الخطاب الفرديّ، والجماعيّ، فجعل بأنْ وصف العصاب بكونه ديناً فردياً، والدّين بأنّه عصاب جماعيّ، وذلك المفهوم في رأي بعض مفكري الإسلام بأنّه مجرد هرطقة وعدم وعي، لأنَّ العصاب الجماعيّ الذّي يمكن قراءته من تحليل الخطاب الجماعيّ هو ضرورة قد يكون على صعيد الفرد، بأنّه إنسان عصابيّ فالخطاب العربي المعاصر من حيث هو خطاب لاشخصي يتمتع بقدر من الاستقلال الذاتيّ عن فاعله الجماعي ناهيك عن كون كلّ خطاب لهُ معقوليته الخاصة به، ومنطقة القائم بذاته، وأسبابه العقليّة التّي يقتضيها، ويتطلبها إرتباطه، وتماسكه الذّاتي (طرابيشي، ١٩٩١م، ص٧٤) ننتهي إلى أنَّ الإسلام، ومنطلقاته الفكريّة، لايجافي ما يُعرض من علوم تخص النفّس البشريّة، بَلْ يجسد كلُّ قيم المعرفة، ويدعو لها، لأنّه يؤمن بمقولة (حامل الكفر ليس بكافر)، ولأنَّ ميادينه تدعو إلى التّبصر في ملكوت الخلق حتّى يهتدي المرء إلى اليقين. ويؤمن بأنَّ هُناك قدرة وثابة، تريد للحقيقة الصّحيحة أنْ تتجسد في واقع الوجود. وإنَّ ما يمكن أَنْ يطرح من انتقادات لنظرية فرويد، لايعني تجافي إطروحاته بصفته طبيباً، لعلاج الأمراض العصابيّة، وبعض الأَمراض الذّهنيّة، وممّا رآه من أمراض في مكانه، وزمانه مع مبالغاته المفرطة أحياناً، ولاسيَّما إدعائه بكون التّحليل النفسيّ باستطاعته علاج المرضى العقليين وبشفائهم من كلِّ أمراضهم وإنَّ التّحليل النّفسيّ وحدّه قادر على فعل ذلك(ايرك، ٢٠١٣م، ص٧١).

الخاتمة والنّتائج:

لابُدَّ من تأكيد أَنَّ البحث في البعد النّفسي للدّين عند سيجيموند فرويد، يحتاج إلى إطلالات عديدّة، وليست مختصرة في جوانب فكريّة عدّة، التاريخية منها، والنّفسيّة، والاجتماعيّة، والدينيّة للمجتمعات الإنسانيّة بعامة، واعتقاداتها الدّينيّة بشكلٍ خاص، لأَنَّ مجالات، ومخاضات فكر ذلك المفكر اليهوديّ الأمريكي عممّت الكثير من المنطلقات الفكريّة للمسارات الحيويّة الإنسانيّة في التراث النّظريّ، وممّا أنعكس على مساعي المفكرين بأثارته في الاستغراب والدّهشة، والتّعجب لما ربط، وقيد في ميادين علم النّفس الاجتماعيّ، وعلوم الأعصاب الطّبيّة، والصّلة بَيْنَ ذينك الفكرين، وغيرهما من العلوم الإنسانيّة، وبافتراض فرويد أَنَّ نمطيّة الدّين، ومنهجه قد تبنى عصاباً جماعيّاً، في مساعي البشريّة جمعاء. بسبب عوامل تاريخيّة، وضغوط نفسيّة متتالية، لذلك، رأينا عَبْرَ ما طرحناه في مضامين البحث، وتوصلنا إليه ما يأتي:

أوّلاً: على الرغم ممّا التفْتَ إليه فرويد، وحدّد منطلقاته في المعرفة الفكريّة لعلم النّفس، وما ترتب عليها من معالجات نفسيّة، لهوس التّدين، لاكنَّها ما زالت عاجزة أمام ما أقرتّه الدّيانات بعامة، والدّين الإسلاميّ بخاصة، وفيما طرح من انتقادات جمّة، سواء تلك الانتقادات التّي وجهت من قبل مفكري بيئة فرويد الغربيّة أم بعض المفكرين من المشارقة، وعلى تفاوت مشاربهم، وديناتهم، والتّي لم نقيد العديد منها، لكثرتها، وتعدّد سبلها الفكريّة، ولغاتها. والذّين رأوا أنَّه لايمكن تعميم ثقافة أو أفكار غربية اعتمدت الديانتين اليهوديّة، والمسيحيّة على أفكار، وثقافات ببيئات أُخرى، ولاسيّما الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، مع أَنَّ جزئيات ما طرحه فرويد في فلسفته الفكريّة، قد وجدت عند الأطباء، والباحثين في الفلسفة من العرب والمسلمين، وقد تبنتها ثقافة بعض مفكري الغرب، وحسب نمطيّة معرفتهم ، ومطالعاتهم الثّقافيّة.

ثانياً: وإنَّ صفات، أو سمات ما عرضه فرويد في الذي توخاه من نظرة إلى الدّين، كون الإنسان يتقيد ذهنه، لأَنَّ هُناك صلة نفسيّة بينه، وبَيْنَ موجودات أو موجود يعجز أنْ يسمو إلى مجاراته في تحقيق بقليل،

أو بكثير من رغباته، حتّى وإنْ إنعكست نظرة فرويد في سلبية الاعتقاد الدّيني، بصفته في رأيه إعتقاد وهمي، وانطلاقاته جاءت إلى البشريّة من جريمة إرتكبت برغبة جماعيّة، والتّي نشأت على أثرها عقدة الشّعور بالذّنب، الذّي تولد عبر تنيظمات اجتماعيّة، وقيود أخلاقيّة، ودينيّة تمثلتْ بما قرره فرويد في عقدة أوديب. وماشكّله من ذلك الطّرح من مسوغات كون الإنسان، قد عجز في استخدام عقله. فانعكس ذلك سلباً في حدوث عصاب أو وسواس عُدَّ شكلاً من أشكال الدّين.

ثالثاً: ولابُدَّ من القول: إنَّ فرويد، لم يتبيّن، أَنَّ الدّين، وعلى ما عرضه. يمكن عدّه عنواناً، لوحدة أيّة جماعة، عَبْرَ ما يمارس من طقوس، وشرائع، تستدام من خلال رموز زمانيّة، أو مكانيّة قد تتعدى فيها، مزاجيات الإنسان، وسلوكياته، حتّى مجالات الهلوسة، والهذيان، لظواهر نفسيّة، لم يلتفت الفكر إلى تصنيفها على الرغم ممّا قد كتبه عنها، الكثير من الفلاسفة، والمفكرين، وفي لغات النّاس جميعها، ولمختلف البيئات والثّقافات. ولكنَّ ذلك لم يبعد أَنَّ الكثير من الأفراد قد تركوا جوانب الاعتقادات السّماويّة التّي نادى بها الأنبياء والرّسل ( )، وطفقوا يعبدون الظواهر الطّبيعيّة، في نظرتهم إلى تفاوت قدراتها في الظهور أو الاحتفاء، في نحو قدرة الحجر في إتمام حاجة الإنسان إلى التّخفي والاستتار، أو لدفع المخاطر عمّا تسببه الطّبيّعة من مضار، عن ظواهر كونيّة مختلفة في الخسوف، والكسوف للشمس والقمر، والتّي تنبه الإنسان، بتقوي عاطفته التّي تقتضي عبادة معبود متمكن ينظر إليه بكونه مُقدساً فلا يمكن له من مجاراته، أو بتخطيّ قدرته.

الهوامش:

١- الطوطم: أصل حيواني، أو نباتي تتخذه عشيرة رمزاً لها، ولقباً لجميع أبنائها، وتعتقد أنَّها تؤلف معه، وحدة اجتماعيّة، وتنزله كما تنزل الأمور التّي ترمز إليه منزلة التّقديس، فإذا كان الذئب مثلاً طوطماً لعشيرة ما، فمعنى ذلك أنَّها تتخذه رمزاً يميزها عن غيرها من العشائر، ويصبح لقباً يحمله أبناؤها جميعهم، وتعتقد أنَّها وفصيلة الذئاب من طبقة واحدة، ومعظم الطواطم من الحيوان والنبات، ولكنَّ الحيواني أكثر من النباتي، والطوطميّة هي مصدر لفظي صناعي مولد في لغة العرب وهي في هذا المعنى تمثل المرحلة الأوّلى من مراحل الديانات البدائية، وربَّما كانت مرحلة عامة مرّت بها المجتمعات الإنسانيّة جميعها. عليّ عبد الواحد وافي: الأسرة والمجتمع، دار نهضة مصر للطبع والنشر، (لا.ت)، ص ٢٧، ود.قيس النّوريّ: طبيعة المجتمع البشريّ، (لا.م)، بغداد، (لا.ت)، ج/١، ص ٢٢٠ ومابعدها.

٢- سيجيموند شلومو فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) **Sigmund Freud** هو طبيب، قد اختص في الأعصاب، والأمراض النّفسيّة، وهو من أصول نمساويّة يهوديّ المعتقد، يُعدّ مكتشفاً للتّحليل النفسيّ والعلاج السّريريّ، والتّداعي الحرّ. ولد في بلدة (بريبور)، التابعة في عصره إلى الإمبراطورية النّمساويّة، وهي تابعة الآن لجمهورية الشّيك، والده حينها تاجراً للصوف، ولكنَّ فرويد خضع لأهتمام أُسرته مع وجود آخرين من أشقائه، لأَنّ ذكاءَه في نظر أسرته، جعل تلك الميزة من الاهتمام به، وقد تأثر فرويد بجوزيف برويز عند نضوجه (**Joseph Breuer**)، واكتمال تحصيله الدراسة، في طريقته لمعالجة أمراض النّفس والهستريا بسبل التّنويم المغناطيسيّ، وكذلك تتلمذ على يد (جان مارتن شاركو) (**Jean Martin Charcot**) ، متأثراً كثيراً بمنهجه الإصلاحيّ في السبل الكهربائية للأعضاء المريضة، والمشلولة، والأمراض النفّسيّة، فرأى أنَّ تلك الأمراض جنسيّة وهي: أنَّ سبب في الأمراض النّفسيّة، والعصبيّة. ينظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط/١، ١٩٩٢م، ص٢٥٥.

٣- الطوطم **Totem**: وقد حددته فيما سبق عن آراء علماء الاجتماع، وهو كما رآه، أو عرفه فرويد: بأنّه مرحلة مبكرة بدائية لممارسات الطقّوس والشّعائر الدينية. والتّي تطوّرت بعدها بسبب نضوج الحياة الاجتماعيّة، والحضاريّة، ففرضت نظاماً جديداً من الأديان، يتماشى مع ذلك التّطور الحضاريّ. وأوّل مَنْ أشار إلى مفهومات الطوطم هو العالم (ماك لينان)، بَعْدَ دراسته لممارسات طقوس بعض القبائل البدائية لسبل الزّواج التّي أقرت بالوشم، إشارة إلى قوّة الجسد على التّحمل، فعُدت في رأيه طقوس طوطميّة بدائيّة، وضحها بصورة أسمى من قبل المفكرين اليهوديين (دور كايم، وسجيموند فرويد) والأخير رأى فيه أنَّ الطوطم في شكله البدائيّ عُدَّ نقطة إنطلاق لسن القوانين، والتشّريعات الدينيّة التّي تفضي إلى تنظيم العلاقات الاجتماعيّة، والاقتصاديّة وتقسيم، وتنويع الأعمال داخل العشيرة، أو القبيلة ، فعُدّ الطوطم أساساً، وسبيلاً أمثلاً لإلتزام بالممارسات الاجتماعيّة لكلّ قبيلة بدائية، ولهذا صار الطوطم دستوراً روحياً، بكونه المسبب للتشريع الاجتماعيّ الذي اتفقت عليه الجماعة، وهو قد يكون نباتاً أو حيواناً، أو أشياء أُخرى. ينتفي، بَلْ لايجوز قتله، أو أكله، أو تدنيسه. فأخذ صفة القداسة شيئاً فشيئاً داخل الجماعة. إذ هو يفرض القوانين عليها، لكي يعيش أبناؤها في سلامة،

وأمان، ويُجزى، ويعاقب أو تصبُّ لعنةٌ على كلّ مَنْ يخرج على تشريعاته لتنظيم الجماعة. وكانت بداية ذلك في التحريم، والتقديس، أو التدنيس الزّواج داخل القبيلة فحُرّم الزّنا بالمحارم، لكي لاتتكرر حادثة الصّراع الجنسيّ. وذلك عبر وصيتين رئيستين: التّحذير من قتل الطّوطم، والتحذير من الزواج من أمرأة تنتمي إلى الطوطم نفسه. وتانك الوصيتين ، تتطابق في مضامينها مع جريمتي. وبما أسماه فرويد عقدة أوديب. كما حّرم أكلّ لحوم بعض الحيوانات مقدسة كانت أم مدنسة، ففرض السّطوة الدينيّة عبر روح الأب والذّنب، وحذر من عقوبات قد تطال الأفراد، والجماعات الخارجين عن سلطته، الطوطميّة. وفي الممارسات الطقوسيّة للطوطميّة ذبح الحيوان الطّوطمي، وأكلّ لحمه، أو شرب دمه بتقاسم قوّة الطّوطم، وقداسته في شعائر حزينة، ورقصات صاخبة، يسمح فيه للأفراد بأطلاق عنان إشباع غرائزهم الجنسيّة في رأي فرويد، وذلك الذبح والشّرب لدم الطوطم يُعدّ مع ما يصاحبه من شعور بالذنب فرحةً للإنسان بموت والده. وممارسات للخروج عن سلطة الأله. ينظر عن ذلك:

– سجيموند فرويد: الطّوطم والطابو، ترجمة: جورج طرابيشيّ، دار مدارك للنشر، بيروت، ٢٠١٥م، ص ١١٩.

٤– ولد ميرسيا إلياد الرومانيّ الأصل والذي يلفظهُ أهل رومانيا (ميرشيا إلياده) في بوخارست عاصمة رومانيا عام ١٩٠٧م من أُسرة مسيحيّة التزمت الطابع المذهبيّ الآرثوذكسيّ، وبعد إكماله للتعليم الأولي، التحق بجامعة بوخارست عام ١٩٢٥م، فصار طالباً مقلداً لمنطلقات الفيلسوف (ناي أيونسكو)=(Nae Lonescu) الذّي نصحه بضرورة اعتماد التّجربّة الحيويّة الإنسانيّة.وتبني الحدس. وقد تطورت مفهوماته، والف مجموعة كثيرة من المؤلفات الفلسفية، توفي في ٢٢ أبريل عام ١٩٨٦م، لجلطة دماغية، بعد رحيله إلى فرنسا. ينظر عنه تفصيلاً: أ. د. حميد آدم ثويني: دراسات فكريّة وفلسفيّة معاصرة، دار أبجد للطباعة والنشر والتوزيع، ط/١، ٢٠٢٢م، ١٤٤٣ ، ص ٤٢٥–٤٦٥/ المقدس والمدنس، الفصل العاشر.

٥– تراجيديا (Tragedie)، وهي أصلاً مأساة لقصيدة مسرحيّة تعرض حدثاً مهماً وكاملاً مقتبساً من التّاريخ أو الأسطورة، تشترك في أحداثها شخصيات بارزة لتثير في نفس السّامع والمشاهد الرّعب، والشّفقة لعرضها الأهواء الإنسانيّة المتصارعة مع قدرها. ينظر:جبور عبد النّور:المعجم الأدبي، ص٢٣٢–٢٣٣.

٦– مثله (الطوطم) (Totem)، وهو في نوعين: حدّدها فرويد على وفق ما يأتي:

أوّلاً: الأرنؤط (Arunta)، وهو طوطم يصنع من الخشب، أو الحجر، ويكون في غالبه بيضاوياً، أو مستطيلاً في شكله، ويوضع في مكان واضح، وبارز ليراه كلّ ابناء القبيلة، أو الجماعة، لكي يمارسوا الطقوس، أو الشّعائر أمامه يومياً فِرْاداً، وجماعات، فيتعلم الصّغار عن الكبار ما يقام من طقوسّ، وقد ترسم على ذلك الطوطم بعض النّقوش أحياناً، تُعدّ مقُدسة عند أبناء القبيلة. ولايسمح بلمسها إلاّ من المتطهرين كما لايسمح للنساء بلمسها، أو حتّى رؤيتها ومن حاولت اختراق ذلك العرف فجزاؤها الموت، طعناً بالرّماح، ويتمّ الاقتراب منها بالتمتمات السّحريّة. وذلك النّوع الأرنؤطي. يحفظ في أماكن مقدسة، قد يمنحها الأفراد المؤمنون، برمزيتها الدّينيّة صفة شفاء المرضى، ومعالجة الجرحى ... كما تمنح الصّبر، والقوّة، والأدعية بضرورة المساعدة بأضعاف أعداء القبيّلة، وقوّة ضربات أبنائها.

ثانياً: النّور تونجا (Nortunja): وهو طوطم قبائل الأرونطا الشّماليّة، وتأخذ شكل عصا أو مجموعة عصي متعامدة على شكل صليب توضع عليه ضفائر الشّعر، أو جلود الحيوانات، والرّيش.

ينظر: سيجيموند فرويد: الطّوطم والطّابو: مرجع سابق، ص ١١٩.

٧– الخيميائيّة: مصدر صناعيّ مولد في اللّغة، عُدّت فرعاً قديماً للفلسفة الطبيعيّة، وهي تقليد فلسفي واحد للعلوم البدائية القديمة، وقد نشأت في مصر في العصور الرّومانيّة من القرون الأولى، حاول فيها الخيمائيون تنقية، أو إنضاج بعض المواد، كي يصلون بها إلى الكمال. في تحويل الفلزات الوضعيّة مثل الرّصاص إلى فلزات نبيلة عاليّة المقاصد ومنها الذّهب، وعنه يمكن إبتكار إكسير الحياة. وخلق علاج شامل قادر على علاج أي مرض، والتّخلص منه وإنتاج (Alkahest)، وهي مادة قادرة على إذابة أي مادة أخرى، إذ كان يعتقد أنّ كمال الجسم البشري والرّوح ينتج بتحقيق الغنوسين في أوربا، فكانت فكرة ابتكار حجر الفلاسفة مرتبط بشكل ما بتجمع تلك الأهداف، وربّما عُدّ وجود الخيمياء مرتبطاً لدى العامة بالسّحر، وتلك التأويلات، قد وردت في المفهومات الفكريّة الإنسانيّة في القرن الثّامن وبعده. ينظر: الانترنيت، ويكيبيديا: الخيمياء، والخيميائيّة.

المصادر:

القرآن الكريم

١– آيفوني ستور، فرويد، ترجمه عن الفارسيّة: حسن مرندي، منشورات: طرح نون ، ١٣٧٥ ش، ١٩٩٦م.

٢– جانّ ماك كواري: الفكر الدينيّ في القرن العشرين، حدّود الفلسفة، والدّين، ترجمه عن الفارسيّة بمزاد سالكي، منشورات، أمير كبير، طهران، ١٣٧٦ ش ، ١٩٩٧م.

٣- جبور عبد النّور: المعجم الأدبيّ، دار العلم للملايين، بيروت، آذار، مارس، ط/١، ١٩٧٩م.
٤- أ.د. حميد آدم ثويني محيي الدّين: الصّلات الأُسريّة في الشّعر العربيّ قبل الإسلام، دار أبجد، بغداد، ٢٠١٨م/ ١٤٤٠
٥- أ.د. حميد آدم ثويني محيي الدّين و اخلاص جواد علي: دراسات فكريّة، وفلسفيّة، معاصرة، دار أبجد للطباعة والنشر والتوّزيع، بغداد، ط/١، ٢٠٢٢م/ ١٤٤٣ .
٦- الرّاغب الأَصفهانيّ: الحسين بن محمّد بن المفضل (ت في حدود (٤٢٥): مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوووديّ، دار القلم، دمشق، الدّار الشاميّة، بيروت، ط/٥، ١٤٣٣ / ٢٠١١م.
٧- الزّركليّ: خير الدّين: أبو الغيث خير الدّين بن محمود بن محمّد الدمشقيّ (ت ١٣٦٤): الأعلام: قاموس تراجم لأشهر النساء، والرّجال من العرب، والمستعربين، والمستشرقين، دار العلم للملايين، ط/٦، ١٩٨٤م.
٨- سيجموند فرويد:
١- الطّوطم، والطّابو، ترجمة: جورج طرابيشيّ، دار مدارك للنشر، بيروت، ٢٠١٥م.
٢- قلق في الحضارة: ترجمة: جورج طاربيشيّ، دار الطّليعة للنشر، والاشتهار، بيروت، ١٩٨٢م.
٣- مستقبل وهم، (لا.ط)، (لا.م)، (لا.ت).
٤- موسى والتّوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشّر، بيروت، ٢٠٠٤م.
٩- السيّد عبد الله شُبّر (ت ١٢٤٢): تفسير القرآن الكريم، دار إحياء التّراث العربيّ للطباعة والنشّر، والتوّزيع، بيروت، لبنان، ط/١، ١٤٢٨ / ٢٠٠٧م.
١٠- سيرل بيرت: علم النّفس الدّينيّ، ترجمة: سمير عبدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٨٥.
١١- عليّ عبد الواحد وافي: الأسرة والمجتمع، دار نهضة مصر للطبع والنشّر، (ب.ت).
١٢- غسان خالد: جبران الفيلسوف، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٧٤م.
١٣- قبيس حسن مخلوف، وعيسى قبال المعطي: التحليل النّفسي، والثّقافة العربيّة الإسلاميّة: مجمع الروضة التّجاري، دمشق، ٢٠٠٨م.
١٤- د. قيس النّوريّ: طبيعة المجتمع البشريّ، (ب.ط)، بغداد، (ب.ت).
١٥- مالك بدري: أزمة علماء المسلمين: ترجمة: مُنى كنتاني أبو قرجة، ديبونو، للطباعة والنشّر والتوّزيع، الأردن، ط/١، ٢٠٠١م.
١٦- مجمع اللّغة العربيّة/ القاهرة: المعجم الوجيز، تصدير: د. إبراهيم مدكور، رئيس المجمع، مطابع شركة الإعلانات الشّرقيّة، دار التّحرير للطبع، والنشر، ١٩٨٩م.
١٧- محمّد قطب: الإنسان في الإسلام، والماديّة، دار الشّروق للنشر، والتوّزيع، بيروت، ط/١، ١٩٨٩م.
١٨- محمّد مندور في الميزان الجديد، القاهرة، ١٩٤٤م.
١٩- محموديّ: أبو الفضل: منشأ الدّين، ضمن كتّاب جماعي للفكر الدّيني، وتحديات الحداثة، تعريب: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط/١، ٢٠٠٩م.
٢٠- منير البعلبكيّ: معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط/١، ١٩٩٢م.
٢١- ميشال مسلان: علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدّين عناية، المركز الثّقافيّ، منشورات كلمة ، (لا.م)، ط/١، ٢٠٠٩م.
٢٢- هانز : ج إيرك: تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، ترجمة عادل نجيب الشّريّ، دار الكتّاب والوثائق القوميّة، القاهرة، ط/١، ٢٠١٣م.
٢٣- الخيمياء، والخيميائيّة، ويكيبيديا عن الأَنترنيت، (ب.ت).
٢٤- عليّ مصباح: لماذا يعارض الإسلام: مقولات التحليّل ، مقال: منشور على موقع قنطرة للأنترنيت للعام ٢٠٠٦م.

٢٥- مسعود إذربيجاني:عضور الهيئة العلميّة في مركز بحوث الحوزة الجامعة لعلم نفس الدّين بمنظار فرويد، ويونغ عن الفارسيّة، ترجمة أ. د. دلال عباس، مقالة عن الأنترنيت، (ب.ت).

٢٦- Mirca Eliade: Lesacre et Le Profane Collection Fo/io/Essais n٨٢ .Editions Callimarc Paris, N.D.

٢٧- Sigmund Freud:

- Lavenir dune-illusion Trad-Maric-Bondaparte Plif Paris, ١٩٢٧.
- Moise et Le Monot theism Trad Ame Balseinte PUF Paris, ١٩٤٨.
- L, Avenirl une illusion, N.D.
- Malaise dons La Civilisation, N.D.

٢٨- Samuel Albert: Les Religions aujourd, hui-Les Editions ouverieres paris France et, Vleourieve Bruxellce Belgiquc et Les Editions, Chronique Sociale Lyon France, N.D.

فصلية مُحكَمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية
العدد (١٧) السنة الثالثة جمادى الآخرة ١٤٤٦ هـ كانون الأول ٢٠٢٥م

Al-Thakawat Al-Biedh Maga-

Website address
White Males Magazine
Republic of Iraq
Baghdad / Bab Al-Muadham
Opposite the Ministry of Health
Department of Research and Studies
Communications
managing editor
07739183761
P.O. Box: 33001
International standard number
ISSN 2786-1763
Deposit number
In the House of Books and Documents
(1125)
For the year 2021
e-mail
Email
off reserch@sed.gov.iq
hus65in@gmail.com

فصلية مُحكَمة تُعنى بالبحوث والدراسات العلمية والإنسانية والفكرية

العدد (١٧) السنة الثالثة جمادى الآخرة ١٤٤٦ هـ كانون الأول ٢٠٢٥م

general supervisor

Ammar Musa Taher Al Musawi

Director General of Research and Studies Department

editor

Mr. Dr. fayiz hatu alsharae

managing editor

Hussein Ali Mohammed Al-Hasani

Editorial staff

Mr. Dr. Abd al-Ridha Bahiya Dawood

Mr. Dr. Hassan Mandil Al-Aqili

Prof. Dr. Nidal Hanash Al-Saedy

a.m.d. Aqil Abbas Al-Rikan

a.m.d. Ahmed Hussain Hai

a.m.d. Safaa Abdullah Burhan

Mother. Dr.. Hamid Jassim Aboud Al-Gharabi

Dr. Muwaffaq Sabry Al-Saedy

M.D. Fadel Mohammed Reda Al-Shara

Dr. Tarek Odeh Mary

M.D. Nawzad Safarbakhsh

Prof. Noureddine Abu Lehya / Algeria

Mr. Dr. Jamal Shalaby/ Jordan

Mr. Dr. Mohammad Khaqani / Iran

Mr. Dr. Maha Khair Bey Nasser / Lebanon