Journal of Scientific Research in Arts
ISSN 2356-8321 (Print)
ISSN 2356-833X (Online)
https://jssa.journals.ekb.eg/?lang=en

The Psychology of the Theologian and Existential Anxiety: A Study of Psychological Defense Mechanisms in Kalām Thought

Adel Salem Atiya
Department of Islamic Philosophy - Faculty of Dar Al-Ulum - Fayoum University
ayad37704@gmail.com

Article History
Received: 23 July 2025, Revised: 26 August 2025
Accepted: 5 September 2025, Published: 26 September 2025
DOI: 10.21608/jssa.2025.413780.1762

https://jssa.journals.ekb.eg/article254698.html

Volume 26 Issue 4 (2025) Pp.245-281

Abstract:

Kalām, as an Islamic theological discipline, emerged as a bastion for defending religious beliefs in the quest for reassurance, certainty, and identity, as well as to ward off anxiety, doubt, psychological tension, and the mental barriers to faith associated with them. The stances of theologians were shaped by accumulated psychological dimensions. For instance, the phenomenon of takfīr among the Khārijites represented a psychological response to the collective trauma they experienced during the arbitration (taḥkīm) and its consequences. In an effort to restore their lost balance, they resorted to a psychological defense mechanism known in psychoanalytic theory as “projection”.

In this study, entitled “The Psychology of the Theologian and Existential Anxiety: A Study of Psychological Defense Mechanisms in Kalām Thought”, the researcher examines the possibility of identifying the psychological foundations within Kalām thought as a psychological discourse, and the extent to which human beings have a psychological need to formulate doctrinal certainty in the face of a chaotic reality. The study also explores the tension between rational inquiry and the need for psychological security, as well as the dynamics of collective emotion, defense mechanisms, and the narcissism of small differences inherent in theological debates and the epistemological structures of sects.

A psychoanalytic reading of Kalām terminology and issues reveals the psychological concepts embedded within them that express existential anxiety and its causes. In its psychological essence, the analogy of the unseen to the seen is an attempt to humanize the metaphysical realm and render it familiar—projecting the cognitive structure of human experience onto the unseen and the Absolute—to alleviate the psychological tension arising from confronting the unknown. Likewise, the concept of the indivisible atom (al-jawhar al-fard) expresses a profound existential submission, transforming ontological anxiety into faith-derived certainty rooted in the feeling of the continuous divine presence. Moreover, the emergence of the Mahdī concept can be traced to psychological motives: the ideal of justice remained closer to an illusion, and from the silent hopes of calming people’s fears arose the idea of the awaited absent one.

Keywords: **Psychology of the Theologian, Psychological Projection, Certainty, Identity, Hermeneutics, Sublimation Mechanism.**

سيكولوجية المتكلم والقلق الوجودي: دراسة في آليات الدفاع النفسي في الفكر الكلامي

د/ عادل سالم عطية جاد الله

أستاذ المساعد - قسم الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة الفيوم

ayad37704@gmail.com

المستخلص:

نشأ علم الكلام بوصفه حصن الدفاع عن العقائد الدينية بحثا عن الطمأنينة واليقين والهوية، ودرءا للقلق والشك والتوتر النفسي، وما يتصل بذلك من عوائق الإيمان النفسية، وقد تشكلت مواقف المتكلمين بناء على أبعاد نفسية متراكمة، فظاهرة التكفير عند الخوارج تمثل استجابة نفسية للصدمة الجمعية التي تعرضوا لها إبان التحكيم ومآلاته، واستعادة لتوازنهم المفقود، ومن ثم لجأوا إلى آلية نفسية دفاعية تُعرف في علم النفس التحليلي بـ"الإسقاط" أو الإلصاق (Projection).

يتساءل الباحث في هذا البحث الموسوم بعنوان "سيكولوجية المتكلم والقلق الوجودي: دراسة في آليات الدفاع النفسي في الفكر الكلامي" عن إمكانية استنباط الأسس النفسية في الفكر الكلامي بوصفه خطابا نفسيا، ومدى حاجة الإنسان النفسية إلى صياغة يقين عقائدي أمام فوضى الواقع، والتوتر بين السعي العقلي والحاجة إلى الأمان النفسي، وما تنطوي عليه المباحث الكلامية وبِنية الفرق الابستمولوجية من ديناميات الانفعال الجمعي، وميكانيزمات الدفاع النفسي، ونرجسية الفروق الصغيرة.

إنّ التحليل النفسي لمصطلحات علم الكلام وقضاياه يكشف عما تختزنه من مفاهيم نفسية تعبر عن القلق الوجودي وبواعثه، فقياس الغائب على الشاهد، في جوهره النفسي، محاولة لتأنيس العالم الميتافيزيقي وجعله مألوفًا، وإسقاط البنية المعرفية للتجربة الإنسانية على عالم الغيب والمطلق، لتخفيف التوتر النفسي الناشئ عن مواجهة المجهول. أما مصطلح الجوهر الفرد فهو تعبير عن تسليم وجودي عميق، وتحويل للقلق الأنطولوجي إلى يقين إيماني يُستمد من الشعور بالحضور الإلهي المستمر. كما يُلاحظ أنّ نشوء فكرة المهدي يعود إلى بواعث نفسية، فقد ظل المثل الأعلى للعدالة أشبه حالا بالوهم، والآمال الصامتة لتهدئة روع الناس، انبثقت عنها فكرة الغائب المنتظر.

الكلمات المفتاحية: سيكولوجية المتكلم، الإسقاط النفسي، اليقين، الهوية، التأويل، آلية التسامي.

مقدمة:

كان علم الكلام -في جوهره- نتاجًا للبيئة الإسلامية وظروفها التاريخية، وما أملته طبيعة التفكير ودفعت إليه حوادث الوقت، وما صاحب ذلك من الاحتكاك بأصحاب الأديان والثقافات ذوي المَشرب الفلسفي، ومنذ بواكيره الأولية، ظهر الجدل والتساؤلات حول قضايا الإمامة، ومرتكب الكبيرة، والجبر والاختيار، والإيمان والكفر، وبدء الخلق وتعاقبه وكيفيته، وغيرها من القضايا التي أُثيرتْ مرتبطة بالأحداث آنذاك، وقد أثارتْ هذه التساؤلاتُ التي تفجرت عن هذه الأحداث الحَيرة والتوتر والقلق النفسي، ومن ثم يلجأ العقل البشري إلى تفسيرها، وينزع إلى تعليلها؛ حتى تسكن نفسه، ويطمئن قلبه.

إنّ المتأمل بروية، يلحظُ أن الفكر الكلامي ليس محض تنازعٍ ذهني، بل هو -في أغلب تجلياته وسياقاته- مشبعٌ بالمشاعر وسائر العواطف والعمليات النفسية، وضروب من السلوك، ومضمارٌ تتدفق فيه سيول الوجدان الإنساني، وتضطرم فيه نيران الذات والهُوية، وتعصف فيه رياح المخاوف الجمعية، وهو أمر فطري؛ لكون الإنسان ليس جمادًا مسلوب الشعور والإرادة والمزاج. إنما هو أرقى الكائنات الحية فكرًا وأسماها عقلًا، لا يقبل إلا ما يوائم طباعه ومزاجه. وهذه الأبعاد ضمنت الاتصالَ بالعاطفة الإنسانية ومخاطبتها عبر منفذين، هما: **العقل والحساسية** حيث إنّ «من شأن العقل أن يُركب ويُحلل ويعلل، وينتهي من تحليلاته وتعليلاته لرد الأمور إلى ناموس الضرورة. ومن شأن الحساسية أنْ تهز النفس هزًّا، وتحرك ساكنها، وترد الأمور إلى ناموس الانفعال»[1].

ويبدو أنّ الجدلَ الكلامي في ظاهره مُبارزة بين حجج وأقيسة، وهو في حقيقته صراعٌ بين أشواق روحية وهواجس دفينة. ذلك أنّ الفرد إذا استشعر خطرًا يحدق بمقدساته، أو هويته، أو مصيره الأخروي، اضطربتْ أركان نفسه، فيهرع يلتمس اليقين فرارًا من قلقٍ مستبدٍ، أو اضطراب قلبه، واعتراض الشكوك عليه، بعيدا عن اعتراء الخواطر الموجبة للتردد، وربما ابتدع للآخر صورةً شيطانيةً يستريح بها من ألم المقارنة والمواجهة. ومن هنا تخلّقت في ساحة المتكلمين ظواهرُ شتى، من تكفيرٍ للمخالفين حتى صارت العداوة والخصومة وسوء النية بينهم قائمة، وما تولد عن ذلك من الوضع والتلفيق، وإرادة التشنيع على من يخالفه، إلى تقديسٍ للأئمة يبلغ حدّ الغلو، إلى نفورٍ من التأويل أو إغراقٍ فيه، وكلّها تجلياتٌ تُفصح عن أنّ ميدان الكلام كان مسرحًا خصبًا لانفعالٍ نفسي بقدر ما كان معترك برهانٍ عقلي بما يسمح من أن نفسحَ المجال لدراسة الظواهر الدينية نفسانيا.

وبناء عليه، أتفق مع رأي د. حسن حنفي (ت: ٢٠٢١م) في قوله: «إذا كان القدماء قد قاموا قدرَ طاقتهم وطبقًا لظروفهم بجعل الكلام موضوعًا للعلوم القديمة المرتبطة باللغة، فإننا قد نكون أقدرَ على جعله موضوعًا للعلوم الإنسانية الحديثة، فباستطاعة علم النفس البحث عن الأسس النفسية التي يقوم عليها الكلام، صياغةً أو فهمًا أو تأثيرًا في سلوك الأفراد والجماعات»[2].

ويُحتمل أنّ الدراسات التقليدية تجاهلتْ –سواء أكان التجاهلُ مقصودًا أم عفويا- استجلاء هذا الوجه الخفي والمستتر، إذ قيّدت نفسها بالموازنة بين الأدلة، وتحقيق المقالات والآراء الكلامية ومقابلة بعضها ببعض، غافلةً عن النوازع النفسية الكامنة والمضمرة خلف بناء المنظومات الكلامية ذاتها. يدل على ذلك ما نلحظه من قلة عناية الباحثين بدرس الجوانب النفسية في قضايا علم الكلام وبِنية الفرق الدينية، باستثناء بعض

---

[1] د. منصور فهمي، الأعمال العربية الكاملة، تحقيق وتقديم: حسن خضر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ٩٢/١.

[2] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ص٥٦.

الإشارات المحدودة، رغم أنّ هذه القضايا الكلامية مليئة بالمشاعر والانفعالات والدوافع والحالات السيكولوجية المتولدة عن تفاعل المتكلمين مع النصوص والأحداث التاريخية والسياسية المتجسدة في واقع نفسي وتاريخي. ومثال ذلك ما حدث من خلافٍ بين الحنابلة والأشاعرة، وما جرى حوله من تبادل الاتهامات[٣]، واستغلال العامة في تأييد ما يعتقد أنصار كل طرف، مما دفع أبا إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦ هـ) إلى اتهام الحنابلة بالانتحال والجهل، من أجل أنهم «ينسبون إلى أهل الحقّ ما لا يعتقدونه، ولا في كتاب هم يَجدونه، **ليُنفروا قلوبَ العامة من الميل إليهم، ويأمرونهم أبدًا بتكفيرهم ولعنهم**»[٤].

وإذا كانت الدراسات الأكاديمية، وبصورة تقليدية، تناولت، مثلًا، **موقف المعتزلة من قضية الصفات الإلهية** بوصفه رأيًا عقليًا محضًا، فإنّ مقاربة الباحث هنا تتساءل تجاه هذا الموقف وخلفياته النفسية وما يختزن به من جوانبَ سيكولوجية فعالة: هل كان التنزيه المطلق انعكاسًا لقلق جَماعي من التمسك بالحرفية والتشبيه الذي شاع في البيئة آنذاك؟ هل كان رد فعل عميق لصدمة رأوها في تسرب التجسيم إلى المجتمع الإسلامي؟ هل كان تعبيرًا عن حاجة نفسية للتمايز عن الآخر بإبراز الفوارق وتضخيمها؟

وثمة مثال آخر، حيث تنطوي **مسألة القدر** (الجبر والاختيار أو أفعال العباد) على بُعد نفسي يتعلق بالحرية والمسئولية، مما يُعزز الشعور بالفاعلية الذاتية والدافعية إلى العمل، ومقاومة مشاعر العجز والاستسلام الناجمة عن التصور الجبري، والتحرر من التسويغ النفسي المرهون بالتقصير. إنّ تبني المعتزلة لحرية الإرادة يُؤسس لوعي وجودي قائمٍ على الحرية والمسئولية الأخلاقية، إذ برفضها لمقولات الحتمية وإثباتها لفاعلية الإنسان وجدارته كفاعل مختار، تُحقق هدفين: أولهما تقديم نظرية في العدل الإلهي، وتنمية الضمير الأخلاقي، وثانيهما بناء أساس نفسي متماسك يُعزز كرامة الإنسان وإرادته.

يتبين من هذا أنّ الباحث يتجاوز هذا المألوف والتقليدي ليطرحَ عددًا من الأسئلة التي تمثل **إشكالية البحث**: ما الذي كان يعتملُ في صدور المتكلمين وهم يبنون أنساقهم ويشيدون مذاهبهم؟ ما الأبعاد النفسية التي كانت تدفعهم للتشدد في التنزيه أو للتوسع في التأويل؟ كيف كانت تتشكلُ صورة الآخر في مخيالهم حتى بلغتْ -أحيانًا- حد الشيطنة والإقصاء؟ وأخيرًا «ألم يكن علماء الكلام أصحاب أنظار عميقة في الدراسات النفسية؛ كالإرادة، والمحبة والكراهية، والعادات والمعارف العقلية؟ »[٥].

لذا جاء هذا البحث ليفتح بابًا موصدًا في النظر إلى علم الكلام والفرق الدينية، إذ يقترح أنْ يُقرأ منتوج علم الكلام بوصفه مدونةً حيةً لانفعالات العقل الجمعي، وردود أفعاله الروحية والنفسية إزاء أزمات وإشكالات قد تمس العقيدة طورًا، والسلطة طورًا آخر، لا مجرد مصنفٍ جدلي يسير وَفْق قوانين المنطق وحدها.

---

[٣] أشار المستشرقُ إجناس جولدتسيهر (ت: ١٩٢١م) في مواضعَ مختلفةٍ إلى بعض الحنابلة المُتعصبين، الذين كانوا يثيرون عواطف الجماهير ضد مخالفيهم، وإقحام العامة في النزاع العقدي. [مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ص١٢٢-١٢٣].

[٤] أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٤م، ص١٠٨.

[٥] تقديم د. أحمد فؤاد الأهواني، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، د. عبد الكريم العثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م، ص٥.

وبناء على ذلك، ينهض هذا الاقتراحُ على أصلين: أولهما: أنّ الخطابَ الكلامي كان -في لُبّه وجوهره- تفاعلًا مع صدماتٍ جمعيةٍ، كالفتنة الكبرى، وانهيار صرح الخلافة الراشدة، وتحولات السّلطة الدينية والسّياسية، وما تمخض عن ذلك من تبلور الفِرق في قوالب مدرسية متمايزة. كما أنه قائمٌ على عنصر التدين بوصفه مقومًا أساسيًّا من مقومات النفس الثورية تارة، والنفس اليعقوبية[٦] تارة أخرى. وثانيهما: أنّ ما تجلى من تكفير للآخر وتبديع وغلو وتشعيب في المذاهب، إنما هو انعكاسٌ لنوازع نفسية عميقة الغور: كظمأ النفس إلى اليقين[٧]، والفزع من شبح الضّياع، والتشبث بأهداب الهُوية، والتماس الأب الروحي المفقود في خِضم الاضطراب.

منهج البحث:

استندتُ في إبان هذا الطرح بمنهج يسترشد بعلم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي المعاصر، مثل: الصّدمة الجمعية[٨] (Collective Trauma)، وميكانيزمات الإسقاط[٩] (Projection)، ونرجسية الفوارق الطفيفة[١٠] (Narcissism of Small Differences)، وغيرها من القوانين والمصطلحات النفسية التي بها تنكشفُ مكنونات الجماعات والفرق الدينية في أوقات المِحن والأزمات. لذا، فإنّ مقاربتي تتجاوز السؤال المعتاد: "ماذا قال المتكلمون؟" إلى سؤال أكثر عمقًا: "لماذا قالوا ما قالوا؟" و"كيف قالوه؟" و"ما الدوافع النفسية والاجتماعية التي حفزتهم على تبني هذه المواقف دون تلك؟" و"كيف انعكستْ مخاوفهم الوجودية وتطلعاتهم الروحية في صياغة مقولاتهم العقدية؟" وبعبارة أخرى: هل كان البعد النفسي عاملا مثيرًا لمقالة هؤلاء المتكلمين أم عاملا معززًا لها؟

-الدراسات السابقة:

رغم أنّ علماء الكلام أفاضوا في تناول المباحث النفسية لصلتها بالاعتقاد الديني، فإنّ الباحث –حسب اطلاعه- لم يقف على دراسات سابقة في هذا الجانب باستثناء دراسة أُفردت لبحثِ قضية المهدي المنتظر[١١]

---

[٦] النفس اليعقوبية: نسبة إلى اليعاقبة، مصطلح ابتدعه الفرنسي غوستاف لوبون (ت: ١٩٣١م)؛ للدلالة على نوع نفسي خاص، يتألف من عناصر، هي: العقل الضعيف، والعواطف القوية، والتدين. وسأتناولُ تطبيقاتٍ لهذه النفسية في المبحث الثالث.

[٧] بداية من تقرير المتكلمين لغاية علم الكلام تلمس البحث عن اليقين، يدل على ذلك قول التهانوي:« فائدة علم الكلام وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان». [موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ٣١/١].

[٨] الصدمة الجمعية هي الأثر النفسي الناجم عن الحدث أو الظرف التاريخي الذي يهدد المجتمع بأسره، ويُسبب شعورًا بالعجز واليأس.

[٩] الإسقاط هو من الحيل اللاشعورية، ومعناه أن يُلصق الفرد «ما به من صفات لاشعورية بغيره، ثم يأخذ على عاتقه محاربة هذه الصفات، والتنكيل بها في الغير». [محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٨م، ص٨٣].

[١٠] تُبنى على تضخيم الاختلافات الهامشية والفروق الصغيرة بين الجماعات أو الشعوب المتقاربة والمتشابهة من أجل تأكيد الهوية المتمايزة.

[١١] انظر: يوسف مدن، سيكولوجية الانتظار: دراسة للأبعاد النفسية في عقيدة المهدي المنتظر عليه السلام، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

وما تختزنه من أبعاد نفسية مؤثرة في حركةِ الذات الإنسانية، ومرجع ذلك إلى أنّ المتكلمين أنفسهم لم يَحفلوا بإفراد هذه المباحث النفسية ببحثٍ مستقل، بالإضافة إلى شُح المصادر في تحقيق هذا الهدف، وغلبة الطابع الروائي والسرد التاريخي حيث إنّ بعضها[١٢] « مملوء بالرؤى والبشارات والأشعار مما يجعله بعيد الصلة بالمنهج العلمي»[١٣].

خطة البحث:

جاء هذا البحث بعنوان **"سيكولوجية المتكلم والقلق الوجودي: دراسة في آليات الدفاع النفسي في الفكر الكلامي"** مفتنا إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة. ودارت المقدمة حول مدى أهمية البعد النفسي وارتباطه بعلم الكلام، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطته.

أما المباحث الثلاثة التي تشكل منها البحث وقاعدته الأساسية فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: المقاربة النفسية في قضايا التوحيد والعدل عند المعتزلة.

المبحث الثاني: الدلالات النفسية والوجودية لمفاهيم علم الكلام.

المبحث الثالث: آليات الدفاع النفسي عند الفرق الكلامية.

ثم رصدتُ في خاتمة البحث أبرز نتائجه، وأخيرًا جاء ثبت المصادر والمراجع.

المبحث الأول

المقاربة النفسية في قضايا التوحيد والعدل عند المعتزلة

يهدف هذا المبحثُ إلى الإجابة عن سؤال جوهري، مفاده: إلى أيّ مدى يتفق علماء الكلام "المعتزلة بوجه خاص" مع علم النفس الحديث؟ ويُخيل إليّ أنه لن يكونَ هذا السؤالُ مثمرًا إلا إذا اهتم علمُ الكلام - بوصفه فلسفة المسلمين الحقيقية- ببناء الذات الإنسانية لتتجه إلى العمل المؤثر في الحياة، وتنمية حياتنا المعاصرة. فيقول أحد الأساتذة المعاصرين:« إنّ المحلل لتاريخ علم الكلام في عصر ازدهاره لن يشق عليه أن يعثر على مجموعة من القيم الإيجابية يمكن أن يكون لها فعالية في نهضتنا المعاصرة، إذا استثمرت استثمارًا معاصرًا»[١٤].

وهذه العناية بالذات الإنسانية لها ما يُقابلها في الدرس النفسي الحديث، إذ يكاد يُجمع علماء النفس على أنّ موضوع علم النفس هو "الإنسان" من حيث هو كائن حيّ له نزعات وميول وانفعالات وإحساسات. وحرية الفرد –على سبيل المثال- عند المعتزلة «خاضعة لبواعثه الداخلية من ميول وأهواء»[١٥]. أما خلق

---

[١٢] يتجلى هذا الطابع بوضوح في كتاب "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري" لابن عساكر الدمشقي.

[١٣] د. حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٨. وفي رأينا لا يخلو هذا الكتاب من إشارات إلى نواحٍ نفسية، يدل على ذلك، استناده في مناقشة مسألة التحول الأشعري عن مذهب المعتزلة إلى حقيقة نفسية. [انظر: المرجع نفسه، ص٦٧].

[١٤] د. محمد صالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٩.

[١٥] د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣م، ٢/ ٩٠.

الإنسان لأفعاله عند المعتزلة فهو «تجربة واقعية يشهد بها الوجدان»[١٦]، ثم تظهر أفعال الشعور الداخلية في الإرادة، وأفعال الشعور الخارجية في أعمال العباد والاستطاعة[١٧].

كما تظهر الملامح النفسية في مظهر الإيمان القوي، فكلما خفت حرارة الإيمان في القلوب، برزت ناحية التفهم للعقيدة في الأذهان. ويهمنا في هذا السياق المرحلة الأولى أي لحظة ظهور العقيدة في جماعة معتقدة لها، حيث يتجلى لنا «الامتثال الفردي بكبت رغبات النفس، وفي الامتثال الجمعي بالجهاد في سبيل الله. فروح التضحية بالمتع الشخصية، وروح الإقدام في نشر الدعوة الدينية، هما مظهرا قوة الإيمان»[١٨]. وهذا الوصف السابق الخاص بلوازم الإيمان القوي يتعلق بلحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لها، أما إذا أصاب هذا الإيمان الضعف، فتبرز هنا ضروب التفهم للعقيدة في الأذهان.

أولا-إشكالية الألوهية المفارقة:(القول بالتنزيه المطلق):

حظيتْ قضية الصفات الإلهية عامة بمكان الصدارة والأولوية في تراث المتكلمين؛ لأنّ منها انبثق البحث حول مشكلة التشبيه[١٩] والتجسيم، والبحث في القضاء والقدر، والعدل الإلهي، وعلاقة الله تعالى بالإنسان، فهي تمثل روح علم الكلام ولبابه[٢٠].

ويتأتى موقف المعتزلة من الصفات الإلهية بوصفه نموذجًا للبنية النفسية العميقة للفكر الكلامي، فإذا حاول الباحثُ تفهم إصرارهم على تأويل الصفات الخبرية، درءًا للتشبيه، لوجد أنّ الأمر ليس مجرد موقف عقلي-تعليلي يستند إلى أدلة نظرية، بل هو -في عمقه الابستمولوجي- استجابة نفسية لأزمة وجدانية: أزمة المسافة والهوة بين الإنسان والإله، بين المحدود والمطلق.

بعبارة أخرى، لقد كان التنزيه المطلق للمعتزلة تعبيرًا نفسيًا عن حاجة وجودية للإطلاق، وسعيًا لتأسيس الخلاف الجذري مع الآخر الديني (المُشبِّه، المُجسِّم). فكأنّ المعتزلي، عند قيامه بتأويل الصفات[٢١]، كان يُصارع على المستوى النفسي العميق شبح "الأنسنة" الذي يُهدد فكرة الألوهية المتعالية، ويسعى لتحصين النفس المؤمنة من إغراء التقريب المُفرط بين الإنساني والإلهي. وبحسب تعبير د. المسيري (ت: ٢٠٠٨م) «فاللغة المجازية تعبير عن رؤية توحيدية، ترى الإله باعتباره قوة متجاوزة الطبيعة والتاريخ غير حالة فيه أو متجسدة فيها»[٢٢].

---

[١٦] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة: الإنسان المتعين (العدل)، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ٣/ ٧٢.

[١٧] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٣/ ٩.

[١٨] د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٩٨٢م، ص٤٠.

[١٩] كيف تحقق هذا الربط بين الصفات والوقوع في التشبيه؟ يمكن تعليل ذلك عن طريق إثبات الصفات والتمسك بظواهر النصوص، وإجرائها على ظاهرها، والقول بتفسيرها من غير تعرض للتأويل أي حمل ما تعلق من الصفات الإلهية على مقتضى الحس.

[٢٠] انظر: د. محمد السيد الجليند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٢١.

[٢١] مثل: تأويلهم اليد بمعنى النعمة، والجنب بمعنى الأمر، والعين في قوله : " تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا" أي بعلمنا. [انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٠م ، ٢٦٦/١].

[٢٢] د. عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٦٥.

غير أنّ هذا التنزيه المطلق خَلَقَ -على المستوى النفسي- أزمة وجدانية أخرى: إذ كلما ابتعد الإلهُ في التصور المعتزلي عن عالم الإنسان، وتنزه عن صفاته، ازدادت الهوة بين المؤمن ومعبوده، واشتدت أزمة المسافة الوجدانية بينهما. فجاء خطاب الأشاعرة عن الصفات، وإثباتهم لها "بلا كيف"، ليكونَ استجابة نفسية لهذه الأزمة، ومحاولة لإعادة الجسر الوجداني بين المؤمن والإله، دون الوقوع في التشبيه والتجسيم[٢٣].

يظهر من هذا التناول أنّ الجدل الكلامي حول الصفات الإلهية كصراع نفسي عميق بين نزعتين متوازيتين في النفس المؤمنة: نزعة التنزيه التي تحرس قداسة المُطلق وتعاليه، ونزعة القرب التي تتوق إلى تواصل وجداني مع الإله. وهو صراع لم يكن محض سجال عقلي، بل كان -في جوهره- تعبيرًا عن مأزق وجودي أصيل: كيف يمكن للإنسان المحدود أنْ يتواصلَ مع المطلق دون أن يُسقط عليه محدوديته؟

- التحليل النفسي التفصيلي:

١. القلق الوجودي من التشبيه:

المُشبهة[٢٤] هم الذين قاسوا صفاتِ الله تعالى على ما ألف الناسُ من صفاتهم، والعامة عندها الاستعداد التام لقَبول التشبيه[٢٥]، فطبيعة تفكيرها توحي به، بيد أنّ المُوقظ عندها لعقيدة التشبيه –بجوار استعدادها هذا- ما يُوجد في مصدر عقيدتها من عباراتٍ يُوهم ظاهرها المشابهة؛ لأنها عباراتٌ شائعة في بيئة الإنسان، ثم استُعملت في جانب الإله[٢٦].

وكان المعتزلة يعانون من قلق وجودي شديد ناتج عن الخوف من سقوط العقيدة التوحيدية في صورة بشرية لله تعالى. هذا الخوف لم يكن فقط خوفًا معرفيًا (من الخطأ)، بل هو خوف نفسي عميق من المَساس بالمُطلق غير المحدود. وبعبارة المختص في البناء النفسي «الخوف هو أشد المشاعر سريانًا بالعدوى»[٢٧]. لذا طور رجالاتُ المعتزلة آلية دفاعية تُسمى في علم النفس: Overcompensation (المبالغة في التصحيح): أي أنّ الشخص أو الجماعة تحاولُ تصحيح الانحراف المحتمل عبر الذهاب إلى الطرفِ المُقابل المتشدد.

---

[٢٣] يقول أبو إسحاق الشيرازي عن مذهب الأشاعرة في صفة الاستواء: «ثم يعتقدون أنّ الله عز وجل مستو على العرش...وأنّ استواءه ليس باستقرارٍ ولا ملاصقةٍ؛ لأنّ الاستقرار والملاصقة صفة الأجسام المخلوقة». [الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٥٠].

[٢٤] عرف الشهرستاني بأصناف المشبهة، مثل: مشبهة الشيعة، ومشبهة الحشوية، وكيف تصوروا معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض، ويجوز عليه الصعود والانتقال. [انظر: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، د.ت، ١٠٥/١].

[٢٥] يدل على ذلك قول القاضي عبد الجبار: «**الكثير من العوام يتكل الآن على تقليد ما يشتهيه، ويوافق اعتقاده، ويعرض عما يخالف ذلك**». [القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (إعجاز القرآن)، قوم نصه: أمين الخولي، ٣٧٤/١٦].

[٢٦] انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي، ص٥٩.

[٢٧] غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ترجمة: د. عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ص١٥٤.

وبناء عليه، سعت المعتزلة إلى أنْ تُؤول النصوصَ التي يُوهم ظاهرها التشبيه؛ تحقيقًا لمبدأ التنزيه الذي يقتضي نفي جميع أشكال المماثلة عن الذات الإلهية. وقد نصَّ القاضي عبد الجبار(ت: ٤١٥هـ) على أنه: «إذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها»[٢٨].

يدل على ذلك، عندما تعلق المخالفون في قوله تعالى: **"وَجَآءَ رَبُّكَ"**، فقالوا: «وصف الله تعالى نفسه بالمجيء، والمجيء لا يتصور إلا من الأجسام. والأصل في الجواب عن ذلك، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جريا على عاداتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه»[٢٩]. وهذا معناه أنهم يحملون العبارات الدالة على التشبيه إلى معان بعيدة عن التشبيه، عن طريق الأدلة اللغوية.

٢. التنزيه المُطلق كآلية للسيطرة على الخوف:

عبر نفي الصفات الإلهية، كان المعتزلة يسعون إلى خلق صورة ذهنية لله تعالى لا يمكن للخيال البشري أنْ يلمسها. هذه الحاجة إلى التنزيه ليستْ عقلية محضة، بل كانت محاولة نفسية للسيطرة على الخوف من تجسيم الله تعالى ووصفه بالجوارح والأعضاء، ولضمان أنْ يظل الإله مباينا، وبعيدًا عن النقص بكلّ صوره، فهو « تعالى لم يكن جسمًا فيما لم يزل، ولا يكون كذلك فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال»[٣٠].

وأيضًا في سياق مماثل، يذكر الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) نصًا طويلا يشرحُ فيه عقيدة التوحيد لدى المعتزلة، فيقول: «أجمعت المعتزلةُ على أنّ الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض...فهذه جملة قولهم في التوحيد»[٣١]. هذا ما يُسمى **بـالتفكير اللاهوتي السلبي**[٣٢] (Negative theology)، وهو تفكير قائم على حماية المقدس عبر تجريده الكامل من الصفات القابلة للتصور والمعاني الحسية.

٣. الخوف من فُقدان قداسة المطلق:

إنّ إثبات صفات لله تعالى (علم، قدرة، إرادة) بلغةٍ بشرية جعلَ المعتزلة يخشون نفسيًا من أنْ ينزل الإله من علوه الماورائي إلى تشابه مع البشر. فكانت الحاجة النفسية إلى حماية فكرة المُطلق "المتعالي" أقوى لديهم من حاجتهم إلى تفسير ظاهر النصوص الشرعية. "الله لا يشبه شيئًا، ولا يشاركه شيء، ولا يوصف إلا بالسلب"[٣٣] – هذه عقيدتهم النفسية قبل أنْ تكون العقلية المستبطنة لجوانب التنزيه.

---

[٢٨] القاضي عبد الجبار بن أحمد، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، من جمع ابن متوية النجراني، عني بتصحيحه ونشره، الأب جين اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م، الجزء الأول، ص١٩٩.

[٢٩] القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٢٢٩.

[٣٠] السابق، ص٢٣٠.

[٣١] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١/ ٢١٦-٢١٧.

[٣٢] يُنسب إلى ضرار بن عمرو أنه أول مَنْ أدخل طريقة التفسير السلبي للصفات، ثم الحسين بن محمد النجار، أما شيوخ المعتزلة فقد أخذوا التفسير السلبي وصاغوه في صور متعددة. [انظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٩٦٧م، ص٢٢٦].

[٣٣] هذا المعنى ظاهر في قول جار الله **الزمخشري** (ت: ٥٣٨هـ): «اعلم أنّ محدِث العالم شيء مخالف لسائر الأشياء، ليس بجسم ولا عرض ولا مُشبه لهما بوجه من الوجوه، ولا يشغل جهة ولا يحل في جِرم، ولا يكون في مكان، ولا يُدرك

-التحليل النفسي التفصيلي (مسألة الرؤية):

١. الرفض العاطفي للرؤية البصرية لله تعالى:

لم يتبنَ أهلُ العدل والتوحيد عقيدة الرؤية البصرية لله تعالى[٣٤]، فالرؤية بالأبصار على الله تستحيل[٣٥]، رغم وجود نصوص تؤيد الاعتقاد بأن المتقين السعداء سيرون الله عيانًا[٣٦]. وقد وصف أبو علي الجبائي حال هؤلاء المثبتين للرؤية بقوله: «ثم حدث قومٌ ممن يقولُ بالرؤية وينكر التشبيه، وإنما كان أوائلهم يقولون بالرؤية مع التشبيه، ثم من بعد، لما عَرفوا فسادَ القول بالتشبيه، ثبتوا على القول بالرؤية للإلف والعادة»[٣٧].

يظهر من هذا النص أنّ العاطفة لدى هؤلاء المثبتين للرؤية، هي عبارة عن استعداد وجداني لأداء سلوك معين تجاه فكرة الرؤية، وقد نمت هذه العاطفة أو الحالة الشعورية تحت تأثير الإلف والعادة.

تحليل ذلك نفسيًا: الرؤية البصرية تعني تخيُّل الله تعالى في صورة ما، وهذا يُهدد التصور المعتزلي المُطلق للذات الإلهية. إذًا، الرفض لم يكن مجرد جدل لغويّ، بل استجابة عاطفية مدفوعة بالخوف من أن يتم تحديد المطلق أو إدراكه بالحواس. «فلو كان تعالى يُرى بالبصر لوجب أنْ يجوز أنْ يكونَ في جهةٍ، إما بنفسه وإما بمحله، وذلك مستحيلٌ عليه، يبين ذلك أنّ الواحد منا كما يحتاج إلى حاسة البصر في الرؤية، فكذا يحتاج إلى أن يكونَ ما يراه مقابلا لحاسته، إما بنفسه وإما بمحله»[٣٨].

٢. إله عقلاني بحت كاستجابة نفسية للقلق:

المعتزلة شكلوا صورة لله تعالى عقلانية:

- لا صفات زائدة،
- لا رؤية حسية،
- لا شبه بأيّ مخلوق.

جاء هذا البناء كنوعٍ من الهروب من الحَيرة النفسية أمام الهيمنة الإلهية. لقد فضلوا بناء منظومة مفهومة قابلة للتماسك المنطقي، على القبول بالغياب المعرفي (إنْ جاز التعبير). ويحتمل أنّ هذا يتوافق مع ما أسماه علماء النفس -Anxiety Avoidance Structures (بناء منظومات فكرية لتهدئة القلق الوجودي).

بحاسةٍ من الحواس». [المنهاج في أصول الدين، تحرير وتقديم: سابينا شميدكه، الدار العربية للعلوم– ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م. ص١٥].

[٣٤] يقول أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ): «أجمعت المعتزلةُ على أنّ الله لا يُرى بالأبصار...وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية: إنّ الله لا يُرى بالأبصار في الدنيا والآخرة، ولا يجوز ذلك عليه». [مقالات الإسلاميين، ١/ ٢٦٥].

[٣٥] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب "رسائل العدل والتوحيد" دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ١/ ٢٢٠. قارن: شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٢. المنهاج في أصول الدين، ص١٦–١٧.

[٣٦] انظر: جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٢٥.

[٣٧] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، د. ت، ص١٥٨.

[٣٨] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ١/ ٢٢١– ٢٢٢.

ومن ناحية ثانية، يدل على هذه تطبيق الفكرة الأخيرة، دعوة الشيعة إلى تأسيس فكرة الآمال الصامتة؛ لتهدئة روع الناس، وتلك الآمال الصامتة هي التي خرجت منها فكرة المهدي[٣٩].

ثانيا-الإرادة بين المعتزلة وعلماء النفس:

الإرادة من الكيفيات النفسانية[٤٠]، ورغم اختلاف المعتزلة في تحليل الإرادة وتفسيرها، فقد كان كلّ واحدٍ منهم بمثابة وحدة سيكولوجية مستقلة، يصدر آراءه عن تأمل ذاتي وروية، فتطرقوا إلى الإرادة ودوافعها وغايتها، وقصدية الأعمال الإنسانية، والسيطرة على العوائق النفسية، مثل: القلق والتردد. وقد نظرَ هؤلاء إلى الإرادة من ناحيتين:[٤١] الأولى: مرحلة الهمّ بالفعل، وهي المرحلةُ التي تسبق الفعل مباشرة، ومَن ذهب إلى هذا الرأي فسر الإرادةَ بأنها تكون قبل المُراد. والثانية: مرحلة القصد والتنفيذ، وهي المرحلة التي ينتقل فيها الفعلُ إلى حيز الوجود.

وهذا الاختلاف موجود بعينه لدى علماء النفس المعاصرين[٤٢] في تفسير الإرادة، بحيث استند فريق منهم إلى أنّ محك الإرادة هو الاختيار والعزم دون التنفيذ، وهو ذاته ما تبناه أبو الهذيل العلاف عندما جعله أحد العناصر المُكونة للإرادة، بينما مال فريق آخر إلى أنّ الفعل الإرادي لا يتم إلا بالتنفيذ. وهذا الرأي الأخير ذكره إبراهيم النظام، إذ جعل عنصرَ العزم والتنفيذ العنصر الأخير من عناصر الإرادة، وبه يُصبح الفعلُ حقيقة واقعة.

وبناء على ذلك، يرى د. إبراهيم مدكور (ت: ١٩٩٥م) أنّ إبراهيم بن سيار النّظام يُقيم الحرية على «أساس سيكولوجي يقربه من التحليل السيكولوجي الحديث للعمل الإرادي»[٤٣].

كما أنّ تناول المعتزلة للعناصر المُكونة للإرادة والمتصلة بها، نحو القصد والعزم والإيثار هي ذاتها العناصر التي تطرق إليها علماء النفس حديثًا. ومن جهة ثانية، تتضمن الإرادة عند المعتزلة معاني الرضا والمحبة والاختيار والولاية، وهذا ما عبر عنه علماء النفس بانتصار الميول السامية أو الخيرة[٤٤].

ثالثا- مسألة القدر وجوانبها السيكولوجية:

كانت مسألة القدر[٤٥] -بحسب أبي المظفر الإسفراييني وأحمد بن يحيى المرتضي- مثارة للجدل والمناقشة منذ بواكير صدر الإسلام[٤٦]، أي قبل وجود مَعبد الجُهني وغيلان الدمشقي، يدل على ذلك، أنّ

---

[٣٩] انظر: جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية: د. محمد يوسف موسى، د. علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، (دار الكتب الحديثة، مصر- مكتبة المثنى، بغداد)، ط٢، د.ت، ص٨٥.

[٤٠] انظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ١٣٢.

[٤١] انظر: د. أحمد القاضي، الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين ودوره في بناء الفرد والمجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م، ص٢١٦-٢١٧.

[٤٢] انظر: د. يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٤٨م، ص٣١٥. د. أحمد القاضي، الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين، ص٢١٧.

[٤٣] د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ٢/ ١٠٥.

[٤٤] انظر: د. أحمد القاضي، الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين، ص٢٢١.

[٤٥] يُطلق عليها أسماء أخرى، منها: خلق الأفعال، حرية الاختيار، الجبر والاختيار، أفعال العباد.

[٤٦] وفي المقابل، يستبعد **د. إبراهيم مدكور** إثارة هذه القضية في عهد الخلفاء الراشدين، ويشك فيما يُعزى إلى المتقدمين من أقوال، ثم ينتهي إلى أنها من وضع المتأخرين. [في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ٢/٩٢]. وهذا الرأي يشابه –

المؤرخين وكُتاب الفرق نقلوا صورًا من الجدل في مسألة القدر إبان عصر الراشدين، وبخاصة الروايتان المنسوبتان إلى علي بن أبي طالب[٤٧]. وتشير هاتان الروايتان إلى أنّ هذه المسألة شغلتْ تفكير الناس وأذهانهم، وإلى «استحواذ القلق عليهم من غموض هذه المسألة في مداركهم، ومحاولتهم تبديد هذا القلق بالاستفسار والإلحاح في السؤال والنقاش»[٤٨].

بدليل أنه على الرغم من أنّ الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يشعر بأنه حر، فإنه لا يكاد يكف عن تكذيب شهادة شعوره، واضعًا وجوده نفسه موضع التساؤل[٤٩].

ولذلك عدّها بعض الأساتذة المحدثين مُشكلة «ذات جوانب متعددة بين سيكولوجية وأخلاقية، ودينية وفلسفية»[٥٠]. وهذا الجانب السيكولوجي هو موضع اهتمام علم النفس الذي يدرس سلوك الإنسان ووظائفه النفسية.

وفي سياق الرد على المناهضين لفلسفة الاختيار وما تنطوي عليه من إرادة ومسئولية وفاعلية ذاتية، اجتهد رجال المعتزلة في تفنيد حجج المُجبرة بأدلة فلسفية أشهرها **دليلهم السيكولوجي** القائم على شعورنا بالحرية في فعلِ الأعمال الاختيارية أو تركها، وهو أمر وجداني يشعر به الإنسان، فهنا « نراهم يقولون إننا نشعر بحريتنا شعورًا مباشرًا بدليل أننا نشعر بالفارق بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية، كما يظهر بوضوحٍ من كوننا لا نخلط بين حركتنا حين نريد أنْ نُحرك يدنا وحركتنا حين نرتعش. فالحركةُ الاختيارية مُرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية التي لا دخلَ له فيها»[٥١]. وهذا معناه أنّ المعتزلة لم ترتضِ مذهبَ جهم بن صفوان[٥٢]، عندما رأى أنه لا اختيار لشيء من الحيوانات في شيء مما يجري عليهم؛ فكلّهم مضطرون لا استطاعة لهم بحالٍ، وكان ردهم مستندًا إلى أنّ هذا القول «خلاف ما تجده العقلاء في أنفسهم؛ لأنّ كلّ مَنْ رجعَ إلى نفسه يُفرق في نفسه بين ما يَرد عليه من أمرٍ ضروري لا اختيارَ له فيه، وبين ما يختاره ويضيفُه إلى نفسه»[٥٣].

كما يبدو لي– رأي **جوزيف فان إس** عندما أشار إلى إمكانية إثبات أنّ الأفكار القدرية يعود إلى عهد هشام بن عبد الملك. [علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة: د. سالمة صالح، منشورات الجمل، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ١/ ١٠٨].

[٤٧] انظر: أحمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، اعتنى بتصحيحه: توماس أرنولد، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ١٣١٦هـ، ص٧–٨.

[٤٨] د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٨م، ١/ ٥٥٨.

[٤٩] انظر: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٣م، ص٨.

[٥٠] د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ٢/ ٩٠.

[٥١] د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص١٥٤–١٥٥. د. محمود قاسم، تقديم كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، د.ت، ص١٠٧.

[٥٢] وفي هذا السياق، يميلُ بعض الأساتذة إلى تعليل قول جهم بن صفوان بالجبر، رغم معارضته للأمويين، فإن ذلك بدافعِ ورعه الشديد وشعوره الدائم بتصاغر فعله أمام الفعل الإلهي، وهذا –بلا ريب– ملمحٌ نفسي أصيل. [انظر: د. محمد صالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص٧٩].

[٥٣] أبو المظفر الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرف الكتاب وعلق حواشيه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ١٣٥٩هـ، ص٩٠.

ومن ناحية ثانية، وفيما يتعلق بمشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي، أو ما يُعرف بمشكلة الجبر والاختيار، يرى المستشرقان الهولندي دي بور (ت: ١٩٤٢م) والألماني هوبرت جريم أنّ ثمة تعارضًا بين آيات القرآن الكريم، ومرد هذا التعارض إلى أحوال النبي ρ النفسية، وتقلبات الظروف المختلفة في تاريخ دعوته[٥٤]. ورغم أنّ هذا الرأي يجافي موقف الإنصاف العلمي[٥٥]، وأنّ القصد منه هو إنكار الوحي المحمدي، وسلب القرآن الكريم قدسيته، وجعله كتابا بشريا، فإنّ له قيمتين:

الأولى: أنّ نَفْسَ النبي ρ يغلب عليها الشعور بعظمة الله وقدرته حتّى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره. وبعبارة أخرى، يصف هذا الرأي «تجربة روح متدينة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود»[٥٦].

والأخيرة: أنّ هذا التعليل الذي ساقه هذان المستشرقان آنفًا، يؤدي إلى استخدام المنهج النفسي في تحليل الظاهرات الدينية والتاريخية، وهو منهج –كما يصفه بعض الأساتذة- « مثالي ذاتي يجعلُ الأحوالَ النفسية هي العامل الحاسم في نشوء هذه الظاهرات. وأمّا الظروف الواقعية الموضوعية فليس يبدو لها من أثر سوى ما تتركه من انفعالات نفسية وإحساسات ذاتية فردية، وهذه الانفعالات والإحساسات تصبح هي المحرك الأساسي والموجه الأساسي للظاهرات التاريخية»[٥٧].

أما في مسألة تفسير الشرور الظاهرة في العالم[٥٨]، وخاصة الشرور الطبيعية، فليست شرورا على سبيل الحقيقة، وإنما هي على سبيل المجاز، وأنّ الله لا يريد الشر ولا يأمر به، بل يريد الخير لعباده، وللكون عامة، وهذا تفاؤل شبيه بتفاؤل الألماني ليبنتز (ت: ١٧١٦م) بين المحدثين[٥٩]. وهذا أيضًا ما أشار إليه د. طه حسين (ت: ١٩٧٣م) عندما عقد مقارنة بين المعتزلة والفيلسوف الألماني ليبنتز، فحصر أوجه الشبه في نقطتين هما[٦٠]، دفاع الطرفين كليهما عن وحدانية الله تعالى (فصفاته هي عين ذاته)، وعن عدله (الذي يستتبع بالضرورة القول بحرية الإرادة)، وأخيرًا ينتهي إلى نتيجة مهمة، فيقول: «دافع المعتزلة عن أنفسهم على نحو مماثل لليبنتز، فأجابوا بقولهم: إنّ الشر لم يرده الله»[٦١].

---

[٥٤] انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨١م، ص٧١. وقارن: هامش (١).

[٥٥] ينظر الرد على هذا التعارض الذي يتغياه المستشرقون: د. حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، ص١٤-١٦.

[٥٦] تعليق د. أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٧٢.

[٥٧] د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ١/ ٥٨٩.

[٥٨] محمد صالح السيد، خلق العالم عند المعتزلة، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٩م، ص٢٤٢-٢٤٤.

[٥٩] انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ٢/ ١٠٥.

[٦٠] ينضاف إلى هاتين النقطتين، مسألة أخرى تتعلق بتصور الجوهر الفرد عند بعض المعتزلة، وما يُطلق عليه "المونادات" عند ليبنتز، وأنه لا يمكن تصورها إلا عن طريق الفكر.

[٦١] د. طه حسين، المعتزلة وليبنتز، ضمن كتاب "طه حسين الأوراق المجهولة مخطوطات طه حسين الفرنسية"، تحقيق وترجمة: د. عبد الرشيد محمودي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م، ص١٠٤.

ويمثل موضوع التولد مثلا آخر من أمثلة التحليل والتعمق الذي امتاز به المعتزلة، وفيه بحوث تمت إلى الطبيعة، وعلم النفس، وإلى التشريع والأخلاق[٦٢]، فالمتولد كالمباشر في كونه فعلا للعبد.

رابعا-ميتافيزيقا المظلومية (مبدأ العدل عند المعتزلة):

يشكل مبدأ العدل الإلهي، أحد الأصول الخمسة للمعتزلة، نموذجًا آخر للبعد النفسي في الفكر الكلامي[٦٣]. فإذا تجاوز الباحث المستوى الأولي للجدل الكلامي حول حرية الإرادة الإنسانية ومسؤولية الفاعل، وتأمل في الأعماق النفسية لهذا المبدأ، لوجده يعبر عن حاجة روحية عميقة لاستعادة التوازن النفسي في لحظة اضطراب سياسي واجتماعي عاصف.

يدل على ذلك، ظهور مبدأ العدل بمفهومه الاعتزالي في سياق تاريخي شهد انحرافًا حادًا للسلطة عن مثالية العدالة المبكرة، وتصاعدًا للظلم السياسي والاجتماعي آنذاك[٦٤]. وهذا ما قصده د. حسن حنفي عندما ذكر أنّ الموقف في علم الكلام المبكر كان هو خلق الإنسان لأفعاله بوصفه المبدأ الأساس، « ثم منازعة المؤله للإنسان في أخص خصائصه وسلبه إياه على يد السلطة السياسية القائمة ولصالحها، ومن ثم غابت حرية الإنسان تحت وطأة إلهيات السلطة»[٦٥].

إنّ الرأي السابق –إذا سلمنا بظاهره- يجعل معنى الحرية في ضوء هذا التساؤل، «أتكون هذه القدرة البشرية الفائقة مجرد تعبير عن نزوع الإنسان نحو الألوهية، ورغبته في استلاب الله نفسه طابع المطلق»[٦٦].

وفي السياق نفسه، وردا على خطورة الجبر وأثره في سلوك الأفراد والجماعات، كان تأكيد المعتزلة على أنّ الله عز وجل لا يفعل القبيح ولا يريده، على اعتبار أنه «ليس في أفعاله ظلم ولا عبث»[٦٧]، ومن ثَمّ تنزيه الجانب الإلهي من أن يتعلق به وجود الشر في العالم، وأنه لا يُكلف النفس إلا وسعها، وأنّ الإنسان خالق لأفعاله- كان هذا، في مستواه النفسي العميق، احتجاجًا روحيًا على واقع القهر السياسي، واستعادة رمزية للعدالة المفقودة في واقع الحياة الاجتماعية.

لقد كان مبدأ العدل المعتزلي، بهذا المعنى، تعبيرًا عن "ميتافيزيقا المظلومية" التي تسعى لاستعادة التوازن المفقود على مستوى المطلق، حين يختل هذا التوازن على المستوى النسبي التاريخي. فكأنّ المعتزلي، بتأكيده على عدالة الله المطلقة وحرية الإنسان الكاملة، كان يمارس -على المستوى النفسي- عملية تعويض رمزي عن العدالة المفقودة في الواقع السياسي، ويؤسس لأخلاقية مقاومة تحمي النفس من الاستسلام لواقع

---

[٦٢] انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ٢/ ١٠٧.

[٦٣] يدل على ذلك صدق هذه الفرضية، قول د. محمد السيد الجليند: «فلسفة المعتزلة في هذه القضية مؤسسة على **نظرة تفاؤلية** في علاقة الله بالإنسان، فهناك نوع من الرعاية الإلهية تتمثل في مسائل الصلاح والأصلح واللطف وبعثة الرسل والتكاليف». [قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، دار قباء، القاهرة، ط٦، ٢٠٠٦م، ص١٤].

[٦٤] كان أبو علي الجبائي أول مَنْ نسب نشوء الجبر إلى معاوية بحيث «أظهر أنّ ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه؛ ليجعله عذرًا فيما يأتيه»، ثم انتشر هذا الأمر في ملوك بني أمية. [المغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق)، تحقيق: د. توفيق الطويل، سعيد زايد، ٨/ ٤].

[٦٥] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٣/ ١٠.

[٦٦] د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، تصدير، ص٩.

[٦٧] الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، ص١٥.

الظلم التاريخي. يؤيد هذا المعنى السابق، قول د. الجليند: «عمل المعتزلة على محاربة دعوى ارتباط الجبر بالقضاء الإلهي؛ ليفصلوا بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي، وحتى لا يحمل الإنسان إجرامه وأوزاره على ربه، ويتخذ الخلفاء من القدر وسيلة لنهب الأموال وسفك الدماء، وانتهاك حرمة الدين»[٦٨].

وأيضا حين يتأمل المدقق في الجدل المعتزلي حول "الصلاح والأصلح"، وإصرار هؤلاء على أنّ الله تعالى يجب عليه فعل الأصلح لعباده، نجد ذلك يعكس حاجة نفسية للتمسك بمعقولية العالم وأخلاقيته في لحظة تاريخية بدا فيها الواقع فاقدًا للمعنى والعدالة. وبصيغة أخرى: إنه محاولة لاستعادة الثقة بالنظام الكوني في زمن اختل فيه النظام الاجتماعي والسياسي.

المبحث الثاني

الدلالات النفسية والوجودية لمفاهيم علم الكلام

أتناولُ في هذا المبحث الموضوعات الكلامية وتحليل الأفكار لمعرفة آثارها النفسية، وكيف أن أبنيتها تعبِّر عن بناء نفسي، ثم إعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساسٍ من أبنيتها النفسية المعاصرة، منطلقا من درس الدلالات النفسية لمفاهيم علم الكلام، واستثارة القوة النفسية لها، وما تنطوي عليه من عناصر نفسية إيجابية. يدل على ذلك، أنّ لفظ "العلم" عند المعتزلة له تعريفات[٦٩] متقاربة تنزع كلها منزعا نفسيا شعوريا. فيقول القاضي عبد الجبار عنه: « ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب»[٧٠].

أولا- أنطولوجيا القلق (نظرية الجوهر الفرد نموذجًا):

عند تحليل البيئة النفسية للفرد، وإعادة بناء الموقف لمعرفة الدوافع النفسية والمصالح الشخصية، يأتي القلقُ في مقدمات هذه المشاعر والانفعالات بوصفه «حالة من التوتر الشامل الذي ينشأ خلال صراعات الدوافع ومحاولات الفرد للتكيف. ومعنى ذلك أنّ القلق ما هو إلا مظهر للعمليات الانفعالية المتداخلة التي تحدث خلال عمليتي الصراع والإحباط»[٧١]. وبهذا المعنى يمثل القلق حالة وجودية أساسية. وقديمًا أشار أبو المظفر الإسفراييني إلى أول خلاف ظهر بعد وفاة رسول الله ρ، ثم ارتفع هذا الخلاف عند إشارة أبي بكر الصديق إلى حقيقة ذلك الموت، «فسكنت النفوس، واطمأنت القلوب»[٧٢].

تُعدُّ نظرية الجوهر الفرد التي وضعها المتكلمون[٧٣] -من المعتزلة وتبناها الأشاعرة والماتريدية- لفهم بِنية المادة والكون بوصفها أهم نظرية طبيعية منذ منتصف القرن التاسع الميلادي، من النماذج البارزة التي

---

[٦٨] د. الجليند، قضية الخير والشر، ص١٠.

[٦٩] ناقش عبد القاهر البغدادي المعتزلةَ في حد العلم وحقيقته، ونقل إلينا تعريفات هؤلاء، مثل: القاسم الكعبي، وأبي علي الجبائي، وأبي هاشم، وغيرهم. [انظر: أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٨م، ١/ ٥].

[٧٠] شرح الأصول الخمسة، ص٤٦.

[٧١] د. مصطفى فهمي، التكيف النفسي، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٨م، ص٢٠.

[٧٢] التبصير في الدين، ص١٧.

[٧٣] أما عن نشأة نظرية الذرة أو الجوهر الفرد، وأصولها، والقائلين بها نحو أبي الهذيل العلاف، والجبائي، وهشام الفُوَطي، والنافين لها، مثل: إبراهيم بن سيار النظام وبعض الفلاسفة، والنقودات التي وجهت إليها، فينظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص١٤٠-١٤٧. وقارن: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢/ ١٤-١٦. ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٣٦ وما بعدها. محمد صالح السيد، خلق العالم عند المعتزلة، رسالة دكتوراه، ص٤٢-٤٣.

تستدعي التحليل النفسي العميق، فإذا تجاوزنا المستوى الظاهري للنظرية بوصفها محاولة عقلية لفهم الطبيعة، ومدى حركية العقل واجتهاده في إثبات المحدثات وافتقارها إلى المُحدِث، وإثبات تناهي الأشياء من أجل إثبات اللامتناهي، وتأملنا في بنيتها النفسية، لظهر إزاء ذلك أنها كانت -في جوهرها- تعبيرًا رمزيًا عن قلق وجودي عميق.

فالجوهر الفرد في تصور المتكلمين، ذلك الجزء الذي لا يتجزأ، والذي يفنى ويتلاشى في كلّ لحظةٍ ليُعاد خلقه من جديد بإرادة إلهية مباشرة، يعكس تصورًا للوجود تسكنه هشاشةٌ أنطولوجية مقلقة. إنه عالم قابل للعدم والتلاشي في كلّ لحظة، ولا يستمر إلا بفعل إلهي متجدد[٧٤]. هذا التصور الذري للكون يعبر -في مستواه النفسي الجواني- عن استجابة وجدانية للقلق الوجودي الذي عصف بالوعي الإسلامي المبكر حين واجه تحدي الصيرورة والتغير والفناء. فكأنّ نظرية الجوهر الفرد كانت محاولة لتقديم حل ميتافيزيقي لمُعضلة نفسية: كيف يمكن للمؤمن أنْ يستشعر بالأمان في عالم يتهدده الفناءُ في كلّ لحظة؟

إنّ الإجابة التي قدمها المتكلمون -على المستوى النفسي- كانت: بأن يُسلِم أمره كاملًا إلى الله تعالى، ويستشعر وجوده المتجدد في كلّ لحظة. فنظرية الجوهر الفرد، بهذا المعنى، ليست مجرد أطروحة فيزيائية، بل هي –في تجذراتها- تعبير عن تسليم وجودي عميق، وتحويل للقلق الأنطولوجي إلى يقين إيماني يُستمد من الشعور بالحضور الإلهي المستمر أي أنّ « الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبدًا، طاقة لا نهائية، تتناول الموجودات؛ إيجادًا وإفناء وانتشارًا وتدميرًا»[٧٥].

ومن جهة ثانية، حين التأمل في جدل المتكلمين حول "الأعراض" التي لا تبقى زمانين، وكيف تعبر عن قلق وجودي؟ نجد أنفسنا أمام استبطان عميق لتجربة "القلق الوجودي" الذي تحدث عنه الفلاسفة الوجوديون المعاصرون: أي الشعور بأنّ الوجود ذاته مهدد في كلّ لحظة، وأنّ الاستمرارية ليستْ معطى طبيعيًا، بل هي "معجزة" تتجدد باستمرار. فالقلق ينشأ من وعي الذات بأن الأعراض مؤقتة، غير ثابتة، وأنها في مواجهة مستمرة مع إمكانات العدم.

وبهذا يصح أنْ نعدَّ نظرية الجوهر الفرد تعبيرًا كلاميًا عن تجربة وجودية أصيلة، ومحاولة لاستيعابها داخل إطار عقدي متماسك، حيث يتجدد الجوهر الفرد كل لحظة، وهذا ينتج قلقًا أنطولوجيا، كما أنّ الوجود (اجتماع الذرات وافتراقها، تحريكها وتسكينها) موقوف على الإرادة والمشيئة (أي فاعل خارجي) أي أنه ينطوي على إمكان العدم، مما يولد توترا وقلقا في أصل بنية الوجود، وهذا القلق ليس شعوريا، بل بنية وجودية مضمرة في التصور الكلامي للعالم.

ثانيا- رعب الوجود المفتوح: (الاستدلال بالشاهد على الغائب):

يمثل "قياس الغائب على الشاهد"، الذي اعتمده المتكلمون في استدلالاتهم[٧٦]، تجليًا آخر للبعد النفسي في الفكر الكلامي. فإذا تجاوزنا الجانب المنطقي لهذه المنهجية، وتأملنا في بنيتها النفسية، لوجدناها تعبيرًا

---

[٧٤] يقول د. أبو ريدة: «القول بالجزء الذي لا يتجزأ كان له شأن كبير في علم الكلام...كما كان أساسًا لوجهة نظر في الكون تنبني على القول بالخلق المستمر». [تقديم كتاب مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، بينيس، نقله عن الألمانية: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م، صفحة "و"]

[٧٥] انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط٩، ١٩٩٠م، ١/ ٤٧٦.

[٧٦] انظر: المجموع في المحيط بالتكليف، باب الاستدلال بالشاهد على الغائب، الجزء الأول، ص١٦٥.

عن استجابة وجدانية لما يمكن تسميته "رعب الوجود المفتوح" - ذلك الشعور بالضياع أمام عالم لا متناه، وواقع يتجاوز قدرة الإنسان على الإحاطة والفهم.

فقد كان قياس الغائب على الشاهد، في جوهره النفسي، محاولة لتأنيس العالم الميتافيزيقي وجعله مألوفًا، وإسقاط البنية المعرفية للتجربة الإنسانية على عالم الغيب والمطلق، لتخفيف التوتر النفسي الناشئ عن مواجهة المجهول.

حين يستدل المتكلم على صفات الله تعالى بما يعرفه ويألفه من صفات الإنسان، وعلى أفعاله بما يألفه من أفعال البشر -مع التنزيه والتعالي- فإنه يمارس -على المستوى النفسي- عملية "ترويض" للمطلق، وتحويله من مصدر للرهبة والخوف إلى موضوع للفهم والمعرفة. إنها محاولة لخفض منسوب القلق الوجودي الناشئ عن مواجهة الغيب المجهول، عبر إسقاط المألوف البشري عليه. ففي صفة "قادر" نجد أن «الفعل لا يصح إلا من قادر على ما نعقله في الشاهد»[٧٧].

وأيضا حين نتأمل في السجالات الكلامية حول "العلة والمعلول"، و"الجوهر والعرض"، نجدها تعكس -في عمقها النفسي- سعيًا لوضع حدود معرفية واضحة للوجود، وتأطير الكون ضمن نسق مفهوم ومأنوس، يخفف من حدة القلق الوجودي الناشئ عن مواجهة "المفتوح" و"اللامتناهي" في التجربة الكونية.

ثالثا- سيكولوجيا الطمأنينة:

أ-الغزالي من الشكوك إلى طمأنينة القلب:

صرح أبو حامد الغزالي بالشك وأمكن منه الشك، عندما ترك التقليد جانبًا وتحرر من العقائد الموروثة، ووضع الآراء المتباينة على بساط البحث؛ تمهيدًا لاختبارها وفحصها. وهذا الرأي يشير إلى نقطة مهمة، هي أنّ تحديد الأزمة النفسية التي انتابت الغزالي كان مرهونا -أولا- بانحلال رابطة التقليد[٧٨]. و«الشك – ككل الأمور النفسية البحتة- لا يظهر فجأة وإنما يدب إلى النفس دبيبا خفيا، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئا فشيئا حتى يضايق النفس ويخنقها»[٧٩].

وقد لعب الشك مع الغزالي دورين مهمين:[٨٠]

الدور الأول: كان فيه الشك خفيفا سمحًا من النوع الذي يَعتري كثيرًا من الباحثين، بحيث رأى أمامه فرقًا متعددة، وآراء متنابذة، فألغى سلطةَ الآراء الموروثة واطرح قداستها، وأخذ يبحث عن الحقّ من بين هذه الفرق، مُعولا على العقل والحواس، وعلى ظواهر القرآن والسنة، وعلى القضايا المشهورة. وكانت الفلسفة ضمن هذه العلوم التي أراد اختبارها، فما الذي دفعه إلى دراستها؟

يُعلل المستشرق دي بور هذا الإقبال على التعمق في تحصيل الفلسفة، بقوله: «لم يكن الذي حمله على دراستها مجرد شغفٍ بالعلم، بل هو شوقُ قلبه الذي كان يريد المخرج من الشّكوك التي كان يُثيرها عقله،

---

[٧٧] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ١/ ٢١٠.

[٧٨] يقول الغزالي: «كان التعطشُ إلى درك حقائق الأمور دأبي ودِيني، من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي، وحتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا». [الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، د.ت، ص١١٠].

[٧٩] د. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٩٤م، ص٢٣.

[٨٠] انظر: السابق، ص٢٤-٢٥.

ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر الكون، ولا كان يرمي إلى تسديد فكره، بل قد كان ينشد طمأنينة القلب، وتذوق الحقيقة العليا»[٨١].

والدور الثاني: كان فيه الشك عنيفًا هدامًا من الصنف الذي يعتري كبار الفلاسفة والمفكرين. يدل على ذلك شكه في الحواس وآلاتها، فيتحدث عن نفسه بقوله: «فأقبلتُ بجد بليغ، أتأمل المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهي بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا»[٨٢].

ثم انتهى الغزالي بعد رحلة طويلة من التردد والوساوس والشكوك، التي قذفت به من علم إلى علم، ومن بلد إلى بلد، حتى دفعته للخروج إلى القفار والصحراء- إلى التحرر من العلائق، والأخذ بطريق الصوفية، عله يجد فيه برد اليقين، وطمأنينة المعرفة[٨٣].

كذلك، حظيت مسألة الشك بنصيب ملحوظ لدى رجالات المعتزلة، فكان إبراهيم بن سيار النظام يعد الشكّ أساسًا للبحث، فيقول: «الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قطّ حتّى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتّى يكون بينهما حال شك»[٨٤]. ثم جاء تلميذه أبو عثمان الجاحظ، الذي كان عقله قويا قل أن يقبل خرافة، وهو في كثير من الأحيان يقف على الاعتقاد حتى يجرب ويشك ويدعو إلى الشك حتى تثبت صحة النظرية[٨٥]، فيقول: «اعرف مواضع الشّكّ، وحالاتها الموجبة له؛ لتعرفَ بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له»[٨٦]. وتطبيقًا لهذا المبدأ، لم تسكن نفسه إلى كثير من أخبار البَحريين، وأحاديث السماكين، والمترجمين[٨٧]. كذلك، أشار إلى أنّ العوام أقل شكوكا من الخواص؛ لأنهم يقدمون على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد، ويلغون حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك[٨٨].

ب- الكسب الأشعري:

ينسب القاضي عبد الجبار[٨٩] الكسب أولا إلى ضرار بن عمرو، بوصفه حلًا وسطًا بين الجبر والاختيار، حيث إن تحليل الباحث في هذا السياق يستكنه ما وراء هذه النظرية من حاجة نفسية[٩٠] عميقة للتوفيق بين رؤى متعارضة، ورغبة مضنون بها في تجاوز الاستقطاب الحاد الذي مزق النسيج الفكري للمجتمع لفترات

---

[٨١] دي بور، تاريخ الفلسفة، ص٣٢٠-٣٢١.

[٨٢] الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١٢٢.

[٨٣] يقول الغزالي: « القدر الذي أذكره لينتفع به، إني علمتُ يقينًا أنّ الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق». [المنقذ من الضلال، ص١٧٧].

[٨٤] الجاحظ، الحيوان، ٦/٣٥-٣٦.

[٨٥] انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٧م، ١/٤١٦.

[٨٦] الحيوان، ٦/٣٥.

[٨٧] انظر: السابق، ٦/١٩.

[٨٨] انظر: السابق، ٦/٣٦-٣٧.

[٨٩] انظر: المغني، ٨/ ٨٤.

[٩٠] يقول د. عرفان عبد الحميد: «إنّ التفكير في مسألة الجبر والاختيار **ظاهرة نفسية عامة** تميز حياة الجماعات المتدينة». [دراسات في الفرق، ص٢٤٢].

طويلة. فهل كانت نظرية الكسب استجابة نفسية للتوتر الناجم عن الانقسام الحاد بين الفرق؟ أو كانت تعبيرًا عن حنين جماعي لاستعادة وحدةِ الصف المتصدعة؟

في الواقع، تقدم نظرية الكسب في مفهومها الأشعري، التي حاولت التوفيق بين القدر الإلهي والفعل الإنساني، نموذجًا آخر للبعد النفسي في الفكر الكلامي. فإذا تخطى الباحث الجدل الفلسفي حول هذه النظرية، وتأمل في بنيتها النفسية، لوجدها تعبيرًا صريحا عن سعي نفسي للتوفيق بين حاجتين وجدانيتين متعارضتين في النفس المؤمنة: الحاجة إلى الشعور بالفاعلية والمسؤولية من جهة، والحاجة إلى الطمأنينة والتسليم من جهة أخرى.

فقد انبثقت نظرية الكسب في سياق تاريخي مضطرب، شهد انقسامًا حادًا بين تيار الجبر[٩١] الذي ينفي الفاعلية الإنسانية تمامًا، وتيار القدرية[٩٢] الذي يؤكد على استقلال الإرادة الإنسانية. وكان موقف الأشاعرة التوفيقي، بقولهم إنّ الله خالق للفعل والإنسان كاسب له، تعبيرًا -على المستوى النفسي- عن محاولة مضنية لتجاوز التمزق الوجداني الناشئ عن هذا الانقسام، واستعادة التوازن النفسي المفقود.

لقد كانت نظرية الكسب، في جوهرها النفسي، استراتيجية روحية لتحقيق "الطمأنينة الوجودية" في عالم يتأرجح بين ثنائيات متعارضة: الحرية والجبرية، المسؤولية والتسليم، الفاعلية والتوكل. فهي تسمح للمؤمن بأن يشعر بالمسؤولية عن أفعاله من جهة، وبأن يسلم أمره لله ويطمئن إلى قدره من جهة أخرى.

وحين النظر في تطور الموقف الأشعري من مسألة الكسب[٩٣]، وتحوله من الجبر المطلق إلى شيء من الفاعلية الإنسانية، نجده يعكس تطورًا نفسيًا للوعي الإسلامي ذاته، الذي انتقل من مرحلة التسليم المطلق في بدايات الإسلام، إلى مرحلة تأكيد الفاعلية الإنسانية في ظل تعقد الحياة الاجتماعية والسياسية. فكأنّ نظرية الكسب كانت محاولة لصياغة عقيدة توفر التوازن النفسي اللازم لمؤمن يعيش في عالم أصبح أكثر تعقيدًا وتحديًا.

---

[٩١] عرف الشهرستاني مصطلح "الجبر" بأنه نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الله تعالى، ثم ذكر أصناف الجبرية، نحو الجبرية الخالصة، التي لا تُثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة، التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. [انظر: الملل والنحل، ١/ ٨٥].

[٩٢] يقول جوزيف فان إس: «كانت القدرية أول حركة دينية فكرية أثارت المشاعر في سوريا». [علم الكلام والمجتمع، ١/ ١٠٨].

[93] إذا كان أبو الحسن الأشعري قد ذهب –وهو بصدد مسألة الأفعال الإلهية والإنسانية– إلى القول بنظرية الكسب مجردا القدرة الإنسانية من كلّ فعل لها، ذاهبا إلى أنّ الله هو الفاعل المطلق، وأنّ فعل العبد خلق لله إبداعا وكسبا للعبد، فإنّ أبا المعالي الجويني اقترب في هذه الناحية من المعتزلة إلى حد كبير، حيث قرر أنّ القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي، لكنها ليست مستقلة ابتداء، فهي معلولة ومتأثرة بغيرها، لكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهي إلى مسبب الأسباب. [انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له: حمودة غرابة، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ص٧٢. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م، ٣٨٦/٣].

رابعا- ظمأ النفس إلى اليقين (الدليل الاضطراري):

يظهر الدليلُ الاضطراري أو دليل الافتقار في لجوء الإنسان في أوقات الشدة والمحن إلى موجِد نظام الكون، إيمانًا بذلك في قرارة نفسه، فيقول المطهر المقدسي: «ومن الدليل على إثبات البارئ سبحانه ولَهُ النفوس وفزع القلوب إذا حزبت الحوادث إليه اضطرارًا، إذ لا يوجد مضطر وقد عضته نائبة ولدغته ناكبة يفزع إلى حجر أو شجر أو مدد أو شيء من الخلائق إلا إليه ويدعوه بما هو معروف عنده من اسم أو صفة، هذا مشاهد عيانًا كما تفزع النفس عند المكاره المخوفة إلى طلب المهرب والنجاة، وكما يفزع الطفل إلى ثدي أمه ضرورة وخلقة، كذاك الله في معرفة خلقه إياه؛ لأن أثر الدلالة في الخلق عليه أعظم من أثر الطبع إلى ما لا يلائمه وينافره»[٩٤]. وهذا معناه أهمية الاستناد إلى **"شهادة النفوس"** في الاستدلال على وجود الله تعالى.

لذا يمكننا أن نعد العوامل غير الواعية عائقًا عن الإيمان بوجود الله تعالى، يؤيد ذلك قول الغربي بول سي فيتز: «العوائق الرئيسة للإيمان بالله، ليست عقلانية، ولكن يمكن أن يُطلق عليها بالمعنى العام أنها نفسية»[٩٥]. وعندما تبنى هذا الرأي، أخذ يحقق في العوامل النفسية التي تقود الشخص إلى الكفر، وتجعل الطريق نحو الإله صعبًا.

-خامسا: من الشك والتساؤل إلى سكون النفس:

عمد المتكلمون قديمًا إلى الرد على فرق السوفسطائية[٩٦]؛ مثل: اللاأدرية دعاة نفي الحقائق واستحالة العلم، يدل على ذلك النقد وجود حقائق يمكن معرفتها مثل وجود النفس الذي لا يمكن نفيه، وجود نفس الذي يشك؛ فالشك فعل من أفعال النفس؛ لذلك جعل هؤلاء أول أركان نظرية العلم إثبات الحقائق والعلوم[٩٧]. وهناك حقائق تسكن إليها النفس ضرورة، لا مجال فيها للإيهام أو الخداع. الشك مضاد لسكون النفس؛ ولما كانت النفس تطلب سكونها فإنه يستحيل الشك[٩٨].

وفي مسألة انقسام النظر إلى جلي وخفي، ومن ثم يكون النظر في حاجة إلى منهج في الإيضاح، يمكن القول بأنه « لما كان العلم يشمل بداية وهو التصور، ونهاية وهو التصديق، ومسارًا وهو سكون النفس، فإن حركة العلم تتم باستمرار بأفعال الشعور، ويتراوح بين الجلي والخفي. وتكون من مهامِّ الشعور عملية الإيضاح المستمرة من أجل الحصول على الجلي الدائم؛ فيحدث اليقين في العلم وتطمئن النفس[٩٩]. لا يكون الخفاء والجلاء في العلم من حيث هي نتيجة، بل من حيث سكون النفس إليه ومن حيث بداهة الرؤية»[١٠٠].

---

[٩٤] المطهر المقدسي، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ١/٥٩-٦٠.

[٩٥] د. بول سي فيتز، نفسية الإلحاد: إيمان فاقد الأب، مركز دلائل، الرياض، ط٢، ٢٠١٣م، ص٢٥.

[٩٦] انظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ١٢/ ٤١. البغدادي، أصول الدين، ص٦-٧. أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط١، ١٩٩٠م، ١٤/١.

[٩٧] انظر: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، ١/ ١٢.

[٩٨] انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، ص٢٣٦-٢٣٧.

[٩٩] تتضح طمأنينة النفس وسكونها إلى ما تعتقد بعد البحث في مسألة المتشابهات، فلا يُقصد بوجود المتشابه من الآيات نفي النظر؛ لأنّ المتشابه له قواعد وضوابط تحيله إلى محكم فتسكن النفس إليه.

[١٠٠] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، ص٢٨٢.

فهذه نماذج تطبيقية للمقاربة النفسية لعلم الكلام، تكشف كيف أن المواقف العقدية والكلامية كانت -في عمقها- استجابات وجدانية أصيلة لأسئلة الوجود الكبرى، وتعبيرًا عن قلق إنساني أمام تحديات الحياة والموت، والحرية والقدر، والذات والموضوع.

إنّ هذه المقاربة النفسية تُعيد لنا الفكر الكلامي في صورته الإنسانية الحية، لا كمجرد نسق من المفاهيم المجردة، بل كسجل حي للتجربة الوجودية للإنسان، وهو يواجه أسئلة الكينونة الكبرى. وهي مقاربة لا تقلل من القيمة المعرفية والفلسفية للفكر الكلامي، بل تضيف إليها بعدًا آخر: البعد الوجداني الذي يربط هذا الفكر بالتجربة الإنسانية الحية.

ولعلّ في إعادة قراءة التراث الكلامي بهذه العين المزدوجة[١٠١] -عين العقل وعين النفس- ما يساعد على تجاوز الانقسامات المذهبية الحادة، وفهم الآخر العقدي فهمًا أعمق، يتجاوز مستوى الحجاج المنطقي إلى مستوى الإدراك الوجداني للهواجس النفسية الكامنة وراء المواقف والآراء. وتلك هي الخطوة الأولى نحو حوار عقدي أكثر إنسانية وانفتاحًا، وأقرب إلى روح الإسلام وجوهره.

المبحث الثالث

آليات الدفاع النفسي عند الفرق الكلامية

أسرف بعضُ المتكلمين-الذين يمكن وصفهم بأنهم أصحاب **"قصر الأنظار وضيق الصدور"**- في التشدد والغلو، وإضفاء طابع القداسة على أفكارهم، ولم تكن الفضائل ماثلة حية في أعمالهم، حيث إنّ من أخطائهم –مثلا- أنهم جعلوا من التفاصيل الفرعية للديانات مثارات للخلاف والفتن. إنّ منشأ الخلاف لا يمكن أن يكون مرده الأكبر إلى أصول الديانات أو فروعها، وإنما قد يتصل مرده على الأرجح، باستعدادات مَنْ وضعوا موضع الزعامة والقيادة للدينيين[١٠٢]. وهذا معناه أنّ الإفراط في تقديس الشخصيات الدينية يوهم الأتباع بادعاء تملك الحقيقة، والدفاع عن مشروعيتها. ينضاف إلى ما سبق، أنّ نزعة التفرد مقبولة ما دامتْ تنتهي إلى ما ينسجم مع حاجات النفوس ومقتضيات الأحوال، لكنها تكون مذمومة عندما ينفرد المتكلم بأمر ما، ويباين به غيره، دون أن تكون هذه المباينة منسجمة مع مقتضيات العقل والأحوال. ومثال ذلك أن ينفرد أحد هؤلاء المتكلمين بمخالفته لكلّ رأي، من غير داعٍ إلا نزق المخالفة، أو ينفرد المتكلم بتغذية نزعات وميول ليست مألوفة ولا مستوية[١٠٣].

يدل على هذا المعنى الأخير، قول أبي المظفر الإسفراييني في حكاية مقالة الروافض: «فلا يمكن أن تحمل منهم هذه المقالات إلا على أنهم قصدوا بها إظهار ما كانوا يضمرونه من الإلحاد والشر بموالاة قوم من أشراف أهل البيت»[١٠٤].

كما يظهر أيضًا في الذي ينظر في مقدمة واحدة بهواه دون عقله، ثم يصرح بأنّ قضايا العقول متناقضة، وأنّ النظر يؤدي إلى الفساد، وهذا الخلل راجع لتقصير الناظر في النظر، «فيقع له نوع ظن، فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم، فأما إذا استوفى شرائط النظر في كلّ مقدمة وعلم صحتها فلا يقع في ضلال، ولا يكون

---

[١٠١] إذا صحتْ هذه القراءة، فأزعم أنها مستلهمة من التراث القديم، فقديمًا كان مفكرونا يستندون إلى بدائه العقول وشهادة النفوس في الاستدلال على وجود البارئ القديم.

[١٠٢] د. منصور فهمي، الأعمال الكاملة، ٣٥٥/٢.

[١٠٣] انظر: السابق، ٦٠٢/١.

[١٠٤] التبصير في الدين، ص٣٦-٣٧.

نظره فاسدا ألبتة»[١٠٥]. وهذا معناه أنّ النظر الذي يُفضي إلى العلم يشترط فيه، أن يكون في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى.

وفي حقيقة الأمر، لا يخلو مجتمع من المجتمعات في كلّ زمن من اشتماله على عدد من النفوس المضطربة المتقلبة المتأهبة للتمرد، الراغبة في الفتنة للفتنة نفسها، ولو أنّ قوة سحرية حققت آمالها بلا قيد ولا شرط ما عدلت عن التمرد. وهذه النفسية تعرف **بالنفسية الثورية**، وهي ناشئة عن «عدم الامتزاج بالبيئة، أو عن الغلو في التدين، أو المرض»[١٠٦]. وهو ما سأناقشه فيما يلي:

أولا- الحِجاج المُشَيْطِن وآلية الإسقاط: الخوارج نموذجًا

كانت حركة الخوارج امتدادًا لنزعة هؤلاء الذين استفزتهم روح السّخط على الأوضاع القائمة وعدم الاستقرار والقلق الاجتماعي العام، الناتج عن النزوح إلى البلاد المفتوحة، وما رافق ذلك من نزاع وانقسام وسوء توزيع للثروة[١٠٧].

ومن النماذج البارزة التي تستدعي التحليل النفسي، ظاهرة الإقصاء والتكفير عند الخوارج[١٠٨]، تلك الظاهرة التي تجاوزتْ كونها مجردَ موقفٍ عقدي استند إلى نصوص محددة، إلى كونها استجابة نفسية وعاطفية عميقة للصدمة الجمعية الصعبة التي تعرضوا لها إثر التحكيم ومآلاته.

فإذا تأمل الباحث في بنية الخطاب التكفيري لدى الخوارج، يلحظ أن تشددهم المفرط في تطبيق مبدأ الوعيد على مرتكبي الكبائر، ومسارعتهم إلى إخراج المخالفين من دائرة الإيمان، لم يكن مجرد اجتهاد في فهم النصوص، بل كان -في عمقه- آلية نفسية دفاعية[١٠٩] تُعرف في علم النفس التحليلي بـ"الإسقاط" أو الإلصاق (Projection). فقد أسقطوا اضطرابهم الداخلي وقلقهم الوجودي على الآخر، وصوروه شيطانًا يجب استئصاله، ليستعيدوا توازنهم المفقود.

لقد أحدثت الفتنة الكبرى شرخًا عميقًا في الوعي الجمعي للمسلمين الأوائل، وزلزلت يقينهم بمسار التاريخ الذي تصوروه خطًا مستقيمًا نحو تحقيق الوعد الإلهي. فجاء "التكفير" ليكون الحل النفسي لهذه الأزمة: إذ يُخرِج المكفِّرُ الفتنة من داخل الإسلام إلى خارجه، فيستعيد صورة الإسلام المثالية النقية في مخياله، ويُرجِع الصراع إلى ثنائية الإيمان والكفر المريحة نفسيًا.

وعند النظر في شعار الخوارج الشهير "لا حُكْمَ إلا لله"[١١٠]، نجده يعكس حاجة نفسية للعودة إلى نقطة اليقين المطلق، والهروب من التعقيد المربك للواقع السياسي بعد التحكيم. إنه استدعاء للمقدس في لحظة

---

[١٠٥] تبصرة الأدلة، ١/٢٠.

[١٠٦] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة: د. عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠٢١م ص٦٧.

[١٠٧] انظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص٦٨.

[١٠٨] يصف الأشعري حالهم مع علي بن أبي طالب، فيقول: «فأبوا إلا خَلْعه وإكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه، فسموا خوارج؛ لأنهم خرجوا على علي بن أبي طالب». [مقالات الإسلاميين، ١/ ٦٤].

[١٠٩] يمكن مراجعة مفهوم هذه الحيلة النفسية في

Roy F. Baumeister: Freudian Defense Mechanisms and Empirical Findings in Modern Social Psychology, Journal of Personality, Volume 66, Issue 6, Dec 1998, p:1090.

[١١٠] يذكر الأشعري السبب الذي له «سُموا محكمة، إنكارهم الحكمين، وقولهم: لا حُكم إلا لله». [مقالات الإسلاميين، ١/ ١٩١].

انهيار المرجعيات البشرية، وتعبير عن الحنين إلى نقاء البداية المتخيَّل، حين كانت الحدود بين الحق والباطل واضحة جلية.

ثم إنّ النفس الغالية لديها استعداد نفسي إلى تقبل الغلو؛ فقد غلب على الخوارج: التدين، والتعصب للفكر لدرجة الهوس، والحماسة، والعناد وغلظة الطبع، وضعف العقل "سفهاء الأحلام". وهذه الصفات تذكرنا بما اصطلح عليه الفرنسي غوستاف لوبون(ت: ١٩٣١م) بتسميته **"النفسية اليعقوبية"** للدلالة على نوع نفسي خاص؛ فاليعقوبي« ذو معتقد راسخ، والعاطفة تدعم المعتقد ولا تنشئه»[١١١].

فما مظاهر هذه النفسية ؟ وهل يصح وصف الخوارج بها[١١٢]؟

تظهر هذه النفسية عند ذوي الخُلق الضّيق الحمس على الخصوص، وتتضمن فكرًا قاصرًا عنيدا لا يؤثر النقد فيه، وما يغلب على روح هذه الشخصية من التدين والعاطفة يجعلها كثيرة السذاجة؛ لعدم إدراكها من الأمور غير علاقاتها الظاهرة، فتظن أنّ ما يساورها من الصور الوهمية حقائق، ويفوتها ارتباط الحوادث، فلا تتحول عن خيالها أبدًا[١١٣]، وهذا يشير صراحة إلى أن شخصية الخارجي مضطربة نفسيا.

ثانيا- نرجسية الفوارق الطفيفة: (المعتزلة والأشاعرة):

ثمة نموذج آخر يستحق التحليل النفسي العميق، وهو الصراع بين المعتزلة والأشاعرة، خاصة في مسألة خلق القرآن، التي مثلت محورًا مركزيًا في جدلهم الكلامي. فرغم أنّ الفريقين يلتقيان في تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، وفي نفي الحلول والتجسيم، وفي حفظ «كلام الله الذي يقدسونه من مطاعن المتشككين على وجه يطابق العقل»[١١٤]، فإن الصراع بينهما بلغ حدًّا من الحدة والعنف يثير الدهشة.

ويمكن تفسير هذه الظاهرة في ضوء ما يسميه النمساوي سيجموند فرويد[١١٥](ت: ١٩٣٩م) "نرجسية الفوارق الطفيفة أو الصغيرة" (Narcissism of Small Differences)، حيث تُضخَّم الاختلافات الهامشية والفروق الصغيرة بين الجماعات أو الشعوب المتقاربة والمتشابهة لتأكيد الهوية المتمايزة. فكلما كانت الفوارق أدق، كان التشبث بها أشد، والدفاع عنها أعنف، ومن ثَمّ تمثل هذه الفروق أساسًا لمشاعر العداء بين الطرفين.

فالمعتزلة، بتأكيدهم على خلق القرآن، كانوا يعبرون -في المستوى النفسي الداخلي- عن قلقهم من تسرب أفكار التجسيم إلى العقيدة الإسلامية، وعن حرصهم على صيانة مبدأ التنزيه المطلق[١١٦]. لقد كان خطابهم

---

[١١١] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ص٦٥.

[١١٢] يقول الإمام محمد أبو زهرة عن هذه الأوصاف التي تفرد بها غوستاف لوبون لوصف النفسية اليعقوبية: « **هو وصف كامل صحيح لأكثر نواحي الخوارج النفسية**». [تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٣٤م، ص١٤٧].

[١١٣] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ص٦٥-٦٦.

[١١٤] مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٣٣.

[١١٥] اهتم فرويد بالطبيعة البشرية وتفسير السلوك الإنساني، وبخاصة "اللاشعور والنزعة الجنسية". [انظر تفاصيل ذلك: د. محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، ص٢٤].

[١١٦] يتساءل **د. علي سامي النشار** عن إصرار أبي الهذيل العلاف على أنّ كلام الله حادث، فيقول: «وما المقصود بكلّ هذا الإصرار الجازم بأنه من خلق الله، وليس صفة قائمة بالله أنه حادث فلا يشارك الله القدم. **إنّ غاية أبي الهذيل العلاف تنزيه الذات**. وفي هذا أيضا يتابع الروح العام لمذهبه أو لمذهب المعتزلة عامة». [نشأة الفكر الفلسفي، ١/ ٤٧٠].

مدفوعًا بهاجس نفسي أعمق من مجرد الاستدلال العقلي المجرد: هاجس الخوف من تحول (القرآن الكريم) الكتاب المقدس ذاته إلى موضوع للتقديس المفرط الذي ينافس التوحيد الخالص.

في المقابل، كان الأشاعرة، بإصرارهم على قِدَم كلام الله تعالى[١١٧]، يعبرون عن هاجس نفسي مغاير: الخوف من أن يؤدي التنزيه المفرط إلى إفراغ الألوهية من محتواها الوجداني، وإلى تحويل الله تعالى إلى مجرد فكرة فلسفية مجردة لا تستجيب للحاجة النفسية العميقة للتواصل مع إله حي متكلم فاعل.

هكذا، كان الصراع الكلامي على حقيقة القرآن يعكس -في عمقه- صراعًا نفسيًا بين نزعتين متوازيتين في النفس: نزعة التنزيه العقلي الخالص، ونزعة القرب الوجداني من المقدس. وكانت حدة هذا الصراع تعكس عمق القلق الوجودي الذي يعتري الفرد حين يحاول التوفيق بين هاتين النزعتين المتقابلتين.

ثالثا- البحث عن الأب الرمزي: (ظاهرة الإمامة عند الشيعة):

يقدم مبدأ الإمامة عند الشيعة نموذجًا آخر يستدعي التحليل النفسي العميق. فإذا تخطى الفرد المستوى الظاهري للجدل حول النص والتعيين والعصمة والرجعة[١١٨]، بوصفها ملامح مميزة للتشيع، ثم حاول البحث في الأعماق النفسية لهذا المبدأ، يجده يعبر عن حاجة روحية ووجدانية للأمن النفسي في لحظة اضطراب تاريخي عاصف.

فمفهوم الإمام المعصوم، الموصول بالغيب، الممتد في سلسلة نورانية متصلة، يمثل -في جوهره النفسي- تعويضًا رمزيًا عن فقدان الأب الروحي المؤسس للجماعة (النبي ρ)، وتلبية للحاجة النفسية العميقة إلى مرجعية مطلقة في زمن تشظت فيه المرجعيات. و«الجماعات لا تلبث أن تعبد أشخاصًا يؤثرون فيهم بنفوذهم»[١١٩].

لقد كانت الصدمة النفسية لاغتيال الإمام علي رضي الله عنه، ثم مأساة كربلاء، بمثابة "الصدمة المؤسسة" (Founding Trauma) التي شكلت الوعي الجمعي الشيعي، وأنتجت ما يسميه علم النفس الاجتماعي "الذاكرة الجريحة" (Wounded Memory)، تلك الذاكرة التي تستعيد الماضي لا بوصفه حدثًا تاريخيًا مضى، بل بوصفه جرحًا نفسيًا مستمرًا يستدعي الإحياء والتعويض الرمزي.

فكأنّ التشيع، في بعده النفسي، استجابة وجدانية لهذا الجُرح التاريخي، واحتجاجًا روحيًا على انحراف مسار التاريخ عما كان ينبغي أن يكون عليه. وأيضا كانت عقيدة الإمام الغائب تعبيرًا رمزيًا عن رفض الاستسلام للواقع التاريخي المُخيِّب للآمال، والتمسك بإمكانية استئناف المسار الموعود من جديد. «من المؤكد أنّ المرء ينتظر هذا الحدث لنفسه تعويضًا عن الظلم الذي لحق به، والإخفاق في الحصول على الحق»[١٢٠].

---

[١١٧] يقول أبو إسحاق الشيرازي عن مذهب الأشاعرة في صفة الكلام: « ثم يعتقدون أن الله عز وجل متكلم بكلام قديم أزلي أبدي غير مخلوق ولا محدث». [الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٣٠].

[١١٨] يمكن أنْ نعثرَ في تاريخ التدين للجماعة الإنسانية على اعتقاد بالرجعة، لدى الكلدانيين، الذين اعتقدوا برجعة هابيل، كما نجدها في البيئة اليهودية والمسيحية أيضًا، مما يدل على أنها **من الظواهر النفسية العامة** التي لا تختص بها جماعة إنسانية دون جماعة إنسانية أخرى. [انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي، ص٧٠].

[١١٩] غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص١٥٠.

[١٢٠] جوزيف فان إس، علم الكلام والمجتمع، ١/ ٤٠٤.

وفي السياق ذاته، تنم الرجعة بوصفها ظاهرة نفسية عن تقدير الشخص المعتقد (بكسر القاف) لهذا الإنسان المعين، وعن حبه له، بل عن شدة الوَله به، وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة في الحرص على بقائه ولقائه ومحادثته، ينشأ شك المحب في قتل من يحبه أو موته، لو سمع بأنه قتل أو مات، فإذا اصطدم بالحقيقة الواقعة ولم يعد يراه يقظة، يخلق هذا الحب أملا بإمكانية رجعته، والنفس موزعة بين الأمل والواقع الحقيقي. وهنا «ترجيح غيبة المحبوب دون الاعتقاد بقتله أو موته الذي يمثله الواقع...فإذا اطمأنت النفس عندئذٍ إلى غيبة المحبوب تحول هذا الاطمئنانُ إلى أمل قوي في عودته؛ لأنها شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة، ومشافهته في الحديث، ثم يتحول هذا الأملُ بعد مرور فترة أو فترات عليه إلى عقيدة برجعته»[١٢١].

يتبين من هذا العرض، أنّ بناء نظرية الإمامة الشيعية أشبه بعملية نفسية جماعية لترميم الذات المجروحة، واستعادة التوازن الروحي المفقود، عبر خلق نموذج مثالي للأب الروحي (الإمام) يحمل صفات القداسة والعصمة التي تُعوض عن خيبة الأمل في القيادات البشرية العادية.

وهذا ينطبق مع وصف الفرنسي غوستاف لوبون (ت: ١٩٣١م) في قوله: «فإذا كان الناس لا يبذلون من حياتهم في سبيل المعقولات إلا شيئا قليلا، فإنهم يبذلونها كلها طوعًا في سبيل خيال ديني يعبدونه»[١٢٢].

رابعا- فلسفة الانتظار (قضية المهدي المنتظر نموذجا):

شغلت قضية المهدي المنتظر موقعا مركزيا في العقل الإسلامي الجمعي؛ رغبة في أنْ « يعيد عدالة الفترة المبكرة»[١٢٣]. فيقول الأشعري واصفًا ذلك الغائب عند الشيعة:« وأنّ الحسنَ بن علي نصّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن علي، وهو الغائبُ المنتظر عندهم، الذي يَدَّعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلا بعد أن مُلئت ظلما وجورًا»[١٢٤]. واسترعت أنظار المستشرقين لما لها من الأثر في سياسة الشرق حتى اليوم. فقد أفاض فان فلوتن (ت: ١٩٠٣م) في الكلام عن عقيدة المهدي وأثرها في سقوط الدولة الأموية، إذ عدّ عقيدة انتظار مخلص أو هاد عنصرا أساسيا أسهم في انتصار العباسيين[١٢٥]. وهو الرأي ذاته الذي أشار إليه دوايت دونلدسن بقوله: «إنّ من المحتمل جدًّا أنّ الفشلَ الظاهر الذي أصاب المملكة الإسلامية في توطيد أركان العدل والتساوي على زمن دولة الأمويين (٤١-١٣٢هـ) من الأسباب لظهور فكرة المهدي آخر الزمان»[١٢٦]. ثم يشير فان فلوتن إلى أهمية التنبؤات في تاريخ الشرق، معتمدا على مبلغ تأثر الروح الشرقية بكل ما له علاقة بالتنبؤ وكشف حجب الغيب عن المستقبل[١٢٧].

وهنالك من العرب، مَنْ يرى أنها فكرة دينية وعالمية، فيعلل الأستاذ أحمد أمين (ت: ١٩٥٤م) سيادة هذه الفكرة الشرق أكثر مما سادت الغرب؛ لأنّ «الشرقيين أكثر أملًا، وأكثر نظرًا للماضي والمستقبل، والغربيين

---

[١٢١] د. محمد البهي، الجانب الإلهي، ص٧٠.

[١٢٢] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ص٦١.

[١٢٣] جوزيف فان إس، علم الكلام والمجتمع، ١/ ٢٣.

[١٢٤] مقالات الإسلاميين، ١/ ٨٩.

[١٢٥] انظر: فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة: د. حسن إبراهيم، ومحمد زكي إبراهيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٥م، ص٢. وأيضًا: ص١٢٢.

[١٢٦] دونلدسن، عقيدة الشيعة، تعريب: ع.م، مكتبة الخانجي ومطبعتها، مصر، د.ت، ص١٣٢.

[١٢٧] انظر: السيادة العربية، ص١٠٨-١٠٩.

أكثر عملًا وأكثر نظرًا إلى الواقع، فهم واقعيون أكثر من الشرقيين؛ ولأنّ الشرقيين أميل إلى الدين، وأكثر اعتقادًا بأنّ العدل لا يأتي إلا مع التدين»[١٢٨].

أما أبعاد هذه الفكرة فقد أوجزها ماجد الغرباوي في بُعدين، أحدهما بعد إيجابي يتمثل في انتظار العدالة المفقودة التي تعاني منها المجتمعات، وتطلع الإنسان لقيام مجتمع العدل على يد شخصية المخلص أو المهدي المنتظر؛ فالآمال منعقدة على ظهوره. هذه «القوة النفسية –الشعور بأملٍ أفضل للغد- عاملٌ مؤثر في حركة المجتمع وتنشيط قواه لمواجهة الصّعوبات»[١٢٩]. وهذا معناه أنه لا يزالُ أمام الإنسان فرصة لإقامة مجتمع جديد يتولد من أمل الانتظار.

وثانيهما بعد سلبي مُخدر؛ وهو الشعور العميق بالعجز أمام المحن والأهوال والظلم، «إنّ انتظار الإنسان لمن يخلصه تعبيرٌ آخر عن عجزه وضعفه»[١٣٠]. ثم يسهب ماجد الغرباوي في ذكر تداعيات الانتظار السلبية، لكونها فكرة تدعو للتقاعس والتخلي عن المسئوليات المناطة بالإنسان خليفة الله في أرضه، واضطرتهم للإيمان بقضايا غير ممكنة واقعا لتبرير الانتظار[١٣١].

واستند في تحليله لهذه الآثار السلبية إلى بيان علاقة الشعوب الإسلامية بالدين والغيب، مقارنة بالغرب، الذي يتقدم على مختلف أصعدة الحياة دون انتظار للمهدي، بينما تنتظر الشعوب الإسلامية -المسكونة بالغيب- المهدي ودولة العدل الإلهي.

وهناك من الشيعة من تمادى في أسطرة المهدي أو المخلص، إذ يعتقد بتوقف الوجود على وجوده، بوصفه أحد علل الوجود أو واسطة ضمن وسائط الفيض[١٣٢].

وقد طرح الغرباوي أمام المؤيدين لهذه العقيدة ثلاث إشكاليات، تتمحور في قوله: «لو كانت قضية المهدي محورية لها علاقة بالعقيدة الإسلامية، فيستحيل أن يهملها القرآن الكريم ما لم يستعرضها بشكل لا يبقى مجال لإنكارها، أي بشكل تكون حجة منجزة ومعذرة، وهذا إشكال مهم لا يمكن الاستهانة به. كما لم يثقف الرسول الكريم عليها بأحاديث تكفي لبيان حقيقته وصفاته وشروطه. ومشكلة ثالثة، في ضعف أسانيد روايات المهدي أو أغلبها»[١٣٣].

لذا استند الغرباوي في نقده لهذه العقيدة إلى قوله تعالى: **"وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ"**، حيث إنّ هذه الآية لم يتنبه لها أنصار هذه العقيدة، فهي لم تحصر الهداة في شخص بعينه، بل يتعدد الهداة بتجدد المجتمعات، حسب الظروف والثقافات ومستوى الوعي، وبناء عليه، فهذه الآية تنسف فكرة المهدي الذي لا نعلم ظهوره. فيقول: «هذه الآية تنسف فكرة وجود المهدي الذي تجاوز عمره قرونا متمادية وما زال يمتد بامتداد تعصب غلاة الشيعة لهذه المسألة وعدم رضوخهم للعقل والمنطق»[١٣٤].

---

[١٢٨] أحمد أمين، المهدي والمهدوية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٨.

[١٢٩] يوسف مدن، سيكولوجية الانتظار، ص٣٠.

[١٣٠] ماجد الغرباوي، مدارات عقائدية ساخنة حوار في منحنيات الأسطرة واللامعقول الديني، مؤسسة المثقف العربي، سيدني–أستراليا، ط١، ٢٠١٧م، ص٢٢.

[١٣١] السابق، ص٢٦.

[١٣٢] مدارات عقائدية، ص٣٠.

[١٣٣] السابق، ص١٢٦.

[١٣٤] مدارات عقائدية، ص١٢٤.

خامسا-آلية التَّسامي:

أ-عند الأشاعرة:

رغم أن مُعْظَم كاتِبي مَناقب الأشعري ودارسيه قد راح يرسخ لتصور الأشعرية كنتاجٍ لتوجيهٍ نبوي[١٣٥] أو حتى إلهي، وليس كنتاجٍ لمكبوتٍ نفسي، لكنّ الأرجح هو أنّ إعادة تركيب روايات انخلاع الأشعري عن الاعتزال وتأسيسه لطريقته الأشعرية الجديدة، تتكشف عن عنفٍ طافِح أحاط بهذا الانخلاع على نحوٍ بدَا معه الأمر، وكأنه يتجاوز مجرَّد التوجيه النبوي إلى انفجارات المكبوت النفسي[١٣٦]، أو على أقل تقدير يعود التحول إلى «أمر نفسي أسمى من طلب الشهرة وأعمق من آثار الإغراء والضغط»[١٣٧].

إن من أهم الآليات النفسية التي تقف وراء ظهور الإبداع بأشكاله المختلفة، آلية **الإعلاء والتَّسامي**[١٣٨] «التي كان لها أن تفتح الباب أمامه، للإفصاح عن المكبوت والتحرر منه، ولكن ليس في شكل إبداعٍ إنساني هو -في الأغلب- ما تنحل إليه، بحسب التحليل النفسي، عقدة المكبوت، بل في صورة إلهامٍ رباني يتنزل من فيض عالم الملكوت، وإذن فإنه التسامي بالأشعرية إلى ما يقوم وراء الإنساني ويتعداه، على نحوٍ تستمد منه قداسة وحصانة، ترتفع بهما فوق أي نقدٍ أو مُساءلة، وهو الضرب من الارتفاع الذي يستحيل فهمه خارج القصد الإنساني إلى تأبيد الهيمنة وتثبيت الحضور، ومن جهةٍ أخرى، فإن اشتغال هذه الآلية النفسية لم يكن ليخفى، بل لعله يؤكد، حقيقة أن ما يقوم وراء أصول الأشعرية، ليس شيئًا إلا المكبوت النفسي يتخفى وراء الإلهام النبوي، وبما يعنيه ذلك كله من أن الشرط الإنساني، لا سواه، هو ما يقف وراء انبثاق الأشعرية»[١٣٩]. وهذا الكلام فيه نظر؛ لأنّ تحول الأشعري يصعب رده إلى سبب نفسي أو لمجرد رؤيا فقط، وإنما لاجتهاده في تقديم مذهب يجمع بين العقل والنقل بتوسط واعتدال «مذهب وسط يوحد القلوب ويعيد الوحدة إلى الصفوف مع احترام النص والعقل معًا»[١٤٠].

ب- نظرية التأويل عند الباطنية:

يُعَدّ التأويلُ بوصفه عملية معرفية أداة من أبرز الأدوات التي استخدمها المتكلمون في تفسير النصوص وحمايتها من التعارض الظاهري، كما أنه يتضمنُ بعدا نفسيًّا يتصل بالحاجة إلى التوفيق بين العقيدة الدينية والدافع النفسي لليقين والطمأنينة، مما يجعله آلية من آليات الدفاع النفسي غير المباشرة في البنية الكلامية.

---

[١٣٥] انظر: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ٣٤٨.

[١٣٦] انظر: د. علي مبروك، ما وراء تأسيس الأصول مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٣١.

[١٣٧] د. غرابة، أبو الحسن الأشعري، ص٦١-٦٢.

[١٣٨] تحويل الرغبة أو الصفة المعادية للمجتمع أو التي تكون غير مقبولة أساسا إلى أنشطة ذات قيمة اجتماعية، ويمكن مراجعة المفهوم ضمن:

Roy F. Baumeister: Freudian Defense Mechanisms and Empirical Findings in Modern Social Psychology, Journal of Personality, Volume 66, Issue 6, Dec 1998, p:1103.

[١٣٩] د. علي مبروك، ما وراء تأسيس الأصول، ص١٣٢.

[١٤٠] د. غرابة، أبو الحسن الأشعري، ص٦٦.

فإذا تأملنا ظاهرة التأويل الرمزي للنصوص الدينية، التي وصلت ذروتها في مذاهب الباطنية، لوجدناها تعبيرًا عن آلية نفسية، هي "التسامي" أو الإعلاء[١٤١] (Sublimation)، حيث يتم تحويل الطاقة النفسية من مستواها المباشر إلى مستوى رمزي أعلى.

فقد مثل التأويل الباطني مخرجًا نفسيًا من حرفية النص التي قد تبدو مقيدة للروح المتطلعة إلى آفاق أرحب، وحلاً وجدانيًا للتوتر الناشئ بين العقل والنقل. إنه استجابة نفسية لحاجة روحية عميقة للتواصل المباشر مع المقدس، متجاوزًا حجب الوسائط والرموز.

لقد كانت نزعة التأويل الرمزي، في جوهرها النفسي، تعبيرًا عن رفض للحدود، وتطلعًا لتجاوز الانقسامات التي مزقت جسد المجتمع، وسعيًا لاستعادة وحدة الوجود الكامنة خلف تعدد الظواهر. فكأنّ المؤول، بتأويله للنصوص، يُجري عملية نفسية عميقة لترميم الانفصام الذي أحدثته الفرقة في الوعي الإسلامي الجمعي.

أما مسألة "الظاهر والباطن"[١٤٢]، فتعكس محاولة نفسية مُضنية للتوفيق بين ثنائيات متعارضة في النفس البشرية: الروح والجسد، العقل والقلب، الشريعة والحقيقة. إنه مسعى وجداني لتجاوز الانشطار الذي أحدثته الفرق الكلامية في النفس المؤمنة، واستعادة الوحدة المتخيلة للتجربة الدينية الأولى.

ويحتمل أنه باستئناف هذه القراءة النفسية للتراث الكلامي ما يساعد على فهم أكثر عمقًا لجذور الانقسامات العقدية المعاصرة، ويفتح آفاقًا جديدة للحوار بين المذاهب والاتجاهات، يتجاوز مستوى المناظرة العقلية المجردة إلى مستوى التفهم الوجداني العميق للدوافع النفسية الكامنة وراء المواقف والآراء.

خاتمة:

رصد هذا البحثُ الأسسَ النفسية التي تبناها المتكلمون بطريقة غير مباشرة، وتأويل القضايا الكلامية ضمن سياق التحليل النفسي والوجودي المعاصر، وما تخلل حياتهم النفسية –وهي عمل دينامي- من فاعلية مستمرة بين الدوافع والميول وبين السلوك، لكون الفرد لا ينفصل في مشاعره وعواطفه وانفعالاته عن البيئة أي (البيئة النفسية) بدليل أنّ أبا الحسن الأشعري نفسه –في تحوله وعدوله عن الاعتزال- كان منقادًا لجانب نفسي، وأنّ أبا حامد الغزالي مرّ بتجربة نفسية تخللتها الدواعي والوساوس والشكوك، والتردد والعزم، بحثًا عن اليقين والعلم اليقيني.

أما نتائج هذا البحث، فمن الجائز تقسيمها إلى ثلاثة أقسام، منها ما يتصل بمدى اتفاق المعتزلة مع علماء النفس المحدثين، ومنها ما يتعلق بالدلالات النفسية لمفاهيم علم الكلام، ومنها ما يتصل بالآليات النفسية التي سيقتْ في أبحاث المتكلمين، وقد تأسستْ ضمنيا في البِنية الابستمولوجية للفِرق الكلامية.

---

[١٤١] يقول د. يوسف مراد: «تعرف عملية تحويل طاقة الميول المكبوتة واستنفادها في ميادين أخرى، بعملية الإعلاء». [مبادئ علم النفس العام، ص١٥٣].

[142] في سياق الحديث عن الظاهر والباطن، يقول ابن ميمون الأندلسي (ت: ١٢٠٤م) في مؤلفه دلالة الحائرين: «تضمنت هذه المقالة غرضا ثانيا، وهو تبيين أمثال خفية جدا جاءت في كتب الأنبياء، ولم يصرح بأنها مثل، **بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن فيها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضًا حيرة شديدة**». [دلالة الحائرين عارضه بأصوله العربية والعبرية: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص٦].

أولا- ما يتعلق بالاتفاق أو المقاربة بين المعتزلة وعلم النفس الحديث:

١. في مسألة الإرادة عند المعتزلة، نلحظ إقامة الحرية على أساسٍ سيكولوجي يُقربه من التحليل السيكولوجي الحديث للعمل الإرادي. كما أنّ تناول المعتزلة للعناصر المُكونة للإرادة والمتصلة بها، نحو القصد والعزم والإيثار، هي ذاتها العناصر التي تطرق إليها علماء النفس حديثًا. ومن جهة ثانية، تتضمنُ الإرادة عند المعتزلة معاني الرضا والمحبة والاختيار والولاية، وهذا ما عبر عنه علماء النفس بانتصار الميول السامية أو الخيرة.

٢. يتماس المعتزلةُ مع علم النفس الحديث في الاستدلال على حرية الإرادة، ورفض الجبر، وفي تفسير الشرور الظاهرة في العالم، كما يَمتُ موضوعُ التولد بصلة إلى علم النفس.

ثانيا-ما يتعلق بالدلالات النفسية لمفاهيم علم الكلام:

١. يمثل قياس الغائب على الشاهد، في جوهره النفسي، محاولة لتأنيس العالم الميتافيزيقي وجعله مألوفًا، وإسقاط البنية المعرفية للتجربة الإنسانية على عالم الغيب والمطلق، لتخفيف التوتر النفسي الناشئ عن مواجهة المجهول.

٢. الجوهر الفرد هو تعبير عن تسليم وجودي عميق، وتحويل للقلق الأنطولوجي إلى يقين إيماني يُستمد من الشعور بالحضور الإلهي المستمر.

٣. منشأ فكرة المهدي يعود إلى بواعث نفسية، منها: الإخفاق في توطيد أركان العدل من قبل الأمويين، فقد ظل المثل الأعلى للعدالة أشبه حالا بالوهم، والآمال الصامتة لتهدئة روع الناس، إذ انبثقت عنها فكرة الغائب المنتظر.

٤. الاعتقاد بالرجعة من الظواهر النفسية التي يتوقف ظهورها على محبين ولهين لشخصية عزيزة، تُنزلها الجماعة الدينية –أي الشيعة- منزلة الإمام أو الزعيم، وهذه العقيدة ناشئة في طريق تبتدئه النفسُ بالحب وتتوسطه بالأمل القوي.

ثانيا- الآليات والحيل الدفاعية النفسية لدى علماء الكلام:

١. وظف الخوارج آلية الإسقاط أو الإلصاق عندما أسقطوا قلقهم واضطرابهم الداخلي على الآخر أو المخالف، في حالة الهروب من مواجهة النفس وإلصاق التهم بمخالفيهم (النزعة الإقصائية واستخدام العنف). كما تطابقت صفاتهم مع صفات النفس اليعقوبية، للدلالة على نوع نفسي خاص، تغلب عليه العاطفة، والسذاجة، والتدين الظاهري.

٢. تظهر آلية الإعلاء أو التسامي فيما نسب إلى الأشعري من روايات تبين كيفية انخلاعه من مذهب المعتزلة، بما يدل على أن هذا التحول والعدول، يتجاوز مجرَّد التوجيه النبوي إلى انفجارات المكبوت النفسي.

كما تجلت أيضا في التأويل الرمزي لدى الباطنية، فقد مثل التأويل الباطني مخرجًا نفسيًا من حرفية النص التي قد تبدو مقيدة للروح المتطلعة إلى آفاق أرحب، وحلاً وجدانيًا للتوتر الناشئ بين العقل والنقل. إنه استجابة نفسية لحاجة روحية عميقة للتواصل المباشر مع المقدس، متجاوزًا حجب الوسائط والرموز.

ثبت المصادر والمراجع:

أولا-المصادر والمراجع باللغة العربية:

١. الأشعري: (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له: د. حمودة غرابة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥م.
٢. ـــــ، مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٠م.
٣. الإسفراييني: أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهَالكين، عَرّف الكتابَ وعلق حواشيه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ١٣٥٩هـ.
٤. أمين: أحمد (الأستاذ)، المهدي والمهدوية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢م.
٥. البغدادي: أبو منصور عبد القاهر، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، ١٩٢٨م.
٦. البهي: محمد (دكتور)، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٩٨٢م.
٧. بور: دي (المستشرق)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨١م.
٨. بينيس: س (دكتور)، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م.
٩. التهانوي: محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
١٠. جلال: محمد فؤاد (دكتور)، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٨م.
١١. الجليند: محمد السيد (دكتور)، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م.
١٢. ـــــ، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، دار قباء، القاهرة، ط٦، ٢٠٠٦م.
١٣. جولدتسيهر: إجناس (المستشرق)، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية: د. محمد يوسف موسى، د. علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، (دار الكتب الحديثة، مصر- مكتبة المثنى، بغداد)، ط٢، بدون تاريخ.
١٤. ـــــ، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م.
١٥. حنفي: حسن (دكتور)، من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية)، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
١٦. دنيا: سليمان (دكتور)، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٩٤م.
١٧. دونلدسن: دوايت، عقيدة الشيعة، تعريب: ع.م، مكتبة الخانجي ومطبعتها، مصر، بدون تاريخ.
١٨. ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، بدون تاريخ.
١٩. زكريا إبراهيم (دكتور)، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٣م.
٢٠. الزمخشري: جار الله، المنهاج في أصول الدين، تحرير وتقديم: سابينا شميدكه، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
٢١. أبو زهرة: محمد (الإمام)، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٣٤م.
٢٢. السبكي: (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي ت: ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م.

٢٣. السيد: محمد صالح (دكتور)، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م.
٢٤. الشهرستاني: أبو الفتح، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ.
٢٥. الشيرازي: أبو إسحاق، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٤م.
٢٦. عبد الحميد: عرفان (دكتور)، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٩٦٧م.
٢٧. العثمان: عبد الكريم (دكتور)، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، تقديم د. أحمد الأهواني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م.
٢٨. غرابة: حمودة (دكتور)، أبو الحسن الأشعري، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٣م.
٢٩. الغرباوي: ماجد (دكتور)، حوار: طارق الكناني، مدارات عقائدية ساخنة حوار في منحنيات الأسطرة واللامعقول الديني، مؤسسة المثقف العربي، سيدني-أستراليا، ط١، ٢٠١٧م.
٣٠. الغزالي: أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، بدون تاريخ.
٣١. فان إس: جوزيف (دكتور)، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ترجمة: د. سالمة صالح، منشورات الجمل، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، الجزء الأول.
٣٢. فلوتن، فان (المستشرق)، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة: د. حسن إبراهيم، ومحمد زكي إبراهيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٥م.
٣٣. فهمي: مصطفى (دكتور)، التكيف النفسي، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٨م.
٣٤. فهمي: منصور (دكتور)، الأعمال العربية الكاملة، تحقيق وتقديم: حسن خضر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م.
٣٥. فيتز: بول سي (دكتور)، نفسية الإلحاد: إيمان فاقد الأب، مركز دلائل، الرياض، ط٢، ٢٠١٣م.
٣٦. القاضي: أحمد (دكتور)، الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين ودوره في بناء الفرد والمجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥م.
٣٧. لوبون: غوستاف (دكتور)، الآراء والمعتقدات، ترجمة: د. عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.
٣٨. ـــــ، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة: د. عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠٢١م.
٣٩. مبروك: علي (دكتور)، ما وراء تأسيس الأصول مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.
٤٠. محمودي: عبد الرشيد (دكتور)، "طه حسين الأوراق المجهولة مخطوطات طه حسين الفرنسية"، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
٤١. مدكور: إبراهيم (دكتور)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣م
٤٢. مدن: يوسف، سيكولوجية الانتظار: دراسة للأبعاد النفسية في عقيدة المهدي المنتظر عليه السلام، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
٤٣. مراد: يوسف (دكتور)، مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٤٨م.

٤٤. المرتضى: أحمد بن يحيى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، اعتنى بتصحيحه: توماس أرنولد، حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦ه.
٤٥. مروة: حسين (دكتور)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٨م.
٤٦. المسيري: عبد الوهاب (دكتور)، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.
٤٧. المقدسي: المطهر، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ.
٤٨. ابن ميمون: موسى، دلالة الحائرين عارضه بأصوله العربية والعبرية: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ.
٤٩. النسفي: أبو المُعين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ط١، ١٩٩٠م، الجزء الأول.
٥٠. النشار: علي سامي (دكتور)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط٩، ١٩٩٠م.
٥١. الهمداني: القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
٥٢. ـــــ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، بدون تاريخ.
٥٣. ـــــ، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، من جمع ابن متوية النجراني، عني بتصحيحه ونشره، الأب جين اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م، الجزء الأول.
٥٤. ـــــ، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب "رسائل العدل والتوحيد" دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.
٥٥. ـــــ، المغني في أبواب التوحيد والعدل (إعجاز القرآن)، قوم نصه: أمين الخولي، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ط١، ١٩٦٢م، الجزء السادس عشر.
٥٦. ـــــ، المغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق)، تحقيق: د. توفيق الطويل، سعيد زايد، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ط١، ١٩٦٢م، الجزء الثامن.
٥٧. إعجاز القرآن)، قوم نصه: أمين الخولي، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ط١، ١٩٦٢م، الجزء السادس عشر.
٥٨. ـــــ، المغني في أبواب التوحيد والعدل (المخلوق)، تحقيق: د. توفيق الطويل، سعيد زايد، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ط١، ١٩٦٢م، الجزء الثامن.

ثانيا- المراجع العربية المترجمة باللغة الإنجليزية:

1. Al-Ashʿarī: (Abu al-Hasan ʿAli ibn Ismāʿīl), Al-Lumaʿ fī al-Radd ʿalā Ahl al-Zaygh wa al-Bidaʿ. Corrected and introduced by: Dr. Hamouda Gharaba. Maṭbaʿat Miṣr, Cairo, 1955.
2. ,----Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn. Edited by: Muhammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, Cairo, 1st ed., 1950.
3. Al-Isfarāyīnī: Abu al-Muẓaffar, Al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah ʿan al-Firaq al-Hālikīn. Authenticated and annotated by:

Muhammad Zāhid al-Kawtharī. Al-Maktabah al-Azhariyyah lil-Turāth, Cairo, 1st ed., 1359 A.H.

4. Amīn: Ahmad (Professor), Al-Mahdī wa al-Mahdawiyyah. Hindawi Foundation, Cairo, 2012.
5. Al-Baghdādī: Abu Manṣūr ʿAbd al-Qāhir, Uṣūl al-Dīn. Maṭbaʿat al-Dawlah, Istanbul, 1928.
6. Al-Bahī: Muhammad (Dr.), Al-Jānib al-Ilāhī min al-Tafkīr al-Islāmī. Maktabat Wahbah, Cairo, 6th ed., 1982.
7. De Boer: (the Orientalist), The History of Philosophy in Islam. Translated into Arabic by: Dr. Muhammad ʿAbd al-Hādī Abū Raydah. Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, Beirut, 5th ed., 1981.
8. Pines: S. (Dr.), Beiträge zur islamischen Atomenlehre. Translated from German by: Dr. Muhammad ʿAbd al-Hādī Abū Raydah. Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1946.
9. Al-Tahānawī: Muhammad ibn ʿAlī, Mawsūʿat Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm. Edited by: Dr. ʿAlī Daḥrūj. Maktabat Lubnān Nāshirūn, Beirut, 1st ed., 1996.
10. Jalāl: Muhammad Fuʾād (Dr.), Mabādiʾ al-Taḥlīl al-Nafsī. Hindawi Foundation, Cairo, 2018.
11. Al-Jalaynd, Muhammad al-Sayyid (Dr.), Qaḍiyyat al-Ulūhiyyah bayna al-Dīn wa al-Falsafah (The Issue of Divinity Between Religion and Philosophy). Dar Qubāʾ, Cairo, 2001.
12. ,_____Qaḍiyyat al-Khayr wa al-Sharr ladā Mufakkirī al-Islām (The Issue of Good and Evil According to Islamic Thinkers). Dar Qubāʾ, Cairo, 6th ed., 2006.
13. Goldziher, Ignaz (Orientalist), Al-ʿAqīdah wa al-Sharīʿah fī al-Islām (Creed and Shari'a in Islam). Translated into Arabic by: Dr. Muhammad Yūsuf Mūsā, Dr. ʿAli Hasan ʿAbd al-Qādir, ʿAbd al-ʿAzīz ʿAbd al-Ḥaqq. (Dar al-Kutub al-Hadīthah, Egypt - Maktabat al-Muthannā, Baghdad), 2nd ed., n.d.
14. ,_____Madāhib al-Tafsīr al-Islāmī (Islamic Schools of Qur'anic Exegesis). Translated by: Dr. ʿAbd al-Halīm al-Najjār. The Egyptian General Book Organization, Cairo, 2013.
15. Ḥanafī, Hassan (Dr.), Min al-ʿAqīdah ilā al-Thawrah (al-Muqaddimāt al-Naẓariyyah) (From Creed to Revolution: The Theoretical Preliminaries). Dar al-Tanwīr, Beirut, 1st ed., 1988.

16. Dunyah, Sulaymān (Dr.), Al-Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ghazālī (Truth in the View of Al-Ghazali). Dar al-Maʿārif, Cairo, 5th ed., 1994.
17. Donaldson, Dwight M., The Shi'ite Religion. Translated into Arabic by: ʿA.M. Maktabat al-Khanjī wa Maṭbaʿatuhā, Egypt, n.d.
18. Ibn Rushd, Manāhij al-Adillah fī ʿAqāʾid al-Millah (The Methods of Proof Regarding the Beliefs of the Religion). Introduced and edited by: Dr. Maḥmūd Qāsim. Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyyah, Cairo, 3rd ed., n.d.
19. Zakariyā Ibrāhīm (Dr.), Mushkilat al-Ḥurriyyah (The Problem of Freedom). Maktabat Miṣr, Cairo, 2nd ed., 1963.
20. Al-Zamakhsharī, Jār Allāh, Al-Minhāj fī Uṣūl al-Dīn. Edited and introduced by: Sabine Schmidtke. Al-Dār al-ʿArabiyyah lil-ʿUlūm - Nāshirūn, Beirut, 1st ed., 2007.
21. Abū Zahrah, Muḥammad (Imam), Tārīkh al-Jadal (The History of Dialectics). Dār al-Fikr al-ʿArabī, Cairo, 1st ed., 1934.
22. Al-Subkī, Tāj al-Dīn Abū Naṣr ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī (d. 771 A.H.), Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-Kubrā (The Major Generations of the Shāfiʿīs). Edited by: Dr. Maḥmūd al-Ṭanāḥī, Dr. ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥulw. Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, Cairo, 1st ed., 1964.
23. Al-Sayyid, Muḥammad Ṣāliḥ (Dr.), Madkhal ilā ʿIlm al-Kalām (An Introduction to Islamic Theology). Dār Qubāʾ, Cairo, 2001.
24. Al-Shahrastānī, Abū al-Fatḥ, Al-Milal wa al-Niḥal (Religions and Sects). Edited by: ʿAbd al-ʿAzīz al-Wakīl. Muʾassasat al-Ḥalabī, Cairo, n.d.
25. Al-Shīrāzī, Abū Isḥāq, Al-Ishārah ilā Madhhab Ahl al-Ḥaqq (The Signpost to the School of the People of Truth). Edited by: Dr. Muḥammad al-Sayyid al-Julaynd. The Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo, 2014.
26. ʿAbd al-Ḥamīd, ʿIrfān (Dr.), Dirāsāt fī al-Firaq wa al-ʿAqāʾid al-Islāmiyyah (Studies on Islamic Sects and Beliefs). Maṭbaʿat al-Irshād, Baghdad, 1st ed., 1967.
27. Al-ʿUthmān, ʿAbd al-Karīm (Dr.), Al-Dirāsāt al-Nafsiyyah ʿinda al-Muslimīn wa al-Ghazālī bi-wajh khāṣṣ (Psychological Studies among Muslims and Al-Ghazālī in particular). Introduction by: Dr. Aḥmad al-Ahuānī. Maktabat Wahbah, Cairo, 2nd ed., 1981.
28. Gharābah, Ḥamūdah (Dr.), Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī. Published by the Islamic Research Academy, Cairo, 1973.
29. Al-Gharbāwī, Mājid (Dr.), Ḥiwār: Ṭāriq al-Kinānī, Madārāt ʿAqāʾidiyyah Sākhinah Ḥiwār fī Munḥanayāt al-Asṭarah wa al-Lā-Maʿqūl al-Dīnī

(Dialogue with Ṭāriq al-Kinānī: Hot Doctrinal Orbits, A Dialogue on the Curves of Mythologizing and Religious Irrationality). Muʾassasat al-Muthaqqaf al-ʿArabī, Sydney-Australia, 1st ed., 2017.

30. Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Al-Munqidh min al-Ḍalāl (The Deliverer from Error). Edited by: Dr. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd. Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, Egypt, n.d.
31. van Ess, Josef (Dr.), Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen und sozialen Denkens im frühen Islam. Translated into Arabic by: Dr. Sālimah Ṣāliḥ. Manshūrāt al-Jamal, Beirut, 1st ed., 2008, Part 1.
32. van Vloten, De opkomst der Zaiditen. Translated into Arabic by: Dr. Ḥasan Ibrāhīm and Muḥammad Zakī Ibrāhīm. Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, Cairo, 2nd ed., 1965. The Arabic title translates to: Al-Siyādah al-ʿArabiyyah wa al-Shīʿah wa al-Isrāʾīliyyāt fī ʿAhd Banī Umayyah (Arab Supremacy, Shi'ism, and Isra'iliyyat in the Umayyad Era.(
33. Fahmī, Muṣṭafā (Dr.), Al-Takayyuf al-Nafsī (Psychological Adjustment). Maktabat Miṣr, Cairo, 1978.
34. Fahmī, Manṣūr (Dr.), Al-Aʿmāl al-ʿArabiyyah al-Kāmilah (The Complete Arabic Works). Edited and introduced by: Ḥasan Khiḍr. The Egyptian General Book Organization, Cairo, 2013.
35. Fitz, Paul C. (Dr.), The Psychology of Atheism: A Father-Absence Hypothesis. Translated into Arabic by: a non-credited translator. Markaz Dalāʾil, Riyadh, 2nd ed., 2013. The Arabic title translates to: Nafsiyyat al-Ilḥād: Īmān Fāqid al-Ab (The Psychology of Atheism: Faith of a Fatherless Person.(
36. Al-Qāḍī, Aḥmad (Dr.), Al-Fikr al-Tarbawī ʿinda al-Mutakallimīn al-Muslimīn wa Dawruhu fī Bināʾ al-Fard wa al-Mujtamaʿ (Educational Thought among Muslim Theologians and Its Role in Building the Individual and Society). The Egyptian General Book Organization, Cairo, 2005.
37. Le Bon, Gustave (Dr.), Les Opinions et les Croyances. Translated into Arabic by: Dr. ʿĀdil Zuʿaytar. Muʾassasat Hindawi, Cairo, 1st ed., 2014. The Arabic title translates to: Al-Ārāʾ wa al-Muʿtaqadāt (Opinions and Beliefs.(
38. ,_____La Psychologie des Foules. Translated into Arabic by: Dr. ʿĀdil Zuʿaytar. Muʾassasat Hindawi, Cairo, 2021. The Arabic title translates to:

Rūḥ al-Thawrāt wa al-Thawrah al-Faransiyyah (The Spirit of Revolutions and the French Revolution.(

39. Mabrūk, ʿAlī (Dr.), Mā Warāʾ Taʾsīs al-Uṣūl: Musāhamah fī Nazʿ Aqniʿat al-Taqdīs (Beyond the Foundation of Principles: A Contribution to Removing the Masks of Sanctification). Ruʾyah lil-Nashr wa al-Tawzīʿ, Cairo, 1st ed., 2007.
40. Maḥmūdī, ʿAbd al-Rashīd (Dr.), "Ṭāhā Ḥusayn al-Awrāq al-Majhūlah: Makhṭūṭāt Ṭāhā Ḥusayn al-Faransiyyah" (Ṭāhā Ḥusayn's Unknown Papers: Ṭāhā Ḥusayn's French Manuscripts). The National Center for Translation, Cairo, 1st ed., 2016.
41. Madkūr, Ibrāhīm (Dr.), Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbīquh (On Islamic Philosophy: Methodology and Its Application). Dār al-Maʿārif, Cairo, 3rd ed., 1983.
42. Madan, Yūsuf, Saykūlūjiyyat al-Intiẓār: Dirāsah lil-Abʿād al-Nafsiyyah fī ʿAqīdat al-Mahdī al-Muntaẓar ʿalayhi al-Salām (The Psychology of Waiting: A Study of the Psychological Dimensions in the Doctrine of the Awaited Mahdi). Dār al-Hādī, Beirut, 1st ed., 2002.
43. Murād, Yūsuf (Dr.), Mabādiʾ ʿIlm al-Nafs al-ʿĀmm (Principles of General Psychology). Dār al-Maʿārif, Egypt, 1st ed., 1948.
44. Al-Murtaḍā, Aḥmad ibn Yaḥyā, Bāb Dhikr al-Muʿtazilah min Kitāb al-Munyah wa al-Amal. Corrected and published by: Thomas Arnold. Haydarābād al-Dakkan: Maṭbaʿat Dāʾirat al-Maʿārif al-Niẓāmiyyah, 1316 A.H.
45. Marwah, Ḥusayn (Dr.), Al-Nazaʿāt al-Māddiyyah fī al-Falsafah al-ʿArabiyyah al-Islāmiyyah (Materialist Tendencies in Arab-Islamic Philosophy). Dār al-Fārābī, Beirut, 1978.
46. Al-Masīrī, ʿAbd al-Wahhāb (Dr.), Al-Lughah wa al-Majāz bayna al-Tawḥīd wa Waḥdat al-Wujūd (Language and Metaphor between Monotheism and the Unity of Being). Dār al-Shurūq, Cairo, 1st ed., 2002.
47. Al-Maqdisī, al-Muṭahhar, Al-Badʾ wa al-Tārīkh (The Beginning and History). Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, Cairo, n.d.
48. Ibn Maymūn, Mūsā (Maimonides), Dalālat al-Ḥāʾirīn (The Guide for the Perplexed). Compared with its Arabic and Hebrew originals by: Dr. Ḥusayn Atāy. Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, Cairo, n.d.

49. Al-Nasafī, Abū al-Muʿīn, Tabṣirat al-Adillah fī Uṣūl al-Dīn. Edited and annotated by: Claude Salameh. L'Institut Français d'Études Arabes de Damas, 1st ed., 1990, Part 1.
50. Al-Nashshār, ʿAlī Sāmī (Dr.), Nashʾat al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām (The Origins of Philosophical Thought in Islam). Dār al-Maʿārif, Cairo, 9th ed., 1990.
51. Al-Hamdānī, Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār ibn Aḥmad, Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah. Edited and introduced by: Dr. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān. The Egyptian General Book Organization, Cairo, 2009.
52. ,_____Faḍl al-Iʿtizāl wa Ṭabaqāt al-Muʿtazilah. Edited by: Fuʾād Sayyid. Al-Dār al-Tūnisiyyah, Tunis, n.d.
53. ,_____Kitāb al-Majmūʿ fī al-Muḥīṭ bi al-Taklīf. Collected by: Ibn Mattawayh al-Najrānī. Corrected and published by: Père Jean (S.J.). Catholic Press, Beirut, 1962, Part 1.
54. ,_____Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn. Included in the book "Rasāʾil al-ʿAdl wa al-Tawḥīd". Study and editing by: Dr. Muḥammad ʿUmārah. Dār al-Shurūq, Beirut, 2nd ed., 1988.
55. ,_____Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-ʿAdl (Iʿjāz al-Qurʾān). Edited by: Amīn al-Khūlī. The Egyptian General Organization, Cairo, 1st ed., 1962, Part 16.
56. ,_____Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-ʿAdl (Al-Makhlūq). Edited by: Dr. Tawfīq al-Ṭawīl, Saʿīd Zāyid. The Egyptian General Organization, Cairo, 1st ed., 1962, Part 8.

ثالثا- المجلات والدوريات الأجنبية:

-Roy F. Baumeister, Karen Dale,and Kristin L. Sommer : Freudian Defense Mechanisms and Empirical Findings in Modern Social Psychology: Reaction Formation, Projection, Displacement, Undoing, Isolation, Sublimation, and Denial, Journal of Personality, Volume 66, Issue 6, Dec 1998.