علم النفس التحليلي

كارل يونج

ترجمة نهاد خياطة

علم النفس التحليلي

تأليف
كارل يونج

تقديم
محمد عناني

ترجمة
نهاد خياطة

هنـــداوي

علم النفس التحليلي

كارل يونج

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونسدور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٣ ٣٩٤٥ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الألمانية في تواريخ متعددة.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠٠٣.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٦.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الأستاذ نهاد خياطة.

المحتويات

تصدير	٧
مدخل إلى علم النفس التحليلي	١١
مقدمة الطبعة الإنجليزية	٢٣
١- تحليل الأحلام في التطبيق العملي	٢٧
٢- مشكلات العلاج النفسي الحديث	٤٩
٣- أهداف العلاج النفسي	٧١
٤- النظرية النفسية في النماذج	٨٧
٥- مراحل الحياة	١٠٥
٦- موازنة بين فرويد ويونج	١١٩
٧- الإنسان القديم	١٢٧
٨- علم النفس والأدب	١٤٧
٩- المنطلقات الأساسية في علم النفس التحليلي	١٦٥
١٠- المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث	١٨٣

تصدير

هذا كتابٌ من أمهات كتب علم النفس الحديث، وهو يضُم محاضرات ودراسات صدرَت عام ١٩٣٣م، وتجمعُ أهم عملٍ يميِّز بين جهود يونج في علم النفس وبين فرويد، ألا وهو كتابه الأول الصادر عام ١٩٢٨م، بعنوان دراستان في علم النفس التحليلي، ولكن مَن هو يونج مؤلف هذا الكتاب المهم؟

عندما يُذكر يونج — واسمه بالكامل كارل جوستاف يونج Carl Gustav Jung — يذكُر الناسُ النظريات التي وضعها وأشاعها عن الأنماط الفطرية (archetypes) (انظر كتابي حكايات الواحات، القاهرة، ٢٠٠٢م) ومفهومه عن الشخصية الانطوائية (introverted personality) والانبساطية (extroverted) ويذكُرون نظريته عن اللاوعي الجماعي (The Collective Unconscious) ولكنهم يذكُرون قبل ذلك كلِّه خلافه مع سيجموند فرويد — رائد التحليل النفسي psychoanalysis — وتقديمه عوضًا عنه ما أطلق عليه علم النفس التحليلي (analytical psychology).

وُلد يونج عام ١٨٧٥م، في مدينة كيسفيل، في سويسرا، وكان والده قسيسًا وأستاذًا في فقه اللغة، وعندما شبَّ الصبي «كارل» لاحظ أن إيمان والده الديني بدأ يهتز، مع أن كل ما خبَره الصبي يؤكِّد ضرورة هذا الإيمان بل وحتميَّته، فحاول أن يُعيدَ إليه الإيمانَ المستندَ إلى الخبرة الشخصية والاستبطان (introspection)؛ أي التأمل الذاتي العميق، ولكن الخلاف استعَر بين الصبي ووالده، فكان أن غيَّر الصبي من وجهة حياته، وبدلًا من أن يدرس اللاهوت ليصبح مثل والده كاهنًا، بدأ يميل إلى دراسة الطب، وفعلًا التحق بجامعة بازل حيث درس الطب من عام ١٨٩٥م حتى ١٩٠٠م، ثم واصل دراسته العليا فحصل على الدكتوراه في الطب النفسي (psychiatry) من جامعة زيوريخ عام ١٩٠٢م، واستقرَّ في زيوريخ حيث مارس عمله بالطب النفسي في مستشفى الأمراض النفسية، وبدأ

في تطبيق منهج التداعي للألفاظ (word associations) وهو المنهج الذي ساعده على اكتشاف الخبيء في نفوس المرضى، وبدأ يُطلِق على العوائق التي لا يعيها المرء وتتسبَّب في مرضه النفسي مصطلح «المركَّب» (أو العُقدة complex). وسرعان ما أدَّت هذه البحوث إلى رسوخ مكانته على المستوى الدولي، وإلى تفهُّمه لمذهب فرويد، بل إن مكتشفاته أكَّدَت صحة الكثير من أفكار فرويد، فبدأ العمل معه بل والتعاون الوثيق معه سنواتٍ طويلة — من عام ١٩٠٧م حتى ١٩١٢م.

ولكن الخلاف كان محتومًا لأن يونج رفض قبول ما ذهب إليه فرويد من أن الأمراض العُصابية (neuroses) تنشأ عن أسبابٍ جنسية، وكانت في رأي يونج ترجع إلى أسبابٍ مركَّبة من المُحال أن تقتصر على الكبت الجنسي، وكتب يونج في ذلك بحوثًا كثيرة، ما لبث أن نشرها بعد انفصاله عن فرويد في عام ١٩١٢م، ونشر في عام ١٩١٦م كتابه الشهير سيكولوجية اللاوعي (Psychology of The Unconscious) الذي يعارض فيه كثيرًا من آراء فرويد.

أما أول إنجازاته العظيمة فكان التفريق بين فئتَين من الناس وفقًا لنمط الشخصية (character types) فوصف الشخصية الانبساطية بأنها الشخصية التي تتميَّز بالانفتاح على ما حولها ومَن حولها، والشخصية الانطوائية بأنها الشخصية التي تنطوي على نفسها؛ أي تنغلق على ذاتها، ثم حدَّد أنماط الشخصية بأنها تتميَّز بسيادة عنصرٍ واحد أو أكثر من عناصر عمل العقل أو وظيفته، وهي التفكير والشعور والحِس والحَدْس، فإذا ما ساد عنصرٌ واحد اتسمَت الشخصية بسماته وغلبَت العناصر الأخرى، وإذا ساد عنصران تمكَّنا من التغلب على غيرهما، وقد يتعادل تأثير هذه العناصر جميعًا أو يتصارع تأثيرها. وقد نشر كتابه الذي يحمل العنوان المذكور (أنماط الشخصية) عام ١٩٢١م بالألمانية، ثم بالإنجليزية عام ١٩٢٣م.

وقد قام يونج بدراسة الأحلام وتوسَّع في دراستها، استنادًا أولًا إلى خبرته الشخصية وأحلامه منذ الطفولة، ثم استنادًا إلى أحلام الآخرين، وقام بتحليلها فاكتشف أنها تنبُع عند الجميع من منطقةٍ من مناطق الوعي المشترك بين البشر جميعًا أطلق عليها اسم «اللاوعي الجماعي»، واستنتج من هذا أن الإنسان يتميز عن جميع الكائنات الأخرى بنفسٍ واعية ونفسٍ غير واعية تختلف عن الروح البيولوجية المشتركة بين الكائنات الحية، وذهب إلى أن ذلك يؤكد حياة النفس الإنسانية التي بثَّها الخالق جل وعلا في البشر، ويؤكد وحدة الإنسان في كل زمان ومكان، ووحدة «النفس المخلوقة» التي تُحاكي عمليات الخلق التي ترجع إلى

الخالق، وكان ذلك المنحى الديني في تفكيره مصدر انتقاد غيره من العلماء الذين رمَوه بتهمة «التصوُّف» والابتعاد عن «المنهج العلمي» مع أنه لم يكن يبني أي نظرية إلا على أساسٍ من البحث العلمي البحت وعلى أسس الحقائق الثابتة، ولا مناص من أن تؤدِيَ هذه الحقائق إلى الإيمان الديني ولو وُصف بالتصوُّف.

وكان من ثمار دراسته المذكورة توصُّله إلى أنماطٍ فطرية (archetypes)؛ أي أنماط غريزية في كل إنسان تُخلق معه ولا تُستمد من الخبرات الدنيوية، وتتجلى في صور ورموز قد تفوتُ على الكثيرين، ولكنها تؤكد أيضًا وحدة المصدر وتجاوزها للزمان والمكان؛ فهي فطرية بمعنى أن الإنسان مفطور عليها، أو أنها قائمة فيه بالفطرة، وهي إنسانيةٌ عامة نراها في غير المتعلم وفي المتعلم، وفي الطفل وفي البالغ، وفي كل اللغات والمهارات الذهنية، وفي الظواهر النفسية. وقد استفاد كثيرٌ من الباحثين في الأدب من هذه النظرية فطبَّقوها في مجالات النقد الأدبي.

وكان من أهم المفاهيم التي أتى بها يونج أيضًا مفهوم عملية التفرد (individuation process) وهي العملية التي يستطيع بها مَن تعرَّض لتفتُّت عناصر شخصيته أن يَلُمَّ شتاتها فيصبح فردًا متماسكًا من جديد، وقد اهتدى إليها عندما درس المرضى النفسانيين، خصوصًا من تقدَّم بهم العُمر وشعَروا أنهم فقدوا معنى الحياة، وكان أسلوب علاجه الذي نجح هو أن يبحثوا في ذواتهم عن رموزهم الخاصة، وأن يُعيدوا إقامة العلاقات بين عناصر هذه الرموز، فإذا اكتشفوا منطق الروح في ذواتهم، واستطاعوا أن يجعلوه رابطةً تربط هذه العناصر بعضها بالبعض، فيتم الشفاء.

وقد عاش يونج حتى الخامسة والثمانين وتُوفي عام ١٩٦١م في زيوريخ.

والله من وراء القصد.

د. محمد عناني

القاهرة، ٢٠٠٢م

مدخل إلى علم النفس التحليلي

١

يقوم علم النفس التحليلي أساسًا على الخبرة العملية التي تجمَّعَت لصاحبه من اتصاله بمن اتفق لهم أن عُرضوا عليه للمعالجة بحكم عمله المهني، ومن دراسته للحالات النفسية التي يتعرض لها الإنسان عمومًا، سواء أكان إنسانًا سويًّا أو معصوبًا أم به جنون. ومع ذلك ليس علم النفس التحليلي نوعًا من علم الأمراض النفسية وإن كان يعتمد المادة التجريبية لهذا العلم، بل هو — كما يقول يونج — «اقتراحات ومحاولات لصياغة خبرة عملية جديدة عن الكائن البشري.» والحق إن هذه الخبرة لا تستطيع أي نظرية — مهما بلغَت من الدقة والشمول — أن تُحيطَ بها أو تصوغها؛ ذلك لأن تسليط الضوء على نقطةٍ واحدة منها، وإن كان يُفضي بنا إلى نوعٍ من تجلية غموضها، خليقٌ بأن يجعلنا في منأًى عن شبكة العلاقات التي يتكوَّن منها مجمل النشاط النفسي؛ إن السعي وراء الدقة في تحديد الخبرة النفسية من شأنه أن يُفقِدَها الكثير مما لها.

٢

وقد آثر يونج اصطلاحَي «النفس» Psyche و«النفسي» Psychic على «العقل» mind وmental، لما في هذَين الأخيرَين من صلةٍ وثيقة بالواعية، وما في الأوَّلَين من اشتمالٍ على الواعية والخافية جميعًا؛ فالإنسان الذي يكون محلًّا لظاهرات الخافية، يكون عادةً غير عارفٍ بها، لفقدان صلة هذه الظاهرات بواعيته. وهي إذا اتفق لها واقتحمَت الواعية — كما في الخروج عن الطور الذي لا يتناسب مع سببه البادي — لم يستطع إنسانٌ يجهل طبيعة الخافية أن يجد لها تفسيرًا أو تعليلًا؛ لذلك تجدُنا نقول في مثل هذه الحالات:

«لا أدري ماذا جرى لي!» وظاهرات الخافية لا تقتصر على المرضى وحدهم، وإنما كثيرًا ما تصدر عن الأسوياء تصرفاتٌ لا يعرفون شيئًا عن دوافعها.

هذا، وإن الجانب الخافي من النفس بمثابة عوَضٍ من جانبها الواعي في بعض الأحيان، على ما بين الجانبَين من اختلاف، بل إن يونج ليذهب إلى أن الواعية نفسها «قد نشأَت عن الخافية وهي أقدم منه عُمرًا، وأن الخافية قد تعمل متناسقةً مع الواعية أو حتى رغمًا عنها.» زِد على ذلك إصرار يونج على حقيقة النفس التي لا تقل عن حقيقة الفيزياء، بما لها من بنيةٍ وقوانينَ خاصة بها، خلافًا للذين يعتبرون العقل ظاهرةً ثانوية، أو ظاهرةً تالية، أو «شبحًا في مكنة».

«كل ما أختبره فهو شأن نفسي؛ حتى الألم الفيزيائي نفسه ما هو إلا حادثٌ نفسي يرتد إلى خبرتي؛ حتى الانطباعات الحسية — بكل ما تفرضه عليَّ من عالم الأشياء الكتيمة التي تتحيَّز المكان — ما هي إلا صورٌ نفسية، وهي وحدها خبرتي المباشرة؛ لأنها وحدها المواضيع المباشرة في واعيتي. ثم إن نفسي تغيِّر شكل الواقع وتزيِّفه، وإنها لتفعل ذلك إلى حدٍّ أُضطَر معه إلى الاستعانة بوسائل صنعية لكي أحدِّد ما هي عليه الأشياء في معزلٍ عن نفسي. وعندئذٍ أكتشف أن اللحن ذبذبةٌ هوائية بدرجة كذا وكذا من التردد، وأن اللون موجةٌ ضوئية بدرجة كذا وكذا من الطول. نحن مطوَّقون بالصور النفسية إلى حدٍّ لا نستطيع معه أن ننفُذ إلى قلب الأشياء الخارجة عن نفوسنا؛ كل معارفنا مشروطة أو مقيَّدة بالنفس التي هي الشيء الواقعي على أعلى مستوًى؛ لأن النفس هي الشيء الوحيد الذي يتصف بالمباشرة. نحن هنا بإزاء واقعٍ نفسي يتعيَّن على عالم النفس أن يحتكم إليه — وأعني به الواقع النفسي.»

ولعلنا نستطيع أن نُضيفَ إلى ذلك ما تتمتع به الحقيقة النفسية من قدرة على فرض نفسها وبطرائقَ شتَّى، من ذلك مثلًا نشوء أمراض، لها كلُّ أعراض الأمراض الفيزيائية البحتة، ابتداءً من الشلل الهستيري والعمى إلى الصرَّع والمعاد (= مرض المعدة) وجملة أخرى من الأدواء الخفيفة. يُضاف إلى ذلك أن كل ما يفعله الإنسان له بداياته في النفس؛ إما أن يكون شيئًا فكَّر فيه لتوِّه، وإما أن يكون حُلمًا حلَم به أو رؤيا رآها. وقد تكون آمالنا ومخاوفنا مستندةً إلى «حقائق» يعترف بها غيرنا، أو قد تكون أضغاثَ أوهام، لكنَّ الفرح أو القلق الذي تجلبه واحدٌ في كلا الحالَين؛ فالذي نختبره حقيقيٌّ بالنسبة لنا، وإن لم يكن كذلك لغيرنا، ويتمتع بقيمةٍ خاصة تُضارع قيمة الحقيقة التي يعترف بها الناس، على ما بينهما من اختلاف.

وإن هذا الموقف من حقيقة النفس ليتعارض تعارضًا ظاهرًا مع الموقف الذي طالما وصفه يونج بأنه «مجرَّد موقف»؛ فالذين يذهبون هذا المذهب، أو يقفون هذا الموقف، كثيرًا ما قلَّلوا من شأن المظاهر النفسية، ولا سيما الاختبارات التي لا يتيسر لنا أن نربطَها مع الحوادث الخارجية فنجدنا نشير إليها من غير اكتراثٍ قائلين: «إن هي إلا وهمٌ من الأوهام.» أو «مسألة ذاتية بحتة.» أما يونج فيُعطي السياق النفسي أو الداخلي قيمةَ السياق الخارجي أو المحيطي.

٣

يفهم يونج النفس نظامًا حركيًّا لا يتوقف، وفي الوقت نفسه ينظِّم نفسه تلقائيًّا Self-Regulating system. ويُطلِق على الطاقة النفسية اسم «الليبيدو». ولا ينبغي أن نفهم من «الليبيدو» انطواءها، بهذه الصفة، على قدرة بأكثر مما ينطوي عليه مفهوم «الطاقة» في العلوم الفيزيائية، إنما هي مجرد اصطلاحٍ لوصف الظاهرات الملاحَظة.

وتضطرب «الليبيدو» بين قطبَين متضادَّين. ولعل ذلك يشبه البُطين والأُذين في القلب، أو الموجب والسالب في الدائرة الكهربائية. ويشير يونج عادةً إلى القطبَين المتعارضَين بـ «الضدَّين». وتشتد الطاقة كلما احتدم الاصطراع بين الأضداد؛ إذ لا طاقة بادية بدون تضاد. ويمكننا أن نعدِّد هنا أضدادًا كثيرة ذات مستوياتٍ متباينة؛ فهناك مثلًا الإقدام والإحجام، والواعية والخافية، والانبساط والانقباض أو الانطواء، والفكر والشعور … إلخ. وللأضداد وظيفةٌ تنظيمية (كما اكتشف ذلك هيراقليط قبل مئاتٍ من السنين): عندما يبلغ أحد الضدَّين أقصى مداه ينقلب إلى ضده الآخر. وإننا لنجد مثالًا بسيطًا على كيفية انقلاب أحد الضدَّين، عندما يصل إلى أقصى مداه، إلى شيءٍ آخر مختلف عنه كل الاختلاف في سَوْرة الغضب يعقبها سكون، وفي البغضاء تئول إلى مودة، ويرى يونج أن الوظيفة التنظيمية للأضداد مركوزة في الطبيعة البشرية، وأساسية لفهم النفس في قيامها بوظائفها.

والحركة الطبيعية التي تتحرَّكُها الطاقة النفسية (= الليبيدو) حركةٌ نواسيَّة إلى الأمام والخلف، ولعلنا أن نشبِّهها بحركة المدِّ والجزر. ويسمِّي يونج الحركة الأمامية التي تُلبِّي متطلَّبات الواعية إقدامًا progression، والحركة الخلفية التي تُلبِّي متطلبات الخافية إحجامًا regression؛ فالإقدام ينصرف إلى تكييف الإنسان لنفسه إيجابيًّا مع البيئة، وأما الإحجام فإلى تكييفه لها مع احتياجاته الداخلية؛ ولذلك كان الإحجام من الإقدام بمنزلة النوم من اليقظة، بما هو قطبٌ طبيعي مضاد للإقدام، ما دامت الطاقة النفسية تقوم بأداء

وظيفتها من دون عائق، طبقًا لقانون الانقلاب الضدِّي Enantiodromia حين تنقلب في النهاية إلى حركة إقدام. وقد يعني الإحجام، في جملة ما يعني، عودة إلى حالةٍ حُلمية بعد فترة من النشاط العقلي الموجَّه والمركَّز، أو قد يعني عودة إلى حالةٍ سابقة من التطور. لكن هذه الحالات ليست «أخطاء» بالضرورة، بل لعلها نوعٌ من مراحل إعادة الإنشاء أو «الانكفاء من أجل وثبةٍ أبعَد».[١] وإذا قامت محاولة لقسر الليبيدو على الانصباب في قناة صُلبة، أو أقام الكبت من بين أيديها سدًّا، أو باء التكيُّف الواعي بالفشل لسببٍ أو لآخر (ربما لأن الظروف الخارجية أضحت بالغة الصعوبة)، فعندئذٍ تصبح الحركة الإقدامية مستحيلة وتنكمش الليبيدو إلى الخافية فتغدو محمَّلة بطاقةٍ أكبر من استيعابها، وتروح تبحث عن منفذٍ لها تُفرغ فيه شحنتها. في مثل هذه الحالة قد ترشح الخافية من خلال الواعية وهمًا أو عرضًا عُصابيًّا، أو تتبدَّى سلوكًا طفوليًّا أو حيوانيًّا. وقد يصل بها الأمر إلى أن تطغى على الواعية طغيانًا ينشأ عنه خروج عن الطور عنيف، أو يتطور عنه جنونٌ مُطبِق. وعندما يحدث ذلك يكون الأمر أشبه بسدٍّ تهدَّم فأغرق جميع ما حوله. وفي الحالات القصوى — عندما تفشل الليبيدو فشلًا تامًّا في العثور على منافذ لها — تكون أمام حالة انسحاب من الحياة، كما في بعض حالات الجنون الشديد. إن هذا هو الإحجام المَرَضي الذي يختلف عن الإحجام الصحي بما هو ضرورة حياة. ليس الإنسان آلَةً حتى يستطيع أن يتكيَّف مع عالمه الداخلي. «وهو، بالعكس، لا يستطيع أن يتكيَّف مع بيئته بصورةٍ دائمية، بل لا بد له أن ينسجم مع نفسه أيضًا؛ أي أن يتكيف مع عالمه الداخلي وهو، بالعكس، لا يستطيع أن يحقِّق وحدته الداخلية إلا إذا تكيَّف مع ظروفه الخارجية.»

٤

إن الليبيدو طاقةٌ طبيعية تتولى، أولًا وقبل كل شيء، القيام بخدمة أغراض الحياة، لكنَّ قدْرًا معيَّنًا، مما يفيض عن حاجتنا منها لتلبية أغراضٍ غريزية، قد يتحول فعلًا إنتاجيًّا أو يُسخَّر لأغراضٍ ثقافية. إن توجُّه الطاقة على هذا النحو أمرٌ ممكن مبدئيًّا حين تتحول شيئًا يماثل في طبيعته غرض الاهتمام الغريزي. غير أن هذا التحويل غير ممكن بمجرد فعل الإرادة؛ فهو لا يحدث إلا بطريقة غير مباشرة؛ فبعد فترة من النضج في الخافية ينتج

[١] التعبير مثبت في النص بالفرنسية Reculer pour mieux sauter.

رمزٌ يستطيع أن يجتذب الليبيدو إليه، ويقوم أيضًا بمهمة القناة في تحويل الطاقة عن مجراها الطبيعي. والرمز لا ينتجه الفكر إنتاجًا واعيًا، بل كثيرًا ما يجيء على هيئة وحيٍ أو حدْسٍ يتبدَّى غالبًا في الأحلام.

لكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن يونج يستعمل كلمة «الرمز» بطريقةٍ محدَّدة في جميع أعماله؛ ولذلك نجده يميِّز بين «الرمز» Symbol و«السمة» أو «العلامة» Sign؛ فالسمة عوَضٌ من الشيء الحقيقي أو تمثيلٌ له، أما الرمز فينطوي على معنًى أوسع بما يعبِّر عن حقيقةٍ رمزية لا يمكن صوغُها بصورةٍ أدق.

عند الأقوام البدائية تقوم صلةٌ وثيقة بين الفعل الجنسي وحراثة الأرض،[٢] بينما نجدهم يمهِّدون، من أجل القيام بأفعالٍ أخرى ليس لها مثل هذه الصلة كالقنص والصيد والحرب، بالرقص والاحتفالات السحرية مبتغين من ذلك تحويل الليبيدو إلى الفعل الضروري. وإن تقصِّي التفاصيل التي تُجرى بها مثل هذه الاحتفالات ليُظهِر لنا شدة الحاجة إلى حَرْف الطاقة الطبيعية عن مجراها الأصلي.

يقول يونج إن تحويل الليبيدو إلى رموزٍ لم يزَل يجري منذ فجر الحضارة، وإنه ليرجع إلى شيءٍ عميق جدًّا من أصل الطبيعة البشرية. لقد أفلحنا، على مجرى الزمان، في اقتطاع جزءٍ معيَّن من الطاقة وصرفناه عن الانصباب في مجرى الغريزة، كما أفلحنا في تطوير إرادتنا تطويرًا لم يزل أضعف مما يحلو لنا أن نعتقد، لكننا لم نزَل بحاجة إلى قوة الرمز التحويلية، وهي القوة التي يسمِّيها يونج بالوظيفة الإعلائية Transcendent Function.

٥

تنطوي نظرة يونج إلى الخافية على قيمةٍ أكثر إيجابية من النظرة التي تعتبرها مجرد «قُمامة» نلقي إليها كل ما هو مرفوض طفولي أو حيواني فينا، ونُودع فيها كل ما نريد نسيانه. صحيحٌ أن هذه الأشياء قد استقرَّت في الخافية، وأن الكثير من الذي يقتحم الواعية ذو صفةٍ عَمائية غير متشكِّلة، لكن الخافية من الواعية بمنزلة الرحم من الجنين، وإنما في

[٢] يُلاحَظ أن فعل «الحِراثة» يُستعمل في العربية مجازًا عن «الفعل الجنسي»؛ جاء في القرآن الكريم: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [سورة البقرة: الآية ٢٢٣].

الخافية ينبغي لنا البحث عن إمكانياتٍ جديدة للحياة. والجانب الواعي من النفس أشبه بجزيرةٍ يُحيط بها الماء من كل جهة لا يُرى منها إلا الجزء الذي لا يغمره الماء، أما الخافية فهي ذلك المجهول الذي لا يقع تحت أبصارنا ويمتد عمقًا إلى أسفل القاع.

الجزيرة هي «الأنيَّة» Ego العارفة المُريدة، وهي مركز الواعية. لكن الذي يمُتُّ إلى الواعية بسبب، والذي أعرفُه عن نفسي وعن العالم، والذي يستطيع التوجيه والمراقبة كل هذا ليس من أمر الواعية دائمًا؛ فأنا أنسى وأكبتُ ما لا أُحِب، أو ما ليس مقبولًا في المجتمع (والكبت repression أن نصرفَ انتباهنا عن فكرة أو شعور أو حادث بصورةٍ متعمَّدة ومستمرة — على درجةٍ متفاوتة من التعمُّد والاستمرار — حتى نستبعد هذه الأشياء من الواعية في النهاية، فلا نستطيع استرجاعها. أما الكبح[٣] suppression — وقد يلتبس بالكبت — فأن نصرفَ انتباهنا اضطرارًا عن بعض الأشياء لكي نستطيع الانتباه إلى أشياء أخرى لكننا هنا نستطيع استرجاع الأشياء المصروفة على هذا النحو، بإرادتنا). وإن لي إدراكاتٍ حسية ذات قوةٍ غير كافية لبلوغ الواعية، وأختبر الكثير مما لا أفهمه إلا جزئيًّا، أو مما لا أعرفه معرفةً تامة. هذه الإدراكات الرفيعة — بالإضافة إلى ما أختزنُه من ذكريات مكبوتة أو منسية — تشكِّل نوعًا من «بلاد الظل» التي تمتد جسرًا بين «الأنيَّة» والخافية، فتكون بلاد الظل عندئذٍ منطقةً لا تغمرها المياه دائمًا، بل يكون في وسعنا استصلاحها واسترجاعها. بلاد الظل هذه يسمِّيها يونج «الخافية الشخصية» أو الخاصة Personal Unconscious، تمييزًا لها من «الخافية الجامعة أو العامة» Collective Unconscious، وهي الجانب النفسي الذي يشكِّل «الخافية» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنًى.

وعلى هذا فَالخافية الخاصة، وإن كانت لا تخضع كلها للإرادة، يمكننا استرجاعها (كما هو الحال في النوم) إن كان الكبتُ ضعيفًا، ويُمكِنها أحيانًا أن ترجع من تلقاء نفسها، أو بفضل تداعٍ طرأ اتفاقًا أو بفعل صدمةٍ عنيفة. ثم هي قد تتستَّر وراء الأحلام والأوهام فتنشأ أمامنا ضرورة مُلحَّة للتنقيب عنها وإخراجها إلى حيِّز الوعي إذا ما أخذَت تسبِّب لنا اضطراباتٍ نفسية، كما هو الأمر في العُصاب.

---

[٣] وضعنا «الكبح» ترجمة لكلمة Suppression لكي تؤديَ هذا المعنى حصرًا. وربما كان للتجانس اللفظي والتقارب المعنوي بين «الكبت» و«الكبح» أثر في إغرائنا باعتماد هذه اللفظة، خصوصًا وأن التجانس والتقارب متوفر في الكلمتَين الإنجليزيتَين. (المترجم)

٦

وللوصول إلى هذه الذكريات، اعتمد يونج المنهج التحليلي الذي يُعرف بـ «اختبارات التداعي» Association Tests، وهو المنهج الذي بدأ باستخدامه في مطلع حياته العملية. أظهرَت له هذه الاختباراتُ ما للبنية النفسية من خصوصية تتبدَّى في جُنُوح الأفكار إلى التجمُّع على نوًى (ج. نواة) أساسية معيَّنة. وهذه الأفكار ذات اللون العاطفي يسمِّيها يونج «عُقَدًا» Complexes؛ فالنواة ضربٌ من المغنطة السيكولوجية، وهي ذات قيمة تُضارِع قيمة الطاقة. وتقوم تلقائيًّا باجتذاب الأفكار إليها بما يتناسب شدةً أو ضعفًا مع طاقتها. وتتكون نواة العُقدة من عنصرَين أساسيَّين؛ أحدهما فطري، والثاني محيطي أو مكتسب؛ أي إن العُقد غير مشروطة بالخبرة وحدها، وإنما بطريقة الفرد في رَجْعه[٤] على تلك الخبرة.

والعقدة واعية أو خافية، والواعية تكون كذلك كليًّا أو جزئيًّا، وتتوقف معرفتنا بالعقدة على ما إذا كانت واعية كليًّا أو جزئيًّا، أو على ما إذا كانت ذات طبيعةٍ خافية تامة. وفي هذه الحالة الأخيرة لا نكون عارفين بوجودها أبدًا. والعُقْدة، سواء أكانت واعية جزئيًّا أم خافية كليًّا، تتصرف وكأنها شخصٌ ذو كيانٍ مستقل؛ لأن الأفكار والعواطف التي تجمَّعَت حولها تدخل إلى الواعية وتخرج منها دون أن يكون عليها ثمَّة رقيب. هذا، ومن التكلُّف محاولة إقامة سدٍّ فيما بين المحتويات النفسية، لكننا — برغم ذلك — يمكننا القول بعُقد ترجع إلى الخافية الخاصة، وأخرى ترجع إلى الخافية العامة أو الجامعة، وهي المجال النفسي الذي يشترك فيه الجنس البشري قاطبة.

٧

والخافية العامة أو الجامعة طبقةٌ أعمقُ من الخافية الخاصة أو الشخصية وأبعدُ منها غَورًا، وهي المادة المجهولة التي نشأَت منها واعيتُنا. وبوسعنا أن نقدِّر وجودها جزئيًّا من ملاحظتنا للسلوك الغريزي، بما أن الغرائز حواضُّ على الفعل لا دخل فيها للواعية. والحق

[٤] نقترح «الرجع» ترجمة لكلمة Reaction، التي جرى العرف على ترجمتها بكلمتَي «رد فعل»، وهما كلمتان يتعذَّر استعمالهما وصفًا أو نسبة. أما «الرجع» فيسوِّغها استعمالها نسبةً أو وصفًا فتقول «رجعي»، وهي ترجمةٌ لكلمة Reactionary. وفي جمع «رجع» نقول «رجوعات» تفاديًا للالتباس «بالرجوع» وهو العودة. (المترجم)

إن هناك أفعالًا كثيرة ذات حَضٍّ من الخافية، ومع ذلك غير جديرة باعتبارها أفعالًا غريزية؛ ذلك أن الفعل الغريزي «موروثٌ وخافيٌّ» في آنٍ، وهو «يحدث في كل مكان بصورةٍ واحدة ومنتظمة»؛ فالغرائز مُعترَف بها عمومًا، لكن الذي غير معترَف به فهمُنا للحياة واختبارُنا لها على نحوٍ رسمه لنا تاريخنا، تمامًا مثلما نُضطَر إلى الفعل وَفْق خطوطٍ عريضة معيَّنة في ظروفٍ معيَّنة. لا يريد يونج أن نفهم من هذا أن الخبرة التي نختبرها على هذا النحو أو ذاك خبرةٌ موروثة، لكنه يرى أن الدماغ البشري نفسه شكَّلَته وأثَّرت فيه الاختباراتُ البعيدة التي اختبرَتْها البشرية في عهودها الأولى؛ فكما أن وراثتَنا مكوَّنة من مسالكَ فيزيولوجية، كذلك أوجدَت مسالكنا السيكولوجية السياقات العقلية عند أسلافنا، فإذا عادت هذه الآثار إلى واعية الفرد، استطاعت أن تفعل ذلك على هيئة سياقاتٍ عقلية ليس غير. وإذا اتفق لهذه السياقات أن أضحَت واعية، فإنها لم تَصِر كذلك إلا من خلال الخبرة الفردية، فتبدو وكأنها مكتسباتٌ فردية. لكن الذي تولَّت الخبرة الفردية «تعبئته» في هذه السياقات ليس أثرًا موجودًا سلفًا أو موروثًا، إنما الموروث هو جدول الخافية السابق الوجود.

هذا الميل، أو هذه الحاجة، إلى فهم الحياة واختبارها على نحوٍ حدَّده تاريخ الجنس البشري، يسمِّيه يونج ميلًا بدئيًّا. وما النماذج البدئية إلا «أشكال الفهم السابقة الوجود» (= أي موجودة قبل نشوء الوعي) أو «حالات خَلقية من الحدْس … وكما تُجبِر الغرائز الإنسان على مسلكٍ بشري ذي وجهٍ مخصوص، كذلك تُجبِر النماذج البدئية الحدْس والفهم على صِيَغٍ بشرية ذات وجهٍ مخصوص.»

وعلى هذا إن النماذج البدئية شأنٌ من الخافية يمكنُنا معرفتُه بواسطة صورٍ نموذجية معيَّنة تتردَّد على النفس، وقد سمَّاها يونج ذات مرة بـ «الصور البدئية» Primordial Images (وهو تعبيرٌ استفاده من يعقوب بركهارت)، لكنه ما لبث حتى عدل عنه إلى اصطلاح النموذج البدئي Archetype الذي يشمل المظهرَين من النفس؛ الخافية، والواعية.

يذهب يونج إلى أن النماذج البدئية قد تشكَّلَت على مدى ألوف السنين عندما بدأ الدماغ والوعي البشريان ينفصلان عن الحالة الحيوانية، لكن صُورها، أو نماذجها البدئية، في وقتٍ كانت فيه ذات طبيعةٍ أولية تتصفُ بالمرونة، طرأَت عليها تعديلات أو تغييرات كانت متطابقة مع العهد الذي ظهر فيه الدماغ والوعي على النحو الذي تقدَّم ذِكْره. بعض هذه الصور — ولا سيما التي تدل على تغيرٍ هام في الحياة النفسية — يظهر على أشكالٍ هندسية أو مجرَّدة، كالمربع أو الدائرة أو العجلة (= الدولاب). وقد تظهر مفردة، أو

مُجتمِعة في شيء من الحذق تشكِّل رمزًا نموذجيًّا ذا أهمية خاصة، وبعضها الآخر يتبدَّى أشكالًا بشرية أو شبه بشرية، آلهة وإلهات، أقزامًا وعمالقة، حيوانات أو نباتات، حقيقية أو وهمية، نجد عليها أمثلة لا حصر لها من علم الأساطير.

والنماذج البدئية نختبرها عواطفَ وصورًا، ونُلاحِظ آثارها خاصةً في الحالات البشرية الهامة والنموذجية، كما في الولادة والموت والتغلب على عقبةٍ طبيعية، وفي المراحل الانتقالية من الحياة كالمراهقة، أو في حالات الخطر الشديد أو الذعر. في مثل هذه الحالات كثيرًا ما تظهر صورٌ بدئية في أحلام الإنسان العصري شبيهة بالصور التي أمكن العثور عليها في كهوف «أوفيران».

٨

ويذهب يونج إلى أن الأحلام آثارٌ طبيعية وعفْوية تصدر عن النفس، وتستحق منا أن نُوليَها الاهتمامَ اللازم ونأخذَها مأخذ الجِد، بما تُحدثه فينا من آثارٍ خاصة بها حتى وإن لم نستطع إدراك هذه الآثار أو فهمها. ولغة الأحلام لغةٌ رمزية تتوسَّل بالتشبيهات للتعبير عن نفسها؛ ومن هنا غموضها أو لغوها البادي.

والخافية العامة يمكنُنا استنتاجُها من الإنسانِ السويِّ مما يتبدَّى في أحلامه من آثارٍ بيِّنة على الصور البدئية، وهي صور لم يكن له بها معرفةٌ واعية. وإنه ليصعُب علينا أحيانًا أن ننفيَ مثل هذه المعرفة (ولعل باستطاعتنا دومًا أن نقول باحتمال وجود «كربتمنيزيا»)،[٥] ولكننا نجد في حالاتٍ معيَّنة من الاضطراب العقلي تطوُّرًا مُدهشًا للتخيُّل الميثولوجي لا يمكننا أن نعزُوَه إلى الخبرة الفردية الخاصة.

ويقدِّم لنا يونج مثالًا على هذه الظاهرة حالةً كان يتولى العناية بها في أحد المستشفيات العقلية في عام ١٩٠٦م. كان صاحب هذه الحالة مجنونًا كثير الاضطراب أحيانًا، لكنه كان في فترات هدوئه يصف رؤًى غريبة وتصدُر عنه صورٌ وأفكارٌ رمزية غريبة جدًّا. ولم يكن قد ألقى الضوء على هذه الصور والأفكار إلا في عام ١٩١٠م، حين عثَر يونج على برديةٍ إغريقية انفكَّت رموزُها حديثًا وكانت تتعلق بموضوعٍ مماثل لرؤى المريض وأفكاره. يقول يونج:

[٥] الكربتمنيزيا cryptomnesia شيء قرأناه أو سمعناه ثم نسيناه ثم عاد إلى الذاكرة بطريقة خافية (= لا شعورية) فيُخيَّل إلينا أننا نقرؤه أو نراه أو نسمعه لأول مرة. (المترجم)

«حدثَت رؤى المريض في عام ١٩٠٦م، ونُشر النص الإغريقي لأول مرة في عام ١٩١٠م؛ ولذلك يجب أن نعتبرهما أمرَين منفصلَين أحدهما عن الآخر انفصالًا يجعلنا نستبعد إمكانية الكربتمنيزيا من جانبه وتحويل الأفكار من جانبي.»

٩

أنفق يونج شطرًا كبيرًا من وقته عاكفًا على درْس الأساطير؛ فهي عنده تعبيراتٌ أساسية عن الطبيعة البشرية؛ فالأسطورة تشكِّلها أو تصوغُها الواعية؛ أي إن هذه تعطيها الشكل الذي يكفُل لها الانتقال والشيوع. لكنَّ روحَ الأسطورة، أو الحَضَّ الإبداعي الذي تمثِّله، والمشاعر التي تعبِّر عنها أو تستثيرها، بل لُبُّ موضوعها إلى حدٍّ كبير — كلُّ ذلك إنما يأتي من الخافية العامة أو الجامعة. صحيحٌ أن الأساطير تبدو وكأنها محاولاتٌ لتفسير حوادث الطبيعة، كشروق الشمس وغروبها، أو قدوم الربيع بكل ما يحمله من حياةٍ جديدة وخِصْب، إلا أنها — في نظر يونج — أكثر من ذلك بكثير؛ إنها التعبير عن كيفية اختبار الإنسان لهذه الأشياء؛ هكذا يصبح شروق الشمس مولدًا للبطل الإلهي من البحر، الذي يقود عربتَه في أقطار السماء،[٦] وعند الغروب تكون التنِّينة، الأم الهائلة، في انتظاره لكي تبتلعه. وفي جوف التنِّينة يسافر في أعماق اليم، وبعد معركةٍ رهيبة مع أفعوان الليل يعود فيُولد من جديد عند إطلالة الصباح. هذه موضوعاتٌ ميثولوجية تعكس بوضوحٍ محاولاتٍ بشريةً لتفسير السياق الفيزيائي لشروق الشمس وغروبها، لكن مضمونها العاطفي يجعلها أكثر من ذلك بكثير؛ فالأقوام البدائيون لا يعرفون تفريقًا حادًّا بينهم وبين بيئتهم؛ فهم يعيشون حالةً يسميها «لاوي بروهل» بحالة «المشاركة الصوفية» Participation Mystique يريد بذلك أن ما يحدث في الخارج يحدث مثله في الداخل أيضًا، والعكس بالعكس؛ لذلك تكون الأسطورة تعبيرًا عما جرى في المحيطَين الداخلي والخارجي منذ طلوع الشمس ورحلتها في الفضاء حتى تتوارى في الحجاب عند هبوط الظلام، مثلما تكون تفكُّرًا في الحوادث وتفسيرًا لها.

وبما أن الأساطير تعبيراتٌ عن الخافية العامة أو الجامعة؛ لذلك نجدها متماثلة عند جميع الأقوام وفي جميع الأزمنة، وحين يفقد الإنسان قدرته على صُنع الأسطورة، يفقد

[٦] هل يمكنُ اعتبارُ ذلك استشرافًا للمركبات الفضائية؟! (المترجم).

صلته بالقوى الإبداعية في وجوده؛ فالدين والشعر والفولكلور وحكايات الجن — هذه كلها تتوقف على هذه القدرة بالذات؛ فالرموز أو الأشخاص المركزية في جميع الأديان ذات خاصيَّة بدئية. لكن في الأديان البدائية أقل منها في الديانات العليا المتطورة، لكن طبيعتها البدئية تكون أظهر في الأولى منها في الأخيرة. على أن أكثر التعبيرات صدورًا مباشرًا عن الخافية ما نجده في الأحلام والحالات العقلية الغريبة وفي أوهام المرورين من ظهورٍ للنماذج البدئية بما هي صور أولية؛ فهذه الصور تبدو عندئذٍ وكأنها تمتلك قوة وطاقة خاصتَين بها؛ تتحرك وتتكلم، وتدرك وتسعى إلى غرض، تخدعنا عن أنفسنا وتسوقنا سوقًا إلى فعل ما يُناهِض مقاصدنا الواعية مناهضةً كلِّية، تُوحي إلينا بالخَلْق والتدمير؛ بعملٍ فنِّي أو انفجارٍ غوغائي مجنون. هي «الكنز المكنون» الذي ظلَّت تمتح منه البشرية في كل زمان ومكان، منه أقامت آلهتَها وشياطينَها وجميع الأفكار ذات الأهمية البالغة والفاعلية الشديدة التي بدونها لا يكون الإنسان إنسانًا؛ لذلك كانت الخافية، عند يونج، ليست مجرد «قبو» يُلقي إليه الإنسان نُفايتَه، بل هي أصل الوعي والتدمير عند الإنسان.

١٠

أن نحاول تحديد الخافية الجامعة أو تعريفها هو أن نحاول المستحيل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف حدودها ولا طبيعتها الحقيقية، بل كل ما يمكننا فعله بإزائها أن نلاحظ بوادرَها ونصِفَها ثم نحاولَ فهمها على قَدْر المستطاع. وقد أفرغ يونج معظم جهده في سبيل تحقيق هذا الغرض. يقول عن النماذج البدئية: «في الحقيقة، لا يمكن أن يفهمَها فكرنا؛ لأنه لم يخترعها قط.» ومع ذلك هناك إمكانية لتمييز أشكالٍ متنوِّعة منها تُعاوِدنا في الأحلام والأوهام، يمكن أن نجد لها مُعادِلًا تاريخيًّا وميثولوجيًّا في جميع أنحاء العالم. هذه الأشكال اعتبرَها يونج نوعًا من النماذج البدئية الرئيسية التي تؤثِّر في فكر الإنسان وسلوكه فأسماها «القناع» persona و«الظل» shadow و«الأنيمة» Anima و«الأنيموس» Anim و«الشيخ الحكيم» Old wise man و«الأم الأرضية» Earth mother و«النفس أو الذات» The Self.

وهنا أيضًا يجب أن ننبِّه إلى أنه لا يُوجَد فواصلُ قاطعة في البنية النفسية؛ لأن النماذج البدئية نفسها قد يكون لها وجهٌ شخصي؛ فصورة الأنيمة مثلًا مشروطة بخبرة الرجل للمرأة على مدى قرونٍ مُوغِلة في القِدَم؛ لأنها — من ناحيةٍ ثانية — ذات صلة بالخبرة

الفردية التي تتكون من علاقة رجلٍ معيَّن بالمرأة عمومًا. وعلى هذا يكون بعض النماذج البدئية ذا صفةٍ أعم، وبعضها الآخر ذا طبيعةٍ أَخَصَّ كالقناع والظل.[٧*]

[٧*] عن: An Introduction to Jung's Psychology by Frieda Fordham.

مقدمة الطبعة الإنجليزية

بقلم: كاري ف. باينير

في العَقْد الماضي من هذا القرن، ظهرَت بوادرُ كثيرةٌ من مصادرَ مختلفةٍ تشير إلى أن العالم الغربي يقف على شفا انبعاثٍ روحي جديد، أو على تحوُّلٍ أساسي في موقفه من قِيَم الحياة؛ فبعد حقبةٍ طويلةٍ من التوسُّع الخارجي، عُدنا لكي ننظر في أعماق نفوسنا مرةً ثانية. هناك اتفاقٌ عام على الظاهرات التي تحيط بهذا الانتقال المتعاظِم في الاهتمام من الوقائع بما هي كذلك إلى معناها وقيمتها بالنسبة إلينا بما نحن أفراد. لكن ما إن نبدأ بتحليل التوقعات التي يحتضنُها مختلف الجماعات التي يزخَر بها عالمنا عن التحوُّل المرتقب حتى ينتهيَ الاتفاق، ويقوم — بدلًا منه — آراءٌ تختلف وقوًى تتصارع.

فالذين ينتصرون للديانة المُستمدَّة من الوحي يعتقدون أن الانبعاث الوشيك انبعاثٌ للكثلكة أو للبروتستانتية، على حسب ما يكون صاحب هذا الاعتقاد كاثوليكيًّا أو بروتستانتيًّا. وسنَدُهم في ذلك أنهم يرَونَ عموم البشر يتدفَّقون بالملايين عائدين إلى أحضان الكنيسة؛ حيث يلتمسون العزاء عن وقائع الخيبة والفواجع التي حلَّت بعالم ما بعد الحرب، ويتعلَّمون منها الطرق التي تؤدي بهم إلى الخروج مما هم فيه من عَمَاء Chaos. ويقولون إن تجديد إيماننا بالمسيحية خليقٌ به أن يُعيدَنا إلى طريق الحياة الأمين، ويُعيدَ إلى العالم الوحي الذي افتقده.

وجماعةٌ أخرى ترى أن الموقف الجديد الذي يتعيَّن علينا اتخاذُه هو القضاء على الدين كما فهمناه حتى الآن، قائلةً إن الدين ما هو إلا بقايا خلَّفَتها لنا بدائيةٌ تؤمن بالخرافة يجب أن يحلَّ محلَّها عهدٌ من «التنوير» جديدٌ ودائم. وما على الإنسان إلا أن يطبِّق معرفتَه تطبيقًا

صحيحًا، ولا سيما معرفته الاقتصادية والتكنولوجية حتى تتبدَّد هباءً جميع الغيلان الهائلة المتمثِّلة بالفقر، والجهل، والطمع ... إلخ، ويستعيد الإنسان فردَوسَه المفقود. وعندهم أن الانبعاث يتعيَّن أن يكون في نطاق العقل وحده بحيث يصبح الفكر هو الحكَم الذي يقرِّر مصير الإنسان.

وبين هاتَين النهايتَين القصويَين؛ الإيمان التقليدي والعقلانية القاتلة، نجد كل تفاوتٍ في الرأي يمكنُنا تصوُّره حول هذه المشكلة الكبرى المتصلة بالخطوة التالية التي سوف تخطوها البشرية في تطورها النفسي. ولعلَّنا نستطيع القول إن الموقع الوسط يحتلُّه الذين يعلمون أنهم تجاوزوا المسيحية كما هي متمثلة في الكنيسة، ولكنهم لم يُضطَرُّوا إلى نفي ما في الموقف الديني من قيمةٍ أساسية في الحياة تماثل ما في العلم من أصالةٍ وصحة. هؤلاء اختبروا الروح اختبارًا حيًّا كما اختبروا الجسد، واختبروا الجسد اختبارًا حيًّا كما اختبروا الروح؛ تجلَّت عليهم الروح تجلِّياتٍ يتعذر شرحُها أو تفسيرُها بلغة اللاهوت التقليدي أو بألسنة المادية الحديثة، ولا يحسُّون رغبةً في قطع عُرى التقوى التي يشعُرون بها في أعماق قلوبهم بسبب هيكل الحقائق العلمية التي يمنحُها العقل دعمه وتأييده، بل يؤمنون أنهم لو لم يَصِلوا إلى معرفةٍ أوسع مما تؤدِّيه عقولهم من وظائفَ داخلية، وإلى معلوماتٍ أوفى عن القوانين اللطيفة — المحدَّدة تحديدًا كاملًا — التي تحكُم النفس الإنسانية، لكان بمقدورهم الوصول إلى الموقف الجديد المطلوب، بدون أن يلجئهم ذلك إلى الانكفاء نحو ما هو إلا لاهوت القرون الوسطى متستِّرًا بغِلالةٍ رقيقةٍ من ناحية، أو إلى الوقوع ضحيةَ أوهامِ فلسفة القرن التاسع عشر، من ناحيةٍ ثانية.

إلى هذه الجماعة الأخيرة يتحدَّث يونج بلغةٍ مُقنِعة، ولا يتهرَّب من المهمة الصعبة القائمة على دمج معرفته بالروح التي اكتسبها على مدى سنينَ طويلة في العمل طبيبًا عقليًّا ومحللًا نفسيًّا، بذخيرة من المعلومات المتيسرة لكل إنسان والمنطبقة على كل إنسان. ويعطينا المفاتيح التي تفتح لنا مغاليقَ الطبيعة والوظائف النفسية التي يتلهف الإنسان الحديث شوقًا أن يمسك بها. ووجهة النظر التي يطرحُها أمامنا تشكِّل تحديًا للروح، وتستثير تجاوبًا فعَّالًا عند كلِّ مَن يشعُر في نفسه بما يحضُّه على النمو إلى ما يتجاوز موروثه.

جميع المقالات التي يتألف منها الكتاب أُلقيَت محاضرات إلا واحدة (وهي «موازنة بين فرويد ويونج» كتبها الأخير بناءً على طلب ناشرٍ ألماني). والنص الألماني لأربعٍ منها

نُشِر في كتابٍ على حدة.[١] أما المقالات الأخرى، مع عدة مقالاتٍ غيرها، فقد تضمَّنَها كتابٌ سبق وظهر بالإنجليزية.[٢]

ندين للسيدة «فوليت دي لاسلو» بالكثير من الاقتراحات المفيدة المتعلقة بمقالة «الاختيار بين الطبيب النفسي ورجل الدين». هذا وقد تفضَّل الدكتور يونج والسيدة حرمه كلاهما بقراءة الترجمة ونقدها جزئيًّا.

Cary F. Baynes
زيورخ، آذار (مارس) ١٩٣٣م

[١] هذه المقالات الأربع هي: «علم النفس والأدب»، و«الاختيار بين الطبيب النفسي ورجل الدين»، و«المنطلقات الأساسية في علم النفس التحليلي»، و«تحليل الأحلام في التطبيق العملي». وكان نشرها ما بين أعوام ١٩٢٩م و١٩٣١م.

[٢] ظهر بالألمانية في زيورخ عام ١٩٣١م تحت عنوان:
Seelenprobleme der Gegenwart, Rascher and Cie, Zurich 1931.

الفصل الأول

تحليل الأحلام في التطبيق العملي

ما بَرِح موضوع الاستفادة من تحليل الأحلام في العلاج النفسي يُثير الكثير من الجدل؛ فبينما نجد كثيرًا من الممارسين يعتبرونه أمرًا لا غنى عنه في معالجة العُصاب، وينسبون إلى الفاعلية النفسية المتبدِّية في الأحلام ما ينسبونه إلى الواعية نفسها من أهمية، نجد في الطرف المقابل مَن يُنازِع في قيمة تحليل الأحلام زاعمًا أن الأحلام نفسها ما هي إلا نتاجٌ ثانوي من الفاعلية النفسية، لا أهمية له.

من الواضح أن ينسب امرؤٌ إلى الأحلام أهميةً تطبيقية، بما هي تعبيراتٌ مباشرة عن الخافية، إن كان يعتقد بأن للخافية (= اللاشعور) دورًا رئيسيًّا في تشكيل العُصاب، وأن يقلِّل من شأن تحليل الأحلام إن كان ينكر أن للخافية وجودًا أصلًا، أو كان يعتقد ألَّا دور لها في تطوُّر هذا المرض. ومما يُؤسَف له أننا لم نزَل نجد إلى اليوم، ونحن في العام ١٩٣١م، مَن يعتبر الخافية موضع أخذٍ وردٍّ؛ أي بعد انقضاء أكثر من نصف قرن على قيام «كاروس» بصياغة مفهومه عن الخافية، ومرور قرن ونيِّف على كلام «كانط» عن «ساحة الفكر المظلمة … التي لا قياس لها»، وما يقرب من مائتَي عام على وضع «لايبنتس» مسلَّمته عن الفاعلية النفسية غير الشعورية، ناهيك عمَّا حقَّقه «جانيه»، و«فورونوي»، و«فرويد» في هذا الميدان.

في هذه العُجالة سأقتصر على التطرق إلى مسائل العلاج التطبيقي، ولن أحاول الدفاع عن فرضية الخافية (= اللاشعور)، رغم أن تحليل الأحلام يثبُت أو ينهار بثبات فرضية الخافية أو انهيارها. بدون الخافية تبدو الأحلام وكأنها فلتة من الطبيعة ليس أكثر، أو ركامًا لا معنى له مؤلفًا من شتات الذكريات المتخلفة عن حوادث اليوم؛ فلو كان الحلم لا شيء غير هذا لم يَسُغ لنا أن نتطرَّق إلى هذا البحث. ولا بدَّ لنا من الاعتراف بوجود الخافية إن كان لا بدَّ لنا من البحث في تحليل الأحلام؛ لأننا لا نلجأ إليه طلبًا للرياضة العقلية

وحسب، وإنما لأنه أسلوبٌ يكشفُ لنا عن محتويات النفس الخافية (= اللاشعورية) التي تتصل اتصالًا سببيًّا بالعُصاب، وما لهذا الاتصال من أهمية في المعالجة. ومَن يرفض هذه الفرضية ما عليه إلا أن يَضرِب صَفحًا عن مسألة تحليل الأحلام وقيمتها التطبيقية.

لكن، لَمَّا كانت الخافية تلعب دورًا سببيًّا في تشكيل العُصاب، بناءً على الفرضية التي نذهب إليها، وكانت الأحلام تعبِّر تعبيرًا مباشرًا عن فاعلية النفس الخافية، كانت محاولة تحليل الأحلام وتفسيرها لها ما يبرِّرها تمامًا من الناحية العلمية. وبغَضِّ النظر عن النتائج العلاجية، فقد نأمل من هذه المحاولة أن تُفضيَ بنا إلى كشفٍ علمي عن السببية النفسية، على أن الكشف العلمي بالنسبة إلى الممارس ما هو إلا نتاجٌ ثانوي نجَم مجَّانًا عن الجهود التي بذلها في ميدان المعالجة؛ فهو لا يشعر أن عليه أن يطبِّق تحليل الأحلام على مرضاه لعلَّه أن يُواتِيَه الحظ فيلقي ضوءًا على مشكلة السببية النفسية، لكنه يعتقد أن الكشف الحاصل ذو قيمةٍ علاجية، وعندئذٍ يعتبر تحليلَ الأحلام من واجبات الحرفة. ولقد بات من الأمور المعروفة أن مدرسة «فرويد» تذهب إلى أن الشفاء يحصل بواسطة إلقاء الضوء على العوامل السببية الخافية بشَرْحها للمريض شرحًا يجعله عالمًا بمصادر اضطرابه.

إذا سلَّمنا بأن الوقائع تؤيد هذا الأمل، أمكننا الاقتصار على الأسئلة المتعلقة بإمكانية أن يتيح لنا تحليل الأحلام أن نكشفَ عن أسباب العُصاب الخافية من غير أن نستعينَ بشيءٍ آخر، أو أن نتبع أساليبَ أخرى زيادةً على تحليل الأحلام. أما أنا فأرى أن الجواب «الفرويدي» على هذه الأسئلة هو من قبيل المعرفة العامة. وخبرتي الشخصية تُثبِت هذه النظرة بما وجدتُه من أن الأحلام تكشف كشفًا مطردًا لا يخطئ عن المحتويات الخافية التي تشكِّل العوامل المسببة في العُصاب والأحلام التي تكشفُ لنا عن هذه العوامل هي الأحلام الأولية، في الأعم الأغلب؛ وأعني بالأحلام الأولية الأحلام التي يرويها المريض عند بدء المعالجة. وهذا إيضاح لعله أن يُعينَنا.

جاءني مرةً رجلٌ يحتل منصبًا بارزًا في العالم، كان به قلق وفقدان أمن، ويُعاني أحيانًا من إغماء ينتج عنه غثيان ومن ثقلٍ في الرأس وضيقٍ في التنفس؛ هذه الأوصاف تنطبق على أعراض «مرض الجبال». وكان الرجل أصاب في حياته نجاحًا منقطع النظير؛ إذ استطاع بفضل جدِّه وطموحه ومواهبه أن يرتفع فوق نشأته المتواضعة بما هو ابنٌ لفلاحٍ فقير. ثم أخذ يصعد السلَّم درجةً درجةً حتى وصل إلى مركزٍ هام أتاح له فرصة الحصول على مزيد ارتقاء في السلَّم الاجتماعي. وقد وصل بالفعل إلى مكانة في الحياة كان يستطيع أن يبدأ منها صعوده إلى الدرجات العليا عندما ألمَّ به العُصاب على حين فجأة. وعند هذه

النقطة لم يتمالك من إبداء ذلك النوع من التعجُّب الذي يبدأ عادة بمثل هذه الكلمات: «في هذا الوقت بالذات، عندما بدأتُ ...» لقد كان ظهور جميع أعراض «مرض الجبال» عليه مما يتناسب مع وضعه الخاص الذي وجد نفسه فيه. وعندما جاء لاستشارتي كان معه حُلْمان رآهما في الليلة السابقة.

كان الحُلم كما يلي:

«وجدتُني مرةً أخرى في القرية التي وُلدتُ فيها. بعض أولاد الفلاحين الذين كانوا يذهبون معي إلى المدرسة كانوا يقفون في الشارع. مررتُ أمامهم متظاهرًا أني لا أعرفهم. سمعتُ أحدهم يقول مشيرًا إليَّ: لا يعود كثيرًا إلى قريتنا!»

لا حاجة بنا إلى التحايل على التفسير لكي نفهم الإشارة إلى البدايات المتواضعة في حياة صاحب الحُلم. الحُلم يقول له في وضوحٍ تام: «نسيتَ كم كنتَ وضيعًا في بدايتك.»

ويمضي الحُلم الثاني على النحو التالي: «أنا في عَجَلة من أمري لأني ذاهب في رحلة، ففتَّشتُ عن حقائبي فلم أعثر عليها. الزمن يمضي سريعًا، والقطار سيغادر في الحال. أخيرًا أفلحتُ في جمع أغراضي بعضها إلى بعض. هرولتُ في الشارع فاتضح لي أنني نسيتُ محفظةً صغيرة تحتوي على أوراقٍ هامة. انفتلتُ راجعًا حتى وجدتُها، ثم جريتُ راكضًا إلى المحطة، وما كدتُ أجد طريقي إلا بشِقِّ النفس. ثم بذلتُ قصارى جهدي واندفعتُ نحو الرصيف فألفيتُ القطار ينفث البخار في الرحبة. كان قطارًا طويلًا، يجري في منعرجٍ غريب على شكل S. خطر ببالي أنْ لو كان السائق طائشًا وأطلَق العِنان للبخار عندما يصير في المدى المستقيم إذن لظلَّت حافلات المؤخِّرة في المنعرج وانقلبَت من شدة السرعة. وفعلًا فتح السائق المخناق وأنا أحاول أن أصيح به محذِّرًا، فأخذَت حافلات المؤخِّرة تهتز هزًّا عنيفًا ثم انقذفَت بعيدًا عن السكة. كانت كارثةً رهيبة. ثم استيقظتُ مذعورًا.»

هنا أيضًا نستطيع أن نفهم الوضع الذي يمثِّله الحلم بدون صعوبةٍ كبيرة؛ فهو يصوِّر مقدار ما لدى المريض من عَجَلةٍ محمومة في سبيل تحقيق المزيد من التقدُّم لنفسه. ولمَّا كان سائق القطار الذي في المقدمة قد مضى بدون تفكير في العواقب، راحت الحافلاتُ الخلفية تهتزُّ ثم تنقلب؛ أي إن العُصاب يتفاقم، ومن الواضح أن المريض كان قد بلغ في هذه الفترة أعلى نقطة في حياته؛ أي إن الجهد الذي بذله لكي يرتقيَ بعيدًا عن نشأته الوضيعة قد استنفد منه جميع قواه؛ كان عليه أن يرضَى بما حقَّقه، ولكنه اندفع — بدلًا من ذلك — يحدوه الطموح لعله يبلغ قممًا أعلى من النجاح لم يكن مناسبًا لها، فكان هذا العُصاب بمثابة تحذير له. لقد حالت الظروف دون قيامي بمعالجة هذا المريض، وهو

لم يُبدِ ارتياحه لتشخيصي لحالته. وكانت النتيجة أن أخذَت الحوادث مجراها في الطريق الذي أشار إليه الحلم. لقد حاول استغلال الفرص التي سنحَت له وداعبَت مطامحه فجرى جريًا عنيفًا بعيدًا عن السكَّة حتى تحطَّم قطار حياته الفعلية. وقد سمحَت لنا استعادة المريض لذكرياته أن نستنتجَ أن «مرض الجبال» قد أشار إلى عجزه عن التسلُّق إلى أعلى مما وصل إليه. وقد عزَّز هذا الاستنتاجَ أحلامُه التي عرضَت عجزَه بما هو أمرٌ واقع.

هنا نصل إلى إحدى خصائص الأحلام التي يجب أن تأخذ المحل الأول في كل بحثٍ يتناول تطبيق الأحلام في معالجة العُصاب؛ فالحُلم يعطينا صورةً واضحةً عن الحالة الذاتية أو الشخصية، بينما يرفض العقل الواعي أن يعترفَ بوجود هذه الحالة، أو لا يعترف بها إلا مُكرَهًا. إن أنيَّة[1] المريض الواعية لا تستطيع أن ترى سببًا لعدم مُضيِّه قُدُمًا؛ لقد واصل كفاحه في سبيل التقدم، رافضًا أن يسلِّم بالحقيقة التي جعلَت منها الحوادث التالية بالغة الوضوح؛ وهي أنه بات في نهاية المطاف عاجزًا فعلًا. في مثل هذه الحالات، عندما نُصغي إلى إملاء العقل الواعي نكون في شكٍّ دائمًا؛ إذ نستطيع أن نصلَ إلى نتائجَ مضادَّة للنتائج التي توصَّلنا إليها اعتمادًا على الذكريات التي يستعيدها المريض؛ فجندي الصف قد يحمل عصا المارشالية في حقيبة ظهره، وكم من ولد لأبوَين فقيرَين وصل إلى أعلى ذُرى النجاح! فلماذا لا يكون الأمر كذلك في حالة هذا المريض؟ ولما كان رأيي غير معصوم عن الخطأ، فلماذا يكون تخميني أدعى إلى الثقة من تخمينه؟ عند هذه النقطة يتدخل الحُلم فيعبِّر عن سياقٍ نفسي غير إرادي لا يقع تحت سيطرة النظر الواعية؛ إذ يعبِّر عن حالة الذات على ما هي عليه في واقع الأمر؛ فهو لا يحترم تخميناتي ولا آراء المريض فيما يتعلق بما يجب أن تكون عليه الأشياء، إنما ينبِّئنا بما هي عليه فقط؛ ولذلك اعتمدتُ قاعدة وضع الأحلام على صعيدٍ واحد مع الحوادث الفيزيولوجية، فإذا ظهر في البول سكر، كان معنى ذلك أن في البول سكرًا، لا زُلالًا ولا يوروبيلينًا أو شيئًا آخر قد أذهبُ إلى توقُّعه. وهذا يعني أنني أعدُّ الأحلام وقائعَ لا تقدَّر بثمنٍ في عملية التشخيص diagnosis.

إن طريق الأحلام مُعدٌّ لكي يُعطيَنا أكثر مما نطلب، وإن هذا لينطبق على الحُلمَين اللذين رويتُهما توًّا على سبيل التوضيح؛ إذ هما لم يُتيحا لنا أن نطلع على أسباب العُصاب

[1] الأنيَّة (بتشديد الياء) هي الترجمة التي اخترناها لكلمة Ego، التي تَرِد كثيرًا في المصطلح الصوفي. (المترجم)

وحسب، وإنما زوَّدانا بالمطالعة prognosis[٢] أيضًا. أكثر من ذلك، لقد بيَّن لنا الحُلْمان عند أي نقطةٍ ينبغي لنا البدء بالمعالجة؛ يجب أن يُمنع المريض من المُضيِّ إلى أبعدَ مما وصَل إليه. وهذا بالضبط هو ما أنبأنا به نفسه في الحُلْم.

لكن النقطة هي أن هناك نوعًا من العُصاب لا تنكشف أسبابه الحقيقية إلا في نهاية التحليل، وهناك أنواعٌ منه لا يُجدي الكشف عن أسبابه شيئًا. وهذا يُعيدنا إلى وجهة نظر «فرويد» التي أشرنا إليها آنفًا، ومفادُها أن من الضروري — لأغراض العلاج — أن يعرفَ المريض معرفة واعية بالعوامل السببية التي أدَّت إلى اضطرابه، وهي وجهة نظر لا تعدو أن تكون إحياءً للنظرية القديمة المتعلقة بالارتضاض. لا يُنكر أن كثيرًا من حالات العُصاب ترجع إلى أصلٍ ارتضاضي، لكن الذي أنازع فيه فقط هو أن تُردَّ جميع أنواع العُصاب إلى هذا الأصل، وأنها جميعًا ناشئة عن خبرة طفولية حاسمة. ينتُج عن النظر إلى المسألة على هذا النحو طريقةٌ في المعالجة تقوم على تلمُّس أسباب العُصاب في ماضي المريض، مما يتعين معه على الطبيب أن يسأل دائمًا: «ما السبب؟» وأن يهمل السؤال الآخر: «لأي غرض؟» وهذا كثيرًا ما يُلحِق بالمريض ضررًا كبيرًا؛ لأنه مُضطَر إلى التفتيش في ذاكرته — وربما على مدى سنوات — عن حادثٍ مفترَض في طفولته، في وقتٍ تكون فيه أمورٌ ذات أهميةٍ آنية قد أُهملَت إهمالًا فظيعًا. المعالجة السببية الصِّرف أضيق من أن تُنصف ما للحُلم أو العُصاب من أهمية. ويكون الطبيب منحازًا (إلى وجهة نظرٍ معيَّنة)[٣] إذا لم يلتفِت إلى الأحلام إلا من أجل غرضٍ واحدٍ هو الكشف عن السبب الخفي الكامن وراء العُصاب، غاضًّا بصره عن القسم الأعظم من مساهمة الحُلم الفعلية. والحُلمان اللذان رويتُهما توًّا يُظهِران العوامل المكوِّنة للعُصاب ظهورًا لا يدع مجالًا للخطأ، بل من الواضح أنهما يزوِّداننا بالمطالعة المتعلقة بمآل المرض وباقتراح بشأن العلاج. زِد على ذلك أنه يجب ألا يغرُبَ عن بالنا أن من الأحلام ما لا يتطرق إلى أسباب العُصاب، وإنما يتناول من القضايا ما يختلف اختلافًا كليًّا؛ من ذلك مثلًا موقف المريض من الطبيب — بودِّي أن أبيِّن ذلك برواية ثلاثة أحلام لمريض واحد، وكان امرأة. استشارت ثلاثة محلِّلين، وعند بداية كل استشارة كانت ترى واحدًا من هذه الأحلام:

---

[٢] يُقصد بالمطالعة الرأي الذي يعطيه الطبيب عن تطوُّر حالة المريض بعد الكشف عليه وتشخيص علَّته. (المترجم)

[٣] العبارة بين القوسَين من وَضْعنا. (المترجم)

الحُلم الأول: «يجب أن أقطعَ الحدود إلى البلد المجاور، لكن لا أحد يدلُّني أين تقع نقطة الحدود، وأنا لا أستطيع أن أجدَها.»

المعالجة التي أعقبَت هذا الحلم انتهت إلى الفشل، وسرعان ما توقفَت.

الحُلم الثاني: «يجب أن أقطعَ الحدود، الليلُ حالكُ الظلام. ولا أستطيع أن أجدَ دار الجمارك، بعد تفتيشٍ طويل رأيتُ عن بُعدٍ مصباحًا صغيرًا واعتقدت أن نقطة الحدود تقع ثمَّة. لكن، لكي أبلغَها، يقتضي أن أقطعَ واديًا وأمُرَّ في غابةٍ مظلمة. هنا فقدتُ حسَّ الاتجاه. ثم لاحظتُ أن شخصًا يصحبني. سرعان ما تعلَّق بي كالمجنون. استيقظتُ مذعورة.»

انقطعَت هذه المعالجة أيضًا بعد بضعة أسابيع، والسبب هو أن المريضة قد ضلت الاتجاه تمامًا بسبب مواجدة المحلِّل بها مواجدةً خافية (= لا شعورية).

الحُلم الثالث: «وقدْ رأته المريضة عندما وصلَت إليَّ. هكذا يمضي الحلم: «يجب أن أقطعَ الحدود، أو لعلَّني قطعتُها، ووجدتُني في دار الجمارك السويسرية. ليس معي سوى محفظة يدي، وأعتقد أن ليس عندي ما أصرِّح عنه. لكن موظف الجمرك يفتِّش في حقيبة يدي ويخرج منها — يا لدهشتي — فِراشَين بالحجم الكامل.»

تزوَّجَت المريضة في أثناء معالجتها عندي، لكن ليس من دون مقاومةٍ عنيفة لهذه الخطوة، ولم يتضح لي سبب مقاومتها العُصابية إلا بعد شهورٍ عديدة، ولم يكن في هذه الأحلام إشارةٌ إليه.

كانت هذه الأحلام جميعًا استشرافًا لما سوف تُلاقيه المريضة مع المحلِّلين الذين قصدَتْهم لأجل العلاج.

وبوسعي أن أرويَ أحلامًا كثيرةً أخرى تتسق مع نفس الغرض. لكن هذه الثلاثة كافية لأن تبيِّن لنا أن من الأحلام ما يكون ذا صفةٍ استشرافية، وفي هذه الحالة لا بدَّ لها أن تفقدَ معناها الخاص لو نحن عاملناها على أساس البحث عن أسباب العُصاب حصرًا. تمدُّنا هذه الأحلام بمعلوماتٍ هامة عن الوضع التحليلي، وهي بالغةُ الأهمية لأغراضِ العلاجِ حين نفهَم هذا الوضع فهمًا صحيحًا. لقد فهم الطبيب الأول وضع المريضة فأرسلها إلى الطبيب الثاني. وهنا استخلصَت المريضة النتائج التي توصلَت إليها من أحلامها وقرَّرَت أن تترك. وجاء تفسيري لحلمها الثالث مخيبًا لها كثيرًا، لكنها تحلَّت بشجاعةٍ متميزة وصمَّمَت على المُضي قُدُمًا برغم كل الصعوبات، بما أورده حُلمُها الثالث عن اجتيازها للحدود.

تكون الأحلام الأولية — على الأغلب — شفافة وصريحة حتى لتبعث على الدهشة. لكنها ما تلبث حتى تفقد وضوحها كلما قطع التحليلُ خطواتٍ إلى الأمام، فإن تبيَّن لنا أنها

أحلامٌ استثنائية وظلت محافظة على جلائها ووضوحها، أيقَنَّا أن التحليل لم يمسَّ حتى الآن جانبًا هامًّا من الشخصية. الأصل في الأحلام أن تقل شفافيتُها وتُوغلَ في الإبهام بعد بدء العلاج مباشرةً حتى ليصبح تفسيرها من الأمور الصعبة. ولعل هناك سببًا آخر لهذه الصعوبة هو أن يصلَ الطبيبُ فيها إلى نقطة يصبح معها غير قادر على فهم الوضع في مجمله، فيما لو قيلَت الحقيقة. هذا هو ما عليه الأمر في حقيقته، أما أن نقول إن الأحلام غير مفهومة، فهذا القول ما هو إلا انعكاسٌ لرأي الطبيب الذاتي. لا شيء يستعصي على الفهم، وإنما تبدو الأشياء غير مفهومة ومختلطة عندما لا نفهمها. الأحلام واضحة بحد ذاتها، بمعنى أنها هي ما يجب أن تكون عليه وفق الشروط المعطاة. ونحن لو عُدنا نتدبَّر هذه الأحلام «غير المفهومة» في مرحلةٍ متأخرةٍ من العلاج، أو بعد انقضاء بضع سنوات، لأصابنا ذهولٌ مما كنا فيه من عمًى. ومن الحقائق المقررة أننا كلما قطعنا شوطًا في التحليل صادفَتْنا أحلامٌ بالغة الغموض بالقياس إلى الأحلام الأولية. لكن على الطبيب ألا يسرف في الاعتماد على اختلاط الأحلام المتأخرة أو غموضها، أو يسرف في اتهام المريض بالمقاومة عمدًا، بل حريٌّ به أن يسلِّم بهذه الواقعة دليلًا على مبلغ عجزه عن تفهُّم الوضع. كذلك يميل طبيب الأمراض العقلية إلى وسم المريض بـ «الاختلاط»، على حين أنه يُحسِن صنعًا لو اعترف بأنه إنما «يُسقِط» اختلاطه هو على المريض ويسلِّم بذلك؛ ذلك أن تفهُّمه هو الذي أضحى مختلطًا في الحقيقة إزاء غرابة مسلك المريض. زِد على ذلك أن من الأمور البالغة الأهمية في العلاج أن يسلِّم المحلل بقلَّة فهمه من وقتٍ إلى آخر؛ لأنه ليس أثقل على المريض من أن يكون مفهومًا دائمًا. والمريض يعتمد كثيرًا على ما يتمتَّع به الطبيب من ثاقب النظر، وهو إذ يحتكم إلى غروره المهني إنما ينصبُ له فخًّا محفوفًا بالخطر. والمريض إذ يلجأ إلى ثقة الطبيب بنفسه وإلى «عُمق» تفهُّمه إنما يفقد كل إحساسٍ له بالواقع، ويتورَّط في تحويل مُعانِد، ويؤخِّر من أجل الشفاء.

الفهم سياقٌ ذاتي وقد يكون من جانبٍ واحد فقط، بمعنى أن الطبيب يفهم في وقتٍ لا يفهم فيه المريض. وفي مثل هذه الحالة قد يشعر الطبيب أن من واجبه أن يُقنع المريض، وعندما لا يستسلم الأخير لنفسه بالاقتناع يتهمه الطبيب بالمقاومة. وعندما يقع عبءُ الفهم كله على عاتقي يكون من الحكمة أن أتنبَّه إلى ما في فهمي من نقص. أن يفهم الطبيب أو لا يفهم أمرٌ قليل الأهمية نسبيًّا؛ إذ إن كل شيء يتوقف على فهم المريض. ما نحتاج إليه حقًّا اتفاقٌ متبادل يأتي ثمرةً لتفكيرٍ مشترك. ويكون الفهم من جانبٍ واحد، وبالتالي محفوفًا بالمخاطر، إذا حكم الطبيب على حُلم من منطلق عقيدةٍ معيَّنة وأصدر مطالعته التي قد

تكون صحيحةً من الوجهة العلمية؛ وقد تكون غير صحيحة أيضًا بمعنى أنها ربما تستبق نمو المريض الفعلي فتؤدي إلى تعطيله. إنما نتوجَّه إلى عقل المريض إذا أَرَدْنا أن نقسره على حقيقة معينة؛ لكن لو تعاونَّا على النمو إلى مستوى هذه الحقيقة نكون قد وصلنا إلى قلبه، وهذا التوجه أكثر عمقًا وجدوى.

عندما يقوم تفسير الطبيب حصرًا على نظريةٍ أحادية، أو على رأيٍ مبيَّت، تكون فرصته لإقناع المريض، أو للوصول به إلى نتيجةٍ شافية، متوقفة على الإيحاء بصورةٍ أساسية. ولا ينبغي لأحدٍ أن ينخدع عن حقيقة الإيحاء وما يتركه من آثار؛ فالإيحاء بحد ذاته ليس بالشيء الذي يجب الازدراء به، وإنما هو تحديدٌ خطير، ويؤثِّر في استقلال شخصية المريض تأثيرًا غير مرغوب فيه أبدًا. قد يكون مفروضًا في المحلل الممارس أن يؤمن بما لتوسعة الوعي من قيمة وأهمية — وأعني بتوسعة الوعي سياقًا يُخرج إلى النور أجزاء من الشخصية كانت خافيةً في السابق ويقوم بتمييزها ونقدها نقدًا واعيًا. وهي مهمة تتطلب من المريض أن يواجه مشكلاته، وتفرض عليه أن يستجمع قواه لكي يحاكم ويتخذ القرار الواعي. وهي مهمة ليست أقل من تحدِّي حسِّه الأخلاقي، ونداء إلى حمل السلاح واجبٌ تلبيته يقع على الشخصية في مجملها؛ ولذلك كان المنهج التحليلي، بالنسبة إلى نُموٍّ الشخصية، يقع في مستوًى أعلى من مناهج المعالجة التي تعتمد على الإيحاء؛ فالإيحاء ضربٌ من السحر يعمل في الظلام ولا يضع الشخصية في مواجهة مطالبها الأخلاقية. ومناهج المعالجة التي تعتمد على الإيحاء إن هي إلا بدائل مؤقتة وخادعة، لا تتفق مع مبادئ العلاج التحليلي وينبغي تجنُّبها. لكن الإيحاء لا يمكن تجنُّبه إلا إن كان الطبيب عالمًا بالأبواب الكثيرة التي يستطيع أن ينفذَ منها؛ إذ يبقى، في أحسن الظروف، إيحاء خافيًا (= لا شعوريًّا) كافيًا، بل أكثر من كافٍ.

يجب على المحلل الذي يريد استبعاد الإيحاء الواعي أن يعتبر كل تفسير لحلمٍ لا ينال موافقة المريض تفسيرًا غير صالح، وعليه أن يواصل البحث حتى يعثر على صيغةٍ تنالُ موافقته. هذه قاعدة أعتقد أنه يجب مراعاتها دائمًا، خصوصًا في التعامل مع الأحلام التي يكون غموضُها دليلًا على قلة تفهُّم، من جانب الطبيب والمريض على السواء. يجب على الطبيب أن يعتبر كل حُلم رحلةً جديدة، ومصدرًا للمعلومات عن أحوالٍ مجهولة ينبغي له أن يتعلم منها بمقدار ما ينبغي أن يتعلم منها المريض. وغنيٌّ عن البيان أنه يجب عليه ألا يتبنى آراء مبيَّتة مبنية على نظرية معينة، بل يجب أن يكون على أُهْبة الاستعداد، أمام كل حالةٍ مفردة، أن يُشيِّدَ نظريةً جديدة عن الأحلام كل الجدَّة؛ إذ ما تزال هناك فرصةٌ لا حدود لها من أجل عملٍ رائدٍ في هذا المجال.

النظرة التي تذهب إلى أن الحُلم ما هو إلا تحقيقٌ وهمي للرغبات المكبوتة، هذه النظرة قد صُرف النظر عنها منذ أمدٍ بعيد. صحيحٌ أن ثمَّة أحلامًا تمثِّل رغباتٍ ومخاوفَ مكبوتة، لكن ما الشيء الذي لا يستطيع أن يمثِّله الحُلم عند الاقتضاء؟ قد تعبِّر الأحلام عن حقائقَ لا مهرب منها، وعن أحكامٍ فلسفية، وأوهامٍ وتخيلاتٍ وحشية، وذكرياتٍ وخطط، وتكهناتٍ واختباراتٍ غير عقلية، وحتى عن رؤًى تواصلية (= تلباطيقية)، وعما سوى ذلك مما لا يعلمه إلا الله. شيءٌ واحد يجب ألا ننساه أبدًا؛ نكاد نقضي نصف حياتنا في حالة خافية (= لا شعورية) تقريبًا. والحُلم لغة الخافية تخصيصًا. يمكنُنا أن نسمِّي الواعية نهار النفس الإنسانية، في مقابل الجانب الليلي من الفعالية النفسية الخافية، الذي هو بمثابة أضغاث أحلام. من الثابت أن الخافية لا تتكون من الرغبات والمخاوف وحسب، وإنما من أكثر من ذلك بكثير، ومن المحتمل جدًّا أن تنطويَ النفس الخافية على ثروةٍ من المحتويات والأشكال الحية تساوي — إن لم تكن تفوق — ما تنطوي عليه الواعية، التي تتميَّز بالتركيز والتحديد والاستبعاد.

أما وإن الحالة على ما قد قدَّمنا، فقد بات من المحتَّم ألا ننتقصَ من معنى الحُلم بحيث يأتي مفصَّلًا على مقاس عقيدةٍ ضيقة. يجب أن نتذكَّر أن المرضى الذين يُجيدون لغة الطبيب الفنية أو النظرية ليسوا بالقليلين، وأن هؤلاء إنما يفعلون ذلك حتى في أحلامهم. ما من لغةٍ لا يُمكِن التعسُّف في استعمالها، وإنه لمن الصعب أن ندرك مقدار ما ننخدع باعتساف الأفكار، حتى ليبدو الأمر كما لو أن للخافية طريقتها في خنق الطبيب بأحابيل نظريته. أما وإن الأمر كله كذلك، فإني — وأنا أقوم بتحليل الأحلام — أضرب صفحًا عن النظرية على قَدْر ما أستطيع. بطبيعة الحال، ليس في وسعنا أن نتخلى عن النظرية تمامًا؛ لأننا نحتاج إليها لكي نفهمَ الأشياء؛ فمثلًا، إني إذ أتوقَّع أن يكونَ للأحلام معنًى؛ فثمَّة أحلام لا يستطيع أن يفهمَها الطبيب ولا المريض. ولكن يجب عليَّ أن أعتبرها ذات معنًى على أساس الافتراض لكي أجد في نفسي الشجاعة على التعامل معها أصلًا. والقول بأن الأحلام تُسهِم إسهامًا بالغ الأهمية في المعرفة الواعية، وأن الحلم الذي لا يفعل ذلك لهو حُلمٌ لم نستطع تفسيره أصلًا — هذا القول أيضًا عبارة عن إبانة نظرية. لكن يجب عليَّ أن أتبنى هذه الفرضية لكي أوضِّح لنفسي لماذا أقوم بتحليل الأحلام. ومن ناحية ثانية، كل فرضية حول طبيعة الحُلم ووظيفته وبنيته إن هي إلا قاعدةٌ عملية قائمة على الخبرة والتطبيق يجب أن تخضع إلى تعديلاتٍ متواصلة، يجب ألا ننسى، ولو لحظةً واحدة أننا إذ نحلِّل الأحلام فإنما نتحرك فوق أرضٍ غير مأمونة؛ حيث لا يقين فيها إلا الشك.

ولعل خير تحذيرٍ نوجِّهه إلى مفسِّر الأحلام — لولا أنه تحذيرٌ بالغ التضارب — هو «افعل كل ما يحلو لك، لكن إياك أن تحاول الفهم!»

عندما نتناول حُلمًا غامضًا، لا تكون مهمَّتنا الأولى فهمه وتفسيره، بل تشييد السياق context بعناية فائقة. إن ما أريد قوله ليس دفقًا لا حدود له من «التداعي الحر» الذي يبدأ من كل صورة في الحُلم بل إنارة واعية ودقيقة لهذه السلسلة من التداعي التي تتصل اتصالًا مباشرًا بصورة معيَّنة، يجب أن يتعلم كثيرٌ من المرضى القيام بهذه المهمة؛ لأنهم يشبهون الطبيب في رغبتهم المُلحَّة في الفهم والتفسير الفوري. وهذه هي بالضبط حالتهم عندما يتعلمون — أو بالأحرى «يتجهَّلون» — مما قرءوا أو مما سمعوا عن تحليلٍ سابق تم بصورةٍ خاطئة؛ فهم يعطوننا تداعياتهم طبقًا لنظرية معيَّنة؛ أي إنهم يحاولون أن يفهموا وأن يفسِّروا، وهم في هذا لا يكادون يحصُدون إلا الفشل. إنهم — كالطبيب — يريدون أن ينفذوا رأسًا إلى ما وراء الحلم استنادًا إلى أساسٍ غيرِ صحيح يقول بأن الحُلم ما هو إلا واجهةٌ تُخفي وراءها المعنى الحقيقي. ربما جاز لنا أن نسمِّيَ الحُلم واجهة، لكن يجب أن نتذكر أن واجهات معظم البيوت لا تحتال علينا ولا تخادعنا، وإنما تتبع مخطط البناء وغالبًا ما تبين عن ترتيبه الداخلي. صورة الحُلم «الظاهرة» هي الحلم نفسه مشتملًا على المعنى «المستتر». إذا وجدتَ سُكَّرًا في البول، فمعنى ذلك أنه سُكَّر، لا واجهة تخفي وراءها الزُّلال. عندما تكلم «فرويد» على «الحلم-الواجهة»، لقد تكلم، في واقع الأمر، لا عن الحُلم نفسه وإنما عن غموضه. وهو عندما فعل ذلك قد «أسقط» على الحُلم عجزه عن الفهم. وإنما نقول إن للحُلم واجهةً زائفةً لأننا نعجز عن النفاذ إلى داخله. وحريٌّ بنا أن نقول إننا نتعامل مع شيء أشبه بنصٍّ لا نستطيع فهمه، لا لأن له واجهة بل لأننا لا نستطيع قراءته. قبل أن ننفُذَ إلى ما وراء هذا النص، يجب أن نتعلم القراءة.

إننا نفلح في قراءة الأحلام إذا نحن شيَّدنا سياقها على نحو ما أسلفنا قبل قليل. ولن نفلح أبدًا ما دمنا نستعين بالتداعيات الحرة بأكثر مما نفلح لو استعنَّا بهذه الوسيلة على حل رموز كتابة «حثِّيَّة». التداعيات الحرة تُساعدني على كشف الغطاء عن جميع عُقَدي الخاصة بي، لكنني لكي أصل إلى هذا الغرض لا أحتاج إلى البدء انطلاقًا من الحُلم، بل يكفي من أجل ذلك أن أتناول جملةً في صحيفة يومية أو علامة «تمنع الدخول». لو استخدمنا التداعي الحر في تحليل حُلم، لتصاعدَت عُقَدُنا إلى السطح تصاعدًا كافيًا؛ لكننا عندئذٍ لا نستطيع الكشف عن معنى الحُلم. لكي نكشف عن معنى الحُلم، ينبغي لنا أن نبقى عند أقرب شيء إليه، إلى الصور نفسها؛ فلو حلَم امرؤ بطاولةٍ خشبية، وربطها

بمنصَّة كتابته غير المصنوعة من الخشَب، لم نصنع إلا القليل؛ فالحلم يشير إشارةً صريحة إلى طاولة خشبية، وإذا لم يحدث للحالم شيء عند هذه النقطة، فإن تردُّده معناه أن ظُلمةً مخصوصة تكتنف صورة الحلم، وهذا أمرٌ مشكوك فيه. قد نتوقع منه أن يربط عشرات الأشياء بطاولة الخشب، فإذا لم يستطع أن يربطها ولا بشيءٍ واحد، كان معنى ذلك أن علينا — في مثل هذه الأحوال — أن نرجع إلى الصورة مرة بعد مرة. وعندئذٍ تجدني أقول للمريض: «هَبْ أنني لا أعرف ماذا تعنيه طاولة الخشب. صِفْ لي هذا الشيء». بهذه الطريقة نُفلح في تثبيت جزء لا بأس به من سياق صورة الحلم الخاص بها. عندما نفعل ذلك بجميع صور الحُلم، نكون مستعدِّين لمغامرة التفسير.

كل تفسير فهو فَرْض، بما هو محاولة لقراءة نصٍّ غير مألوف. أما الحُلم الغامض — لو أخذناه بمفرده — فقلما نستطيع تفسيره في شيءٍ من اليقين؛ ولذلك لا أعلِّق سوى أهميةٍ ضئيلةٍ على تفسير الأحلام المفردة أما حين نأخذ سلسلةً من الأحلام، فنستطيع أن نُولي تفسيراتنا حظًّا أكبر من الثقة؛ لأن الأحلام اللاحقة تصحِّح ما وقعنا فيه من أخطاء عند تناولنا للأحلام السابقة. كذلك نكون في سلسلة الأحلام أقدر على معرفة كُنه المحتويات الهامة والموضوعات الأساسية؛ ولذلك تجدُني أحُضُّ مرضاي على فتح سجلٍّ دقيقٍ بأحلامهم وما أُعطِي بشأنها من تفسيرات. كذلك تجدني أُطلِعُهم على كيفية تشييد أحلامهم حلمًا حلمًا على نحو ما أشرتُ إليه حتى يصير في وسعهم موافاتي كتابةً بالحلم والمادة التي تشكِّل سياقه، ثم أحملهم على استخلاص التفسيرات في المراحل المتأخرة من التحليل. بهذه الطريقة يتعلَّم المريض كيف يرجع إلى الخافية (= اللاشعور) بدون معاونةٍ من الطبيب.

لو كانت الأحلام مقصورةً على إعلامنا بالعوامل السببية الكامنة من وراء العُصَاب لكنا في مأمنٍ من ترك الطبيب يعالجها وحده. زيادةً على ذلك، ربما كانت طريقتي في معالجة الأحلام عديمة الجدوى لو كان كل ما نأمله منها جُملة من اللمحات والفوائد التي تعين الطبيب على أداء مهمته. لكن، بما أنه من المحتمل — كما بيَّنتُ ذلك في عدد من الأمثلة — أن تحتويَ الأحلامُ على ما هو أكثر من المعونات التطبيقية اللازمة للطبيب، لزِمَ أن يأخذ تحليلُ الأحلامِ محلَّه من الاعتبار. والحق إنه قد يكون مسألة حياة أو موت.

من القضايا التي من هذا القبيل قضيةٌ تركَت في نفسي أثرًا عميقًا، وكانت تتعلق بزميلٍ لي في زيورخ. كان يكبرني سِنًّا، وكنتُ أراه بين حين وآخر، وكان كلما لقيتُه يَغمز من اهتمامي بتفسير الأحلام. صادفتُه يومًا في الشارع وناداني قائلًا: «كيف تسير الأمور؟

أما زلتَ تفسِّر الأحلام؟ بالمناسبة، رأيتُ حلمًا أبله آخر. هل له معنًى أيضًا؟ كان حلمه كما يلي: «رأيتني أتسلَّق جبلًا عاليًا يُطل على جُرُف هارٍ تغطِّيه الثلوج صعدتُ وصعدتُ وصعدتُ ... الطقس رائع. وكنتُ كلما صعدتُ أعلى شعرتُ أنني أحسنُ حالًا. قلتُ في نفسي: يا ليتَني مضيتُ صاعدًا هكذا إلى الأبد!» وعندما وصلتُ إلى القمة بلغَت مني السعادة والبهجة مبلغًا جعلَني أشعر أن بوسعي الصعود إلى أجواز الفضاء. ثم اتضح لي أنَّ في وسعي فعلَ ذلك، فمضيتُ أصعد. ثم استيقظتُ على نشوةٍ حقيقية.»

قلتُ له بعد أن روى لي حلمه: «يا عزيزي، أنا أعلم أنك لا تستطيع الإقلاع عن عادة صعود الجبال، لكن اسمح لي أن أناشدك ألا تذهب وحدك من الآن فصاعدًا. وإذا ذهبتَ فخذ معك دليلَين اثنَين، ويجب عليك أن تُعطيَني كلمة شرفٍ أنك سوف تتبع إرشاداتهما.» أجابني ضاحكًا: «لا جدوى من أحلامك!»، ثم ودَّعني ومضى لشأنه. لم أرَه بعد ذلك قط.

بعد شهرَين من هذا اللقاء جاءته الضربة الأولى، عندما كان في الخارج وحده. غمره انهيارٌ ثلجي. وفي اللحظة المناسبة استطاعت أن تنتشلَه دوريةٌ عسكرية قُدِّر لها أن تكونَ قريبةً من مكان الحادث. لم تمضِ له ثلاثة أشهرٍ على هذا الحادث حتى كانت النهاية. ذهب إلى التسلق يصحبه صديقٌ له يصغره سِنًّا، بدون مرشدين. وقد شاهده أحد هواة التسلُّق وكان واقفًا إلى ما دونه، شاهده يخطو في الفراغ وهو يلقي بنفسه فوق حائطٍ صخري. لقد سقط على رأس صديقه الذي كان ينتظر فيما دونه، فتمزَّق كلاهما إِرْبًا إِرْبًا، واستقرَّا عند مُنخفَض السفح، وكانت تلك «نشوة» بكل ما في الكلمة من معنًى.

لم يكن عندي قدْرٌ من الشك أو الاحتراس النقدي يجعلني أعتبر الأحلام حوادث لا يُؤبَه لها؛ فهي غالبًا ما تبدو غير ذات معنًى، لكن الشيء الواضح هو أننا نحن الذين نفتقر إلى المعنى والحذق في قراءة الرسالة المُبهَمة الآتية إلينا من الجانب الليلي من النفس. عندما نرى الإنسان يقضي نصف حياته على الأقل في هذا الجانب، وعندما نرى الواعية تستمد جذورها من هذا الجانب أيضًا، ونرى الخافية (= اللاشعور) تعمل إبَّان الوجود اليَقِظ وخارجه، يكون لزامًا على علم النفس الطبي أن يشحذَ مفاهيمه ويدرُسَ الأحلام درسًا منظَّمًا. ما من أحدٍ يشُك في قيمة الخبرة الواعية، فلماذا نشُك إذن في أهمية حوادث الخافية. هي أيضًا تعود إلى الحياة البشرية، وهي أيضًا يتكوَّن منها الشطر الأصدق من أي حادثٍ من حوادث النهار في كل ما له صلةٌ بالسرَّاء والضرَّاء.

إن الأحلام تمدُّنا بمعلوماتٍ عن أسرار الحياة الداخلية، وتكشفُ لصاحب الحلم عن العوامل الخبيثة، المُلوِّنة لشخصيته. وما دام لم يُكشَف النقابُ عن هذه العوامل، تظل

مصدرًا للاضطراب في حياته اليَقِظة. ولا تبين عن نفسها إلا في شكل أعراضٍ مَرَضِيَّة. وهذا معناه أننا غير قادرين على معالجة المريض علاجًا ناجعًا انطلاقًا من جانب الواعية وحدها، بل لا بد لنا من إحداث تغييرٍ في خافيته ومن خلالها. وإلى حد ما وصلَت إليه معرفتنا الحالية، ليس ثَمَّة إلا طريقٌ واحد لفعل هذا: يجب أن يكون هناك تَمثُّلٌ شاملٌ واعٍ للمحتويات الخافية. وأريد بـ «التمثُّل» أن تتداخل محتويات الخافية والواعية فيما بينها، لا — كما شاع كثيرًا — أن تُقوَّم محتويات الخافية تقويمًا أحاديًّا وتُفسَّر وتُشوَّه من جانب العقل الواعي. أما بخصوص القيمة والأهمية اللتَين تنطويان عليهما محتويات الخافية عمومًا، فالأفكار الفادحة الخطأ موجودةٌ في كل مكان. لقد بات أمرًا معروفًا جدًّا أن مدرسة «فرويد» تعرضُ لنا الخافية على نحوٍ يبخسها قيمتها، تمامًا كما تنظر إلى إنسانٍ بدائي وتعتبره أفضلَ قليلًا من الحيوانات المتوحشة. إن ما روَتْه مدرسة «فرويد» من حكايات الأطفال عن شيخ القبيلة الرهيب، وما بثَّتْه من تعاليم عن الخافية «المُجرمة – المنحرفة – الطفولية»، أفضى بالناس إلى جعل الخافية هُولةً[٤] خطرة، بينما هي شيءٌ طبيعي جدًّا، وإلى حُسبَان أن كل ما هو خير ومعقول وجدير بأن نحيا من أجله قد اتخذ له سكنًا في الواعية! ألم تفتح أهوال الحرب الكبرى عيوننا؟ أما زلنا عاجزين عن رؤية ما في واعية الإنسان من شيطانيةٍ وانحرافٍ أشد وأدهى مما في خافيته؟ اتُّهِمْتُ مؤخرًا أن تعليمي عن «تمثُّل الخافية»، لو قُبِلَ به، لدَمَّرَ الثقافة وأعلى من شأن الحياة البدائية على حساب قِيَمِنا العليا. لا أساس لهذه التهمة إلا الاعتقاد الخاطئ بأن الخافية هُولَة مخيفة. ومثل هذا الرأي ناجم عن الخوف من الطبيعة ومن الحياة كما هي فعلًا. لكن ما هو موجود فعلًا لا نستطيع أن نتسامى به باصطناع حِيَلٍ سِيمياوية، ونحن لو تسامَيْنا بشيء لم يكن قط ما يعتبره التفسير الخاطئ أنه كذلك.

ليست الخافية هُولَة شيطانية، بل شيء من الطبيعة حياديٌّ تمامًا بمقدار ما قد يكون عليه الحسُّ الأخلاقي والذوقُ الجمالي والحكمُ العقلي من حياد، وهي لا تكون خطرًا إلا عندما يكون موقفنا الواعي منها خاطئًا إلى درجةٍ ميئوسٍ منها. ويتعاظم هذا الخطر بمقدار ما نمارس من كَبْت، لكن ما إن يبدأ المريض يتمثَّل المحتويات التي خَفِيَت عنه فيما

[٤] اصطلحنا على ترجمة monster بـ «الهُولة» (بضم الهاء وتسكين الواو المدودة) وهي ترجمة — فيما نعرف — لا نجدها في المعاجم التي في حوزتنا. (المترجم)

مضى حتى يتضاءل الخطر من جانب الخافية. وحين يمضي سياق التمثُّل في اتخاذ مجراه، يقوم بوضع حدٍّ لانفصام الشخصية وتبديد القلق الذي يلازم الفصل ما بين الحيِّزَين من النفس ويستثيره. إن ما يتخوَّف منه منتقديَّ — وأعني به غلبة الخافية على الواعية — حقيقٌ بأن يحدث عندما نستبعد الخافية من الحياة بواسطة الكَبْت، أو عندما نسيء فهمها ونقلِّل من شأنها.

من الأخطاء الفادحة — والكثيرة الشيوع مع ذلك — حُسبانُ محتويات الخافية واضحةً لا لَبْس فيها، وتتميَّز بعلامتَي «زائد» أو «ناقص» ثابتتَين. لكن هذه النظرة — كما أراها — مُفرِطة في السذاجة؛ فالنفس «نظام تعديل ذاتي Self-regulating system» يحافظ على توازنه كما يحافظ الجسم على توازنه تمامًا. كل سياقٍ يذهب إلى حده الأقصى، فلا بد له من استدعاء فاعلية تعويضٍ حالًا. بدون هذا التعديل لا تتسم عملية «استقلاب» metabolism سويَّة، ولا تقوم نفسٌ سويَّة؛ فكل تفريطٍ في جانب، ينتج عنه إفراطٌ في جانبٍ آخر. والعلاقة بين الواعية والخافية قائمةٌ على المُعارَضة؛ ولذلك يكون من المفيد دومًا أن نسأل عندما نشرع في تفسير حلم: ما الموقف الواعي الذي يعوِّض عنه هذا الحُلم؟

رغم ما قد يتخذه التعويض من شكل تلبيةٍ وهميةٍ لرغبة، إلا أنه، بصفةٍ عامة، يطرح نفسه بمثابة واقعةٍ فعلية على أَظْهَر ما يكون كلما حاولنا كَبْتَها. نحن نعلم أننا لا نستطيع التغلُّب على العطش إذا كَبَتْنَاه؛ لذلك ينبغي لنا أن نحمل محتوى الحلم على محمل الجد ونعتبره شيئًا حدث لنا فعلًا، كما ينبغي لنا أن نعامله على أساس أنه عاملٌ يُساهِم في نظرتنا الواعية. ونحن إن لم نفعل ذلك، احتفظنا بموقفٍ أحادي يستثير تعويضًا خافيًا (= لا شعوريًّا) في المقام الأول. لكن هذا الطريق لا ينطوي إلا على أملٍ ضئيل بأن نحكُم على أنفسنا حكمًا صحيحًا أو نحقِّق توازنًا في حياتنا.

لو شرع امرؤٌ في الاستعاضة عن نظرته الواعية، وراح يعمل بناء على توجيهات الخافية — وهذه الإمكانية يعتبرها منتقديَّ أمرًا مخيفًا — لم يفلح إلا في كبت الأولى (= الواعية) التي تعود إلى الظهور تعويضًا خافيًا (= لا شعوريًّا). وفي هذه الحالة، تكون الخافية قد غيَّرت، وقلَبَت موقعها، وغَدَت رصينةً إلى حد الجُبن وعلى تناقضٍ صارخ مع لهجتها السابقة. عمومًا، لا يُعتقد أن الخافية تعمل على هذا النحو، ومع ذلك، يحدث مثل هذا القَلْب باستمرار، ويكون منها وظيفتها الأساسية؛ ولذلك كان كل حُلم مصدرًا للمعلومات ووسيلة تعديل ذاتي، وهذا ما يفسِّر لنا لماذا كانت الأحلام أكثر أعواننا فعالية في مهمة بناء الشخصية.

ليست الخافية بحد ذاتها مأوًى للمواد المتفجرة، لكنها قد تصبح كذلك بما نمارسه من مكبوتاتٍ اعتمادًا على نظرتنا الواعية المُعتَدَّة بنفسها، أو المُكتفية بذاتها، أو الجبانة، إذن، فالعقل كل العقل أن نُعير هذا الجانب انتباهنا. لقد أصبح الآن من الأمور الواضحة لماذا جعلتُ من قواعدي العملية أن أسأل دائمًا قبل أن أحاولَ تفسير الحلم: ما الموقف الواعي الذي يعوِّض عنه؟ بذلك — كما يمكننا أن نرى — أربط الحلم بأوثق صلةٍ ممكنة بالحالة الواعية حتى لأذهب إلى استحالة تفسير حُلم على درجةٍ من يقينٍ إلا إذا عرفنا ما هو الموقف الواعي؛ لأننا، في ضوء هذه المعرفة فقط، نستطيع أن نتبيَّن إن كان محتوى الخافية يحمل علامة «زائد» أو «ناقص». الحُلم ليس حادثًا نفسيًّا منعزلًا ومُنفصلًا تمامًا عن الحياة اليومية. وإذا بدا لنا أنه كذلك، فلأنه وَهْمٌ ناشئ عن قلة فهمنا. في الواقع، إن العلاقة بين الواعية والحُلم ذات طبيعةٍ سببيةٍ صارمة، وهما يتفاعلان فيما بينهما على أكثر ما يكون التفاعل دقةً ولطفًا.

بودِّي هنا أن أستعينَ بمثالٍ لكي أبيِّن كم هو مُهمٌّ أن نجد القيمة الحقيقية للمحتويات الخافية، جاءني شابٌّ بهذا الحلم: «أبي يقود سيارته الجديدة بعيدًا عن المنزل ... يقودها برعونة. وكنتُ أتمَيَّز غيظًا من غبائه البادي، كان يذهب في هذا الاتجاه وذاك. إلى الأمام وإلى الخلف، ويكرِّر إقحام السيارة في مكانٍ ضيِّق. ثم ارتطم بجدارٍ فأصاب السيارة بأضرارٍ بالغة، صِحْتُ به وأنا في منتهى الغضب أن يلتزم جانب الأدب. كان أبي يضحك ثم تبيَّن لي أنه ميتٌ من السُّكْر.»

صاحب الحلم مقتنعٌ أن أباه ما كان ليسلك هذا المسلك قط حتى ولو كان سكران. لكن صاحب الحلم نفسه اعتاد قيادة السيارات. وهو سائقٌ ماهر، ومُعتدلٌ جدًّا في تناول المشروب، خاصة عندما يكون عليه أن يقود سيارة. القيادة الهَرْجَاء، والأضرار التي تصيب السيارة مهما كانت خفيفة، تُغضِبه أشدَّ الغضب. علاقة الابن بأبيه جيدة وهو مُعجَب به؛ لأنه رجل ناجح نجاحًا غير عادي. يمكننا القول، بدون محاولة للتفسير، إن الحُلم يعرض صورةً عن الأب ليست في صالحه. إذن ما المعنى الذي ينبغي أن نستخلصه من ناحية الابن؟ هل علاقتُه بأبيه جيدة في الظاهر فقط؟ هل هي حقًّا تتكون من مُقاوماتٍ مُفرِطة في التعويض؟ إن كان الأمر كذلك فعلينا أن نضيف علامة «زائد» إلى محتوى الحلم، وأن نقول للشاب: «هذه هي علاقتُك بأبيك.» ولكن بما أني لم أستطع أن أجدَ الْتِبَاسًا أو عُصَابًا في الوقائع المتعلقة بصلة الابن وأبيه، ليس من حقِّي أن أمسَّ مشاعر الفتى بهذا الحكم المُؤذي ولو فعلتُ ذلك، لأضرَّ ذلك بنتيجة المعالجة.

لكن إذا كانت علاقتُه بأبيه ممتازةً حقًّا، فلماذا تَعَيَّنَ على الحُلم أن يختلق هذه القصة البعيدة الاحتمال للتقليل من شأن الأب؟ لا بد أن تكون مُقاومة الفتى لأبيه ناشئة عن غَيرة غذَّاها قدْرٌ معيَّن من شعور النقص؟ لكن قبل أن نَحِيد عن الطريق ونُثقِل ضمير الفتى — ومع الشباب ذوي الحساسية ثمَّة دائمًا محذور من أن نفعل ذلك عن قلة احتراس — خيرٌ لنا أن نُسقِط من حسابنا، ولو مرةً واحدة، سؤالنا عن «سبب» رؤيته هذا الحُلم، وأن نسأل أنفسنا «لأي غرض» رآه؟ فيكون الجواب، في هذا الحُلم الحالة، هو أن خافيةَ الفتى تُحاول أن تقلِّل من شأن الأب في وضوحٍ ظاهر. ولو فهمنا هذا على أنه تعويضٌ لاضطررنا إلى استنتاج أن علاقته بأبيه ليست جيدة وحسب، وإنما في غاية الجودة. لكن الفتى جديرٌ حقًّا بالوصف الفرنسي لِصقُ أبيه؛[٥] فأبوه ما يزال القائم على شئون الابن، والابن ما يزال يعيش الحياة التي أسمِّيها بالحياة المؤقتة؛ فهو يخشى من الفشل في تحقيق نفسه؛ لأن في كل جانبٍ من جوانب حياته شيئًا كثيرًا من «الأب». إن هذا يفسِّر لنا لماذا اصطنعَت خافيته نوعًا من التجديف؛ إنها تسعى إلى وَضْع الأب ورَفْع الابن. ولعلنا نقع تحت إغراء القول: «قضية مُنافية للأخلاق». كل أبٍ يفتقر إلى بُعْد نظر، فعليه أن يأخذ حذره من هذه الناحية.[٦] ومع ذلك لقد أصاب التعويض كلَّ الغرض؛ إذ أجبر الابن على مساواة نفسه بأبيه، وهي الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها أن يصير عارفًا بنفسه.

واضحٌ أن التفسير الذي أوجزناه توًّا هو التفسير الصحيح؛ لأنه حقَّق الغرض إذ لقي قبول الفتى قبولًا عفْويًّا، ولم يجرح شعورَه حيال أبيه، ولا شعورَ أبيه حياله.

لكن هذا التفسير ما كان ممكنًا لولا أننا درسنا علاقة الأب والابن في ضوء جميع الوقائع التي كانت في متناول الواعية؟ إذ لولا معرفتنا بالحالة الواعية، لظل المعنى الحقيقي للحُلم يكتنفُه شك وغموض.

وفي تمثُّل محتويات الحلم يأتي في الدرجة الأولى من الأهمية ألَّا ننتهك حُرمة القِيَم الحقيقية التي تؤمن بها الشخصية الواعية؛ فلو تحطَّمَت الشخصية الواعية، أو حتى تشوَّهَت، لم يَبْقَ لدينا من يقوم بعملية التمثُّل. إننا نعترف بما للخافية من أهمية، ولا نريد أن نُباشر تجربة ترفع الأدنى إلى القِمَّة (وتُنزل الأعلى إلى الحضيض)،[٧] لأن من شأن هذا

---

[٥] العبارة مثبتة في النص بالفرنسية: fils a papa. (المترجم)

[٦] في ثقافتنا الشعبية هذه الوصية الذائعة: «إذا كبر ابنُك فآخِه». (المترجم)

[٧] العبارة بين القوسَين من وضعنا. (المترجم)

أن يقلب الوضع الذي نريد تصحيحه. يجب أن نَحرِص أن تظل الشخصية الواعية بدون أن تُمَسَّ؛ لأننا لا نستطيع إجراء نقل التعويضات الخافية إلى الجهة الدائنة من الحساب إلا إذا تعاونَت معنا الشخصية الواعية في المشروع الذي نحن بصدده. وعندما يصل الأمر بنا إلى تمثُّل المحتوى لا تكون المسألة مسألة «هذا أو ذاك»، بل مسألة «هذا وذاك» جميعًا.

وكما يتطلب تفسير الأحلام معرفةً دقيقة بالحالة الراهنة للواعية، كذلك تتطلَّب معالجة رمزية الحلم أن نأخذ في الحسبان ما لصاحب الحلم من معتقداتٍ فلسفية ودينية وأخلاقية. وإنه لَمِن بالغ الحكمة عمليًّا ألا نعتبرَ رموزَ الحُلم علاماتٍ أو أعراضًا ذات صفاتٍ ثابتة، بل يجدُر بنا أن نعتبرها رموزًا حقيقية؛ أي تعبيرات عن شيء لم نعرفه بعدُ معرفة واعية، أو لم نَصُغه بعدُ صياغةً عقلية. زِد على ذلك أنه يجب النظر إليها بالنسبة لصاحب الحُلم، ويحسُن بنا أن نتبعها في تطبيقاتنا العملية؛ لأنه — نظريًّا — تُوجَد رموزٌ ثابتة نسبيًّا لا يرجع معناها بحالٍ إلى شيءٍ ذي محتوًى معروف، أو إلى شيء يمكننا أن نصوغه في مفهوم. ولو لم يكن ثَمَّة رموزٌ ثابتة نسبيًّا، لاستحال علينا تعيين بنية الخافية، وامتنع علينا أن نضع يدنا على شيء فيها أو أن نأتي على وصفه.

ربما يبدو أمرًا غريبًا أن أنسبَ مضمونًا أو محتوًى غير مُحدَّد إلى رموزٍ ثابتة نسبيًّا. لكن المضمون غير المُحدَّد هو ما يمنح الرمز سِمَتَه في مقابل مجرد العلامة أو العرض. ومن المعروف أن مدرسة «فرويد» تستخدم «رموزًا» ثابتة وصُلبة، لكن هذه الرموز نفسها هي ما ينبغي أن أسمِّيه «علامات»؛ لأن المقصود منها أن تدل على الجنس، وهذا يُفترض فيه أن يكون شيئًا مُحدَّدًا. وحقيقة الأمر أن مفهوم الجنس عند «فرويد» مفهومٌ في غاية المُرونة، وفضفاض حتى ليشمل كل شيء تقريبًا. الكلمة مألوفة بحد ذاتها، وما تدُل عليه يصل إلى مجهولٍ غير مُحدَّد ومتقلِّب حتى ليُعبِّر عن الغُدد ونشاطها الفيزيولوجي من جانب، وعن أعلى مَرَاقي الروح من جانبٍ آخر. لكن، بدلًا من أن نتخذ موقفًا دغماطيقيًّا يقوم على توهُّمنا أننا نعرف الشيء إذا كانت لدينا كلمةٌ مألوفة له، أفضِّل أن أعتبر الرمز بمثابة إعلان عن شيءٍ غير معروف، يَصْعُب التعرف إليه، غير ممكنٍ تحديده تمامًا. خذ، على سبيل المثال، ما يُسمَّى برموز الذكورة phallus symbols، التي يُفترض أنها ترمز إلى الفُحولة ولا شيء غير ذلك. سيكولوجيًّا، العضو بحد ذاته صورةٌ رمزية ذات مضمونٍ أوسع ليس تحديده بالأمر اليسير، كما بيَّن ذلك «كراتيفلت» مؤخرًا. وكما جرت عليه العادة لدى الأقوام القديمة، ما يزال البدائيون حتى يومنا هذا يستخدمون رموز الذكورة بكل حرية بدون أن يخطر لهم ببالٍ أبدًا أن يخلطوا «الفالوس»، بما هو رمزٌ طقوسي بالقضيب؛ فهم

يعتبرون «الفالوس» دائمًا على أنه الـ «مَانَا» المُبدِعة، قوة الشفاء والإخصاب، «ذلك الشيء ذو القدرة الخارقة» — على حد تعبير «لهمان». ويعادل «الفالوس» في الأحلام والميثولوجية الثور والحمار والرمَّانة والتَّيْس والصاعقة وحافر الفرس والرقص والمُساكَنَة السحرية في الحُفْرة ودم الحائض، وهذا غَيضٌ من فَيض. ما يكمُن وراء هذه الصور، بما في ذلك الجنس نفسه، مضمونٌ أو محتوًى بَدْئِي archetypal content يَصْعُب دَرْكُه، لكنه يجد خير تعبيرٍ سيكولوجي عن نفسه في رمز الـ «مَانَا» البدائي. في كلٍّ من هذه الصور التي تقدَّم ذِكْرها نستطيع أن نتبيَّن رمزًا ثابتًا نسبيًّا هو رمز الـ «مَانَا»، ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نقطع بأنها لا تعني شيئًا آخر عندما نجدُها في أحلامنا.

لكن الضرورة التطبيقية قد تتطلَّب منا تفسيرًا مغايرًا تمامًا؛ إذ من المُسلَّم به لو كان علينا أن نُفسِّر الأحلام تفسيرًا شموليًّا وفقًا لمبادئ العلم، لكان علينا أن نَرُدَّ كلًّا من هذه الرموز إلى نموذجٍ بَدْئِي archetype لكن، في التطبيق العملي، ربما كان هذا النوع من التفسير خطأً فادحًا نرتكبه بحق المريض الذي قد يحتاج إلى كل شيء إلا الإصغاء إلى نظرية في الأحلام؛ لذلك يحسُن بنا، من أجل أغراض الشفاء، أن نبحث في معنى الرموز من حيث علاقتها بالحالة الواعية — بعبارة أخرى، أن نعاملها كما لو كانت رموزًا غير ثابتة. وهذا تمامًا يساوي القول بأنه يجبُ علينا أن نتخلى عن جميع آرائنا السابقة، مهما كنا مُعتَدِّين بمعرفتنا، وأن نُحاوِل اكتشاف معاني الأشياء بالنسبة إلى المريض، وهي، في الحقيقة، قد تقصِّر جدًّا من هذه الناحية؛ فالمُمارِس الذي يُسْرِف في استخدام الرموز الثابتة، يقع في محذور الروتين والدُّغْماطيقا مما يجعله يُخفِق في تلبية احتياجات المريض. ومن سوء الحظ، كان ينبغي أن أدخل في تفصيلاتٍ أكثر مما يسمح به هذا المجال لكي أوضِّح ما تقدَّم، إلا أنني نشرتُ في غير مكانٍ بحثًا إضافيًّا يُعزِّز إيضاحاتي تعزيزًا كبيرًا.

سَبَقَ وبيَّنَّا أنه كثيرًا ما يحدث عند بَدْء المعالجة أن يكشف الحُلم للطبيب المعالج عن الاتجاه العام الذي تسير فيه الخافية (اللاشعور)؛ فقد يكون من غير المُجدي، لأسبابٍ عملية، أن نُبيِّن للمريض ما ينطوي عليه حُلمه من معنًى عميق، وهو ما يزال في المرحلة الأولى من المعالجة؛ إذ تفرض علينا متطلَّبات الشفاء أن نلتزم بهذه القاعدة أيضًا. وإذا اكتسب الطبيب مثل هذه النظرة البعيدة، فإنما يكتسبها بفضل خبرته لموضوع الرموز الثابتة نسبيًّا؛ فقد تكون لهذه النظرة قيمةٌ عظمى في التشخيص وفي المطالعة على السواء.

دُعيتُ مرة للاستشارة في حالة فتاة في السابعة عشرة من عمرها. وكان أحد أصحاب الاختصاص ذهب إلى أنها ربما كانت في المراحل الأولى من ضمور العضلات التدريجي،

بينما ذهب آخر إلى احتمال إصابتها بالهستيريا. وإنما دُعيتُ بسبب هذا التشخيص الأخير. الصورة السريرية جعلَتني أذهب إلى أنها مُصابة بمرضٍ عضوي، لكن الفتاة أبدت أيضًا أعراضًا هستيرية. طلبتُ منها أن توافيَني بأحلامها فأجابتني على الفور:

«نعم، أشاهد أحلامًا مُفزِعة. حلَمتُ مؤخرًا أني أتيتُ إلى البيت ليلًا. كان كل شيء ساكنًا كالموت، وكان الباب المُفضي إلى حجرة الجلوس مفتوحًا نصفه، ورأيتُ أمي مُدلَّاة من شَمْعدان وهي تتأرجح ذات اليمين وذات الشمال، وكانت الريح الباردة تهبُّ من نافذةٍ مفتوحة. وفي وقتٍ آخر، كنتُ حلَمتُ بضوضاء مخيفة وقعَت ليلًا في المنزل. ذهبتُ لأرى ماذا يحدث فوجدتُ حصانًا مذعورًا يفتح الحجرات في هياجٍ شديد، ثم اقتحم الباب المُفضي إلى الرَّدهة وقفز من نافذة الطابق الرابع إلى حيث ارتطم بأرض الشارع. انتابني هَلَعٌ شديد حين شاهدتُه مُمدَّدًا على الأرض وقد تشوَّه كله.»

كلا الحُلمَين يشير إلى الموت إشارةً تكفي لأن تجعلَنا نقف ونفكر. لكنَّ كثيرًا من الرمزَين البارزَين؛ «الأم»، و«الحصان». هذان الشكلان يجب أن يعادل أحدهما الآخر، كلاهما يفعل الشيء نفسه؛ ينتحر. «الأم» ترمز إلى نموذج بَدْئِي archetype، يدل على موطن النشأة والطبيعة المادية والجزء السفلي من الجسم (الرحم) وعلى وظائف الإخصاب، وتدُل رمزية «الأم» أيضًا على الخافية (اللاشعور) وعلى حياة الغريزة والطبيعة والمجال الفيزيولوجي والجسد الذي نسكنه أو الذي يحتوينا. و«الأم» هي الوعاء أيضًا، والشكل الأجوف الذي يَحملنا ويمدُّنا بالغذاء، وهي بهذا ترمز إلى الأساسات التي تنهض عليها الواعية. أن يكون المرء داخل شيء، أو مُحاطًا بشيء، أمرٌ يوحِي له بالظلمة والليلية، بحالة الخوف والقلق، وإني، بهذه الإشارات، إنما أعرض «فكرة الأم» في كثيرٍ من تحولاتها الميثولوجية والإيتمولوجية (= جذورها اللغوية)، كما أعرض جزءًا كبيرًا من مفهوم الـ «ين» في الفلسفة الصينية. لقد اشتمل الحُلم على هذه الأشياء جميعًا، وهي أشياء لم تكتسبها فتاة السابعة عشرة في وجودها الفردي، إنما هي إرثٌ من الماضي. وهذا الإرث من الماضي لم يزَل حَيًّا في اللغة من ناحية، وفي بنية النفس من ناحية ثانية؛ ولذلك نجده في جميع الأزمنة وعند جميع الشعوب.

إن كلمة «الأم» المألوفة لدينا تشير إلى الأم التي نعرف عنها أكثر مما نعرفه عن كل أم أخرى؛ إنها تشير إلى «أمي». بينما تدُل رمزية الأم على معنًى أكثر غموضًا وأكثر استعصاءً على الصياغة الفكرية، ولا يَسَعُنا فهمه إلا على نحوٍ غير مُحدَّد بما هو الحياة الخبيئة المُقيَّدة في الجسد. ومع ذلك يظل هذا التعبير يضيقُ عن استيعاب المعنى، ويستبعد الكثير

من المعاني الجانبية التي تتصل به؛ لأن ما ينطوي عليه من حقيقةٍ نفسية بلغَت مبلغًا من التعقيد لا نستطيع معه أن نفهمَها إلا أن يكونَ في وسعنا تبيُّنها عن بُعْد، وحتى، في هذه الحالة، لا نتبيَّنها إلا في غموضٍ شديد. وأمثال هذه الحقيقة هي مما يتطلَّب التعبير الرمزي.

ونحن لو رحنا نطبِّق ما تكشَّف لنا من الحُلم لكان معناه: أن الحياة الخافية (اللاشعورية) تُدمِّر نفسها. تلك هي رسالة الحُلم إلى العقل الواعي لدى صاحبة الحُلم، إلى كلِّ من له أُذُنَان يَسمع بهما.

و«الحصان» أيضًا نموذجٌ بَدْئِي archetype كثير الشيوع في الميثولوجيا والفنون الشعبية (الفولكلور). بما هو حيوان، يمثِّل النفس غير البشرية، والجانب الحيواني الأدنى من الإنسان، وبالتالي يمثِّل الخافية؛ ولهذا يجعله الفولكلور أحيانًا يرى الرؤى ويسمع الأصوات ويتكلم. وبما هو حيوان حَمْل، يَمُتُّ بصلةٍ وثيقة إلى نموذج الأم mother archetype؛ فقبائل الـ «وال كيريز» يحملون البطل الميت على «وال هلَّا»، وحصان طروادة المعروف باحتوائه للإغريق. وبما هو حيوانٌ أدنى من الإنسان، يمثِّل الجزء الأسفل من الجسد، كما يمثِّل الغرائز الحيوانية التي تستمد نشأتها منه. والحصان طاقة حركة ووسيلة نقل؛ ينقلنا بعيدًا كما تنقلنا شحنةٌ غريزية؛ يُصاب بالذُّعْر كما تُصاب به جميع المخلوقات الغريزية التي تفتقر إلى واعيةٍ عالية، كذلك له صلةٌ بالسحر وتعاويذ السحَرة، ولا سيما الحصان الحالِك السواد الذي يُنذر بالموت.

واضح، إذن، أن «الحصان» هو المُعادل «للأُم» مع فارق طفيف في المعنى؛ فالأم ترمز إلى الحياة في نشأتها، والحصان إلى حياة الجسد. ولو رُحنا نطبق هذا المعنى على الحلم لقلنا: إن الحياة الحيوانية تُدَمِّر نفسها.

كلا الحُلمَين يؤكد الشيء نفسه تقريبًا، لكن ثانيهما — كما هي الحال في العادة — أكثر تحديدًا. ويظهر في كلا الحُلمَين، ما يتصف به الحُلم عمومًا من لطافةٍ خصوصية من خلال إغفال الإتيان على ذِكْر موت صاحبة الحلم؛ فالمعروف أن الإنسان كثيرًا ما يرى نفسه ميتًا في المنام. لكن هذا ليس فيه خطر؛ لأن الحلم يتكلم لغةً أخرى عندما يتعلق الأمر بموتٍ حقيقي. إذن، كلا الحُلمَين يَدُلُّ على مرض عضوي خَطِر، بل قاتل. وقد جاءت الوقائع مُصدِّقة لهذه المُطالَعة بعد قليل.

أما فيما يتعلق بالرُّموز الثابتة نسبيًّا، فهذا المثال يعطينا فكرة لا بأس بها عن طبيعتها العامة. وهناك عددٌ كبير منها، وقد تختلف فيما بينها اختلافاتٍ لطيفة في معانيها من فرد

إلى آخر. ولا يتأتَّى لنا تعيين معانيها علميًّا إلا إذا درسناها دراسةً مقارنة حيثما وجدناها في الميثولوجيا والفولكلور والدين واللغة. ويمكننا أن نتبيَّن مراحل التطور التي مرَّت بها النفس البشرية على أوضح ما تكون وهي في الحلم مما هي في اليقظة أو الوعي؛ فالحلم يخاطب بالصورة وينطق بالغرائز، وهذه اللغة مستمدة من أدنى مستويات الطبيعة بدائية. لكن الواعيةَ ما أيسر ما تنأى بنفسها عن قانون الطبيعة، لكنها ما تلبث أن تعود لتنسجم معها في تمثيلها لمحتويات الخافية. وإننا إذ نأخذ بهذا السياق فلكي نذُلَّ المريض على التعرُّف بقانون كينونته.

لم يسَعْني في هذه العُجالة إلا تناول عناصر الموضوع دون سواها؛ إذ لم أستطع أن أشيد أمام أبصاركم البناء الذي يقيمه كل تحليل من مواد الخافية، ويأتي على نهايته عند إعادة تشييد بناء الشخصية برمتها؛ فطريق التمثُّلات المتعاقبة يصل بنا إلى نتائج أبعد بكثيرٍ من النتائج الشفائية التي تعني الطبيب على وجه الخصوص؛ إذ تصل بنا في نهاية المطاف إلى ذلك الهدف البعيد (الذي ربما هو الحضُّ الأول على الحياة)، وأعني به الإتيان بالكائن البشري كله إلى الواقع؛ أي تحقيقه الفردي. لكننا لا نكون في وضع يسمح لنا بدراسة سياق التغيير السوي الذي يستغرق سنينَ أو عقودَ سنين إلا عندما يحدث الشفاء؛ فلو كنا نعلم بالمَرامي التي تسعى إليها الخافية ويسعى إليها النمو النفسي، ولو كانت رؤيتنا النفسية غير مستمدة حصرًا من المرحلة المرَضِية، لكانت فكرتُنا عن السياقات التي كشفَت عنها الأحلام أقل اختلاطًا، ولكانت معرفتُنا بما تمثِّله الرموز أجلى وأوضح؛ ولذلك أرى أن من واجب كل طبيب أن يعلم أن علم الشفاء النفسي عمومًا، وتحليل الأحلام خصوصًا، إجراء ينقسم إلى: غائي، ونمو مستمر، مرة هنا ومرة هناك، فيفرد له مراحل خصوصية قد يبدو أنها تسير في اتجاهات متضادة. ولما كان كل تحليل لا يُظهِر بذاته إلا جزءًا أو جانبًا واحدًا من المجرى العميق من النمو، كان ما ينتج من المقارنات الاحتيالية لا يعدو أن يكون اختلاطًا ميئوسًا منه؛ لهذا السبب آثرتُ الاقتصار على المبادئ الأولية الخاصة بالموضوع وعلى الاعتبارات التطبيقية. وليس كالاحتكاك الفعلي بالوقائع، كما تحدث فعلًا، ما يجعلنا نصل إلى اتفاق يبعث على الرضا.

الفصل الثاني

مشكلات العلاج النفسي الحديث

العلاج النفسي، أو علاج العقل بالاعتماد على مناهج علم النفس، يتواحد اليوم مع الفكر العامِّي مع التحليل النفسي Psychoanalysis وقد بلغَت هذه الكلمة من الشيوع مبلغًا بدا معه وكأن كل من يستعملها يفهم معناها، على حين قلَّ من غير أرباب الاختصاص مَن يعرف ما تشتمل عليه بالضبط.

ولكن هذه الكلمة لا تنطبق — بحسب ما قصد إليه صاحبها «فرويد» — انطباقًا مناسبًا إلا على منهجه الخاص القائم على تفسير الأعراض النفسية بصيغة الكبت لدوافع معينة. ولما كانت هذه التقانية[1] قد جاءت نتيجة لفهم الحياة على نحو خاص، جاءت فكرة التحليل النفسي مشتملة على فرضيات تتفق مع نظريات معينة، ومنها نظرية «فرويد» في الجنس، و«فرويد» نفسه، مؤسس مدرسة التحليل النفسي، يؤكد هذا التحديد صراحة. لكن غير المختص يطبق مفهوم «التحليل النفسي» رغمًا عن «فرويد» على كل نوع من المحاولات الحديثة الرامية إلى فحص العقل بالأساليب العلمية. وبحسب هذا المفهوم الخاطئ، صارت تدمغ مدرسة «أدلر» بتبعيتها إلى مدرسة «التحليل النفسي»، بالرغم من التعارض البيِّن القائم بين وجهة نظر «أدلر» ومنهجه من جهة، وبين وجهة نظر «فرويد» ومنهجه من جهة ثانية. وبسبب من هذا التعارض، لم يطلق «أدلر» على تعليمه اسم «التحليل النفسي» بل «علم النفس الفردي» individual psychology وآثرتُ أنا أن

---

[1] التقانية (بكسر التاء) مصدر صناعي من «التقانة»، آثرتُها تعريبًا لكلمة technology بدلًا من «تقنية» التي شاع استعمالها خطأ على غير قياسٍ يراعي خصائص العربية. والوجه في «التقانة» انطباقها على وزن «فِعالة»، مصدر ما يدل على حرفة أو علم أو فن. تقول: سياسة وزراعة وطبابة وكتابة ... إلخ. (المترجم)

أطلق على مفهومي الخاص اسم «علم النفس التحليلي» analytical psychology، وإنما ابتغيتُ من هذا الاصطلاح أن يدل على مفهومٍ عام يشمل كلًّا من «التحليل النفسي» و«علم النفس الفردي» وكل جهد آخر يُبذل في هذا الميدان.

وبما أن العقل مِلكٌ مشتركٌ بين الناس جميعًا، بدا لغير المختص امتناع وجود غير علم نفس واحد؛ ولذلك نجده يحسب الاختلافات القائمة فيما بين المدارس مردُّها إلى حذلقاتٍ كلامية شخصية، أو إلى اعتماد تلك الطريقة الشائعة من التستر على جهود أصحاب المَلَكات المتواضعة ممن يسعون إلى اعتلاء سُدَّة العرش. وبوسعي أن أستفيض في تعداد «علوم النفس»، فآتي على ذكر مدارسَ أخرى لا تنضوي تحت عنوان «علم النفس التحليلي»؛ فهناك كثيرٌ من المناهج والمنطلقات والآراء والعقائد كلها يخاصم بعضها بعضًا، مما ترتب عليه أن أيًّا منها لم تستطع أن تعترف بقيمة الأخرى. إن تعدُّد جوانب الآراء المتعلقة بعلم النفس وتنوعها أقلُّ ما يوصف به أنه يبعث على الدهشة؛ ومما يحيِّر غير المختص ويلبِّس عليه امتناع إجراء كشفٍ عام بها.

عندما يقع في يدنا كتاب في علم الأمراض يصف علاجًا لمرضٍ معيَّن بأشد الأدوية اختلافًا، يحق لنا أن نقطع واثقين بأن أيًّا منها ليس بالدواء الناجح. كذلك عندما نجد مناهج مختلفة كلٌّ منها ينصحنا باتباعه زاعمًا أنه خير منهج لفهم النفس البشرية، يحق لنا أن نطمئن أن أيًّا منها لن يؤدي بنا إلى الهدف، ولا سيما النهج الذي ينتصر لنفسه بطريقة تتسم بالتعصب؛ فهذا أقلُّها باعثًا على الاطمئنان. لقد بلغ عدد «علوم النفس» من الكثرة حدًّا يجعلنا نعترف بما يحدث فينا من بلبلة وتشويش. وقد انغرس في نفوسنا بمرور الأيام أن الوصول إلى العقل أمر بالغ الصعوبة، وأن العقل نفسه مشكلة شائكة فلا غرو بعد هذا أن تتضاعف الجهود المبذولة، مرةً من هنا وطورًا من هناك، وأن تتنوع وتتضارب الآراء، بما هي نتيجة لا مفَر منها.

ولا شك أن القارئ يوافقنا، ونحن نبحث في التحليل النفسي، على وجوب عدم الوقوف عند تعريف هذا العلم بمعناه الضيق، بل يتوقَّع منا أن نتناول بعامةٍ ما أسفرَت عنه من نتائجَ ناجحة وفاشلة مختلفُ المحاولات المعاصرة الرامية إلى حل مشكلة النفس، وهذه المحاولات هي التي اصطلحنا على انضوائها جميعًا تحت مفهوم «علم النفس التحليلي».

إنما لماذا اشتد الاهتمام فجأة بالنفس البشرية بما هي شيء ينبغي لنا اختباره؟ فالقضية لم تكن قط على ما هي عليه الآن على مدى آلاف السنين. إنما أردتُ فقط أن أطرح هذا السؤال الذي يبدو وكأنه لا علاقة له بموضوعنا وبدون أن أسعى للإجابة عنه،

مع أنه في حقيقة الأمر ليس بدون علاقة به؛ لأن هذا الاهتمام يختبئ وراء جميع الحركات العصرية من مثل الثيوسوفيا (= الحكمة الإلهية) والعلوم الخفية occultism والتنجيم وغير ذلك.

كل ما تشتمل عليه اليوم فكرة غير المختص عن «التحليل النفسي» مستمدٌّ من الممارسة الطبية، ومعظمها من علم النفس الطبي بالتالي؛ فهي تحمل بصمة لا تخطئ من عيادة الطبيب، وهذه حقيقةٌ لا تتضح فيما اشتملَت عليه من مصطلحات وحسب، وإنما في إطارها النظري أيضًا؛ فكثيرًا ما تصادفنا مسلَّماتٌ أخذها الطبيب عن العلوم الطبيعية، ولا سيما علم الحياة (= البيولوجيا). وقد أسهم هذا الاقتباس في العداء بين علم النفس الحديث والميادين الأكاديمية الأخرى؛ كالفلسفة، والتاريخ، والدراسات الكلاسيكية؛ فعلم النفس علمٌ تجريبي قريب من الطبيعة، بينما تقوم هذه الدراسات على إعمال العقل والنظر. والفجوة بين الطبيعة والعقل، التي يصعُب ردمها في أحسن الأحوال، تتسع كلما استخدمنا المصطلحات الطبية والبيولوجية التي ربما تكون ذات فائدة تطبيقية أحيانًا، لكنها تكون عبئًا على نيَّاتنا الحسنة في أكثر الأحيان.

بالنظر إلى بلبلة المفاهيم الموجودة حاليًّا، رأيتُ من الضروري الإشارة إلى الملاحظات التي تقدَّم ذِكرها. وبودِّي الآن أن أعود إلى المهمة العاجلة فأنظر في الإنجازات الفعلية التي تحقَّقَت في ميدان علم النفس التحليلي. ولما كانت المحاولات المختلفة التي يشتمل عليها هذا الاصطلاح بالغة الاختلاف والتنوع، كان من الصعوبة بمكان الأخذ بمنطق كلِّي الشمول. وأنا إن حاولتُ أن أميِّز أصنافًا معيَّنة، أو بالأحرى مراحل معيَّنة، بالنسبة للأهداف التي ترمي إليها هذه المحاولات، فإنما أفعل ذلك في شيء من التحفظ، وأعتبره تدبيرًا مؤقتًا ليس غير، مُسلِّمًا بأنه ربما كان إجراءً تحكميًّا أشبه شيء بمخطَّط لبلد يرسمه موظَّف مساحة. مهما يكن من أمر فقد أقمتُ على ترتيب مجمل الاكتشافات في أربعة عناوين رئيسية هي: الاعتراف confession والتفسير explanation والتعليم education والتغيير transformation. وسأمضي الآن في بحث معاني هذه الاصطلاحات غير المعتادة بعض الشيء. يجب أن نبحث عن البدايات الأولى لكل معالجة تحليلية في مثالها الأصلي، وأعني به «الاعتراف». غير أن فقدان الرابطة السببية المباشرة بين الممارسة الدينية وممارسة التحليل النفسي، على الرغم من تفرعها عن جذرٍ نفسيٍّ مشترك، يجعل من الصعب على القادم الغريب أن يرى من فوره العلاقة بين أساس التحليل النفسي والمؤسسة الدينية المتمثلة في «الاعتراف». ما إن يصبح الإنسان قادرًا على فهم فكرة الإثم

حتى يلجأ إلى التستُّر النفسي، أو إلى الكبت repression، على حد المصطلح التحليلي. كل ما نتستَّر عليه فهو سر. وربما كان هذا السر بَلْسَمًا لا يقدَّر بثمن لو أخذناه على جُرَع صغيرة، لا بل أوَّليَّة جوهرية في تمايز الفرد.[٢] حتى في المستوى الابتدائي، كثيرًا ما يشعر المرء أنه بحاجة لا تُقاوَم إلى اختراع الأسرار؛ لأن امتلاكه لها ينقذه من الانحلال في خافية حياة الجماعة، وينقذه — بالتالي — من أذًى نفسيٍّ قاتل. ومن المعروف أن كثيرًا من الأديان الباطنية، وما تشتمل عليه من طقوسٍ سرِّية، تعمل على تغذية فطرة التمايز، حتى أسرار المسيحية كانت في أيام الكنيسة الأولى بمثابة أسرارٍ باطنية، وكان يُحتفل بها — مثلما كان عليه الحال في سر المعمودية — في ملاجئ خصوصية لا يُشار إليها إلا من وراء حجاب الرمز.

مهما كانت فائدة السر الذي يقتسمه عدد من الأشخاص، فإن للسر الذي تحتفظ به على وجه الخصوصية البحتة أثرًا تدميريًّا؛ فهو أشبه بعبء الإثم يفصل صاحبه السيئ الحظ عن مشاركة غيره من أبناء قومه. ومع ذلك، فإن كنا نعرف ما نُخفي، يكون الضرر أقل مما لو كنا لا نعرف ما نُخفي أو نكبت، أو مما لو كنا لا نعرف إن كان لدينا مكبوتات أصلًا. في هذه الحالة لا نكون قد أخفينا محتوًى ما إخفاءً واعيًا، بل نكون أخفيناه حتى عن أنفسنا. وعندئذٍ ينشطر هذا المحتوى عن الواعية ويشكِّل عقدةً مستقلة، تعيش حياةً منعزلة في الخافية؛ حيث لا يكون بمقدور العقل تصحيحها أو التدخل فيها. بهذا تكون العُقْدة عبارة عن شطرٍ مستقلٍّ من النفس ينمِّي — كما دلَّت الخبرة — حياةً وهمية خاصة به. وما نسمِّيه وهمًا أو تخيلًا ما هو إلا فاعليةٌ نفسيةٌ عفوية، تتصاعد إلى الأعلى كلما ضعفَت قدرة العقل عن الكبت أو توقفَت قدرته توقفًا تامًّا، كما هو الحال في النوم إذ تتكشف هذه الفاعلية في صورة الأحلام، ثم نظل نحلم في اليقظة فيما دون وصيد الواعية، خاصَّة عندما تكون هذه الفاعلية محكومة بعقدةٍ مكبوتة أو خافية. ولا بد هنا من ملاحظةٍ عابرة وهي أن المحتويات الخافية ليست قاصرة على المحتويات التي كنا على وعي بها فيما مضى ثم أصبحت عُقدًا خافية بعد كبتنا لها. على العكس من ذلك تمامًا،

[٢] ليس المقصود بتمايز الفرد هنا على حساب الجماعة، كما ترمي إلى ذلك بعض المذاهب الفلسفية أو الاقتصادية، وإنما مجرد انتقال الإنسان من حالة «الرقميَّة» غير المتمايزة — إن جاز لنا التعبير — إلى حالة يتحقق فيها بإنسانيته. وما الاسم يُعطاه كل إنسان إلا من قبيل تمييزه فردًا من غيره من أفراد الجماعة. (المترجم)

إن للخافية محتوياتها الخاصة بها التي تتصاعد بطيئة في الأعماق ثم ما تلبث حتى تتدخل في الواعية؛ ولذلك يجب ألا نصور النفس الخافية أبدًا مجرد وعاء لا ينطوي إلا على محتوياتٍ نبذها العقل الواعي.

إنما يؤثر في فاعليتنا الواعية جميعُ المحتويات النفسية التي تقترب من وصيد الواعية طالعةً إليها من الأسفل، أو التي غاصت قليلًا فيما دونها. ولما كانت المحتويات ذاتها غير واعية، كان لا بد وأن تكون تأثيراتُها غير مباشرة. ولعل أكثر زلات اللسان والقلم والذاكرة وما أشبه ذلك تُعزَى إلى هذه الاضطرابات، شأنها في هذا كشأن الأعراض العُصابية. وتكاد تكون هذه الأعراض من منشأ نفسي دائمًا، اللهُمَّ إلا أن تأتي نتيجة لصدمة أحدثها انفجار قنبلة أو أسباب أخرى. ولعل أخف صور العُصاب هي «الزلات» التي أشرنا إليها توًّا كزلات اللسان والنسيان المفاجئ للأسماء والتواريخ والبلادة المباغتة المفضية إلى الأذى والحوادث وإساءة فهم الدوافع الشخصية أو إساءة فهم ما سمعناه أو قرأناه، وما يسمَّى بهَلْوسات الذاكرة التي تَحْملنا على الظن خطأً أننا قلنا أو فعلنا هذا أو ذاك. في جميع هذه الحالات يُظهِرنا التحرِّي على وجود محتوًى يُحبِط أداءنا الواعي إحباطًا خافيًا غير مباشر.

لذلك نستطيع القول بعامة إن السر الذي نُخفيه غير دارين به أشدُّ ضررًا من السر الذي نخفيه ونحن دارون به. قد شاهدتُ مرضَى كثيرين وقعوا في مآزق حرجة في حياتهم لو وقع فيها ضعاف الطباع لأفضت بهم إلى الانتحار، لكن ما بهم من رجحان عقل حال دون الحضِّ الانتحاري أن يطفو إلى سطح الواعية. لكنه مع ذلك ظل يعمل في الخافية (= في الخفاء) ويأتي بجميع أنواع الحوادث الخطرة؛ من ذلك مثلًا نوبة إغماء أو تردُّد أمام دراجةٍ نارية، أو تجرُّع سُمٍّ زُعاف (= سليماني) ظنًّا بأنه دواء سعال، أو حماسٌ مفاجئ للقيام بأعمالٍ بهلوانية خطرة، وهكذا دوالَيك. عندما نستطيع أن نجعل الميل إلى الانتحار شأنًا من شئون الوعي، يصبح بمقدور العقل السليم أن يتدخل، وعندئذٍ يستطيع المريض أن يعرفَ الأوضاع التي تُغريه بتدمير نفسه فيجتنبها.

رأينا أن لكل سر شخصي تأثير الإثم أو الذنب، يستوي في هذا أن يكون السر خاطئًا أو غير خاطئ، من وجهة نظر الأخلاق العامة. ثم إن هناك نوعًا آخر من التستُّر يتجلى في «الإمساك» أو «الامتناع» أو «ضبط النفس»، من حيث إنه انفعالات أو عواطف نحسبها في العادة. وكما هو الحال بالنسبة للأسرار، كذلك هنا يجب أن نضع تحفظًا؛ ضبط النفس أمر صحِّي ومفيد، بل فضيلة. وهذا هو ما جعل تهذيب النفس وتقويم اعوجاجها

من أقدم ما عرف الإنسان من فضائل. حتى عند الأقوام البدائية نجد لهذه الفضائل مكانًا في احتفالات «الشدِّ والتلقين»[٣] initiation، خصوصًا في صور الزهد والعفَّة والصبر الروحي على الألم والخوف. لكننا هنا نمارس ضبط النفس داخل الجمعية السرية بما هو شيء نؤديه في صحبة الآخرين. أما لو كان ضبط النفس شيئًا خصوصيًّا ليس غير، أو كان خاليًا من كل جانب ديني، لأضرَّ بنا بمثل الضرر الذي يُورثه لنا الاحتفاظ بسرٍّ شخصي. وإنما تأتي أطوارنا القبيحة ونوبات الغضب والهياج تنتاب المسرفين في التمسُّك بالفضيلة، إنما تأتي من هذا النوع من ضبط النفس وكبت الانفعال؛ لأن انفعالًا نُمْسِكه هو أيضًا شيءٌ نخفيه، شيءٌ نستطيع أن نُخفيَه حتى عن أنفسنا، وهو فن يتفوق فيه الرجال بخاصة، على حين أن النساء — مع استثناءاتٍ قليلة جدًّا — ينفرن بطبعهن من ممارسة هذا اللون من العنف بحق عواطفهن. إننا إذ نمسك انفعالاتنا، فإنما تميل بنا إلى العزلة وتُورثنا القلق، تمامًا كما يفعل سرٌّ ليس في واعية، وهي مثقلة بعبء الذنب.

وكما تُضمِر لنا الطبيعة شرًّا لو احتفظنا بسرٍّ نحجبه عن سائر الناس، كذلك هي تضمر لنا المقت لو أمسكنا عواطفنا تجاه أقراننا؛ فالطبيعة تمقت الفراغ من هذه الناحية مقتًا شديدًا؛ لأنه — في السياق الطويل — لا شيء أثقل عبئًا علينا من فتور العلاقات الشخصية الذي يُورثه ضبط العواطف؛ فالعواطف المكبوتة — على الأغلب — نوعٌ مما نريد أن نُبقيَه طيَّ الكتمان؛ لكن السر الذي يستحق هذا الاسم لا وجود له في الأعم الأغلب؛ فما ثمَّ إلا عواطف نستطيع أن نجاهر بها، لكنها أصبحت خافية لمجرد حبسنا لها في مناسبة هامة.

من المحتمل أن نجد عُصابًا تحكمه سيادة الأسرار، وشكلًا آخر تحكمه سيادة ضبط الانفعالات؛ فصاحب الهستيريا، الذي يطلق لعواطفه العنان، هو — في الأغلب — صاحب سر، بينما مريض الـ «سيكستينيا»[٤] يعاني من عجز في هضم انفعالاته.

الاحتفاظ بالأسرار، والتحكم بالانفعالات، مخالفاتٌ نفسية من أجلها تقوم الطبيعة بزيارتنا ومعها المرض؛ أي عندما نرتكب هذه المخالفات في السر. أما عندما نفعلها، بالاشتراك مع الآخرين، فإنما نلبِّي بذلك حاجةً طبيعية حتى لتُعدُّ من الفضائل المفيدة. إن التحكم بالانفعالات لا يكون ضارًّا إلا عندما نمارسه وحدنا ومن أجل أنفسنا. يبدو

[٣] نحن مدينون بترجمة هذا الاصطلاح على هذا النحو للدكتور عبد الرحمن بدوي. (المترجم)

[٤] لم نعثر، فيما لدينا من معاجم — وفيها معجم للمصطلحات الفنية — على تفسير لهذا المرض. (المترجم)

الأمر وكأن للإنسان حقًّا لا يُنازَع أن يرى في أقرانه كل مظلم وناقص وغبي ومذنب — وهذه الأشياء التي نحتفظ بسريتها بغية أن نحميَ أنفسنا. ويبدو أن الطبيعة تعتبرنا آثمين إذا نحن أخفينا عيوبنا، تمامًا كما لو عشنا على جانبنا المعيب وحده، ويبدو أن في الإنسان ضميرًا يُنزِل أشد العقاب بمن لا ينقطع عن حماية نفسه وتوكيدها بطريقةٍ ما وفي وقتٍ ما ومهما غلا الثمن الذي يتكلفه من كبريائه، بدلًا من أن يُقِرَّ بعجزه ويعترف بإنسانيته.[٥] وإلى أن يستطيع ذلك، ينهض بينه وبين ممارسته للخبرة الحية التي تُشعِره بإنسانيته سورٌ صفيقٌ لا سبيل إلى اختراقه. هنا نجد مفتاح المغزى العظيم الذي ينطوي عليه «الاعتراف» الحقيقي، غير المتجمد في قوالب؛ وهو معنًى عرفَتْه جميع النِّحَل المريدية initiatic وديانات الأسرار في العالم القديم، كما يظهر ذلك في قول يُنسب إلى الأسرار الإغريقية: «هَبْ كلَّ ما عندك حتى تنالَ.»

يمكننا اتخاذ هذا القرار دليلًا نسترشد به ونحن في المرحلة الأولى من المعالجة النفسية. ومن الحقائق المقرَّرة أن تقتصر بدايات التحليل النفسي بصفةٍ أساسية، على التنقيب العلمي عن حقيقةٍ قديمة، حتى اسم التطهير catharsis الذي أُسمي به أول منهج في العلاج النفسي إنما جاء من طقوس الإغريق المعتمَدة في الشدِّ والتلقين. لقد قام منهج التطهير الأول على أساسٍ يجعل المريض يعقد صلةً مع مؤخرة عقله، بواسطة التنويم أو بدونه؛ أي وضع المريض في الحال التي تدعوها أنظمة «اليوغا» الشرقية بحال التأمل أو التفكر. وفي مقابل التأمل الذي نجده في رياضة اليوغا، يرمي التحليل النفسي إلى ملاحظة الصور الظليلة — سواء أكانت في هيئة صور أم مشاعر — التي تتكشف عنها النفس الخافية وتظهر على الإنسان الذي ينظر في الداخل بدون طلب منه. بهذه الطريقة نعود فنعثر على الأشياء التي كنا كبتناها أو نسيناها. وهذه الطريقة، رغم ما لعلَّه أن يكون فيها من إيلام، تُعتبر كسبًا بحد ذاتها؛ لأن ما هو ناقص، أو حتى لا قيمة له، ينتسب إليَّ بما هو ظلٌّ لي، ويهبُني قوامًا وكتلة. كيف يكون لي قوامٌ ولا ظل لي؟ لا بد لي من جانبٍ مظلم أيضًا إن كنت أبتغي لنفسٍ كمالًا، وكلما وعيتُ ظلي تذَّكرتُ أيضًا أنني كائن بشري مثلي مثل غيري من الناس. على كل حال، عندما احتفظ به لنفسي،

[٥] يُذكِّرنا هذا بمخاطبة الشاعر عمر أبو ريشة لفيلسوف المعرَّة:

لستَ تستطيعُ أن تكون إلهًا فإن اسطعتَ فلتكُن إنسانًا

يعيدني التنقيب عنه، وهو ما يجعلني كلًّا متكاملًا، إلى نفس الحالة التي كنتُ قبل وقوع العُصاب أو انشطار العقدة، فإن احتفظتُ بالموضوع سرًّا، لم أَصِلْ إلا إلى شفاءٍ جزئي؛ لأني عندئذٍ أظل في مسألة عزل. وليس كالاعتراف ما يعينني على إلقاء نفسي في أحضان الإنسانية التي تحرَّرَت أخيرًا من عبء المنفى الأخلاقي. والهدف الذي يرمي إليه العلاج بواسطة التطهير هو الاعتراف الكامل، لا مجرد إقرار العقل بالوقائع بل تثبيت بواسطة القلب، وإطلاق فعلي للمكبوت من الانفعالات.

ولعلنا نتصور أن لمثل هذه الاعترافات أثرًا عظيمًا في نفوس بسطاء الناس، وأن الشفاء الذي ينتج عنها غالبًا ما يبعث على الدهشة. ومع ذلك لا أريد الإشارة إلى أن شفاء بعض المرضى كان تحقيقًا رئيسيًّا للعلاج النفسي عند هذا المستوى؛ ما أريد لفت الانتباه إليه هو التوكيد المنهجي الذي يرتديه مغزى الاعتراف؛ فهو الذي يعيدنا إلى الألفة جميعًا؛ لأننا جميعًا نظل متفرقين على نحوٍ أو آخر بسببٍ من أسرارنا، وبدلًا من السعي إلى إقامة الجسور فيما بيننا بواسطة الاعتراف، نتخيَّر الطريق الجانبي الأسهل وما يتضمن من آراء وأوهام خادعة. إني، إذ أقول هذا لا أريد أن أنطق بحكمة عامة؛ لأن من الصعب أن نُسرفَ في اتهام ما في الاعتراف المشترك المتبادل بالآثام من قلة ذوق. الحقيقة التي أقرها علم النفس هي هذه: نحن إنما نتعامل مع قضية بالغة الحساسية؛ فلا نستطيع أن نتناولها مباشرة أو بذاتها لأنها تطرح أمامنا مشكلة ذات «قرون مدبَّبة» لم نعتَدْ عليها. ولسوف يُجلِّي هذه المسألة النظر في المرحلة الثانية، وأعني بها مرحلة التفسير explanation.

واضح تمامًا أن التطهير لو كان دواء يشفي من كل الأمراض، لظل علم النفس الجديد واقفًا عند مرحلة الاعتراف ولم يتجاوزها؛ فأولًا وقبل كل شيء، ليس بالمستطاع دومًا أن تُدنيَ مرضَى معيَّنين من الخافية قربًا يتيح لهم الوصول إلى الظلال. والحق إن مرضَى كثيرين — معظمهم معقَّد وعلى مبلغ من الوعي — يتشبَّثون بالواعية تشبُّثًا شديدًا حتى لا يستطيع شيءٌ أن ينزع أيديهم عنها. وغالبًا ما يُبدون أعنفَ المقاومة كلما بدت محاولة لطرح الواعية جانبًا؛ يريدون أن يتحدثوا إلى الطبيب عن أشياء يعونها وعيًا شديدًا؛ يريدون أن يجعلوا مصاعبهم مفهومة وأن يبحثوا فيها، ويقولون إن عندهم الكثير لكي يعترفوا به؛ ولذلك يجبُ ألا يُلتفَت إلى الخافية من أجل ذلك. لمثل هؤلاء تمسُّ الحاجة إلى تقانة كاملة لكي ندنيهم قربًا من الخافية.

هذه إحدى الحقائق التي تقيِّد حريتنا منذ البداية في اعتماد منهج التطهير، والقيد الثاني الذي سنكشف عنه بعد قليلٍ تُفضي بنا مناقشته في التو واللحظة إلى مشكلات

المرحلة الثانية، وهي مرحلة التفسير. لنفرض أن الاعتراف المطلوب بواسطة منهج التطهير قد حصل في حالةٍ معينة، وبأن العُصاب قد اختفى، أو أن الأعراض قد تلاشت على الأقل. في مثل هذه الحالة ربما نعتبر المريض قد شُفي إن كان الأمر متوقفًا على الطبيب وحده. لكن المريض — أو المريضة بخاصة — لا يخلص؛ لأنه يظل «متعلقًا» بالطبيب بفعل الاعتراف. فإذا انقطع هذا التعلق، الذي لا معنى له بحسب الظاهر، انقطاعًا سريًّا، فإن نكسةً خطرةً لا بد واقعة.

ومن الأمور الغريبة والهامة معًا أن توجد حالات لا يحصل فيها تعلق؛ إذ ينصرف المريض وقد شُفي ظاهريًا، لكنه يُضحي مغرمًا بمؤخرة عقله غرامًا يجعله يمضي في عملية التطهير بنفسه على حساب تكيفه مع الحياة. لقد أضحى متعلقًا بخافيته — بنفسه — لا بالطبيب — واضحٌ أنه قد أسهم بقسطه من خبرة «ثيسيوس» ورفيقه «بيريثوس» نزولهما إلى الجحيم من أجل إعادة إلهة العالم السفلي. ولَمَّا أعياهما التعب جلسا في بعض الطريق يلتمسان حظًّا من راحة فما راعهما إلا أن ألفيا نفسَيْهما في الدرك الأسفل ولم يستطيعا نهوضًا. هذه الحوادث الغريبة والمفاجئة يجب أن نشرحها للمريض. أما الحالات التي أتينا على ذكرها أولًا. وهي حالات المرضى الذين يمتنعون على التطهير ولا يستجيبون له، فيجب أن تعالجها بطريقة التفسير. ورغم أن الفريقين من المرضى مختلفان ظاهريًّا، لكنهما يلتقيان عند نفس النقطة التي تتطلب البدء بالتفسير، وأعني بها النقطة التي تنشأ عندها مشكلة التثبيت fixation، على ما بيَّنها «فرويد». ويكون التثبيت في أوضح حالاته عند المرضى الذين عولجوا بواسطة التطهير، ويكون واضحًا جدًّا خصوصًا عند من يظلون متعلقين بالطبيب. وقد لوحظ شيءٌ مماثل أثمر نتيجةً غير سارة عن المعالجة بواسطة التنويم المغناطيسي، وكانت الآلية الداخلية لهذه الرابطة غير مفهومة في حينها. أما الآن فيبدو أن هذه الرابطة تنطبق أساسًا على العلاقة بين الأب والابن. يقع المريض في تواكلٍ صبياني لا يستطيع له دفعًا حتى ولو استخدم عقله وأنفذ بصيرته. ويبلغ التثبيت أحيانًا مبلغًا من الشدة يبعث على الدهشة حتى ليرتاب المرء في أن تكون تغذيتُه آتية من قِبل قوًى خارجة عن المألوف. لكن بما أن سياق التحويل transference سياقٌ خافٍ (= لا شعوري)، يجد المرء نفسه عاجزًا عن إعطاء معلومات عنه. واضحٌ هنا أننا نتعامل مع عرَض مرَضي جديد، مع تشكُّل عُصابي مستمد من المعالجة؛ ولذلك ينهض أمامنا السؤال التالي: كيف نتغلب على هذه الصعوبة الجديدة؟ العلاقة الخارجية التي لا تخطئ على هذا الوضع هي صورة الذكرى عن الأب وما تحمله من شعورٍ بيِّن تتحول إلى الطبيب.

وبما أن هذا الأخير يتخذ دور الأب طوعًا أو كرهًا، ما يلبث المريض حتى ينزلق في علاقةٍ صبيانية. طبعًا هو لا يصير صبيانيًا بسبب هذه العلاقة؛ لقد كان فيه دائمًا شيء من الصبيانية، لكنها صبيانية مكتومة؛ أما الآن فقد صعدَت إلى السطح. وبما أن الأب الذي فقدناه منذ مدةٍ طويلة قد عُدنا فلقيناه، نجد هذه الصبيانية تحاول أن تسترجع الوضع الطفولي في العائلة.

لقد أعطى «فرويد» هذا العرض الاسم المناسب له، وهو التحويل transference. إن قدرًا من الاتكال على الطبيب الذي قدَّم لك العون أمرٌ سويٌّ بالطبع ولعلنا نفهمه تمامًا. لكن الذي يشذُّ عن السوية ويفجؤنا هو العناد غير العادي الذي يتصف به التحويل وامتناع إيصاله إلى التصحيح الواعي.

لقد كان أحدُ إنجازات «فرويد» البارزة تفسيرَه لطبيعة هذه الرابطة، على الأقل في ضوء تاريخ الإنسان الشخصي، وفتحَه الطريق أمام تقدُّم هام في المعرفة السيكولوجية. ولم يعُد اليوم أدنى شك أن هذه الرابطة ناشئة عن تخيلاتٍ خافية، وأن هذه التخيلات تتمتع بصفة الزنا (بالقرابة القريبة) incest بصفةٍ رئيسية، ومن شأن هذا أن يفسِّر بقاءها في الخافية وامتناع صعودها إلى السطح مهما بلغ الاعتراف من شمول وإحاطة. رغم أن «فرويد» كان يتكلم دائمًا على تخيلات الزنا (بالقرابة القريبة)، بما هي تخيُّلات مكبوتة، لكن تقدُّم الخبرة يُظهِر لنا أن هذه التخيلات ما كانت قط واعيةً في كثيرٍ من الحالات، أو أن أصحابها قد أَحسُّوا بها ولو إحساسًا غامضًا؛ ولهذا يمتنع أن تكون مكبوتةً قصدًا. وما كشفت عنه المباحث الحديثة أن تخيلات الزنا (بالقرابة القريبة) تخيلات خافية عادةً وأنها تبقى كذلك حتى تخرج إلى النور بواسطة المعالجة التحليلية. لا أريد بهذا صعودها إلى الأعلى من أعماق الخافية تدخلًا من طبيعة يجب اجتنابها، وإنما أردتُ أن أبيِّن أن هذا الإجراء يكاد أن يبلغ من العنف ما تبلغه عمليةٌ جراحية. لكنه أمر لا يمكننا تفاديه كلِّية؛ لأن الإجراء التحليلي يستشير «التحويل»، وهو أمرٌ غير طبيعي، ولا يُعالج إلا بالوصول إلى تخيلات الزنا (بالقرابة القريبة).

في الوقت الذي تُعيد فيه طريقة التطهير إلى الأنية محتوياتٍ هي في متناول الواعية ومندرجة فيها، تقوم بطريقة تجلية التحويل بإنارة محتوياتٍ تكاد بطبيعتها أن تكون ممتنعةً على الواعية؛ هذا هو الفرق الرئيسي بين مرحلة الاعتراف ومرحلة التفسير.

بحثنا — فيما تقدم — في فئتَين من الحالات؛ حالات المرضى الذين لا يستجيبون لطريقة التطهير، وحالات الذين تثمر معهم هذه الطريقة. ثم تناولنا — زيادةً على ذلك —

حالات المرضى الذين يتخذ التثبيت لديهم صورة التحويل. وإلى جانب هؤلاء وأولئك أناسٌ أتينا على ذكرهم ممن لا يحدث لهم تعلق بالطبيب، بل بالخافية وهو يشبه الوقوع في فخ. وفي هذه الحالات لا تنتقل الصورة الأبوية إلى الموضوع البشري، بل تبدو تخيلًا، لكنها مع ذلك تُحدث نفس قوة الجذب، وتُورث نفس التعلق الذي يورثه التحويل.

نستطيع أن نفهم المرضى الذين لا يمكنهم إسلام أنفسهم بدون تحفُّظ إلى العلاج بطريقة التطهير، في ضوء البحث الفرويدي؛[٦] إذ نستطيع أن نرى فيهم توحدًا identification مع الأبوين حتى قبل مجيئهم إلى الطبيب، يستمدون منه سلطةً قوية واستقلالًا وقوةً نافذة تمكِّنُهم من مقاومة العلاج مقاومةً ناجحة. معظم هؤلاء مثقَّفون أفردوا شخصياتهم عن كتلة المجموع. على حين نجد آخرين وقعوا ضحايا، لا شفاء لها، لصورة الأبوين الخافية[٧] يستمدون القوة من توحُّد أنفسهم مع أبوَيْهم توحدًا خافيًا.

في موضوع التحويل، لا نستطيع الوصول إلى نتيجة مثمرة اعتمادًا على الاعتراف. وكانت هذه المسألة هي التي حملَت «فرويد» على إحداث تجديدٍ أساسي على تقانيَّة «بروير» الأصلية القائمة على التطهير وعلى ما دعاه هو نفسه بـ «المنهج التفسيري». وقد جاءت هذه الخطوة عن اضطرار؛ لأن العلاقة التي تحدث نتيجة للتحويل تتطلب الشرح والتفسير. الرجل العادي قلَّما يستطيع إدراك أهمية ذلك، لكن الطبيب الذي يجد نفسه واقعًا في شبكة من المفاهيم التخيُّلية التي يتعذر فهمها يدرك أهمية ذلك بجلاء. يجب عليه أن يفسر التحويل للمريض؛ أي أن يشرح له ما «يُسقِطه» على طبيبه. وبما أن المريض لا يدري ما هو، يُضطَر الطبيب إلى إخضاع ما يمكنه الحصول عليه من شذرات التخيل التي تصدر عن المريض إلى التفسير التحليلي. والأحلام، أولًا وقبل كل شيء، هي التي تزوِّدنا بهذه المادة الهامة. لقد قام «فرويد» وهو يبحث في كبح الرغبات التي تتصادم مع منطلقاتنا الواعية، قام بدراسة الأحلام سعيًا لتعرف هذه الرغبات. وإنه لفي سياق بحثه إذ اكتشف محتويات الزنا (بالقرابة القريبة) التي تكلمتُ عنها. لكن الذي كشف عنه «فرويد» لم يكن هذه المحتويات وحدها. وإنما جميع القذارة التي بمقدور الطبيعة البشرية أن تنطوي عليها. ومن المعروف أن وضع قائمة بها، ولو غير دقيقة، مهمة تستغرق العمر بأكمله. كانت النتيجة الختامية التي أثمر عنها منهج «فرويد» في التفسير

[٦] الذي يذهب إلى أن تخيُّلات الزنا (بالقرابة القريبة) كانت مرة في الواعية ثم انسَربَت إلى الخافية.

[٧] أي إن هذه الصورة ما كانت في الواعية أصلًا، بل منشؤها الخافية. (المترجم)

بيانًا مفصلًا عن الجانب المظلم (= الظل) من الإنسان على نحوٍ لم يقم به أحدٌ قط من قبلُ. وكان هذا البيان أنجح ترياق قد يخطر بالبال من أجل تبديد جميع الأوهام المثالية التي تحكيها حول طبيعة الإنسان؛ ولذلك لا عجب أن تنهض في وجه «فرويد» ومدرسته أشد أنواع المعارضة من جميع الجهات.

والحق إنه لا يمكننا أن نتوقع شيئًا آخر ممن يؤمنون بالأوهام عن عقيدة ومبدأ. لكني أعتقد أن فئةً غير قليلة ممن لم تستحوذ عليهم الأوهام بالجانب البشري المظلم كانوا في جملة من اعترضوا على منهج التفسير، وكان وجه الاعتراض عندهم أنه لا يجوز رسم صورة الإنسان انحيازًا إلى جانبه القاتم وحده. وبعدُ، ليس الظل بالأساسي، بل الجسم الذي يلقيه.

يعتمد منهج «فرويد» في التفسير على إيضاحات تبتغي رد الأمور إلى أصولها، وهذا يؤدي بنا باطراد نحو الخلف ونحو الأسفل، وإذا بالغنا في استخدام هذا المنهج بطريقة أحادية، كان له تأثير مدمر علينا. ومع ذلك استفاد علم النفس فائدة عظيمة من عمل «فرويد» الرائد؛ إذ تعلم (علم النفس) أن للطبيعة البشرية جانبها الأسود أيضًا، وأن الإنسان ليس وحده الذي عنده هذا الجانب، وإنما أعماله ومؤسساته وعقائده أيضًا، حتى أنقى معتقداتنا وأقدسها يمكننا ردُّها إلى أكثر أصولها خاميَّة (= نسبة إلى المادة الخام)؛ بل حتى هذه الطريقة من النظر إلى الأشياء؛ فبداية جميع العضويات الحية بداياتٌ بسيطة ومتدنية، وإنما نبني بيوتنا بدءًا من الأساس ثم نرفعها إلى أعلى. ما من مفكر ينكر أن تفسير «سلومون رايناخ» للعشاء الأخير بصيغة التوتمية البدائية قد جاء محمَّلًا بالمعنى، وما من أحدٍ يعترض على أن موضوع الزنا (بالقرابة القريبة) قد بيَّنَته أساطير آلهة الإغريق. ومن المؤلم — ولا نكران في ذلك — أن نفسر الأشياء المضيئة من الجانب المظلم (= الظل)، وبذلك نعيدها، بمقياسٍ ما، إلى أصولها من القذارة الكئيبة. لكن يبدو لي أن ثمَّة نقصًا في أشياء الجمال، وضعفًا في طبيعة الإنسان، إن كان للتفسير من الجانب المظلم تأثيرٌ مدمر. وما مردُّ الرعب الذي نشعر به من تفسيرات «فرويد» إلا إلى سذاجتنا البربرية أو الصبيانية التي تذهب بنا إلى حد الاعتقاد بوجود مرتفعات بدون منخفضات تقابلها، مما يُعْمينا عن الحقيقة «النهائية» القائلة إن الأطراف تتلاقى عندما تُحمل إلى حدودها القُصوى. ومنشأ الخطأ أن نحسب المضيء لا يعود له وجودٌ إذا نحن فسَّرناه من الجانب المظلم. وهذا خطأ يُؤسَف له، وقد وقع فيه «فرويد» نفسه، ومع ذلك يرجع الظل إلى النور، مثلما يرجع الخير إلى الشر، والعكس بالعكس؛ لذلك تجدني لا آسف لما يُورثه

فينا عرض أوهامنا وحقارتنا الغريبة من شعور الصدمة؛ على العكس، أرحِّب بهذا العرض وأعلِّق عليه أهمية تكاد لا تقدَّر بثمن؛ لأنه إحدى النوسات التي تنوس لكي تعيد الأمور إلى نصابها الصحيح، كما أظهر لنا التاريخ ذلك في كثيرٍ من الأحيان. ويجبرنا على القبول بالنسبية الفلسفية الحاضرة على النحو الذي صاغه أينشتاين في الفيزياء الرياضية، التي هي في الأساس حقائق الشرق الأقصى التي لا يسعنا التنبؤ بآثارها النهائية علينا.

الأفكار الأقل تأثيرًا في سلوكنا هي الأفكار التي ينتجها العقل. لكن عندما تعبِّر الفكرة عن خبرة نفسية تؤتي ثمارها في أقاليم منفصل بعضها عن بعض، كانفصال الشرق عن الغرب، ومَبرَّأة من العلاقة التاريخية، عندئذٍ يجب أن ننظر في الأمر في إمعان؛ لأن هذه الأفكار تمثل قوًى هي من وراء التبرير المنطقي والتأييد الأدبي أو الأخلاقي؛ هي دائمًا أقوى من الإنسان وأقوى من عقله. والإنسان يؤمن إيمانًا حقيقيًّا بأنه هو الذي يصوغ هذه الأفكار، لكن هذه الأفكار هي التي تصوغه في الحقيقة، وتجعل منه الناطق باسمها وهو لا يدري.

عودًا إلى مشكلة التثبيت، أحب أن أتناول الآثار التي تترتب على سياق التفسير. يصبح المريض عارفًا بوضعه غير السليم من حيث علاقته بالطبيب عندما يرتد التحويل إلى أصوله المظلمة؛ فلا يستطيع أن يتجنَّب رؤية ما في مطالبه من قلة لياقة ومن صبيانية، فإن كان به غرورٌ عمل على استبدال موقعٍ أوضع بموقعه الأرفع، وعلى التسليم بأن فقدان الأمن أصح وأكثر عافية. وإن ظل متمسكًا بمطالبه الصبيانية يبتغي أن يحل محله شعور متعاظم بالمسئولية، والحصيف من يتخذ قراراته الأخلاقية بنفسه، عارفًا عيوبه، ويتخذ من هذه المعرفة درعًا يقي بها نفسه؛ يخوض غمار معترك الوجود ويستنفد شيئًا فشيئًا بالعمل والخبرة تلك الطاقة من الحنين التي كانت من وراء تشبثه عنيدًا بفردوس الطفولة، أو لا ينظر إليه — على الأقل — إلا من فوق كتفه. ويصبح من مبادئه الأخلاقية الهادية أن يتكيف مع عيوبه ويصبر عليها، ويسعى أن يحرر نفسه من العاطفية والأوهام. والنتيجة الحتمية التي تترتب على ذلك انصرافه عن الخافية كما ينصرف عن مصدر ضعف وغواية، عن ميدان هزيمته الأخلاقية والاجتماعية.

المشكلة التي تواجه المريض الآن أن يتعلَّم كيف يتكيَّف اجتماعيًّا، وبذلك نأتي إلى المرحلة الثالثة. حسبُ الذي عنده حسٌّ أخلاقي أن ينظر في نفسه بما لديه من قوة دافعة تكفي لأن تنقله إلى موقع متقدم. أما صاحب الخيال الضعيف من ناحية القيم الأخلاقية، فهذا غير كافٍ. هذا لا تعود عليه معرفته بذاته بأي نفع إلا إن كان ثمَّة محرِّض من

ضرورة خارجية، حتى ولو كان مقتنعًا بها قناعة عميقة؛ هذا، ناهيك عمن صدمَتْه تفسيرات المحلِّل وظل يرتاب بها مع ذلك، هذا الأخير إنسان منضبط عقليًّا أدرك حقيقة التفسير الذي يردُّ الأمور الرفيعة إلى أصلها «الوضيع» لكنه لا يستطيع التسليم به لأنه يتنافى مع آماله ومُثُله العليا. في مثل هذه الحالات لا يكفي مجرد النظر في الذات. إن ضعف منهج التفسير أنه لا يُفلح إلا مع الأشخاص ذوي الحساسية الذين يستطيعون اتخاذ قراراتٍ أخلاقية مستقلة مستقاة من فهمهم لأنفسهم. صحيحٌ أننا نستطيع أن نقطع في التفسير خطواتٍ إلى الأمام أبعد مما نستطيع أن نفعل ذلك بالاعتراف غير المفسَّر وحده، بما هو تدريب للعقل، وربما إيقاظ للقوى الراقدة التي تستطيع أن تتدخَّل تدخلًا مُسعِفًا بالتالي. لكن الحقيقة الباقية هي أن أشمل التفسيرات وأنفذها يجعل الإنسان في أكثر الحالات إنسانًا ذكيًّا، لكنه يتركه طفلًا عاجزًا. المشكلة هي أن التفسيرات «الفرويدية» القائمة على مبدأ اللذة وإرضائها تفسيراتٌ أحادية وبالتالي غير كافية، خصوصًا إذا نحن طبَّقناها على المراحل المتأخرة من التطور. هذه النظرة لا تصلح تفسيرًا لكل إنسان؛ لأنه، وإن كان كل إنسان يمتلك هذا الجانب، ليس بالجانب الأهم دائمًا. الفنان الجائع يفضِّل الخبز على لوحة جميلة، والمُحب يفضِّل امرأة على حياته العامة؛ ومع ذلك تظل اللوحة عند أحدهما، والوظيفة العامة عند الآخر، ذات أهمية بالغة. بعامة، لعلنا نستطيع أن نعزوَ إلى مبدأ اللذة أسباب نجاح الذين يستطيعون أن يتكيفوا مع المجتمع ويحتلوا مركزًا مرموقًا فيه أكثر من الذين لم يستطيعوا تكيُّفًا معه بما لديهم من عيوبٍ اجتماعية تتركهم يتحرقون لهفةً على السلطة والمكانة الرفيعة؛ فالأخ الأكبر الذي يسير على خُطى أبيه، ويصل إلى مركزه الآمر الناهي، قد يكون معذَّبًا بشهواته، لكنَّ الأخ الأصغر الذي يشعر أنه مكبوت، وأن الاثنَين الآخرَين قد أخفَيا ظلَّه، قد يكون الحافز عنده الطموح واللَّهفة إلى الاحترام؛ إذ ربما يستسلم لعواطفه كليَّة، ولا يرى في سواها أمرًا حيويًّا.

عند هذه النقطة ندرك مبلغ ما في تفسير «فرويد» للأشياء من نقص، وعند هذه النقطة بالذات قام تلميذه السابق «أدلَر» بسد الفجوة. لقد بيَّن «أدلَر» وكان بيانه مُقنعًا، أن كثيرًا من حالات العُصاب نستطيع لها تفسيرًا مُرضيًا على أساس «دافع السيطرة» بأكثر مما يستطيع «مبدأ اللذة» أن يفسرها؛ ولذلك قام تفسيره على أساس أن يبيِّن للمريض أنه «يُرتب» أعراضه ويستغل عُصابه سعيًا للوصول إلى مكانة وهمية، وأن تحويلاته وتثبيتاته الأخرى لا عمل لها سوى خدمة شهوته للسيطرة، وهو (العصاب) يمثل «احتجاجًا مذكَّرًا» على خضوعه الموهوم. من الواضح أن «أدلَر» قد ركَّز نظره على

المكبوتين والفاشلين اجتماعيًّا ممن استحوذَت عليهم شهوةٌ واحدة هي توكيد الذات self-assertion. هؤلاء معصوبون لأنهم يتصورون أنفسهم مضطهدين دائمًا، ويصوِّبون رماحهم نحو طواحينَ هوائية من صُنْع تخيُّلاتهم؛ وبذلك يرفعون الهدف الذي يرومون تحقيقه، أكثر من كل هدفٍ آخر، إلى ما فوق متناولهم.

في اعتبار الأساسيات، يبدأ منهج «أدلَر» في المرحلة الثانية، وهو يفسر الأعراض التي أشرنا إليها توًّا، ويكون مفهومًا لدى المريض عند ذلك أن ما يتميز به «أدلَر» أنه لا يتوقع الشيء الكثير من الفهم، بل يخطو خطوةً إلى الأمام باعترافه صراحةً بالحاجة إلى التربية الاجتماعية، في الوقت الذي يُعتبر فيه «فرويد» باحثًا ومفسرًا يعتبر «أدلَر» مربيًا بصفة رئيسية، وهو إذ يرفض أن يترك المريض في حالة صبيانية، يائسًا رغم فهمه الثمين؛ وهو إذ يجرب كل طريقة لكي يعلِّمه ويجعل منه كائنًا متكيِّفًا اجتماعيًّا سويًّا؛ وهو إذ يجرب كل هذا — على ما يبدو — اعتقادًا منه أن التكيف الاجتماعي والحالة السوية أمران لا غنى عنهما للكائن البشري، بل هما من أكثر الأهداف إلحاحًا، وأكثر التحقيقات مناسبة. والتأثير الاجتماعي الذي أُشيع عن مدرسة «أدلَر» إنما جاء نتيجة لهذه النظرة، شأنه في هذا كشأن إهماله للخافية، ذلك الإهمال الذي يصل به إلى حد إنكارِه لها إنكارًا تامًّا. ولعل هذا الإنكار هو النَّوسة إلى الطرف الأقصى المضاد؛ إلى الارتداد الحتمي الناجم عن توكيد «فرويد» على الخافية الذي يتطابق مع الانجراف الطبيعي إليها الذي لاحظناه في المرضى الذين يكافحون في سبيل التكيف والصحة؛ ذلك أننا عندما نعتبر الخافية مجرد وعاء تُلقى فيه جميع أشياء الظل الشريرة من الطبيعة البشرية، بما في ذلك الرسوبات الطينية الأولى، فإننا لا نرى لماذا يجب علينا أن نظل نتسكع على حافة هذا المستنقع الذي سقطنا فيه في وقتٍ من الأوقات. قد يرى الباحث في بركة وحل صغيرة عالمًا حافلًا بالعجائب، بينما لا يرى الإنسان العادي غير شيء يفضِّل أن يدير إليه ظهره. وكما تعيَّن على البوذية ألا تعترفَ بإلهٍ لأنه كان عليها أن تتحرر من إرث ما يقرب من مليونَين من الآلهة، كذلك يتعيَّن على علم النفس أن يرفض رفضًا قاطعًا مفهومًا عن الخافية مثل مفهوم «فرويد»، إن كان يريد لنفسه أن يتطور قُدُمًا.

تبدأ مدرسة «أدلَر» وما اشتملَت عليه من مقاصد تعليمية، عند النقطة التي تتركها مدرسة «فرويد»، وبذلك تُعين المريض، الذي تعلَّم أن ينظر في نفسه، على إيجاد طريقٍ يُوصله إلى حياةٍ سوية. من الواضح أنه ليس يكفيه أن يعلم كيف وقع المرض ولا لماذا وقع فيه؛ لأن معرفة أسباب المرض لا تفعل إلا القليل في سبيل الإقلال منه. يجب ألا ننسى ما

تُفضي إليه ممَرات العُصاب الملتوية من اكتسابٍ لكثيرٍ من العادات العنيدة، لا يُقلِع عنها المريض إلا أن يحلَّ محلَّها عاداتٌ أخرى، بالرغم من كل قدْرٍ من تفهُّم يحصل عليه. لكن العادات لا تُكتسَب إلا بالممارسة، والوسيلة الوحيدة إلى هذه الغاية التعليمُ المناسب؛ لذلك يجب أن نحملَ المريضَ على السير في مساراتٍ أخرى؛ وهذا يتطلب دائمًا الإرادة للتعليم. من هنا كان سبب ما لقيه مفهوم «أدلَر» من عطفٍ من رجال الدين والتعليم، بينما كان أنصار مدرسة «فرويد» من علماء الطبيعة ورجال الفكر، وكلهم مربٍّ أو معلِّم فاشل.

لكل مرحلة من التطور النفسي نهايةٌ خاصة بها؛ فبعد أن نكون قد اختبرنا التطهير وما يرافقه من اعترافٍ شامل، نشعر أننا بلغنا الهدف الذي كنا نسعى إليه؛ فكل خبيء ظهر، وكل مجهولٍ عُلِم، وكل تعلُّق تبدد، وكل دمعة أُريقت، وكل شيء سوف يسير على ما يجب أن يسير عليه. بعد مرحلة التفسير، نصبح قانعين أننا صرنا نعرف كيف نشأ العُصاب؛ فالذكريات الأولى تم الكشف عنها، والجذور العميقة تم التنقيب عليها، والتحويل لم يكن غير توهُّم إشباع رغبة في فردوس الطفولة أو انكفاءٍ إلى الوضع العائلي القديم، والطريق إلى حياة سويَّة لا أوهام فيها بات سالكًا وممهدًا. ثم بعد ذلك تأتي مرحلة التعليم التي تجعلنا نتحقق أن ليس الاعتراف ولا كل قدْرٍ من التفسير بقادر على أن يكفل لنا نموًّا مستقيمًا لشجرةٍ معوجَّة؛ إذ لا بد لها من بستانيٍّ يتعهَّدها بالعناية قبل أن يصبح الوصول إلى تكيُّفٍ سويٍّ أمرًا ممكنًا.

هذا الإحساس الغريب بالنهاية، الذي رافق كل مرحلة من مراحل التطور، هو الذي يجعلنا نرى أناسًا ما سمعوا قط شيئًا عن تفسير الأحلام يلجَئون إلى ممارسة التطهير؛ فهناك «فرويديون» لا يفهمون كلمة من «أدلَر» و«أدلريون» لا يريدون أن يسمعوا كلمة عن الخافية (= اللاشعور)؛ جميع هؤلاء وأولئك خدعهم إحساس بالنهاية يستدعي مثل هذا التصلب العنيد في كل الاتجاهات. لا أستطيع تفسير هذا لنفسي إلا على أساس أن كل مرحلة من مراحل التطور تشكِّل إجمالًا لحقيقة أساسية؛ فهناك حالات تتكرر المرة تلو المرة وتثبت فيها هذه الحقيقة ثبوتًا ظاهرًا جدًّا. لقد حفل عالمنا بالضلالات حتى باتت الحقيقة فيه شأنًا لا قيمة له، ومن يعثر عليها لا يريد لها أن تفلِت منه بسبب بضعة استثناءاتٍ لا تتفق معها؛ ولذلك يُنظر إلى من يشُك فيها كما يُنظر إلى كافر شرير، بينما تتسلل إلى المناقشة لهجة من التعصب وقلة التسامح على جميع الجهات.

ومع ذلك بوسع كلٍّ منا أن يحمل مشعل المعرفة حتى مرحلة من الطريق إلى أن يتناوله منه شخصٌ آخر. هل بمقدورنا أن نقبل هذا بطريقة غير شخصية؟ هل بمقدورنا

الاعتراف أننا لسنا المبدعين الشخصيين لحقائقنا، وإنما نحن عارضون لها وتقتصر مهمتنا على تفصيل الاحتياجات النفسية ليومنا؟ لو كان بمقدورنا هذا كله، إذن لوفَّرنا على أنفسنا كثيرًا من السُّم والمُر وأصبحنا قادرين على إدراك استمرارية العقل البشري العميقة وفوق الشخصية.

كثيرًا ما نُسقِط من حسابنا أن الطبيب الذي يعتمد التطهير أسلوبًا في العلاج هو أكثر من تجسيد لفكرة مجردة تُنتِج التطهير ولا شيء غيره تلقائيًّا، وننسى أنه إنسانٌ أيضًا؛ فقد يكون تفكيره محدودًا بحقل اختصاصه، وهذا شيءٌ أكيد، لكنه في سلوكه يمارس تأثير كائنٍ بشري كامل. وهو يفعل الشيء الكثير في طريق التفسير والتعليم من غير أن يقصد إلى ذلك، ومن غير وعي ظاهر منه ومن غير أن يسمِّيه؛ وهناك محللون آخرون يفعلون مثله في طريق التطهير من غير أن يرفعوا ذلك إلى مستوى المبدأ.

ليست المراحل الثلاث من علم النفس التحليلي التي عالجناها حتى الآن من النوع الذي يمكن أن تحل فيه المرحلة الأخيرة محل الأولى أو الثانية؛ فالمراحل الثلاث موجودة معًا في وقتٍ واحد، وتشكل مظاهر بارزة لنفس المشكلة لا يُبطل بعضها بعضًا كما لا يُبطل الاعتراف الغفران. نفس الشيء ينطبق على المرحلة الرابعة، وهي مرحلة التغيير transformation، الذي ليس له أن يدَّعي أنه تحقق نهائيًّا، أنه وحده الحقيقة الثابتة؛ فدوره يقوم على سد الخلل الذي خلَّفَته المراحل السابقة، ومهمته أن يلبِّي حاجةً إضافية ما زالت بدون تلبية.

ولكي نجلِّيَ القصد الذي ترمي إليه المرحلة الرابعة، ونُلقي شيئًا من الضوء على اصطلاح «التغيير»، يجب علينا أولًا أن نأخذ في اعتبارنا حاجات الإنسان النفسية التي لم تأخذ مكانًا لها في المراحل الأخرى، بعبارة أخرى، يجب أن نستيقن مما قد يبدو مرغوبًا فيه أو يؤدي إلى أبعد من الزعم أن المريض أصبح كائنًا اجتماعيًّا ومتكيفًا سويًّا. لكن نفس مفهوم «الإنسان السوي» يوحي لنا باقتصاره على الكائن المتوسط، كما يوحي لنا أيضًا بمفهوم «التكيُّف». والإنسان الذي يصعب عليه أن يتلاءم مع عالمه اليومي هو وحده الذي يرى في هذا الاقتصار تحسنًا مرغوبًا فيه؛ أي الذي لا يؤهله عُصابه للتلاؤم مع الحياة السويَّة. أن يكون المرء «إنسانًا سويًّا» هو أروع مثلٍ أعلى للفاشلين الذين لم يتكيفوا بعدُ. لكن الوقوف عند «السويَّة» بالنسبة لمن يتمتعون بمقدرةٍ أكبر مما يتمتع به «المتوسط»، ولمن لا يصعُب عليهم أن يحققوا نجاحًا أو يُسهِموا بقسطٍ في صنع العالم، لهو بمثابة سرير «بروكروستيس»، وضجر لا طاقة لهم به، وعُقم وقنوط كالجحيم. وقد

ترتَّب على ذلك أن نجد كثيرين قد نال منهم العُصاب لمجرد كونهم أسوياء، وآخرين يرتد عُصابهم إلى قصورهم أو عجزهم عن «السويَّة» لهو عندهم كابوس لا يُطاق؛ فأعمق احتياجاتهم أن يصبحوا قادرين حقًّا على أن يحيَوا حياةً «غير سوية».

بوسع الإنسان أن يأمل بتلبية حاجة لم يمتلكها بعدُ، لكن ليس بوسعه أن يجد لذة فيما عنده منه الشيء الكثير. أن يكون المرء متكيفًا اجتماعيًّا ليس فيه ما يفتن إنسانًا عنده أن يكون كذلك هو من قبيل لعب الأطفال. أن تفعل دومًا ما هو صحيح يصبح باعثًا على الضجر عند مَن يعرف كيف يفعله، بينما يظل يداعب الصانع الذي تنقصه المهارة تطلُّع خفي لأن يكون صحيحًا، ولو مرةً واحدة، في وقتٍ ما من المستقبل البعيد.

حاجات الأفراد وضرورياتهم تتفاوت بين فرد وآخر. وما قد يحرِّر إنسانًا قد يسجن آخر؛ ويصدُق هذا القول على السوية والتكيف. ورغم الحكمة البيولوجية القائلة إن الإنسان حيوانٌ اجتماعي وإنه لا يكون صحيحًا معافًى إلا أن يعيش في جماعة، إلا أن الوقائع التي نلاحظها وكأنها تقلب هذه الإبانة رأسًا على عقب، ونُثبت أن الإنسان لا يكون صحيحًا معافًى إلا أن يعيش حياةً غير اجتماعية وغير سوية. ومن سوء الحظ ألا يستطيع علم النفس التطبيقي أن يقدِّم وصفات وقواعد سلوك صالحة على وجه العموم؛ فما ثَمَّ إلا حالات فردية لها احتياجات ومُتطلبات تختلف فيما بينها اختلافًا كبيرًا. وقد بلغ اختلافها مبلغًا بتنا معه غير قادرين على استشراف الطريق الذي سوف تسلكه حالة بعينها؛ ولذلك يحسُن بالطبيب أن ينبذ المُسلَّمات الفجَّة، من دون أن يعنيَ ذلك أن عليه أن يرفع جميع مُسلَّماته على الرَّف، بل أن يعتبرها مُسلَّماتٍ افتراضية إزاء كل حالة على حِدة.

ومع ذلك لا تقتصر مهمة الطبيب على تعليم المريض أو إقناعه وحسب؛ وإنما عليه أن يُبيِّن له كيف يكون رجع (= رد فعل) الطبيب على حالته الخاصة؛ لأننا إن لجأنا إلى اللف والدوران، تبقَ العلاقة بين الطبيب والمريض علاقةً شخصية في إطار المُعالجة المهنية غير الشخصية. ومهما كانت وسائلها، فليس بمقدورنا أن نجعل من المعالجة أمرًا بعيدًا عن التأثير والتأثر المُتبادلَين اللذَين يلعب فيهما دوره كلٌّ من كينونة المريض والطبيب. وقد يكون نطاق الوعي عند كليهما معروفًا معرفة يقينية واضحة، ولكنهما يجلبان معهما نطاقًا من الخافية لا حدَّ لمداه أيضًا؛ لهذا السبب غالبًا ما تكون نتيجة المعالجة ذات صلة بشخصية الطبيب والمريض أكثر مما يقوله الطبيب أو يظنه، رغم أنه يجب ألا نقلل من قيمة العامل الأخير من حيث كونُه سببًا في الاضطراب أو الشفاء. إن اجتماع الشخصيتَين أشبه ما يكون باتصال مادتَين كيماويتَين؛ إن كان ثمَّة تفاعل يغيِّر

كلتَيهما. ولعلنا نتوقع أن يكون للطبيب على المريض تأثير في كل معالجة نفسية ناجحة، لكن هذا التأثير لا يحدث لولا تأثر الطبيب بالمريض أيضًا. إنك لا تستطيع أن تُحدث تأثيرًا إن لم تكن أنت قابلًا للتأثر. وليس يُجدي الطبيبَ أن يحصِّن نفسه من المريض وأن يحيط نفسه بستار من دخان السلطة الأبوية أو الحِرفية. وإن هو فعل ذلك حَرَم نفسه من الإفادة من عنصر المعلومات البالغ الأهمية، ومع ذلك يظلُّ المريض يؤثر فيه تأثيرًا خافيًا؛ فالتأثيرات الخافية التي يُحدثها المريض في الطبيب يعرفها كثيرٌ من أطباء النفس، وهي اضطرابات — أو حتى أضرارٌ ناشئة عن المهنة — تبيِّن بجلاء تأثير المريض شبه «الكيماوي». ومن هذه التأثيرات المعروفة التحويل المُضاد countertransference الذي يستثيره التحويل، لكن أغلب هذه التأثيرات أدق وأخفى، وأفضل مما يعبِّر عنها فكرة «عِفريت المريض» القديمة. بحسب هذه الفكرة، ينقل المريض مرضه إلى شخصٍ صحيح يقع «العفريت» تحت سيطرة قواه لكن ليس بدون تأثيرٍ سلبي على صحة المعالج.

في العلاقة بين الطبيب والمريض نصادف عوامل لا قِياس لها ولا وزن تُحدث تغييرًا وتغيُّرًا مُتبادلَين. وفي هذا التبادل، الشخصية الأثبت والأقوى تَحسم النتيجة. لكنني شاهدتُ حالات كثيرة أثبت فيها المريض أنه أقوى من الطبيب رغمًا عن كل نظرية يشكِّلها هذا الأخير أو قصد يريد الوصول إليه. إن حدث شيء من هذا القبيل كان ذلك في مصلحة الطبيب في أكثر الأحيان، وإن لم يكن كذلك دائمًا. التأثير والتأثر المتبادلان، وكل ما يصاحبهما من آثار وأعراض، يستتران تحت مرحلة التغيير. ولقد احتاج الأمر إلى ربع قرن من الخبرة العملية حتى وصلنا إلى اعترافٍ صريح بهذه المظاهر. وقد سلَّم «فرويد» نفسه بأهميتها، وأثنى على مطالبتي بوجوب خضوع المُحلِّل للتحليل.

لكن ما هو المعنى الأوسع لهذه المطالبة؟ إنها لا تعني أقل من أن الطبيب، وهو يمارس التحليل، لا يختلف عن المريض في شيء، وأنه جزء من سياق العلاج النفسي؛ وأنه — كالمريض — عُرضة لما يُورثه التغيير من آثار. والحق إنه لو كان الطبيب ممتنعًا على هذا التأثُّر بعض الامتناع، لامتنع عليه التأثير في المريض بنفس المقدار، ولو كان تأثره بالمريض خافيًا فقط، لكان نقص واعيته يمنعه من رؤية المريض رؤيةً صائبة. في كلتا الحالتَين تكون المعالجة غير ناجحة.

المطلوب من الطبيب، إذن، أن يواجه المهمة التي يريد من المريض مواجهتها، فإن كان المطلوب من المريض أن يتكيف مع الجماعة، كان على الطبيب نفسه أن يتكيف معها، أو بالعكس، أن يكون متكيفًا معها على حساب ما يناسبه. طبعًا، ثمَّة ألف جانب من هذه المهمة في عملية الشفاء، وفقًا للوضع المطلوب في حالة معيَّنة؛ فطبيب يؤمن بوجوب

التغلب على الطفولية — إن هذا يترتب عليه أن يتغلب هو أيضًا على طفوليته، وآخر يرى وجوب تصريف العواطف والانفعالات — الأمر الذي يوجب عليه تصريف عواطفه وانفعالاته. وثالث يؤمن بالواعية الكاملة — وهذا يقتضيه أن يبلغ مرحلة متقدمة من الوعي. في كل الأحوال، يجب على الطبيب أن يثابر على تحقيق جميع المُتطلبات العلاجية الخاصة به إن كان يريد أن يضمن لنفسه تأثيرًا خاصًّا في مريضه. إن جميع هذه المبادئ العلاجية المرشِدة تضع الطبيب وجهًا لوجه أمام واجبات أخلاقية هامة نُجملها في قاعدة واحدة: كن ذلك الإنسان الذي تريد من خلاله أن تؤثِّر في الآخرين. الكلام المُجرَّد أجوف دائمًا، وما ثَمَّ حيلة — مهما بلغَت من براعة — تتيح للإنسان أن يجتنب هذه القاعدة البسيطة طويلًا. أن تكون مُقتنعًا، لا أن تكون مادة إقناع هي الحقيقة التي يُقام لها وزن دائمًا.

لا تتطلب المرحلة الرابعة من علم النفس التحليلي أن يتغير المريض وحسب، وإنما أن يُطبِّق الطبيب على نفسِه نفسَ النظام الذي يصفُه لمرضاه في كل حالةٍ تصادفه، والطبيب إذ يعالج نفسه، يجب عليه أن يُبديَ نفس الشدة والصلابة والدأب الذي يُبديه إذ يعالج مرضاه. أن يشتغل على نفسه في تركيزه على مرضاه ليس بالمهمة الهيِّنة؛ لأن عليه أن يبذُلَ كل الانتباه وأن يدقق في الحكم الذي يتطلبه إظهار مرضاه على طرائقهم وقراراتهم الخاطئة وحِيَلِهم الصبيانية. لا أحد يكافئ الطبيب على جهوده الاستبطانية (التي بذلها في تقويم نفسه)،[٨] فضلًا عن أننا لا نُعنى بأنفسنا العناية الكافية؛ فنحن، بعامة، نقلل من شأن ما في النفس البشرية من مظاهر عميقة حتى لَنعُدُّ فحص النفس أو الاهتمام بها أمرًا يكاد أن يكون مرَضيًّا. واضحٌ أننا نرتاب أن يكون قد علق بأنفسنا أشياء غير صحية مما تخلِّفه غرفة المرضى. يجب على الطبيب أن يتغلب على هذه المقاومات في نفسه، لأنه ما من أحد يستطيع أن يعلِّم غيره وهو نفسه غير متعلِّم، وأن يُنير صَحْبه وهو في ظلمة عن نفسه، وأن يُطهِّر غيره وهو نفسه غير طاهر.

الانتقال من مرحلة تعليم الآخرين إلى تعليم النفس أمر مطلوب من الطبيب في مرحلة التغيير؛ لأنه النتيجة الطبيعية المترتبة على طلبه من المريض أن يغيِّر نفسه، وبذلك تتم المراحل الأولى من المعالجة. لكن هذا التحدِّي الذي يواجه الطبيب أن يغيِّر نفسه لكي يُحدث التغيير في المريض لا يحظى بالقبول إلا قليلًا؛ ولذلك أسبابٌ ثلاثة؛ أولها، أنه غير

[٨] العبارة بين القوسَين من وضعنا. (المترجم)

عملي. وثانيها، أن ثمَّة تحاملًا على الاهتمام بأنفسنا، وثالثها، أنه قد يكون من المؤلم أن نحمل أنفسنا على العيش في مستوى كل ما نتوقعه من المريض. ولعل هذا الأخير هو السبب الأقوى الذي يجعلنا نمتنع — على نطاقٍ واسع — عن مُطالبة الطبيب أن يفحص نفسه؛ لأنه إن فحص نفسه صادقًا فسرعان ما يكتشف في نفسه أشياء تتعارض كليًّا مع وضعية «الإنسان السوي»، أو تظل قابعةً في داخله تُثير أشد أنواع الاضطراب بالرغم من التفسيرات الضافية واتباع وسائط تصريف العواطف والانفعالات. ماذا يجب عليه أن يفعل مُخلِصًا حيال هذه الأشياء؟ هو يعلم دائمًا ما ينبغي على المريض أن يفعل بإزائها — إذن، إن واجبه المَسلكي يحمله على أن يفعل مثله. لكن ماذا يجب عليه أن يفعل مُخلصًا حيال هذه الأشياء عندما تكون متعلقة به أو بأقربائه الأَدْنَين؟ لو فحص نفسه لاكتشف فيها جانبًا ناقصًا يُدنيه من مريضه دُنوًّا خطرًا قد يُفسد عليه سلطته. كيف يُعالج هذا الكشف الذي يُعذِّبه؟ هذا السؤال، «العُصابي» من بعض الأوجه، سوف يقُضُّ عليه مضجعه، مهما ظن نفسه إنسانًا سويًّا. ثم تبيَّن له لدى الفحص أن الأسئلة النهائية التي تُلِحُّ عليه، كما تُلِحُّ على مرضاه، لا تجد لها حلولًا بأي قدْر من المعالجة. لسوف يُخلي بينهم وبين أن يرَوا في توقع الحلول من الآخرين شكلًا من البقاء في حالة الطفولية. ولسوف يرى بنفسه — إذا لم يكن الحل ممكنًا — أن عليه أن يعود فيكبت هذه الأسئلة.

لن أمضي بعيدًا في مسألة فحص الذات وما ينشأ عنها من مشكلات؛ لأن الغموض الشديد الذي لم يزل يكتنف درسنا للنفس لا يسمح لنا أن نُوليها من الاهتمام إلا أقلَّه. وإنما بودِّي أن أشدد على أهمية ما قد قلته توًّا: تُواجِهنا أحداث التطورات الحاصلة في ميدان علم النفس التحليلي بعناصر لا قياس لها ولا وزن من عناصر الشخصية الإنسانية؛ لقد تعلَّمنا أن نضع في المقدمة شخصية الطبيب نفسه عاملًا شافيًا أو ضارًّا؛ وبدأنا نطالبه بتغيير نفسه، أي بتعليم المُعلِّم. كل ما حدث للمريض يجب أن يحدث مثله للطبيب، وعليه أن يمُر بمراحل الاعتراف والتفسير والتعليم كي لا تأتي رُجُوعاته (= ردود فعله) غير مناسبة للمريض. ولعل الطبيب، في هذه الحالة، لا تعود تؤرِّقه مصاعبه الخاصة به عندما يعالج مصاعب الآخرين، ويتذكر أن من يشكو من خُرَّاجٍ جارٍ لا يناسبه أن يُجري عملية جراحية لغيره.

وكما أجبر جانب الخافية الظليل مدرسة «فرويد» على التعامل حتى مع المسائل الدينية، كذلك جعلَت المراحل الأخيرة من تطور علم النفس التحليلي من موقف الطبيب الأخلاقي مشكلة لا يمكن اجتنابها؛ فالنقد الذاتي والفحص الذاتي المطلوبان منه يُبدِّلان

نظرتنا إلى النفس الإنسانية تبديلًا جذريًّا؛ فالنفس الإنسانية لا يتيسر لنا فهمُها من مُنطلق العلم الطبيعي؛ لأنها ليست المريض وحسب، وإنما هي الطبيب أيضًا؛ وهي ليست وظيفة من وظائف الدماغ، بل هي الشرط اللازم للواعية نفسها.

ما كان يُعتبر في السابق أسلوبًا في المعالجة الطبية أضحى اليوم أسلوبًا في التعليم الذاتي أو التعلُّم، وبذلك يتسع علم النفس الحديث سَعةً لا حدود لها؛ فلم تعُد شهادة الطب التي نحصُل عليها هي الشيء الحاسِم، وإنما هي الصفة الإنسانية. وهذه هي خطوةٌ هامة؛ فقد تطورت حتى الآن جميع وسائلنا في العلاج النفسي والممارسة السريرية وتهذَّبَت وتَبَوَّبَت، وهي الآن موضوعة في خدمتنا ويمكننا الإفادة منها في تعليم أنفسنا والارتقاء بها إلى حيث الكمال. لم يعُد علم النفس التحليلي محصورًا بين جدران عيادة الطبيب؛ لقد تقطَّعَت أغلاله. وبات من حقنا أن نقول إنه قد تجاوز نفسه، وها هو ذا يمضي قُدُمًا لكي يملأ الفراغ الذي ظل يَسِمُ الثقافة الغربية بالقصور في ميدان النفس مُقارنةً مع الشرق. لقد تعلَّمنا نحن الغربيين أن نروِّض أنفسنا ونُخضِعها لسيطرتنا، لكننا لم نتعلم شيئًا عن تطورها المنهجي ولا عن وظائفها؛ فحضارتنا لم تزل شابَّة؛ ولذلك نحن بحاجة إلى جميع الوسائل اللازمة لترويض الحيوان لكي تجعل من ذلك الوحش الجريء الذي في داخلنا حيوانًا طَيِّعًا بمقياس ما، ولكن، عندما نصل إلى مستوًى ثقافي أعلى، يجب علينا أن نتخلَّى عن الإكراه ونلتفت إلى تطوير أنفسنا. من أجل ذلك تَلزمنا المعرفة بطريق أو منهج، لكننا لا نعرف حتى الآن ولا واحدًا منها. ويبدو أن ما كُشِف عنه واختَبره علم النفس التحليلي يصلح أن نعتمدَه أساسًا على الأقل؛ لأنه في الوقت الذي يتطلب فيه العلاج النفسي أن يقوم الطبيب بترقية نفسه والارتفاع بها إلى مستوًى من الكمال — في هذا الوقت بالذات يكون قد تحرَّر من أصوله السريرية ولم يعُد مجرد أسلوب أو منهج في علاج المرضى؛ إذ يغدو هذا موضوعًا في خدمة الأصحَّاء أيضًا، أو على الأقل في خدمة الذين يحق لهم أن يكونوا أصحاء، وأمراضهم في معظمها المعاناة التي تُعذِّبنا جميعًا؛ لهذا السبب يحق لنا أن نأمل في رؤية علم النفس التحليلي أعم فائدة حتى من المناهج التي تشكل منه مراحله الأولية التي تحمل كلٌّ منها حقيقةً عامة. لكن ما بين تحقيق هذا الأمل والحاضر الراهن فجوة عميقة لا يقوم عليها جسر. يبقى علينا أن نُشيِّدَه حجرًا حجرًا.

الفصل الثالث

أهداف العلاج النفسي

بات من المتفق عليه اليوم بعامة أن العُصاب اضطرابٌ وظيفي في النفس يقتضي لشفائه اتباع مناهج نفسية في المعالجة. لكن عندما نصل إلى مسألة تشكُّل العصاب، وإلى المبادئ الأساسية في المعالجة، ينتهي كل اتفاقٍ توصَّلنا إليه، ويبدأ عندئذٍ الاختلاف في وجهات النظر. ولا بد لنا من الاعتراف أننا إلى الآن لا نملك مفهومًا نرضى عنه كل الرضا لا عن طبيعة العُصاب، ولا عن مبادئ العلاج. وصحيحٌ أن هناك اتجاهَين أو مدرستَين حظيتا باهتمامٍ خاص، غير أن تعاليمهما لا تستغرق جميع الآراء المختلفة التي صرنا نعبِّر عنها اليوم. كذلك يوجد من غير هاتَين المدرستَين من كوَّن لنفسه وجهة نظر خاصة وسط هذا التنازع العام في الآراء؛ ولذلك لو رحنا نرسم صورة شاملة للوضع الراهن، لتعيَّن علينا أن نتدرج في ألوانها تدرُّج قوس قُزَح في ألوانه اللطيفة الدقيقة.

ولو كان في مقدوري رسم مثل هذه الصورة لكان هذا من دواعي سروري وابتهاجي؛ ذلك أنني كنتُ دائمًا أشعر بحاجة إلى إجراء المقارنة بين العديد من وجهات النظر. لكنني — في السياق الطويل — لم أُخفق أبدًا في إعطاء هذه الآراء المتباينة ما هي جديرة به؛ لأن هذه الآراء ما كانت لتنهض — بل ما كانت لتلقى من يتبعُها وهو أقل أمانًا بكثير — لو لم تكن متفقةً مع استعداد من نوع معيَّن، وشخصية من نوع معيَّن، وخبرة نفسية أساسية من نوع معيَّن، عَمَّ وانتشر بهذه الدرجة أو تلك، ولو كان علينا أن نستبعد هذه الآراء لمجرد أنها خاطئة ولا قيمة لها، لكان علينا أن ننبذ هذا الاستعداد الخاص، أو هذه الخبرة الخاصة، ونعتبرها تفسيرًا خاطئًا — أي، لكان علينا الإضرار بمادتنا التجريبية التي بين أيدينا. إن القبول الواسع الذي لقيه تفسير «فرويد» للعُصاب بصيغة السببية الجنسية، ونظرته القائلة بأن الحوادث النفسية ترتد في الأساس إلى لذة طفولية وتلبية لهذه اللذة، يجب على العالم النفسي أن يتعلَّم منها الشيء الكثير؛ فهي تُظهره على أن هذه

الطريقة من التفكير والشعور تتوافق مع مَيْل أو تيار روحي واسع الانتشار نسبيًّا ظهر بمعزل عن نظرية «فرويد» في أمكنة وأزمنة أخرى، وفي عقول كثيرة وأشكال مختلفة ينبغي أن أسمي هذا الميل تجلِّيًا أو ظهورًا للنفس الجامعة collective psyche عليَّ أن أشير أولًا إلى أعمال «هافلوك أليس» و«أوغست فوريل» وإلى من ساهموا في تحرير الـ Anthropophyteia؛ وكذلك إلى الموقف من الجنس في بلاد الأنكلو-سكسون في الحقبة ما بعد الفكتورية، وإلى المناقشات التي دارت مع الواقعيين الفرنسيين. وما «فرويد» إلا واحد ممن يمثلون سابق استعداد نفسي ظهر في هذا العصر، له تاريخ خاص به، ولأسباب واضحة لا يسعنا أن نخوض في هذا التاريخ من هذا المقام.

والقبول الذي لقيه «أدلَر» على كلا ساحلي المحيط — ولم يكن أقل مما لقيه «فرويد» — يسمح لنا بأن نخلُص إلى نفس الاستنتاج، لا نكران في أن عددًا كبيرًا من الناس يرتاح حين يفسر اضطراباته بصيغة «الحضِّ على السيطرة» الناشئ عن شعور بالنقص، ولا أحد ينازع في أن هذه النظرة تفسر حوادث نفسية فعلية لم يُعطها حقها نظام «فرويد» ولا حاجة بي إلى أن أذكر بالتفصيل قوى النفس الجامعة والعوامل الاجتماعية التي تستتر وراء نظرة «أدلَر» وتستوجب هذه الصياغة النظرية تحديدًا؛ فهذه المسائل واضحة تمامًا.

ولعله خطأ لا يُغتفر أن نغُضَّ الطرف عن عنصر الحق في كلتا وجهتَي النظر «الأدلرية» و«الفرويدية»، لكن ما لا يُغتفر أكثر أن نأخذ بإحداهما أو الأخرى على أنها الحقيقة الوحيدة، كلتا الحقيقتَين تتفقان مع وقائع نفسية.

ثمَّة حالات فعلية يكون خير وصف لها أو تفسير اعتماد إحدى هاتَين النظريتَين أو الأخرى. لا أستطيع اتهام أيٍّ من هذَين الباحثَين بالخطأ، وإنما أحاول تطبيق كلتا الفرضيتَين على قَدْر المستطاع؛ لأني أُسلِّم تسليمًا تامًّا بجدواهما النسبية. ولولا أنني عثرتُ على وقائع اضطرَّتني إلى تعديل نظرية «فرويد»، ما كنت لأَحيد عن طريقه؛ ونفس الشيء ينطبق على علاقتي بوجهة نظر «أدلَر». كذلك يُخيَّل إليَّ أن ليس ضروريًّا إضافة اعتباري ما في نظرتي الخاصة من حقيقة نسبية بما أعتبر نفسي ممثلًا لسابق استعداد معيَّن.

وليس كعلم النفس التطبيقي ميدان يتوجب علينا فيه أن نتواضع ونَمنح القيمة لعدد كبير من الآراء المتعارضة ظاهريًّا؛ فما زلنا بعيدين عن امتلاك شيء كالمعرفة النافذة والشاملة بالنفس الإنسانية — الميدان الأكثر امتناعًا على البحث العلمي؛ ففي الوقت الحاضر لا نملك سوى آراء مُتفاوتة في درجة الوضوح ليس من السهل الجمع بينها؛ لذلك، عندما أتولَّى عرض ما لديَّ من وجهات نظر عرضًا عامًّا، أرجو ألا يُسيء فهمي أحدٌ

لأني لست بصدد الدعوة إلى حقيقة جديدة وأقل من ذلك أني أبشر بإنجيل نهائي. إنما أستطيع الكلام على محاولاتٍ قمتُ بها بغية إلقاء الضوء على وقائع نفسية كانت غامضة عليَّ، أو على جهود بذلتُها بغية التغلب على مصاعب تتصل بالمعالجة.

ويطيب لي أن أبدأ بهذه المسألة الأخيرة؛ ففيها نشعر بأَمَسِّ الحاجة إلى إجراء تعديلات، لقد بات من الأمور المعروفة أن بوسع المرء أن يتفق مع نظرية علاجية غير مُكافئة. في ممارستي للعلاج النفسي — وقد استغرقت ما يقرب من ثلاثين عامًا — صادفتُ عددًا لا بأس به من حالاتٍ أخفقتُ في شفائها، وكانت أوقع أثرًا في نفسي من الحالات التي أفلحتُ فيها. يكاد يستطيع كل شخصٍ أن يُحقق نجاحًا في ميدان العلاج النفسي، بدءًا من الساحر البدائي إلى قارئ التعاويذ، لكن الطبيب النفسي لا يتعلَّم إلا القليل، أو لا يتعلَّم شيئًا، من الحالات التي حقق فيها نجاحًا؛ لأن معظم هذه الحالات تُثبته على أخطائه؛ على حين تعتبر الحالات التي أخفق فيها اختبارات لا تُقدَّر بثمن من حيث إنها لا تفتح أمامه طريقًا إلى حقيقة أعمق وحسب، وإنما تضطره إلى تغيير وجهات نظره وطرائقه.

وإني لأعترف بسبق «فرويد» ثم «أدلَر» لي فيما قمتُ به من عمل وأعتمد مُنطلقاتهما في العلاج التطبيقي الذي أُعالج به مرضاي، كلما كان ذلك ممكنًا. غير أنني صادفتُ حالات انتهت إلى الإخفاق، وكان ممكنًا تفاديه لو أنني أخذتُ بعين الاعتبار المُعطيات التجريبية التي اضطرَّتني فيما بعدُ إلى إدخال تعديلاتٍ على نظرياتهما، لوصف الحالات التي واجهَتْني؛ لذلك سأقتصر هنا على ذكر بضع حالاتٍ نموذجية. كانت أكبر المصاعب التي لقيتُها ما كان من جانب المرضى المُتقدمين في السن؛ أي من الذين تجاوزوا الأربعين. أما في معالجتي للشباب فكنتُ أجد وجهات النظر المعروفة عن «فرويد» و«أدلَر» قابلة للتطبيق تمامًا؛ إذ كانت تُتيح علاجًا للمريض يصل به إلى مستوًى معيَّن من التكيف والسوية، بدون أن يترك ظاهريًّا ذيولًا أو مُضاعفاتٍ مزعجة. لكن لم يكن الحال كذلك مع المُتقدمين في السن في أغلب الأحيان؛ هذا بحسب خبرتي. ولقد بدا لي أن عناصر النفس تتعرض مع الأيام إلى تغييرٍ بالغ الأثر حتى لنستطيع أن نُميِّز بين سيكولوجية «صُبح» الحياة وسيكولوجية «عصرها». الأصل أن تتميز حياة الشاب بتفتُّحٍ عام وسعيٍ دائب نحو غاياتٍ محسوسة، فإذا ألمَّ به عُصاب أمكننا إرجاعه إلى تردُّده أو انكفائه عن هذه الضرورة، لكن حياة مَن تقدَّمَت به السن تتميز بضمور القوى أو تقلصها وتثبيت ما قد تم إنجازه والتوقف عن تحقيق مزيدٍ من نمو. وإنما يأتي عُصابه من تعلُّقه بموقفٍ

شبابي أضحى الآن في غير أوانه. وكما يخاف الشابُّ المعصوب من الحياة، كذلك ينكفئ الشيخ عن الموت. وما كان هدفًا سويًّا عند الشاب، فهو لا محالة عقبة عُصابية لدى الطاعن في السن. في حالة الشاب لا بد وأن يصبح ما قد كان في وقتٍ ما اعتمادًا سويًّا على الأبوَين — زنا (بالقرابة القريبة) incest من خلال تردُّده في مواجهة العالم، وهي علاقة مُنافية للحياة. ويجب أن نتذكر، بالرغم من كل المشابهات، أن المقاومة والكبت والتحويل و«الخيالات الهاوية» إلى غير ذلك ليس لها إلا معنًى واحد عندما نجدها لدى الشباب، بينما لها معنًى آخر عند الشيوخ؛ لذلك كان لا بد لنا من إدخال تعديل على أهداف العلاج لكي نواجه هذه الحقيقة؛ ولذلك يبدو لنا عمر المريض «شاخصة»[1] على درجةٍ كبيرةٍ من الأهمية.

لكن هناك أيضًا شواخصُ مختلفة نلاحظها في فترة الشباب نفسها؛ ولذلك أرى أن الطبيب يقع في مُنزلقٍ «تِقاني» إذا عالج من مُنطلقٍ «فرويدي» مريضًا لا ينطبق عليه غير سيكولوجية «أدلَر»؛ أي شخصًا فاشلًا تُسيطر عليه حاجة طفولية إلى توكيد ذاته. وعلى العكس، يكون من فادح الخطأ أن نُقحم نظرة «أدلَر» على إنسانٍ ناجح نستطيع أن نفهمَ دوافعَه بصيغة مبدأ اللذة. وفي الحالات المُشتبه بها ربما تفيدنا مُقاومة المريض باعتمادها «شواخص» قيِّمة. وإني لأميل منذ البداية أن آخذ بالمُقاومة العنيفة مأخذًا جادًّا، مهما بدا في ذلك من غرابةٍ لأني مُقتنع أن الطبيب ليس بالضرورة في وضعٍ يمكِّنه من معرفة ما هو مطلوب معرفةً أفضل من البنية النفسية الخاصة بالمريض، التي ربما تكون خافية (= لا شعورية) حتى بالنسبة إلى المريض نفسه. هذا التواضع من جانب الطبيب مناسب لوضعنا اليوم مُناسبةً تامة؛ لا لأننا لا نملك حتى الآن سيكولوجية صالحة للتطبيق تطبيقًا عامًّا وشموليًّا وحسب، وإنما لأن التركيب النفسي مُتفاوتٌ تفاوتًا لا حُدود له، ولأن ثَمَّة نُفوسًا مُفردة تأبى أن تندرج في أي تصنيفٍ عام.

فيما يتعلق بالبنية النفسية أو التكوين النفسي، بات معلومًا أني أطرح أمرًا مُسلَّمًا موقفَين أساسيَّين مختلفَين تبعًا للفروقات النفسية التي تَلَمَّسَها كثيرٌ ممن درسوا الطبيعة البشرية، وهما: الموقف الانبساطي، والموقف الانطوائي. هذان الموقفان أيضًا آخذهما

[1] «الشاخصة» هي الاصطلاح الحديث الذي تعتمده شرطة المرور (في سوريا) علامة على الطريق يسترشد بها سائق السيارة. وقد رأيناها مُلائمة لترجمة indiculum اللاتينية المُثبتة في النص الإنجليزي. (المترجم)

«شاخصتَين» هامتَين، شأنهما في هذا كشأن سيادة وظيفة نفسية مَعْنيَّة على الوظائف النفسية الأخرى. إن التغيرات التي تطرأ على حياة الإنسان تستوجب من الطبيب أن يُجري تعديلاتٍ متواصلةً على نظريته التي غالبًا ما يطبِّقها خافيًا (= لا شعوريًّا)، على الرغم مما يكون في هذه التعديلات من تضارب من حيث المبدأ مع عقيدته النظرية. وبما أننا بصدد مسألة التكوين النفسي، يجب ألا نُغفِل الإشارة إلى أن فريقًا من الناس يتسم موقفه بالروحية بصفة أساسية، وفريقًا آخر يتسم موقفه بالمادية بصفة أساسية. يجب ألا نذهب إلى أن مثل هذا الموقف قد تم اكتسابه بسائق المصادفة أو أنه ينبع من نوعٍ من إساءة الفهم. هذان الموقفان يبدوان وكأنهما عاطفتان مَرْكُوزتان في النفس لا يُجدي معهما نقد ولا إقناع؛ حتى لنَجِدَ حالاتٍ تستمد منها المادية الصريحة ظاهريًّا مصدرها في نفس الاستعداد الديني. أما حالات النموذج المضاد فقد أضحت اليوم معروفةً على نحوٍ أفضل، رغم أنها ليست تكرارًا للأخرى، وأنا أرى أن هذَين الموقفَين أيضًا «شاخصتان» يجب ألا نغُضَّ الطرف عنهما.

وعندما نستخدم كلمة «شاخصة»، لا نريد بذلك أن نصفَ هذا العلاج أو ذاك، على ما هي عليه الحال في المصطلح الطبي. ولعل هذا ما يجب أن تكون عليه الحال، لكن العلاج النفسي لم يصل بعدُ إلى هذه الدرجة من اليقين؛ ولذلك كانت «شواخصُنا»، لسوء الحظ ليست أكثر من تحذيراتٍ من الوقوع في الأحادية one-sidedness.

النفس الإنسانية من أغمض الأشياء وأبعثها على اللبس؛ ولذلك كان علينا أن ننظر في كل حالة على حدة إن كان الموقف موجودًا من تلقاء ذاته أم تعويضًا عن حالةٍ مضادة. يجب عليَّ أن أعترف أني كثيرًا ما أخطأتُ في هذه المسألة؛ حيال كل قضيةٍ محسوسة، أبذل جهدًا مُضنيًا لكي أتجنَّب جميع سوابق الفرضيات النظرية المتعلقة بتكوين العُصاب وبما يستطيع أن يفعله المريض أو ما يجب عليَّ أن أفعله وبقَدْر ما أستطيع، أترك للخبرة الصرفة أن تقرر أهداف العلاج. ولعل هذا يبدو أمرًا غريبًا؛ لأن العادة جرت على أن للطبيب هدفًا يسعى إلى تحقيقه، ولكن الأمر يختلف في العلاج النفسي حيث يَحسُن بالطبيب ألا يبالغ في تحديد أهدافه؛ إذ لا يستطيع أن يعلم بالمطلوب خيرًا من الطبيعة ومن إرادة الحياة لدى المريض. الأصل أن يكون للقرارات العُظمى في الحياة البشرية علاقة بالغرائز والعوامل الخفية الغامضة أكثر من علاقتها بالإرادة الواعية والمعقولية المريرة، بكثير. الحذاء الذي يناسب شخصًا قد يؤلم غيره، وما ثمَّة من وصفة حياةٍ تناسب جميع الحالات. كلٌّ منا يحمل من الحياة شكلًا خاصًّا به، شكلًا غير مُعَيَّن لا يمكن استبدال شكلٍ آخر به.

طبعًا، لا تمنعُنا كل هذه الاعتبارات من بذل كل ما في وسعنا لكي نجعل حياة المريض سويةً ومعقولةً، فإن أثمر الجهد المبذول أثرًا يبعث على الرضا، أمكننا عندئذٍ أن نتركه يمضي نحو ذلك الأثر؛ أما إن اتضح لنا أنه غير كافٍ، فعندئذٍ يتعيَّن على الطبيب — لحسن الحظ ولسوئه — أن يسترشد بالمعطيات التي تنبعث من خافية المريض، والاتجاه الذي يجب على الطبيب أن يتخذه عندئذٍ أن تصبح مسألة العلاج أقلَّ شأنًا من تنمية الإمكانيات الخلَّاقة الكامنة في المريض نفسه.

إن ما أردتَ قوله يبدأ عند النقطة التي تتوقف عندها المعالجة وندخل بعدها في مرحلة النمو. وتقتصر مساهمتي في العلاج على الحالات التي تُجدي معها المعالجة المبنية على العقل؛ فالمادة السريرية التي بحوزتي ذات طبيعةٍ خاصة؛ لا جِدال في أن الحالات الجديدة تدخل في زمرة الأقلية. لقد سبق لمعظم المرضى الذين عالجتُهم أن مرُّوا بنوعٍ من العلاج النفسي نجمَت عنه آثارٌ جزئية أو سلبية. حوالي ثلث الحالات التي تصديتُ لمعالجتها كانت تعاني من عُصاب غير قابل للتحديد سريريًّا، كانت معاناتها من عبث الحياة وقلة جدواها. وكان ثلثا مرضاي ممن تجاوزوا جميعًا منتصف العمر.

من الصعب معالجة مرضَى من هذا النوع المخصوص اعتمادًا على هذه الطرق المبنية على العقل؛ لأن معظمهم كانوا ممن تكيَّفوا اجتماعيًا ويتمتَّعون بقدرات جيدة؛ ولذلك ما كانت لتعني لهم الحياة السوية شيئًا. أما من يُسمَّون «بالأسوياء»، فأنا في نظرهم في وضعٍ بالغ السوء؛ لأن ليس عندي فلسفة حياةٍ جاهزة أناولهم إياها. في أكثر الحالات التي عُرِضَت عليَّ كانت موارد الحياة نافدة عند أصحابها، وكان التعبير المُعتاد الوصف هو «الاستعصاء» I’m stuck! هذه الحقيقة هي التي حملَتني على البحث عن الإمكانيات الخفية، لأني ما كنتُ أعلم ماذا أقول للمريض عندما كان يسألني: «بم تنصحني؟ ماذا يجب عليَّ أن أعمل؟» إذ ما كان المسئول بأعلمَ من السائل. لكن كنتُ أعلم شيئًا واحدًا فقط؛ عندما كنت لا أجد، من وجهة نظرتي الواعية، طريقًا يمكنني المُضيَّ فيه قُدُمًا؛ أي عندما كنتُ أجد نفسي في حالة «استعصاء»، كنتُ أعلم أنَّ الرجعَ (= رد الفعل) على حالة الجمود التي لا تُطاق سوف يأتي من قِبَل الخافية.

هذا الجمود، أو هذا السكون، حادث نفسي تكرر كثيرًا في مسيرة تطور النوع البشري، حتى لقد غدا الموضوع الرئيسي في كثيرٍ من الأساطير وقصص الحُور fairy tales فقد رُويَت لنا حكايات عن «افتح يا سمسم» وعن الحيوان الذي يمدُّ لنا العون لكي يَدُلَّنا على سِردابٍ سِرِّيٍّ نخرج منه. ولعلَّ من حقنا أن نَصُوغ الموضوع على هذا النحو: «الاستعصاء»

حادث نموذجي يستثير فينا، على مر الزمن، رجوعاتٍ (= رد فعل) نموذجية وأعواضًا؛ ولذلك يَحِقُّ لنا أن نتوقع على درجةٍ من اليقين، احتمال ظهور شيءٍ مماثلٍ في رُجوعيَّات الخفية، مثلما هو الحال في الأحلام مثلًا.

لذلك كان انتباهي، في مثل هذه الحالات، يتجه نحو الأحلام خاصةً أكثر من كل شيءٍ آخر، لا لأني مُقَيَّد بمفهوم عن الأحلام يوجب عليَّ استدعاءها للنجدة، أو لأن عندي نظريةً خفيةً في الأحلام تُعلِّمني كيف يتشكل كل شيء، بل كنتُ أستدعيها لأني في حَيْرة من أمري؛ فأنا لا أعلم مكانًا آخر أقصده لأستمد منه العون؛ ولذلك أحاول جُهدي أن أجده في الأحلام؛ فهي — على الأقل — تمدُّنا بصورةٍ تدل على شيءٍ أو آخر، وهذا أفضل من لا شيء على كل حال. ليس لديَّ نظرية في الأحلام، ولا أعلم كيف تنشأ، وأنا في شك إن كانت تستحقُّ طريقتي في تناول الأحلام أن يُطلق عليها اسم «مَنْهَج».

وأنا هنا أشارك قُرائي في سوابق حُكمِهم على تفسير الأحلام بما هو أصل في الغموض وأصل في التحكم، لكني أعلم، من ناحيةٍ ثانية، أننا لو تدبرنا الحلم زمنًا كافيًا، وتأملنا فيه تأملًا شافيًّا، وقلبناه على جميع وجوهه، لكان يجيئنا دائمًا منه شيءٌ. طبعًا، هذا «الشيء» ليس من النوع الذي يَحِقُّ لنا أن نتبجَّح بطبيعته العلمية، أو أن نصوغه صياغةً عقليةً، بل هو دلالةٌ عمليةٌ وهامةٌ لأنها تُظهِرُنا على الوجهة التي تتخذها خافية المريض وتسير به إليها. ولعلني لا أعطي مثل هذه الأهمية — وهي أهمية من الدرجة الأولى — إلى مسألة درس الأحلام، لو كانت تعطينا نتيجةً متحققةً علميًا؛ إني لو فعلتُ ذلك، إذن لكنتُ أسعى وراء هدفٍ شخصيٍّ حصرًا، هدفٍ يعبِّر عن «عشق الذات» بالتالي. إنما أرضى بالنتيجة التي أحصل عليها من تفسير الأحلام حينما تعني للمريض شيئًا وتُطلق له عنان الحياة ثانية. ولعلي أُبيح لنفسي اعتمادَ معيارٍ وحيدٍ على صحة تفسيري للحلم أن يعود بالفائدة على المريض. أما هوايتي العلمية، وشهوتي إلى معرفة لماذا عاد الحلم بالفائدة، فهذا أحتفظ به لأوقات الفراغ.

تختلف محتويات الأحلام الأولى اختلافًا لا حدود له، وأعني بالأحلام الأولى ما يرويه المريض منها عند بدء المعالجة؛ ففي حالات كثيرة نجدها تشير إلى الماضي مباشرة وتأتي إلى العقل بما هو مُنسِيٌّ وضائعٌ عن الشخصية، وإنما تأتي الأحادية من هذه المفقودات فتسبب الجمود وما ينشأ عنه من ضلال. في الاصطلاح السيكولوجي، قد تفضي الأحادية إلى فقدانٍ مفاجئ للطاقة النفسية (= ليبيدو)، فتغدو جميع فاعلياتنا السابقة لا أهمية لها ولا معنى، وتفقد الأهداف التي نسعى إليها كلَّ قيمتها؛ فما هو عند بعضهم لا يعدو

مزاجًا عابرًا، يصبح عند بعضهم الآخر حالةً مزمنة. وفي هذه الحالات كثيرًا ما تقبع إمكانياتٌ أخرى لنمو الشخصية في مكان أو آخر من الماضي لا يعرف أحدٌ عنها شيئًا حتى ولا المريض نفسه. لكن ربما كشف الحلم لنا عن مفتاح الحل. وفي حالة أخرى قد يَدُلُّنا على وقائع راهنة، كالزواج والمركز الاجتماعي مثلًا، ما كان المريض لِيُسَلِّم بأنها الأصل في مشاكله ومنازعاته.

وتقع هذه الإمكانيات في متناول التفسير العقلي؛ لأن تفسير الأحلام الأولية ليس بالأمر الصعب. إنما تبدأ الصعوبة الحقيقية عندما لا تدلنا الأحلام على شيءٍ محسوس، كما هي عليه الحال غالبًا — خصوصًا عندما تُبدي الأحلام نوعًا من استشراف المستقبل. لا أريد القول إن مثل هذه الأحلام تنطوي على نبوءاتٍ اضطرارًا، وإنما هي من قِبَل الاستباق أو «الاستطلاع»؛ فهي تنطوي على تلميحات عن الإمكانيات؛ ولذلك يتعذر توضيحها لشخصٍ غريبٍ عنها. وفي أحيان كثيرة لا تكون واضحة حتى بالنسبة إليَّ، عندئذٍ أقول للمريض: «لا أصدِّق، تابع مفتاح الحل». وكما قلتُ، إن الأثر هو المعيار الوحيد، وليس من الضروري أن نفهم لماذا يحدث مثلُ هذا الأثر. وهذا يصدُق بخاصة على الأحلام التي تنطوي على صورٍ ميثولوجية فتكون غريبةً ومُربكةً أحيانًا إلى حدٍّ لا يُصدَّق؛ إذ تنطوي على شيء أشبه ما يكون بـ «ميتافيزيقا الخفية»، وهي تعبيراتٌ عن فاعلية نفسية غير متمايزة قد تنطوي في كثيرٍ من الأحيان على فكرة الخافية.[٢]

في حلمٍ أوَّليٍّ لأحد مرضاي «الأسوياء»، يَلعَب مرض ابنة أخته دورًا كبيرًا. كانت ابنة الأخت في الثانية من عمرها. وفي وقتٍ مضى، كانت هذه الأخت فقدَت صبيًّا بمرضٍ أصابه. ومن ناحية ثانية، لم يكن أحدٌ من أبنائها مريضًا. في بادئ الأمر كانت صورة الطفلة المريضة في الحلم باعثًا على حَيْرته الشديدة، ولا شك لأنها لم تكن مُتناسبةً مع الوقائع. ولما كان ليس بين صاحب الحلم وأخته صلةٌ مباشرة وثيقة، لم يستطع أن يجد في هذه الصورة ما يعنيه شخصيًّا. ثم خطر له فجأةً أنه قبل سنتَين عكف على دراسة «العلوم الخفية» occultism وأنَّ هذه العلوم هي التي قادته إلى علم النفس، وكان من الواضح أن ابنة الأخت كانت موضع اهتمامه من بين أشياء النفس — وهي فكرة ما كانت لتخطر

[٢] رؤيا الكهف عند أفلاطون استباقٌ لمشكلة المعرفة التي شغلَت الفلاسفة قرونًا بعدها، والأحلام والتخيلات تُنبئ أحيانًا عن رؤيا فلسفية داخلية يمكن مقارنتُها بهذه الرؤية. (المترجم الإنجليزي)

لي على بالٍ. بِمَحْضِ إرادتي. هذه الصورة الحُلمية إذا رأيناها من الجانب النظري فقد تعني لنا كل شيء كما يمكن ألا تعني لنا شيئًا على الإطلاق؛ ولذلك نتساءل إن كانت واقعةٌ ما تعني لنا شيئًا بحد ذاتها أو من تلقاء ذاتها. الشيء الذي نحن واثقون منه تمامًا أن الإنسان وحده هو الذي يفسر الوقائع أو يَهَبُها المعنى. لقد لفت انتباه صاحب الحُلم إلى أن لدراسة «العلوم الخفية» جانبًا مرضيًّا، بما هي فكرةٌ جديدةٌ وباعثةٌ على الاهتمام. أصابت هذه الفكرة الغرض، وكانت هذه هي النقطة الحاسمة؛ التفسير يعطي ثماره على الرغم من طريقتنا في تفسير الكيفية التي يعطي بها هذه الثمار؛ فقد كانت هذه الفكرة تنطوي على نقدٍ بالنسبة لصاحب الحلم، وقد حدث بها قدْرٌ من تغيير الموقف؛ إذ بواسطة هذه التغييرات الطفيفة التي لا يسع المرء أن يفكر بها تفكيرًا عقليًّا، تبدأ الأشياء بالحركة ونبدأ بالتغلب على النقطة الميتة.

تعقيبًا على هذا المثال، لعلني أستطيع القول في هيئة خطاب إن الحُلم كان يريد أن يقول إن درس «العلوم الخفية»، الذي شَغَل صاحب الحلم في وقتٍ ما، به جانبٌ مَرَضِيٌّ. وبهذا المعنى، يَحِقُّ لنا أيضًا أن نتكلم عن «ميتافيزيقا» الخافية إذا قُدِّرَ لصاحب الحُلم أن يصل بواسطة حُلمه إلى هذه الفكرة عينها. لكنني ما أزال أذهب إلى أبعدَ من ذلك؛ فأنا لا أُهيِّئ للمريض فرصةً لكي يرى ما يحدث له فيما يتصل بحُلمه وحسب، وإنما أُبيح لنفسي أن أفعل الشيء نفسه أيضًا؛ أُبيِّن له الجدوى من تخميناتي وآرائي. وأنا، بعملي هذا، لو فتحتُ الباب أمام ما يُسمَّى بـ «الإيحاء»، لم أر في هذا ما يستوجب الأسف؛ لأننا — كما هو معلوم — لا نتقبل من الإيحاء إلا ما نوافق عليه سرًّا. لا ضير أن نَضِلَّ، حينًا بعد آخر، في قراءة هذا اللغز؛ لأن النفس لا بد لها أن تنبذ هذا الضلال عاجلًا أم آجلًا، تمامًا مثلما ينبذ جهازٌ عضويٌّ جسمًا غريبًا. لستُ مُضطرًّا إلى إثبات صحة تفسيري للأحلام — وهذه مُهِمَّة حَرِيَّة أن تكون مَيئوسًا منها —، بل يجب عليَّ أن أُعين المريض على إيجاد ما يجعله يفعل، وهنا أكاد أكشف عن خيبة نفسي بالقول: أن أعينه على إيجاد ما هو «فعلي».

أُولِي أهميةً خاصةً أن أعرف أكثر ما أستطيع عن السيكولوجيا البدائية وعلم الأساطير وعلم الآثار وعلم مقارنة الأديان، بما تمدُّني به هذه العلوم من مُشابهاتٍ بالغةِ القيمةِ أتمكنُ بواسطتها من إغناء ما يصدر عن مرضاي من تداعيات، فإذا علمنا بهذه الأشياء مجتمعةً، أمكننا عندئذٍ أن نُوجِدَ المعنى التام الذي يبدو وكأنْ لا صلة له بالموضوع، وزِدنا من مفعولية الحُلم زيادةً كبيرةً، وبذلك يصبح الدخول إلى ميدان الخبرة المباشرة

خير حافز لمن بذلوا كل ما في وسعهم في الميادين الشخصية والعقلية من الحياة، وظلوا — رغم ذلك — لا يجدون فيها معنًى ولا باعثًا على رضا. وبذلك أيضًا يَرتدي الواقعي والشائع رداءً جديدًا، ولعله يكتسب فِتنةً جديدةً؛ لأن الأمر كله يتوقف على كيفية نظرتنا إلى الأشياء، لا على كيفية ما هي عليه بحد ذاتها. في الحياة، الأشياء الأقل ولها معنًى تساوي أكثر من الأشياء الأكبر وليس لها معنًى.

لا أظن أني أنتقص من شأن الخطر الذي تنطوي عليه هذه المهمة؛ فهي أشبه بمن راح يبني جسرًا في فراغ. وفي الحق، لعلَّ امرءًا يزعم — وقد حدث هذا كثيرًا — أننا إذ نتَّبع هذا الإجراء فإنما نُغرق الطبيب والمريض كلَيهما في عالم الأوهام والتخيلات. أنا لا أَعُدُّ هذا اعتراضًا، بل هو عين الصواب؛ فأنا أبذل كل ما في وسعي لكي أحملَ المريض على أن يُطلقَ لخيالاته العنان. إن شئتم الحق، فإن لي رأيًا عاليًا جِدًّا في التخيلات والأوهام، وهي عندي الجانبُ الأنثويُّ الخلَّاق من الروح المذكَّر، إننا، عندما نقول كل شيء، ونفعل كل شيء، لا نكون أبدًا في حِصنٍ منيعٍ يَصُدُّ عنا الخيالَ. صحيح، ثمَّة خيالات لا قيمة لها، خيالات غير مكافئة وغير صحية، يستطيع كلُّ ذي حسٍّ سليمٍ أن يكشف عن طبيعتها العميقة فورًا؛ لكن هذا، طبعًا، ليس دليلًا يُساق لنفي قيمة الخيال الإبداعية. كل أعمال الإنسان فإنما تستمدُّ أصولها من خياله المبدع. إذن، هل من صواب الرأي أن ننتقصَ من قيمة الخيال؟ إذا جرت الأشياء في مجراها المعتاد، فليس من السهل أن يَضِلَّ الخيال أو يُخطئ؛ لأنه أعمق من أن يفعل ذلك، وأوثق صلةً بجذور الإنسانية والحيوانية. والفاعلية الخلَّاقة التي يؤديها الخيال تُحرِّر الإنسان من قَيْد «اللاشيء» إلَّا هو، وتطلق فيه روح العمل. يقول شيلر: «الإنسان لا يكون إنسانًا إلا عندما يعمل.»[٣]

إن الهدف الذي أسعى إليه أن أصل بالمريض إلى حالةٍ نفسية يبدأ فيها باختيار طبيعته الخاصة، وهي حالة سيولةٍ من تغيُّر ونموٍّ، ليس فيها شيءٌ ثابتٌ أبدًا، ولا مُتحجِّرٌ ولا رجاء فيه. ولكي أعرض تِقَانيَّتي هنا، لا بد لي من بيان مبادئها العامة؛ عندما أتناول حُلْمًا أو تخيُّلًا، أذهب فيه إلى أبعدَ من المعنى الذي يؤثِّر في المريض، وأبذل كل ما في وسعي لكي أجعله يفهم المعنى بقَدْر هذا الإمكان، حتى يصبح هو أيضًا قادرًا على تعرُّف علاقاته

[٣] جاءت كلمة play هنا لكي تعبِّر عن «العمل»، ولعل المقصود توافُق العمل مع الهواية (اللعب)؛ أي عندما يكون العمل «لعبًا»، وبالتالي «إبداعًا». (المترجم)

فوق-الشخصية. إن هذا الأمر أمرٌ هام؛ لأنَّ الإنسان إذا حدث له ما يتصف بالعمومية وظنه خبرة تخصه وحده، فعندئذٍ يُخطئ في موقفه خطأً فادحًا، فيسرف في الشخصية إسرافًا يجنح به إلى البعد عن المجتمع الإنساني. نحن لسنا بحاجة إلى وعيٍ شخصيٍّ عصريٍّ وحسب، وإنما إلى وعيٍ شخصيٍّ يتوفَّر فيه حسٌّ باستمرارية التاريخ. ومهما بدا هذا المطلب بعيدَ المنال، فإن الخبرة تُظهِرُنا على كثيرٍ من حالات العُصاب أصابت أصحابها لأنَّ أعينهم كانت في عَمًى عن حوافزهم الدينية، عَمًى سببُه هوًى صبياني بالتنوُّر العقلي. يجب أن يعلم عالم النفس اليوم أننا لم نعُد نتعامل مع المسائل المتعلقة بالدغماطيقا والعقائد؛ فالموقف الدينيُّ عنصرٌ من الحياة النفسية لا يصح التقليل من أهميته، وحسُّ الاستمرارية التاريخية أمرٌ لا غنى عنه للنظرة الدينية.

عَوْدًا إلى موضوع التِّقَانيَّة التي اتبعتُها، فإني أُسائل نفسي إلى أيِّ مدًى أنا مدينٌ لـ «فرويد»؟ مهما يكن من أمر، فقد تعلمتُ هذه التِّقَانيَّة من منهج «فرويد» في التداعي الحر، وإني لأعتبر تِقَانيَّتي إضافةً جديدةً على منهجه.

ما دمتُ أُعين المريض على اكتشاف ما في أحلامه من عناصرَ مؤثِّرة، وما دمتُ أحاول إظهاره على ما في رموزه من معنًى عام، يظل المريض — مع ذلك — في حالةٍ طفولية. ويظل يعتمد على أحلامه، ودائمًا يُسائل نفسه إن كان الحُلم الجديد خليقًا بأن يمدَّه بنورٍ جديد، ثم يظل يعتمد على ما أُكوِّنه من فكر عن أحلامه، وعلى قدرتي على زيادة تبصيره من خلال معرفتي. وبذلك يظل في حالةٍ سلبيةٍ غير مرغوبٍ فيها؛ كلُّ شيءٍ فيها لا يبعث على اليقين، ويقبل الأخذ والرد؛ فلا أنا، ولا هو، نَعرفُ إلى أين ينتهي بنا المطاف. وفي الغالب، لا يعدو الوضع أن يكون أشبه بمن يتلمس طريقه في ظلامٍ دامس. وفي هذه الحالة، ليس لنا أن نأمل بالحصول على نتائج ظاهرة جِدًّا؛ لأن الشك أكبر والغموض أشد من أن يُؤمِّلانا بشيء. ثم إننا نخاطر بالوقوع في محذور أن يَنْحَلَّ في الليل ما نَحيك خيوطه في النهار، والخطر ألَّا يحدث شيء، وألَّا يُحافظ على شكله شيء. في هذه الظروف، ليس قليلًا أن يحدث أن يرى المريض أحلامًا ملوَّنة أو غريبة فيقول: «هل تعلم؟ ... لو كنتُ رسامًا لَصَنَعْتُ منها لوحات ...»، أو يحدث أن تتناول أحلامه صورًا فوتوغرافيةً أو زيتيةً أو رسوماتٍ بالأسود والأبيض، أو كتاباتٍ يدوية مزيَّنة بصور، أو أفلامًا في بعض الأحيان.

نقلتُ هذه اللوامح إلى الميدان التطبيقي، ورحتُ أشجع مرضاي في مثل هذه الأحوال على رسم ما قد رأَوه في حُلم أو تخيُّل، وكان الأصل أن أُلاقيَ منهم اعتراضًا بالقول:

«أنا لستُ رسَّامًا ...»، فكنتُ أجيبهم إن الرسامين الحديثين ليسوا كذلك أيضًا؛ لسببٍ بسيطٍ هو أن الرسم الحديث لا يتقيد بقاعدة على الإطلاق، وأن المسألة — على كل حال — ليست مسألة لوحةٍ جميلة، بل هي أن يُكَلِّف نفسه عناء الرسم. أما مقدار ما كان لطريقتي في الرسم من علاقة بـ «الفن»، فقد رأيتُه مؤخرًا في حالة رسَّامةِ صورٍ آدميةٍ موهوبة؛ لقد كان عليها أن تُعيد الرسمة مرة ومرة ومرة، وأن تبذل جهودًا طفوليةً يُرثَى لها — حرفيًّا كما لو كانت ما أمسكَت قَط فُرشاةً بيدها. أن نرسم ما نراه أمامنا مسألة تختلف عن رسم ما نراه في داخلنا.

وعندئذٍ بدأ كثيرٌ من مرضاي — ممن قطعوا شوطًا بعيدًا على طريق الصحة — بدَءوا يرسمون. أستطيع أن أفهم جَيِّدًا أن يُعَدَّ هذا نوعًا من الهواية البالغة العقم. غير أني يجب عليَّ أن أذكِّر في هذا المقام أننا لا نتكلم عن أناس لم يزل عليهم أن يبرهنوا على جدواهم الاجتماعية، بل عمَّن عثروا على معنًى لحياتهم الفردية، وهي المسألة الأعمق والأخطر. أن تكون ذرةً في كتلةٍ أمرٌ لا معنى له ولا جاذبية إلا عند من لم يصل بعدُ إلى هذه المرحلة؛ أما من اختبر ذلك حتى الإشباع فلا معنى له عنده. قد ينكر أهمية الحياة الفردية «مُعلِّم» يعتز بتخريج أناسٍ كالأرقام وسط الجماعة. لكن كل إنسانٍ آخر سوف ينساق، عاجلًا أو آجلًا، إلى أن يجد هذا المعنى لنفسه.

رغم أن مرضاي كانوا يُنتجون، بين حين وآخر، إبداعاتٍ جميلةً فنيًّا يمكن أن نَعْرِضَها عن جدارة في معارض «الفن الحديث»، إلا أنني كنتُ أعاملها على أساس ألَّا قيمة لها طبقًا لمعايير الفن الجاد. بل إنه من الأساسي ألَّا أمنحَها مثل هذه القيمة، وإلا توهَّم مرضاي أنهم أصبحوا فنَّانين؛ لأن من شأن هذا أن يفسد الآثار الطبية التي أثمرَت عنها هذه الممارسة؛ فالمسألة ليست مسألة فن، ولا يجب أن تكون كذلك، بل هي أكثر من ذلك، وأكثر من مجرد فن؛ إنها الأثر الحي الذي يتركه في نفس المريض. إن معنى الحياة الفردية، التي لا أهمية لها من المنطلق الاجتماعي، تُعطى هنا أعلى قيمة لها، وفي سبيلها يكافح المريض لكي يمنح ما لا يُعبر عنه شكلًا، مهما كان مبلغ هذا الشكل من السذاجة والصبيانية.

لكن لماذا أشجِّع مرضاي في مرحلة معيَّنة من النمو على التعبير عن أنفسهم بواسطة الفرشاة أو القلم أو الريشة؟ إن هدفي هنا هو نفس الهدف الذي أسعى إليه في تناولي للأحلام؛ أريد أن أُحدِثَ أثرًا. في الحالة الصبيانية التي وصفتُها فيما تقدم، يظل المريض سلبيًا، لكنه في هذه المرحلة يبدأ يلعب دورًا إيجابيًّا. في مبدأ الأمر، يسجل على الورق ما

يخطر بباله، وبذلك يُضفي عليه صفة الفعل المقصود؛ لم يَعُد يتحدث عنه وحسب، وإنما بات «يفعل» شيئًا يتعلق به. من الناحية السيكولوجية، أن يُجري شخصٌ مع طبيبه حوارًا هامًّا مرتَين في الأسبوع شيء — وتكون آثار هذا الحوار مُعلَّقة في الفضاء — وأن يكافح ساعاتٍ في وقتٍ واحد بالريشة العَصِيَّة والألوان لكي يُنتج في نهاية الأمر شيئًا لا قيمة له في الظاهر شيءٌ آخر؛ فلو كان تخيله في حقيقة الأمر لا معنى عنده، لكان الجهد الذي يبذله في الرسم حقيقًا بأن يبعثه على الضجر حتى ليَمتنع عن بذله ثانية. لكن لما كان تخيله لا يبدو له خاليًا من المعنى بالمرة، كان انشغال نفسه به يزيد من تأثيره فيه. يُضاف إلى ذلك أن الجهد الذي يرمي إلى إعطاء التخيل شكلًا فنيًّا يفرضُ علينا أن ندرُسَه في كل أجزائه حتى ليُمكننا إجراء الاختبار عليه بهذه الطريقة؛ فدرسُ الرسم يمنح التخيل عنصرًا من الواقع، وبذلك يُعيره وزنًا أثقل وقوةً دافعة أكبر. ومن الناحية العملية، إن الصور الساذجة تُنتج آثارًا لا بد لي من التسليم بأن في وصفها شيئًا من صعوبة. عندما يرى بصورة رمزية، لا بد له أن يعود إلى اصطناع هذه الوسيلة كلما ساءت به الحال، بهذه الطريقة نكسب شيئًا لا يُقدَّر بثمن؛ زيادة في الاعتماد على النفس، وخطوة نحو النضج النفسي. وبهذه الطريقة أيضًا، يستطيع المريض أن يستقل بنفسه استقلالًا خلَّاقًا، إن كان لي أن أُعبِّر كذلك؛ فلا يعود يعتمد على أحلامه ولا على علوم طبيبه، بل يصبح قادرًا على منح خبرته الداخلية شكلًا عندما يقوم برسمها؛ فالتخيلات التي يرسمها تخيلاتٌ فاعلة؛ هي ما يَفعل فيه، وما يَفعل فيه هو نفسه، لكن هذه النفس ليست النفس بالمعنى الذي فَهِمَه خطأً في السابق عندما ظن «النفس» أو «الذات» The Self أَنِيَّتَه الشخصية Personal Ego؛ هي نفسه بمعنًى جديد؛ لأن أَنِيَّتَه أضحت الآن موضوعًا تفعل فيه قوى الحياة من الداخل. إنه يسعى الآن إلى أن يمثل ما يعمل في داخله بأوسع ما يمكنه من التفصيل في سلسلة صوره ورسومه، لا لشيءٍ إلَّا لِيَكشِف في نهاية المطاف عما هو مجهول وغريب؛ الأسس الخبيئة من الحياة النفسية.

ولعلني لا أستطيع تبيان مدى ما يُحدثه هذا الاكتشاف من تغيُّر في منطلقات المريض وفي قيمه، وكيف ينقل مركز الجذب في شخصيته. إن الأمر أشبه بما لو كانت الأنا هي الأرض ثم تبين له فجأة أن الشمس (النفس أو الذات The self) هي المركز الذي تدور حوله السيارات ومنها الأرض. لكن أما كُنا دائمًا نعلم أن الوضع في مجمله كان على هذا النحو؟ أنا نفسي أعتقد أننا كنا دائمًا نعلم ذلك. لكنني قد أعرف شيئًا بعقلي لا يعرفه الإنسان الآخر الذي في داخلي، ولعلني أقضي شطرًا من عمري كما لو كنتُ لا أعرفه. كان أكثر مرضاي يعرفون الحقيقة العميقة، لكنهم لم يعيشوها.

لكن، لماذا لم يعيشوها؟ بسبب الانحراف الذي يجعلنا جميعًا نضع الأنا في مركز حياتنا، وإنما يأتي هذا الانحراف من المغالاة في تقدير قيمة الواعية.

وإنه لمن الأهمية بمكان أن يتولى مَن هو في سن الشباب، ولم يزل غير متكيف اجتماعيًّا، ولم يحقق بعدُ شيئًا — أن يتولى صوغ أَنَاهُ الواعية بأقصى فاعلية ممكنة؛ أي أن يتولى ترويض إرادته. ولعله لا يؤمن بشيءٍ فاعلٍ في داخل نفسه لا يتفق مع إرادته — اللهُمَّ إلا أن يكون عبقريًّا إيجابيًّا. ولا بد له أن يشعر بأنه رجل إرادة، ولعله ينتقص من قيمة كل شيء في داخله، أو يحسبه خاضعًا لإرادته، وهو آمنٌ مطمئنٌّ؛ لأنه بدون أن يتوهَّم ذلك لا يكون في مقدوره أن يتكيف اجتماعيًّا.

لكن الأمر يختلفُ عند المريض الذي بلغ منتصف العمر، ولم يعُد بحاجة إلى ترويض إرادته الواعية، وبات عليه لكي يفهم معنى حياته الفردية أن يتعلم كيف يختبر كينونته الداخلية، فلا يعود مبدأ الإفادة من الجماعة هدفًا يسعى إليه، رغم أنه لا يجعل من كونه أمرًا مرغوبًا فيه موضوعًا قابلًا للبحث. ورغم أنه على معرفةٍ تامةٍ بضآلة شأن فاعليَّته الخلَّاقة في نظر المجتمع، يظل يعتبرها طريقًا يحقق به نموه الشخصي، وبذلك يعود بالنفع على نفسه. كذلك تحرِّره هذه الفاعلية تدريجيًّا من الاتكال على غيره، وبذلك يكتسب ثباتًا داخليًّا وثقةً جديدة بنفسه. وهذان الإنجازان الأخيران يفيدان المريض بدورهما في تنمية كينونته الاجتماعية؛ لأن من كان سليمًا في داخله واثقًا من نفسه كان أقدر على القيام بالمهام الاجتماعية ممن لم يصطلح مع خافيَته (لا شعوره).

لقد تعمَّدتُ أن أتجنَّب دعم هذه المقالة بالنظريات، وبدونها تظل أشياء كثيرة غامضة وغير مفهومة. لكننا إذا أردنا أن نفهم الصور التي ينتجها المرضى، فلا بد لنا من الإتيان على ذِكر نقاط نظرية معينة على الأقل. إن لهذه الصور جميعًا سماتٍ مشتركة فيما بينها هي الرمزية البدئية، وتتوضح هذه السمات في الرسم كما تتوضح في التلوين. والألوان، عادةً، وحشية وصارخة، تتمثل فيها على الأغلب صفة ترجع إلى الإنسان القديم، وتدلنا هذه الخصائص على القوى الخلَّاقة التي أنتجت هذه الصور. في تطور الإنسان تياراتٌ رمزية غير عقلانية بلغَت من قِدَمها مبلغًا ييسِّر علينا إجراء مقارنات بينها وبين مظاهر تماثلها مما نجده في حقلَي علم الآثار وعلم مقارنة الأديان؛ ولذلك يحق لنا أن نذهب إلى أن هذه الصور قد نشأت بصفةٍ رئيسية في ذلك الحيِّز من الحياة النفسية الذي أسميتُه «الخافية العامة» أو «الخافية الجامعة» collective unconscious، وأريد بهذا الاصطلاح مثول فاعلية نفسية في جميع الكائنات البشرية ليست السبب في نشوء صورة رمزية في

الوقت الحاضر وحسب، وإنما كانت هي المصدر لجميع النواتج التي تماثلها في الماضي. وإن هذه الصور تنبع من حاجة وتقوم بتلبيتها في نفس الوقت.

وإن الأمر ليبدو كما لو كنا نُعطي بواسطة هذه الصور التعبير عن ذلك الجزء من النفس الذي يرقى إلى الماضي البدائي ونعقد المصالحة بينه وبين واعيتنا المعاصرة، وبذلك نخفِّف من آثارها المزعجة على هذه الأخيرة.

يجب أن أضيف أن مجرد تنفيذ هذه الصور ليس هو كل المطلوب، بل من الضروري أن يستتبع ذلك فهمٌ عقلي وعاطفي لها. يجب أن نجعلَها ماثلةً في واعيتنا، وأن نفهمَها ونتمثَّلها تمثلًا سويًّا، كما يجب أن نُخضِعَها إلى سياقٍ تفسيري، لكن، رغم أنني كثيرًا ما سلكتُ هذا الطريق مع المرضى من الأفراد، لم أفلح حتى الآن في توضيح هذا السياق على دائرةٍ أوسع أو في صوغه صياغةً صالحة للنشر. وما قد تم منه حتى الآن لا يعدو شذرات.

والحق إننا هنا نقفُ على أرضٍ جديدة كل الجدَّة، وإنَّ نُضج الخبرة هو أول مطالبنا. أفضِّل تجنُّب الاستنتاجات التي نتوصل إليها على عَجل؛ فنحن نتعامل مع إقليم من الحياة النفسية يقع خارج نطاق الواعية، وطريقتُنا في ملاحظته طريقةٌ غير مباشرة، ولا نعرف حتى الآن ما هي الأعماق التي نريد سبرها. ويبدو لي — كما أشرتُ إلى ذلك فيما تقدَّم — أن المسألة نوع من السياق المركزي؛ لأن كثيرًا من الصور التي يشعر المريض أنها صورٌ حاسمة تدلنا على هذه الوجهة. إن هذا السياق يُنشئ مركزًا جديدًا للتوازن، ويبدو كأن الأنية تتخذ من حوله مدارًا تدور عليه. ولعل هدف هذا السياق يبقى غامضًا في الدرجة الأولى. وكل ما نستطيع فِعلَه أن نُبرِز أثره الخطير على الشخصية الواعية. ويجب أن نستنتج من حصول التغيير الذي يُعلي من شأن الشعور بالحياة ويستديم دفقَها أنه ينطوي على غائيةٍ خاصة. ولعلنا أن نسمِّيَ هذا وهمًا جديدًا، ولكن، ما الوهم؟ بأي معيارٍ نحكم على شيء أنه وهم؟ بالنسبة إلى النفس، هل يوجد شيء يمكن أن نسمِّيَه «وهمًا»؟ إن ما يحلو لنا أن نسمِّيَه كذلك ربما يكون — بالنسبة إلى النفس — عاملًا كبيرًا من عوامل الحياة، شيئًا لا غنى لها عنه كما لا غنى للعضويات عن الأكسجين، حقيقة نفسية في الدرجة الأولى من الأهمية. ولعل «النفس» لا تكلِّف نفسها عناء الاهتمام بما لدينا من مقولاتٍ عن الحقيقة؛ ولذلك قد يكون من خير الحكمة أن نقول: كل ما «يفعل» فهو «فعليٌّ».

من يسبر أغوار النفس، يجب ألا تختلط عليه الواعية بالنفس، وإلا حجب ناظرَيْه عن الموضوع الذي يريد التنقيب عنه، بل يجب عليه لكي يعرفَ النفس أن يتعلم كيف تختلفُ

هذه عن الواعية؛ لأن من المحتمل جدًّا أن ما نسمِّيه وهمًا أن يكون واقعًا بالنسبة إلى النفس؛ ولهذا لا يسعنا اعتبار الواقعية النفسية مساويةً للواقعية الواعية. لا شيء في نظر عالم النفس أغبى من الموقف الذي يحتلُّه مبشِّر يحكم على آلهة «الكفار المساكين» بأنها آلهةٌ وهمية. لكننا — لسوء الحظ — ما زلنا نرتكب الأخطاء الفادحة على نفس النحو الدغماطيقي، كما لو أن ما نسمِّيه واقعيًّا غير حافل بالأوهام أيضًا. في الحياة النفسية، كما هو الحال في كل مجالٍ تطوله خبرتنا، كل ما «يفعل» فهو فعلي، بغضِّ النظر عن التسميات التي يحلو للإنسان أن يسمِّيَها بها. إن ما يهمُّنا اتصاف هذه الحوادث بالواقعية، لا محاولة إعطائها اسمًا بدلًا من آخر. ومن وجهة نظر النفس، لا تكون الروح غير روح حتى ولو أسميناها جنسًا.

أُعيد أن الاصطلاحات الفنية المختلفة وما يطرأ عليها من تغييراتٍ لا تمسُّ جوهر السياق الذي تقدَّم وصفه أبدًا. وهو السياق الذي لا تُحيط به مفاهيم الواعية العقلية بأكثر مما تستطيع الإحاطة بالحياة نفسها. ولعل مرضاي كانوا يتجهون إلى التعبير الرمزي شعورًا منهم بقوة هذه الحقيقة. لعلهم كانوا يجدون في رسم هذه الرموز وتفسيرها شيئًا أكثر فاعلية وأكثر تلبية لحاجاتهم مما تتيحه لهم التفسيرات العقلية من فاعلية وتلبية حاجة.

الفصل الرابع

النظرية النفسية في النماذج

الشخصية هي ما يكون عليه الكائن البشري من شكل فردي ثابت. ولما كان للإنسان شكل جسماني وطريقة في السلوك أو العقل، كان من مقتضيات علم الشخصية أن يعلمنا كلًّا من السمات الفيزيائية والسمات النفسية على حدٍّ سواء؛ فعلى وحدة الكائن الحي وما يكتنفها من غموض تترتب نتيجةٌ لازمة مفادها أن السمات الجسمانية ليست مجرد سماتٍ فيزيائية، والسمات العقلية ليست مجرد سماتٍ نفسية؛ فاستمرارية الطبيعة لا تعرف شيئًا عن هذه التمييزات المتناقضة التي يُضطر العقل البشري إلى إقامتها لكي يستعين بها على الفهم.

التمييز بين العقل والجسم تمييز مصطنع، وهو يقوم على خصوصية الفهم العقلي أكثر مما يقوم على طبيعة الأشياء بكثير. والحق إن التمازُج بين السمات الجسمانية والسمات النفسية بلغ من العمق حدًّا لا نستطيع أن نستخلص نتائج بالغة الأهمية فيما يتعلق بتكوُّن النفس من تكوين الجسم وحسب، وإنما نستطيع أيضًا أن نستخلص الحقائق الجسمانية من الخصائص النفسية المطابقة لها. صحيحٌ أن السياق الأخير أكثر صعوبة من الأول، لكن ليس هذا لأن للجسم تأثيرًا في العقل أكبر من تأثير العقل في الجسم، وإنما بسببٍ مختلف تمامًا، فإذا نحن انطلقنا من العقل انتقلنا من المجهول نسبيًّا إلى المعلوم، لكننا في الحالة المضادة نتمتع بميزة الانطلاق من شيءٍ معلوم؛ أي من الجسم المرئي. رغم كل ما نحسب أننا قد حُزنا عليه اليوم من علم بالنفس، ما زالت النفس أغمضَ علينا بما لا يُحدُّ من سطح الجسم المرئي …

النفس بلادٌ غريبة تكاد أن تكون غير مكتشفة، وما نعرفه عنها لا يعدو أن يكون معرفة غير مباشرة؛ إذ نتوسل إلى معرفتها بواسطة الوظائف الواعية (الشعورية) التي تخضع إلى ما لا يكاد له عدٌّ من إمكانيات الخداع.

أما وأن الأمر على ما ذكرنا، فلعل من الأسلم لنا أن ننطلق من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الجسم إلى العقل؛ ولذلك بدأَت جميع محاولات علم الشخصية انطلاقًا من العالم الخارجي. وفي الأزمنة القديمة، اتجه علم التنجيم حتى إلى الفراغ الفلكي لكي يعيِّن خطوطًا لها بداياتٌ مبطونة في الإنسان نفسه، ويندرج في هذا الصنف أيضًا علم الكف الذي يعتمد على تفسير العلامات الخارجية، وكذلك علم أشكال الجمجمة وقسمات الوجه ودراسة الخط في عصرنا الحاضر، وكذلك دراسة علم النماذج الفيزيولوجية التي قام بها «كرتشمر» والمنهج الكلكسوغرافي الذي طلع به «روشارخ». وهكذا يمكننا أن نرى أن هناك عددًا من الطرق أو المناهج التي تذهب من الخارج إلى الداخل، أو من الفيزيائي إلى النفسي. وإنه لمن الضروري أن يسير البحث في هذا الاتجاه إلى أن نصل إلى يقينٍ تام من بعض الوقائع النفسية الأولية، حتى إذا رسخَت هذه الوقائع وتوطدَت، فعندئذٍ يصير بوسعنا أن نعكس الاتجاه. وعندئذٍ أيضًا يمكننا أن نطرح هذا السؤال: ما هي العلاقة الجسمانية التي تتناسب مع شرطٍ نفسي معيَّن؟ لسوء الحظ لم نقطع شوطًا بعيدًا في الجواب عن هذه المسألة، ولو جوابًا غير دقيق؛ لأن المطلب الأول الذي يقوم على تأصيل الوقائع الأولية المتعلقة بالحياة النفسية لم يتم تحقيقه حتى الآن، والحق إننا لم نبدأ إلا حديثًا بتجميع مفردات القائمة النفسية، وما كان التوفيق حليف نتائجنا دائمًا.

إن مجرد تأصيل واقعة تفيد بأن لأناسٍ معيَّنين هذا المظهر أو ذاك لهو أمرٌ لا أهمية له بحد ذاته، إن لم يُتح لنا الاستدلال على ما يناسبه من النفس. ولا نكون قد تعلمنا شيئًا إلا عندما نستطيع تعيين الصفات العقلية التي تصاحب تكوينًا جسميًّا معينًا؛ فالجسم بلا نفس لا يعني لنا إلا القليل، وكذلك النفس بلا جسم، وعندما نحاول أن نستخلص تلازمًا نفسيًّا مع صفة جسمانية، فإنما ننطلق — كما قد بيَّنا — من المعلوم إلى المجهول.

لسوء الحظ، لا بد لي أن أشدِّد على هذه النقطة؛ لأن علم النفس هو أحدث علومنا كلها؛ ولذلك كان أكثرها تأثرًا بسوابق الرأي، وإن اكتشافنا لعلم النفس مؤخرًا ليظهر لنا بجلاء أنه اقتضى منا كل هذا الوقت حتى استطعنا أن نقيم تمييزًا بيِّنًا بين أنفسنا ومحتويات عقولنا. وقبل أن يتم لنا ذلك، كان من المستحيل علينا أن ندرس النفس دراسة موضوعية. إن علم النفس، بما هو علم طبيعي، لهو بالفعل أحدث ما حصلنا عليه من مكتسبات، ولقد كان يتصف حتى الآن بالتخيل والاعتباط مثلما كان يتصف به العلم الطبيعي في العصور الوسطى. حتى الآن، ثمَّة من يعتقد أن علم النفس يستطيع الاستغناء

عن المعطيات التجريبية وأنه يمكن خلقه بمرسوم أو قرار، وهذا سابق حكمٍ لم نزل نعمل تحت تأثيره. ومع ذلك فحوادث الحياة النفسية ذات صلة مباشرة بنا أكثر من كل الأشياء، وهي أكثر الأشياء التي نعرفها بحسب الظاهر. والحق إننا لنجد البحث في النفس أمرًا يبعث على الضجر والسأم، لأنها أكثر من مألوفة لدينا. وإننا لنستغرب ابتذال هذه الأشياء الشائعة المستديمة، وباختصار نحن واقعون تحت تأثير صلتها المباشرة بحياتنا النفسية، ونعمل كل ما في وسعنا لكي نتجنب التفكير فيها. وبما أن النفس هي «المباشرة» عينها، وبما أننا نحن أنفسنا «النفس»، نكاد نُحمَل حَمْلًا، على الافتراض بأننا نعرفها من أقصاها إلى أقصاها على نحو لا مجال للبحث فيه، وهذا ما يجعل لكلٍّ منا رأيه الخاص في علم النفس، بل حتى ليقتنع بأنه يعرف عن هذا العلم أكثر مما يعرفه أي شخص آخر. ربما كان أطباء الأمراض العقلية أول فريقٍ محترف كان له فضل الكشف عن سابق الحكم الأعمى الذي يحمل كل إنسان على اعتبار نفسه خير مرجع في الأمور النفسية. لقد أتاح لهم ذلك اضطرارهم إلى مكافحة عائلات مرضاهم، ومَن يقومون على حراستهم ممن يستمدون معلوماتهم من «الأمثال السائرة». لكن هذا لا يمنع طبيب الأمراض العقلية من أن يصبح «بتاع كله ...». لقد ذهب أحدهم إلى حد القول: «ليس في هذه المدينة إلا اثنان أسوياء — ثانيهما، البروفيسور ب.»

وبما أن حالة علم النفس اليوم على ما هي عليه، لا بد لنا من التسليم بأن الأقرب إلينا هو نفس الشيء الذي نعرف عنه الأقل، رغم ما يبدو لنا أن معرفتنا عنه هي أفضل مما نعرفه عن أي شيء آخر. كذلك لا بد لنا من التسليم بأن كل أحدٍ غيرنا قد يفهمنا خيرًا مما نفهم أنفسنا. وربما كانت نقطة الانطلاق هذه خير مُعين لنا على البحث. وكما قلتُ لتوِّي، لقد كان تأخرنا في اكتشاف علم النفس هذا التأخر الشديد بسبب قرب النفس منا هذا القرب الشديد. وبما أن علم النفس بهذه الصفة لما يزل في مراحله الأولية، كان افتقارنا إلى المفاهيم والتعاريف التي نستطيع أن نفهم الوقائع بواسطتها. ولئن كنا نفتقر إلى المفاهيم، إلا أننا لا نفتقر إلى الوقائع، بل نحن مطوقون — وحتى نكاد أن نكون مدفونين — بهذه الوقائع. وهذه مفارقةٌ صارخة عن حالة العلوم الأخرى حيث ينبغي فيها الكشف عن الوقائع أولًا. في هذه العلوم نجد صياغة المفاهيم الوصفية تنتج عن تصنيف المعطيات الأولية، المفاهيم الوصفية التي تشتمل على أنظمة أو طبقات معينة، كما هو الحال مثلًا في مجموعات العناصر الكيماوية والأجناس النباتية. لكن الأمر يختلف اختلافًا كليًّا بالنسبة إلى النفس، حيث يتركنا المنطلق التجريبي والوصفي تحت رحمة

جريان لا يتوقف عن الدفق من خبراتنا الذاتية. ويجعلنا نشعر كلما ظهر نوع من التعميم الشمولي من هذه الفوضى من الانطباعات أنه ليس أكثر من عرَض نفسي طارئ؛ ذلك أننا نحن أنفسنا «نفوس»، ويكاد يستحيل علينا أن نطلق العنان للحوادث النفسية بدون أن ندخل فيها عمليًّا، وبذلك نُحرم من قدرتنا على معرفة الفروق وعقد المقارنات.

هذه صعوبة واحدة، أما الصعوبة الأخرى فكامنة في أننا كلما انصرفنا عن الظاهرات ورحنا نبحث في النفس اللامكانية ازدادت أمامنا استحالة تحديدنا لأي شيء بالاستناد إلى مقياس دقيق، بل استحال علينا حتى أمر تشييد الوقائع؛ فمثلًا، إذا أردت أن أشدِّد على لا واقعية شيء، أقول إنني فكرت فيه أكثر، ثم أقول: «ما كنتُ لأملك هذه الفكرة لولا أنه حدث كذا وكذا. ثم إنني لا أفكر في هذه الأشياء على هذا النحو.» إن ملاحظات كهذه عادية تمامًا، وهي تظهر مقدار سديمية الوقائع النفسية، بل مقدار فضفاضيتها من الجانب الذاتي — وهي في الواقع موضوعية ومحددة بمقدار ما في الحوادث التاريخية من موضوعية وتحديد. والحق إنني فعلًا فكرتُ هكذا وهكذا، بقطع النظر عن الأحوال والشروط التي قد أعلِّقها على هذه الواقعة. كثيرٌ من الناس يرون أنه ينبغي أن يخوضوا صراعًا مع أنفسهم يمكن أن يجعلوا منه تسليمًا صريحًا كاملًا، وغالبًا ما يكلِّفهم هذا جهدًا معنويًّا عظيمًا، هذه هي، إذن، الصعوبات التي نواجهها عندما نريد أن نستخلص نتائج عن حالة النفس من الأشياء التي نلاحظها في الخارج.

أما أنا فميدان عملي الأكثر محدودية ليس هو التحديد السريري للسمات الخارجية، بل بحث المعطيات النفسية التي يمكننا أن نستخلصها، منها تصنيف هذه المعطيات. كانت النتيجة الأولى لهذا العمل درس النفس دراسةً وصفية تتيح لنا صياغة نظرياتٍ معينة حول بنيتها. ثم تطور مفهوم النماذج النفسية من التطبيق التجريبي بهذه النظريات.

تقوم الدراسات السريرية على وصف الأعراض، والانتقال منها إلى درس النفس دراسة وصفية، هو أشبه بالانتقال من درس الأعراض المرضية دراسة محضة إلى دراسة علم أمراض الخلية والاستقلاب؛ أي إن درس النفس دراسة وصفية يُتيح لنا رؤية السياقات النفسية القائمة وراء العقل الذي ينتج الأعراض السريرية. لقد توصلنا إلى هذا الفهم عن طريق تطبيق المناهج التحليلية، وأضحى اليوم في حوزتنا معرفة عظيمة الأهمية بهذه السياقات النفسية التي تنتج الأعراض العُصابية، بعد أن قطعنا في دراستنا للنفس دراسة وصفية شوطًا متقدِّمًا إلى حدٍّ يتيح لنا تعيين العُقَد النفسية.

مهما كان الذي يحدث في أقبية النفس المظلمة (سوى ما يرصده تحليلنا) — وتنهض حول هذا الموضوع آراء معروفة كثيرة — يظل هناك شيء أكيد واحد هو، أولًا وقبل كل

شيء، ما يسمى بالعُقَد (محتويات على درجة عالية من الشحنة العاطفية ذات قدر معين من الاستقلال) التي تقوم بدور هام في هذه الأقبية. إن تعبير «العُقَد المستقلة» كثيرًا ما يلقى معارضة، وأنا لا أرى ما يبرِّر هذه المعارضة لأن المحتويات الفاعلة من الخافية (اللاشعور) تتخذ لها مسلكًا لا يسعني أن أصفه خيرًا من كلمة «مستقلة». ويُستعمل هذا الاصطلاح للدلالة على أن العُقَد النفسية تقاوم مقاصد الواعية، وتغدو وتروح كما يحلو لها. والعُقَد، حسب أفضل معلوماتنا عنها، عبارة عن محتوياتٍ نفسية تقع خارج رقابة العقل الواعي، انشطارات عن الواعية وشكَّلَت لنفسها وجودًا مستقلًّا في الخافية، وهي مستعدة دائمًا لأن تُعوِّق أو تُؤازر مقاصد الواعية.

وإذا نحن مضينا في دراسة العُقَد أبعد قليلًا، انتهى بنا الأمر إلى مشكلة نشأتها، وهي مشكلة قامت بصددها نظريات مختلفة، وإذا نحن استبعدنا موضوع النظريات، وجدنا الخبرة تُظهرنا على أن العُقَد تنطوي دائمًا على شيء أشبه بالصراع؛ فهي إما أن تكون سببًا في هذا الصراع أو نتيجة له. وعلى كل حال، إن خصائص الصراع، من صدمة وهيَاج وعذاب نفسي ونزاع داخلي، كلها تختص بالعُقَد النفسية، يسمونها بالفرنسية «البهائم السوداء» ونحن نشير إليها على أنها «هياكل عظمية في الخزانة». إنها «نقاط ضعف» لا نحب أن نتذكرها، ولا نحب — من باب أولى — أن يُذكرنا بها أحد، لكنها غالبًا ما تعود إلى العُقَد بدون أن يُطلب منها ذلك، وبطريقة لا نرغب فيها، وهي تنطوي دائمًا على ذكريات أو رغبات أو مخاوف أو واجبات أو آراء لم نكن أبدًا على وفاقٍ معها، ولهذا السبب تدخل دائمًا في حياتنا الواعية بطريقة مزعجة ومؤذية في العادة.

واضح أن العُقَد النفسية تمثل نوعًا من النقص بأوسع ما في الكلمة من معنًى — وهذه إبانة يجب عليَّ أن أبادر في الحال إلى وصفها بالقول: إن العُقَد لا تدل على وجود نقص بالضرورة. وإنما تعني فقط أن ثمَّة شيئًا مخالفًا لم يتم تمثُّله، شيئًا مخاصمًا موجودًا، قد يكون عقبة، كما قد يكون أيضًا حافزًا على بذل جهدٍ أكبر، وقد يكون نافذة على إمكانيات تحقيقٍ جديدة. وبهذا المعنى تكون العُقَد مجالًا في بؤرة أو شبكة في الحياة النفسية ربما لا نريد أن نتخلى عنها. والحق إن العُقَد النفسية لمما يجب الافتقار إليه، لأن الفاعلية النفسية ربما تفضي بنا بدونها إلى سكونية قاتلة، لكن العُقَد تظل مع ذلك تشير إلى وجود مشاكل لم تجد لها حلًّا عند الفرد، وعلى نقاط مُنيَ صاحبها عندها بالفشل على الأقل في الوقت الحاضر، كما تدل على وجود شيء لم يستطع أن يتفاداه أو يتغلب عليه، وعلى نقاطه الضعيفة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنًى.

هذه الخصائص التي تتميز بها العُقَد النفسية إنما تُلقي ضوءًا كثيفًا على منشئها. ولقد بات من الواضح أنها تنشأ من الصدام بين مقتضيات التكيف وعدم قدرة الفرد التكوينية على مقابلة التحدي. فإذا نحن رأينا العقدة في هذا الضوء، كانت عرَضًا يساعدنا على تشخيص استعداد الفرد.

تُظهرنا الخبرة على أن العُقَد متفاوتة ولا حد لتفاوتها، ومع ذلك تكشف لنا المقارنة الدقيقة عن عدد قليل نسبيًّا من النماذج الأولية المثالية، وكلها يستمد أصله من اختبارات الطفولة الأولى. وينبغي أن يكون الأمر على هذا النحو اضطرارًا؛ لأن استعداد الفرد هو أحد العوامل التكوينية عند الطفل؛ ولذلك كانت العُقَد الوالدية ليست إلا المظهر الأول للصدام بين الواقع وعجز الفرد التكويني عن تلبية المستلزمات المطلوبة منه. وعلى هذا لا يمكن أن يكون الشكل الأول من العقدة إلا العقدة الوالدية؛ لأن الوالدين هما أول واقع يدخل عالم الطفل في نزاعه معه.

ولذلك لا ينبئنا وجود العُقَد الوالدية إلا بالشيء القليل، أو هو لا ينبئنا بشيء على الإطلاق، عن التكوين الخاص بالفرد. والخبرة العملية سرعان ما تعلمنا أن ملاك الأمر ليس في وجود العُقَد الوالدية، بل في الطريقة الخاصة التي تعبِّر بها العقدة عن نفسها في حياة الفرد. وفيما يتعلق بهذه الطريقة نلاحظ أكثر أنواع التفاوت ظهورًا، ولا نلاحظ سوى عددٍ يسيرٍ جدًّا مما يمكن ردُّه إلى السمات الخاصة بتأثير الوالدين. غالبًا ما نجد عدة أطفال قد تعرضوا لنفس التأثير، ومع ذلك كلٌّ منهم يردُّ على هذا التأثير ردًّا مختلفًا.

لقد وجهتُ انتباهي إلى هذه الاختلافات نفسها، لاعتقادي أنني من خلال هذه الاختلافات أستطيع التعرف على ما لدى الأفراد من استعدادات على وجه التخصيص. لماذا، مثلًا، يردُّ أحد الأولاد في عائلة معصوبة ردًّا يتصف بالهيستيريا، وآخر بالعُصاب القهري، وثالث بالجنون، ورابع بلا شيء ظاهريًّا؟ هذه المشكلة من «اختيار العُصاب»، وقد واجهها «فرويد» أيضًا، تسلب العقدة الوالدية كل معنًى إثيولوجي، وتنقل ميدان البحث إلى ردِّ الفرد واستعداده الخاص.

رغم أن محاولات «فرويد» لحل هذه المشكلة تجعلني غير راضٍ تمامًا، فأنا نفسي غير قادر على الإجابة عن هذه المسألة. والحق إنني أذهب إلى أن الوقت لما يَجِنْ بعد لإثارة هذه المسألة المتعلقة باختيار العُصاب. قبل التصدِّي لحل هذه المشكلة المستعصية، ينبغي لنا التعرف على الشيء الكثير من الطريقة التي يعتمدها الأفراد في الردِّ. السؤال هو: كيف يردُّ الشخص على عقبة تصادفه؟ مثلًا، يصادفنا جدول ماء ليس عليه جسر، والجدول

أعرض من أن نقطعه بخطوة واحدة، إذن، يجب أن نقطعه قفزًا. ولكي نستطيع ذلك، ينبغي أن يكون تحت تصرُّفنا جهازٌ وظيفي معقَّد؛ أي جهاز محرك نفسي. هذا الجهاز متطور تمامًا ولا يحتاج شيئًا سوى تشغيله. لكن قبل أن يحدث هذا، يحدث شيء ذو طبيعة نفسية صرفة، أريد بذلك القرار الذي نتخذه حول ما ينبغي علينا فعله. ثم يلي هذا القرار فاعليات تُسوِّي المسألة على نحوٍ من الانحناء، وهذه الفاعلية تختلف بين فرد وآخر. لكننا، وهذا له أهمية كبيرة قلَّما نعترف — هذا إذا اعترفنا — أن لهذه الحوادث صفة الخصوصية؛ لأننا في الأصل لا نستطيع أن نرى أنفسنا أبدًا، أو لا نراها إلا في النهاية. وهذا معناه كما أن جهاز المحرك النفسي موضوع تلقائيًّا تحت تصرُّفنا، كذلك لا يوجد إلا جهازٌ نفسيٌّ مُعَدٌّ للاستعمال في اتخاذ القرارات يعمل هو أيضًا بحكم العادة بصورة خافية (لا شعورية).

تختلف الآراء كثيرًا حول ماهية هذا الجهاز. لكن الشيء الأكيد هو أن لكل فرد طريقة اعتادها في مواجهة القرارات ومعالجة الصعاب. يقول أحدهم إنه قطع الجدول بغية إدخال البهجة على نفسه، ويقول آخر إنه قطع الجدول لأنه لم يكن يملك خيارًا، أما الثالث فيقول إنه قطعه لأن الجدول عقبة اعترضته، وكل عقبة تعترضه إنما تتحدَّاه لكي يقهرها، وأما الرابع فلم يقطع الجدول قفزًا لأنه لا يحب أن يبذل جهدًا ليس وراءه طائل، وأما الخامس فقد أحجم عن القفز لأنه لم يرَ ضرورة ملحَّة تحمله على العبور إلى الضفة الأخرى.

لقد تعمَّدتُ اختيار هذا المثال العادي لكي أبيِّن مقدار ما للحوافز من قلَّة اتصال من حيث تبدو لنا عديمة الجدوى حتى إننا لندفع بها إلى جهةٍ واحدة وفينا ميلٌ إلى الاستعاضة عنها بتفسيرٍ آخر. ومع ذلك تظل هذه الرجوعات (ردود الفعل) المختلفة تمدُّنا بنظرة نافذة قيِّمة إلى أجهزة الفرد المتعلقة بالتكيف النفسي؛ لأن الشخص الذي قطع الجدول بدافع الابتهاج لو لاحظناه في أوضاعه الأخرى من الحياة لوجدنا القسم الأعظم مما يعمله أو يهمله يمكن تفسيره بدافع اللذة أو البهجة. كذلك نجد من لا يرى وسيلة سوى العبور يمضي في حياته ملتزمًا جانب الحذر ولا يتخذ قراراته إلا على كُره منه. في جميع هذه الحالات لنجد أجهزةً نفسيةً خاصة على استعدادٍ دائمًا لتنفيذ القرارات ارتجالًا. ويمكننا في يُسرٍ أن نتصوَّر أن عدد هذه المواقف لا يقع تحت حصر، وأن الفروقات الخصوصية لا تُعدُّ ولا تُحصَى، وهي أشبه بفروقات الكريستال التي يمكننا التعرف عليها من حيث انتماؤها إلى هذه الفئة أو تلك، على الرغم من هذه الفروقات. ولكن، كما أن

الكريستال يبينُ عن تماثل أساسي بسيط نسبيًّا، كذلك تبين هذه المواقف الشخصية عن سماتٍ أساسية معيَّنة تتيح لنا أن ندرجها في مجموعة مُحدَّدة.

جرت منذ أقدم الأزمنة محاولات كثيرة لتصنيف الأفراد في نماذج معينة بغية إضفاء النظام على ما هو اختلاط الفوضى. وكان أقدم هذه المحاولات المعروفة لدينا ما قام به المنجمون الشرقيون الذين وضعوا تصميمًا يسمى بمثلثات العناصر الأربعة؛ الهواء والماء والتراب والنار، فمثلث الهواء يبدو في «خريطة السماء» مؤلفًا من ثلاث علامات «هوائية» من دائرة الفلك هي الدلو والجوزاء والميزان، ومثلث النار مؤلفًا من الحمل والأسد والقوس. بحسب هذه النظرية القديمة، كل من يُولد في هذين المثلثين فله نصيبه من طبيعتهما الهوائية أو النارية ويكشف عن استعداد ومصير مطابقَين لهما.

ويعتبر هذا الجدول الكُوزمولوجي الأصل الذي تحدرَت منه نظرية النماذج الفيزيولوجية التي عُرفت في العصور القديمة، وبموجبها تتطابق الاستعدادات الأربعة مع الأمزجة الجسمانية الأربعة، فما كانت تمثله علامات قبة الفلك في مبدأ الأمر صار يُعبر عنه فيما بعدُ بالاصطلاحات الفيزيولوجية المعروفة في الطب الإغريقي، وكان منه تصنيف اللمفاوي والدموي والغضبي والسوداوي. وهي اصطلاحات لا تفيد إلا في الدلالة على الأمزجة الجسمانية المفترضة. ولقد دام هذا التصنيف قرابة سبعة عشر قرنًا. أما نظرية النماذج البروجية — يا لدهشة المُنوَّرين — فلم يزل معمولًا بها إلى اليوم، بل إنها لتحظى برواجٍ جديد. لعل هذه اللمحة التاريخية تجعلنا نطمئن إلى أن جهودنا الحديثة الرامية إلى صياغة نظرية في النماذج ليست بالجهود الجديدة أو غير المسبوقة، حتى ولو كان وجداننا العلمي لم يعُد يسمح لنا بالعودة إلى الأساليب القديمة المبنية على الحدس في معالجة المسألة؛ ولذلك لم يكن أمامنا بُدٌّ من التماس جوابٍ خاصٍّ بنا عن هذه المسألة يأتي مُلبِّيًا لمتطلبات العلم.

وهنا نواجه العقبة الكَئود في مشكلة النماذج؛ أعني بها المقاييس أو المعايير؛ فالمعيار البروجي معيارٌ بسيط، وقد جاءت به مجموعة النجوم الثابتة. أما كيف أمكن نسبة عناصر الشخصية الإنسانية إلى علامات الفلك والكواكب، فهذه مسألة ترجع إلى ضباب ما قبل التاريخ، وتظل مسألة بلا جواب. وأما التصنيف الإغريقي المبني على الاستعدادات الأربعة فقد اتخذ مظهر الفرد ومسلكه معيارًا له، تمامًا كما هو حاصلٌ اليوم بالنسبة إلى النماذج الفيزيولوجية الحديثة. لكن أين نلتمس المعيار في نظرية النماذج السيكولوجية؟ لنعُد إلى مثالنا الذي تقدم ذكره المتعلق بالأفراد المختلفين الذين قطَعوا الجدول المائي،

كيف، ومن أي منطلق، ينبغي علينا أن نصنف حوافزهم المعتادة؟ قلنا إن أحدهم فعل ذلك ابتغاء المتعة والبهجة، والآخر لأن الامتناع عن اختياره يجلب له المَقْت والإزعاج، والثالث لا يقطعه لأن لديه أفكارًا أخرى، وهكذا تبدو قائمة الإمكانيات لا نهاية لها، ولا فائدة منها في أغراض التصنيف.

لا أدري كيف يتصدى الآخرون لأداء هذه المهمة؛ لذلك لا يسعني إلا أن أبين كيف تصديتُ أنا لمعالجة هذا الموضوع، ولا بد لي أن أصبح غرضًا للملامة لأن طريقتي في حل هذه المشكلة جاءت نتيجة لسابق حكمٍ فردي من جانبي. والحق إن هذا الاعتراض صحيحٌ صحةً تامةً تجعلني لا أعرف كيف أواجهه. وربما عللتُ نفسي بكولومبس الذي استطاع أن يكتشف أمريكا رغم اعتماده على مسلَّماتٍ ذاتية وفرضياتٍ خاطئة وسلوكه طريقًا هجرَتْه الملاحة الحديثة. مهما كان الشيء الذي ننظر إليه، وكيفما نظرنا إليه، فإننا لا نرى إلا بأعيننا؛ ولذلك لم يصنع العلم إنسانٌ واحد، بل أناسٌ كثيرون. كل ما يفعله الفرد هو أن يعرض مساهمته، وبهذا المعنى فقط تجرأتُ فتكلمتُ عن طريقتي في رؤية الأشياء.

تفرض عليَّ طبيعةُ عملي دائمًا أن آخذ خصائص الأفراد بعين الاعتبار. وهذا ما حداني إلى تشييد حقائق معينة تقوم على «المعدل الوَسَطي»؛ يضاف إلى ذلك أن اضطراري إلى معالجة عدد لا حصر له من «الأزواج» على مدى كثيرٍ من السنين قد فرض عليَّ مهمة التصدي لصياغة منطلقاتٍ واضحة تنطبق على كلٍّ من الزوج والزوجة؛ فمثلًا، كم مرة لم أُضطرَّ فيها إلى القول: «انتبه! زوجتك ذات طبيعة فاعلة، ولا يُتوقَّع منها أن تصب كل وجودها عاكفة على تدبير المنزل». هذه بداية نظرية في النموذج؛ أي نوع من الحقيقة الإحصائية؛ ثمَّة طبائع فاعلة وطبائع منفعلة. لكن هذه الحقيقة التي أكل الزمان عليها وشرب ما كانت لتنال رضائي؛ لذلك حاولتُ فيما بعدُ أن أقول إن ثمَّة أشخاصًا لديهم مَلَكة التفكير وآخرين لا يفكرون؛ لأني كنتُ لاحظتُ أن أصحاب الطبائع المنفعلة ظاهريًّا لم يكونوا منفعلين في حقيقة الأمر بقَدْر ما كانوا يوازنون فيما بين الأمور ويتدبرونها من جميع الأوجه، يدرسون الوضع أولًا ثم يتصرفون؛ ولأنهم يفعلون هذا بحكم العادة، يُضيعون على أنفسهم فرصًا تتطلب منهم العمل بدون تدبُّر ولا موازنة.

وهذا ما يدمغهم بصفة الانفعالية. أما الذين لا يفكرون فيبدون لي دومًا وكأنهم متورطون في وضع من الأوضاع بدون موازنة ولا تدبر، لكنهم ما يلبثون حتى يتبين لهم في وقتٍ لاحق أنهم قد غطسوا في مستنقع. وعلى هذا يمكن اعتبارهم «غير فكريين»؛ ولعل هذه التسمية أنسب لهم من تسمية الفاعلين؛ فالتدبر والروية، في أحوال معينة،

شكل هام جدًّا من «الفاعلية»، كما هو سياق فعلٍ معقول بالمقارنة مع شخصٍ يهُبُّ بلا روية إلى العمل، مهما كان الثمن. لكنني ما لبثتُ حتى اكتشفتُ أن تردُّد الواحد لم يكن ناشئًا دائمًا عن روية، وأن مسارعة الآخر إلى الفعل ليست ناشئة بالضرورة عن قلة روية؛ فغالبًا ما يكون تردد الأول ناشئًا عن تهيُّب، قد اعتاده، أو على الأقل عن شيءٍ أشبه بالانكفاء إلى الخلف كلما واجه مهمةً أثقل من أن يؤديها، على حين أن الفاعلية الفورية من الثاني كثيرًا ما تُتاح له بسبب رجحان ثقته بنفسه حيال الموضوع. وقد حدَتْني هذه الملاحظة على صياغة هذه الفوارق النموذجية على النحو التالي: ثمَّة فريق من الناس، عند رد فعله على وضعٍ معيَّن، ينكفئ قليلًا إلى الوراء في شيء من الرفض غير المنطوق، ثم لا يظهر منه رجعٍ فعله إلا بعد ذلك؛ فريق آخر، في نفس الوضع، يهجم على الموضوع برجع فوري، واثقًا من صحة مسلكه ثقة واضحة. الفريق الأول يتميز بعلاقةٍ سلبية معيَّنة حيال الموضوع، والفريق الثاني يتميز بعلاقة إيجابية. وغنيٌّ عن البيان أن موقف الفريق الأول يتفق مع الموقف الانطوائي، وموقف الفريق الثاني مع الموقف الانبساطي، ولكنَّ هذَين الاصطلاحَين لا يفيداننا شيئًا في حدِّ ذاتهما إلا بمقدار ما يفيدنا اكتشاف «البورجوازي النبيل» في مسرحية موليير أنه إنما يتكلم نثرًا في العادة، ولا يكون لهذا التمييز قيمة أو معنًى إلا إذا تحقَّقنا أن جميع الصفات الأخرى تتماشى مع النموذج. ولا يمكن أن يكون المرء انطوائيًّا أو انبساطيًّا إلا أن يكون كذلك في كل شيء.

ونعني باصطلاح «انطوائي» أن كل الحوادث النفسية إنما تحدث على نحوٍ يصدُق على الانطوائيين جميعًا. كذلك إن وصفنا لفردٍ معيَّن بأنه انبساطي لا يعني شيئًا إلا بمقدار ما يعني أن طوله ست أقدام أو أن شعره بُنِّي اللون أو أنه عريض الرأس؛ فهذه الإبانات لا تفيدنا إلا قليلًا زيادة على الحقيقة المجردة التي تعبر عنها، لكن اصطلاح «الانبساطي» يدَّعي أن له معنًى أكثر من ذلك، فهو يبيِّن، عندما يكون الشخص انبساطيًّا، عن أن لواعِيته، وكذا لخافِيته، صفات محددة؛ وأن مسلكه العام وعلاقته بالناس — بل وحتى مجرى حياته، كل ذلك يُبين عن خصائصَ نموذجية بعينها.

الانطواء والانبساط — وهما موقفان نموذجيان — كلٌّ منهما يعني مَيْلًا أساسيًّا يحكم السياق النفسي بكامله، ويرسخ الرُّجُوعَات المعتادة؛ ولذلك هو لا يُعيِّن نموذج السلوك وحسب، وإنما طبيعة الخبرة الشخصية أو الذاتية. ليس هذا وحسب، وإنما يدلنا أيضًا على نوع فاعلية التعويض التي تقوم بها الخافية التي نريد أن نكشفَ عنها.

وعندما نحدد الرُّجُوعَات المعتادة، نستطيع أن نوقن بأننا قد أصبنا الغرض؛ لأن هذه الرُّجُوعَات تتحكم بالسلوك الخارجي من جهة، وتصوغ أو تُقَولِب الخبرة الخصوصية

من ناحية ثانية. إن نوعًا معينًا من السلوك يحدث نتائج متوافقة معه، وفهمنا الشخصي لهذه النتائج يُنشئ اختباراتٍ تؤثِّر بدَورها في السلوك، وبذلك تنغلق دائرة مصير الفرد.

رغم أننا لا نشك في أننا نضع أيدينا على قضية حاسمة بواسطة الرُّجُوعَات المعتادة، إلا أن مسألةً دقيقة تظل مع ذلك قائمة وأعني بها ما إذا كنا وصفنا خصائصها بشكلٍ يبعث على الرضا. حول هذا الموضوع قد نجد اختلافًا حقيقيًّا حتى فيما بين من يتساوَوْن في معرفة هذا الحقل الخاص معرفةً عميقة. في كتابي عن «النماذج» جمعتُ كل ما استطعتُ جمعه دعمًا لمفهومي، لكنني بيَّنتُ بجلاء أنني لا أعتبر نظريتي النظرية الصحيحة الوحيدة، أو النظرية الممكنة الوحيدة، في النماذج؛ فنظريتي هذه بسيطة للغاية، بما هي مؤلفة من التضاد بين الانطواء والانبساط، لكن الصيغ البسيطة — لسوء الحظ — هي أكثر الصيغ عُرضة للشك؛ إذ ما أيسر ما تُغَطِّي على التعقيدات الفعلية فتخدعنا عن حقيقتها. وإني لأتكلم هنا اعتمادًا على خبرتي الشخصية؛ لأني ما كدتُ أنشر الصياغة الأولى لهذه المعايير حتى تبيَّن لي — ويا لذُعرِي الشديد — أنني قد أخطأتُ بها على نحوٍ أو آخر. كان شيءٌ ما خارجًا عن جرن الحركة. لقد حاولتُ تفسير الكثير بأيسر سبيل. كما يحدث غالبًا عند الفرحة الأولى بالاكتشاف.

لقد استوقفَتني حقيقة لا مراء فيها وهي أننا في الوقت الذي نُصنِّف فيه الناس إلى انطوائيين وانبساطيين، فإن هذا التصنيف لا يشمل جميع الفوارق بين الأفراد الذين قد يندرجون في هذا الصنف أو ذاك. والحق إن هذه الفوارق بلغت من العظم حدًّا اضطُررتُ معه إلى الشك فيما إذا كان ما قد لاحظتُه صحيحًا في المكان الأول. وقد اقتضاني تبديد هذا الشك ما يقرب من عشر سنوات من الملاحظة والمقارنة. لقد أوقعَتْني مسألة الاختلاف الكبير فيما بين من يندرجون تحت كل صنف في مصاعب جمَّة لم تكن في الحسبان ظلِلتُ مدةً طويلة لم أستطع لها تذليلًا؛ فما كانت الملاحظات أو تعيين الاختلافات لتسبب لي إزعاجًا كبيرًا؛ لأن أصل المصاعب كان، حتى ذلك الحين كما كان من قبل، إنما هو مشكلة المعايير. كيف أجد الاصطلاحات الصحيحة للفروقات الخصوصية؟ هنا أدركتُ، لأول مرة، مدى حداثة علم النفس في الواقع؛ فهذا العلم لا يعدو أن يكون أكثر قليلًا من عَماءٍ من الآراء الاستبدادية، خيرها ما نتج في قاعة الدرس أو في غرفة الاستشارات عن ولادةٍ عفْوية ولدَتْها عقول العلماء المنعزلة؛ وهي — بالتالي — آراء استبدادية.

ليست بي رغبة في أن أكون وقحًا، ولكنني لا أستطيع الامتناع عن مواجهة أستاذ علم النفس بعقلية النساء والصينيين وزنوج استراليا. ينبغي لعلم النفس أن يحيط بالحياة

كلها، وإلا بقينا محصورين في القرون الوسطى. لقد اتضح لي أنه لا يمكن أن تُوجَد معاييرُ صحيحة في عَماء علم النفس المعاصر؛ بل لا بد لنا من أن نضعها، لا دفعةً واحدة بطبيعة الحال، بل على أساسٍ من العمل التحضيري الذي لا يُقدَّر بثمَن يتولاه أناسٌ كثيرون لا يسع تاريخ علم النفس أن يمُر على أسمائهم مرور الكرام.

ربما لا أستطيع، في هذه العُجالة، أن آتيَ على ذِكر جميع الملاحظات المتفرقة التي أوصلَتني إلى اختيار وظائفَ نفسية معيَّنة واتخاذها معايير لتعيين الفوارق موضوع البحث، وإنما أرغب في تبيان كيف ظهرَت لي على قَدْر ما استطعتُ فهمها. يجب أن نعلم أن الانطوائي ليس من يتردَّد أمام الموضوع وحسب، وإنما هو من يفعل ذلك على نحوٍ بالغ التحديد. زِد على ذلك أنه لا يتصرف كما يتصرف كل انطوائيٍّ آخر من جميع النواحي، بل يتصرف على نحوٍ معين؛ فكما يضرب الأسد عدوه أو فريسته بمخالبه الأمامية حيث تكمن قوته ولا يضرب بذيله كما يفعل التمساح، هكذا تتميز رُجُوعَاتُنَا المعتادة باستخدام الوظيفة التي نثق بها أكثر من غيرها، وتفعل أكثر من غيرها، وهي الوظيفة التي تعبِّر عن قوَّتنا. لكن هذا لا يمنع من أن تأتي رُجُوعَاتُنَا عرضًا بطريقة تكشف عن مكمن ضعفنا. إن الرُّجُوعَ الوظيفي يقودنا إلى تشييد أوضاعٍ معينة أو إلى الكشف عنها، في وقت نتجنَّب فيه أوضاعًا أخرى؛ وبالتالي نختبر اختبارات خاصة بنا تختلف عن اختبارات غيرنا من الناس؛ فالذكي يُكيِّف نفسه مع العالم بذَكَائه، لا كما يفعل ملاكم من الدرجة السادسة، حتى ولو اقتضاه الأمر، حينًا بعد آخر، أن يستخدم قبضته في نوبة غضب. في صراع الوجود والتكيُّف، يستخدم كلٌّ منا أكثر وظائفه نماءً بصورة غريزية، وبذلك تصبح معيار رُجُوعَاتِنَا المعتادة.

هنا تُصبِح المسألة بالصيغة التالية: كيف يمكننا أن نُدرِج جميع هذه الوظائف في مفاهيم عامة تتيح لنا أن نميزها من فوضى الحوادث الممكنة؟ منذ وقتٍ طويل جرى في الحياة الاجتماعية تصنيفٌ غير دقيق من هذا النوع، بنتيجته صرنا نعرف نماذج الفلَّاح والعامل والفنان والمحارب، وهكذا تمضي القائمة حتى تشمل جميع أصحاب الحرف. لكن هذا التصنيف ليس له إلا علاقة ضئيلة بعلم النفس، لأنه — كما قال أحد مشاهير العلماء بخُبث — يوجد علماء ليسوا أكثر من «حَمَّالين فكريين».

كل نظرية في النماذج يجب أن تتوفر فيها الدقة؛ فلا يكفي مثلًا أن نتكلم عن الذكاء لأنه مفهومٌ مُسْرِف في عموميته وسَعَته؛ إذ يكاد كل سلوكٍ أن يتصف بالذكاء إذا جرى رَخْوًا رَهْوًا، سريعًا وافيًا بالغرض. الذكاء، كالغباء، ليس وظيفة بل أسلوب، وهذا

الاصطلاح لا يعلمنا شيئًا أكثر من الكيفية التي تؤدِّي بها الوظيفة عملها. ونفس الشيء يصح على المعايير الأخلاقية الجسمانية. يجب أن يكون في وسعنا تعيين ما الذي يعمل بصورةٍ ظاهرةٍ في الطريق التي اعتادها المرء في رُجُوعَاتِه. وبذلك نُضطَر إلى اللجوء إلى ما يشبه لأول وهلة، وعلى نحوٍ يثير الفزع، علم النفس الذي كان معروفًا في القرن التاسع عشر؛ غير أننا في حقيقة الأمر، لا نفعل شيئًا غير أن نعود إلى الأفكار الدارجة في كلامنا اليومي، الذي بمقدور كل إنسان أن يتناوله وأن يفهمه؛ فمثلًا عندما أتكلم عن «الفكر»، الفيلسوف وحده هو الذي لا يفهم ما أعنيه، لكن الرجل العادي لا يجده غير مفهوم؛ لأنه يستخدم هذه الكلمة كل يوم، وفي نفس المعنى العام دائمًا، رغم أنه سوف يرتبك قليلًا لو طلبنا منه فجأة أن يعطينا للكلمة تحديدًا لا لبس فيه.

ونفس الشيء يصح على «الذاكرة» أو «الشعور». مهما كان تحديد مثل هذه المفاهيم صعبًا من الناحية العلمية التي تريد أن تجعل منها مفاهيم سيكولوجية، فما أيسرها على الفهم في الكلام الدارج. الكلام مَخْزَن للصور القائمة على الخبرة؛ لذلك كانت المفاهيم البالغة التجريد لا تضرب جذورها فيه بسهولة، أو هي سرعان ما تنقرض لافتقارها إلى الاتصال بالواقع. لكن الفكر والشعور أمران واقعيان في الدرجة الأولى، حتى إن كل لغة تجاوزَت المستوى البدائي قد وضعَت لهما تعبيرَيْهما اللذَين لا يُخطئان أبدًا؛ ولذلك يمكننا أن نطمئن إلى أن هذَين التعبيرَين يتفقان مع وقائع نفسية محددة تمامًا، كائنًا ما كان التعريف العلمي لهذه الوقائع المحددة.

فمثلًا، كلنا يعلم ما هي الواعية، وما من أحد يشك في شمول هذا المفهوم لحالة نفسية محددة، مهما كان تعريفنا العلمي لها لا يبعث على الرضا.

وهكذا اتفق لي أن قمتُ بصياغة مفاهيمي عن الوظائف النفسية مُسْتَمَدَّة من المفاهيم التي تعبِّر عنها اللغة الدارجة، واتخذتُها معايير للحكم على الفروقات فيما بين الأشخاص الذين ينضوون تحت نفس نموذج الموقف، أو الموقف النموذجي؛ فمثلًا، اعتبرتُ الفكر مثلما هو معتبر عمومًا؛ لأن ما استوقفَني هو أن كثيرًا من الأشخاص يفكرون عادة أكثر من غيرهم، وتبعًا لذلك يعطون الرجحان للتفكير عندما يتخذون القرارات الهامة، ويستخدمون تفكيرهم في محاولة فهم أنفسهم وتكييفها مع العالم، وكل ما يحدث لهم فإنما يخضع عندهم للنظر والتدبر، أو على الأقل يتوافقون مع مبدأ يؤيده التفكير. وهناك أشخاصٌ آخرون يهملون التفكير لصالح عواملَ عاطفية؛ أي لصالح الشعور؛ يتبعون بصورة ثابتة «سياسة» يمليها عليهم شعورهم، ولا يحملون أنفسهم على التفكير إلا إذا حزبَهم أمرٌ خارق للعادة. هؤلاء يشكِّلون ضدًّا بَيِّنًا للأولين. ويظهر هذا الفرق ظهورًا

واضحًا إذا كان أحد هذَين النوعَين شريكًا لآخر من النوع الثاني في تجارة أو زوج. وقد يُعطِي الإنسان الأفضلية للتفكير، إن كان انبساطيًّا أو انطوائيًّا، لكنه لا يفكِّر إلا بالطريقة التي يتميز بها موقفه النموذجي.

غير أن رجحان إحدى هذه الوظائف أو الأخرى لا يفسر لنا جميع الفروقات التي ينبغي لنا الكشف عنها. إن ما أسميه النماذج الفكرية أو الشعورية إنما يحيط بمجموعتَين أو فئتَين تشتركان أيضًا فيما أستطيع تسميته بالجانب العقلي. ما من أحدٍ يُماري في أن الفكر شأنٌ عقلي بصفةٍ أساسية، لكن عندما نأتي إلى الشعور تنهض اعتراضاتٌ معيَّنة لا أريد الرد عليها ببساطة، وإنما أسلِّم بأن هذه المشكلة الشعورية كانت إحدى المشاكل التي استأثرَت بتفكيري زمنًا طويلًا. ومع ذلك، ومن دون إرهاق هذا المقال بمختلف تعريفات هذا المفهوم، فسأقتصر هنا على عرض وجهة نظري حول هذا الموضوع. إن الصعوبة الرئيسية تكمن في أن كلمة «شعور» قابلة للتطبيق على جميع أنواع الطرائق المختلفة وهذا يصح، بصفة خاصة، على اللغة الألمانية، ولكننا نلاحظه أيضًا، وإلى حدٍّ ما، في اللغتَين الإنجليزية والفرنسية؛ لذلك يتوجب علينا، أولًا وقبل كل شيء، أن نُمَيِّز تمييزًا دقيقًا بين مفهوم الشعور والإحساس؛ لأن هذا الأخير يُستعمل لكي يشتمل على السياقات الحسية. ثم يتوجب علينا ثانيًا أن نبيِّن بأن شعور الأسف مثلًا يختلف كل الاختلاف عن «الشعور» بأن الطقس سوف يتغير، أو أن أسعار أسهم «الألومنيوم» سوف ترتفع؛ ولذلك رأيتُ أن أستعمل كلمة «شعور» على النحو الذي جاءت به في المثال الأول، وأن أُهملها — كلما كان الأمر متعلقًا بالاصطلاح السيكولوجي — على النحو الذي جاءت به في المثالَين الأخيرَين. وهنا يجدر بنا أن نتكلم عن «الإحساس» عندما يتعلق الأمر بأعضاء الحواس، وعن «الحدْس» إن كنا نتعامل مع نوع الإدراك الذي لا يمكن إرجاعه إلى الخبرة الحسية الواعية؛ ولذلك عرَّفتُ الإحساس بأنه إدراكٌ يحدث من خلال سياقات الحس الواعية، والحدْس بأنه إدراك يتم بواسطة المحتويات والروابط الخافية (= اللاشعورية).

من الواضح أننا نستطيع أن نتجادل إلى يوم القيامة حول صلاحية هذه التعريفات، لكن الجدل يظل يدور في نهاية الأمر على مسألة الاصطلاحات ليس أكثر؛ إذ لا يعدو أن يكون الأمر كما لو كنا نتناقش حول تسمية حيوانٍ ما «بوما Puma» أو «أسد الجبل»، في وقت يكون كل ما نحتاج إليه هو أن نعرف ما نريد تعيينه بصورة معينة. إن علم النفس ميدان درسٍ لم يَجْرِ التنقيب عنه؛ ولذا كان لا بد من تحديد مصطلحاتٍ خاصة به. من المعروف أن درجات الحرارة يمكننا قياسها على طريقة «ريومير» و«لكسيوس» و«فارنهايت»، لكن يجب علينا أن نبيِّن النظام الذي نريد السير عليه.

واضح، إذن، إنني أجعل الشعور وظيفة بحد ذاتها وأميِّزه من الإحساس والحدس. وكل من يخلط هاتَين الوظيفتَين بالشعور بمعناه الضيق، فواضحٌ أنه لا يستطيع أن يعترفَ بما للشعور من صفة عقلية. لكننا حين نفصلهما عن الشعور، يتضح لدينا أن القيم الشعورية والأحكام الشعورية — أي: مشاعرنا — ليست عقلية وحسب، وإنما هي تمييزية ومتماسكة أيضًا في مثل تمييز الفكر ومنطقه وتماسكه. تبدو هذه الإبانة غريبة بالنسبة لإنسان من النموذج الفكري، لكننا نستطيع أن نفهمَها عندما يتضح لنا أن الشخص الذي يتمتع بوظيفةٍ فكرية متميزة، تكون فيه الوظيفة الشعورية أقل نموًّا، وأكثر بدائية، وبالتالي موبوءة بوظائف أخرى غير عقلية ولا منطقية ولا تقويمية، وهي الإحساس والحدْس.

هاتان الوظيفتان الأخيرتان (وهما الحدْس والإحساس) تتعارضان بطبيعتهما مع الوظائف العقلية؛ فعندما نفكر، فلِكي نحكم على شيء أو لكي نصل إلى نتيجة، وعندما نشعر فلِكي نُضفِي قيمةً خاصة على شيء؛ أما الإحساس والحدْس فوظيفتان إدراكيتان، لأنهما تُعرِّفانِنا بما يجري، من دون تفسير أو تقويم لما يجري، وهما لا تعملان انتقائيًّا وفقًا لمبادئ، وإنما تتلقيان ما يجري ليس أكثر. لكن «ما يجري» إن هو إلا الطبيعة، والطبيعة شأنٌ غير عقلي بصفة أساسية؛ فليس ثمَّة طريقة استنتاج يمكننا بواسطتها أن نُثبِتَ وجود عددٍ من الكواكب أو عددٍ من أنواع الحيوانات ذات الدم الدافئ من هذه الفئة أو تلك. ويُعتبر الافتقار إلى العقل نقصًا عندما تدعو الحاجة إلى التفكير والشعور، مثلما يُعتبر العقل نقصًا عندما تدعو الحاجة إلى الاعتماد على الإحساس والحدْس.

هناك كثيرٌ من الأشخاص لا تتصف رُجُوعَاتُهُم المعتادة بصفة العقلية؛ لأنها تقوم بصفة أساسية على الإحساس والحدس، لكنها لا تقوم عليهما معًا في وقت واحد؛ لأن الإحساس يناقض الحدْس كما يناقض الفكر الشعور؛ فعندما أحاول أن أستيقن بعقلي وأذني مما يجري فعلًا، لا أستطيع في الوقت نفسه أن أستسلم للأحلام والتخيلات بخصوص ما يقبع في الزاوية. ولما كان هذا هو ما ينبغي للنموذج الحدسي أن يفعله لكي يطلق العنان للخافية أو للموضوع، كان من السهل علينا أن نرى النموذج الحسي يقف في القطب المضاد للنموذج الحدْسي. لسوء الحظ، لا يسعني هنا أن أتناول التنوعات الهامة التي ينتجها الموقف الانبساطي أو الانطوائي في النماذج غير العقلية.

بدلًا من ذلك، أفضِّل أن أضيف كلمةً واحدة عن الآثار التي تحدث للوظائف الأخرى باطِّرَاد عندما نُعطِي الأفضلية لإحداها. نحن نعلم أن الإنسان لا يمكنه أن يكون كل

شيء في وقت واحد؛ فهو دائمًا يُنَمِّي صفاتٍ معينة على حساب غيرها؛ الكلِّية لا يمكن تحقيقها أبدًا. لكن ماذا يحدث للوظائف التي لم تُنمِّها الممارسة ولم ندعُها إلى الاستعمال اليومي بصورة واعية؟ هذه الوظائف تبقى على حالة قريبة من البدائية والطفولية، وهي الوظائف غير النامية نسبيًّا تشكل نوعًا من النقص يتميز به كل نموذج، وتشكل جزءًا لا يتجزأ من مُجمل الشخصية. التوكيد الأحادي على التفكير يكون مصحوبًا دائمًا بنقص في الشعور، والإحساس والحدْس المتمايزان يَضُرُّ أحدهما بالآخر. ويمكننا أن نعرف ما إن كانت وظيفةٌ ما متمايزةً أم لا من قوَّتها ورسوخها وديمومتها ومصداقيتها وخدمتها للتكيف. لكن النقص الوظيفي لا يوصف أو لا يمكن التعرف عليه بسهولة في الغالب، المعيار الأساسي هو افتقاره إلى الكفاية الذاتية وما يترتب على ذلك من اعتماد على الآخرين وعلى الظروف، يُضاف إلى ذلك أنه يعرِّضنا إلى نوبات انفعال وحساسيات في غير وقتها، وكذلك فقدانه للمصداقية فضلًا عن غموضه وجنوحه بنا إلى أن يجعلنا قابلين للإيحاء. نحن دائمًا عاجزون عن استخدام الوظيفة الدنيا لأننا لا نستطيع توجيهها، إنما نحن ضحايا في حقيقة الأمر.

وبما أنني مُضطَر هنا إلى صياغة خطوطٍ عريضة للأفكار الأساسية لنظريةٍ سيكولوجية في النماذج، رأيتُ — آسفًا — أن أُغفِل وصفًا تفصيليًّا للقسمات والأفعال الفردية في ضوء هذه النظرية. وكانت النتيجة الإجمالية لعملي في هذا الميدان حتى الوقت الحاضر هي تقويم نموذجَين عامَّين يشملان الموقفَين اللذَين سميتُهما الانبساط والانطواء، إلى جانب ذلك، قمتُ بصياغة تصنيف رباعي يتطابق مع وظائف التفكير والشعور والإحساس والحدس. وكلٌّ من هذه الوظائف يختلف في أدائه تبعًا لاختلاف الموقف العام، فينتج لدينا من ذلك أربع تفريعات. وكثيرًا ما كان يُعترض عليَّ بالسؤال لماذا أتكلم على أربع وظائف لا أكثر من ذلك ولا أقل. أما أن يكون هناك أربع وظائف بالضبط فهذه مسألةٌ حقيقيةٌ تجريبية، والحق إن هذه الوظائف الأربع تتيح لنا بلوغ نوعٍ من الكمال كما يدلنا على ذلك الاعتبار التالي:

فالإحساس يرسِّخ في أذهاننا ما يصل إلينا عن طريقه، والفكر يتيح لنا التعرف بمعناه، والشعور ينبئنا بقيمته، والحدس يومئ لنا بإمكانيات المصدر والوجهة لما هو كامن في الوقائع المباشرة. بهذه الطريقة، يمكننا أن نوجِّه أنفسنا تجاه العالم المباشر بصورةٍ كاملة كما لو كنا نُعيِّن موقعًا جغرافيًّا بواسطة خطوط الطول والعرض، تشبه الوظائف الأربع جهات البوصلة الأربع من بعض الوجوه؛ فهي مثلها اعتباطًا، وهي مثلها

ضرورة. لا شيء يمنعنا من نقل الجهات الأصلية عددًا من الدرجات على حسب ما يحلو لنا إلى هذه الجهة أو تلك، كذلك لا شيء يمنعنا من أن نعطيها أسماء مختلفة؛ فالمسألة مسألة اتفاق وقابلية للفهم ليس أكثر.

لكن لا بد لي من الاعتراف بأنني لا أريد التخلي عن هذه البوصلة في رحلات اكتشافاتي السيكولوجية، مهما كان الثمن. ليس لمجرد ذلك السبب البَيِّن المُسْرِف في بشريته، وهو حبُّنا لأفكارنا، وإنما لأنني أقوِّم نظرية النماذج انطلاقًا من سببٍ موضوعي هو ما تقدِّمه لنا من نظام للمقارنة والتوجيه يجعل في الإمكان شيئًا طالما افتقرنا إليه ألا وهو: السيكولوجيا النقدية.

الفصل الخامس

مراحل الحياة

يُعتبَر البحث في المشاكل المتعلقة بالمراحل التي يمُر بها الإنسان في نمُوه من أصعب المهام وأعقدها؛ لأن ما تعنيه لا يقل عن نشر ما انطوت عليه صورة الحياة النفسية في كلِّيتها من المهد إلى اللحد. وفي هذا النطاق الضيِّق من هذا المقال، لا يمكننا القيام بهذه المهمة إلا بالخطوط العريضة، وينبغي أن يكون مفهومًا تمامًا أننا لن نحاول وصف الحوادث النفسية في مختلف المراحل، بل سنقتصر على معالجة مشاكل بعينها؛ أي على الأشياء الصعبة التي تبعث على الشك وتتسم بالغموض؛ باختصار، على المسائل التي تسمح لنا بأكثر من جواب؛ بل تسمح لنا بأجوبة هي عرضة للشك على الدوام؛ ولهذا سوف يكون لدينا الكثير مما يجب أن نضيف إليه علامة استفهام في أذهاننا. ولعل الأدهى من ذلك أن يكون لدينا أشياء ينبغي لنا التسليم بها عن إيمان، بينما ينبغي لنا أن نطلق لأفكارنا العنان حينًا بعد آخر.

لو كانت الحياة النفسية مؤلَّفة من حوادثَ ظاهرةٍ للعيان فقط — وهو الذي لم يزل عليه الحال في المستوى الابتدائي — إذن لاكتفينا باعتماد المنهج التجريبي اعتمادًا لا هوادة فيه. لكن الحياة النفسية عند الإنسان المتمدن باتت حافلة بالمشاكل إلى حد أننا لم نعُد نستطيع التفكير إلا في صيغة المشاكل، ثم إن سياقاتنا النفسية باتت مكوَّنة من أفكار وشكوك وتجارب تكاد أن تكون جميعها غريبة تمامًا عن الإنسان البدائي وعقله الفطري الخافي (= اللاشعوري). إن نشوء الواعية هو ما ينبغي أن نرد إليه وجود المشاكل؛ فالواعية هِبةٌ مريبة وهبَتْنا إياها المدنية. وما خلق الواعية في الإنسان سوى ابتعاده عن الفطرة، ومعارضته فطرته بنفسه؛ فالفطرة هي الطبيعة، وهي تسعى إلى تأبيدها واستدامتها. أما الواعية فلا تنشد إلا الثقافة أو التنكر للطبيعة. وحتى حين نرجع إلى الطبيعة، بتأثير من حَثِّ جان جاك روسو، فإنما «نُثَقِّفُ» الطبيعة. وما دمنا

غارقين في الطبيعة فنحن غير واعين ونعيش في أمان الفطرة التي لا تعرف المشاكل. كل شيء فينا، مما لم يزَل من الطبيعة، ينفر من المشاكل لأنها تُثير فينا من الشكوك ما لو استحكَمَ لانعدم بإزالة اليقين ونهض احتمال لتفرق السبل. وحيثما تفرقَت بنا السبل أو تعددَت، ابتعدنا عن هَدْي الفطرة ويقينها، وأسلمنا أنفسنا إلى الخوف. وعندئذٍ تصبح الواعية مدعوة إلى القيام بما كانت تقوم به الطبيعة دائمًا حيال أبنائها — أي لتعطينا القرار اليقين الذي لا يتطرق إليه شك أو التباس — وهو الغزو البروميثي — وتحل محل الطبيعة في القيام بخدمتنا في نهاية الأمر.

وهكذا تجذبنا المشاكل إلى حالة من اليُتم والعزلة حيث تتخلى عنا الطبيعة وتقودنا إلى الوعي. ليس أمامنا بابٌ مفتوح آخر؛ وعندئذٍ نجدنا مضطرين إلى اتخاذ القرارات واعتماد الحلول على حين كنا من قبل نَكِلُ أنفسنا إلى الحوادث الطبيعية؛ ولذلك كانت كل مشكلة تعترضنا تتيح لنا إمكانية اتساع الواعية. لكنها تضطرُّنا أيضًا إلى وداع خافية الطفولة وما كان يترتب عليها من اعتماد على الطبيعة، هذا الاضطرار حقيقةٌ نفسية لها من الأهمية ما جعل منها أحد التعاليم الأساسية الرمزية في الديانة المسيحية، وهي التضحية بالإنسان الطبيعي الصرف؛ أي بالكائن الساذج غير الواعي الذي بدأ حياته المأساوية بأكل التفاحة من الفردوس. إن سقوط الإنسان الذي ترويه التوراة يظهر انبثاق فجر الوعي على أنه لعنة. والحق إننا في هذا الضوء ننظر إلى كل مشكلة تُجبرنا على مزيد من الوعي وتبعدنا عن فردوس الطفولة غير الواعية. مَن منا من لا يحلو له التهرب من مشاكله؛ ولو أمكنه الامتناع عن ذكرها لامتنع، بل لأنكر حتى وجودها. بودنا لو نجعل حياتنا بسيطة، أكيدة ناعمة — ولهذا السبب عُدَّت المشاكل من المحرَّمات (= تابو). وإننا نتخيَّر اليقين على الشك، والنتائج على التجارب، حتى بدون أن نرى أن اليقين لا ينشأ من الشك، والنتائج إلا من التجارب. والحق إن التنكر للمشكلة لا يُورثُنا القناعة، وإنما تتطلب منا وعيًا أكبر وأعلى يمنحنا اليقين والوضوح اللذَين نحتاج إليهما.

هذه المقدمة، على طولها، ضرورية لكي نبيِّن طبيعة الموضوع الذي نتناوله، وعندما يتعين علينا أن نعالج المشاكل، نجدنا مضطَرين بالغريزة إلى رفض تجربة الطريق الذي يفضي بنا إلى الظلام والغموض. لا نريد أن نسمع إلا النتائج التي لا يشوبها التباس، ونريد أن ننسى تمامًا أن هذه النتائج لا يمكن حصولها إلا إذا أدلجنا في الظلام ثم خرجنا منه. ولكي نُدلج في الظلام لا بد لنا من أن نستجمع جميع قوى النور التي تتيحها لنا الواعية؛ أي نطلق العنان لتأملاتنا، كما سبق أن قلت؛ ذلك أننا في معالجتنا لمشاكل الحياة النفسية نقع دائمًا على مسائل مبدأ، تعود إلى الميادين الخاصة بأكثر فروع المعرفة اختلافًا، فنُزعِج

رجل اللاهوت ونُغضبه بما لا يقل عن إزعاجنا للفيلسوف وإغضابه، والطبيب بما لا يقل عن المعلم، بل إننا نتلمس لنا طريقًا في ميدان العالم البيولوجي والمؤرخ. هذا المسلك المُسْرِف لا ينبغي لنا أن نردَّه إلى غطرستنا، بل إلى كون النفس البشرية مركبًا فريدًا من عوامل تشكِّل بدورها موضوعاتٍ خاصةً ذات خطوط من البحث بعيدة المدى؛ ذلك أن الإنسان ينتج علومه من نفسه ومن تكوينه المميز؛ فهي أعراض من نفسه.

ولذلك لو سألنا أنفسنا السؤال الذي لا مفَر لنا منه: «لماذا كان للإنسان مشاكل من دون الحيوان؟» لدَخَلْنَا في شبكة لا انفكاك منها من الأفكار التي تفتقَت عنها أذهان الآلاف من أصحاب المواهب الفعَّالة على مَرِّ القرون. لن أقوم بأعمال «سيزيف» حيال هذه المُربِكة؛ وإنما سأحاول أن أدلي بدَلْوِي في جملة محاولات الإنسان الإجابة عن هذا السؤال الأساسي.

لا مشكلة بلا وعي؛ ولذلك ينبغي لنا أن نصوغَ السؤال بطريقةٍ أخرى: كيف ينشأ الوعي؟ ما من أحد يستطيع أن يجيبَ الجوابَ اليقينَ هذا السؤال؛ وإنما بوسعنا ملاحظة الأطفال الصغار وهم في سياق اكتسابهم للوعي. بوسع كلٍّ من الوالدين أن يرى ذلك لو أعاره انتباهًا. وهذا ما نستطيع ملاحظته: عندما «يعرف» الولد شخصًا أو شيئًا نشعر أنه قد صار عنده وعي. ولا شك أن هذا يفسر لنا لماذا حملَت إلينا شجرة المعرفة في الفردوس مثل هذه الثمرة المشئومة.

لكن ما هي المعرفة بهذا المعنى؟ نقول إننا «نعرف» شيئًا عندما نُوَفِّق إلى ربط مفهومٍ جديد بسياقٍ قائم من قبلُ بطريقة تجعلنا نضع في واعيتنا لا المفهوم الجديد وحده، بل سياقه أيضًا؛ ولذلك تقوم «المعرفة» على رابطةٍ واعية فيما بين المحتويات النفسية. لا معرفة بلا ربط فيما بين المحتويات؛ لأننا يمتنع علينا عندئذ أن نعيَها. أول طور من أطوار الوعي يمكننا ملاحظته يتألف من مجرد الربط بين محتويَين نفسيَّين أو أكثر. وعند هذا المستوى، تكون الواعية شيئًا متفرقًا ليس أكثر، باعتبار أنها لا تمثل إلا بضع روابط؛ وأما المحتوى فلا نستذكره بعد ذلك. ومن الحقائق المقررة أن الذاكرة المتصلة لا وجود لها في السنوات الأولى من الحياة، وفي أفضل الأحوال، لا يوجد إلا جزر من الواعية أشبه ما تكون بمصابيح منفردة، أو أشياء مضيئة، في أعماق الظلام. لكن هذه الجزر من الذاكرة ليست هي نفس الروابط الأولية فيما بين المحتويات النفسية؛ إنها تحتوي على شيءٍ أكثر وشيءٍ أجدَّ. هذا الشيء هو هذه السلسلة البالغة الأهمية من المحتويات النفسية التي تشكِّل ما ندعوه «الأنا» أو الأنية. والأنيَّة — شأنها كشأن سلسلة

المحتويات الأولية تمامًا — إنما هي موضوع في الواعية؛ ولهذا السبب يتحدث الطفل عن نفسه في بادئ الأمر بصورةٍ موضوعية، بصيغة الغائب ... ولا ينشأ الشعور بالذاتية إلا في وقتٍ متأخر، بعد أن تكون المحتويات الأنيَّة قد شُحِنَت بطاقةٍ خاصة بها (ويُحتمل جدًّا أن يكون هذا نتيجة للدُّربة والمران). ولا شك أن هذه هي اللحظة التي يبدأ فيها الطفل بالتحدث عن نفسه بصيغة المتكلم. عند هذا المستوى تتشكل بداية الذاكرة المتصلة؛ ولذلك هي استمرار للذكريات الأنيَّة بصفةٍ أساسية.

في المرحلة الطفولية من الوعي ليس ثمَّة من مشكلة؛ لا شيء يتوقف على الذات؛ لأن الطفل نفسه يظل يعتمد كليًّا على أبويه؛ فكأنه لم يولد بعدُ تمامًا، بل يظل محاطًا بجو أبوَيه النفسي. إنما تحدث الولادة النفسية، ومعها الشعور بتميُّز الأنيَّة عن الأبوَين، في مجرى الأشياء الطبيعي، في سن المراهقة وما يرافقها من انفجار في الحياة الجنسية؛ فالتغير الفيزيولوجي يصاحبه تغير نفسي (ثورة نفسية)؛ ذلك أن مختلف الظواهر الجسمانية تمنح الأنيَّة نوعًا من التوكيد يجعلها تؤكد نفسها بدون حد ولا قيد. وهذا ما يسمى أحيانًا بـ «السن التي لا تُطَاق».

حتى بلوغ هذا الطور تظل حياة الفرد النفسية محكومة بنوازع الغريزة ولا تصادف من المشاكل إلا أقلها، أو هي لا تصادف مشاكل على الإطلاق. وحتى حين تعترض القيود الخارجية سُبُل النوازع الذاتية، لا تجعله هذه القيود في نزاع مع نفسه، إنه حتى الآن لا يعرف حالة التوتر الداخلي الذي تجلبه المشكلة، ولا تنشأ هذه الحالة من التوتر إلا عندما يصبح القيد الخارجي عقبة داخلية؛ أي عندما يتعارض مع نازعٍ آخر. وباعتماد المصطلح السيكولوجي: الحالة التي تثيرها المشكلة — حالة أن يكون المرء في نزاع مع نفسه — إنما تنشأ عندما تظهر إلى الوجود، إلى جانب سلسلة المحتويات الأنيَّة، سلسلةٌ ثانية تساويها في الشدة. لهذه السلسلة الثانية، بما تشتمل عليه من طاقة، أهمية وظيفية تساوي أهمية العقدة الأنيَّة، حتى ليُمكننا أن ندْعوَها «أنية ثانية»؛ إذ تستطيع في حالة معينة أن تنتزع القيادة من الأولى. إن من شأن هذا أن يُحدِثَ ابتعادًا عن النفس؛ وهو الحالة التي تنذر بوقوع المشكلة.

نوجز ما تقدَّم بما يلي: الطور الأول من الوعي يتكون من التعرُّف أو المعرفة، هو حالةٌ من الفوضى أو العمَاء. والطور الثاني، وهو طور نشوء العقدة الأنيَّة، هو طور الأحادية، أما الطور الثالث فهو خطوة أخرى نحو الوعي، ويتكون من معرفة المرء نفسه بحالته المنقسمة، وهو طور الثنائية أو الازدواجية.

وهنا نبدأ موضوع بحثنا، وأعني به مسألة مراحل الحياة وأطوارها. قبل كل شيء، ينبغي لنا أن نتناول مرحلة الشباب. وتمتد هذه المرحلة بصورة تقريبية ابتداءً من السنوات التي تعقب سني المراهقة مباشرة حتى منتصف العمر، الذي يمتد بدوره بين سن الخامسة والثلاثين وسن الأربعين.

ورب سائل يقول: لماذا اخترت البدء بالمرحلة الثانية من الوجود البشري؟ أليس في سن الطفولة مسائل صعبة؟ والحق إن حياة الطفل النفسية المعقدة مشكلة في الدرجة الأولى من الأهمية في نظر الآباء والمعلمين والأطباء. لكن الطفل إن كان سويًّا فليس عنده مشاكل حقيقية خاصة به. إنما تنشأ المشاكل عندما يشب الكائن البشري عن الطوق وتخامره الشكوك حول نفسه ويغدو في نزاع معها.

نحن جميعًا نعرف حق المعرفة من أين تنشأ المشاكل في مرحلة الشباب؛ فمطالب الحياة بصورةٍ عامة تضع حدًّا لأحلام الطفولة لدى غالبية الناس، فإن كان الفرد قد أُعِدَّ إعدادًا كافيًا، كان انتقاله إلى الحياة المهنية انتقالًا هادئًا. أما إذا كان متعلقًا بأوهام تتناقض مع الواقع، فلا مفر عندئذٍ من وقوع المشاكل. ما من أحدٍ يخطو خطوة في هذه الحياة إلا وعنده مسلَّماتٌ معينة — وقد تكون هذه المسلَّمات خاطئة أحيانًا؛ أي ربما كانت لا تتناسب مع الظروف التي يجد المرء فيها؛ وهي غالبًا ما تكون تمنياتٍ أو آمالًا بُولِغَ فيها، أو مصاعب قلَّلنا من شأنها، أو تفاؤلًا ليس له ما يُسوِّغه؛ أو قد تكون موقفًا سلبيًّا. وبإمكاننا إعداد قائمة بالمسلَّمات التي كانت سببًا في أولى مشاكل الوعي.

لكن المشاكل لا تنشأ دائمًا عن التضارب بين المسلَّمات الذاتية والوقائع الخارجية وحسب، وإنما قد تنشأ أيضًا عن اضطراباتٍ داخلية، مثلما هو عليه الحال في الغالب؛ فقد تنشأ حتى حين تجري الأمور في العالم الخارجي بصورة طبيعية تمامًا؛ إذ غالبًا ما تنشأ المشاكل عن اختلال في التوازن النفسي سببُه الدافع الجنسي؛ وربما يساوِر الدافع الجنسي الشعور بالنقص الذي ينبع من حساسية مفرطة.

وقد توجد هذه الصعوبات الداخلية حتى يكون التكيف مع العالم الخارجي قد تحقق بدون جهد ظاهر، بل وحتى حين يبدو الشباب الذين اضطُروا إلى خوض كفاحٍ مرير في سبيل الوجود لا يعانون من مشاكل داخلية، على حين أن الذين كان تكيفهم، لهذا السبب أو ذاك، قد جرى رخوًا رهوًا، يعانون من مشاكل جنسيةٍ أو من نزاعاتٍ نشأَت عن شعورهم بالنقص.

ومن الناس مَن لهم أمزجةٌ خاصة تخلق لهم المشاكل؛ وهؤلاء، في الغالب، أناسٌ معصوبون (= مصابون بالعُصاب). لكن من سوء الفهم الخطير خلط هذه المشاكل

بالعُصاب؛ فثمَّة فرقٌ كبير بين الاثنَين؛ المعصوب مريضٌ لأنه يجهل مشاكله ولا يعرف بها، بينما صاحب المزاج يعاني من مشاكل يعرفها ويشعر بها، لكن دون أن يكون مريضًا.

ولو نحن ذهبنا نحاول استخلاصَ العوامل الأساسية التي تتفرَّع عنها المشاكل التي نجدها في طور الشباب، لوجدنا في جميع الحالات سمةٌ خصوصية؛ تعلقًا متفاوتَ الظهور بالمستوى الطفولي من الوعي، وتمرُّدًا على القوى الحاسمة فينا وفيما حولنا، التي تميلُ إلى زجنا في العالم. إن شيئًا فينا يريد أن يظل طفلًا، أو غير واعٍ، أو واعيًا — في أبعد الأحوال — على الأنيَّة فقط؛ هذا الشيء لا يريدُ منا أن نفعلَ شيئًا سوى أن ننغمسَ في شهوتنا إلى اللذة أو السلطة. نلاحظ في هذا الميل شيئًا أشبه ما يكون بعطالة المادة، وهو أن نبقى على حالة، ما زالت موجودةً حتى الآن، ذات مستوًى من الوعي أصغر من الوعي في طور الثنائية أو أضيق أو أكثر أنيَّة منه؛ ذلك أن الإنسان في هذا الطور مضطر لأن يعترفَ ويقبلَ ما هو مختلفٌ وغريبٌ عنه وأن يعتبره جزءًا من حياته بالذات، نوعًا من «وأنا – أيضًا»، أو من «وأنا – كمان»!

إن اتساع أفق الحياة هو السمة الأساسية في طَور الثنائية الذي نتصدَّى له بالمقارنة. ومن الثابت أن هذا الاتساع يبتدئ قبل زمن هذه المرحلة؛ فهو يبتدئ عند الولادة، في اللحظة التي يغادر فيها الجنين رحم أمه الضيقة، ثم يأخذ في الاتساع شيئًا فشيئًا حتى يبلغ نقطةً حرجة من تلك المرحلة وعندئذٍ يبدأ بمقاومته بعد أن تُحدِق به المشاكل من كل جانب.

ماذا يحدث لو تغيَّر هذا الإنسان وأصبح تلك «الأنيَّة الأخرى» الغريبة، بعد أن تكون «الأنيَّة الأولى» قد تلاشت في غيابة الماضي؟ ولعلنا نحسبُ هذا الأمر قابلًا للحدوث. والحق إن الهدف الحقيقي من التعليم الديني، بدءًا من الحض على التخلص من «آدم القديم»، رجوعًا في الزمان إلى طقوس الولادة الجديدة لدى الأقوام البدائية، إنما هو تحويل الكائن البشري إلى إنسانٍ مستقبليٍّ جديد، وتهيئة فرصِ الانقراضِ أمام أشكال الحياة القديمة.

يعلمنا علم النفس أنه، بمعنًى ما، لا يوجد في النفس شيءٌ قديم، وفي نفس الوقت لا شيء يتلاشى نهائيًّا في الواقع. حتى القديس بولس لم يُتْرَك بدون شوكة في الجسد. ومن يَقِي نفسه من الجديد والغريب وينكفئ إلى الماضي، يقع في نفس الحالة العُصابية التي يقع فيها من يَتَوَحَّد مع الجديد ويهرب من الماضي، والفرق الوحيد بينهما أن أحدهما انفصل عن الماضي، والآخر انفصل عن المستقبل. من حيث المبدأ، كلاهما يفعل نفس

الشيء؛ كلاهما يُنقِذ حالة ضيقة من الوعي. والخيار هو كسر هذه الحالة بواسطة التوتر الكامن في اصطراع الأضداد — في طور الثنائية — وعندئذٍ تنشأ حالة من الوعي أوسع وأرقى.

لو أمكن الوصول إلى هذه النتيجة في المرحلة الثانية من الحياة لكان الأمر مثاليًّا — لكن هنا المشكلة، لسببٍ واحد هو أن الطبيعة لا تهتم أبدًا بمستوًى أعلى من الوعي، إنما الأمر عندها هو على العكس من ذلك. ثم إن المجتمع لا يقدِّر تقديرًا عاليًا هذه المآثر التي تجري في داخل النفس؛ فهو يمنح جوائزه دائمًا للأعمال لا للأشخاص — هؤلاء يكافَئون، في القسم الأعظم، بعد الموت. وإن كان الأمر كذلك، كان الحل المخصوص لهذه المشكلة أمرًا اضطراريًّا؛ نحن مضطَرون إلى الاقتصار على ما هو في متناولنا وإظهار استعداداتٍ مخصوصة؛ لأننا بهذه الطريقة نستطيع اكتشاف وجودنا الاجتماعي.

العمل والمنفعة وما أشبه ذلك هي المُثُل العليا التي يبدو أنها تنتشلُنا من اختلاط المشاكل المتزاحمة، وربما تكون هي نجمنا القطبي في مغامرة امتداد وجودنا النفسي وتصليب عوده، ولعلها تعيننا على ضرب جذورنا في العالم، لكنها لا تستطيع أن تُفضيَ بنا إلى تنمية واعيتنا التي أعطيناها اسم الثقافة. على أي حال، إن هذا هو المجرى الطبيعي في طور الشباب، وهو في جميع الظروف خيرٌ من التخبط في مُضطرب المشاكل.

ولذلك يتم حل المشكلة على الوجه التالي: كل ما يعطينا إياه الماضي يتكيف تبعًا لإمكانيات المستقبل ومتطلباته، فنقتصر على ما هو في متناولنا، وهذا يعني أننا نستبعد جميع الإمكانيات الأخرى؛ فإنسانٌ يفقد جزءًا قيِّمًا من ماضيه، وآخر جزءًا قيِّمًا من مستقبله. ومن منا لا يتذكر أصدقاء له أو زملاء دراسة كانوا يبشرون بمستقبلٍ مثالي حين صاروا في سن الشباب، ولكن عندما التقينا فيما تلا من السنين وجدناهم قد يَبِسَ عودهم وانجحروا في قالبٍ ضيق. هؤلاء أمثلة على الحل الذي أشرنا إليه.

غير أن المشاكل الخطيرة في الحياة لا تنحلُّ بصورة نهائية أبدًا، وإذا بَدَت لنا أنها كذلك، كان معنى ذلك أننا أضعنا شيئًا. إن معنى المشكلة وتصميمها لا يكمُن في حلها، وإنما في العمل الدائب على حلها، وهذا وحدَه يحفظنا من السخف والتحجر. وهذا ينطبق أيضًا على حل المشاكل المتعلقة بطور الشباب، وهو الحل الذي ينهض على الاقتصار على ما هو في متناولنا، لكن مفعوله غير دائم ولا يسري إلا مؤقتًا بمعنًى أعمق. طبعًا، أن نحتل مكانة في المجتمع، وأن نغيِّر من طباعنا تغييرًا يتلاءم كثيرًا أو قليلًا مع هذا الوجود، لهو عملٌ بالغ الأهمية في كل الأحوال. إنه صراع نخوضه مع أنفسنا كما نخوضه مع

العالم الخارجي، وهو أشبه ما يكون بصراع الطفل دفاعًا عن أنيَّته. ويجب أن نسلم بأن هذا الصراع غير ملحوظ في معظمه لأنه يحدث في الظلام، غير أننا عندما نرى أوهام الطفولة وسوابق أفكارها وعاداتها الأنانية كيف تظل تتشبَّث عنيدةً فيما يليها من السنين — عندئذٍ ندرك مدى الجهد الذي بذلته في تكوينها. ثم إن هذا ينطبق أيضًا على المُثُل العليا والمعتقدات والأفكار التي ترشدنا وعلى المواقف التي نخرج بها إلى الحياة — التي في سبيلها نقاتل وفي سبيلها نتألم ونحرز الانتصارات؛ إنها تنمو بنمُونا، حتى إنها لتصير إيَّانا ظاهريًّا؛ لذلك نؤيدها مسرورين ونعُدها من الأمور البديهية، تمامًا مثلما يؤكد الطفل أنيَّته في وجه العالم رغم أنفه — وأحيانًا على رغم أنف نفسه!

كلَّما دنَونا من منتصف العمر، وأفلحنا في تحصين أنفسنا داخل منطلقاتنا الشخصية ومركزنا الاجتماعي، بدا الأمر لنا كما لو أننا عرفنا الطريق الصحيح والمُثُل العليا ومبادئ السلوك القويم، فنحسبها صالحة للأبد، ونجعل من التمسك بها إحدى فضائلنا. نحن نُغضي كليًّا عن الحقيقة الأساسية، وهي أن المآثر التي يُكافئنا عليها المجتمع إنما نجنيها على حساب الانتقاص من شخصيتنا. إن جوانبَ كثيرةً من الحياة، وكان ينبغي لنا أن نختبرَها، تظل قابعةً في بيت المئونة بين الذكريات التي تراكَم عليها الغبار. حتى إنها لتكون في أكثر الأحيان نارًا موقدة تحت الرماد.

تُظهرنا الجداول الإحصائية على زيادة تكرار حالات الكآبة عند الرجال الذين بلغوا سن الأربعين أو دنَوا منها. أما النساء فتبدأ عندهن المتاعب العُصابية بوجهٍ عام في سنٍّ مبكرة بعضَ الشيء. في هذه المرحلة من الحياة — بين الخامسة والثلاثين والأربعين — نرى في النفس البشرية تغيُّرًا كبيرًا يجري إعداده. في أوله، لا يكون التغيُّر شعوريًّا ظاهرًا، بل علامات غير مباشرة على تغيُّر يبدو أنه يصعد من الخافية (= اللاشعور). وفي الغالب يكون أشبه بتغيُّر بطيء في شخصية الفرد، وفي حالات أخرى ربما تعود إلى الظهور ملامح بعينها كانت اختفت منذ سن الطفولة؛ أو تبدأ تضعف بعض الميول والاهتمامات، لكي تنهضَ ميولٌ واهتماماتٌ أخرى تحلُّ محلَّها. كذلك كثيرًا ما يحدث أن تتصلَّب المعتقدات والمبادئ التي سلَّمنا بها حتى ذلك الحين وتقسو إلى حدٍّ تصل معه إلى التعب وعدم التسامح، وهذا يحدث عند نقطة ونحن ندلف إلى الخمسين، عندئذٍ يبدو الأمر لنا كما لو أن وجود هذه المبادئ قد تعرَّض للخطر، فيصبح من الضروري تثبيتها وتقويتها.

نبيذ الشباب لا يظل صافيًا مع تقدم السن، بل غالبًا ما يتكدَّر صفوه. وبوسعنا أن نرى جميع المظاهر التي ذكرناها لتوِّنا تطفو إلى الأعلى عاجلًا أحيانًا وآجلًا أحيانًا أخرى،

وهي على أوضح ما تكون عند الأحاديين. وعندي أن تأخر ظهورها غالبًا ما يرجع إلى بقاء الأبوَين على قيد الحياة. وعندئذٍ تكون الحال كما لو أن فترة الشباب قد استمرَّت على خلاف الأصول. لقد عانيتُ هذا بصورة خاصة في حالات أناس عَمَّرَ آباؤهم طويلًا، حتى إذا مات الأب كان لموته فعل النضج السابق لأوانه الذي كاد أن يكون أمرًا مفاجئًا.

أعرف رجلًا تقيًّا كان يعمل راعي كنيسة؛ لما جاوز الأربعين أخذ يُبدي تشددًا لا يُطاق في أُسُسِ الأخلاق والدين، وصار في نفس الوقت حادَّ المزاج بشكلٍ ظاهر؛ ثم أمسى ليس أكثر من «عمود الكنيسة» المنخفض القابع في الظلام. وظل ماضيًا على هذا المنوال حتى بلغ الخامسة والخمسين حين استيقظ فجأة في إحدى الليالي وقال لامرأته: «الآن عرفت أخيرًا … ما أنا في الحقيقة إلا وغد!» لكن هذه المعرفة الذاتية لم تبقَ بدون آثار. لقد أنفق سني عمره الأخيرة في حياةٍ صاخبة بدَّد فيها شطرًا كبيرًا من ثروته. من الواضح أنه شخصٌ ظريفٌ جدًّا، قادر على الاستقصاء في كلا الاتجاهَين.

إن لتكرار الاضطرابات العُصابية هذه السمة العامة كلما تقدَّم العمر بالإنسان؛ تفضح محاولة نقل الميول النفسية الشبابية إلى ما وراء وَصِيدِ سن التمييز. مَن منا لا يعرف أولئك الشيوخ الظرفاء الذين ألزموا أنفسهم دائمًا بتسخين طبق أيام الدراسة وإيقاد شعلة الحياة في ذكريات بطولة أيام الشباب ويلتزمون جهالةً ميئوسًا منها فيما تبقَّى لهم من العمر؟ هؤلاء ليسوا بمعصوبين، بل ثقيلون متجمدون؛ لأن المعصوب شخصٌ لا يستطيع أبدًا أن تكون له الأشياء كما يريد أن تكون في الحاضر؛ فهو بالتالي لا يستطيع أن يستمتع بالماضي أبدًا.

والمعصوب كما أنه لم يستطع أن يتهرب من الطفولة فيما مضى، كذلك هو الآن لا يستطيع أن يتخلى عن الشباب؛ إنه يخاف من الأفكار الرمادية التي تشعره بتقدُّم سنِّه؛ وهو إذ يشعر بأن المستقبل أمامه أمر لا يُحتَمَل، نجده يجهد دومًا لأن ينظر إلى الخلف. وكما أن الشخص الطفولي يخشى من المجهول في العالم وفي الوجود البشري، كذلك يخشى مَن تقدَّمَت به السن النصف الثاني من الحياة؛ إذ يبدو له الأمر كما لو أن مهماتٍ مجهولة تحفُّ بها المخاطر مطلوب منه أن يقوم بها، أو كما لو أن حياته تبدو له حتى الآن حياةً جميلة غالية لا يمكنه الاستغناء عنها.

لعله — في العمق — خوف من الموت؟ إن هذا لا يبدو لي أمرًا محتملًا جدًّا؛ لأن الموت لم يزل بعيدًا؛ ولذلك لا ينظر إليه إلا في ضوء مفهومٍ تجريدي. تُظهرنا الخبرة على أن الأساس والسبب في جميع صعوبات هذه النقلة إنما يكمنان في تغيرٍ عميق ومميز يحدث

في داخل النفس. ولكي أصف هذا التغير أشبِّهه بمجرى حركة الشمس اليومية — لكنها شمسٌ لها مشاعر الإنسان وواعيته المحدودة. في الصباح، تُشْرق الشمس من قلب بحر الليل، بحر الخافية (اللاشعور)، وتُطل على العالم المتألق الذي يمتد أمامها على مسافةٍ تتسع باطِّراد كلما علَت في كبد السماء. وهي، إذ توسِّع ميدان فعلها كلما علَت، تدرك أهميتها وترى أن هدفها هو الوصول إلى أعلى ارتفاعٍ ممكن حتى تُشيع بركاتها على أوسع نطاق. بهذا الإيمان تواصل سيرها غير المؤمل حتى تصل إلى السمت؛ وهو سير غير مؤمل لأن سرعته وحيدةٌ فريدة، ولا يمكن احتساب أعلى نقطة فيه مقدَّمًا. حتى إذا كان الظهر بدأَت بالنزول. والنزول معناه عكس الأهداف والقيم التي كانت عزيزةً غالية عند الصباح، وعندئذٍ تقع الشمس في تناقض مع نفسها، حتى ليُمسي الأمر كما لو أن عليها أن تسحبَ أشعتها إلى الداخل بدلًا من إصدارها، فلم يلبث النور والدفء حتى يخفتا وينطفئا في نهاية المطاف.

كل تشبيهٍ أعرج، وهذا التشبيه لا يقل عرجًا عن غيره. ثمَّة حكمةٌ فرنسية توجز لنا ذلك في نوعٍ من الإذعان الساخر: ليت الشباب يدري، وليت الشيخوخة تقدر!

لحسن الحظ، نحن البشر لسنا شموسًا تطلع وتغيب، وإلا لكنا رحلنا بعيدًا عن قيمنا الثقافية. إلا أن فينا شيئًا يشبه الشمس؛ فالكلام عن الصباح والربيع، وعن المساء والخريف، ليس مجرد رطانة عاطفية؛ فنحن بهذا لا نعبِّر عن حقيقة سيكولوجية وحسب، وإنما عن حقيقة فيزيولوجية أيضًا؛ ذلك لأن الانقلاب عند الظهيرة يغيِّر حتى من صفاتنا الجسمانية. ويمكننا أن نلاحظ عند شعوب الجنوب بصفةٍ خاصة أن المرأة العجوز يخشن ويعمق صوتها ويَطرُّ شاربها وتقسو ملامح وجهها وتتسم بغير سمات الذكورة. كما نلاحظ، من ناحية ثانية، أن الطبيعة المُذَكِّرة عندهم تُخفِّف منها ملامح أنثوية كالسمنة ونعومة قسمات الوجه.

في الأدب الإثنولوجي حكاية تُروى عن قائد حرب هندي لما بلغ منتصف العمر ظهر عليه «الروح الأعظم» في المنام وطلب منه منذ ذلك الحين فصاعدًا أن يجلس بين النساء والأطفال، وأن يرتدي ملابسهن ويأكل من طعامهن؛ فامتثل للأمر بدون أن يفقد شيئًا من هيبته. إن هذه الرؤيا تعبِّر تعبيرًا صادقًا عن الانقلاب النفسي الذي يحدث للإنسان في ظهيرة الحياة، أو عند بداية انحدارها؛ فقِيَمُ الإنسان، بل وحتى جسمه، كل ذلك يميل إلى الخضوع للانقلاب نحو النقيض.

يمكننا تشبيه الذكورة والأنوثة ومكوِّناتهما النفسية بمخزن استُنفدَت منه في النصف الأول من الحياة مقاديرُ غيرُ متساوية؛ فالرجل يستنفد مخزونًا ضخمًا من مادة الذكورة،

ويتعين عليه الآن أن يستعمل القليل الباقي من مادة الأنوثة. وما يجري مع المرأة هو العكس تمامًا؛ فهي تتيح لمخزونها المهمل من مادة الذكورة أن ينشطَ في أواخر أيامها.

وترجح كفة هذا التحلل في مجال النفس بأكثر من رجحانها في مجال الفيزياء. فكثيرًا ما يصادفنا امرؤ في الأربعين أو الخمسين يترك عمله وتقوم امرأته بارتداء البنطلون وتفتح حانوتًا صغيرًا تؤدي فيه أعمالًا تتطلب منها مهارةً يدوية في بعض الأحيان. ومن النساء مَن لا يكترثن بالمسئولية الاجتماعية ولا يستيقظ فيهن الوعي الاجتماعي إلا بعد سن الأربعين. ولقد بات من الشائع جدًّا في الحياة العملية الحديثة — ولا سيما في الولايات المتحدة — أن يحدث للناس انهيارٌ عصبي في سن الأربعين أو بعده. ونحن لو درسنا ضحايا هذا الانهيار عن كثب لوجدنا أن الشيء الذي انهار إنما هو الأسلوب المذكر في الحياة الذي ظل يحتل الساحة حتى الآن، وأما الباقي فرجل مؤنث. وفي الاتجاه المعاكس يمكننا ملاحظة النساء في نفس هذه المجالات من العمل وقد نَمَّيْنَ في النصف الثاني من الحياة ذكورةً غير شائعة وصرامةً تلقي المشاعر والقلب على قارعة الطريق. وما أكثر ما يكون هذا الانقلاب مصحوبًا بجميع أنواع الكوارث الزوجية؛ إذ ليس من الصعب أن نتصوَّر ما يحدث عندما يكتشف الزوج مشاعره الرقيقة، والزوجة ذكاءها الحاد.

ولعل أسوأ من هذا كله أن تكون هذه الميول عند أناسٍ مثقفين وأذكياء لكنهم لا يعرفون شيئًا حتى عن إمكانية حصول مثل هذه التحولات، فنجدهم يخوضون غمار النصف الثاني من الحياة وهم عُزْلٌ من السلاح تمامًا، أو لعله يوجد كلياتٌ لمن هم في سن الأربعين تُعِدُّهُم لما تبقَّى لديهم من العمر ومتطلَّباته مثلما تقوم الكليات العادية بإعداد الشباب لمعرفة العالم والحياة؟ كلَّا، لا يوجد ولا واحدة. فنحن نخطو خطواتنا في «عَصْرِ» الحياة ونحن عُزْلٌ تمامًا، وشرٌّ من ذلك أننا نتخذ هذه الخطوات ومعنا سوابق افتراضاتٍ خاطئة بأن حقائقنا ومُثُلنا العليا سوف تظل تخدمنا كما خدمَتْنا حتى الآن. لكننا لا نستطيع أن نعيش «عَصْرَ» الحياة طبقًا لبرنامج «صُبْحِ» الحياة؛ لأن الذي كان كبيرًا عند الصباح أمسى صغيرًا عند المساء، وما كان صدقًا صباحًا أمسى كذبًا مساءً. لقد بلغ مَن توليتُ معالجتهم ونقَّبتُ في حجرات نفوسهم السخية، ممن كانوا في سنٍّ متقدمة، من الكثرة حدًّا يمنعني من ألا أتأثر بهذه الحقيقة الأساسية.

على مَن تقدمَت به السن أن يعلم أن حياته غيرُ سائرة صُعُدًا، ولا هي ماضية في التفتح، إنما عليه أن يعلم أن ثمَّة سياقًا داخليًّا عنيدًا يفرض على الحياة أن تتقلص؛ فالشاب يكاد أن يأثم، لا بل من الخطر عليه، إذا هو أسرف في الانشغال بنفسه، بينما

الكهل من واجبه بل من الضروري له أن يمنح نفسه اهتمامًا جادًّا؛ فالشمس، بعد أن تكون قد أَراقت ضياءها سخيَّة على العالم، تعود فتلملم أشعتها لكي تضيء نفسها. كثيرٌ من الشيوخ، بدلًا من أن يفعلوا ذلك، يفضلون الاهتمام بصحتهم حتى الوسوسة، أو هم يُصابون بداء البخل، أو يُصبحون نظريين غير عمليين، أو مهللين للماضي، أو مراهقين إلى الأبد — كل هذه تعويضات يُرثى لها عن إنارة نفوسهم، لكنها آثار لا بد منها تنتُج عن التوهم بأن النصف الثاني من الحياة يجب أن تحكُمَه مبادئ النصف الأول.

قلتُ لتوِّي: إن لدينا مدارس لمن بلغوا سنَّ الأربعين، لكن هذا القول غير صحيح تمامًا. فأديياننا كانت على الدوام هي هذه المدارس فيما مضى، لكن كم منَّا مَن يعتبرها اليوم كذلك؟ كم منا نحن، الطاعنين في السن، مَن تَربَّى وتنَشَّأ في هذه المدارس، وتم إعداده من أجل النصف الثاني من الحياة، ومن أجل الشيخوخة، ومن أجل الخلود؟

إن الكائن البشري ما كان ليبلغ سن السبعين أو الثمانين لو لم يكن لهذا العمر الطويل معنًى بالنسبة إلى النوع الذي ينتسب إليه. إن «عَصْرَ» الحياة البشرية أيضًا يجب أن يكون له معنًى خاص به، ولا يمكن القبول به هدفًا عندما يكون الوجود بالغ الشقاء إلى حدٍّ يطيب لنا معه أن نضع له نهاية. أو عندما نكون مقتنعين بأن الشمس تسعى إلى غروبها —، لكي تنير أقوامًا بعيدين —، بنفس العزيمة التي تُبديها وهي ترتفع في كبد السماء. لكن الإيمان اليوم قد أضحى فنًّا بالغ الصعوبة حتى لقد بات الناسُ معه، ولا سيما المثقفين، لا يكادون يجدون طريقهم إليه. لقد أدمَنوا عادة التفكير أن المسائل المتعلقة بالخلود، الآراء متضاربة بشأنها وليس عليها براهينُ مُقنِعة. وحين أصبح «العلم» هو الشعار الذي يحمل وزن القناعة في عالمنا المعاصر، رحنا نطالب ببراهين علمية لكن المثقفين القادرين على التفكير يعلمون أن البرهان على شيء من هذا القبيل ليس له محل إطلاقًا؛ لأننا لا نعرف عنه شيئًا.

بودي أن أشير هنا إلى أننا، لنفس السبب، لا نستطيع أن نعرفَ إن كان يحدث شيءٌ لشخص بعد موته. لا نستطيع الجواب لا سلبًا ولا إيجابًا. كل ما في الأمر أننا لا نملك عليه براهينَ علمية محددة على نحوٍ أو آخر؛ ولذلك نجدنا في نفس الموقع عندما نتساءل إن كان كوكب المريخ آهلًا بالسكان أم لا. وسكان المريخ، إن وجدوا، لا يعبَئون إن كنا نثبت أو ننفي وجودهم؛ فقد يكونون موجودين أو لا يكونون. وهذا هو موقفنا من مسألة الحياة بعد الموت — وهي مسألة يمكننا أن نصرفَ النظر عنها.

لكن هنا يستيقظ فيَّ وجدان الطبيب ويحملني على قول كلمةٍ جوهرية في هذه المسألة. لقد لاحظتُ أن الحياة الهادفة هي بعامة خيرٌ للمرء أن يواكب الزمن في جريانه من أن

يسير بعكسه إلى الخلف. في نظر الطبيب، الرجل العجوز الذي لا يستطيع توديع الحياة يبدو هزيلًا ومعتلًّا في مثل الهُزال والاعتلال الذي يبدو على الشاب الذي لا يستطيع أن يعانق الحياة. والحق إن المسألة في أكثر الحالات هي مسألة نفس الشهوة الصبيانية ونفس الخوف ونفس العناد والرغبة الطاغية عند أحدهما كما هي عند الآخر. وإني، وأنا الطبيب، لعلى قناعة بأن اكتشافَ هدفٍ في الموت بوسع المرء أن يسعى إليه لهو أمرٌ صحي إن كان لي أن أستعمل هذه الكلمة، وأن الانصراف عنه أمرٌ منافٍ للصحة، وإنه أمرٌ غير طبيعي، من شأنه أن يسلب الغاية من النصف الثاني من الحياة؛ ولذلك أعتبر التعليم الديني المتعلق بالحياة بعد الموت موافقًا لمنطلق الصحة النفسية. أنا إن سكنت بيتًا وأنا عالم بأنه سوف ينهدُّ على رأسي بعد أسبوعَين، تصبح جميع وظائفي الحيوية مسكونة بهذه الفكرة؛ أما لو شعرت بأنني في مأمن؛ فإن بإمكاني السكن فيه وأنا مطمئن ناعم البال. كذلك من الأمور المرغوب فيها في العلاج النفسي أن نعتبر الموت نقلة ليس أكثر — جزءًا من سياق حياة ذات مدًى ومدة لا تطالها معرفتُنا.

رغم أن معظم الناس لا يعرفون لماذا تحتاج أجسامهم إلى الملح، إلا أن كلًّا منهم يطلبه لكي يلبِّي به حاجةً غريزية. نفس الشيء ينطبق على أشياء النفس. منذ الأزمنة الغابرة والسواد الأعظم من الناس يشعرون بحاجة إلى الإيمان بديمومة الحياة؛ ولذلك تفرضُ علينا مقتضياتُ العلاج ألَّا نسلك في طرقاتٍ فرعية، بل في منتصف الطريق الذي سلكَتْه البشرية، وبذلك يكون تفكيرنا صحيحًا تمامًا فيما يتعلق بمعنى الحياة، حتى وإن لم نفهم ما نحن نفكر فيه.

هل لنا أن نفهم ما نحن نفكر فيه؟ إن التفكير الذي نفهمه عبارةٌ عن معادلة؛ ما يخرج منه ليس سوى ما يدخل فيه. هذا هو عمل العقل. لكن ما وراءه تفكير في الصور البدئية، في الرموز الأقدم من الإنسان التاريخي، المركوزة فيه منذ أقدم الأزمنة؟ هذه الصور أو الرموز حيَّة أبدًا على تعاقب الأجيال، وما زالت تكون الأساس في بنية النفس البشرية ولا يمكننا أن نحيا حياتنا كاملة ما لم ننسجم مع هذه الرموز، وإنه لمن الحكمة أن نعود إليها؛ فالمسألة ليست مسألة إيمان، ولا مسألة عرفان، بل هي موافقة تفكير مع الصور البدئية الخافية (= اللاشعورية). إنها مصدر جميع الأفكار الخافية، ومن هذه الأفكار البدئية فكرة الحياة بعد الموت. العلم وهذه الرموز لا يتكافآن. إنها الشروط التي لا بد منها للخيال؛ إنها المعلومات الأولية — المواد التي ليس بوسع العلم أن ينكر ملاءمتها وصحة وجودها ارتجالًا؛ إذ ليس له أن يعاملها إلا على أساس أنها معطيات واقعية، تمامًا مثلما يفعل عندما يكتشف وظيفة كوظيفة الغدة الدرقية مثلًا. قبل القرن التاسع عشر،

كانت تُعتَبَر الغدة الدرقية عضوًا لا معنى له، لا شيء إلا لأنها لم تكن مفهومة. كذلك إنَّ من قصر النظر أن نقولَ اليوم إن الصور البدئية لا معنى لها. وعندي إن هذه الصور أشبه شيء بأعضاء نفسية، وإني أعاملها بأقصى العناية. يحدث أحيانًا أن يُملي عليَّ واجبي أن أقول لمريضٍ متقدم في السن: «صورتك عن الله أو فكرتك عن الخلود، ضامرة؛ وبالتالي استقلابك النفسي عاطل عن العمل.» إن علاج الخلود القديم أكثر عمقًا وأبعد معنًى مما يُخَيَّل إلينا.

وهنا أعود لحظة إلى تشبيه الشمس. إن الدرجات المائة والثمانين من قوس الحياة يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام. الربع الأول، وهو الواقع إلى الشرق، طفولة، وهي الحالة التي نخلق فيها المشاكل لغيرنا، دون أن نكون على وعي بمشكلاتنا الخاصة؛ لأن المشكلات التي نعيها هي التي تملأ الربعَين الثاني والثالث، على حين أننا في الربع الأخير، في نهاية الشيخوخة، نعود فننحدر إلى مستوى خَلْق المشكلات لغيرنا، حين لا نكون مُبالِينَ بحالة الوعي. الطفولة ونهاية الشيخوخة طَوران مختلفان كل الاختلاف، لكن يجمعهما عنصرٌ مشترك؛ الانغماس في الحوادث النفسية الخافية (= اللاشعورية). ولَمَّا كان عقل الطفل ينشأ عن الخافية (= اللاشعور)، كانت سياقاته النفسية — وإن كانت لا تُفهَم في يسر — ليس من الصعب تبيُّنها مثلما هو من الصعب تبيُّن السياقات النفسية لدى الطاعن في السن الذي عاد ثانية فغاص في الخافية، وأخذ يتلاشى فيها تدريجيًّا. الطفولة والشيخوخة طَوران من أطوار الحياة ليس فيهما مشكلات واعية؛ ولهذا السبب لم أتطرق إليهما في هذا البحث.

الفصل السادس

موازنة بين فرويد ويونج

حقيق بمن يريد أن يتولى بحث الفرق بين مذهب «فرويد» ومذهبي أنا أن يكون طرفًا ثالثًا يقف خارج دائرة تأثير الأفكار التي تندرج تحت اسم كلٍّ منهما. هل يمكن إيلائي الثقة بأن أكون حياديًّا إلى درجة أرتفع معها فوق أفكاري؟ وهل بوسع إنسانٍ أن يفعلَ ذلك؟ إني لأشك في الأمر. ولو قيل لي إن شخصًا استطاع أن يبذَّ «البارون منشهاوزن» بتحقيقه هذه المأثرة، لأيقنتُ أن أفكاره مستعارة.

صحيحٌ أن الأفكار ذات الانتشار الواسع ليست ملكًا لمن نزعم أنه صاحبها، بل العكس هو الصحيح، إنه هو مُسترق لأفكاره. إن الأفكار التي نهلِّل لها بما هي حقائق إنما تتمتع بشيء خاص بها من حيث ذاتها. هذه الأفكار، رغم أنها تظهر إلى الوجود في وقتٍ معين، إلَّا أنها أفكار غير زمانية على الإطلاق؛ فهي تطلع من مجال الحياة النفسية ذات الصفة التكاثرية التي ينبتُ منها العقل الزائل (الوقتي) في الإنسان الفرد، مثلما ينبتُ النبات ويزهر ويحمل الثمر والبزر، ثم يذوي ويموت. الأفكار تنبع من ينبوعٍ لا يحيط به حياة شخصية واحدة لإنسانٍ واحد. نحن لا نخلقُها، بل هي تخلقُنا. والحق إننا عندما نتعامل مع الأفكار لا بد لنا أن نُدلي باعتراف؛ لأنها تنقل إلى رائعة النهار ليس خير ما فينا وحسب، وإنما أقبح ما فينا من نقائص وعيوب أيضًا. وإن هذا ليحدث في الأفكار المتعلقة بعلم النفس بصفة خاصة. من أين تأتي هذه الأفكار إن لم يكن أكثر جوانب الحياة الذاتية؟ أليست كل خبرة تفسيرًا ذاتيًّا إلى حدٍّ كبير، حتى في أحسن الظروف؟ ثم أليست الذات هي أيضًا حقيقة موضوعية بما هي جزء من العالم؟ وما يصدر عنها إنما يأتي من التربة العالمية، تمامًا مثلما تُقيم الأرض التي تقتسمها جميعنا معًا أوَدَ الكائن العضويَّ الأندر والأغرب وتمدُّه بالغذاء. تحديدًا، أكثر الأفكار الذاتية، بما هي أقرب إلى

الطبيعة وإلى الكائن الحي، هي التي تستحق أن تكون الأكثر صحة. لكن ما هو الصحيح أو ما هي الحقيقة؟

لأغراض تتعلق بعلم النفس، أعتقد أنه خيرٌ لنا أن نتخلى عن مفهوم يقول إننا اليوم في وضعٍ يسمح لنا بأن نطلق إبانات «حقيقية» أو «صحيحة» عن طبيعة النفس. إن خير ما نستطيع أن نفعله هو أن نعبِّر عنها التعبير الصحيح. وأريد بالتعبير الصحيح إقرارًا صريحًا، وعرضًا مفصَّلًا لكل ما قد لوحظ ملاحظةً ذاتية؛ فشخص يولي اهتمامًا للأشكال أو الصيغ التي يمكن أن تتشكل فيها هذه المادة ويعتقد أنه قد صنع ما يجده في نفسه، وآخر يزنُ بميزان أثقل قيامه بدور المراقب، ويشعر بموقفه المتلقي أو السلبي، مُصِرًّا على أن مادته الذاتية إنما تقدِّم نفسها له. الحقيقة تقع بين الاثنَين إذن، التعبير الصحيح هو إعطاء الشكل أو الصيغة لما قد لاحظناه فعلًا.

وعالم النفس الحديث مهما كانت آماله مطلَقة غير مقيَّدة، لا يستطيع الادعاء أنه حقق أكثر من ذلك النوع من التلقي الصحيح والتعبير المُكافِئ المعقول، وعالم النفس الذي بحوزتنا اليوم عبارة عن شهادات أفراد قلائل، مُنْبَثِّين هنا وهناك، على ما قد وجدوه في أنفسهم. والقالب الذي صبُّوا فيه هذه الشهادات مكافئ أحيانًا، وغير مكافئ أحيانًا أُخر. وبما أن كل فرد يتطابق، في شيء من التفاوت، مع نموذجٍ خاص به، تأتي شهادة عالم النفس مقبولة بما هي وصفٌ صحيحٌ لما عند عدد كبير من الناس. لكن بما أن أناسًا آخرين يتطابقون مع نماذج أخرى، ومع ذلك يظلون ينتسبون إلى النوع البشري، يحق لنا أن نستنتج أن الوصف ينطبق عليهم أيضًا، لكن انطباقًا غير تام. ما قد تعيَّن على «فرويد» أن يقوله عن الجنس، ولذة الطفولة، وتنازعهما مع «مبدأ الواقع»، كذلك ما قد تعيَّن عليه أن يقوله عن «الزنا بالقرابة القريبة» وما أشبه، يمكن اعتباره أصحَّ تعبيرٍ عن تكوينه النفسي الخاص به. لقد أعطى «فرويد» إنما قصور نظره ونظر تلاميذه قد عرف بي في هذا الضوء. لا يستطيع الممارس الخبير بالعلاج النفسي أن ينكر أنه قد صادف — على الأقل — عشرات الحالات تُجيب على أوصاف «فرويد» في جميع جوانبها الأساسية. إن «فرويد» بإقراره بما قد وجده في نفسه، قد ساعد على ولادة حقيقة عظيمة عن الإنسان. لقد مَحضَ حياته وجهده في سبيل تشييد علم نفس جاء صياغة لكينونته الخاصة به.

إن طريقتنا في النظر إلى الأشياء محكومة بما نحن عليه. وبما أن الناس الآخرين قد تكوَّنوا بصورةٍ مختلفةٍ عنا، اختلفَت رؤيتهم إلى الأشياء واختلفَت طريقتهم في التعبير عن أنفسهم؛ فهذا «أدلر» — وهو أقدم تلاميذ «فرويد» — يمثل حالةً يجدُر الإشارة إليها؛ فقد

عمل على نفس المادة التجريبية التي عمل عليها «فرويد»، لكنه فهمها من منطلق يختلف اختلافًا كليًّا. وطريقته في النظر إلى الأشياء لا تقل إقناعًا عن طريقة «فرويد»؛ لأن «أدلر» يمثل نموذجًا مشهورًا. وإني لأعلم أن أتباع كلتا المدرستَين يؤكدون أنني على خطأ، لكن عزائي أن التاريخ وجميع أصحاب العقول المُنصِفة سوف يُنصفونني. بحسب طريقتي في التفكير، كلتا المدرستَين تستحق اللوم على إفراطها في التوكيد على الجانب المَرَضي من الحياة، وعلى تفسير الإنسان تفسيرًا حصريًا على ضوء عيوبه. والمثال الذي يقنعنا في هذا الصدد عجز «فرويد» — مثلًا — عن فهم الخبرة الدينية، كما يظهر ذلك واضحًا في كتابه مستقبل وهم. من جانبي، أفضل أن أنظر إلى الإنسان في ضوء ما فيه من صحيح وسليم وأن أُحرِّرَ المريض من وجهة النظر التي تصبغ كل صفحة كتبها «فرويد». إن تعليم «فرويد» أحادي على نحوٍ محدد. من حيث إنه يستمد تعميمه من وقائع لا علاقة لها إلَّا بحالات العقل المَعْصُوب، وإن صحة تعميمه لتقتصر في الواقع على هذه الحالات. في نطاق هذه الحالات يصح تعليم «فرويد» حتى عندما يكون على خطأ؛ لأن الخطأ أيضًا يعود إلى الصورة وينقل حقيقة إقرارٍ صحيح. على كل حال، إن سيكولوجية «فرويد» ليست سيكولوجية العقل المتمتع بالصحة.

العَرَضُ المرَضي في سيكولوجية «فرويد» هو كما يلي: «إنه يقوم على نظرة إلى العالم لم تنتقد أو حتى غير واعية»، وهذا خليق بأن يضيق ساحة الاختبار والفهم البشريَّين إلى حدٍّ كبير. لقد كان خطأ فادحًا من جانب «فرويد» أن يدير ظهره إلى الفلسفة؛ فهو لم ينتقد، ولا مرة واحدة، أطروحاته ولا حتى فرضياته التي تنطوي عليها نظرته الشخصية. ومع ذلك فقد كان هذا النقد ضروريًا، كما يمكننا أن نستدل على ذلك مما قلته فيما تقدم، فلو أنه فحص فرضياته فحصًا دقيقًا، لما كان عرض على الأنظار استعداده العقلي الغريب على ذلك النحو الساذج، الذي عرضه في «تفسير الأحلام»، ولَكان ذاق من المصاعب ما ذقتُه، في جميع الأحوال. أنا لم أرفض أبدًا تناول شراب النقد الفلسفي وما فيه من حلو ومر، لكنني تعاطيتُه في حذر، جرعة صغيرة في كل مرة. خصومي يقولون إن ما تعاطيته منه قليل جدًّا، وشعوري يقول لي إني كدتُ أُفرط في تعاطيه. ما أيسر ما يسمم النقد الذاتي سذاجة المرء، تلك الحوزة التي لا ثمن لها، أو بالأحرى تلك الهبَّة التي لا غنى عنها لكل إنسان مبدع. على كل حال.

لقد ساعدَني النقد الفلسفي على أن أرى لكل سيكولوجية — بما فيها سيكولوجيتي الخاصة — صفة الاعتراف الذاتي. ومع ذلك كان عليَّ أن أمنع قواي النقدية أن تُدمِّر

قدرتي الإبداعية، وإني لأعرف حق المعرفة أن كل كلمة أتفوه بها تحمل معها شيئًا من نفسي، من نفسي الخصوصية والفريدة، بتاريخها الخاص وعالمها الخاص. وحتى حين أتعامل معطياتي التجريبية، إنما أتكلم عن نفسي اضطرارًا. لكنني لا أستطيع أن أخدم قضية معرفة الإنسان للإنسان إلا أن أُسلِّم بذلك. تلك القضية التي أراد «فرويد» أن يخدمها هو أيضًا، ولقد خدمها بالفعل، بالرغم من كل شيء؛ فالمعرفة لا تنهض على الحق وحده، بل على الباطل أيضًا.

ولربما كان هنا؛ حيث تنهض مسألة التسليم بأن كل تعليمٍ سيكولوجي من عمل إنسان فهو مصطبغ بذاتيته، يرتسم الخط الفاصل بين «فرويد» وبيني على أقصى ما يكون من الوضوح:

وهناك فرق آخر يبدو لي أنه يتكون مما يلي: إنني أحاول أن أُحرِّر نفسي من الافتراضات الخافية (اللاشعورية)، وبالتالي غير المفحوصة، فيما يتعلق بالعالم عامة. أقول «أحاول» لأنه ما من أحدٍ على يقين أنه قد حرَّر نفسه من جميع افتراضاته الخافية، لكني، على الأقل، أحاول أن أُخلِّص نفسي من أغلظ سوابق الحكم؛ ولذلك أميل إلى الاعتراف بجميع طرائق الآلهة، لكن على شرط واحد هو أن تكون خلَّاقة في النفس البشرية. أنا لا أشك في أن الغرائز، أو السوائق، هي قوى دافعة في حياة الإنسان، سواء أسميناها جنسًا أم حب سيطرة، ولكنني أيضًا لا أشك في أن هذه الغرائز تتصادم مع الروح؛ لأن هذه الغرائز لا تنفك تصطدم بشيءٍ ماضٍ، فلماذا لا يكون هذا الشيء روحًا؟ أنا لا أعرف ما هي الروح في ذاتها، كذلك لا أعرف ما هي الغرائز. إن إحداهما غامضة بمقدار غموض الأخرى، ومع ذلك فأنا غير قادر على صرف النظر عن الواحدة بتفسيرها في صيغة الأخرى؛ لأن معنى هذا أننا نعاملها على أنها سوء فهم ليس أكثر. أن يكون للأرض قمر واحد، إن هذا ليس بسوء فهم. ليس في الطبيعة سوء فهم. إن سوء الفهم وجود له إلَّا في المجالات التي يدعوها الإنسان «فهمًا»، ويقيني أن الغريزة والروح كلتَيهما تقعان فوق متناول فهمي. إن هما إلَّا اصطلاحان سمحنا لهما أن يرمزا إلى قوًى مسيطرة لا نعرف عن طبيعتها شيئًا.

كما يمكننا أن نرى، إني أُولِي جميع الأديان قيمةً إيجابية. ففي رمزيتها أتعرَّف بتلك الأشياء أو الصور التي صادفتها في أحلام مرضاي وفي تخيلاتهم. في تعاليمها الأخلاقية أرى نفس الجهود التي يبذلها مرضاي عندما يسعَون إلى سلوك الطريق المستقيم في تعاملهم مع قوى الحياة الداخلية، تحت إرشاد بصائرهم وإلهاماتهم. ثم إن الطقوس

والشعائر ومراسم تسليم الأسرار ورياضات الزهد، في جميع أشكالها وتنوعاتها، تُثير فيَّ اهتمامًا عميقًا، كما تثير اهتمامي كثيرٌ من التقنيات التي ترمي إلى إيجاد علاقة خاصة بهذه القوى. كذلك أولي قيمةً إيجابية لعلم الحياة (البيولوجيا) وتجريبية العلم الطبيعي عمومًا، وأرى فيها محاولة جبارة لفهم النفس الإنسانية إذ تقربها من العالم الخارجي. كذلك أعتبر الأديان العرفانية تؤدي مهمة تساويها في الجبروت من الطرف المضاد، محاولة ترمي إلى استمداد معرفة الكون من الداخل. في صورتي للعالم، يوجد عالمٌ رحب في الخارج كما يُوجد عالمٌ رحبٌ في الداخل، وبين هذَين العالَمين يقف الإنسان، تارةً يواجه الأول، وتارةً يواجه الثاني، وحسب استعداده أو مزاجه يعتبر أحدهما الحقيقة المطلقة حين يُنكر الآخر أو يضحِّي به.

إن هذه صورةٌ افتراضية، بطبيعة الحال، لكنها بالغة القيمة إلى حدٍّ لا يسعني أن أتخلى عنها أبدًا، فأنا أعتبرها فرضيةً متحققة من ناحية إثارتها للاهتمام، ومن الناحية التجريبية أيضًا، وما هو أكثر من ذلك أنها مؤيَّدة بإجماع الناس عليها. وقد جاءتني هذه الفرضية من صدر داخلي، رغم أنه يحق لي أن أتخيل أن الاكتشافات التجريبية قد أفضت إلى الكشف عنها. ومن هذه الفرضية جاءت نظريتي في النماذج Types، وكذلك توفيقي بين مذاهب تختلف عن مذهبي كاختلاف مذهب «فرويد» عن مذهبي.

إني أرى في كل ما يحدث صراعًا بين الأضداد، وقد استقيتُ من هذا المفهوم فكرتي عن الطاقة النفسية؛ فأنا أعتقد أن الطاقة النفسية تنطوي على صراع بين الأضداد بنفس الطريقة التي تنطوي فيها الطاقة الفيزيائية على تفاوت في القوة مما يعني وجود أضداد كالدافئ والبارد، والعالي والواطي. لقد بدأ «فرويد» باعتباره السائق الجنسي الطاقة النفسية الوحيدة، ولم يُسلِّم بأنه حالة يتساوى فيها مع الفاعليات النفسية الأخرى إلَّا بعد انفصالي عنه. من جانبي، أعتبر مختلف السوائق أو القوى النفسية تندرج في مفهوم الطاقة تفاديًا لاعتباطية علم نفسي لا يتعامل إلَّا مع السوائق أو الدوافع. ولذلك لا تجدني أتكلم عن سوائق أو قوًى منفصلة، بل عن «كثافة القيمة أو شدتها». بما قلته للتو لا أريد أن أنكر ما للجنس من أهمية في الحياة النفسية، رغم أن «فرويد» يُصِرُّ عنيدًا على أني أنكرها. إن ما أسعى إليه لهو وضع حدودٍ لمصطلحات الجنس التي تهدد بإفراغ كل بحث في نفس الإنسان. إن ما أرغب فيه لهو أن أضع الجنس في مكانه الصحيح. إن البداهة تعيدنا دائمًا إلى القول بأن الجنس ما هو إلَّا واحدة من غرائز الحياة، واحدة من الوظائف النفسية — الفسيولوجية ليس أكثر، وهي مع ذلك وظيفة بعيدة مدى الأهمية.

لا مِراء في أنه يُوجد اليوم اضطرابٌ ظاهر في الحياة الجنسية. ومن المعلوم أيضًا أننا عندما نشكو من وجع ضرس لا يمكننا أن نفكر إلَّا فيه. والجنس الذي يصفه «فرويد» إنما هو ذلك الهاجس الجنسي الذي يظهر كلما وصل المريض إلى نقطة يحتاج فيها مضطرًّا للخروج من موقف أو وضع خاطئ. هو دافع جنسي مفرط يتراكم خلف سد، ثم ينكفئ فورًا إلى نِسَبِه الطبيعية ما إن ينفتح الطريق إلى النمو. وهو ما نعثر عليه في غيظنا القديم من الوالدين والأقارب، وفي المنازعات العاطفية أو الانفعالية المُضجِرة التي تحدث في العائلة التي كثيرًا ما تُقيم سدًّا يقف في وجه طاقات الحياة، وهذا التوقف هو الذي يظهر دائمًا في ذلك النوع من الجنس الذي يسمى «طفوليًا» وهو في الحقيقة، ليس جنسًا بالمعنى الصحيح، بل تفريغ غير طبيعي لشحنات من التوتر ترتد إلى منطقة أخرى من مناطق الحياة. أما وإن الحال كذلك، فما الفائدة من التجذيف في هذه البلاد التي يغمرها الفيضان؟ وإني لعلى يقين بأن التفكير المستقيم ليُسَلِّم بأن فتح أَقنية تصريف لهو أكثر الأشياء أهمية. يجب علينا من خلال تغيير الموقف أو من خلال طرائق جيدة من الحياة، أن نجد ذلك الفرق في القوة الكامنة الذي تتطلبه الطاقة الحبيسة. وإذا لم يتحقق هذا، أُقيمت حلقةٌ مفرغة، وهذا هو الخطر الذي تعرضه سيكولوجية «فرويد»؛ فهي لا تدلنا على طريق ليمضي بنا إلى تجاوز هذه الدورة المنيعة من الحوادث البيولوجية. إن من شأن هذه الحالة الميئوس منها أن تحملنا أن نصبح كما صاح بولس: «إن كنتُ إنسانًا حقيرًا، فمَن يُنقذني من جسد هذا الموت؟» أما رجل الفكر فيتقدم هازًّا برأسه ويقول مع «فاوست»: «إنك لا تشعر إلَّا بشهوةٍ واحدة، بأغلال الجسد الذي يُعيدُك إلى الوراء إلى حيث الأب والأم، أو يقذفُ بك إلى الأمام حيث الأولاد الذين نبعوا من جسدنا. «زنًا بالقرابة القريبة» في الماضي و«زنًا بالقرابة القريبة» في المستقبل، الخطيئة الأصلية المترتبة على ديمومة الوضع العائلي. لا شيء يحرِّرنا من هذه الأغلال إلَّا شهوة الحياة المضادة، الروح. ليس أبناء الجسد مَن يعرفون الحرية، بل «أبناء الله».» في رواية «إرنست برلاخ» المأساوية عن حياة العائلة، Der tote Tag، تقول الشيطانة–الأم في النهاية: «الشيء الغريب أن الإنسان لا يتعلم بأن الله أبوه.» هذا ما لم يتعلمه «فرويد» ولا كل من يشاركه نظرته على الأقل، إنهم لا يجدون أبدًا المفتاح إلى هذه المعرفة. اللاهوتي لا يساعد الذين يبحثون عن المفتاح؛ لأن اللاهوت يتطلب الإيمان، والإيمان لا يُصنع: إنه، في معناه الحقيقي، هبة لطف «نعمة». نحن، أبناء هذا العصر، تواجهنا ضرورة اكتشاف حياة الروح ثانية، يجب أن نختبرها بأنفسنا من جديد. إنها الطريقة الوحيدة التي نستطيع بواسطتها تحطيم القوة التي تقيدنا إلى دورة الحوادث البيولوجية.

إن موقفي من هذه المسألة يشكل النقطة الثالثة من الاختلاف بين «فرويد» وبيني. وبسببها يتهمونَني بالمستطيقا (التصوف). غير أني لا أعتبر نفسي مسئولًا عن تطوير الإنسان، دائمًا وفي كل مكان، تطويرًا عفويًّا لصيغٍ دينية من التعبير، وعن انقذاف النفس الإنسانية، منذ الأزمنة السحيقة، في قلب المشاعر والأفكار الدينية. ومَن لا يستطيع أن يرى هذا الجانب من النفس الإنسانية فهو أعمى، ومَن يأخذ على عاتقه مهمة دحضها أو إثباتها، فليس عنده حسٌّ بالواقع. أو هل يتعيَّن علينا أن نرى في العقدة الأبوية التي تظهر عند جميع الأعضاء المنتسبين إلى مدرسة «فرويد» وعند مؤسسها بالذات، دليلًا مقنعًا على إمكانية الانفلات من سُور الوضع العائلي المنيع؟ إن العقدة الأبوية هذه التي يدافعون عنها في تعصُّب وعناد وحساسية مفرطة إن هي إلَّا جلباب التديُّن مفهومًا بشكل خاطئ، إنها مستطيقا عبَّروا عنها بلغة البيولوجيا والعلاقة العائلية. أما فيما يتعلق بفكرة «فرويد» عن «الأنا العليا» فهي محاولةٌ مختلفة لتهريب صورة «يَهوه» الذي حظي بالتمجيد في زمانه (زمان «فرويد») متنكرًا بلباس نظرية سيكولوجية. وعندما يفعل الإنسان مثل هذه الأشياء، حريٌّ به أن يقولها صراحة. من جانبي، أفضِّل أن أُسمِّيَ الأشياء بأسمائها التي عُرِفَت بها دائمًا. إن عَجَلة التاريخ يجب ألَّا تعود إلى الوراء، كذلك يجب ألَّا نجحد تقدُّم الإنسان نحو حياةٍ روحية، كانت بدأَت منذ طقوس تسليم الأسرار الأولى. من حق العلم أن يقسم ميدانَ بحثه وأن يضع فرضياتٍ محدَّدة؛ لأن العلم يجب أن يعمل بهذه الطريقة. لكن النفس الإنسانية لا يجوز أن تُقطَّعَ مِزَقًا. النفس الإنسانية كينونةٌ كلية تحتضن اللاواعية، بل أُمُّ اللاواعية. والتفكير العلمي، بما هو وظيفة واحدة من وظائفها، لا يستطيع أبدًا أن يستنفد جميع إمكانيات الحياة. والطبيب النفسي يجب ألَّا يسمح لرؤيته أن تصطبغ بصبغة منظار علم الأمراض، يجب ألَّا يسمح لنفسه أن ينسى أن العقل العليل هو عقلٌ بشري، وأنه، بسبب جميع ما فيه من عِلَل، يشترك في حياة الإنسان النفسية في كلِّيتها. ويجب عليه أن يكون قادرًا حتى على التسليم بأن الأنيَّة معتلَّة لمجرد انفصالها عن الكل، الأمر الذي ينمُّ عن فقدان صلتها بالبشرية مثلما فقدَت صِلتَها بالروح. صحيحٌ أن الأنا هي «مكان الخوف» كما يقول «فرويد» في كتابه الأنية والهوية،[1] لكنها تظل كذلك ما دامت بعيدة عن «أبيها» و«أمها».[2] إن «فرويد» يُحَطِّمُ سؤال «نيقوديموس»: «هل بوسع

[1] The Ego and the Id. (المترجم)

[2] الروح والطبيعة. (مترجم النص إلى الإنكليزية)

الإنسان أن يدخل رحم أمه مرةً ثانية ويولد مرة ثانية؟» نقول هذا لكي نقارن الأشياء الصغيرة بالأشياء العظيمة، ولعل من حقنا هنا أن نقول إن التاريخ يعيد نفسه؛ ذلك لأن السؤال يعود اليوم كَرَّةً أخرى لكي يحتل الواجهة، لكن في صورة قتال أهلي ميدانه علم النفس الحديث.

ظلت طقوس تسليم الأسرار على مدى آلاف السنين وهي تُعلِّم الولادة الثانية الروحية، ومع ذلك، وهذا ما يبعث على الاستغراب الشديد، ينسى الإنسان مرة بعد مرة معنى الولادة الإلهية. وهذا لا شك يدل على حياة روحية غير قوية، رغم أن العقاب على سوء الفهم عقابٌ شديد؛ لأنه ليس أقل دمارًا من دمار الأعصاب والشعور بالمرارة والضمور والعقم. من السهل جدًّا أن نَطْرُدَ الروح من الباب، لكننا عندما نفعل ذلك يغدو ملحًا لحياة ذا طعمٍ تفه لا نكهة فيه. لكن لحسن الحظ، في حوزتنا دليل على أن الروح تُجدِّد قواها دائمًا من خلال ما نتوارثه جيلًا بعد جيل من تعليمٍ مركزي لطقوس تسليم الأسرار القديمة. بين حين وآخر تنهض كائنات بشرية تفهم المقصود من أبوَّة الله للإنسان، فلا يضيع على الإنسان ميزان التساوي بين الجسد والنفس.

الفرق بين «فرويد» وبيني يرتد إلى فروقات جوهرية في مُسَلَّمَاتنا أو فرضياتنا. وبما أن المسلَّمات شيء لا يمكن الاستغناء عنه، إن من الخطأ الادعاء أننا لا نضع مسلَّمات. وهذا هو السبب في أنني تعاملتُ مع مسائل أساسية، فإذا أخذنا هذه المسائل واعتبرناها نقطة انطلاق بالإضافة إلى المسلَّمات، استطعنا أن نفهم الفروقات الكثيرة والمفصَّلة التي تفرق بين «فرويد» وبيني فهمًا أفضل.

الفصل السابع

الإنسان القديم

تعني كلمة archaic (قديم): الأولي أو الأصلي. والحديث الجاد عن الإنسان المتمدن، إنسان عالمنا المعاصر، مهمة من أصعب المهام وأقلها محمدة، في حين أننا نجدنا في وضع أفضل عندما نريد التحدث عن الإنسان القديم. في الحالة الأولى، نحاول الوصول إلى وجهة نظر تمكِّننا من السيطرة على الموضوع، لكننا ما نلبث أن نقع في نفس سوابق الرأي، وتنسدل على أعيننا نفس حجب الأهواء، التي يعاني منها نفس الذين نريد أن نتحدث عنهم. أما في حالة الإنسان القديم، فنحن بعيدون عن عالمه في الزمان، وقدراتنا العقلية أضحت مُتَمَايِزَة لدينا بأكثر مما هي مُتَمَايِزَة لديه؛ ولذلك فإن بوسعنا أن نحتل موقعًا أفضل نستطيع منه أن نُطِلَّ على عالمه وعلى المعنى الذي كَوَّنه عنه.

تحدِّد لنا هذه الجملة الموضوع الذي سوف يشتمل عليه البحث. وأنا إن لم أقتصر على الجانب النفسي من حياة الإنسان القديم، لم أستطع أن أرسم له صورةً في هذا الحيِّز الضيق؛ ولذلك سوف أقصر همي على أن تأتي هذه الصورة شاملةً إلى الحد الذي يَفي بالغرض، غير آخذٍ في اعتباري مُعطيات علم الأنثروبولوجيا المتعلق بالأقوام البدائية. عندما نتكلم على الإنسان بصفةٍ عامة، لا نأخذ في اعتبارنا جانبه التشريحي — شكل جمجمته أو لون بشرته — بل عالمه النفسي، ودرجة وعيه، ونمط حياته. وبما أن هذا كله يتصل بموضوع علم النفس؛ لذلك سوف نتناول ها هنا العقلية البدائية أو القديمة، بصورة رئيسية. وبالرغم من أننا قد حدَّدنا الموضوع على هذا النحو، لَسوف يتضح أننا قد وَسَّعنا من نطاق البحث؛ ذلك لأن الإنسان البدائي ليس هو وحده الذي يمتلك سياقاتٍ نفسيةً قديمة، وإنما إنسان عالم اليوم المُتَمَدِّن هو أيضًا يكشف عن هذه السياقات النفسية القديمة، دون أن تكون هذه السياقات مجرد «ارتدادات» متفرقة أتت على الإنسان الحديث من صعيد حياته الاجتماعية. إن الأمر على العكس من ذلك تمامًا، كل إنسان مُتَمَدِّن، مهما

بلغَت درجة نمو وعيه، لم يَزَل إنسانًا قديمًا في الطبقات السُّفْلى من كيانه النفسي. وكما أن الجسم البشري يُوصلنا بالثدييات، ويكشف لنا عن بقايا كثيرة من مراحل تطورٍ أولية ترجع إلى عصر الزواحف، فكذلك النفس البشرية نتاجُ تطورٍ إن تأثَّرنا أصوله تكشَّف لنا عن عددٍ لا حصر له من السِّمات القديمة.

إذا قابلنا بدائيين لأول مرة، أو قرأنا شيئًا عن العقلية البدائية في الأعمال العلمية، يتملكنا العجب من غرابة أطوار الإنسان القديم؛ فهذا «ليفِي بروهل» — وهو حُجَّة في علم نفس المجتمعات البدائية — ما ينفك يشدد على الفارق الكبير الذي يَفصِل حالة العقل «ما قبل المنطقية» عن نظرتنا الواعية. وقد بدا له، وهو الإنسان المُتمَدِّن، أن من الأمور المستغربة أن يَضرِبَ البدائي صفحًا عن الدروس التي يتعلَّمها من خبرته، وأن يظل مُتمَسِّكًا بصحة «الأفكار الجامعة»، بدلًا من أن يَعْمِدَ إلى تفسير الأشياء على أنها من طوارئ الحظ أو المصادفة، أو يبحث لها عن أسسٍ تُرضي العقل والمنطق. ويريد «ليفِي بروهل» بـ «الأفكار الجامعة» تلك الأفكار التي تَشيع فيما بين الناس على النطاق الأوسع، ويُسَلِّمون بصحَّتها تسليمًا قاطعًا، كالأفكار البدائية المتعلقة بالسحر وتأثير الطقوس وما أشبه؛ فنحن — على سبيل المثال — نعرف جيدًا أن الناس يموتون إن تقدَّم بهم العمر، أو نزل بهم مرض، بينما يختلف الأمر عند البدائي فعنده أن الطاعنين في السن إن ماتوا فموتهم ليس لتقدمهم في العمر، بدعوى أنَّ هناك من هم أكبر سِنًّا ولم يموتوا. وكذلك ما من أحدٍ يموت من المرض؛ لأن أُناسًا آخرين شُفُوا من نفس المرض، أو لم تَصِل إليهم عَدْواه قَط (وماتوا مع ذلك). وعنده إن التفسير الصحيح لكل ذلك إنما هو السحر دائمًا؛ فإما أن يكون روح قد قَتَلَ الرجل أو سِحْر قد بَيَّتوه له. على أن أقوامًا بدائية تُقِرُّ بأن الموت في ساحة القتال هو الموت الطبيعي الوحيد، بينما يُنكر آخرون أن يكون هذا أمرًا طبيعيًّا بادعاء أن العدو الذي جَلَب لهم الموت إما ساحر أو ذو سلاحٍ به سحر. وقد تتخذ هذه الفكرة الغريبة شكلًا أظهر وأَبْيَن. من ذلك مثلًا، وُجِدَ خلخالان في جوف تمساح قتله أوروبي. عرف الأهلون أن هذَين الخلخالَين يخصَّان امرأتَين كان قد ابتلعَهما تمساح في وقتٍ سابق. وسرعان ما أطلقوا تُهمة السحر على هذه الحادثة الطبيعية، التي ما كانت تُثير لدى الأوروبي أي نوعٍ من أنواع الارتياب، وأعطَوها تفسيرًا لا يَخطر على البال، بَنَوْه على واحدٍ من سوابق الرأي التي يُسميها «ليفِي بروهل» بـ «الأفكار الجامعة». قال الأهلون إن ساحرًا مجهولًا استدعى التمساح وكَلَّفه الإتيان بالمرأتَين، فقام التمساح بأداء المهمة. لكن ماذا عن الخلخالَين في جوف التمساح؟ أكَّد الأهلون أن التمساح لا يأكل الآدمي إلَّا أن

يُؤمر بذلك، والتمساح إنما تَلَقَّى الخلخالَين من الساحر مكافأة له على الخدمة التي قام بها.

تُعتبر هذه الحكاية مثالًا نموذجيًّا على الطريقة الاعتباطية في تفسير الأشياء، وعلامة على حالة العقل «قبل المنطقية». وقد دعَوناها «قبل المنطقية»؛ لأن هذا التفسير يُجافي المنطق مجافاة تامة. غير أن هذه الطريقة تَصْدمنا لأننا ننطلق من أسسٍ تختلف اختلافًا كليًّا عن الأسس التي ينطلق منها الإنسان البدائي. لكن لو كنا نؤمن، كإيمانه، بالسحر والقوى الخفية، بدلًا من الإيمان بالأسباب أو العِلَل الطبيعية، لَرأينا استنتاجاته معقولةً تمامًا. والحق إن الإنسان البدائي ليس أكثر منطقًا، أو أقل منطقًا، منا. وما يجعله يختلف عنا أن سوابق رأيه ليست كسوابق رأينا، وأن تفكيره ومسلكه ينهضان على أسسٍ تُغايِر الأسس التي ينهض عليها تفكيرنا ومسلكنا؛ فكل شيء يَخرق العادة ويُورِثه القلق والدَّهَش إنما يَعزُوه إلى مصدرٍ غيبي. وعنده أن هذه الأشياء ليست أشياء غيبية، وإنما هي من صميم عالم خبرته. نحن نشعُر أننا إنما نُعَبِّر عن التعاقب الطبيعي للحوادث عندما نقول: هذا المنزل احترق وانهدم لأن صاعقة قد انقضَّت عليه. والإنسان البدائي يشعر بالتعاقب الطبيعي عندما يقول: إن ساحرًا قد سَخَّر الصاعقة لإحراق هذا المنزل بالذات. لا شيء في خبرة الإنسان البدائي — شَرْطَ أن يكون خارقًا للعادة ومثارًا للدهشة — لا يجد تفسيرًا له بالاستناد إلى مثل هذه الأسس. وهو، إذ يُفَسِّر الأشياء على هذا النحو، إنما يُشبهنا تمام الشبه؛ لا يَفحَص فرضياته. وعنده أن يكون هذا المرض، أو العِلَل الأخرى، قد وَرَّثَتْهَا الأرواح، أو نجمَت عن السحر، حقيقة لا مِراء فيها، تمامًا مثلما نعتبر أن يكونَ للمرض سببٌ طبيعي أمرًا مَفروغًا منه؛ ولذلك فهو لا يختلف عنا اختلافًا أساسيًّا في نشاطه العقلي، وما يَفصِلُهُ عنا هو فرضياته وحسب.

كثيرًا ما نحسب أن للإنسان البدائي مشاعر غير مشاعرنا، ونظرة أخلاقية مُغايِرة لنظرتنا — وإن حالة العقل «قبل المنطقية» عنده تختلف عن حالتنا العقلية في هذه النواحي أيضًا. لا ريب أن له قيمًا أخلاقية مختلفة عن قيمنا. من ذلك مثلًا ما أجاب به شيخ قبيلة زنجية لما سُئل عن الخير والشر، قال: «لو أني سَبَيْتُ أزواج عدوي لكان ذلك خيرًا، أما أن يَسْبِيَ هو أزواجي فهذا شر.» في كثيرٍ من الأقاليم يُعَدُّ إهانة كبيرة أن تدوس على ظِلِّ شخص، وفي أقاليم أخرى خطيئة لا تُغتفر أن تَسلُخ فُقمةَ بسكين من حديد بدلًا من صَوَّان. لكن، لماذا لا نكون صريحين: أَلَسنا نعتقد أن من الحرام أو العيب أن نأكل السمك بسكينٍ فولاذية، أو نظل نَعتَمِرُ قبَّعاتنا ونحن في غرفة، أو أن نُسَلِّم على سيدة

والسيكار في فمنا؟ إن هذه الأشياء عندنا، كما عند البدائي، أمور لا علاقة لها بالأخلاق؛ فهناك من يصطادون الرءوس ويلتزمون فضيلة الصدق، ومَن يمارسون طقوسًا وحشية ويتمسَّكون بالتقوى والوجدان الحي، ومَن يرتكبون جريمة القتل عن إيمانٍ صحيح. والبدائي لا يقل استعدادًا عنا لتقويم موقفٍ ما من الناحية الأخلاقية؛ فالخير عنده كالخير عندنا تمامًا، والشر عنده كالشر عندنا تمامًا، لا فرق إلَّا في الشكل الذي يظهر فيه الخير والشر، أما سياق الحكم الأخلاقي فهو نفسه.

كذلك نَحسبُ البدائي مُرْهَف الحواس أكثر منا، أو أن حواسه تختلف عن حواسنا. والحق إن حاسة تعيين الجهة أو حاسة السمع أو البصر، التي بلغَت عنده درجةً عالية من الرهف، مسألة ناشئة عن طبيعة اهتماماته ومشاغله؛ فلو يواجه أوضاعًا غريبة عن خبرته لكان بطيئًا وبليدًا إلى حدٍّ يذهلنا. أطلعتُ مرةً أحد الصيادين من الأهلين، وكان حاد البصر كالصقر، على صور في مجلة يمكن أي ولد من أولادنا أن يعرف لتوِّه أنها وجوه بشرية. لكن الصيادين راحوا يُقَلِّبون الصور مرة ومرة إلى أن صاح أحدهم، وهو يتتبع القسمات بأصابعه: «هؤلاء رجال بيض»! وهلَّل الجميع لهذا الاكتشاف العظيم.

أما حاسة تعيين الجهة البالغة الدقة عندهم، ويتمتع بها كثيرٌ من الأهلين، فمسألة دُرْبة ومران؛ لأنه من الضرورة القصوى أن يكونوا قادرين على معرفة طريقهم وسط الغابات والأدغال. حتى الأوروبي، بعد أن يقضيَ فترةً وجيزةً من العيش في أفريقيا، يبدأ بملاحظة أشياء ما كان لِيَحلم بملاحظتها من قبلُ، إنه يفعل ذلك لكيلا يَضِلَّ الطريق فيَقْنَط من نجاته برغم البوصلة.

لا شيء يدل على أن الإنسان البدائي يفكر أو يشعر أو يدرك بطريقة تختلف اختلافًا أساسيًّا عن طريقتنا في التفكير أو الشعور أو الإدراك؛ فأداؤه النفسي هو، جوهريًّا، نفس أدائنا — ولا يختلف عنا إلَّا في مُسلَّماتِه الأولية. وفي مقابل هذا يُعَدُّ من الأمور التي لا أهمية لها نسبيًّا أن يكون له، أو يبدو أن يكون له، مساحة من الوعي أضيق مما عندنا، وأنه عاجز جدًّا، أو عاجز تمامًا، عن القيام بنشاطٍ عقلي مُرَكَّز؛ فعلى سبيل المثال، لم أستطع قط أن أعقد محادثةً تدوم أكثر من ساعتين؛ لأن الأهلين كانوا عندئذٍ يُعلِنون دائمًا أنهم قد حَلَّ بهم تعب. كانوا يقولون إن الحديث كان صعبًا عليهم، رغم أن أسئلتي كانت في غاية السهولة ولم تكن ذات هدفٍ محدد. لكن هؤلاء أنفسهم كانوا يُبدُون من التركيز والقدرة على الاحتمال ما يَبعث على الإعجاب عندما يكونون في صيد أو سفر؛ فمثلًا كان باستطاعة الساعي، الذي يتولى نقل رسائلي، أن يعدوَ مسافة خمسة وسبعين

ميلًا بدون توقف. وشاهدتُ امرأة حاملًا في شهرها السادس، وتحمل طفلًا على ظهرها، وتُدخِّن أنبوبًا طويلًا من التبغ — شاهدتُها ترقص طوال الليل حول نار مُلْتَهِبة، في درجة حرارة ٩٥، بدون أن تسقط من الإعياء. لا مِراء في أن البدائيين قادرون على التركيز على الأشياء التي تهمهم. ونحن عندما نحاول الانتباه إلى أمور لا تهمنا، سرعان ما نلحظ مبلغ ضعف قُوانا على التركيز. نحن أنفسنا، كما هو الحال بالنسبة إليهم، نعتمد على التيارات العاطفية التي تَجُرُّنا من الداخل.

صحيحٌ أن البدائي أكثر بساطة وطفولية، في الخير وفي الشر على السواء، وليس في هذا بحد ذاته ما يبعث على الاستغراب. ومع ذلك ما إن نقترب من عالمه حتى يتكوَّن لدينا إحساس بأن فيه شيئًا غريبًا يَحملنا على الذهول. وإذا صح تحليلي لهذا الإحساس، فإنه متأتٍّ بصورة رئيسية عن اختلاف مُسَلَّمَاتِه الأولية عن مُسَلَّمَاتِنا اختلافًا أساسيًّا — إنه يعيش في عالم مختلف، إن صح التعبير؛ فهو في نظرنا أُحْجِية صعبة الحل ما لم نتعرَّف إلى سوابق رأيه، وعندئذٍ يصبح كل شيء بسيطًا نسبيًّا. كذلك يمكننا القول إن البدائي لا يبقى أُحْجِية في نظرنا إذا عرفنا نحن ما هي سوابق أفكارنا.

من سوابق الفكر العقلانية عندنا أن لكل شيء سببًا طبيعيًّا يَطَالُهُ الإدراك، ونحن مقتنعون بهذا غاية الاقتناع. والسببية، كما نفهمها، هي من أقدس الدغماطيقيَّات عندنا؛ فليس في عالمنا مكانٌ مشروع لغير المرئي أو للاستبدادي الآتي من قوى الغيب — اللهم إلَّا أن نجري وراء عالم الفيزياء المعاصر مُنْكَبِّين على فحص عالم الذرة البالغ الدقة والخفاء؛ حيث تحدث فيه أشياء غريبة. غير أن هذا العالم يظل بعيدًا عن الطريق المطروق. نحن نَنفِر كل النفور من فكرة القوى غير المرئية الاستبدادية؛ لأنه لم يَمضِ زمنٌ طويل على خَلاصِنا من عالم الأحلام والخرافات المُخيفة، وتشييدنا على إثره صورةً للكون جديرةً بواعيتنا العقلانية، التي هي أحدث ما حقَّقه الإنسان وأعظمه. لقد أصبحنا الآن يُحيط بنا عالمٌ مُطيع للقوانين العقلانية. صحيحٌ أننا لا نعرف أسباب كل شيء، إلَّا أننا سوف نكتشف هذه الأسباب مع الزمن، ولَسوف تأتي هذه الاكتشافات مطابقةً لتوقعاتنا. هذا ما عقَدنا عليه الرجاء، ونحن حريصون عليه باعتباره أمرًا مُسَلَّمًا به تمامًا مثلما يَحرص البدائي على مُسَلَّمَاتِه ويتمسك بها. وهناك أيضًا — وهذا أمرٌ أكيد — طوارئ ساقها الحظ أو المصادفة، لكنها أمورٌ عرضية وقد أَضْفَيْنا عليها سببيةً خاصة بها؛ فالعقل الذي يُحب النظام يَشمئز من طوارئ الحظ والمصادفات؛ لأن لها طريقةً في قطع مَجرى الأحداث التي تنبَّأنا بها تُثير فينا الضحك والغيظ جميعًا. إننا نَشمئز من فكرة طوارئ

الحظ بمقدار ما نَشمئز من القوى غير المرئية؛ لأنها تُذكِّرنا بأكثر مما يلزم العفاريت الشيطانية أو بنزوات «الإله الطالع من المَكِينَة». إنها ألدُّ أعداء حساباتنا الدقيقة، وتهديدٌ دائم لمشروعاتنا، ربما أنها مُضادَّة للعقل بَداهَةً؛ لذلك فهي تستحق منا الاحتقار، وعليه يجب ألَّا نغفُل عن إعطائها ما تستحق. والعربي يُوليها احترامًا أكثر مما نفعل حين يَكتُب على كل رسالة يبعث بها عبارة «إن شاء الله» وعندئذ فقط تَصِل الرسالة. لكن رغم رفضنا التسليم للحظ، ورغم جريان الحوادث على وفق القوانين العامة، رغم كل هذا لا يمكننا إنكار أننا عُرْضَة للحوادث غير المحسوبة في كل زمان ومكان. وأي شيء أَغمَض وأكثر استبدادًا من الحظ؟ بل أي شيء أكثر منه حتمية وإزعاجًا؟

لو أمعنَّا النظر مليًّا في الأمر لأمكننا القول إن علاقة السببية التي تَربِط الحوادث وفق القوانين العامة تَصِحُّ عند مُنتصَف الطريق، أما سائره فيتكفل به شيطان الحظ. ولطوارئ الحظ أيضًا قوانينها الطبيعية، وفي أغلب الأحيان تضطرنا آسفين إلى أن نَتَبَيَّن أنها في مُنتهى الابتذال. وليس ما يُضايقنا فيها جَهلنا لأسبابها، بل إن ما يَغيظُنا فيها أنها تَنزِل بنا حينًا بعد آخر بطريقة استبدادية ظاهرة. هذا ما يَصْدُمنا فيها على الأقل. وهي تُسبب الغيظ لنا، حتى إنها لَتَحمِل أكثر الناس عقلانيةً على لَعْنِها وشَتْمِها. وكيفما كان تفسيرنا للحادث الطارئ، فإننا لا نستطيع أن نُغَيِّر من حقيقة قوة تأثيره فينا. وكلما أَخْضَعْنَا شروط وجودنا للتنظيم، استبعدنا الحظ من حساباتنا وقَلَّت حاجتنا إلى الوقاية منه. لكن برغم ذلك كلنا يحسب لاحتمالات الحظ حسابًا، أو يعتمد عليها، حتى حين لا يؤيد «المُعتقَد الرسمي» هذا الإيمان.

وإنها لفرضية من فرضياتنا التي تَصِل بنا إلى حد القناعة الإيجابية أن يكون لكل شيء أسباب نُطلق عليها اسم «الأسباب الطبيعية»، ونَحسَب أن بمقدور إدراكنا أن يَطالها. والإنسان البدائي، من الناحية الأخرى يَفترِض أن كل شيء هو من فِعل القوى غير المرئية الاستبدادية — بعبارة أخرى، كل شيء هو من فِعل الحظ والمصادفة، إلَّا أنه لا يُسمِّيه حظًّا بل قَصْدًا.

أما السببية الطبيعية فشيء ظاهري ولا يَستحِقُّ الذكر، فإن ذهبت ثلاث نسوة يَمْتَحْنَ الماء من النهر، وأمسك تمساح بوسطاهُنَّ وجَرَّها إلى تحت، فإن نظرتنا إلى الأشياء تَقضي بنا إلى القول بأن المصادفة هي التي جَعَلَت التمساح يمسك هذه المرأة بالذات. ويبدو لنا الأمر طبيعيًّا للغاية أن يمسك التمساح بهذه المرأة؛ لأن هذا الحيوان قد يأكل الآدمي أحيانًا. أما البدائي فعنده أن هذا التفسير إنما يَطمِس الحقائق، ولا يُفسِّر ولا جانبًا من

الحكاية. وهو على حق في اعتبار نظرتنا للموضوع سطحيةً بل سخيفة حتى؛ ذلك أنه كان ممكنًا ألَّا تحدث هذه الحادثة ويظل التفسير مع ذلك مناسبًا للموضوع. إن انسياق الأوروبي مع أهوائه وسوابق رأيه لا يَسمح له أن يرى مَبْلَغ ما في تفسيره للأشياء على هذا النحو من ضآلة.

الإنسان البدائي يتطلع إلى ما هو أكثر من التفسير؛ فما نسميه نحن حظًّا أو مصادفة هو عنده قوة استبدادية؛ ولذلك فقد كان قصدُ التمساح — كما استطاع كلٌّ منا أن يلاحظ ذلك — أن يمسك بالمرأة الواقفة بين المرأتَين الأخريَين؛ إذ لو كان قصده غير ذلك لكان أخذ غيرها. لكن لماذا كان قصدُ التمساح كذلك؟ إن هذا الحيوان ليس من عادته أن يأكل الآدمي، وهذه حقيقة صحيحة — تمامًا كما نقول: «لا مطر في الصحراء.» والحقُّ أن التمساح حيوانٌ جبان، ويمكن تخويفه بسهولة. ولو فكَّرنا في عدد أفراد نوعه لعجبنا من أنه لم يقتل إلا بضعةً قليلة من الناس. فإذا قام بالتهام إنسان كان ذلك حدثًا مفاجئًا ومنافيًا للطبيعة؛ ولذلك يقتضي تعليل هذه الحادثة؛ لأن التمساح ما كان ليُقدم على قتل إنسان من تلقاء نفسه، من ذا الذي طلب منه أن يفعل ذلك؟

الإنسان البدائي يبني أحكامه على أساس الوقائع التي تحدث في محيطه في هذا العالم الذي يحيط به، فإن حدث فيه ما لم يتوقَّعه ينتابه دهش — وهو يروح يفتش عن الأسباب وهو، عند هذا الحد، يتصرف كما نتصرف نحن تمامًا، لكنه يذهب أبعد مما نذهب؛ لأن لديه نظريةً واحدة أو أكثر حول طوارئ الحظ والمصادفة وما تنطوي عليه من قوة استبداد. نحن نقول: «لا شيء إلا الحظ أو المصادفة». أما هو فيقول: «قصد بحساب»، إنه يولي أهميةً خاصةً لما في سلسلة السببية من ثغرات هي في نفس الوقت حائرة ومُحَيِّرة، وهي الطوارئ التي لم تفلح في أن تكشف لنا عن العلاقة السببية التي يتوقعها العلم، وهذا ما يُكَوِّن النصف الثاني من الحوادث على وجه العموم. لقد كيَّف البدائي نفسه مع الطبيعة منذ زمنٍ طويلٍ على أساس جريانها وفقًا للسنن العامة؛ ولذلك فإن أخشى ما يخشاه هو المصادفة التي لم يتنبأ بها وما فيها من قوة اعتباطية تحمله على أن يرى فيها عاملًا تحكُّميًّا لا يمكن التحسُّب له. وهو هنا أيضًا على حق؛ لأننا نفهم تمامًا أن كل ما يخرقُ العادة يجب أن يُورثَه الخوف. يعيش آكل النمل بكثرة لا بأس بها في الأقاليم الواقعة إلى الجنوب من «جبل إيلكون» حيث أقمتُ بعض الوقت. وآكل النمل حيوان ليلي خجول قلَّما تقع العين عليه، فإذا اتفق أن شوهد في النهار، عدَّ ذلك حدثًا خارقًا غير طبيعي من شأنه أن يثير دهشة الأهلين بمثل ما يثير دهشتنا وكانت هي

الأخيرة. «تكرار الحوادث» شيء نتندر به في عياداتنا، لكنه من حقائق العلم البدائي المقرَّرة منذ أزمانٍ سحيقة. وقد جازف أحد الباحثين الحديثين بالقول: «السحر علم الأدغال» ولا ريب في أنه يمكننا أيضًا أن نسمي التنجيم وقراءة الغيب علم الأزمنة القديمة.

إن ما يحدث بانتظام مطَّرد تسهل ملاحظتُه علينا لأننا مهيَّئون له، أما عندما نكون أمام أوضاع ينقطع فيها مجرى الأحداث بصورةٍ اعتباطية يصعُب علينا معرفة كنهها، فإننا نحتاج إلى المعرفة والمهارة. بوجه عام، إن من يُعهد إليه بمراقبة الأحداث يجب أن يكون أذكى رجال القبيلة وأدهاهم، وأن يبلغ من العلم مبلغًا يمكِّنه من تفسير جميع الحوادث الخارقة، ومن الفن مبلغًا يمكِّنه من التصدي لها؛ فهو العالم والاختصاصي والخبير بطوارئ الحظ والمصادفات. وفي نفس الوقت الأمين على تراث القبيلة وعلومها التقليدية. تُحيطه القبيلة بالاحترام والمهابة، ويتمتع فيها بسلطة كبيرة، إلا أنها ليست كبيرة جدًّا لأن أفراد القبيلة يعتقدون في سرهم بأن لدى جيرانهم ساحرًا أقوى من ساحرهم فأنجع الدواء لا يكون أبدًا في متناول اليد، بل يُستجلب من مكانٍ بعيد. أقمت زمنًا عند قبيلة يكنُّون لعرافهم العجوز رهبةً عظيمة، ومع ذلك ما كانوا يرجعون إليه إلا في الأمراض الخفيفة التي تصيب الماشية والناس. أما في الأمراض الخطيرة فكانوا يلجَئُون إلى مرجعٍ أجنبي يُؤتَى به لقاء أجرٍ باهظ من أوغندا — تمامًا كما هو الحال عندنا.

طوارئ الحظ أو المصادفات تأتي في الغالب مُتسلسِلة أو جماعات. ومن القواعد القديمة المُجرَّبة فيما يتعلق بالأحوال الجوية أن السماء إذا أمطرَت على مدى عدة أيام فهي سوف تُمطر في اليوم التالي. ومن الأمثال الشائعة: «النكبات لا تأتي فُرادى» و«السماء لا تُمطر بل تصُب الماء صبًّا». هذه الحكم المسبوكة في صيغة الأمثال هي ما يُشكِّل العلم البدائي. والناس يؤمنون بها ويقدسونها في حين يبتسم منها الإنسان المثقَّف إلا أن يحدث له حادثٌ خارق. سأقرأ عليكم حكاية مُزعجة: أعرفُ امرأةً استيقظَت ذات صباح على نقرة غريبة على طاولة السرير، وبعد أن تلفتت حواليها برهة عرفَت السبَب: انقصفَت حافة القدح وتشكَّلَت منها حلقة عرضها ربع بوصة تقريبًا. بدا لها أن ما حدث شيءٌ غريب، فأمرت بإحضار قدحٍ آخر، وما هي إلا دقائقُ خمسٌ حتى سمعَت نفس النقرة وانقصفَت القدح أيضًا. اشتد قلقها هذه المرة، ثم جِيءَ لها بقدحٍ ثالث. وما هي إلا عشرون دقيقةً أخرى حين انقصفَت حافة القدح الثالث مُحدِثةً نفس الصوت. لقد تعاقبَتْ هذه المصادفات الثلاث تعاقبًا فوريًّا كان فوق ما تطيق فكفَرت لتوِّها بالأسباب الطبيعية وأحلَّت محلها الأفكار الجامعة، القائلة بأن قوةً استبداديةً تقف وراء الحوادث. مثل هذه

الحادثة تحدث لكثيرين من المعاصرين — شريطة ألَّا يكونوا من ذوي الرءوس اليابسة جدًّا — عندما يجدون أنفسهم وجهًا لوجه أمام حوادث لا تُفلِح السببية الطبيعية في تعليلها، ونحن، بطبيعة الحال، نُفضِّل إنكار مثل هذه الحوادث لأنها حوادثُ مقيتة بما تقطع علينا مجرى سَيْر عالمنا الدائر بانتظام، وتجعل كل شيء ممكنًا، وتأثيرها علينا يُظهرنا على أن العقل البدائي لم يَمُت فينا بعدُ.

ولا نحسبنَّ إيمان البدائي بالقوة الاستبدادية منبعُهُ من فقاعة هواء كما كنا نحسب دائمًا، إن إيمانه بها مستندٌ إلى خبرته. ما كنا نحسبه خرافة يُسوِّغه اجتماع المصادفات؛ فثمَّة مقياسٌ حقيقي لاحتمال تزامن الحوادث في الزمان وتوافقها في المكان. ويجب ألا ننسى أن خبرتنا لا يصح الركون إليها تمامًا من هذه الناحية؛ فملاحظاتنا غير مكافئة لأنها تقودنا إلى إغفال هذه الأمور من اعتبارنا؛ فمثلًا، لا يخطر لنا ببال أبدًا، ونحن في وضعٍ جِدِّي، أن نعقد صلة فيما بين هذه الحوادث: في الصباح يطير الطائر في حجرتك، وبعد ساعة تشاهد حادثة في الشارع، وعند العصر يموت قريب لك، وفي المساء يقلب طاهيك وعاء الحساء، وحين تعود إلى بيتك في وقت متأخر من الليل تكتشف أنك ضيَّعت المفتاح. أما البدائي فلا يغفُل عن واحدة من سلسلة هذه الحوادث؛ لأن كل حلقة منها تعطيه جوابًا على توقعاته، وإنه لعلى حق؛ لأنه أقرب إلى الصواب مما نريد أن نُعرِّف له به، ولأن لتوقعاته القلقة ما يُسوِّغها من حيث إنها تؤدي له غرضًا يبتغيه، فهو يعتقد أن هذا اليوم يومُ نَحْسٍ لا ينبغي له أن يقوم فيه بعمل. في عالمنا يُعتبر هذا الاعتقاد خُرافة تستوجب اللوم، لكنه في عالم البدائي دهاء وحكمة.

في عالم البدائي يتعرض الإنسان للحوادث الطارئة بأكثر مما نتعرَّض لها نحن الذين نعيش في عالم بالغ التنظيم يَقينا شر مثل هذه الحوادث، فإن كنتَ في صحراء قاحلة، لم تجرؤ على الإفراط في المجازفة، والأوروبي سرعان ما يُدرك هذا.

البوابلو الهندي، إذا أحس أنه في وضعٍ لا يبعث على الاطمئنان يعتزل بعيدًا عن مجلس القوم. والروماني القديم، إذا تعثَّر على عتبة بابه وهو يهمُّ بمغادرة المنزل، كان يمتنع عن القيام بما كان ينوي القيام به في يومه. إن هذا في نظرنا لغوٌ لا معنى له، لكن في ظروف الحياة البدائية مثل هذا الفأل غير الحسن يميل بالمرء إلى التزام جانب الحذر على الأقل. وإن أنا لم أكن في حالةٍ تامة من ضبط النفس، خضعَت حركاتُ جسمي لنوعٍ من الارتباك، وزاغت نظراتي، وصِرتُ على شيء من شرود الذهن. وينتُج عن ذلك أنني إما أن أصطدم بشيء، أو أتعثَّر في خطاي، أو أدع شيئًا يسقط، أو أنسى شيئًا من

الأشياء. في ظروف العالم المتمدن، تُعتبر هذه أشياء تافهة ليس إلا. أما في الغابة البكر فخطرٌ مُميت. وإنه لأمرٌ مُميت أن تنقل خطوك في غير موضعه وأنت تجتاز جذع شجرة بلَّلَه المطر، يُستعمل جسرًا عاليًا فوق نهرٍ يعج بالتماسيح. هَب أنني ضيَّعتُ بوصلتي بين الأعشاب، أو نسيتُ تعبئة بندقيتي ومشيتُ في طريق اعتاده كركدن الأدغال، فإن كنتُ شارد الذهن عما حولي فقد أدوس على أربد (= الأفعى النافخة). حدث مرةً عند هبوط الظلام أنني نسيتُ أن أحتذي حذاء البعوض في الوقت المناسب، وكان من جرَّاء ذلك بعد أحد عشر يومًا أن كدتُ أموت من وافدة الملاريا الاستوائية. ومن ينسَ إغلاق فمه وهو يسبح يتعرض لزُحار قاتل. وعندنا أن السبب الطبيعي لمثل هذه الحوادث هو شرود الذهن، أما عند البدائي فنُذُر أُحكم تدبيرها موضوعيًّا، أو هي سحر.

لكن المسألة ربما كانت أكثر من مسألة شرود ذهن أو قلة انتباه؛ ذهبتُ مرة في جولة في غابة «أكبراس»، وهي من إقليم «كيتوشي» إلى الجنوب من «جبل إيلكون». وإني لأسير فوق الحشائش الكثيفة، إذ كدتُ أطأ واحدة من الأَرابد، لكنني استطعتُ أن أقفز بعيدًا في الوقت المناسب. عصر ذلك اليوم عاد مرافقي راجعًا من الصيد، وكان شاحب الوجه وفرائصه ترتعد من الخوف. لقد أوشك أن تلدغه حية «المامبا»، وهي حيةٌ طولها سبع أقدام؛ حيث قذفت بنفسها على ظهره من تل نملة بيضاء. ولا شك أنها كانت قتلَته لولا أنه استطاع في آخر لحظة أن يصيبها بطلقٍ ناري. في الساعة التاسعة من مساء ذلك اليوم هاجم مخيمنا قطيعُ ضِبَاعٍ جائعة كانت قبل يومٍ فاجأَت رجلًا ولطمَتْه وهو نائم، وبرغم اشتعال النار احتشدتُ في كوخ الطاهي الذي راح يصرخ لائذًا بسور المُخيم. بعد ذلك لم يحدث شيء طيلة الرحلة. وإن يومًا كهذا اليوم يمدُّ جماعة الزنوج بمادة للتفكير؛ أما نحن فلم يكن الموضوع أكثر من تكرار الحوادث (لا رابط بينها). لقد كان الأمر بالنسبة إليه تصديقًا لم يكن منه مفرٌّ لفألٍ غير حسن بدأ في أول يومٍ من أيام الرحلة. كان ذلك عندما سقطنا جميعًا، السيارة والجسر معها، في نهر كنا نحاول عبوره. فكان أن تبادل الأولاد، الذين كانوا بصحبتنا، النظرات فيما بينهم كأنهم يريدون القول: «حسن، إنها لبدايةٌ رائعة!» وقد بلغ الأمر ذروته عندما دهمَتْنا عاصفةٌ استوائية هوجاء ظلت تبرق وتُرعِد وتُغدِق علينا المطر حتى بلَّلَتْنا تمامًا وطرقَتْني على أثرها حُمَّى أقعدَتْني عدة أيام. وفي مساء اليوم الذي وجد فيه صديقي لنفسه فرصةً سانحة للصيد، لم أتمالك نفسي من القول كما يحدث لنا، نحن البيض، إذا جلسنا معًا وراح يُحدِّق كلٌّ منا في الآخر: «يبدو أن المتاعب كانت قد بدَأت قبل هذا بكثير. هل تذكُر الحلم الذي رويتَه لي ونحن في زيورخ

قبل مغادرتنا؟» في ذلك الحين كان قد رأى كابوسًا مُخيفًا جدًّا، رأى نفسه يصطاد في أفريقيا، وفجأة تهجم عليه حية هائلة من حَيَّات «المامبا» فيُفيق على الفور وهو يصرخ مذعورًا. لقد أقضَّ الحلم مضجعه، وأصبح يعتقد بأنه نذير بموت واحدٍ منا. وقد حَسبَ، بطبيعة الحال، أنني أنا الذي سوف أموت، كعادتنا في إلقاء التبعة على «الفتى الآخر». لكنه كان هو الذي أصابته ملاريا حادة شارفَ فيها على الهلاك. إن قراءة مثل هذه المحادثة في زاوية من عالم ليس فيه أفاعٍ تلدغ ولا بعوضٌ ينقل الملاريا، أمر لا يعني إلا قليلًا.

لكن المرء حين يتخيل نفسه يلفُّه الليل الاستوائي بزرقته المخملية، والكتل الهائلة السوداء من الأشجار تعلو هامته، وقد انتصبَت واقفة في غابة عذراء، وأصواتٌ خفية تنبعث من الفراغ الليلي، ونارٌ مفردة بالقرب منها بنادق محشوة وكلل البعوض، ولا ماء يشربه إلا ماء المستنقع يغليه لكي يسيغه بعد ذلك، وفوق هذا كله اعتقادٌ أعرب عنه أفريقيٌّ عجوز كان يعرف ماذا يقول: «هذه ليست بلاد الإنسان، بل بلاد الله.» هنا، ليس الإنسان بالملك، بل الطبيعة — الحيوان والنبات والأوبئة. وحين يتلاءم المرء مع هذا المكان، يعلم مقدار ما يحدُّه من معنًى ظاهر في أشياء لو وجدها في غير هذا المكان لاستثارت منه ابتسامة ساخرة. ذلك هو عالم القوى الهوجاء الاعتباطية التي ينبغي للبدائي أن يتعامل معها يومًا فيومًا. الحادثة الخارقة ما هي بالنكتة عنده. والنتائج التي يصل إليها من مثل «ليس هذا بالمكان الصالح» أو «هذا اليوم غير ملائم» هي نتائج أوحت بها إليه تحذيرات اختبرها، ومن يدري ما هي الأخطار التي يتفاداها حين يتقيَّد بهذه التحذيرات؟

«السحر علم الأدغال». والفأل يُحدِث تعديلًا في سَيْر عمل، وتخليًا عن مشروع كان بُدِئَ به من قبلُ، وتغييرًا في موقف نفسي. وجميع هذه رجوعات (= ردود فعل) ملائمة للغرض على اعتبار أن حوادث الحظ أو المصادفات تجنح إلى الوقوع متعاقبة أو متسلسلة، وعلى اعتبار أن البدائي لا يشعر أبدًا بالسببية النفسية. أما نحن فقد تعلمنا، بفضل تأكيدنا الأحادي على ما نسميه بالأسباب الطبيعية، أن نميز ما هو ذاتي مما هو موضوعي و«طبيعي»، في حين يتحد الذاتي والموضوعي عند البدائي في العالم الخارجي. وإذا ما حدث شيءٌ خارق فليس هو المدهوش، وإنما الشيء هو الذي يُدهِشُه. فالشيء الخارق هو «المانا»، ممنوحة قوة السحر. وما نسمِّيه نحن بقوة المخيِّلة والإيحاء هي عنده قوًى خارجية تؤثِّر فيه من الخارج. وليست بلاده كيانًا جغرافيًّا ولا سياسيًّا، إنما بلاده الإقليم الذي يضُم أساطيره وديانته وجميع أفكاره ومشاعره ما دام لا يشعر بهذه الوظائف (الفكر والشعور). وخوفه يستوطن هذه الغابة أو تلك. ذلك الكهف تأوي إليه

شياطين تخنق كل إنسان يدخله. في ذلك الجبل يربض الثعبان الكبير، وفي تلك الرابية قبر الملك الأسطوري. كل امرأة تحبل إذا ما اقتربَت من هذا النبع أو هذه الصخرة أو الشجرة؛ تلك المخاضة يحرسها عفاريتُ الأفاعي؛ هذه الشجرة ذات سَمْت له صوت يستطيع أن ينادي أناسًا معيَّنين. والخلاصة إن البدائي إنسانٌ غير نَفْسَانيٍّ؛ لأن الحوادث النفسية تحدث خارجًا عنه بطريقة موضوعية. حتى الأشياء التي يراها في منامه تبدو له أشياء واقعية، وهذا هو سببه الوحيد الذي يجعله يُعير الأحلام انتباهه. قال الحمَّالون الذين كانوا بصحبتنا — وهم من جبل إيلكون — قالوا إنهم لا يحلمون أبدًا؛ الساحر وحده هو الذي يحلم. ولما سألتُ الساحر عن ذلك أجاب أنه أمسك عن رؤية الأحلام منذ أن جاء البريطانيون إلى البلاد. أما أبوه فقد ظل حتى ذلك الحين يرى أحلامًا كثيرة؛ فكان يعرف مكان القطعان التائهة، والمكان الذي تأخذ عجولها إليه، ومتى تقع الحرب أو ينزل الوباء. أما الآن فمفوض المنطقة هو الذي يعرف كل شيء، بينما هم لا يعرفون شيئًا. لقد بدا مستسلمًا كل الاستسلام كاستسلام بعض قبائل «البابون» الذين يعتقدون أن شطرًا كبيرًا من التماسيح التحق بالحكومة البريطانية. حدث أن محكومًا من الأهلين فرَّ من قبضة السلطة فنهَشَه تمساحٌ فأحدث فيه تشويهًا فظيعًا بينما كان يعبُر النهر، فاستنتجوا من ذلك أن التمساح كان من رجال البوليس. إن الله لم يعُد يخاطب عرَّاف القبيلة في الأحلام، بل صار يخاطب البريطانيين لأنهم هم السلطة. لقد ذهبَت فاعلية الحُلم عنهم، أرواح الأهلين تهاجر عنهم أحيانًا، فيأتي العرَّاف ويمسك بها ويضعها في أقفاصٍ كما تُوضَع الطير، أو تَفِدُ عليهم أرواحٌ غريبة فتحل بهم الأمراض.

إن من شأن هذا الإسقاط للحوادث النفسية أن يعقد صِلاتٍ بين إنسان وإنسان، أو بين إنسان وحيوان أو شيء، صِلات لا يمكن أن نفهمَها نحن. إنسانٌ أبيض أطلق النار على تمساح، وعلى الفور توافد حشدٌ كبير من الناس من القرية القريبة يطالبون بدفع الدية. وحُجَّتهم أن التمساح كان امرأةً عجوزًا بعينها، كانت تقيم في قريتهم وقد ماتت في نفس اللحظة التي أُطلقَت النار فيها على التمساح؛ لقد كان واضحًا — في اعتقادهم — أن التمساح كان يمثل «روح الأجَم»، الذي يتوحد مع تلك المرأة. رجلٌ آخر أطلق النار على فهد كان يَكْمُنُ لماشيته؛ في ذلك الوقت بالضبط ماتت امرأة في القرية المجاورة، لقد كانت مُتوحِّدة مع الفهد.

اصطلح ليفي بروهل على تسمية هذه العلاقات الغريبة باسم «المشاركة الصوفية»، وبرأيي أن كلمة «صوفية» لم يُوفَّق في اختيارها؛ لأن البدائي لا يرى شيئًا صوفيًّا في هذه

الأمور، بل هي عنده أمورٌ طبيعية للغاية، إنما نحن الذين نجد فيها الغرابة. ولعل السبب في ذلك أننا لا نعرف شيئًا عن مثل هذه الظاهرات النفسية.[١] لكن هذه الظاهرات تحدث لنا أيضًا، إلا أننا نُعطيها صِيغًا تعبيرية أكثر مدنية. في حياتنا اليومية يحدث لنا دائمًا أن نحسب السياقات النفسية لدى غيرنا مثلما هي لدينا تمامًا، فنحسب أن ما يسرنا وما نرغب فيه هو ما يَسُرُّ (يَسُرُّ) الناس وما يرغبون فيه، وأن ما هو شر لنا ينبغي أن يكون هو نفسه شرًّا لهم. والقضاء لم يأخذ بالمنطلق السيكولوجي ويعترف بمبدأ نسبية الذنب عند النطق بالحكم، إلا في وقتٍ متأخر. وبسطاء الناس ما زالوا يتميزون غيظًا من عقيدة «ما هو مُباح لجوبيتر غير مُباح للبقر». وما زالت المساواة أمام القانون تمثل إنجازًا عظيمًا، ولم يحل محله مبدأ غيره حتى الآن. كذلك لم نزل ننسب إلى «الفتى الآخر» كل الشرور والنقائص التي لا نريد أن نعترف بها في أنفسنا، وهذا ما يفسر لنا أسبابَ التهجُّم عليه وسَلْقه بألسنتنا. غير أن ما يحدث في هذه الحالة هو أن «روحًا» دُنيا تنتقل من شخص إلى آخر؛ فالعالم لم يزل حافلًا بـ «البهائم السوداء» و«أكباش الفداء».[٢] تمامًا مثلما كان حافلًا فيما مضى من الأيام بالساحرات والذئاب التي صارت كائنات بشرية.

والإسقاط حادثةٌ نفسية من أكثر الحوادث النفسية شيوعًا؛ إنه نفس «المشاركة الصوفية»، التي عدَّها ليفي بروهل السمة الخاصة التي يتسم بها الإنسان البدائي. كل ما في الأمر أننا أعطيناها اسمًا آخر، وجرَينا على عادة نكران أن نُذنب بها. كل ما هو خافٍ فينا نكتشفه في جارنا، ونتعامل معه على أساسه. صحيحٌ أننا لم نعُد نُخضِعُه إلى امتحان تناول السم أو نُحرقه أو ننتزع منه الاعتراف بالقوة؛ إلا أننا نَعْمد إلى إيذائه بإطلاق الأحكام الجائرة عليه مقتنعين بها قناعة عميقة. إن ما نُحاربه فيه هو في العادة جانبنا الأدنى.

والحقيقة البسيطة هي أن الإنسان البدائي هو من بعض الوجوه أقدر منا على الإسقاط لأن حالته العقلية غير مُتمايِزة مما يستتبع معه أن يكون عاجزًا عن نقد نفسه؛ فكل شيء عنده يتصف بالموضوعية التامة. ولغته تُعبر عن هذه الحقيقة بصورة أساسية. نحن كثيرًا ما نَعْمد، بدافع من حس الفكاهة، إلى تصوير شخص كالإوزَّة أو البقرة أو الدجاجة أو الحية أو الثور أو الحمار. لكن البدائي ينسب «روح الأجَم» إلى شخصٍ ما

---

[١] أي الفِصَال والإسقاط dissociation and projection.

[٢] في الأصل betes noires.

لا يكون في نسبته هذه أثرٌ من حكمٍ أخلاقي يريد إطلاقه عليه؛ فالإنسان القديم مُفرِط في «الطبيعية» من هذه الناحية؛ وإن تأثره الشديد بالأشياء كما هي عليه يحول دونه وإصدار الأحكام بصورة فورية؛ ولذلك كان أقل ميلًا منا إلى فعل ذلك. قال لي مرةً أحد هنود البوابلو، مُعلنًا ذلك بصورةٍ جازمة، إنني أنتمي إلى «توتم الدب» — بعبارة أخرى، إنني دب — لأنني لم أهبط السُّلَّم ووجهي إلى الأمام كما يفعل الآدمي، بل أهبط منه مُولِّيًا ظهري ومتشبثًا بيدي كما يفعل الدُّب. لو قال لي أوروبي إن لي طباع الدُّب، لكان ذلك نفس الشيء، مع فارقٍ طفيف في المعنى. إن موضوع «روح الأجَم»، الذي كان بالنسبة إلينا موضوعًا غريبًا جدًّا عندما التقينا به في المجتمعات البدائية، أصبح لدينا — نحن البيض — شأنه في هذا كشأن أشياء كثيرة — صورًا كلامية ليس إلا؛ فلو أخذنا مجازاتنا على حَسَب مدلولاتها الحسية لَعُدْنَا إلى وجهة النظر البدائية؛ فعلى سبيل المثال نحن نستعمل التعبير الطبي: «أخذ يد المريض to handle a patient» ومعناه بالصيغة الحسية «وضع اليدين عليه» — أو «العمل باليدين». إن هذا بالضبط هو ما يفعله العرَّاف بمرضاه.

يصعُب علينا أن نفهم مسألة «روح الأجَم»، لأن الطريقة من رؤية الأشياء توقعنا في الحيرة وتسبب لنا الارتباك. ولا نستطيع أن نفهم «الروح» كينونةً تهاجر وتتخذ لها سكنًا في حيوانٍ وَحْشي، فإذا وصفنا شخصًا بأنه حمار، فإننا لا نعني من كل وجهٍ أنه ذلك الحيوان ذو القوائم الأربع الذي نسميه حمارًا، وإنما يشبه الحمار من وجه بعينه. وفيما يتعلق بهذا الشخص، إن ما فعلناه هو أننا اقتطعنا جزءًا من شخصيته أو نفسه وجسَّدناه في صورة حمار. وعليه إن المرأة-الفهد، أو الفهد-المرأة، هي كائنٌ بشري في نظر البدائي، وما الفهد فيها إلا «روح الأجَم». ولما كانت كل الحياة النفسية الخافية (= اللاشعورية) حياة حسية وموضوعية لدى الإنسان القديم، كان الشخص الموصوف بالفهد يُفترض أنه له روح فهد. ولو نحن ذهبنا في التجسيد إلى أبعد من هذا، لكانت مثل هذه الروح تعيش في الأجَم على صورة فهدٍ حقيقي.

إن هذه التوحُّدات identifications التي يُحدِثها إسقاط الحوادث النفسية تخلق لدى البدائي عالمًا لا يجد فيه نفسه مُحاطًا بـ «الطبيعة» وحسب، وإنما بـ «النفس» أيضًا، ومُتوحِّدًا معه إلى حدٍّ ما. إنه ليس سيد عالمه بأي حال، بل جزء منه. الإنسان البدائي، في أفريقيا مثلًا، لم يزَل بعيدًا عن تمجيد القوى البشرية، ولا يحلُم باعتبار نفسِه سيدَ أفريقيا مثلًا، لم يزَل بعيدًا عن تمجيد القوى البشرية، ولا يحلُم باعتبار نفسِه سيدَ المخلوقات. وفي تصنيفه الزولوجي لا يأتي «الإنسان العاقل» في الذروة، بل الفيل، ثم يليه

الأسد فالأصلة (= الثعبان الكبير) أو التمساح، فالإنسان، فالحيوانات الدنيا. ولا يخطر له ببال أن بمقدوره أن يحكم الطبيعة. إنما الإنسان المتمدن هو الذي يكافح من أجل السيطرة على الطبيعة؛ ولذلك يَصُبُّ أعظم جهوده في البحث عن الأسباب الطبيعية التي تعطيه مفتاح مُختَبَر أسرار الطبيعة. وهذا ما يفسر لنا لماذا ينفر أشد النفور من فكرة القوى الاستبدادية ولا يعترف بها؛ لأن وجود هذه القوى من شأنه أن يُقدِّم الدليل على أن محاولته للسيطرة على الطبيعة محاولة غير مُجدية.

ومِلاكُ القول إن السمة البارزة التي تَسِمُ الإنسان القديم هو موقفه من اعتباطية طوارئ الحظ أو المصادفة التي يوليها في حوادث الكون أهميةً أكبر بكثير مما يولي الأسباب الطبيعية. إن لحوادث الحظ وجهَين؛ فهي من جهة تجنح إلى الحدوث متسلسلة، ومن جهةٍ ثانية تتمتع بغائية ظاهرة من خلال إسقاط المحتويات النفسية الخافية (= اللاشعورية) — بعبارة أخرى من خلال «المشاركة الصوفية». الإنسان القديم لا يصل إلى هذا التمييز قطعًا؛ لأنه يُسقِط الحوادث النفسية بدرجة من الكمال إلى حد أنها تتوحد مع الحوادث الطبيعية؛ فالمصادفة عنده فعل اعتباطي وغائي في آنٍ واحد — تدخل من جانب كائن تنبض فيه الحياة — لأنه لا يُدرِك أن الحوادث غير العادية لا تثيره إلا بمقدار ما يخلع عليها من قوة إدهاش أو إخافة. والحق إننا هنا نتحرك فوق أرض قلقة: هل الشيء يكون جميلًا لأنني أنسب الجمال إليه؟ نحن نعلم جيدًا أن مفكرين لهم وزنهم تنازعوا فيما إذا كانت الشمس العظيمة هي التي تُنير العالم، أم إن العين البشرية هي التي تفعل ذلك بفضل صلتها بالشمس. الإنسان القديم يقول إنها الشمس، والإنسان المتمدن يقول إنها العين — على الأقل بمقدار ما يُفكر أصلًا وبمقدار ما لا يشكو من عِلَّة الشعراء. يجب عليه أن يجرد الصفات النفسية لكي يسيطر عليها، وينبغي له أن يستردَّ جميع إسقاطاته القديمة لكي يرى عالمه موضوعيًّا.

في عالم البدائي كل شيء يتصف بالصفات النفسية؛ أي كل شيء يتمتع بعناصر النفس الإنسانية، وبالتحديد عناصرها الخافية العامة (= اللاشعور الجماعي)؛ لأنه لا يوجد حياة نفسية فردية. وفي هذا الصدد، يجب ألا ننسى أن ما يرمي إليه سر المعمودية المسيحية لهو أعظم تطور نفسي عرفه تاريخ الإنسانية؛ فالمعمودية تَهَبُ الكائن البشري روحًا وحيدة. ولا أعني، بطبيعة الحال، طقس المعمودية بحد ذاته بما هو فعل سِحري ينتج آثاره في تأدية واحدة. إن ما أعنيه هو أن فكرة المعمودية تنتشل الإنسان من توحُّده القديم بالعالم وتجعل منه كائنًا يسمو على عالمه. وإن استطاعة البشرية الارتقاء

إلى مستوى هذه الفكرة لهو المعمودية في أعمق مدلولاتها؛ لأنها تعني «ولادة الإنسان الروحي» الذي يعلو على الطبيعة.

من بديهيات دَرْس الخافية (= اللاشعور) أن كل مُحتوًى نفسي مستقل نسبيًّا يتشخص كلما سنحَت له الفرصة. والأمثلة الواضحة على ذلك هلوسات المجانين وجلسات تحضير الأرواح؛ فكلما أسقطنا مُحتوًى مستقلًّا ظهر لنا شخصٌ غير مرئي، وهو ما يفسر لنا ظهور الأرواح في جلسة روحانية عادية، وظهور الأشباح على الإنسان البدائي، فإذا أسقطنا مُحتوًى نفسيًّا هامًّا على كائن بشري، فعندئذٍ يتحول إلى «مانا» — فيتمتع عندئذٍ بقدرة إتيان الخوارق، ويتحول هو أو هي إلى ساحر أو ساحرة، أو إلى إنسان يتحدر من ذئب وما أشبه. الاعتقاد البدائي بأن العرَّاف يلتقط الأرواح التي ضلَّت ليلًا ويحبسها في قفص كما تُحبَسُ العصافير، يفسر لنا هذا تفسيرًا جليًّا؛ فالإسقاطات النفسية تمنح العراف قوة «المانا»؛ فهي تُنطِقُ الحيوان والشجر والحجر؛ لأنها فاعلياتٌ نفسية تُجبِرُ المرء على طاعتها؛ لهذا السبب يقع المجنون تحت رحمة أصواته، فاقد الرجاء؛ ذلك لأن الشيء الذي أسقطه ما هو إلا فاعليته النفسية؛ فبدون أن يعلم، يكون هو الذي يتكلم من خلال أصواته، بمثل ما يكون هو الذي يسمع ويرى ويأتمر.

من وجهة نظر سيكولوجية، يعتبر اعتقاد البدائي أن قوة الحظ الاستبدادية تُجيبُ على مقاصد الأرواح والسحر — أمرًا طبيعيًّا للغاية؛ لأنه نتيجةٌ حتمية توصل إليها من الوقائع كما يراها. ولو أننا شرحنا وجهة نظرنا العلمية لِذَكِيٍّ من الأهلين لَاتَّهَمَنا بالتخريف والافتقار إلى المنطق؛ فهو يعتقد أن العالم تُنيره الشمس، دون العين البشرية. وبَّخني مرة صديقي، «بحيرة الجبل» (وهذا هو اسمه)، وهو شيخ قبيلةٍ هندية من البوابلو، وبَّخني توبيخًا شديدًا لأنني نطقتُ عبارة القديس أوغسطين: «ليست الشمس إلهنا، بل خالقها.» قال لي غاضبًا وهو يحدق في الشمس: «مَن يذهب إلى هناك هو أبونا وإنك تستطيع أن تراه. منه يأتي كل نور وكل حياة — ما من شيء إلا وقد خلقه هو.» ثم أخذه الحماس وراح يبحث عن الكلمات وقال مُعجَبًا: «حتى الإنسان في الجبال الذي يذهب وحيدًا لا يستطيع أن يوقد نارًا من غيره.» قلَّما يمكن التعبير عن وجهة النظر القديمة بأجمل من هذه الكلمات. القدرة التي تحكمنا تأتي من العالم الخارجي، ومن خلالها وحدها يُسمَحُ بالحياة. وعندنا، لم يزل الفكر الديني يبقي على حالة العقل القديم رغم أن زماننا قد تجرد من الآلهة، وما زالت ملايين لا حصر لها تُفكر بهذه الطريقة.

في حديثي عن نظرة الإنسان البدائي إلى اعتباطية الحظ، بيَّنتُ أن لهذا الموقف غاية يخدمها؛ وبالتالي هو موقف له معناه، فهل نُجازف، على الأقل مؤقتًا، بطرح فرضية

مفادها أن الإيمان البدائي بالقوى الاستبدادية تُبرره الوقائع وأنه ليس مُتَأَتِّيًا عن مجرد وجهة نظر سيكولوجية؟ إن هذا يخيفنا، لكن ليس في نيتي أن أقفز من المقلاة إلى النار وأحاول إثبات أن السحر موجود فعلًا. إن ما أريده هو النظر في النتائج التي نصل إليها لو أننا جارينا الإنسان البدائي في حسبانه أن النور يأتي من الشمس، وأن الأشياء جميلةٌ بحد ذاتها، وأن جزءًا من الروح البشري فهد. إننا بهذا نُسلِّم بالفكرة البدائية: «المانا». وبناءً على هذه الفكرة، الشيء الجميل هو الذي يَهُزُّنا ويُثيرُ إعجابنا، ولسنا نحن الذين نصنع الجمال. إن شخصًا بعينه «شيطان» — لم نُسقِط عليه ما في نفوسنا من شر، وبهذه الطريقة نجعل منه شيطانًا. يوجد أناس — أشخاص المانا — نُعجَبُ بهم لأنهم أهل للإعجاب، لا بتصورنا أنهم كذلك قطعًا. إن مفهوم «المانا» يقوم على وجود شيء كمثل قوة مُوزَّعة على نطاقٍ واسع في العالم الخارجي تُنتِجُ جميع الآثار التي تخرج عن المألوف. كل شيء موجود يَفْعَل، وإلا لم يكن له وجود فعلي؛ ولا يكون فاعلًا إلا بفضل صداقته الملازمة له أو الكامنة فيه؛ والوجود حقل من القوة. إن مفهوم «المانا» البدائية، كما نرى، هو من طبيعة نظرية في الطاقة في حالتها الخام.

كان بإمكاننا حتى الآن أن نُجاري في يُسر هذه الفكرة البدائية. لكن الصعوبة إنما تنشأ عندما نُحاوِل أن نذهب بمضامينها إلى أبعد من ذلك، وعندئذٍ ينعكس أو ينقلب السياق النفسي الذي تكلمت عنه. هذه المضامين هي: أنها ليست مُخَيِّلتي أو رُعبي ما يجعل من العرَّاف ساحرًا؛ إنما «هو» ساحر يُسقِطُ قواه السحرية عليَّ. الأشباح ليست هَلْوساتٍ من عقلي، وإنما تظهر لي بإرادتها هي، رغم أن هذه الإبانات مُستمَدَّة منطقيًّا من فكرة «المانا»، إلا أننا نتردَّد في قبولها ونروح نتلفَّت حولنا بحثًا عن نظرية حول الإسقاط النفسي تريحنا. والمسألة ليست أقل من هذا: هل النفس عمومًا — وأعني بها الروح أو الخافية (اللاشعور) — مُنبَعثة منا، أم إن النفس — وهي في أولى مراحل وعيها — كانت خارجة عنا فعلًا في شكل قوة استبدادية ذات مقاصد خاصة بها؟ وهل جاءتنا تدريجيًّا لتأخذ مكانها فينا في مجرى التطور النفسي؟ هل كانت المحتويات النفسية المنفصلة — بالاصطلاح المعاصر — أجزاء من نفوس الأفراد، أم إنها كانت موجودة بذاتها منذ بداية كينوناتها النفسية وفقًا للنظرة البدائية على شكل أشباح أو أرواح أجداد وما أشبه؟ هل تجسَّدَت في الإنسان تدريجيًّا في مجرى التطور حتى كَوَّنت فيه تدريجيًّا أيضًا ذلك العالم الذي ندعوه بالنفس؟

تبدو لنا الفكرة برُمَّتها متناقضة إلى درجةٍ خطيرة، لكن يمكننا أن نفهم شيئًا منها؛ فالمعلِّم الديني والمُرَبِّي يؤمنان بإمكان غَرْس شيء في النفس البشرية لم يكن موجودًا فيها من قبلُ. إن قوة الإيحاء أو التأثير أمرٌ حقيقي، حتى إن أحدث المدارس السلوكية في علم النفس باتت تأمل بالوصول إلى نتائج بعيدة المدى في هذا المجال. الشكل البدائي يُعبِّر عن بنية النفس المُعقَّدة بمُعتقَدات واسعة الانتشار كالمس والانسلاب وتجسُّد أرواح الأجداد وحلول الأرواح إلى غير ذلك. إذا عَطَسَ أحدنا فما زلنا نقول له: «بارك الله فيك!»، ونعني بذلك: «نرجو ألا تؤذيك روحك الجديدة!» عندما خرجنا في مجرى تطورنا من تناقضات مُتعدِّدة الجوانب وحققنا شخصية مُوحَّدة، كنا نُعاني مما يُشبه نفسًا مُؤلَّفة من عناصر مختلفة انضم بعضُها إلى بعض. ولما كان الجسم البشري قد شُيِّد بالوراثة على أساس عدد من وحدات «مندل»، كان من الأمور التي لا تخرج عن الموضوع تمامًا أن نقول بأن النفس البشرية قد تم تركيب بعضها إلى بعض على نحوٍ مُماثل.

الأفكار المادية في عصرنا لها مَيْلٌ نستطيع أن نتبيَّنه في الفكر القديم، كلاهما يؤدي إلى نتيجةٍ واحدة هي أن الفرد أثرٌ ناتج ليس إلا. في الحالة الأولى، هو أثرٌ ناتج عن الأسباب الطبيعية؛ وفي الثانية، أثرٌ ناتج عن حوادث الحظ. يترتَّب على ذلك أن الفرد الإنساني في كلتا الحالتَين لا يساوي شيئًا بحد ذاته؛ لأنه نَتَجَ بسائق المصادفة عن قوًى تشتمل عليها البيئة الموضوعية. وقد نشأ عن ذلك أن الفرد البشري ليس كائنًا وحيدًا أبدًا، بل يخضع دائمًا لعملية تبادل التغيير والتغير مع أي شيءٍ آخر، وأنه بالتالي يمكن الاستغناء عنه في يُسر؛ يستوي في هذه النظرة كل من المادية الحديثة والفكر البدائي القديم، وهكذا عادت المادية الحديثة في نظرتها الضيقة للسببية إلى نقطة انطلاق الإنسان القديم، مع فارق أن المادي أكثر جذرية؛ لأنه أكثر تنهيجًا، من الإنسان القديم. لكن هذا الأخير يتمتع بميزة عليه من حيث إنه يستثني شخصية «المانا». في مجرى التاريخ، ارتفعت شخصيات «المانا» إلى مقام الآلهة، فكان منها أبطال وملوك شاركوا الآلهة خلودها بأكلهم من طعامها الذي يُجدِّد لها الشباب. إن فكرة خلود الفرد هذه وما له من قيمة لا تَفنى، نجدها في المجتمعات البدائية أولًا وقبل كل شيء في الإيمان بالأشباح أو الأرواح، ثم في أساطير العصر الذي لم يكن فيه قد دخل الموت إلى العالم عن طريق الغفلة أو الحُمق البشري.

الإنسان البدائي لا يدري بهذا التناقض في نظرته. لقد أكَّد لي الحمَّالون من الزنوج أن ليس لديهم فكرة عما سوف يحدث لهم بعد الموت، وعندهم أن الإنسان يموتُ لا أكثر؛ لا يعود يتنفس؛ تُحمَل جثته إلى الأجَمَة حيث تأكلها الضبع. هذا ما يعتقدون أنه يحدث

له في النهار؛ أما في الليل فيَعجُّ بأرواح الموتى التي تجلب الأمراض للماشية والإنسان، وتهجم على السَّارين تُعمل فيهم مختلف أشكال الفتك والعنف. العقل البدائي يَحفل بمثل هذه المتناقضات، التي من شأنها أن تُخرج أوروبيًّا عن جِلده، وهو الذي لا يخطر له ببالٍ أن شيئًا كهذا يمكن أن يكون له وجود في عالمه المتمدن. إن لدينا جامعات تعتبر فكرة التدخل الإلهي مسألة قابلة للجدل — لكن حيث اللاهوت جزء من المنهاج التعليمي. وربما عدَّ باحث في حقل العلوم الطبيعية من قبيل الأشياء البائدة أن يُنسب إلى فعل الله أصغرُ تباين في نوع من أنواع الحيوان، وفي الوقت نفسه قد يكون عنده في دُرجٍ آخر من عقله إيمانٌ مطلَق بالمسيحية يَطيبُ له أن يعرضَه أيام الآحاد. إذن، لماذا نُتعِبُ أنفسنا حول تناقض الإنسان البدائي؟

لا يمكننا استخلاص منهجٍ فلسفي من أفكار الإنسان البدائي الأولية؟ لأنها لا تمدنا إلا بالمتناقضات أو المتضادات، ومع ذلك إن في هذه المتناقضات مَعينًا لا يَنضبُ لكل المجهود العقلي؛ إذ تطرح علينا مشكلات الفكر في جميع العصور والمدنيات. هل «الأفكار الجامعة» لدى الإنسان القديم أفكار عميقة حقًّا، أم إنها تبدو كذلك؟ ويمكنني أن أتحدث عن شيء كنتُ لاحظتُه عندما كنتُ مُقيمًا بين ظهراني قبيلة «جبل إيلكون». لقد بحثتُ ونقبتُ، في البعد والعمق، عن أثر لأفكار دينية واحتفالات وطقوس، لكني لم أعثر على شيء بعد أسابيع من البحث والاستقصاء. لقد أتاح لي الأهلون أن أشاهد كل شيء أردتُ مشاهدته، وكانوا في منتهى السخاء بمعلوماتهم. تكلمتُ معهم دون وساطة من ترجمان؛ لأن كثيرًا من القاطنين في السن كانوا يتكلمون «السواحلية». في بادئ الأمر، كانوا كارهين للغاية، لكن ما إن انكسر الجليد حتى قابلوني بحفاوة بالغة. لم يكونوا يعرفون شيئًا عن عاداتٍ دينية، لكني لم يتطرق إليَّ اليأس؛ ففي ختام واحدة من محادثاتنا الكثيرة غير المُثمِرة، إذا رجل عجوز يقول بصوت: «في الصباح، عندما تطلع الشمس، نغادر أكواخنا، ونَبْزُق بأيدينا، ثم نرفعها إلى الشمس». طلبتُ منه أن يؤدوا الطقس بحضوري وأن يصفوه لي بالضبط ففعلوا. وضعوا أيديهم أمام أفواههم، وبزقوا أو نفخوا فيها نفخًا شديدًا. ثم راحوا يقلبون أيديهم ويرفعون راحات أكُفِّهم نحو الشمس. ولما سألتُهم عن معنى هذا الذي فعلوه — لماذا نفخوا أو بزقوا بأيديهم، وكان سؤالي لا جدوى منه، قالوا: «إن هذا ما نفعله دائمًا.» لقد كان من المستحيل الوصول إلى تفسير له عندهم، وبتُّ مُقتنِعًا أعظم اقتناع أنهم لا يعرفون إلا ما فعلوا، لكنهم لا يعرفون لماذا فعلوه. إنهم لا يرَون لفعلهم معنًى. ثم إنهم يُحَيُّونَ القمر الجديد بنفس الحركات.

هَب أنني غريب تمامًا عن مدينة زيورخ وقد جئتُ هذه المدينة بغية الكشف عن عاداتها، فأول مكان أحلُّ فيه هو مشارف المدينة القريبة من بعض بيوت الضاحية، ثم آتي لأتصل بسكانها من قريب فأقول للسيدَين مولر وموير: «أخبرني من فضلك عن بعض عادات ديانتكم»؛ يُفاجَأ الرجلان بالسؤال، لأنهما لا يترددان إلى الكنيسة أبدًا، ولا يعرفان عنها شيئًا، ويؤكدان أنهما لا يمارسان عادةً من العادات الدينية.

لكني ذات صباح أفاجئ السيد مولر يقوم بعملٍ غريب. رأيته يدور حول الحديقة، يُخبِّئ بَيضًا مُلوَّنًا، وينصب تماثيل غريبة من الأرانب. لقد أمسكتُ به متلبسًا «الجُرْم المشهود». فأسأله: «لماذا أخفيتَ عني هذا الطقس البالغ الأهمية؟» فيُجيب: «لا شيء، كل شخص يفعل هذا في عيد الفصح.» فأسأله أيضًا: «لكن ما معنى هذا البيض وهذه التماثيل — ولماذا تُخفيها؟» فيُبهَت ولا يحيرُ جوابًا. إنه لا يعلم، ولا يعلم ما معنى شجرة الميلاد، لكنه يفعل هذه الأشياء مع ذلك. إنه مثل الإنسان البدائي تمامًا؛ فهل كان أسلاف الزنوج في جبل إيلكون يعلمون ماذا كانوا يصنعون؟ إن هذا احتمالٌ بعيد. الإنسان القديم يفعل ما يفعل، لكن الإنسان المتمدن يعرف ماذا يفعل.

ما معنى الطقس الذي يمارسه «الإيلكوني» الذي رويته لتوِّي؟ واضح أنه قربان للشمس التي هي عند الأهلين «مونغو» — أي «مانا» أو إلهية — عند لحظة الشروق فقط، فإذا بَزَقُوا بأيديهم فمعنى ذلك، في الاعتقاد البدائي، أن البُزاق هو المادة التي تحتوي على «المانا» الشخصية، وهو القوة الشافية التي تستحضر الحياة وتمنحها المَدَد. وإذا نفخوا بأيديهم فالنفَسُ هو الريح والروح، «روحوا»، وهو في العربية «روح»، وفي العبرية «رُواخ»، وفي اليونانية «نيوما»؛ فالطقس معناه: «أُقدِّم روحي الحية لله»؛ صلاة لا كلام فيها، صلاة تأدية أو فعل، كان يمكن أن يُنطَق بها كما يلي: «أيها الرب، في يديك أستودع روحي.»[٣] هل هذا مجرد اتفاق أو مصادفة، أم إن هذه الفكرة كانت مسبوقة ومقصودة قبل أن يوجد الإنسان؟ لا يسعني إلا أن أترك هذا السؤال بلا جواب.

[٣] انظر إنجيل لوقا ٢٣: ٤٦ «ونادى يسوع بصوتٍ عظيم قائلًا: يا أبتِ، في يديك أستودع روحي ...» (المترجم)

الفصل الثامن

علم النفس والأدب

من الأمور الجلية أتم الجلاء أن علم النفس، بما هو درس للسياقات النفسية، يمكننا الاستفادة منه في درس الأدب؛ وذلك لأن النفس الإنسانية هي الرحم التي تحتضن جميع العلوم والفنون. ولعلنا نأمل من البحث السيكولوجي أن يفسر لنا تشكُّل العمل الفني من ناحية، وأن يكشف لنا عن العوامل التي تجعل من شخصٍ ما مبدعًا فنيًّا من ناحية ثانية. وبذلك يجد العالم النفسي نفسه أمام مهمتين منفصلتين ومتمايزتين، ويتعين عليه أن يفهمهما بطريقتَين مختلفتَين اختلافًا عظيمًا.

في حالة العمل الفني، يقتضي أن نتعامل مع نتاجٍ صادر عن فاعليات نفسية بالغة التعقيد، لكنه يقتضي أن نتعامل مع الجهاز النفسي ذاته. في الحالة الأولى، يجب علينا تحليل أثرٍ فني محسوس محدد تحليلًا نفسيًّا، بينما في الثانية، يجب علينا تحليل الكائن البشري المبدع الحي بما هو شخصية مفردة. ورغم أن هاتَين المهمتَين متصلتان فيما بينهما برباطٍ وثيق حتى لا غنى لإحداهما عن الأخرى، إلا أن واحدة منهما لا يمكنها أن تمدَّنا بالتفسيرات التي تريدها الأخرى. يمكننا — بطبيعة الحال — أن نستخلص بعض النتائج المتعلقة بالفنان من عمله الفني، والعكس بالعكس؛ لكن هذه الاستنتاجات ليست حاسمة أبدًا، وليست نهائية، وإنما هي فرضياتٌ محتملة أو تخميناتٌ موفقة، في أحسن الأحوال. إن معرفتنا بعلاقة «غوته» الخاصة بأمه تلقي شيئًا من الضوء على صيحة «فاوست»: «الأمهات ... الأمهات ... ما أغرب سماع هذه الكلمة!» لكن هذه المعرفة لا تُتيح لنا أن نرى كيف أمكن لعلاقته بأمه أن تنتج دراما «فاوست» بالذات، مهما كنا مصيبين في تحسُّسنا بما في شخص «غوته» من صلة عميقة بأمه. كذلك لن نكون أكثر توفيقًا في حكمنا لو أننا اتخذنا الوجهة المضادة، وإذا جئنا إلى «واغنر»، لم نجد في «خاتم النبلونغن» ما يمكننا من التعرف أو الاستنتاج بصورة محدَّدة بأن «واغنر» كان يجب أن يرتدي عرَضًا

ملابس شبيهة بملابس النساء، بالرغم من وجود صِلاتٍ خفية بين عالم الذكورة البطولي، عالم «النبلونغن»، وبين ميولٍ أنثوية معيَّنة ذات طبيعة مرَضيَّة في «واغنر»، الرجل.

الحالة الراهنة من تطور علم النفس لا تسمح لنا بأن نقيم تلك الروابط السببية الصارمة التي نتوقعها من العلم؛ فنحن لا نستطيع أن نعمل بفكرة السببية، ونحن على ثقة مما نعمل، إلا في نطاق المنعكسات والغرائز السيكو-فيزيولوجية. ينبغي على عالم النفس أن يكتفي، انطلاقًا من النقطة التي تبدأ فيها الحياة النفسية — أي المستوى البالغ التعقيد — أن يكتفي بوصف الحوادث وصفًا يتفاوت سَعةً أو ضيقًا، وبالتصوير الحي لسَدَى العقل ولُحمته بكل ما فيه من تشابك يبعث على الذهول. وينبغي عليه، بعمله هذا، أن يمتنع عن اعتبار أي سياق نفسي واحد، مأخوذ على حدة، سياقًا «ضروريًّا». ولو كانت الحال على خلاف ذلك، واستطاع عالم النفس أن يركن إلى الكشف عن الصلات السببية في داخل العمل الفني وفي سياق الخَلْق الفني، لما ترك لدرس الفن أرضًا يقف عليها، ولجعل منه فرعًا خاصًّا من علمه. وعالم النفس ربما لا يتخلى عن الادعاء بأنه إنما يبحث في العلاقات السببية، وأنه إنما يقيم هذه العلاقات في الحوادث النفسية المعقدة. وهو لو فعل ذلك لأنكر على علم النفس حق الوجود. لكنه، مع ذلك، لا يستطيع أبدًا أن يبرهن على صحة دعواه هذه بالمعنى الأوسع؛ لأن الجانب الإبداعي من الحياة، الذي يعبِّر عن نفسه في العمل الفني على أوضح ما يكون التعبير، يُحبط جميع المحاولات التي ترمي إلى صياغته صياغة عقلية. كل رجع (= رد فعل) على حافز يمكننا أن نفسره تفسيرًا سببيًّا؛ لكن فِعل الإبداع، الذي هو الترتيب غير المقيد بمجرد الرجع، سوف يظل مستعصيًا أبدًا على الفهم البشري. يمكننا أن نصف مظاهر فعل الإبداع فقط؛ يمكننا أن نتحسَّسه تحسُّسًا غامضًا، لكن لا يمكننا أبدًا الإحاطة به إحاطة تامة. ولسوف يظل علم النفس ودرس الفن يتجه كلٌّ منهما نحو الآخر ويستمد منه العون دائمًا، ولن يُلغي أحدهما الآخر. من المبادئ الهامة في علم النفس أن الحوادث النفسية ذات صفة اشتقاقية (= غير أصلية)، ومن المبادئ الهامة في درس الفن أن الناتج النفسي شيء في ذاته ومن أجل ذاته، لا فرق بين أن يكون موضوع البحث العمل الفني أو الفنان نفسه. كلا المبدأين صحيح على الرغم من نسبيَّتهما.

(١) العمل الفني

ثمَّة فرقٌ أساسي في الفهم بين عالم النفس في فحصه العمل الفني، وبين الناقد الأدبي. ما هو ذو أهمية وقيمة حاسمتَين عند هذا الأخير، ربما يكون غير وارد عند الأول؛ فالنتاج

الأدبي ذو القيمة المشكوك فيها هو — في الأغلب — ذو أهميةٍ عظمى لدى عالم النفس؛ فعلى سبيل المثال، ما يُسمَّى بـ «الرواية السيكولوجية» لا ينال عالم النفس مكافأته منها كما يحسب صاحب العقل الأدبي. مثل هذه الرواية، منظورًا إليها في كليتها، إنما تفسِّر نفسها بنفسها؛ فقد أدت مهمتها في التفسير السيكولوجي، وإن أقصى ما يستطيع أن يفعله عالم النفس هو أن ينقُدَها أو يتوسعَ فيها. والسؤال الهام المتعلق بكيفية قيام مؤلِّفٍ معيَّن بكتابة رواية بعينها يبقى بلا جوابٍ بطبيعة الحال، لكني أود إرجاء بحث هذه المشكلة العامة إلى الجزء الثاني من هذا الفصل.

الروايات التي تعود بأكثر النفع على عالم النفس هي الروايات التي لا يعطي فيها المؤلف تفسيرًا سيكولوجيًّا لشخصياته، بل يدع فيها مجالًا للتحليل والتفسير، أو الروايات التي تستثير اهتمامه بالأسلوب الذي تقدم به نفسها. والأمثلة التي تنطبق على هذا النوع هي روايات «بنوا»، والخيال الإنجليزي على طريقة «رايدر هكارد»، ويندرج في هذا النوع أيضًا ذلك الرفد الذي استرفده «كونان دويل» فأثمر إنتاجًا لقي أعظم الإقبال، وأعني به القصص البوليسية. كذلك تأتي رواية («موبي ديك») لـ «ملفيل»، التي أعتبرها أعظم رواية أمريكية، في نطاق هذا النوع من الكتابة. الحكاية المثيرة التي تخلو ظاهريًّا من العرض السيكولوجي هي أكثر ما يهم عالم النفس؛ فبناء هذه الحكاية يقوم على أساسٍ من المسلَّمات السيكولوجية الضمنية، وكلما كان المؤلف غير عارف بها، أسفرت عن نفسها أمام البصيرة الناقدة صافية لا تشوبها شائبة. أما في الرواية السيكولوجية فنجد المؤلف يحاول أن يصوغ مادته صياغةً ثانية لكي يرفعها من مستوى الحدث الخام إلى مستوى العرض والتنوير السيكولوجيين؛ وهو إجراء كثيرًا ما يجعل المغزى السيكولوجي من عمله غامضًا أو محجوبًا عن الأنظار. إن مثل هذه الروايات لهي بالضبط الرواياتُ التي تحمل غير صاحب الاختصاص على أن يُقبل على «علم النفس»، على حين أن الروايات من النوع الآخر هي التي تتحدى عالم النفس، لأنه هو وحده الذي يستطيع أن يمنحها معنى أعمق.

حتى الآن لم أتكلم إلا عن الرواية، لكني بصدد حقيقة سيكولوجية لا تقتصر على هذا الشكل من الفن الأدبي. هذه الحقيقة نصادفها عند الشعراء أيضًا، وتواجهنا عندما نقارن القسم الأول والقسم الثاني من دراما «فاوست»؛ فالحب المأساوي عند «غريتشن» يفسِّر نفسه بنفسه؛ إذ لا يسع عالم النفس أن يضيف إليه شيئًا لم يقله الشاعر بكلماتٍ خير من كلماته. أما القسم الثاني فيقتضي التفسير؛ فرواية «فاوست» توضح عن طريق التطرف في كلا الاتجاهَين، هذا التمييز السيكولوجي فيما بين الأعمال الأدبية.

ولكي أبرز هذا التمييز، رأيتُ أن أدعوَ أحد الأسلوبَين من الخلق الفني سيكولوجيًّا، والثاني رؤيويًّا؛ فالأسلوب السيكولوجي يتعامل مع المواد المستفادة من مجال الواعية البشرية، يتعامل مع الدروس المستفادة من الحياة، مع الصدمات العاطفية، مع معاناة الهوى وأزمات المصير الإنساني عمومًا — كلٌّ من هذه المواد يُسهم في تكوين حياة الإنسان الواعية، وحياته الشعورية على وجه الخصوص. والشاعر يتمثل هذه المادة نفسيًّا، فيرتفع بها من مستوى العامية إلى مستوى التجربة الشعرية ويتم التعبير عنها بطريقة تُجبر القارئ على الوصول إلى نفاذ بصيرةٍ بشرية أوضح وأعمق، عن طريق استحضاره أمام واعيته ما كان يتهرب منه في العادة، أو يتغاضى عنه، أو لا يُحسُّه إلا بشعورٍ من الانزعاج البارد. إن عمل الشاعر هنا تفسيرٌ وتجلية لما تنطوي عليه واعيته وللاختبارات التي لا مناص للإنسان من اختبارها في حياته بما يتناوب عليه من أفراح وأتراح؛ فهو لا يترك لعالم النفس شيئًا — اللهم إلا أن نأمل من هذا الأخير أن يعرض أمامنا الأسباب التي جعلَت «فاوست» يقع في حب «غريتشن»، أو الأسباب التي جعلَت «غريتشن» تقتل ابنها. مثل هذه الموضوعات تذهب إلى حد صنع قدَر الإنسان؛ تُكرِّر نفسها ملايين المرات، وإليها ترجع الرتابة في محاكم البوليس وفي القانون الجنائي؛ لا يكتنفها الغموض لأنها تفسِّر نفسَها بنفسها على أوضح ما يكون التفسير.

والأعمال الأدبية التي تندرج تحت هذا التصنيف لا حصر لها؛ فمنها الروايات الكثيرة التي تعالج شئون الحب والبيئة والعائلة والجريمة والمجتمع، ومنها الشعر التعليمي، والجانب الأكبر من الشعر الغنائي، ومنها الدراما في فرعَيها التراجيدي والكوميدي. مهما كان الشكل الخاص الذي يتخذه العمل الفني السيكولوجي، يظل يأخذ مادته من المجال الواسع من الخبرة الإنسانية الواعية — من واجهة الحياة، إن جاز لنا التعبير. وإنما سمَّيتُ هذا اللون من الإبداع الفني سيكولوجيًّا لأنه لا يتجاوز في فعاليته قابلية الفهم السيكولوجي؛ فهذا اللون من الإبداع سواء كان خبرة أم كان هو التعبير عنها، إنما يدخل نطاق ما يمكن فهمه. حتى الخبرات الأساسية نفسها التي تكون مادة العمل الفني ليس فيها ما يدعو إلى الاستغراب بالرغم من كونها غير عقلية، وإنما على العكس؛ فهذه الخبرات كانت معروفة منذ بداية الزمان؛ الهوى ونتيجته المحتومة، خضوع الإنسان إلى تقلبات القدَر، الطبيعة الخالدة وما تحويه من جمال وجلال.

الفرق العميق الذي نُحسُّه بين القسمَين الأول والثاني من «فاوست» يعلمنا الفرق بين الإبداع الفني السيكولوجي والرؤيوي. إن هذا الأخير يعكس جميع شروط الأول؛ فالخبرة

التي تقدِّم مادة التعبير لا تعود خبرةً مألوفة، بل شيئًا غريبًا يستمد وجوده من الأرض الواقعة في مؤخرة عقل الإنسان؛ تلك الأرض التي تُشعِرنا بهاوية الزمان الذي يفصلنا عن عصور ما قبل البشرية، أو تذكِّرنا بعالم فوق-بشري يتلاقى فيه النور والظلام. إنها خبرةٌ بدئية تتجاوز فهم الإنسان؛ ولذلك هو في خطر من الخضوع لها. إن قيمة الخبرة وقوَّتها مستمدَّتان من هائليَّتها؛ فهي تصدُر عن أعماقٍ لا زمان لها؛ وهي غريبة، باردة، متعددة الجوانب، شيطانية، حافلة بالزخرفة؛ نموذج من عماء الأزل يبعث على الضحك في شيء من العبوس؛ «جريمة بحق جلالة قَدْر الإنسان» على حد تعبير نيتشه؛ تُفجِّر مقاييسنا البشرية وأشكالنا الإنسانية الجمالية. إن الرؤية التي تستثير الحوادث المهولة، الخالية من المعنى، الرؤية التي لا يُدركها العقل ولا الشعور الإنساني — إن هذه الرؤية لتلقي على كاهل الفنان مطالب أخرى غير التي تلقيها اختبارات واجهة الحياة؛ فهذه لا تُميط لنا اللثام الذي يحجُب عنا الكون، ولا تتخطى حدود الممكن البشري؛ ولذا كانت على استعداد لأن تتشكل وفقًا لمتطلبات الفن، مهما كانت صدمتها عنيفة على الإنسان. لكن الخبرات البدئية تبدأ، من السطح إلى القاع، بتمزيق الحجاب المتمثل في صورة عالمٍ منظم، وتتيح رؤيةً خاطفة لما يدخل بعدُ في عالم الصيرورة وهو لَّما يزَل في عمق الهاوية التي لا قرار لها. أهي رؤية عوالم أخرى، أم هي إظلام للروح؟ أهي بداية الأشياء قبل خلق الإنسان، أم هي أجيال المستقبل التي لم تُولد بعدُ؟ لا نستطيع أن نقطع بأنها أحد هذه الأشياء، أو أنها ليست واحدًا منها.

(١-١) التسوية – وإعادة التسوية

الإلهية الأبدية للروح الأبدية. (غوته)

مثل هذه الرؤية نجدها في «راعي هرماس» عند «دانتي»، وفي الجزء الثاني من «فاوست»، وفي البذخ الديونيسي عند «نيتشه»، وفي «خاتم نبلونغن» عند «واغنر»، وفي «الربيع الأولمبي» عند «سبتلر»، وفي شعر «وليم بليك»، وفي «إبنيروتوماكيا» عند الراهب «فرنسيسكو كولونا»، وفي اللعثمات الفلسفية والشعرية عند «يعقوب بوهمه». وعلى نحو أكثر تحديدًا وتخصيصًا، تمد الخبرة البدئية «رايدر هكارد» بمادة العَجلة الخيالية التي تدور على «هي»، she، وتفعل الشيء نفسه لدى «بنوا» ولا سيما في «الأطلانطيد»، ولدى «كوين» في Die andere seite، ولدى «ميرنك» في Das grüne Gesicht — وهو كتاب لا يجوز

إغفال أهميته، ولدى «غوتس» في Das Reich Ohne Raum، ولدى «برلاخ» في Der Tote Tag؛ وكان يمكن أن نتوسع في ذكر أعمال وأسماء لغير هؤلاء.

في تعاملنا مع الأسلوب السيكولوجي من الإبداع، لا نحتاج لأن نتساءل عن مادته ممَّ تتكون، ولا عن معناه إلامَ يرمي؟ لكن هذا السؤال يفرض نفسه علينا ما إن نأتي إلى الأسلوب الرؤيوي من الإبداع. عندئذٍ نندهش، ونُؤخذ على حين غرة، وتختلط علينا الأشياء، ونحترس بل حتى نشمئز، ثم نطلب الشرح والتفسير. هذا اللون من الإبداع لا يذكِّرنا بشيء من حياتنا الإنسانية اليومية، بل بالأحلام ومخاوف الليل وتجاويف العقل المظلمة التي نُحسُّها أحيانًا في شيء من الارتياب. وجمهور القُراء، في معظمه، يرفض هذا اللون من الكتابة — اللهم إلا أن يكون بالغ الروعة حقًّا — بل حتى الناقد الأدبي يشعر بالارتباك حِيالَه. صحيحٌ أن «دانتي» و«واغنر» قد مَهَّدَا الطريق أمام فهم أعمالهما؛ إلا أن الخبرة الرؤيوية عند «دانتي» مُجلببة بجلباب مقدمة من الوقائع التاريخية، وعند «واغنر» بجلباب الحوادث الميثولوجية — حتى لكأن التاريخ والميثولوجيا هما المادَّتان اللتان تدور حولهما صناعة هذَين الشاعرَين. أما «رايدر هكارد»، مع التسامح الشديد، فيُعتبر بعامة لا أكثر من مخترع الخيال. لكن حتى هذا، القصة عنده ما هي إلا وسيلة للتعبير عن مادةٍ ذات مغزًى، في الدرجة الأولى، مهما بدت الحكاية طاغية على المضمون، يظل المضمون راجحًا على الشكل.

إن الغموض الذي يكتنف مصادر مادة الإبداع الرؤيوي لهو غموضٌ غريب حقًّا، وهو بهذا يقف على النقيض مما نجده في أسلوب الإبداع السيكولوجي؛ حتى إنه ليحملنا على الشك في أن هذا الغموض لم يكن بالأمر المقصود؛ بل نحن نميل — بطبيعة الحال — إلى الظن (وسيكولوجية «فرويد» تشجعنا على ذلك) بأن ثمَّة خبرةً شخصيةً على مستوًى عالٍ تقف وراء هذه الظلمة الباذخة. وبذلك يكون لنا أمل بتفسير هذه اللمحات الغريبة من العَماء، وبفهم الأسباب التي تجعل الشاعر يبدو أحيانًا وكأنه يخفي عنا عامدًا خبرته الأساسية. وما هي إلا خطوة نخطوها في هذه الطريقة من النظر إلى المادة حتى نصل إلى القول بأننا هنا إنما نتعامل مع فن مَرَضي أو عُصابي؛ وهي خطوة لها ما يسوغها بمقدار ما تُبدي مادة المبدع الرؤيوي من ملامح بعينها نجدها في تخيلات المجانين. والعكس صحيح أيضًا؛ فكثيرًا ما نكتشف فيما ينتجه عقل المجنون من ثروة في المعنى هي ما نتوقعه من أعمال إنسان عبقري. العالم النفسي الذي يتبع مدرسة «فرويد» يميل — بطبيعة الحال — إلى اعتبار الكتابات المذكورة مشكلة من مشاكل علم الأمراض؛ فهو

انطلاقًا من الافتراض بأن خبرةً شخصيةً تقف وراء ما أدعوه بـ «الرؤية البدئية»، (وهي خبرة لا يمكن أن تقبل بها النظرة الواعية)، يحاول أن يفسر صور الرؤية الغريبة على أنها أشكالٌ تمويهية، ويفترض أنها تمثل محاولة لإخفاء الخبرة الأساسية. وبحسب هذه النظرة، قد تكون هذه الخبرة خبرة حب تتعارض أخلاقيًّا أو جماليًّا مع الشخصية في مجملها، أو على الأقل مع تخيلات العقل الواعي. ولكي يستطيع الشاعر، من خلال أنيَّته، أن يكبت هذه الخبرة ويخفيها إخفاء لا يسمح بالتعرف عليها، يعمد إلى استدعاء كل مصنع الخيالات إلى العمل. زِدْ على ذلك، إن هذه المحاولة من استبدال الخيال بالواقع، بما هي غير كافية، ينبغي أن تتكرر في سلسلة طويلة من التجسيدات الإبداعية. وهذا يفسر لنا وفرة الأشكال الخيالية، وكلها مهول وشيطاني، باذخ ومنحرف؛ فهي، من ناحية، إبدال للخبرة غير المقبولة؛ وهي، من ناحيةٍ أخرى، تساعد على إخفاء الخبرة.

رغم أن البحث في شخصية الشاعر واستعداده النفسي يدخل في نطاق القسم الثاني من هذا الفصل، أجدني مضطرًّا ههنا إلى تناول نظرة «فرويد» للعمل الفني الرؤيوي؛ لسبب واحد هو أنها قد أثارت اهتمامًا كبيرًا، ثم إنها كانت المحاولة الوحيدة المعروفة جيدًا وكان المقصود منها إعطاء تفسير «علمي» لمصادر المادة الرؤيوية، أو صياغة نظرية عن السياقات النفسية التي تعمل من وراء هذا النمط الغريب من الإبداع الفني. وفي نفس الوقت، أفترض أن نظرتي الخاصة إلى الموضوع ليست معروفة جيدًا أو مفهومة عمومًا. بهذه الملاحظة الأولية، سأحاول الآن عرضَها بإيجاز.

لو أصررنا على القول بأن الرؤية مستمدة من الخبرة الشخصية، لكان علينا أن نعاملها باعتبارها شأنًا ثانويًّا، مجرد تعويض عن الواقع. فتكون النتيجة أننا نُجرِّد الرؤية من صفتها البدئية ولا نعتبرها أكثر من عَرَضٍ مرَضي؛ وعندئذ تتقلص دنيا العَماء الحُبلى وتغدو أجزاء من الاضطراب النفسي. بهذا التفسير للموضوع نشعر بالاطمئنان، ونعود ثانية إلى الصورة التي كوَّناها عن الكون البالغ التنظيم. وبما أننا أناسٌ عمليون وعقلاء، لا نأمل من الكون أن يكون كاملًا، فنقبل هذه العيوب التي لا مناص منها ونسميها شواذًّ وأمراضًا، ونعتبر كون الطبيعة البشرية غير مستثناة منها أمرًا مُسلَّمًا به. أما اكتشافُنا المرعب للهاويات التي تتحدى العقل البشري فنصرفها على أنها الوهم، وننظر إلى الشاعر على أنه ضحية الخداع. حتى بالنسبة إلى الشاعر، إن خبرته البدئية «بشرية ... كلها بشرية إلى حد الإفراط»، إلى حد أنه لا يستطيع أن يواجه معناها فيُضطَر إلى إخفائها عن نفسه.

أظن أننا نحسن صنعًا لو أننا بيَّنَّا بجلاءٍ جميع ما ينطوي عليه ذلك النوع من التفسير الذي يردُّ الإبداع الفني إلى العوامل الشخصية؛ إذن لرأينا بوضوح إلى أين يفضي بنا. والحق إنه يذهب بنا بعيدًا عن دراسة العمل الفني دراسةً سيكولوجية، ويضعنا وجهًا لوجه أمام الاستعداد النفسي لدى الشاعر. أن يطرح علينا هذا الأخير مشكلةً خطيرةً فهذا ما لا يمكن نكرانه، لكن يظل العمل الفني شيئًا قائمًا بذاته ولا يجوز صرف النظر عنه. إن مسألة الأهمية التي يعلقها الشاعر على عمله الفني — مسألة اعتباره له شيئًا تافهًا، أو ستارًا، أو مصدرًا للألم، أو إنجازًا — هذه المسألة لا تعنينا في الوقت الحاضر، باعتبار أن مهمتنا الآن هي تفسير العمل الفني تفسيرًا سيكولوجيًّا. ومن أجل هذه المهمة، من الضروري أن نولي الخبرة الأساسية الكامنة وراءه اهتمامًا كبيرًا، وأعني بها الرؤية؛ إذ يتعين علينا أن نتناولها بمثل الخطورة التي نتناول بها الاختبارات التي تكمن وراء الأسلوب السيكولوجي من الإبداع الفني؛ وما من شك في أن كليهما يتصف بالواقعية والخطورة. والحق إن الخبرة الرؤيوية تبدو وكأنها شيء منفصل عن قَدر الإنسان العادي؛ ولهذا السبب نجد صعوبة في الاعتقاد بأنها أمرٌ واقعي؛ فهذه الخبرة يحوم حولها شيء من سوء الطالع يوحي لنا بالغموض الميتافيزيقي والخفاء الغَيبي، حتى لنشعر أننا مدعوُّون إلى التدخل باسم المعقولية الهادفة، فتكون النتيجة أننا نُحسن صنعًا لو لم نُسرف في أخذها على محمل الجد، لئلا يعود العالم ثانية إلى الخرافات المظلمة. قد يكون فينا ميل إلى عالم الأسرار، بطبيعة الحال؛ لكننا، في العادة، نعتبر الخبرة الرؤيوية نتيجة للخيال الخصب أو المزاج الشاعري — أي، نعتبرها نوعًا من الترخص الشعري الذي نفهمه بطريقةٍ سيكولوجية. بعض الشعراء يشجع على هذا النوع من التفسير لكي يُقيم مسافة كبيرة بينه وبين عمله. فعلى سبيل المثال يتمسك «سبتلر» تمسكًا شديدًا بأن الشاعر سواء لديه أن يُغني «الربيع الأولمبي» أو «ليكن هنا!» والحقيقة إن الشعراء بشر، وما يقوله الشاعر في عمله هو — في الغالب — أبعد ما يكون عن القول الأوضح في الموضوع. والمطلوب منا لا يقل عن الدفاع عن أهمية الخبرة الرؤيوية تجاه الشاعر نفسه وتَحَقُّقها. ولا أساس للزعم بأن الجزء الثاني من «فاوست» يتنكَّر أو يُخفي الخبرة الإنسانية العادية التي نجدها في الجزء الأول؛ كذلك لا يسوغ لنا الزعم بأن «غوته» كان طبيعيًّا عندما كتب الجزء الأول، وفي حالة عُصابية عندما كتب الجزء الثاني. يمكننا اعتبار «هرماس» و«دانتي» و«غوته» بمثابة ثلاث خطوات أو درجات في سلَّم يغطِّي ألفَي سنة من التطور البشري تقريبًا، في كلٍّ منها نجد حكاية الحب الشخصية لا ترتبط بالخبرة الرؤيوية الأثقل

وزنًا وحسب، وإنما تخضع لها خضوعًا صريحًا. وعلى أساسٍ من هذه الدلالة التي يمدُّنا بها العمل الفني نفسه، وتقذف بعيدًا مسألة الاستعداد النفسي الخاص لدى الشاعر، يتعين علينا أن نُسلِّم بأن الرؤية تمثِّل خبرةً أبعدَ غورًا وأشدَّ قوة من العاطفة البشرية. في هذا النوع من الأعمال الفنية — ويجب ألا نخلطها أبدًا بالفنان بما هو شخص — لا نستطيع أن نشك في أن الرؤية إن هي إلا خبرةٌ بدئية أصيلة، بقطع النظر عما قد يقوله المتاجرون بالعقل. الرؤية ليست شيئًا مستمدًّا من غيره، ولا شيئًا ثانويًّا، ولا هي عَرَض من شيءٍ آخر. إنها تعبيرٌ رمزي حقيقي — أي تعبير عن شيءٍ موجود بذاته، لكنه معروفٌ معرفةً غير تامة. حكاية الحب خبرة حقيقية يعاني منها الإنسان معاناةً حقيقية، وما يصح على خبرة الحب يصح كذلك — أيضًا على خبرة الرؤية. لسنا بحاجة لأن نحاولَ تعيين ما إن كان محتوى الرؤية ذا طبيعة فيزيائية أو نفسية أو ميتافيزيائية؛ فهي، بحد ذاتها، حقيقةٌ نفسية، والحقيقة النفسية لا تقل عن الحقيقة الفيزيائية. العاطفة البشرية تقع في نطاق الخبرة الواعية، بينما يقع موضوع الرؤية فيما وراءها. من خلال مشاعرنا نختبر ما هو معلوم، لكن حدْسنا يشير إلى أشياء غير معلومة، أشياء خبيثة؛ أي سريَّة بحكم طبيعتها بالذات. وإذا اتفق لها وأصبحَت واعية (= أي دخلَت في نطاق الوعي)، فما تلبث حتى تتمنَّع وتختفي عن عمد، وهذا هو السبب الذي جعل الناس ينظرون إليها — منذ أقدم الأزمنة — على أنها غامضةٌ خادعة. الرؤية عصيَّة على تفحُّص الإنسان لها، بل إنه يتعمد أن يَحجُبَ نفسه عنها بسبب «الديزيدمونيا»،[1] ويقي نفسه منها بترسٍ من العلم ودرعٍ من العقل؛ فالإنسان إنما وُلدَت استنارته من الخوف؛ في النهار يؤمن بعالمٍ منظم، ويحاول أن يتشبَّث بهذا الإيمان خوفًا من العماء الذي يؤرِّقه أو يُقلِقه في الليل. ماذا لو كان هناك قوةٌ حيَّة يقع نطاقُ فعلها فيما وراء عالمنا اليومي؟ هل ثمَّة احتياجاتٌ بشرية لا يمكن الاستغناء عنها أو تجنُّبها؟ هل ثمَّة شيء قَصدي أكثر من الكهارب (= الإلكترونات)؟ تُرى هل نخادع أنفسنا عندما نظن أننا نملك نفوسنا ونتحكم فيها؟ هل هذا الذي يسميه العلم باسم «سايْكي» (= النفس) ليس مجرد علامة استفهام محصورة في نطاق الجمجمة بصورة اعتباطية، أم إنه بابٌ مفتوح على عالم

[1] Deisidaemonia هذه الكلمة لم نعثر عليها في المعاجم الإنجليزية التي بحوزتنا، لكن تركيبها يوحي بأن فيها «الألوهة» و«الشيطان أو العفريت» و«المرض العقلي». (المترجم)

الإنسان من عالمٍ آخر، يسمح حينًا بعد آخر لقوًى غريبة لا تُدرَك بأن تؤثِّر في الإنسان وتُزعجه عن مستوى البشرية العامية وتنقله إلى مستوًى أحفل بالهموم الشخصية، كما تؤثِّر في أجنحة الليل؟ وعندما ننظر في النمط الرؤيوي من العمل الفني، يبدو لنا كما لو أن حكاية الحب كانت مجرد فِدام[٢] مفضوض؛ كما لو أن الخبرة الشخصية لم تكن غير مقدِّمة لـ «الكوميديا الإلهية»، الكلِّية الأهمية.

إن المبدع في هذا اللون من الفن ليس وحده الذي له صلة بالجانب المظلم من الحياة، بل الرَّاءون والأنبياء والمُنورون أيضًا. مهما كان هذا العالم الليلي مظلمًا، فهو ليس عالمًا غير مألوف كلِّية؛ لقد عرفه الإنسان منذ زمانٍ سحيق؛ وعرفَه هنا وهناك في كل مكان، وهو يشكِّل عند الإنسان البدائي اليوم جزءًا لا محل للبحث فيه من صورته عن الكون (الكوزموس). إنما نحن الذين أنكرناه بسبب خوفنا من الخُرافة والأشياء الغيبية، وبسبب سعينا لإنشاء عالمٍ واعٍ، مأمون، مِطواع، يحتل فيه القانون الطبيعي منزلةَ القانون المدني في الدولة. ثم إن الشاعر، حتى فيما بين ظهرانَيْنا، يتخطَّف نظرَه حينًا بعد آخر أشكالٌ مما يحفل به عالم الليل من أرواح وعفاريت وآلهة؛ فهو يعلم أن الغائية التي تفوق متناول الغايات البشرية هي السر الذي يهب الإنسان الحياة؛ إن لديه تحسُّسًا بحوادث لا يطالها الفهم تجري في عالم الحضور الإلهي أو عالم الملء pleroma؛ إنه، باختصار، يرى شيئًا من ذلك العالم النفسي الذي يقذف الرعب في قلوب الهمج والبرابرة.

ظلت الجماعة البشرية الأولى، منذ بداياتها فصاعدًا، وهي تسعى جاهدة لإعطاء سرائرها الخفية شكلًا ملزمًا، ولم تزَل آثار هذا الجهد ماثلةً حتى يومنا هذا؛ ففي رسومات روديسيا الصخرية التي ترجع إلى العصر الحجري الأول نجد، جنبًا إلى جنب مع صور الحيوانات التي تثير دهشتنا بما يكاد ينبعث فيها من حياة، نجد نموذجًا مجردًا؛ صليبًا مزدوجًا في قلب دائرة. هذا التصميم يظهر في كل منطقةٍ ثقافية، على درجةٍ متفاوتة، ونجده اليوم لا في الكنائس المسيحية وحدها، وإنما في أَديرة «التبت» أيضًا. هذا النموذج المجرد هو ما يُعرف بـ «عَجلة الشمس»، وبما أنه يرجع إلى زمان لم يكن أحد يفكر فيه بالعجلات على أنها جهازٌ آلي. ولا يمكن أن يكون مصدر هذا النموذج خبرة من العالم الخارجي، وإنما هو رمز لحادث نفسي، مصدره خبرة من العالم الداخلي، ولا

[٢] الفِدام (بكسر الفاء) غطاء الزجاجة (= القنينة)، وأكثره اليوم من مادة الفلين أو المعدن الرقيق.

شك أنه ما من ثقافة بدائية خلَت من نظام تعليمٍ سري، وقد تطور هذا النظام تطورًا عاليًا في كثيرٍ من الثقافات؛ فمجالس الرجال والعشائر التوتمية تحتفظ بهذا التعليم عن الأشياء التي كانت تُشكِّل على الدوام اختباراته النابضة بالحياة منذ الأزمنة الأولى. والعلم بها ينتقل من الكبار إلى الصغار بواسطة طقوس تسليم الأسرار (= الشد والتلقين). وفي عالم الإغريق والرومان قامت ديانات الأسرار بنفس الوظيفة، وما الميثولوجيا المُخصبة في العالم القديم إلا أثر من هذه الاختبارات الحاصلة في مرحلةٍ أقدم من التطور البشري.

ولذلك نحن نتوقع من الشاعر أن يلجأ إلى الأسطورة يلتمس منها أنسب شكل للتعبير عن خبرته. وإنه لمن فادح الخطأ أن نحسب أنه يتعامل مع موادَّ مستعملة؛ فالخبرة البدئية هي مصدر قدرته المبدعة؛ إنها خبرة لا يُسبر غورها؛ ولذلك تتطلب التمثيل (= اللغة المجازية) لإعطائها الشكل. والخبرة البدئية، بحد ذاتها، لا تطرح علينا كلماتٍ ولا صورًا؛ لأنها رؤية منظورة «كما في زجاجة، على نحوٍ مظلم»، إن هي إلا تحسُّسٌ عميق يجهد لكي يجد له تعبيرًا. وهي أشبه شيء بالإعصار الذي يستحوذ على أيِّ شيءٍ يقع في متناوله، حتى إذا ارتفع إلى الأعلى اتخذ له شكلًا مرئيًّا. ولما كان التعبير الخاص لا يمكنه أن يستنفد إمكانيات الرؤية أبدًا، بل لا بد له من أن يقصر عنها كثيرًا لما في مضمونها من غنًى وثرَاء، كان لا بد للشاعر من أن يكون تحت تصرفه مخزونٌ هائل من المواد إن كان يريد البوح ولو بقليلٍ عمَّا في سريرته، بل أكثر من ذلك، عليه أن يلجأ إلى نوع من التمثيل المجازي عصي على الفهم حافل بالنقائض، لكي يستطيع التعبير عما في رؤياه من تناقضٍ عجيب؛ فسابِقُ الشُّعور عند «دانتي» ارتدى صورًا طافت الجنة والنار، وقد تعيَّن على «غوته» أن يستحضر «البلو-كسبرغ» وأقاليم الجحيم عند قدماء الإغريق، واحتاج «واغنر» إلى بنية الأسطورة الشمالية برُمَّتها، وعاد «نيتشه» إلى الأسلوب الهيراطيقي (= الكهنوتي) وبعث الحياة في الرائي الخرافي الذي يرجع إلى أزمنة ما قبل التاريخ، واخترع «بليك» لنفسه أشكالًا لا تُوصَف، واستعار «سبتلر» أسماءً قديمة لمخلوقاتٍ جديدة نسجَها من بنات أفكاره. وليس ثمَّة خطوةٌ وسيطة في كامل السلسلة ابتداءً من العالي الذي لا يُوصَف إلى الباذخ أو الشاذ المبتذَل.

ولا علم النفس أن يفعل شيئًا في سبيل توضيح هذا التمثيل المجازي المُلوَّن — اللهم إلا أن يجمع مواده بعضها إلى بعض بغية المقارنة وصياغة اصطلاحاتٍ لها تيسر لنا سبيل البحث فيها. وبناءً على هذه الاصطلاحات، نُسمِّي ما يَبدو في الرؤيا «الخافية العامة أو الكلية Collective unconscious». ونريد بالخافية العامة أو الكلِّية استعدادًا نفسيًّا

معينًا تُشكِّله قوى الوراثة، ومنه نشأَت الواعية Consciousness؛ ففي بنية الجسم الفيزيائية نجد آثارًا من مراحل التطور الأولى، وبوسعنا أن نتوقع أن تكون النفس الإنسانية متطابقة مع قوانين تطوُّر النوع البشري. فمن الحقائق المُقرَّرة أنه في حالة كسوف شمس الواعية — في الأحلام وفي حالات الخَدَر والجنون — يتصاعد إلى السطح نواتج أو محتويات فيها كل علاقات المستويات البدائية من التطور النفسي؛ فالصور نفسها تكون أحيانًا ذات طابعٍ بدئي تحملُنا على الظن بأنها مستمدة من تعليمٍ سحري قديم. كذلك غالبًا ما تظهر موضوعات ميثولوجية في ثياب حديثة. وما يرتدي أهمية خاصة في دراسة الأدب الذي تظهر فيه تجلياتُ الخافية العامة هو أنها تعويض عن الموقف الواعي. وهذا يعني أنها تستطيع أن تأتي بحالةٍ من الوعي ذات جانبٍ أحادي، أو بحالةٍ شاذة أو خطرة إلى وضعٍ متوازن مقصود ظاهريًّا. في الأحلام نستطيع أن نرى هذا السياق بوضوحٍ جليٍّ في جانبه الإيجابي. وفي حالات الجنون، غالبًا ما يكون السياق التعويضي تام الوضوح، إلا أنه يتخذ له شكلًا سلبيًّا؛ فهناك، مثلًا، أشخاص كانوا حريصين على الانطواء على أنفسهم بعيدًا عن العالم لم يلبثوا حتى اكتشفوا يومًا أن أسرارهم الخفية أضحت معروفةً وراح الناس كلهم يتحدثون عنها.

لو نظرنا في «فاوست»، واستبعدنا إمكانية أن يكون تعويضًا عن موقف «غوته» الواعي، لكان السؤال الذي ينبغي لنا الإجابة عنه هو: في أي علاقة يقف «غوته» من النظرة الواعية في عصره؟ إن الشعر العظيم يستمد قوَّته من حياة النوع البشري، وإننا لنفقد معناه تمامًا إن نحن حاولنا أن نرده إلى العوامل الشخصية. كلما أصبحَت الخافية العامة أو الكلية اختبارًا حيًّا وجاءت لكي تؤثر في النظرة الواعية في عصرٍ من العصور، كان هذا الحدث فعلًا إبداعيًّا يرتدي أهمية عند كل من يعيش في هذا العصر، وكان العمل الفني الناتج ينطوي على ما يمكننا تسميته عن ثقة رسالة إلى أجيالٍ من الناس. هكذا يمسُّ «فاوست» شيئًا في نفس كل ألماني. وهكذا أيضًا كانت شهرة «دانتي» الخالدة، بينما لم يُفلح «راعي هرماس» في الاندراج في قانون «العهد الجديد»: لكل حقبة أهواؤها، سوابق الحكم الخاصة بها، وكذلك أمراضها النفسية. والعصر، كالفرد، له حدوده الخاصة به في نظرته الواعية؛ ولذلك يلزمه تكييفٌ تعويضي. وهذا يحصل تحت تأثير الخافية العامة أو الكلية من حيث إن الشاعر أو الروائي أو الزعيم يسمح لنفسه بالاسترشاد، أو بالعمل على هَدْي من الرغبة التي لا يُعبر عنها في زمانه، ويدلنا على الطريق، بالقول أو الفعل، الذي يوصلنا إلى ما يتطلع إليه كل واحد منا بصورة عمياء ويتوقعه، بقطع النظر عما إذا كان هذا الوصول ينجم عنه خير أو شر، ما إن كان شفاءً للعصر أو دمارًا له.

وإنه لأمرٌ خطير دائمًا أن يتكلم امرؤ عن الزمن الذي يعيش فيه؛ لأن ما هو قيد البحث في الوقت الحاضر لهو أوسع من أن يحيط به؛ ولذلك تكفي بضع إشارات؛ فكتاب «فرنسيسكو كولونا» صُبَّ في قالبٍ من الحُلم، وهو تأليه للحب الطبيعي بإضفاء علاقةٍ إنسانية عليه، دون أن يؤيد الانغماس الهمجي في ملذات الحواس؛ إذ يطرح سر الزواج في المسيحية جانبًا. وكان وضع كتابه عام ١٤٥٣م. أما «رايدر هكارد» الذي تصادفَت حياته مع ازدهار العصر الفيكتوري، فيتناول هذا الموضوع ويعالجه على طريقته الخاصة، لم يصُبَّه في قالب من الحُلم، وإنما أتاح لنا أن نشعر شعورًا قويًّا بتوتر الصراع الأخلاقي. و«غوته» ينسج موضوع غرتشن-هلن-ماتر-غلوريوزا، كما ينسج خيطًا أحمر في سجادة «فاوست» الملونة، و«نيتشه» ينادي بموت الله، و«سبتلر» يحوِّل فتوة الآلهة وشيخوختهم إلى أسطورة الفصول. كلٌّ من هؤلاء الشعراء، كائنة ما كانت أهميته، إنما ينطق بلسان الألوف وعشرات الألوف، ويتنبأ بالتغيُّرات الحاصلة في نظرة زمانه الواعية.

(٢) الشاعر

الإبداع، شأنه كشأن حرية الإرادة، أمرٌ ينطوي على سر. وعالم النفس يستطيع أن يصف كلتا الظاهرتَين على أنهما سياقان، لكنه لا يستطيع أن يحل المشاكل الفلسفية التي تطرحانها. والإنسان المبدع لغز قد نحاول أن نجيب عنه بطرقٍ مختلفة، لكن دائمًا دون جدوى، وهي حقيقة لم تمنع علم النفس الحديث من أن يعود مرةً بعد أخرى إلى مسألة الفنان وفنه.[٣] صحيحٌ أن إمكانياتٍ معينة تُطرَح في هذا الاتجاه؛ لأنه أضحى من الأمور المفهومة أن العمل الفني يمكن إرجاعه إلى العُقَد النفسية بمثل ما يمكن إرجاع العُصاب إليها، لقد كان ما قام به «فرويد» اكتشافًا عظيمًا عندما قرَّر أن للعُصاب أصلًا سببيًّا في النطاق النفسي — أي إنه يستمد نشأته من الحالات الانفعالية ومن خبرة الطفولة الحقيقية أو المتوهَّمة؛ فقد أنشأ اثنان من أتباعه، وهما رانك وستكل، خطَّين من البحث لهما علاقة بهذا الموضوع ووصلا إلى نتائج هامة. لا نُكران في أن استعداد الشاعر النفسي يشيع في عمله أصلًا وفرعًا. كذلك لا جديد في القول بأن العوامل الشخصية تؤثِّر إلى حدٍّ كبيرٍ في اختيار الشاعر واستخدامه لمواده. ويجب أن نعترف بأننا مدينون لدراسة «فرويد» ببيان هذا التأثير والطرق الغريبة التي يعبر بها.

---

[٣] انظر مقال فرويد عن «غراديفا» لجنسن وعن ليوناردو دافنشي.

العُصاب، في اعتبار «فرويد»، تعويضٌ غير مباشر عن وسيلةٍ مباشرة لإرضاء نزعة أو إطفاء شهوة؛ ولذلك يعتبره شيئًا غير مناسب، خطأً أو مراوغة، تعللًا أو تعاميًا. وعنده أن هذه من العيوب التي لا يليق بالإنسان الاتصاف بها. ولما كان العُصاب، بجميع المظاهر، ما هو إلا اضطراب يستثير غضبنا الشديد لأنه لا معنى له ولا مغزى، كان الذين يغامرون بقول كلمة في صالحه قليلين جدًّا. غير أن العمل الفني يمكن بحثه كما يُبحث العُصاب عندما نعتبره شيئًا يمكن تحليله انطلاقًا من مكبوتات الشاعر. العمل الفني هنا يجد نفسه في صحبة صالحة، بمعنًى من المعاني؛ لأن الدين والفلسفة في اعتبار سيكولوجية «فرويد»، يُنظَر إليهما في نفس الضوء. لا يمكن الاعتراض على هذا الفهم لو سلَّمنا أنه لا يذهب إلى أبعد من توضيح العوامل التي تعيِّن ملامح الشخصية التي لا يمكن أن نتصور العمل الفني موجودًا بدونها. لكن عندما نزعم أن هذا التحليل يفسر العمل الفني نفسه، عندئذٍ لا بد لنا من أن نرفض هذا الفهم رفضًا باتًّا؛ ذلك أن الأمزجة الشخصية التي تتسلل إلى داخل العمل الفني ليست بالأمر الأساسي، والحق إنه كلما كان علينا أن نتعامل مع هذه الخصوصيات، تصبح المسألة أقل من مسألة عملٍ فني. الأصل في العمل الفني أن يسموَ على حالة الشخصية، وأن يتكلم من روح الشاعر وقلبه بما هو إنسان إلى روح البشرية وقلبها. الجانب الشخصي خطأ — بل وحتى خطيئة — في مجال الفن. وعندما يكون الشكل «الفني» شخصيًّا في الدرجة الأولى، يكون من حقه أن نعامله كما لو أنه عُصاب. ثمَّة شيء من الصحة في الفكرة التي تتمسك بها مدرسة «فرويد»، وهي أن الفنانين نرجسيون بلا استثناء؛ تريد أن تقول بذلك إنهم أشخاص لم يكتمل نموُّهم، فيهم ملامح طفولية وملامح من عشق الذات. غير أن هذه الإبانة لا تصح إلا على الفنان بما هو شخص، لا على الإنسان بما هو فنان؛ لأن الفنان، بما هو كذلك، لا يعشق ذاته ولا يعشق غيره ولا يعشق بأي معنًى من المعاني. الفنان، بما هو كذلك، موضوعي غير شخصي — بل وحتى غير بشري — لأنه، وهو الفنان، لا شيء غير فنه، وليس الكائن البشري.

كل شخصٍ مبدع فهو شَفع، أو تركيب من مؤهلاتٍ متناقضة. إنه، من جهة، كائنٌ بشري وله حياته الخاصة. وهو، من جهة ثانية، غير شخصي بل سياق إبداع. ولما كان من الممكن أن يكون سليمًا أو سقيمًا، بما هو كائنٌ بشري، كان علينا أن ننظر في تكوينه النفسي لكي نكشف عن العوامل التي تعيِّن شخصيته. لكن عندما ننظر في عمله الإبداعي لا نستطيع أن نفهمه إلا بوصفه فنانًا. وإننا لنرتكب خطأً مؤسفًا لو حاولنا تفسير أسلوب

حياة جنتلمان إنجليزي أو ضابط بروسي أو كاردينال كاثوليكي من منطلق العوامل الشخصية؛ فالجنتلمان أو الضابط أو الكاردينال إنما يعمل بهذه الصفة من منطلق غير شخصي، وقد عيَّنت موضوعيَّة من نوعٍ خاص أوصاف تكوينه الشخصي. يجب علينا أن نسلِّم بأن الفنان لا يعمل بصفةٍ رسمية؛ إنما العكس هو الأدنى إلى الحقيقة. لكنه يظل، مع ذلك، يشبه النماذج التي ذكرتها توًّا من جانبٍ واحد؛ لأن الاستعداد الفني بالتخصيص ينطوي على رجحان للحياة النفسية الجماعية على الشخصية؛ فالفن نوعٌ من السائق الفطري يستولي على الكائن البشري ويجعله أداةً مسخَّرة له. ليس الفنان شخصًا يمتلك إرادةً حرة يسعى نحو أهدافه الخاصة، وإنما هو شخصٌ يُتيح للفن أن يحقق أغراضه من خلاله. قد يكون للفنان، بما هو كائن بشري، أمزجته وإرادته وغاياته الشخصية، لكنه، بما هو فنان، هو «إنسان». بمعنًى أعلى، هو «إنسان كلِّي»، إنسان يحمل الخافية (= اللاشعور) ويمنحها الشكل؛ أي الحياة النفسية للنوع البشري. ولكي يقوم بهذه المهمة الصعبة، يصبح من الضروري له أن يضحي بسعادته وبكل ما يجعل من حياته جديرة بالحياة في نظر الإنسان العادي.

وإذا كان الأمر كذلك، فليس بمستغرب أن تكون للفنان حالة تثير الاهتمام على نحوٍ خاص لدى عالم النفس الذي يستخدم المنهج التحليلي. إن حياة الفنان لا يمكن إلا أن تكون حافلة بالصراعات؛ لأن في داخله قوتَين تتصارعان؛ فهو، من ناحية، إنسانٌ عمومي يسعى إلى تحقيق السعادة والراحة والأمان في الحياة، وهو، من ناحية ثانية، مسكون بهوًى طاغٍ إلى الخلق والإبداع الذي قد يذهب به إلى حد القضاء على كل شهوةٍ شخصية. الأصل أن تكون حياة الفنانين لا تبعث على الارتياح — هذا إن لم نقُل مأساوية — بسبب قصورها من الناحية البشرية والشخصية، لا بسبب حظهم العاثر. قلَّما نجد استثناءً من قاعدة وجوب أن يدفع امرؤٌ ثمنًا غاليًا لقاء ما وهبه الله من نارٍ مبدعة. إن الأمر يبدو كما لو كان كلٌّ منا قد امتلك منذ حين مولده قدْرًا معينًا من الطاقة، والقوة الأشد في تكويننا سوف تستأثر بهذه الطاقة، وهي قد تفعل كل شيء إلا التخلي عن الاستئثار بها، ولا تدع منها إلا القليل الذي لا قيمة له. وعلى هذا النحو تقوم القوة المبدعة بانتزاع الدوافع البشرية إلى درجة لا يمكن معها للأنية الشخصية إلا أن تُنَمِّيَ جميع أنواع الصفات الخبيثة، كالقسوة أو انعدام الرحمة والأنانية والغرور (أو ما يسمَّى «عشق الذات»)، بل وحتى كل أنواع المثالب والعيوب، في سبيل الاحتفاظ بشرارة الحياة ووقاية نفسها من الاستلاب الكلي. إن عشق الذات عند الفنانين لأشبه بالأولاد غير الشرعيين أو المنبوذين

الذين يتعيَّن عليهم، منذ سنيهم الغَضَّة، أن يحموا أنفسهم من التأثير المدمِّر الذي يأتيهم من أناسٍ ليس عندهم حبٌّ يمنحونه؛ أولاد نمت عندهم صفاتٌ خبيثة من أجل هذا الغرض بالذات، وفيما تلا من الزمن ظلوا يحتفظون بتركيزٍ على الذات لا سبيل إلى قهره، فبقُوا مدى الحياة طفوليين وفاقدي الرجاء، أو معتدين على حرمة الأخلاق والقانون. بعد هذا، هل يخامرنا شك في أن الفن هو الذي يفسر الفنان، وليس الحرمان والصراع في حياته الشخصية؟ إن هذه ليست سوى نتائج مؤسفة نتجت عن كونه فنانًا؛ أي إنسانًا، كان مطلوبًا منه منذ حين مولده أن يؤدي مهمةً أعظم من المهام التي تُسند إلى الأناس العاديين. المقدرة الخاصة معناها نقطةٌ باهظة من الطاقة في اتجاهٍ خاص، ينتج عنها نَزحٌ من جانبٍ آخر من الحياة.

لا فرق إن كان الشاعر يعلم أن عمله يُولَد معه وينمو ويكبر أو إن كان يحسب أنه إنما يوجده بإعمال الفكر من الفراغ، إن رأيه في المسألة لا يغيِّر من الأمر شيئًا، وهو أن عمله يزيد نمُوه عليه كما يزيد نمُو الابن على أمه. السياق المبدع له صفةٌ أنثوية، والعمل المبدع ينشأ من أعماق الخافية، أو من مملكة الأمهات، بعبارةٍ أخرى. كلما سادت القوة المبدعة، تحكَّمَت الخافية (= اللاشعور) بالحياة الإنسانية وقولبتها من دون الإرادة الفاعلة؛ وعندئذٍ تُلقي بالأنيَّة الواعية إلى تيار الأعماق بما هي ليست أكثر من مراقب للحوادث، والعمل في السياق يصبح قدر الشاعر ويعيِّن تطوره النفسي. ليس «غوته» هو الذي أبدع «فاوست»، إنما هو «فاوست» الذي أبدع «غوته». وما «فاوست» إلا رمزٌ لا أكثر. لا أريد بالرمز مجازًا يشير إلى شيءٍ مألوف جدًّا، بل تعبير يدل على شيءٍ غير معروف بجلاء، لكنه مليء بالحياة مع ذلك. إنه، هنا، شيء يحيا في روح كل ألماني، وقد ساعد «غوته» على ولادته. هل يُعقل أن يكتب «فاوست» أو «هكذا تكلم زرادشت» غير الألماني؟ كلاهما يعزف على شيءٍ يتردد في الروح الألمانية، على «صورة بدئية» كما أسماها «يعقوب بركهارت» ذات مرة، هي صورة للطبيب أو المعلم للنوع البشري. هي صورة النموذج الأول للشيخ الحكيم، المنقذ أو الفادي؛ الصورة القابعة دفينة وهاجعة في خافية الإنسان منذ فجر الثقافة، وتستيقظ كلما خرجَت الأزمنة عن مفصلها ووقعَت الجماعة البشرية في خطأ فادح. عندما يندُّ الناس عن سواء السبيل، يشعرون بحاجة إلى مرشد، أو معلم، أو حتى إلى طبيب. هذه الصورة البدئية كثيرة، لكنها لا تظهر في أحلام الأفراد أو في الأعمال الفنية إلا عندما يدعوها إلى الحضور انحراف عن النظرة العامة؛ فعندما تتميز الحياة الواعية بالأحادية والموقف الخاطئ، تنشط — نريد أن نقول «غريزيًّا» —

هذه الصور وتظهر إلى النور في أحلام الأفراد وفي رؤى الفنانين والرائين، وبذلك تُعيد إلى العصر توازنه النفسي.

بهذه الطريقة يأتي عمل الشاعر ملبيًا للحاجة الروحية في المجتمع الذي يعيش فيه؛ ولهذا السبب كان العمل يعني للشاعر شيئًا أكثر من قدره الشخصي؛ سواء أكان عالمًا بذلك أم لا. والشاعر، بوصفه أداةً مسخَّرة لعمله بصورةٍ أساسية، يخضع له، ولا يحق لنا أن نتوقع منه تفسيرًا له. لقد بذل قصارى جهده بإعطائه الشكل لما هو كامن فيه، وعليه أن يترك مهمة التفسير للآخرين وللمستقبل. إن العمل الفني أشبه شيء بالحُلم على الرغم من وضوحه البادي، إنه لا يفسِّر نفسه، وهو ليس غير غامض أبدًا. الحلم لا يقول أبدًا: «ينبغي لك» أو «هذه الحقيقة»، بل يعرض صورة بنفس الطريقة التي تُتيح فيها الطبيعة للنبات أن ينمو، ويبقى علينا أن نستخلص نتائجنا منه. فإذا عَرضَ لامرئٍ كابوس، فمعنى ذلك أنه إما مسرفٌ في الخوف وإما مسرفٌ في الأمان منه، وإذا حلَم بـ «الشيخ الحكيم»، فقد يعني أنه مُفرِط بالخذلقة، مثلما يعني أيضًا أنه بحاجةٍ إلى معلِّم. وإن كلا المعنيَين ليَصِل بنا، بطريقةٍ خفية، إلى نفس النتيجة، كما نلاحظ عندما ندع للعمل الفني أن يؤثِّر فينا كما أثَّر في الفنان؛ فلكي نفقه معناه، ينبغي لنا أن نسمح له أن يشكِّلنا مثلما شكَّل الفنان من قبلُ، وعندئذٍ نفهم طبيعة خبرته فنرى أنه قد اجتذَب قوى الشفاء والفداء من النفس العامة أو الكلية التي تقبع تحت الواعية وما فيها من عزلة وأخطاء مؤلمة، وأنه قد تغلغل في أعماق رحم الحياة الذي ينطمر فيه جميع الناس، الرحم التي تنقل إيقاعًا مشتركًا إلى الوجود البشري، وتتيح للإنسان الفرد أن يُفضِي بمشاعره ومعاناته إلى البشرية جمعاء.

إن سر الإبداع الفني والأثر الذي يحدثه الفن يجب البحث عنه في العودة إلى حالة «المشاركة الصوفية»، إلى ذلك المستوى من الخبرة الذي مَن يعيش عنده هو الإنسان لا الفرد، والذي لا يُعتد عنده بسعادة الفرد الإنساني ولا بشقائه، بل بالوجود البشري فقط، وهذا ما يفسر لنا لماذا كان كل عملٍ فني عظيم عملًا موضوعيًّا وغير شخصي، لكنه يظل، مع ذلك، يحرك مشاعرنا أفرادًا وجماعات. وهذا ما يفسر لنا أيضًا لماذا كانت حياة الشاعر الشخصية غير أساسيةٍ لفنه، بل عَونًا على مهمته الإبداعية أو عائقًا لها في أحسن الأحوال؛ فقد يسلك مسلك الأغبياء أو المواطن الصالح أو المعصوب أو الأبله أو المجرم. قد تكون حياته الشخصية شيئًا لا غنى عنه ومبعثًا على الاهتمام، لكنها لا تفسر الشاعر.

الفصل التاسع

المنطلقات الأساسية في علم النفس التحليلي

كان الاعتقاد السائد في القرون الوسطى، ومن قبلُ عند الإغريق والرومان، أن الروح كائن له وجودٌ مستقل. والحق إن البشرية كلها ظلت تؤمن هذا الإيمان منذ بداياتها الأولى حتى النصف الثاني من القرنِ التاسعَ عشر؛ حيث شيَّدَت لنفسها اعتقادًا جديدًا يقوم على مبدأ «علم النفس بلا نفس» أو «علم الروح بلا روح»، فأصبح كل شيء لا يُرى بالعين أو لا يُلمس باليدين مشكوكًا فيه، تحت تأثير المادية العلمية، بل إن هذه الأشياء (غير المنظورة أو غير الملموسة) أصبحت مدعاة للسخرية بسبب صلتها المفترضة بالميتافيزيقا؛ فلا شيء علميًّا أو حقيقيًّا إلا أن يُدرَك بالحواس أو يُرَدَّ إلى أسباب فيزيائية. غير أن تبدُّل النظرة على هذا النحو الجذري لم يبدأ بالمادية الفلسفية؛ لأن الطريق كان ممهَّدًا له قبل ذلك بزمنٍ طويل. وقد حدث ذلك عندما وقعَت الكارثة الروحية المتمثلة بـ «الإصلاح الديني» الذي وضع حدًّا للعصر القوطي وما فيه من تطلعٍ متحمِّس إلى الأعالي، ومن أبعادٍ جغرافية محدودة ونظرة إلى العالم محدودة أيضًا، وهي النظرة العمودية التي كان ينظر بها العقل الأوروبي للأشياء، والتي تقاطعَت معها النظرة الأفقية التي تميَّزت بها الأزمنة الحديثة. منذ ذلك الحين لم يعُد الوعي ينمو باتجاه الأعلى، بل أخذ ينمو في نظرته للأشياء نموًّا عَرضانيًّا على مثال نمو معرفته للكرة الأرضية. حدث هذا في حقبة الرحلات الكبرى والاكتشافات التجريبية التي وسَّعت من أفكار الإنسان عن العالم. ومنذ ذلك الحين أخذ الإيمان بأن للروح وجودًا مستقلًّا يتراجع أمام القناعة المقحمة بأن الوجود هو للأشياء المادية وحدها. وما هي إلا أربعة قرون حتى صار كبار قادة الفكر والبحث في أوروبا ينظرون إلى العقل على أنه تابعٌ للمادة وللسببية المادية تبعيةً مطلقة.

ليس من حقنا القول إن أيًّا من الفلسفة أو العلم الطبيعي قد أحدث هذا الانقلاب الكامل؛ لقد كان هناك عددٌ لا بأس به من كبار الفلاسفة والعلماء كان لديهم من النظر

النافذ والفكر العميق ما يكفي لئلَّا يقبلوا بهذا الانقلاب من غير احتجاج، بل إن قلةً منهم قاوَمَتْه، لكن لم يكن لديهم أتباعٌ يؤمنون إيمانهم فاضطُروا إلى الوقوف عاجزين لا حول لهم ولا قوة حيال الموقف الشعبي الذي تمثل بالاستسلام غير المعقول، ولا نقول العاطفي، للعالم الفيزيائي الذي طغت أهميته على كل أهميةٍ أخرى. ولا يحسبنَّ أحدٌ أن مثل هذا الانقلاب الجذري في نظرة الإنسان قمينٌ بأن يحدث نتيجة للتفكر أو التدبر أو إعمال العقل؛ لأنه ما من تسلسل في التفكير يمكنه أن يثبت أو ينفي وجود العقل أو المادة؛ فكلا هذيَن المفهومَين — كما يمكن لكل إنسانٍ حصيف أن يتحقق من ذلك بنفسه — ما هما إلا رمزان إلى شيءٍ مجهول أو دفين؛ وإنما نُقِر بهذا الشيء أو ننكره تبعًا لمزاج كُلٍّ منا وتكوينه أو ميله، أو تبعًا لروح العصر الذي يفرضه عليه؛ إذ لا شيء يمنع العقل المتفكر من اعتبار النفس ظاهرةً كيماوية – حيوية تسرح في قاعها الكهارب، من ناحية، أو من اعتبار المسلك الذي تسلكه الكهارب ولا يتأتى لنا التنبؤ به علامة على حياةٍ عقلية في داخلها بالذات، من ناحية ثانية.

ونحن نخادع أنفسنا حين ننظر إلى مسألة حلول ميتافيزيقا المادة في القرن التاسع عشر محل ميتافيزيقا العقل واقتلاع هذه من جذورها — على أنه مسألة من مسائل العقل، ومع ذلك فقد كانت من منطلقٍ سيكولوجي انقلابًا في نظرة الإنسان إلى العالم ليس له مثيل. لقد تحول عالم الغيب إلى عالم شهادة ووُضعَت حدودٌ تجريبية لكل مشكلة يبحثها الإنسان، كما وُضِعَت حدودٌ للأهداف التي ينبغي له أن يتخيرها، بل وُضِعَت حدود لما يسميه المعنى. ينبغي للحوادث غير المحسوسة، الحوادث الداخلية، أن تفسح المجال لأشياء العالم الخارجي المحسوسة؛ والشيء لا قيمة له إن لم يكن مؤسسًا على ما يسمَّى الواقع، على الأقل، هذا ما يبدو للعقل الساذج.

والحق إنه لا جدوى من محاولة فهم هذا التغير غير المعقول الذي طرأ على نظرة الإنسان إلى العالم على أنه مسألة من مسائل الفلسفة، بل حريٌّ بنا ألَّا نفعل ذلك؛ لأننا لو قلنا بأن الظاهرات العقلية تنشأ عن نشاط الغدد، لكنَّا على ثقة بأننا نحظى بآيات الشكر والتبجيل من معاصرينا، على حين أننا لو فسَّرنا انشطار الذَّرَّة في الشمس على أنه صدور عن «عقل العالم» المبدع، لنظروا إلينا شزرًا وعدُّوا ذلك نزوةً من نزوات العقل. من منطلق إبيستمولوجي يستوي لدينا إن سلَّمنا بالحيوان من النوع البشري أو بنشوء الإنسان من النوع الحيواني. لكننا نعرف كم لاقى البروفسور «داكييه» من عنتٍ في حياته الأكاديمية بسبب خطيئته بحق روح العصر التي لا تسمح لأحد أن يعبث بها. إنها ديانة، لا بل هي

أكثر من ذلك، إنها عقيدة لا صلة لها بالعقل إطلاقًا، وأهميتها تكمن في حقيقة لا تبعث على السرور، وهي أنها باتت تُعتبر المقياس المطلق لكل الحقيقة وبات مفروضًا أن يقف بادئ الرأي[1] في صفها.

سياقات العقل البشري لا يمكنها أن تحيط بروح العصر؛ إنها ميل أو اتجاه عاطفي يؤثِّر في ضعاف العقول، عن طريق الخافية (= اللاشعور)، بقوة الإيحاء الطاغية التي تجرفهم في تيارها. أن تفكر خلافًا لما يفكر معاصروك أمرٌ غير مشروع وباعث على الضيق؛ بل هو أمرٌ غير لائق، أو هو مرضٌ أو تجديف؛ ولذلك هو خطر على الفرد من الناحية الاجتماعية. وكما كان الاعتقاد سابقًا بأن كل ما هو موجود فوجودُه مُستمَدٌّ من الإرادة الإلهية المبدعة اعتقادًا لا مراء فيه، كذلك أصبح اكتشاف القرن التاسع عشر للحقيقة القائلة بأن كل ما هو موجودٌ فوجوده مُستمَدٌّ من الأسباب الطبيعية اعتقادًا لا مراء فيه. اليوم، لم نعُد نعتقد أن النفس تبني لنفسها جسدًا تسكن فيه، وإنما المادة تُنتج النفس بالفعل الكيماوي. وقد كان خليقًا بهذا الانقلاب في النظرة إلى العالم أن يكون محل سخرية لو لم يكن ملمحًا من أبرز ملامح روح العصر. إنه الطريقة الشعبية في التفكير؛ ولذلك هي طريقة محترمة وعقلية وعلمية وصحيحة؛ على العقل أن يؤمن بأنه نتاج ثانوي نتج عن المادة. ولعلنا نصل إلى نفس النتيجة لو قلنا «النفس»، بدلًا من «العقل»، وتكلمنا عن الدماغ والهرمونات والغرائز والسوائق بدلًا من «المادة». أن تُمنح الروح أو النفس وجودًا مستقلًّا أمرٌ مُنافٍ لروح العصر، ومن يفعل ذلك يتزندق.

لقد اتضح لدينا الآن أن أجدادنا لم يكونوا من الناحية العقلية على حق في اعتقادهم بأن للإنسان روحًا، وأن للروح وجودًا مستقلًّا، وأنها من طبيعة إلهية وبالتالي خالدة، وأن فيها قوة كامنة أو ملازمة لها تتولى بناء الجسد وتمدُّه بالحياة وتَشفي أسقامه وتُتيح للروح أن تعيش في معزل عن الجسد، وأن ثَمَّة أرواحًا غير جسمانية تتوحَّد[2] بهذه الروح، وأن وراء عالمنا التجريبي عالمًا روحانيًّا تتلقَّى منه الروح معرفتها بالأشياء الروحية التي لا يمكن كشفُ النقاب عن أصولها في هذا العالم المرئي … لكن الناس الذين ليسوا فوق مستوى الوعي العام لم يكتشفوا بعدُ أن ما يماثل الاعتقاد القديم من حيث كونه اعتقادًا افتراضيًّا وتخيليًّا أن نعتقد بأن المادة هي التي تُنتج الروح، وأن القردة أصل الكائنات

[1] المقابل العربي للاصطلاح common sense كما ارتأى ذلك المرحوم «أحمد زكي». (المترجم)

[2] تتوحد — تصير شيئًا واحدًا. (المترجم)

البشرية، وأن كتاب نقد العقل المحض الذي ألَّفه كانط إنما طلع من تفاعلٍ متناغم فيما بين سوائق الجوع والحب والسلطة، وأن خلايا الدماغ هي التي تصنع الأفكار، وأن هذا كله ما كان من الممكن أن يكون بخلاف ما هو كائن.

لكن ما هي، أو مَن هي، هذه «المادة» الكلية القدرة في الحقيقة؟ إنها مرة أخرى صورة رسمها البشر للإله الخالق، إلا أنها — هذه المرة — منزوعة من ملامحها التأنيسية[٣] بعد أن اتخذَت صيغة مفهومٍ عالمي يحسب كلٌّ منا أنه يفهم معناه. وعينا اليوم نما نموًّا هائلًا في الطول والعرض؛ أي في أبعاد المكان فقط لسوء الحظ. أما بُعده الزماني فلم يشهد مثل هذا النمو، وهو لو حصل إذن لكان عندنا حسٌّ بالتاريخ النابض بالحياة. غير أنه محظور علينا الخوض في مثل هذه الأفكار بسبب روح العصر التي تعتبر التاريخ مجرد مصنع للحُجج الملائمة تتيح لنا القول في المناسبات: «لماذا، حتى أرسطو عرف ذلك؟» أما هذه الحالة، فيجب أن نسأل أنفسنا كيف بلغَت روح العصر هذا المبلغ من القدرة الخفية. إنها بلا شك ظاهرة نفسية بالغة الأهمية — وهي في جميع الأحوال سابق حكم أو هوًى متأصل في العمق بحيث إن لم نُعطِه حقَّه من الاعتبار المناسب، لم نستطع قط أن نقترب من مشكلة النفس.

مثلما قلتُ فيما تقدَّم، لقد كان الميل الذي لا يُقاوم إلى تفسير كل شيء انطلاقًا من أسسٍ فيزيائية متفقًا مع نمو الوعي نموًّا أفقيًّا على مدى القرون الأربعة الأخيرة، وما النظرة الأفقية إلا رجع (= رد فعل) على النظرة العمودية الوحيدة التي كانت سمة العصر القوطي. إن هذا الميل مظهر من عقل الجماعة، وبما هو كذلك لا يصح أن نقف منه موقفنا من واعية الأفراد. إننا، بادئ ذي بدء، لا نشعر بأفعالنا أبدًا، ولا نكتشف إلا بعد لأيٍ لماذا كان تصرُّفنا على هذا النحو أو ذاك، وفي هذا نحن نشبه البدائيين تمامًا. وفي غضون ذلك، نُعلِّل أنفسنا بجميع أنواع التفسيرات التي تضفي صفة عقلانية على مسلكنا، وتظل مع ذلك التفسيرات غير مكافئة.

لو نشعر بروح العصر، لعرفنا لماذا نميل إلى تفسير كل شيء انطلاقًا من أسسٍ فيزيائية، ولعرفنا أن سبب ذلك كان حتى الآن إفراطنا في تفسير كل شيء انطلاقًا من أسس روحية. ولو أننا أدركنا ذلك لكان انتقادنا شديدًا لميولنا الأحادية، ولقلنا: أغلب

[٣] ذات صفاتٍ إنسانية. (المترجم)

الظن أننا نقترف الآن خطأً فادحًا في الجانب الآخر. نحن نخادع أنفسنا عندما نظن أننا نعرفُ عن المادة أكثر بكثيرٍ مما نعرف عن «عقل ميتافيزيقي» ما، فنبالغ في تقدير قيمة السببية الطبيعية ونعتقد بأنها وحدها هي التي تمدُّنا بالتفسير الصحيح للحياة. لكن المادة مجهولة تمامًا، كالعقل، وفي نهاية المطاف لا نستطيع أن نعرف شيئًا، ونحن لا نعود إلى حالة التوازن إلا أن نسلِّم بذلك. إن هذا لا يعني أبدًا نُكران الصلة الوثيقة بين الحوادث النفسية والبنية الفيزيولوجية للدماغ، أو بينها وبين الغدد والجسم عمومًا. نحن نجزم بأن محتويات الواعية إنما تعيِّنها إدراكات الحواس إلى حدٍّ كبير، جزمًا لا رجوع فيه. ولا يسعنا إلا أن نعترف بأن الخصائص الثابتة، ذات الطبيعة الفيزيائية والطبيعة النفسية سواء بسواء، مغروسة فينا بصورة خفية (= لا شعورية) عن طريق الوراثة، ونحن نعجب أشد الإعجاب بما للغرائز من قوة تعوق قدراتنا العقلية أو تشدُّ أزرها أو تعدِّل فيها. والحق إنه، فيما يتعلق بالسبب والغاية والمعنى، يجب أن نسلِّم بأن النفس الإنسانية — كائنًا ما كان فهمُنا لها — هي، أولًا وقبل كل شيء، انعكاسٌ مباشر لكل ما ندعوه جسمانيًّا وتجريبيًّا ودنيويًّا. ثم لا بد لنا، تجاه هذه التسليمات جميعًا، من التساؤل عمَّا إذا كانت النفس ليست ظاهرةً ثانوية وليست تابعةً تبعية مطلقة للجسد. كما لا بد لنا، ونحن العمليون، من الإجابة بالإيجاب، في ضوء العقل، وفي ضوء التزاماتنا بعالم فعلي؛ وإذا كنا نفحص هذا الحكم العملي على النفس الإنسانية ناقدين، فما ذلك إلا لشكوكنا في قدرة المادة الكلية.

كان الاعتراض على هذا المفهوم أنه يردُّ الحوادث النفسية إلى نوعٍ من نشاط الغدد، بحيث تكون الأفكار عبارة عن إفرازات أفرزها الدماغ، وبذلك نصل إلى «علم نفس بلا نفس». من هذا المنطلق — يجب أن نعترف — لا وجود للنفس بصورة مستقلة؛ فهي لا شيء بحد ذاتها، بل تعبير عن سياقات فيزيائية. وأن تكون لهذه السياقات صفات الواعية حقيقة لا سبيل إلى ردِّها؛ فلو كان الأمر غير ذلك — هكذا تمضي الحجج — لم نستطع أن نتكلم عن النفس أصلًا، ولما كان ثمَّة واعية، وبذلك لا يكون لدينا ما نقوله عن أي شيء. ولذلك كانت النفس الواعية الشرط اللازم للحياة النفسية — أي كالنفس نفسها. وهكذا كانت جميع مدارس «علم النفس بلا نفس» الحديثة دروسًا في الواعية تتجاهل وجود الحياة النفسية الخافية (اللاشعورية).

ومع ذلك لا توجد مدرسة سيكولوجية واحدة، بل مدارس ومذاهب عديدة. وفي هذا ما يبعث على الاستغراب الشديد، لا سيما عندما نعلم أنه لا يوجد إلا علم واحد في

الرياضيات، وعلم واحد في الجيولوجيا، وعلم واحد في الحيوان، وعلم واحد في النبات، وهكذا دوالَيك، بينما بلغَت «علوم النفس» من الكثرة حدًّا جعل إحدى الجامعات الأمريكية تنشر مجلدًا ضخمًا بعنوان «سيكولوجيات ١٩٣٠م». أظن أنه يوجد من «علوم النفس» أو السيكولوجيات بمقدار ما يوجد من الفلسفات؛ لأنه لا توجد فلسفة واحدة بل فلسفات. أقول هذا لأن بين الفلسفة وعلم النفس روابط لا انفكاك لها لم تزل قائمة بسبب ما بين موضوعاتهما من تداخل. علم النفس موضوعه النفس، والفلسفة — إجمالًا — موضوعها العالم. إلى زمنٍ قريب كان علم النفس فرعًا خاصًّا من الفلسفة، أما الآن فقد أصبح لدينا شيء كان قد تنبأ به نيتشه — ظهور علم النفس بصورة مستقلة، حتى لقد بات يهدد بابتلاع الفلسفة. يقوم التشابه الداخلي بين الفلسفة وعلم النفس على أن كليهما «نظام رأي يبحث في موضوع لا يمكن اختباره تمامًا، وبالتالي لا يمكن فهمه وفق منهج تجريبي بحت». وهكذا فإن كلا الميدانَين من الدروس يحفز على التفكير، مما ينتُج عنه تشكُّل آراءٍ بنحوٍ من التنوع والكثرة تتطلَّب مجلَّداتٍ ضخمةً لاستيعابها جميعًا، وتبيان ما إذا كانت تنتمي إلى هذا الميدان أو ذاك، ولا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر، لأن كلًّا منهما يمدُّ الآخر بمسلَّماته الأولية الضمنية التي غالبًا ما تكون خافية (لا شعورية).

لقد آل اعتماد الأسس الفيزيائية في التفسير إلى «علم نفس بلا نفس»، كما بيَّنَّا ذلك آنفًا؛ أي إلى النظرة القائمة على أن النفس ما هي إلا نتاجُ سياقاتٍ كيماوية — حيوية. أما فيما يتعلق بسيكولوجيا علمية حديثة تبدأ من العقل بما هو كذلك، فلا وجود لشيء من هذا القبيل. لا أحد يجازف اليوم بإقامة سيكولوجيا علمية على أساسٍ من استقلال النفس عن الجسد وعدم تبعيتها له. إن فكرة الروح بذاتها ولذاتها، وأن يكون للروح نظام عالمي قائم بنفسه، لهي الأساس الوحيد المكافئ للإيمان بأرواح فردية مستقلة، لكن هذه الفكرة لم تعُد تلقى رواجًا شعبيًّا عندنا، هذا إن لم نقل أكثر. لكن للإنصاف أذكر أنني حضرتُ في عام ١٩١٤م. في كلية بفلور بلندن، جلسة مشتركة ضمَّت «جمعية أرسطو» و«جمعية العقل» و«الجمعية السيكولوجية البريطانية» في ندوة انعقدَت لبحث مسألة ما إذا كانت عقول الأفراد قائمة في الله أم لا؟ لو أن أحدًا في إنجلترا نازع في القيمة العلمية لهذه الجمعيات، لما لقي أذنًا صاغية من أحد؛ لأنها كانت تضُم في عضويتها كبار العقول في البلاد. ولعلي كنت الوحيد الذي كان يستمع دهشًا إلى حُجج تقرع فيها رنة القرن الثالث عشر. ولعل هذا المثال يفيدنا في تبيان أن فكرة الروح المستقلة وكون وجودها أمرًا مسلمًا به لم تنقرض من أوروبا. ولم تصبح مجرد مستحاثة من مخلفات القرون الوسطى.

إذ ثبَّتْنا هذا في ذهننا، فلعلنا نستطيع أن نستجمع شجاعتنا وننظر في إمكانية إنشاء «علم نفس بنفس» أي في ميدان من الدروس يقوم على فرضية وجود نفس مستقلة، لا حاجة بنا إلى الذعر من ضآلة شعبية هذا المشروع؛ لأن فرضية العقل ليست أكثر خيالية من فرضية المادة، فما دمنا لا نملك فكرة عن الطريقة التي يَصدُر فيها ما هو نفسي عن العناصر المادية، وفي الوقت نفسه لا يمكننا نُكران حقيقة الحوادث النفسية، فنحن أحرار في صياغة فرضياتنا بالطريقة الأخرى لو مرة واحدة، وأحرار في الاعتقاد بأن النفس تَصدُر عن مبدأ روحي لا يطاله فهمنا كما لا يطال المادة. تقول النظرة القديمة إن الروح حياة الجسد، أو نفحة الحياة، أو هي نوع من قوة الحياة اتخذَت لها شكلًا مكانيًّا بتحيزها الجسد عند الولادة أو بعد الحمل، ثم غادرَت الجسد الميت بعد النَّفَس الأخير. وكان يُنظر إلى الروح بحد ذاتها على أنها كائن لا يتحيز في مكان، وبما أنها كانت موجودة قبل اتخاذها شكلًا جسمانيًّا وبعده أيضًا، كانت تُعتبر كائنًا غير زماني، ومن هنا خلودها. بطبيعة الحال، يُعتبر هذا المفهوم من وجهة نظر السيكولوجيا العلمية الحديثة ضلالًا ليس إلا، ولكن، بما أنه ليس في نيتنا الخوض في الأمور «الميتافيزيقية»، حتى ولو كانت من النوع الحديث، يحسن بنا أن نتناول هذا المفهوم بالتمحيص، بعيدًا عن الأهواء وسوابق الأحكام، مرةً واحدة، ونبحث عن مُسوِّغاته التجريبية.

الأسماء التي يعطيها الناس لخبراتهم ذات دلالاتٍ مبينة، في الغالب. ما أصل كلمة Seele الألمانية؟ إنها، كالإنجليزية Soul، آتية من القوطية Saiwala والألمانية القديمة Saiwalo، وهاتان الكلمتان يمكن عقد الصلة بينهما وبين الكلمة الإغريقية alios ومعناها المتحرك أو الملون أو التلون، والكلمة الإغريقية Psyche معناها أيضًا: الفراشة. والألمانية القديمة تتصل من ناحيةٍ أخرى بالكلمة السلافونية القديمة Sila، ومعناها: القوة. ومن هذه الصلات نلقي الضوء على المعنى الأصلي لكلمة Seele؛ فهي القوة المحركة، أي قوة الحياة.

الكلمتان اللاتينيتان animus، النفس، وanima الروح، هما نفس الكلمة الإغريقية anemos الريح والكلمة الإغريقية الأخرى للريح هي pneuma وتعني أيضًا: الروح. في القوطية نجد نفس الكلمة us-anan ومعناها: نفَخَ، وفي اللاتينية an-helare ومعناها: لَهَثَ في الألمانية القديمة العليا، تُرجمت «الروح القدس» إلى atun ومعناها: النفس. وفي العربية نجد الريح والروح، والنَّفَس والنفْس. كذلك ثمَّة صلةٌ وثيقة بين الإغريقية psyche وpsycho ومعناها: تنفس، وبين psychos وpsychros بارد، وphusa منفاخ.

هذه الصلات تبين لنا بجلاء كيف أن الأسماء المعطاة للروح اللاتينية والإغريقية والعربية ذات صلة بمفهوم الهواء المتحرك، «نفس الروح البارد»، وهو ما يفسر لنا أيضًا لماذا كانت وجهة النظر البدائية تمنح الروح جسمًا هوائيًّا غير مَرْئي.

من الواضح جدًّا أن يكون النَّفَس هو الحياة بما هو علامةٌ عليها، مثلما هي الحركة والقوة المحركة. وفي نظرة بدائية أخرى، يُنظر إلى الروح على أنها نار أو لهب؛ لأن الدفء علامة على الحياة أيضًا. وهنالك مفهوم بدائي غريب جدًّا، لكنه غير نادر، يوحِّد بين الروح والاسم؛ فاسمُ الفرد هو روحُه، ومن هنا كانت تسمية الخَلَف باسم السَّلَف بُغية تقمُّص روح السلف في المولود الجديد. نستطيع أن نستنتج ذلك أنه كان يُنظر إلى «الأنيَّة الواعية» على أنها تعبير عن الروح. كذلك ليس من الأمور النادرة أن تتوحد الروح والظل، ومن أجل ذلك كانت إهانةً قاتلة أن تدوس على ظل شخص، ولنفس السبب، تُعتبر الظهيرة في خطوط العرض الجنوبية، وهي ساعة الشبح أو الروح، ساعة الخطر؛ لأن الظل يتقلص فيها فتكون الحياة معرضة للخطر. إن مفهوم الظل هذا ينطوي على فكرة دلَّ عليها الإغريق بكلمة Synopados ومعناها: «الذي يلحق بك»، يعبرون بهذه الطريقة عن الشعور بحضور حي غير محسوس — وهو نفس الشعور الذي أدى إلى الاعتقاد بأن أرواح الموتى عبارة عن ظلال.

لعل هذه الدلالات ذات فائدة لنا في اطلاعنا على كيفية اختبار الإنسان البدائي للنفس. وعنده أن النفس مصدر للحياة، والمحرِّك الأول والحضور الشبحي الذي له حقيقة موضوعية؛ ولذلك كان البدائي يعرف كيف يتناجى مع الروح؛ إنها تصبح صوتًا في داخله لأنها ليست نفسه وراعيته. وعنده أن النفس ليست، كما هي عندنا، جماع كل ما هو ذاتي وتابع للإرادة، إنما هي شيءٌ موضوعي قائم بذاته، ويحيا حياته الخاصة.

لهذه الطريقة من النظر ما يسوِّغها تجريبيًّا؛ لأن للحوادث النفسية جانبًا موضوعيًّا ليس على المستوى البدائي وحسب، وإنما على مستوى الإنسان المتمدِّن أيضًا؛ لأنها تُفلِت من سيطرتنا الواعية عليها إلى حدٍّ كبير؛ فعلى سبيل المثال، نحن غير قادرين على التحكم بكثيرٍ من عواطفنا، لا نستطيع أن نستبدل مزاجًا صحيحًا بمزاجٍ معتلٍّ، ولا نستطيع أن نتحكم بأحلامنا في مجيئها وذهابها. وربما تغلَّبت على أذكى الناس أفكار لا قِبَلَ له بطردها عنه بأعظم الجهد الإرادي. ما تقوم به الذاكرة أحيانًا من خدَع جنونية تتركنا في حالة من الذهول اليائس. ورُبَّ تخيلاتٍ جرت في عقولنا لم نكن نتوقَّعها. وإنما نحن نعتقد بأننا أسياد في بيتنا من فَرْط حبنا الإطراء لأنفسنا؛ لأننا بالفعل خاضعون إلى

درجة مذهلة إلى ما تقوم به النفس الخافية من وظائف، وينبغي لنا الوثوق بأنها لا تخدعنا. ولو درسنا السياقات النفسية لدى المعصوبين لكان من الأمور المضحكة تمامًا أن يستطيع عالم النفس الادِّعاء بأن النفس معادلة للواعية. لقد بات من الأمور المعروفة جيدًا أن السياقات النفسية عند المعصوبين لا تختلف عن السياقات النفسية عند من نسميهم أصحاء أو أسوياء — وأي إنسان في هذا العصر واثق تمامًا من أنه غير معصوب؟

أما والأمر كذلك؛ فإننا نحسن صنعًا لو نسلِّم بأن هناك ما يسوِّغ لنا الأخذ بالنظرة القديمة عن الروح واعتبارها حقيقة موضوعية — شيئًا مستقلًّا، وبالتالي اعتباطيًّا ومصدرًا للخطر. وكلما نظرنا إلى الروح على أنها كذلك، وهي البالغة الخفاء والإخافة، وفي نفس الوقت مصدر للحياة، كانت أدنى إلى الفهم على ضوء علم النفس أيضًا. تظهرنا الخبرة على أن «الأنا» — الأنية الواعية إنما نشأت عن الحياة الخافية (اللاشعورية)؛ فالطفل الصغير يحيا حياة نفسية ليس فيها ما يدل على وجود أنية واعية؛ ولهذا قلَّما تترك السنوات الأولى من حياته أثرًا في ذاكرته. من أين تأتي جميع ومضاتنا الذكية المُسعفة؟ ما مصدر حماستنا وإلهامنا وشعورنا بقيمة الحياة؟ البدائي يتحسَّس ينابيع الحياة في أعماق روحه، يتأثر عميقًا بفاعلية تصريف الحياة الآتية من قِبَل روحه؛ ولذلك يؤمن بكل شيء يؤثِّر فيها — بممارسات السحر من كل نوع. وهذا ما يفسِّر عنده أن الروح هي الحياة نفسها، لا يتصوَّر أنه يدير دفَّتها، وإنما يشعر أنه تابع لها في كل شيء.

مهما بدت لنا فكرة خلود الروح منافية للعقل، فهي عند البدائي ليست خارقة للعادة، ولكنها مع ذلك شيء يخرج عن الشائع؛ فبينما كل موجود سواها يتَّخذ له قدرًا معيَّنًا من الفراغ، فإن الروح لا يمكنها أن تتحيَّز فراغًا. نحن نحسب، بطبيعة الحال، أن أفكارنا تقيم في رءوسنا، ولكن عندما يتعلق الأمر بمشاعرنا نبدأ بالتردُّد، يبدو أنها تقيم في منطقة القلب. أما إحساساتنا فموزَّعة على الجسم كله. تقوم نظريتنا على أن الرأس مركز الواعية، لكن هنود البوابلو يقولون إن الأمريكيين قوم مجانين لأنهم يعتقدون بأن أفكارهم محلُّها رءوسهم، على حين أن الإنسان العاقل يعلم أنه إنما يفكِّر بقلبه. بعض القبائل من الزنوج يقولون إن البطن مكان قيام النفس بوظائفها، لا الرأس ولا القلب.

هناك صعوبةٌ أخرى تُضاف إلى هذا الاختلاف حول مكان قيام النفس بوظائفها، وهي أن المحتويات النفسية عمومًا لا تتحيَّز مكانًا، لا يُستَثْنى من ذلك إلا المكان الخاص بالإحساس. ما الحجم الذي نستطيع أن ننسبه إلى أفكارنا؟ هل هي صغيرة، عريضة، طويلة، رقيقة، ثقيلة، سائلة، مستقيمة، دائرية، أم ماذا؟ لو أردنا رسم صورة حيَّة لكائن غير مكاني ذي بُعدٍ رابع، لما فعلنا خيرًا من اتخاذ «الفكر» نموذجًا لهذا الكائن.

لو أننا أنكرنا وجود الروح أصلًا، لهان علينا الأمر، لكننا هنا بإزاء اختبارات مباشرة لشيء ما «كائن» — شيءٌ متأصِّل في واقعنا الذي يُقاس بالمقاييس، واقعنا الذي نتفكَّر فيه، واقع الأبعاد الثلاثة. إن هذا الشيء يختلف اختلافًا يبعث على الحَيْرة عن هذا الواقع في كل جانب من جوانبه «وفي كل جزء من أجزائه» ومع ذلك يعكسه ويتأمَّل فيه. يمكننا أن ننظر إلى النفس على أنها نقطةٌ رياضية وفي نفس الوقت عالم ذو نجومٍ ثوابت. وعندئذٍ يزول عجبُنا إذا كان مثل هذا الكائن المتناقض متاخمًا للحدود الإلهية في نظر العقل الفطري. إن كانت النفس لا تتحيَّز مكانًا، فهي بلا جسم. والأجسام تموت، لكن هل يموت شيءٌ غير مرئي وغير جسماني؟ زِد على ذلك أن الحياة والنفس موجودتان بالنسبة إليَّ قبل أن أستطيع النطق بكلمة «أنا». وعندما تخفى هذه «الأنا» كما هو الحال في النوم أو الغيبوبة، تظل الحياة والنفس قائمتَين، كما تعلمنا الملاحظة لغيرنا ولأحلامنا. إذن، لماذا يعمد العقل البسيط، وهو أمام مثل هذه الاختبارات، إلى نكران «الروح» في حياتنا خارج الجسد؟ ينبغي لي أن أسلِّم بأنني لا أرى لغوًا في هذه الخرافة المزعومة إلا بمقدار ما أرى من لغوٍ فيما يكشف عنه البحث في الوراثة أو الغرائز الأساسية.

لو أننا تذكَّرنا كيف كان إنسان ثقافات الأزمنة البدائية يرجع دائمًا إلى أحلامه ورؤاه ليستقيَ منها معلوماته، لاستطعنا أن نفهم في يُسر لماذا كانت تُنسَب المعرفة السامية، بل الإلهية، في الماضي إلى النفس. والقول بأن الخافية (اللاشعور) تحوي إدراكات بالغة اللطف، لا يوصف مجالها بأقل من الإدهاش، إنما هو قول حقيقي. والمجتمعات البدائية إنما اعتبرت الأحلام والرؤى مصادر هامة للمعلومات؛ لأنها كانت تعترف بهذه الحقيقة. حضارات عظمى، كحضارتَي الهندوس والصين، شُيِّدت على هذا الأساس إذ جعلَت منه منهجًا للمعرفة الذاتية بلغ ذروةً عالية من الصفاء على صعيد الفلسفة والممارسة سواء بسواء.

ونحن حين نُعلي من شأن الخافية ونجعل منها مصدرًا للمعرفة، لا نتخبَّط في ديجور كما يحلو لعقلانيتنا الغربية أن تظن؛ فنحن نميل إلى الاعتقاد بأن المعرفة كلَّها إنما تأتينا من الخارج في نهاية المطاف. ومع ذلك أصبحنا اليوم نوقن بأن الخافية تنطوي على محتويات تمدُّنا بمعرفة لا حدود لها حين تصير في الواعية؛ فالأبحاث الحديثة في غريزة الحيوان، كالأبحاث في غرائز الحشرات مثلًا، قد جمعت لنا مخزونًا وافرًا من المعلومات التجريبية تُظهرنا على أن الإنسان لو سلك مسلك حشراتٍ معيَّنة لكان له من الذكاء أعلى مما له في الوقت الحاضر. بطبيعة الحال، لا يمكن إثبات أن الحشرات تمتلك معرفة واعية، لكننا لا يمكننا الارتياب في وجود أنماط من السلوك غير الواعي هي من قبيل الوظائف

النفسية. وكذلك خافية الإنسان فهي تحوي جميع أنماط الحياة والسلوك الموروثة عن أسلافه، حتى إن كل طفلٍ بشري، وهو في مرحلة ما قبل الوعي، مُجهَّز بنظامٍ كامن (موجود بالقوة) من الوظائف النفسية المتكيِّفة؛ فالخافية تدرك وتقصد وتحدُس وتشعر وتفكِّر تمامًا مثلما يدرك العقل الواعي ويقصِد ويحدُس ويشعُر ويفكِّر. الدليل الكافي على ذلك نجده في علم الأمراض النفسية (سيكو باثولوجي) وفي أبحاث سياقات الأحلام. وليس بين الواعية والخافية إلا فرق أساسي واحد؛ فالواعية مكثَّفة ومركَّزة لكنها زائلة، وهي تتوجَّه نحو الحاضر المباشر والميادين المباشرة للانتباه، زِد على ذلك أنها لا تصل إلا إلى ما هو مادِّي، وهي تمثِّل خبرة فردية واحدة تمتد على بضعة عقود من السنين. ثم إنها اكتسبت صُنعيًّا ساحةً أوسع من «الذاكرة» تكوِّن معظمها من الورق المطبوع. لكن الأمر يختلف مع الخافية، فهي ليست مركَّزة ولا مكثَّفة، بل يطويها الظلام، وهي واسعة جدًّا، وتستطيع أن تجمع مخزونًا هائلًا من عوامل الوراثة المتراكمة التي خلَّفها الجيل إلى الجيل الذي يليه، تلك العوامل التي يُعتبر مجرد وجودها خطوة نحو تمايز النوع البشري، هذا فضلًا عن عدد غير محدود من الإدراكات اللطيفة. وإذا كان لنا أن نشخِّص الخافية، أمكننا القول إنها كائن بشري كلِّي يضم خصائص كلا الجنسَين، فوق الشباب والشيخوخة، وفوق الولادة والموت، وتحت إمرته خبرة بشرية عمرها مليون أو مليونان من السنين؛ ولذلك هو كائنٌ شبه خالد. لو قُدِّر لمثل هذا الكائن أن يوجد، لكان أقوى من أن تناله صروف الزمان، وكان الحاضر عنده لا يعني له أكثر ولا أقل من أي سنة من سني القرن المائة قبل المسيح، ولكان إنسان أحلام قديمة ونبيًّا لا يُشقُّ له غبار بسبب خبرته المديدة، ولكان عاش مرات لا حصر لها زيادة على حياة الفرد أو العائلة أو القبيلة أو الأمَّة، ولكان لديه حسٌّ نابض بالحياة بإيقاع النمو والازدهار والاضمحلال.

لكن لسوء الحظ — أو لعلَّه لحسنه — هذا الكائن يعيش في غيبوبة الحلم، هذه هي على الأقل الحياة التي تبدو لنا فيها الخافية العامة أو الكلية في الأحلام وكأنها ليس لها واعية خاصة بمحتوياتها، رغم أننا — بطبيعة الحال — غير واثقين من انتفاء واعيتها بأكثر من ثقتنا بواعية عند الحشرات. يُضاف إلى ذلك أن الواعية لا تبدو لنا شخصًا، وإنما هي أشبه شيء بجدولٍ دافق، أو محيطٍ حافل بصور وأشكال تطفو على سطح الواعية في الأحلام أو في حالات اختلال العقل.

وإنه لأمر يثير السخرية حقًّا أن نسمي هذه الجملة الهائلة من خبرة النفس الخافية وهمًا وجسدنا المرئي نفسه ما هو إلا مثل هذه الجملة (النظام)؛ فهو لم يزل يحمل في

داخله آثارًا بارزة ترجع إلى عهود النشأة الأولى، وهو جملة كلية تعمل أجزاؤها معًا وفقًا لهدف مقصود، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لم نستطع أن نعيش. ليس يخطُر ببال أحدٍ منا أبدًا أن ينظر إلى التشريح المقارن أو إلى الفيزيولوجيا المقارنة على أنهما لغو ليس وراءه طائل. كذلك لا نستطيع أن نضرب صفحًا عن الخافية الكلية ونعتبرها وهمًا من الأوهام، أو نأبى أن نُقرَّ بوجودها وأن ندرُسَها على أنها مصدرٌ ثمين للمعرفة.

نحن لو نظرنا إلى النفس من الخارج لبدت لنا انعكاسًا أو مرآة للحوادث الخارجية بصفةٍ أساسية، لا باعتبارها حاصلة بمناسبة هذه الحوادث أو متوافقة معها، وإنما باعتبار أن أصلها كامن فيها. كذلك يبدو لنا أن الخافية لا يمكن أن نفهمها إلا من الخارج ومن جهة الواعية. وقد بات من الأمور المعروفة جيدًا أن «فرويد» قد حاول أن يُفسِّرها من الجانب، لكن هذه المحاولة لا تفلح إلا أن تكون الخافية موجودة دومًا باعتبارها جملة (نظامًا) موجودة بالقوة (كامنة) بصورة بَدرية (قبلية)[٤] جملة للأداء النفسي تحدَّرَت إلينا من أجيال البشر. الواعية إنما جاءت من النفس الخافية، مولودًا متأخرًا عنها. ومن بالغ الحُمْق أن نعمدَ إلى تفسير حياة السلف بالاستناد إلى أحوال حياة الخلف، كذلك من فادح الخطأ أن ننظر إلى الخافية على أنها ناشئة عن الواعية، إنما نكون أدنى إلى الصواب لو قلنا بالعكس تمامًا.

لقد كان هذا هو منطلق العصور الغابرة التي كانت تؤمن دائمًا بأن روح الفرد تتبع نظامًا روحيًّا عالميًّا. ولم تكن غير موفقة في هذا؛ لأنها كانت تعلم دائمًا أن كنز الخبرة الذي لا يُوصف يكمُن خبيئًا تحت عتبة الواعية الفردية الزائلة. ثم إنها لم تتوقف عند حدود صياغة فرضية حول نظام عالم الروح، بل اعتقدت اعتقادًا لا يقبل الجدل بأن هذا النظام كائن ذو إرادة ووعي، بل شخص، وأطلقت عليه اسمًا هو الله، حقيقة الحقائق. لقد كان هذا الكائن في نظرها أكثر الكائنات حقيقية؛ فهو العلة الأولى، ومن خلاله وحده يمكننا أن نفهم الروح. لهذه الفرضية ما يسوِّغها سيكولوجيًّا، لأنه لا شيء أليق بصفة الألوهية من كائنٍ شبه خالد تكاد أن تكون خبرته أبدية، قياسًا على خبرة الإنسان.

بيَّنتُ فيما تقدَّم أين تكمن المشاكل لعلم نفس لا يفسِّر كل شيء تبعًا للأسس الفيزيائية، بل يلجأ إلى عالم روح يقوم على مبدأ فاعل ما هو بالمادة، ولا هو بالطاقة،

[٤] اصطلحنا على ترجمة a priori بكلمة بَدرِي مقابل ترجمتنا لاصطلاح a posteriori كلمة دبري. (المترجم)

وإنما هو الله. وربما أغرَتْنا الفلسفة الحديثة عند هذا التقاطع بتسمية الطاقة إلهًا، وبذلك نواحد بين الروح والطبيعة. لكن ما دامت هذه المهمة قاصرة على الأعالي الضبابية لبتي تكتنف الفلسفة التأملية فلا ضرر يخشى وقوعه. أما إذا طبقنا هذه الفكرة على النطاق الأدنى من علم النفس التطبيقي، حيث تؤثِّر طريقتنا في تفسير الأشياء في السلوك اليومي، فإننا نقع عندئذٍ في مصاعب لا يرجى لنا الخروج منها. نحن لا نعتنق علم نفس يرضى عنه الذوق الأكاديمي، أو نفتش عن تفسيرات لا علاقة لها بالحياة. إن ما نريده هو علم نفس تطبيقي يوصلنا إلى نتائج نرضى عنها، علم نفس يساعدنا على تفسير الأشياء بطريقة تبررها النتيجة الحاصلة لصالح المريض. في العلاج النفسي التطبيقي نعمل جاهدين لكي نجعل الناس يتلاءمون مع الحياة، ولسنا أحرارًا في صياغة نظريات لا تعني مرضانا أو تكون ضارَّة بهم. هنا نأتي إلى مسألة كثيرًا ما أفضت إلى أخطار قاتلة — مسألة ما إذا كنا نقيم تفسيرنا على أساس المادة أم على أساس الروح. وينبغي لنا ألا ننسى أبدًا أن كل شيء روحي هو وهم من وجهة النظر الطبيعية، وأن الروح — لكي تضمن لنفسها الوجود — ينبغي لها أن تعمد في أكثر الأحيان إلى أن تتنكَّر للحقيقة الفيزيائية المتطفِّلة وأن تتغلَّب عليها؛ فأنا إن لم أعترف إلا بالقيم الطبيعية، وفسَّرت كل شيء بالمصطلح الفيزيائي، فقد أقلِّل من شأن التطور الروحي لدى مرضاي أو أعمد إلى إعاقته أو حتى تدميره. وإن تمسَّكتُ بالتفسير الروحي حصرًا فقد أُخطئ في فهم الإنسان الطبيعي، وأعتدي على حقه في الوجود بوصفه كائنًا طبيعيًّا. أكثر من بضعة انتحاراتٍ حدثَت في سياق العلاج النفسي كان سببها ارتكاب مثل هذه الأخطاء. أن تكون الطاقة هي الله، أو يكون الله هو الطاقة، أمرٌ لا يعنيني في قليل أو كثير؛ لأنه من أين لي أن أعرفَ مثل هذه الأشياء؟ أمَّا أن أعطي تفسيرًا سيكولوجيًّا مناسبًا، فهذا ما ينبغي أن أكون قادرًا على فعله.

العالم النفسي الحديث لا يحتمل هذا الموقع ولا ذاك، وإنما يجد نفسه بينهما، ملتزمًا التزامًا خطيرًا بـ «هذا كما بذاك» — وهذا وضعٌ يفسح المجال واسعًا أمام انتهازية ضحلة. إن هذا الخطر لهو خطر «التقاء الأضداد» — التحرر العقلي من الأضداد. كيف يمكن أن ينتج شيء عن إعطاء قيمةٍ واحدة لمسلَّماتٍ متناقضة إلا أن يكون تردُّدًا لا شكل له ولا غاية؟ وفي مقابل هذا، نحن على استعداد لأن نؤثر مبدأ للتفسير ليس فيه التباس؛ لأنه يتيح لنا منطلقًا نُفيد منه باعتباره نقطة ارتكاز. ولا ريب في أننا نواجه هنا مشكلةً صعبةً جدًّا. ينبغي أن تكون لنا القدرة على الاحتكام إلى مبدأ تفسيري يستند إلى الواقع، ومع ذلك لم يعُد ممكنًا لعالم النفس الحديث أن يؤمن حصرًا بالجانب الفيزيائي من الواقع

إذا كان يعطي الجانب الروحي منه ما يستحقه. كلا، ولن يكون بوسعه أن يرمي بثقله على الجانب الروحي وحده؛ لأنه لا يسعه أن يتجاهل صحة التفسير الفيزيائي النسبية.

طريقتي في حل هذه المشكلة يُظهِرها لنا تقاطر الأفكار الذي أبيِّنه فيما يلي:

الصراع بين الطبيعة والعقل هو نفسه انعكاسٌ للتناقض القائم في التكوين النفسي للإنسان، وهو يكشف لنا عن جانبٍ مادِّي وروحي يتبدَّى تناقضًا كلما أخفقنا في فهم طبيعة الحياة النفسية. في حدود فهمنا البشري، كلما أردنا أن نحكم على شيء لم نفهمه أو لم نستطع فهمه، يتعين علينا — إن كنَّا مخلصين — أن نناقض أنفسنا، وأن ندخل هذا الشيء في جوانبه المتناقضة، إن كنا نريد أن نتعامل معه أصلًا. والصراع بين جوانب الحياة المادية والروحية يكشف لنا عن أن الجانب النفسي شيء غير مفهوم في نهاية المطاف. لا ريب في أن الحوادث النفسية تُشكِّل خبرتنا الوحيدة المباشرة؛ كل ما أختبره فهو شأنٌ نفسي؛ حتى الألم الفيزيائي نفسه ما هو إلا حادث نفسي يرتدُّ إلى خبرتي؛ حتى الانطباعات الحسية — بكل ما تفرضه عليَّ من عالم الأشياء الكتيمة التي تتحيَّز المكان — ما هي إلا صور نفسية، وهي وحدها خبرتي المباشرة؛ لأنها وحدها هي المواضيع المباشرة في واعيتي. ثم إن نفسي تغيِّر شكل الواقع وتزيِّفُه، وإنها لتفعل ذلك إلى حدٍّ أُضطَر معه إلى الاستعانة بوسائل صُنعية لكي أحدِّد ما هي عليه الأشياء في معزل عن نفسي. وعندئذٍ أكتشف أن اللحنَ ذبذبةٌ هوائية بدرجة كذا أو كذا من التردُّد، وأن اللون موجةٌ ضوئية بدرجة كذا وكذا من الطول. نحن مطوَّقون بالصور النفسية إلى حدٍّ لا نستطيع معه أن ننفُذَ إلى قلب الأشياء الخارجة عن نفوسنا؛ كل معارفنا مشروطة أو مقيَّدة بالنفس التي هي الشيء الواقعي على أعلى مستوًى؛ لأن النفس هي الشيء الوحيد الذي يتَّصف بالمباشرة. نحن هنا بإزاء واقعٍ نفسي بوسع عالم النفس أن يحتكم إليه — وأعني به الواقع النفسي.

لو تعمَّقنا في هذا المفهوم، لاتَّضح لنا أن هناك محتوياتٍ نفسية أو صورًا معيَّنة مُستمدَّة من البيئة المادية التي تنتسب أجسامنا إليها، على حين أن هناك محتوياتٍ أو صورًا أخرى، لا تقل واقعية عنها، تبدو آتية من قِبَل مصدرٍ عقلي يختلف اختلافًا كبيرًا عن البيئة الفيزيائية. وسواء تصوَّرتُ السيارة التي أريد شراءها أم حاولتُ تصوُّر ما هي عليه روح أبي الميت — ما إذا كانت حقيقة خارجية أم فكرة كامنة في داخلي — فإن كلا الحادثَين واقعٌ نفسي. والفرق الوحيد بينهما أن أحدهما يرجع إلى العالم الفيزيائي، والآخر إلى عالم العقل، فإذا غيَّرتُ مفهومي للواقع تغييرًا يحملني على القول بأن جميع

الحوادث النفسية حوادثُ واقعية — وكل مفهومٍ سوى هذا فغير صحيح — فإن من شأن هذا المفهوم أن يضع حدًّا لصراع المادة والعقل واعتبارهما مبدأَين متناقضَين من التفسير، ويصبح كلٌّ منهما عبارة عن تعيين المصدر الخاص للمحتويات النفسية التي تزدحم في ساحة واعيتي؛ فلو أن نارًا أحرقَتني لم أبحث في حقيقة النار، بينما لو استبدَّ بي خوفٌ من شبحٍ سوف يظهر لي لاحتَميْتُ بالقول: هذا وهمٌ ليس أكثر، ولكن كما أن النار صورةٌ نفسية لسياقٍ فيزيائي ذي طبيعةٍ غير معروفة، كذلك إن خوفي من الشبح صورةٌ نفسية من مصدرٍ عقلي؛ إنه واقعي بمثل ما هي النار واقعية؛ لأن خوفي واقعي بمثل ما هو الألم الناجم عن النار ألمٌ واقعي. أما فيما يتعلق بالسياق العقلي الذي ينهض عليه خوفي من الشبح، فلا أعرف عنه شيئًا بمثل ما لا أعرف شيئًا عن الطبيعة النهائية للمادة، وكما أنه لا يخطُر ببالي أبدًا أن أفسِّر طبيعة النار إلا من خلال المفاهيم التي تقدِّمها العلوم الفيزيائية والكيمياوية، كذلك لا أفكِّر أبدًا في محاولة تفسير خوفي من الشبح إلا من خلال السياقات العقلية.

أن تكون كل خبرةٍ مباشرة نفسية، وكل واقعٍ مباشر لا يمكنه إلا أن يكون نفسيًّا، إن هذا يفسِّر لنا لماذا يضع الإنسان البدائي ظهور الأشباح وتأثير السحر على صعيدٍ واحد مع الحوادث الفيزيائية. إنه لم يمزِّق بعدُ خبرته الساذجة إلى أجزائها المتناقضة. وفي عالمه لم يزل العقل والمادة متداخلَين فيما بينهما، ولم تزل آلهتُه تجوب الغابة والحقل. إنه كالطفل لم يُولَد منه إلا نصفُه، ولم يزل تحيط به حالة حُلمية داخل نفسه الخاصة والعالم كما هو كائن فعلًا؛ عالم لم تفسده صعوبات الفهم التي تكتنف العقل البازغ. ولما تحلَّل العالم البدائي إلى روح وطبيعة، سارع الغرب فاستأثر لنفسه بالطبيعة، لقد كان ميالًا إلى الإيمان بالطبيعة، وكان يزداد تخبُّطًا فيها كلما حاول جهده لأن يصير روحيًّا. أما الشرق فقد استأثر لنفسه بالعقل، وهو إذ اعتبر المادة وهمًا (مايا) ليس إلا، ما برح يحلُم بالقذارة الآسيوية والبؤس. لكن لَمَّا كان لا يُوجد إلا أرضٌ واحدة وإلا بشريةٌ واحدة، لم يستطع الشرق والغرب أن يقسما البشرية نصفَين مختلفَين؛ فالواقع النفسي موجود في وحدته الأصلية، وهو ينتظر تقدمًا.

ولعلنا نشير إلى فكرة الواقع النفسي على أنها أعظم إنجازٍ حقَّقه علم النفس الحديث، رغم أننا قلَّما نعترف به كذلك. ويبدو أن المسألة ما هي إلا مسألة وقتٍ حتى تصبح هذه الفكرة مقبولة بصورة عامة. وينبغي لها أن تصبح مقبولة؛ لأنها وحدها تتيح لنا أن نُنصف المظاهر النفسية في كل ما تتصف به من تنوُّع وتفرُّد. بدون هذه الفكرة يكون

لا مفر لنا من تفسير خبراتنا النفسية تفسيرًا يُلحِق الإجحاف بنصفها على الأقل، على حين أننا بهذه الفكرة نستطيع أن نعطي ذلك الجانب من الخبرة النفسية ما يستحقه، وأعني به الجانب الذي يعبِّر عن نفسه بواسطة الخرافة والأسطورة والدين والفلسفة. وهذا الجانب من الحياة النفسية ليس لنا أن نقلِّل من شأنه. إن الحقيقة التي تحتكم إلى شهادة الحواس قد تُرضي عقولنا، لكنها لا تقدِّم لنا شيئًا يحرِّك مشاعرنا ويعبِّر عنها بما تعطيه من معنًى للحياة الإنسانية. ومع ذلك يكون الشعور هو العامل الحاسم في مسائل الخير والشر في أكثر الأحيان؛ وإذا لم يهُبَّ الشعور إلى نجدة العقل، ظلَّ هذا الأخير لا حول له ولا قوة. هل أنقذَنا العقل والنيَّة الطيِّبة من الحرب العالمية، أم هل أنقذَنا قط من أي لغوٍ مُفجِع آخر؟ هل قامت ثورة روحية أو اجتماعية بالاعتماد على العقل — ولنضرب مثلًا على ذلك انتقال العالم الإغريقي-الروماني إلى عصر الإقطاع، أو الانتشار الانفجاري للثقافة الإسلامية؟

لستُ معنيًّا مباشرة، وأنا الطبيب، بهذه المسائل العالَمية؛ لأن واجباتي منصرفة إلى المرضى من الناس. ظلَّ الطب، حتى وقتٍ قريب، قائمًا على أساس أن المرض يُعالَج ويُشفى من تلقاء نفسه، لكننا صرنا الآن نسمع أصواتًا تُخطِّئ هذه النظرة، وتنادي بمعالجة الشخص المريض، لا بمعالجة المرض. وهذه المناداة مفروضة علينا في معالجة الآلام النفسية؛ إذ بدأ انتباهنا يتَّجه شيئًا فشيئًا من المرض المرئي إلى الإنسان بوصفه كلًّا لا يتجزَّأ، وبتنا ندرك أن المعاناة النفسية ليست ظاهرةً محدَّدة الموقع أو ظاهرةً محدودة بصورةٍ قاطعة، وإنما هي عرَضٌ نشأ عن موقفٍ خاطئ اتخذَته الشخصية في كلِّيتها؛ ولذلك ليس بإمكاننا أن نأمل بشفاءٍ شامل ينتج عن معالجة تقتصر على الاضطراب نفسه، بل عن معالجة الشخصية بكاملها.

تحضرني الآن حالة ذات دلالةٍ قوية على ما نحن بصدده؛ وهي تتعلَّق بشابٍّ على درجةٍ عالية من الذكاء كان قد قام بنفسه بتحليل مفصَّل لعُصابٍ كان يعاني منه، وقد قام بهذا التحليل بعد أن عكف على دراسة الأدب الطبي دراسةً جادَّة. جاءني بمعلوماته وقد وضَعها في صيغةٍ موجزة جيدة الكتابة وتصلح مقالًا يُنشر، وطلب مني أن أقرأ المخطوط وأبيِّن له لماذا لم يُشفَ من عُصابه. كان يجب أن يُشفى طبقًا للحكم العلمي كما فهمه. لكني بعد أن قرأتُ مقاله كنت مضطرًّا لأن أسلِّم بأنه كان يجب أن يُشفى لو كانت المسألة مسألة رؤية نافذة في العلاقات السببية التي تؤدي إلى العُصاب. وبما أنه لم يُشفَ من عُصابه، ذهبتُ إلى أن ذلك لا بد راجع إلى أن موقفه من الحياة كان، من بعض

الأوجه، خاطئًا بصورةٍ أساسية — رغم أن عليَّ أن أعترفَ بأن أعراضَه لم تغشَّه. لما اطَّلعتُ على سيرة حياته اتضح لي أنه كان كثيرًا ما يقضي الشتاء في سانت موريتز ونيس. ولما سألتُه عمَّن كان ينفق عليه في هذه الإجازات، أجابني إنها معلِّمة فقيرة كانت تحبُّه وتحرم نفسها أشدَّ الحرمان لكي تتيح له أن ينغمس في منتجعات اللذَّة. لقد كان افتقاره إلى الوجدان السبب في عُصابه. وليس من العسير أن نفهم لماذا أخفق الفهم العلمي في شفائه. إن خطأه الأساسي كامنٌ في موقفه الأخلاقي. لكنه ألفى طريقتي في النظر إلى المسألة مناسبة للعلم ومصادمة له؛ لأن الأخلاق — في رأيه — لا شأن لها بالعلم، فظنَّ أنه إن لجأ إلى الفكر العلمي استطاع أن يبدِّد عنه قلَّة أخلاقيته التي لم يستطع هو نفسه أن يتحمَّلها. ولم يكن ليسلِّم بأن نزاعًا كان قائمًا في نفسه؛ لأن خليلته كانت تعطيه المال بمطلق إرادتها.

بوسعنا اتخاذ الموقف العلمي الذي نتخيَّره، لكن يبقى أن الأكثرية العظمى من المتمدِّنين لا يستطيعون تحمُّل مثل هذا الموقف، الموقف الأخلاقي عاملٌ حقيقي في الحياة، على عالم النفس أن يأخذه في اعتباره إذا كان لا يريد أن يقع في أخطاء فادحة. ويجب على عالم النفس أيضًا أن يتذكر أن عقائد دينية معيَّنة غير قائمة على العقل هي ضرورة حياةٍ بالنسبة إلى أناسٍ كثيرين. كثيرًا ما سمعتُ المرضى يقولون: «ليتني كنتُ أعلم أن لحياتي معنًى وغاية، إذن لما كانت هذه القصة البلهاء حول أعصابي!»

وسواء أكان الشخص المعنيُّ فقيرًا أم غنيًّا، ذا أسرة ومركزٍ اجتماعي أم لا، فلا يغيِّر من الأمر شيئًا؛ لأن الظروف الخارجية أبعد من أن تُعطيَ حياته معنًى، فكيف إذا كانت المسألة مسألة حاجةٍ معقولةٍ إلى ما نسمِّيه حياةً روحية، لا يمكن تحصيلُها في الجامعات ولا في المكتبات ولا حتى في الكنائس. إنه يستطيع أن يقبلَ ما تقدِّمه له هذه المؤسسات لأن الذي تقدِّمه له لا يمسُّ إلا الرأس، لكنه لا يحرِّك القلب. في مثل هذه الحالات، يكون اعتراف الطبيب بالعوامل الروحية في ضوئها الصحيح أمرًا ذا أهمية حيوية، وإن خافية المريض تمدُّه بما يحتاج إليه؛ إذ تنتج له أحلامًا ذات محتوياتٍ دينية لا سبيل إلى إنكارها. وإذا لم يعترف بالمصدر الروحي لهذه المحتويات، أخطأ في المعالجة وانتهى إلى الفشل.

إن المفاهيم العامة عن الطبيعة الروحية عناصرُ مكوِّنة للحياة النفسية لا غنى عنها. ونستطيع أن نتبيَّنها عند جميع الناس الذين لديهم مستوًى من الوعي يجعلها واضحة بدرجة أو بأخرى؛ ولذلك يُعدُّ غيابها النسبي أو نكرانها من قِبَل أناس متمدِّنين علامة على الانحلال. وفي حين ظلَّ علم النفس منذ نشوئه حتى الوقت الحاضر يتعامل بصفةٍ رئيسية

مع السياقات النفسية في ضوء السببية الطبيعية، فإن مهمة علم النفس في المستقبل هي البحث عن معيَّناتها الروحية. لكن التاريخ الطبيعي للعقل لم يشهد اليوم قدْرًا من التقدم أكثر مما شهده العلم الطبيعي في القرن التاسع عشر. إننا بالكاد بدأنا تدوين مذكِّراتنا عن خبراتنا الروحية.

إذا كان لعلم النفس الحديث أن يفخر بأنه كشَف الغطاء الذي كان مُسدلًا على صورة النفس الإنسانية، فإن الغطاء الوحيد الذي كشَفَه هو ما كان يخفي عن الباحث الجانب البيولوجي منها، ولعلنا نستطيع أن نقارن الوضع الحالي بما كان عليه الطب في القرن التاسع عشر عندما بدأ الناس بدراسة التشريح ولم تكن لديهم فكرة ولو ضئيلة عن الفيزيولوجيا. أما الجانب الروحي من النفس فلا نعرف عنه في الوقت الحاضر إلا من نُثارة هنا ونُثارة هناك. لقد تعلَّمنا أن ثمَّة سياقاتٍ مشروطة روحيًّا من أجل التحوُّلات التي تحدث داخل النفس، وهذه السياقات تكمُن وراء طقوس الارتياد المعروفة جيدًا عند الأقوام البدائية والحالات التي تستثيرها رياضة اليوغا عند الهندوس. لكننا إلى الآن لم نوفَّق إلى تعيين اطراداتها أو قوانينها الخاصة. كل ما نعرفه هو أن جانبًا عظيمًا من أمراض العُصاب تنشأ عن اضطراب هذه السياقات. والبحث النفسي حتى الآن لم يكشف النقاب عن النفس الإنسانية؛ إذ ما زالت بعيدة المنال بما يكتنفها من غموض وخفاء شأنها في هذا كشأن جميع أسرار الحياة. لا يسعنا الكلام إلا على ما حاولنا أن نفعله، ونأمل أن نفعله في المستقبل، في سبيل محاولتنا لحل الأحجية الكبرى.

الفصل العاشر

المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث

مشكلة الإنسان الحديث الروحية هي إحدى المسائل التي تتصل اتصالًا وثيقًا بالحاضر الذي نعيشه ممَّا يجعلنا لا نستطيع أن نقطع فيها بحكم صحيح؛ فالإنسان الحديث تكوينٌ جديد للكائن البشري، والمشكلة الحديثة هي مسألةٌ نشأَت لتوِّها. والجواب عليها يكمُن في المستقبل؛ لذلك عندما نتكلم على مشكلة الإنسان الحديث الروحية، يكون أقصى ما نستطيع أن نفعله هو الإبانة عن المسألة — ولعلنا أن نصوغ هذه الإبانة بصيغٍ مختلفة إن كان لدينا فكرة ولو ضئيلة عن الجواب. زِد على ذلك أن في المسألة نوعًا من الغموض، وهي من العمومية بحيث تتجاوز فهم الفرد الإنساني الواحد؛ ولذلك إن لنا العذر إذا نحن تناولنا هذه المشكلة في كثيرٍ من الحذر والاعتدال. وإني لمقتنع جدًّا بهذه الحقيقة، ويؤدِّي أن أشدِّد عليها كثيرًا لأن من طبيعة هذه المشكلة أن تُغرِيَنا باستعمال الكلمات الطنَّانة — وإنني سوف أُضطَر إلى قول بعض كلمات قد تخرج عن حدِّ الحذر والاعتدال.

لأبادر في الحال إلى تقديم مثال على قلَّة الحذر هذه بالقول إن الإنسان الذي نصفه بالإنسان الحديث هو إنسانٌ عارف بالحاضر المباشر، وليس هو أبدًا ذلك الإنسان المتوسط. إنما هو الإنسان الذي يقف فوق ذروة العالم، أو على حافته؛ أمام هوَّة المستقبل؛ السموات فوقه؛ والبشرية كلُّها، بتاريخها الذي يغيبُ في ضباب البدء، تحته. الإنسان الحديث — أو إنسان الحاضر المباشر — قلَّما نلتقي به. قلَّة هم الذين يعيشون في مستوى التسمية؛ لأنه يتعيَّن عليهم أن يكونوا على درجةٍ عالية من الوعي. ولما كان الوجود في الحاضر وجودًا تامًّا معناه أن يكون الوعي تامًّا بالوجود الإنساني، كان لا بد للواعية من أن تكون على أعلى درجة من الكثافة والامتداد، والخافية (= اللاشعور) في أدنى حدودها. وينبغي أن نفهم بجلاء أن مجرد العيش في الحاضر لا يجعل الإنسان إنسانًا حديثًا؛ لأنه في هذه

الحالة يصبح كل إنسانٍ يعيش في الوقت الحاضر إنسانًا حديثًا؛ إنما الإنسان الحديث من يعي الحاضر وعيًا تامًّا.

الإنسان الذي نستطيع أن نسميه «حديثًا» عن جدارة واستحقاق هو إنسان مفرد — وإنه لكذلك عن ضرورة، وفي جميع الأزمنة؛ لأن كل خطوة يخطوها نحو مزيد من وعي الحاضر تجعله ينفصل بنفس المقدار عن «مشاركته الصوفية» الأصلية مع سواد الناس — عن انغماسه في الخافية العامَّة. كل خطوة يخطوها إلى الأمام تعني تحرُّره من الخافية الأصلية، الكلية – الإحاطة، التي تستبدُّ بالغالبية العظمى من البشر استبدادًا يكاد أن يكون مطلقًا. حتى في عصور التمدُّن نجد الناس الذين يشكِّلون الطبقة الدنيا من الناحية السيكولوجية يعيشون في حالة من قلَّة الوعي أشبه ما تكون بحالة الأقوام البدائية. أما الطبقة التي تليها فتُبين عن مستوًى من الوعي يتفق مع بدايات الثقافة البشرية، على حين أن الطبقة العليا لديها من الوعي ما يمكِّنها من مواكبة الحياة في القرون القليلة الماضية، وليس إلا الإنسان الحديث، بالمعنى الذي اصطلَحنا عليه، من يَعِش في الحاضر؛ فهو وحده يعيش الحاضر المباشر، وهو وحده الذي يرى طرائق الحياة التي تتفق مع المستويات الماضية تكلِّفه من أمره رهقًا؛ فالعوالم القديمة وما انطوت عليه من قيمٍ وهمومٍ لا تعنيه إلا من الناحية التاريخية. وبذلك أصبح «لا تاريخيًّا»، بأعمق ما في الكلمة من معنًى، وانفصل عن سواد الناس الذين يعيشون كلِّيةً راسفين في أغلال التقليد. والحق إنه لا يكون حديثًا إلا عندما يقف على حافة العالم، مخلِّفًا وراءه كل ما طُرِح ونُبذ وعلاه الهرم، عارفًا أنه يقف بإزاء فراغٍ قابل لأن ينشأ عنه كل شيء.

هذه الكلمات لعلَّ بعضَهم يعتبرُها قعقعةً فارغة، ويردُّها بعضُهم الآخر إلى الإسفاف لا أكثر. لا شيء أيسر من تكلُّف وعي الحاضر. وفي الحقيقة هناك نفرٌ كبير من الناس لا قيمة لهم ولا وزن يصطنعون مظهر الحداثة عن طريق القفز من فوق مختلف مراحل النمو ومهام الحياة التي يمثِّلونها، فيظهرون فجأة في جانب الإنسان الحديث على أنهم كائناتٌ بشرية لا جذور لهم، وأشباح تمتص الدماء، يلتبس علينا فراغهم فنحسبه توحُّد الإنسان الحديث الذي لا يُحسَد عليه. ويلقي عليه ظلال الشك والارتياب فهو وأضرابه، على قلتهم، خفيُّون عن العيون المميزة، وهي عيون السواد الأعظم التي تحجُبها غيوم الأشباح، وأعني الحديثين المزيَّفين أو أشباه الحديثين. ما من فائدة تُرجى؛ «الإنسان الحديث» موضوع تساؤل وارتياب، وهو دائمًا هكذا، حتى في الماضي.

الاعتناق المخلص للحداثة معناه الإفلاس عن طواعية واختيار، ونَذر الفقر والعفَّة بمعنًى جديد و— ما هو أشدُّ إيلامًا — التخلِّي عن الهالة التي يمنحها التاريخ علامة على موافقته. أن تكون «لا تاريخيًّا» هو أن ترتكب خطيئة بروميثيوس، وبهذا المعنى يعيش الإنسان الحديث في الخطيئة. لكن، كما قلت، ليس يسَع أحدًا أن يحقِّق الوعي التام بالحاضر إلا الإنسان الذي تجاوز مراحل الوعي التي ترجع إلى الماضي وقام بالواجبات التي كلَّفه بها عالمه. ولكي يفعل هذا يجب أن يكون سليم الحِجَا بارعًا بكل معنى الكلمة — إنسانًا قام بمثل ما يقوم به غيره أو أكثر. إن هذه الصفات هي التي تمكِّنه من الارتقاء إلى المستوى الذي يليه من الوعي.

أعرف أن فكرة البراعة أو الحذق يمقتها أشباه الحديثين أشدَّ المقت؛ لأنها تذكِّرهم بأساليب المكر والخداع التي يتَّبعونها تذكيرًا لا يبعث على السرور، غير أن هذا لا يمنعنا من اتخاذ هذه الفكرة معيارًا للإنسان الحديث، بل نحن مضطَرون إلى اتخاذها لأن الإنسان الذي يتصدَّى للحداثة إن هو إلا مقامر لا يبالي بشيء، وينبغي له أن يكون على أعلى درجة من البراعة؛ لأنه إن لم يستطع أن يكفِّر عن خطيئة خرقه التقليد بقدرته على الإبداع كان مجرد مناوئ للماضي. وإنها لشعوذة صرفة أن نعتبر التنكُّر للماضي شيئًا واحدًا هو وعي الحاضر. «اليوم» يقف بين «الأمس» و«الغد»، مشكِّلًا حلقةً واصلة بين الماضي والمستقبل؛ وليس له أي معنًى آخر. إن الحاضر يمثِّل سياقًا انتقاليًّا، والإنسان يمكنه أن يعتبر نفسه حديثًا إن كان واعيًا على الحاضر بهذا المعنى.

كثيرون يزعمون أنهم حديثون، ولا سيما أشباه الحديثين؛ ولذلك كثيرًا ما نجد الإنسان الحديث حقًّا في جملة من يدَّعون أنهم من الطراز القديم، وعنده من الأسباب الكافية ما يحمله على اتخاذ هذا الموقف؛ فمن ناحية، هو يشدِّد على أهمية الماضي لكي يمسك بكفَّة الميزان في مقابل خرقه للتقليد وفي مقابل أثر الخطيئة التي تكلَّمت عنها؛ ثم من ناحية أخرى، هو يرغب في تحاشي الالتباس بأشباه الحديثين.

لكل صفة حسنة جانبٌ سيئ، ولا خير يدخل العالم إلا وينتج عنه مباشرة شرٌّ يناسبه. هذه حقيقةٌ مؤلمة. وهنا يكمن الخطر في أن يؤدي وعي الحاضر إلى غرور مبعثه الوهم؛ الوهم بأننا المحصِّلة الأخيرة لتاريخ البشرية، ختام العصور الغابرة وثمرتها النهائية. لو سلَّمنا بذلك لعلِمنا أنه ما هو إلا اعتراف بفقرنا المدقع، بأننا خيَّبنا آمال العصور الغابرة وما عقَدَته علينا من رجاء. لو فكَّرنا في حوالي ألفَي سنة من المُثل العليا

المسيحية يعقبها، بدلًا من عودة المسيح وقيام ملكوت السماء، الحرب العالمية بأسلاكها الشائكة وغازاتها الخانقة،[1] لأدركنا فداحة هذه الكارثة في السماء وعلى الأرض.

تجاه هذه الصور لعلنا نصبح أكثر تواضعًا. صحيحٌ أن الإنسان الحديث هو المحصِّلة الأخيرة لتاريخ البشرية، إلا أن الغد سوف يتجاوزه. صحيحٌ أنه الخاتمة النهائية لما سبقه من تطوُّر، إلا أنه في نفس الوقت خيَّب آمال البشرية أسوأ خيبة، والإنسان الحديث يعرف هذا؛ فقد رأى الخير الذي يمكن أن يجنيه من العلم والتقانية والتنظيم، لكنه رأى حكومات خيِّرة المقاصد تمهِّد السبيل للسلام القائم على مبدأ «في زمن السلم ينبغي الاستعداد للحرب»، وكيف أصبحَت أوروبا على شفا حفرة من الدمار. أما فيما يتعلَّق بالمُثل العليا — وأعني بها الكنيسة المسيحية والأخوَّة البشرية والديمقراطية الاجتماعية، و«تضامن المصالح الاقتصادية» — فقد أخفقَت جميعها في تحمُّل معمودية النار واختبار الواقع. اليوم، وبعد خمسة عشر عامًا من انتهاء الحرب، نلاحظ مرةً أخرى نفس التفاؤل، ونفس التنظيم، ونفس الآمال والتطلُّعات السياسية، ونفس العبارات والشعارات. كيف لا نخشى أن تؤدي هذه كلُّها إلى كوارث أخرى؟ الاتفاقيات التي تُعقَد لمنع الحروب غير المشروعة تجعلنا نرتاب في أنها خليقة بأن تحقِّق أغراضها، حتى حين نتمنَّى لها كل النجاح؛ إذ يوجد في القاع، وخلف كل تدبير مُسكِّن من هذه التدابير، شك يبعث على الضيق. على وجه الإجمال، أظن أنني غير مبالغ إذا قلتُ إن الإنسان الحديث يُعاني من صدمةٍ تكادُ أن تكون قاتلة، من الناحية النفسية، ممَّا ترتَّب عليه أن يقع في هاويةٍ عميقة من الشك والقلق.

أعتقد أن هذه الإبانات تكشف بجلاء أن صفتي، وأنا الطبيب، إنما تلوِّن وجهات نظري؛ لأن من دأب الطبيب أن يتجسَّس العلل. وليس يسعني إلا أن أكون طبيبًا. لكن الشيء الأساسي في صناعة الطب ألا تكتشف العلل حيث لا علَّة؛ ولذلك لن أؤكِّد على أن العرق الأبيض عمومًا، والأمم الغربية خصوصًا، مصابة بالعلل وأن العالم الغربي واقف على حافة السقوط؛ إذ ليس من صلاحيتي إصدار مثل هذا الحكم.

ما عرفتُه عن مشكلة الإنسان الحديث الروحية إنما عرفتُه من اختباراتي الشخصية كغيري من الناس ولنفسي بالذات. لقد أُتيح لي أن أعرف شيئًا عن الحياة النفسية الداخلية

[1] واضح أنه يريد الحرب العالمية الأولى. (المترجم)

للمئات من ذوي الثقافة العالية، من مرضى وأصحَّاء، أتوا إليَّ من كل صقع من أصقاع العالم المتمدن الأبيض؛ وقد شيَّدت هذه الإبانات على هذا الأساس. ولا شك أنني لا أستطيع إلا رسم صورة وحيدة الجانب؛ لأن الأشياء التي لاحظتُها إن هي إلا حوادث من حياة نفسية، كامنة فينا — في جانبنا الداخلي دائمًا وفي كل مكان. ينبغي لنا أيضًا أن نبحث عن النفس في الخارج عند أجناس بكاملها أو في حِقب من التاريخ لا تأخذ بحسبانها الحياة النفسية بهذه الصفة. ومن أمثلة ذلك لعلنا نتخير أيَّة ثقافة من الثقافات القديمة، ولا سيما الثقافة المصرية وما اتصفت به من موضوعية جليلة واعتراف بآثامٍ لم تُقترف. لم نعُد نشعر بالأهرامات ولا بقبور «سقارة» بأنها تعبِّر عن مشكلاتٍ أو عواطف شخصية، بأكثر مما نشعر بذلك في موسيقى باخ.

كلما اعتمدنا صيغة خارجية، طقسية أو روحية، نستطيع التعبير بواسطتها تعبيرًا مكافئًا عن جميع تطلعات الروح وآمالها — على نحو ما نجده في بعض الديانات الحسيَّة — أمكننا القول إن النفس موجودة في الخارج، ولا وجود لمشكلة روحية، بالمعنى الدقيق للكلمة. بالتساوق مع هذه الحقيقة، حصل التطور في علم النفس في العقود الأخيرة من السنين، هذا برغم أن الإنسان كان، قبل هذا التطور بزمن بعيد، قد بلغ من التأمل في حياته الروحية، كما بلغ من الذكاء، مبلَغًا أتاح له التعرف على الحقائق التي تشكِّل مادة علم النفس. والشيء نفسه ينطبق على معرفته التقانية (= التكنولوجية)؛ فقد كان الرومان على علم بجميع المبادئ الآلية والحقائق الفيزيائية التي كان يمكنهم على أساسها أن يشيدوا الآلة البخارية، لكن ما نتج عن هذه المعرفة لم يكن أكثر من لعبة صنعها «بطل الإسكندرية»؛ لأنه لم تكن ثمَّة ضرورة مُلِحَّة للذهاب إلى أبعد من ذلك. لكن لما جاء القرن التاسع عشر وحصل التخصص وتقسيم العمل نشأَت الحاجة إلى تطبيق المعرفة المتوافرة. وكذلك كان «اكتشاف» علم النفس تلبية لحاجة روحية باتت مُلِحَّة في زماننا هذا. طبعًا، لم يكن هناك زمن لم تكشف فيه النفس عن نفسها، لكن ذلك لم يكن يسترعي انتباه أحد ولا ملاحظته؛ فقد كان الناس يفلحون في تدبير شئونهم ما لم نُعِرْ طرائق النفس عظيم انتباهنا.

لقد كان رجال الطب هم أول من لاحظوا ذلك، لا الكُهَّان؛ ذلك أن هؤلاء لا يُعْنَوْنَ إلا بشيء واحد هو قيام النفس بوظائفها من دونما اضطراب وأن يكون قيامها بذلك في نطاق نظام من الإيمان معترف به؛ فما دام هذا النظام يتيح للحياة أن تعبِّر عن نفسها تعبيرًا صادقًا، فليس لعلم النفس أن يكون غير مِعْوان فني على العيش السليم؛ وبالتالي لا

يمكن اعتبار النفس مشكلة بحد ذاتها. وما دام الإنسان يعيش كائنًا في قطيع، فليس له «أشياء روحية» خاصة به، إذ ليس له حاجة إليها أصلًا، اللهم إلا الإيمان العادي بخلود الروح. لكنه ما إن يتجاوز في نمُوه أيَّة صيغة موضعية من الديانة التي نشأ عليها — ما إن تعود هذه الديانة غير قادرة على الإحاطة بكل ما في حياته من امتلاء — حتى تصبح النفس شيئًا له حقوقه الخاصة، لا يسع تدابير الكنيسة وحدها أن تهُبَّ لإسعافه؛ ولذلك كان لنا اليوم علم نفس يقوم على الخبرة، لا على بنود إيمان، ولا على مُسلَّمات تابعة لأي نظام فلسفي. ثم إن مجرد أن يكون لنا علم نفس كهذا العلم إنما يشكِّل في نظري دليلًا على ما تعانيه حياتنا الروحية من اضطرابٍ شديد. إن التمزق الذي يصيب الحياة الروحية في عصر من العصور يبين لنا أنه يتبع نفس النمط الذي يتبعه التغيير الجذري الذي يصيب حياة الفرد. وما دام كل شيء يسير على ما يُرام، والطاقة النفسية تجد تطبيقاتها في طرائق مكافئة ومُنْتَظِمة، فلا شيء يزعجنا من الداخل، ولا شك يقلقنا، ولا انقسام ينزل بأنفسنا. أما إذا انسد مجرى قناة أو أكثر من قنوات النشاط النفسي، فإن هذا يذكِّرنا بما يحدث للنهر الذي ينسد مجراه؛ ينكفئ تيارُه إلى الخلف إلى حيث منبعه؛ عندئذٍ يريد الإنسان الداخلي ما لا يريده الإنسان الخارجي المنظور، فتقوم الحرب بيننا وبين أنفسنا، وعندئذٍ فقط، وفي غمرة الألم الشديد، نكتشف النفس. أو بعبارةٍ أدقَّ وأحدَّ، يُصادفنا شيء يفسد علينا أفعالنا الإرادية، شيء غريب عنا، لا بل مُعادٍ لنا، أو مناقض لوجهة نظرنا الواعية. وتُظهرنا على هذا السياق إظهارًا جليًّا أعمال «فرويد» في التحليل النفسي؛ كان أول شيء كشف النقاب عنه تلك التخيلات الإجرامية المنحرفة جنسيًّا التي تتناقض في ظاهرها كليًّا مع نظرة الإنسان المتمدن الواعية. ومن يخضع لتأثير هذه التخيلات، فليس أقل من متمرد أو مجرم أو مجنون.

لا يمكننا حسبان هذا الجانب من النفس الخافية (= اللاشعور)، أو الجانب الداخلي من العقل البشري، شيئًا جديدًا كل الجدة، ولعله كان موجودًا دائمًا في كل ثقافة قد ولَّدت نقيضها المدمِّر. لكن ما من ثقافة أو مدنية قبل ثقافتنا أو مدنيتنا اضطُرت، كما اضطُررنا نحن، إلى أخذ هذه «التيارات الباطنة» بمثل هذه الجدِّية الزائدة. كانت الحياة النفسية فيما مضى تجد تعبيرها دائمًا في نظام ميتافيزيقي من نوعٍ ما. أما اليوم فالإنسان الحديث لم يعُد بوسعه إلا الاعتراف بقدرة القوى النفسية، برغم ما يبذله من جهودٍ شاقة عنيدة لكيلا يعترف بها. وهذا ما يُميز عصرنا من جميع العصور الأخرى. لم يعُد بوسعنا نكران وجود قوًى نفسية لا يمكنها، في الوقت الحاضر على الأقل، أن تلاقي لها محلًّا

في نظام عالمنا العقلي، بل نحن قد توسَّعنا في درس هذه القوى التي جعلنا منها علمًا مستقلًّا قائمًا بنفسه — وهذا برهانٌ آخر على ما نوليه إياها من أهمية جادَّة. وبينما كان بوسع أهل القرون الماضية أن يطرحوها جانبًا دون أن يكلفوا أنفسهم عناء ملاحظتها، أضحت لنا قميص «نيسوس» لا نستطيع أن نخلعه عنا أبدًا.

الثورة التي حدثَت في نظرتنا الواعية، وكان من نتائجها المُفجِعة الحرب العالمية، تتَبَدَّى في حياتنا الداخلية في تحطُّم إيماننا بأنفسنا وقيمتنا. كنا ننظر إلى الأجانب — الطرف الآخر — على أنهم هم الملومون سياسيًّا وأخلاقيًّا؛ أما الإنسان الحديث فمُضطَر إلى الاعتراف بأنه، سياسيًّا وأخلاقيًّا، مِثلُه كمثل أي إنسانٍ آخر. وفي حين كنتُ أومن في الماضي بأن من واجبي دعوة الأشخاص الآخرين إلى التزام جانب النظام أيضًا؛ أُسَلِّمُ بهذا من تلقاء نفسي لأنني أعلم حقَّ العلم أني فاقد الإيمان بإمكان تنظيم العالم على العقل، وأن الحلم القديم بالألفية، حين يسود العالمَ السلامُ والانسجام، قد أصبح حلمًا باهتًا. كان للرِّيبِيَّةِ التي أصابت جميع هذه الأمور أثرٌ عظيم في تبريد حماسة الإنسان الحديث للسياسة وإصلاح العالم؛ أكثر من هذا، إن من شأن هذه الريبيَّة ألَّا تدعم أي تطبيقٍ هادئ للطاقات النفسية على العالم الخارجي. والإنسان الحديث، وهو في هذه الريبيَّة، ما يلبث أن ينكص على عقبَيه، فتنكفئ طاقات راجعة إلى منبعها وتطفو على السطح تلك المحتويات النفسية التي كانت موجودة في جميع الأزمنة، خَبِيئَةً في طبقات رسوبات الوحل ما ظل النهر يجري هادئًا في سيره الطبيعي. كم يبدو عالمنا مختلفًا لإنسان العصر الوسيط! الأرض عنده ثابتة أبدًا ومستريحة في مركز العالم، يحيط بها دوران الشمس حولها وتهبها الدفء في توق شديد. كان الناس جميعهم أبناء الله ينعمون برعاية العليِّ، ومحبته، الذي أعدَّهم للسعادة الأبدية، وكان الجميع يعلمون حقَّ العلم ما ينبغي عليهم فعله وكيف ينبغي لهم أن يسلكوا لكي يرتفعوا من عالم فاسد إلى وجود يمنحهم البهجة والغبطة ولا يتطرق إليه فساد. أما نحن فلم تَعُد تبدو لنا مثل هذه الحياة واقعية، حتى ولو في الأحلام؛ فالعلم الطبيعي كان قد مزَّق هذا القناع الجميل مِزَقًا منذ زمنٍ بعيد. لقد ولَّى ذلك العصر بَعيدًا بعد الطفولة عنا، عندما كان والد أحدنا أحسن الخلق وأشدهم بأسًا.

لقد فقد الإنسان الحديث كل إيمان ميتافيزيقي كان يؤمن به أخوه في العصر الوسيط، وشيَّدَ عوضًا عنه مثلًا أعلى من الضمان المادي والرفاه العام والإنسانية، ولكي تبدو هذه المُثل العليا ثابتة لا تتزعزع، لا بد لها من جرعة كبيرة من التفاؤل. لكن ما حدث

هو أنه حتى الضمان المادي قد ذهب أدراج الرياح؛ لأن الإنسان الحديث صار يرى كل خطوة يخطوها في التقدم المادي إنما تضيف قوة بِقُدْرتها تمامًا إلى الخطر الذي يتهدَّده بالكارثة العظمى. إن مجرد الصورة تثير في مُخيِّلته الرعب. تُرَى كيف نتصور ما يحدث عندما تقوم اليوم مدنٌ بأَسْرها بإحكام تدابير الوقاية من الغازات السامة ثم نُجْري عليها التدريب بارتداء الأقنعة؟ لا يسعُنا إلا الافتراض بأن هذه الغارات قد رُسِمَت لها الخطط وأُعِدَّت لها العُدَّة — ثانية على مبدأ «في زمن السلم ينبغي الاستعداد للحرب»، فليجمع الإنسان ما لديه من أدوات دمار لكي يجد الشيطان الذي بداخله عاجزًا عن مقاومة وضعها في موضع استعمالها المحتوم. ولقد أضحى من الأمور المعروفة أن الأسلحة النارية تنطلق من تلقاء نفسها إذا تجمَّعَ منها كمية معيَّنة بعضُها إلى بعض.

القانون الذي يحكم الممكن الأعمى، وهو القانون الذي دعاه هِيراقليط بالانقلاب الضدي، هو الآن آخذ في الإعلان عن نفسه للإنسان الحديث متسلِّلًا إليه من خلال الدروب الجانبية من عقله، فيجعله يقشعر من الخوف ويقضي على إيمانه بديمومة آثار التدابير الاجتماعية والسياسية في وجه هذه القوى المَهُولَة. وهو لو أشاح بطرفه عن الإمكانيات الرهيبة لعالمٍ أعمى تتناوب عليه عمليتا بناء وتدمير، وحَدَّقَ داخليًّا في فَجَواتِ عقله، لرأى ثمَّة عَمَاءً وظلمةً كان يؤثِّر لو أنه ما رآهما. لقد دَمَّرَ العلم كل شيءٍ حتى مَلاذ الحياة الداخلية. وما كان في يومٍ من الأيام شاطئَ أمانٍ أضحى اليوم مكانًا للرعب.

ومع ذلك قد يكون عونًا لنا اكتشاف ما في أعماق نفوسنا من شرٍّ مستطير، الأمر الذي يجعلنا نؤمن على الأقل بأننا قد وضعنا أيدينا على أصل الشر عند الإنسان. في مبدأ الأمر قد تَصْدُمُنا الحقيقة وتنزَاحُ الغشاوة عن أعيننا، لكننا نشعر مع ذلك — بما أن هذه الأشياء مظاهر تكشف الستار عن عقولنا — بأننا نمسك بهذه المظاهر بأيدينا على درجات متفاوتة، ونستطيع بالتالي تصحيحها، أو على الأقل إخضاعها لرقابتنا بصورة مُجْدِيَة. بودِّنا الافتراض أننا لو أفلحنا في هذا، لاستأصلنا جانبًا من الشر في العالم. بودِّنا الاعتقاد، على أساس المعرفة الواسعة الانتشار بالخافية وطرائقها، أنه ما من أحد يمكن أن يخدعه سياسيٌّ يجهل ما في نفسه من نوازع شريرة؛ لأنه عندئذٍ حتى الصحافة تنبِّهه قائلة له: «تفضَّل وحلِّل نفسك؛ فأنت تعاني من عقدة أبوية مكبوتة». لقد تعمدتُ اختيار هذا المثال الغريب لعلني أُبين مبلغ السخافات التي يقودنا إليها توهُّمُنا أن الشيء لمجرد كونه شأنًا من شئون النفس إنما يخضع لسيطرتنا. غير أنه إن صحَّ أن كثيرًا من الشر في العالم ناشئٌ عن أن الإنسان عمومًا كائن غير واعٍ إلى حدٍّ لا رجاء فيه، فإنه يصح

القول أيضًا إنه كلما ازداد وعيُنا أصبح في مقدورنا مكافحة هذا الشر في مصدره الكامن في نفوسنا. وكما أن العلم يتيح لنا معالجة الأمراض النازلة بنا من الخارج، كذلك هو يعيننا على معالجة الأمراض التي تطلع لنا من الداخل.

ما شهده علم النفس في العقدَين الأخيرَين من اهتمام يتسم بالنمو السريع والامتداد على نطاق العالم يُظْهِرُنا بما لا يدع مجالًا للخطأ على أن الإنسان الحديث قد بدأ يصرف اهتمامه قليلًا عن الأشياء المادية ويلتفت إلى سياقاته الذاتية. هل لنا أن نُسَمِّيَ هذا مجرد فضول؟ مهما يكن من أمر، فإن للفن طريقته في استباق التغيرات المستقبلية في نظرة الإنسان الأساسية، والفن التعبيري قد أدرك هذا الالتفات نحو الذات قبل حدوث التغير بزمن بعيد.

إن هذا الاهتمام بعلم النفس في الوقت الحاضر يُظْهِرُنا على أن الإنسان يأمل في الحصول على شيء من الحياة النفسية لم يحصل عليه من العالم الخارجي؛ شيء لا شك أن دياناتنا يجب أن تشتمل عليه، لكنها لم تَعُد تشتمل عليه — على الأقل بالنسبة للإنسان الحديث؛ فالصيغ والأشكال الدينية لم تَعُد تبدو للإنسان الحديث آتية من الداخل — تعبيرًا عن حياته النفسية. بالنسبة إليه يجب تصنيفها مع أشياء العالم الخارجي. ولما كان غير متاح له أن يستلهم روحًا ليست من هذا العالم، راح يجرب عددًا من الديانات والعقائد كما يرتدي ملابس الأحد، ثم يعود فينبذها جانبًا كما ينبذ ملابسه المهترئة.

لكنه مع ذلك يذهله، على نحو من الأنحاء، ما ينتجه عقله الخافي من مظاهر أشبه بالمظاهر المرضية. ينبغي لنا أن نُسَلِّم بالواقع، مهما كان صعبًا علينا رؤية شيء نبذَته الأجيال الماضية يستولي على اهتمامنا. أن يوجد اهتمام عام بهذه الأمور حقيقة لا يمكن نكرانها، مهما كانت مُرَّةَ المذاق. لا أريد فقط الإشارة إلى الاهتمام بالسيكولوجيا من حيث هي علم، ولا الاهتمام الأضيق بمدرسة «فرويد» في التحليل النفسي، وإنما الاهتمام الذي أضحى واسع الانتشار بجميع أنواع الظاهرات النفسية المتمثلة في نمو العلوم الروحية والتنجيم والحكمة الإلهية (الثيوسوفية) وما أشبه، وهو اهتمام لم يشهد العالم مثيلًا له منذ القرن السابع عشر، لا يُشبِهُه إلا ازدهار الفكر الغنوصي في القرنين الأول والثاني للميلاد. والحق إن التيارات الروحية في الوقت الحاضر ذات صلة وثيقة بالغنوصية، حتى إنه يوجد اليوم كنيسةٌ غنوصية في فرنسا، ومدرستان ألمانيتان تُعلنان صراحةً عن انتمائهما للغنوصية. لكن ما يلفت النظر من الناحية العددية في الحركة الحديثة هو بلا شك الحكمة الإلهية (الثيوسوفية) إلى جانب شقيقتها الحكمة البشرية (الأنثروبوسوفية)، وهاتان المدرستان ما هما إلا الغنوصية في رداء هندوكي؛ فبالمقارنة مع هذه الحركات لا

يُعَدُّ الاهتمام بالسيكولوجيا شيئًا مذكورًا. ما يلفت النظر في الأنظمة الغنوصية أنها تقوم حصرًا على مظاهر الخافية (اللاشعور)، وأن تعاليمها الأخلاقية لا تُعَوِّق الجانب المتمم من الحياة؛ فالكُونْدَالِيني — اليوغا الهندوكية — تُظْهِر هذا بجلاء حتى في انبعاثها الأوروبي. ولما كان كل شخصٍ عارف بالموضوعات الغيبية يشهد هذا، كانت الإبانة صحيحة أيضًا في هذا الميدان.

لا شك أن الاهتمام الشديد بهذه الحركات ناشئ عن أن الطاقة النفسية لم يَعُد بوسعها أن تلبس أشكالًا عفَّى عليها الزمن؛ ولذلك اتخذَت هذه الحركات صِبْغةً دينية حقيقية حتى حين تزعم أنها ذات صفة علمية. ولا يغير من الأمر شيئًا أن يدعو رودلف شتاينر حِكْمَتَه البشرية «علمًا روحيًّا»، أو تكتشف السيدة أدي «علمًا مسيحيًّا». إن محاولات التغطية هذه لَتُظْهِرُنا على أن الدين قد غدا شيئًا يبعث على الارتياب بمثل ما تبعث عليه السياسة والدعوات إلى إصلاح العالم.

لا أظنني مُبالِغًا إذا قلتُ إن الإنسان الحديث خلافًا لأخيه ابن القرن التاسع عشر، إنما يوجه اهتمامه إلى النفس، وهو مُحَمَّلٌ بعظيم الآمال، وهو يفعل ذلك من غير أن يرجع إلى عقيدة من العقائد التقليدية، وإنما بالمعنى الغنوصي للخبرة الدينية. ولا بد لنا من ارتكاب خطأٍ فادح إذا لم نَرَ في هذه الحركات التي ذكرتُها تَوًّا، وهي تحاول أن تُسْبِغَ على نفسها صفة العلم، إلا رسومًا كاريكاتورية أو حفلاتٍ تنكرية، إنها إذ تفعل هذا فإنما تَدُلُّ على أنها تتبع «العلم» فعلًا أو تتخذ المعرفة بدلًا من «الإيمان» الذي تقوم عليه الأديان الغربية. إن الإنسان الحديث يمقت المُسَلَّمات الدُّغماطيقية إيمانًا له كما يمقت الأديان التي تأسَّسَت عليها؛ فهو لا يأخذ بها إلا بمقدار ما تتفق مضامينها مع خبرته لأعماق حياته النفسية. يريد أن يعرف؛ أي أن يختبر بنفسه. وقد لفت العميد إنج، كاتدرائية القديس بولس، لفت الانتباه إلى حركة في قلب الكنيسة الإنجليكانية ذات أهداف مماثلة.

في يومنا هذا، وصل عصر الاكتشاف إلى نهايته ولم يبقَ في الأرض جزء إلا وقد كشفناه، وقد كانت بداية النهاية حين لم يَعُد الناس «يؤمنون» بأن أهل القطب الشمالي يسكنون بلادًا لا تغيب عنها الشمس، وباتوا يريدون أن يعرفوا بأنفسهم ويَرَوا بأم أعينهم ما وراء تخوم العالم المعروف. ومن الواضح أن عصرنا يميل إلى الكشف عما وراء تخوم الواعية. والسؤال المطروح الآن في الدوائر الروحانية هو: ماذا يحدث لو فقد الوسيط واعيَتَه؟ وكل من يَتْبع مذهب «الحكمة الإلهية» (الثيوسوفية) يسأل: ما هي الخبرة التي اختبرَها في المستويات العليا من الواعية؟ والسؤال الذي يطرحه كل عالم بالنجوم هو: ما

هي القوى الفاعلة والعوامل التي تقرِّر مصيري خارج مجال نيَّاتي الواعية؟ وكل محلل نفسي يريد أن يعرف: ما هي السوائق الخافية (اللاشعورية) وراء العصاب؟

إن عصرنا يرغب في أن يعرف الخبرات الفعلية في الحياة النفسية، يريد أن يختبر بنفسه، لا أن يقيم افتراضاتٍ على أساس خبرة العصور الغابرة. ومع ذلك، إن هذا لا يمنعه من أن يجرب شيئًا بطريقةٍ افتراضية — مثلًا الأديان المعترف بها اليوم والعلوم الأصيلة. إن أوروبيَّ الأمس يحس قشعريرة تسري في عموده الفقري عندما يُحَدِّقُ مَلِيًّا في هذه الحُفَر؛ فهو لا يعتبر موضوع البحث بالغ الظلمة والغرابة وحسب، وإنما يعتبر المناهج المستعملة تَعَسُّفًا شديدًا إذ تُسَخِّر أدق المكاسب العقلية التي أحرزها الإنسان في خدمة هذه المواضيع. ماذا ننتظر من عالِمٍ بالفلك أن يقول عندما نُعلمه أن ألفَ جدول أبراج على الأقل بات اليوم يُوضع في مقابل واحد كان يُوضع لثلاثمائة سنة خَلَتْ؟ ماذا يقول المُعَلِّمُ المدافع عن التنوير الفلسفي عندما يعلم أن العالم لم يتحرر ولا من خرافة واحدة منذ عصر الإغريق القدامى؟ فرويد نفسه، مؤسس مدرسة التحليل النفسي، ألقى ضوءًا ساطعًا على ما يغمر النفس الداخلية من قَذَرٍ وظلامٍ وشرٍّ، وقدَّم لنا هذه الأشياء على أنها نفاية وسَقَطُ مَتَاعٍ، وكَلَّفَ نفسه عناءً شديدًا في ثَنْي الناس عن البحث عن شيء فيما وراءها. لكنه لم يُفْلِح، وكانت النتيجة أن أحدثَت تحذيراتُه نفس ما كان يريد منع حدوثه. لقد أيقظَت في كثيرٍ من الناس افتتانًا بجميع هذه الأقذار. لنا أن نُسَمِّيَ هذا انحرافًا مَحْضًا، ولنا أن نفسِّره على أساس أنه ليس حُبُّ القذارة هو ما يجتذب الناس، وإنما هو الافتتان بعالم النفس. ولا شك أن الإنسان منذ بداية القرن التاسع عشر — منذ سني الثورة الفرنسية وما تلاها — قد بدأ يُحِلُّ النفس مكانةً بارزة أخذَت أهميتها تزداد على مَرِّ الأيام، وكان اهتمامه المتزايد بها معيارًا لانجِذَابِه المتزايد إليها. ويبدو أنه كان اعتلاء «إلهة العقل» على عرش كاتدرائية نوتردام بادرةً رمزية كان لها مَغزًى كبير بالنسبة إلى العالم الغربي، كان أشبه بقيام المبشِّرين النصارى بتحطيم بَلُّوطَةِ «وُوطان» لأنه لم تَنْزِلْ في ذلك الحين، كما لم تنزل عند قيام الثورة، صاعقة من السماء فتنتقم من المجدِّفين وتقضي عليهم قضاءً مبرَمًا.

وليس من قبيل المصادفة أن يقوم في ذلك الوقت بالذات فرنسيٌّ اسمه «أنكتيل دي بيرون»، كان يعيش في الهند في مطلع المئات الثماني عشرة، بجَلْب ترجمة أوينك هات» — وهي مجموعة مؤلفة من خمسين أو بانيشادة — أعطت العالم الغربي أولى نظراته العميقة في العقل الشرقي المُحَيِّر. المؤرخ يعتبر هذا الأمر ليس أكثر من مصادفة لا صلة

لها بعوامل السَّبَبِيَّة والْمُسَبَّبِيَّة. أما من زاوية خبرتي الطبية فلا أستطيع اعتبار الأمر مصادفة لا أكثر، بل حَرِيٌّ به أن يكون فعلًا من أفعال قانون نفسي يُحدث آثاره في الحياة الشخصية لا أقل بصورة لا استثناء فيها؛ كل جزء من الحياة الواعية يفقد أهميته وقيمته — هكذا يمضي القانون — ينشأ عنه تعويض في الحياة الخافية (اللاشعورية). ولعلنا نرى في هذا القانون مشابهة بقانون حفظ الطاقة في العالم الفيزيائي؛ ذلك أن سياقاتنا النفسية لها جانبها الكَمِّيُّ أيضًا. ما من قيمة نفسية تختفي إلا وتحل محلها أخرى تُسَاوِيها في الشدة. هذه قاعدة لها تأييدها البرجماتي في الممارسة اليومية عند أُساة النفس، قاعدة ثابتة تكرارًا ولا تُخطئ أبدًا. هنا يأتي الطبيب، الذي في داخلي، لكي يرفض رفضًا قاطعًا أن تكون حياة الناس المجتمعين شيئًا لا يتماشى مع القوانين النفسية؛ فالناس مجتمعين، في نظر الطبيب، يُقدِّمون عن الحياة النفسية صورةً أعقد من الصورة التي يُقدِّمها الفرد، بعضَ الشيء. يُضاف إلى ذلك أننا إذا نظرنا إلى الموضوع من الجانب الآخر، أفلم نسمع أحد الشعراء يتكلم عن «الأمم» في روحه؟ وهذا صحيح تمامًا، كما يبدو لي؛ ذلك أن أحد جوانب النفس ليس فرديًّا أو ليس فَرْدًا، بل هو مستمد من الأمة، أو من الجماعة، أو حتى من البشرية جمعاء؛ فعلى نحوٍ أو آخر نحن جزءٌ من حياةٍ نفسية محيطة، جزء من «الإنسان الأعظم» الواحد، على حد تعبير سويدنبورغ.

وعلى هذا يمكننا أن نعقد هذه المقارنة؛ كما أن الظلمة التي في داخلي، وأنا الكائن البشري الواحد، تستدعي النور الْمُسْعِف، كذلك هي تستدعيه في حياة الجماعة النفسية. لقد كان في الجموع التي تدفقَت إلى نوتردام، الجموع التي تنزع إلى التخريب، لقد كان فيها قوًى مظْلِمة مجهولة الاسم تتفاعل تفاعلًا جذريًّا يقتلع الفرد من جذوره. لقد كانت هذه القوى تتفاعل أيضًا في نفس «أنكتيل دي بيرون» وتستثير جوابًا ينحدر من أعماق الطبيعة. لقد جاء بالعقل الشرقي إلى الغرب. أما تأثيره علينا فليس بوسعنا أن نعرفه الآن، لكن لنكن على حذَر من التقليل من شأنه! والحق إنه ليس يوجد حتى الآن إلا قليل من هذا التأثير نستطيع أن نتَبَيَّنَه على السطح الفكري من أوروبا؛ بضعة مُسْتَشْرِقين، واحد أو اثنان من المهتمين بالبوذية، بضعة من ذوي الشهرة الْمُعْتمة مثل السيدة بلاواتسكي وآني بيزانت. هذه المظاهر تجعلنا نفكر في الجُزُرِ الصغيرة المبعثرة هنا وهناك، أشبه ما تكون بِذُرَى سلاسل الجبال الهائلة غائصة تحت الماء. كان الجهلة حتى وقتٍ قريب يظنون أننا قد تخلصنا من علم التنجيم منذ زمنٍ بعيد، وأنه أصبح شيئًا يمكننا أن نهزأ به ونحن في مأمن من الشطط. أما اليوم، بعد أن خرجنا من الأعماق الاجتماعية،

فقد راح علم التنجيم يقرع أبواب الجامعات من حيث طُرِدَ منها قبل ثلاثمائة عام. نفس الشيء ينطبق على الفكر الآتي من الشرق. إن هذا الفكر تمتد جذوره في المستويات الاجتماعية السُّفْلى ثم ها هو ذا يتصاعد هونًا إلى السطح. من أين جاءت خمسة الملايين أو ستة الملايين من الفرنكات السويسرية التي أُنفِقَت على تشييد معبد «الحكمة البشرية» في درناخ؟ قطعًا لم يدفعها فردٌ واحد. لسوء الحظ، لا يتوفر إحصائيات تنبئنا بالرقم الصحيح لأتباع «الحكمة الإلهية» المُلتزمين اليوم، ناهيك عن غير الملتزمين. لكننا واثقون بأنهم يبلغون بضعة ملايين ينبغي أن نضيف إليهم بضعة ملايين آخرين من الروحانيين من ذوي النزعات المسيحية أو الثيوسوفية.

الابتكارات العظمى لا تأتي أبدًا من فوق، بل من تحت، تمامًا كالأشجار لا تنبت أبدًا من السماء إلى الأرض، بل من الأرض إلى السماء، مهما كان صحيحًا القول بأن بذورها قد هبطَت إلينا من فوق. إن الفوران الذي يشهده العالم والفوران في الواعية هما فورانٌ واحد. كل شيء يصبح نسبيًّا وبالتالي موضع ارتياب. والإنسان بينما هو يتردد ويتساءل، ويفكر في عالم تتجاذبه معاهدات السلام ومواثيق الصداقة، وتتوزَّعه الديمقراطية والدكتاتورية، والرأسمالية والبلشفية، تتوقُ روحه إلى جوابٍ يبدد عنه الشك والقلق. والناس الذين هم في أدنى مستويات المجتمع هم الذين يخضعون لقوى النفس الخافية، وهم أولاد البلد الصامتون الذين كثيرًا ما نسخر منهم — الذين هم أقل تعرضًا لوباء الأهواء الأكاديمية من المشاهير الأعلام الذين أدمنوها. جميع هؤلاء الناس، إذا نظرنا إليهم من عَلٍ، إنما يُمثِّلون في معظمهم كوميديا حزينة أو مُضْحِكَة، وهم إلى ذلك بُسطاء للغاية كبساطة أهل الجليل الذين باركَهم المسيح مرة. أليس من المؤثِّر أن نرى نُفاية نفس الإنسان وقد تجمَّعَت في مُختصرَات سُمْكُها بطول قَدَمٍ؟ وإننا لَنَعْثُرُ في «الأنثروبوفيتيا» على أكثر الكلام لَغْوًا، وأكثر الأفعال سخفًا، وأكثر التخيلات وحشية، كُتِبَت بعناية فائقة، بينما انصرف أناس من مثل هافلوك إيليس وفرويد يعالجون أمثال هذه الشئون ويُفْرِدُون لها أبحاثًا جادَّة نالت كل التقدير العلمي، ولهم جمهور من القُرَّاء موزَّعون في جميع أنحاء العالم المتمدن الأبيض. كيف لنا أن نُفَسِّر هذه الحماسة، هذه العبادة المتعصبة للأشياء المُقْتبَسَة؟ إن تفسيرنا لها يأتي على هذا النحو: الأشياء المَقِيتَة هي من عالم النفس ومن قوامها؛ وبالتالي هي ثمينةٌ بمقدار ما هي ثمينة نُتَفاتٌ من مخطوطة استَنْقذْنَاهَا من طَلَلٍ قديم. حتى الأشياء السِّرِّيَّة والكريهة الموجودة في الحياة الداخلية هي أشياء ذات قيمة للإنسان الحديث لأنها تخدم غرضه. لكن أي غرض؟

استهلَّ فرويد كتابه تفسير الأحلام بالقول المأثور التالي: «إن لم أستطع إخضاع الآلهة، فلا أقل من أن أجعلها تَزْمُجِر.»

إن الآلهة التي «نحن» مدعوون إلى إنزالها عن العرش هي القيم الوثنية المنصوبة في عالمنا الواعي. ولقد بات من الأمور المعروفة جدًّا أن فضائح الحب التي تعرَّضَت لها الآلهة القديمة هي التي أسهمَت أكثر من أي شيءٍ آخر في سَلْبِ الثقة عن هذه الآلهة، وها هو ذا التاريخ يعيد نفسه الآن؛ فقد أخذ الناس يُعَرُّون الأسس المريبة التي قامت عليها فضائلنا التي نُقَدِّسُها، ومُثُلُنا العليا التي لا نظير لها، ويصيحون بنا صيحة الظفر: «تلكُم هي آلهتُكُم التي صنعتُموها بأيديكم، إن هي إلا شِرْكٌ وأضاليل ملوَّثة بحقارة البشر — أضرحة مُكلَّسة مَلأى بعظام الموتى وكل أنواع القَذَرِ.» فنُميِّز في هذا الكلام نبرةً مألوفة، كلمات من الإنجيل لم نستطع قط أن نجعلها كلماتنا، تعود الآن ثانية إلى الحياة.

وإني لعميق الاقتناع بأن هذه ما هي بالمُشابهاتِ الغامضة؛ ففي الناس أكثر مما نظن ممن يُحِلُّون سيكولوجية فرويد من نفوسهم منزلةً أعلى من الإنجيل، ويَعْني لهم «الإرهاب الروسي» أكثر مما تعني لهم فضائل الحياة المدنية. ومع ذلك هؤلاء جميعًا إخوتنا، وفي كلٍّ منا صوتٌ «واحد» على الأقل يؤيدهم؛ لأنه في نهاية المطاف تُوجد حياةٌ نفسية واحدة تُحيط بنا جميعًا.

والنتيجة التي ما توقعناها من هذا التغير الروحي هي أننا خلعنا على العالم وجهًا أقبح من ذي قبل، ولقد بلغ من قُبحِه حَدًّا لم يَعُد بوسع أحدٍ أن يحبه بعد الآن — حتى إنه لم يَعُد بوسعنا أن نحبَّ أنفسنا. وفي نهاية المطاف ليس في العالم الخارجي ما يَحمِلُنا على أن نَضرب صَفْحًا عن حقيقة الحياة الداخلية. ولا شك أننا نكتشف هنا المعنى الحقيقي لهذا التغير الروحي. ثم ماذا تريد «الحكمة الإلهية» وما اشتملَت عليه من تعاليم «الكَرْما» و«التَّقَمُّص»؟ ماذا تريد أن تعلمنا سوى أن هذا العالم المرئي ما هو إلا مَصَحٌّ مؤقَّت للذين لم يكتملوا أخلاقيًّا؟ إنها تَحُطُّ من قيمة عالمنا الراهن بما لا يَقِلُّ جذرية عما تفعله النظرة الحديثة، إنما تستعير تقانيةً مختلفة؛ فهي لا تَحُطُّ من قَدْرِ هذا العالم، بل تمنحُه معنًى نسبيًّا من حيث إنها تعِدُنا بعوالم أخرى أرفع شأنًا من هذا العالم. النتيجة واحدة في كلتا الحالتين.

أعترف بأن جميع هذه الأفكار بعيدةٌ جدًّا عن الروح الأكاديمية، وأن ما فيها من حق إنما يَمسُّ الإنسان من الجانب الذي يكون فيه وعيه في حده الأدنى. ثم هل من قبيل المصادفة أيضًا أن يصطلح الفكر الحديث مع نسبية أينشتاين والأفكار المتعلقة ببنية

الجوهر الفرد التي تُبعِدُنا عن الحتمية والتمثيل الرُّؤيويِّ؟ حتى العلوم الفيزيائية طَيَّرَت عالمنا المادي، فلا عجب إذنْ أن ينكفئ الإنسان الحديث على واقع الحياة النفسية يلتمس منها اليقين الذي ينكره العالم عليه.

لكن العالم الغربي هو الآن في وضعٍ محفوف بالمخاطر من الناحية الروحية — ويتعاظم الخطر كلما عَمِينا عن الحقيقة القاسية مُوهِمينَ أنفسنا بما في روحنا من جمال؛ الإنسان الغربي يحرق البخور أمام نفسه فتختفي ملامحه وراء الدخان. لكن كيف يبدو للناس الذين هم من لون غير لوننا؟ ما ظنُّ الصين والهند بنا؟ ما الشعور الذي نستثيره في الرجل الأسود؟ ما رأي جميع الذين حرمناهم من أراضيهم وقضَينا عليهم «بالرم» والأمراض التناسلية؟

لي صديقٌ من الهنود الحمر يحكم إحدى قبائل البوابلو. عندما كنا مرة نتجاذب أطراف الحديث حول الرجل الأبيض، إذا به يقول لي: «نحن لا نفهم البِيض ... إنهم دائمًا يريدون شيئًا ... دائمًا قَلِقُون ... دائمًا يبحثون عن شيء ... ما هو؟ لا ندري ... لا نستطيع أن نفهمَهم ... أنوفهم الدقيقة ... شفاههم الرقيقة القاسية ... وهذه الخطوط على وجوههم ... إننا نعتقد أنهم جميعًا مجانين.» كان صديقي قد اكتشف — دون أن يُسَمِّيَ ذلك بالاسم — سَبعَ الطَّيْرِ الآري وشهوتَه التي لا ترتوي إلى بَسْطِ سيادته على كل أرض — حتى تلك الأراضي التي لا تعنيه أبدًا. كذلك لاحظ مبلغ ما فينا من جُنون عظمة يُفْضِي بنا إلى الاعتقاد، من بين أشياء أخرى، بأن المسيحية هي الحقيقة الوحيدة، وأن المسيح الأبيض هو المُخَلِّصُ الوحيد. بعد أن أوقعنا الشرق كله في حالة من الفوضى والاضطراب بواسطة العلم والتقانية (= التكنولوجيا) وجبَيْنا منه الجزية عمَدْنا إلى إيفاد مبشِّرين عنا حتى إلى الصين. كان القضاء على تعدُّد الزوجات من جانب «البعثات الأفريقية» سببًا في انتشار الدعارة على نطاقٍ واسع حتى لقد تطلب الأمر في أوغندا وحدها إنفاق عشرين ألف جنيه إسترليني سنويًّا على الوقاية من الأمراض التناسلية، ناهيك عن الآثار الأخلاقية التي كانت أَمَرَّ وأَدْهَى. والأوروبي الطيب يدفع إلى مبعوثيه نفقاتهم من أجل القيام بهذه المهام التنويرية. لا حاجة بنا إلى إيراد حكاية الآلام في «بولينيزيا» ولا إلى «بركات» تجارة الأفيون.

هكذا يبدو الأوروبي عندما يَسقُط عنه حِجَابُ بُخوره الأخلاقي. ولا عجب بعد هذا أن نبدأ بفتح المجاري لتصريف مُستنقَعٍ آسِنٍ من أجل نَبْشِ التراب عن شظايا الحياة النفسية الدفينة. إن مثل هذا العمل غير النظيف ما كان لأحد أن يُخصِّصَ له كل حياته

إلا مِثَاليٌّ عظيم مثل فرويد. أما نحن فلا يمكننا أن نبدأ بمعرفة وقائع الحياة النفسية إلا عند هذه النهاية، بكل ما نثيره فينا من اشمئزاز وما لا نرغب في رؤيته.

لكن إن كانت النفس لا تشكِّل بالنسبة إلينا إلا الأشياء الشرِّيرة التي لا قيمة لها، فليس على وجه الأرض قُدْرَةٌ تستطيع أن تحمل إنسانًا سليم الحِجَا على الادعاء بأنها ذات جاذبية. وهذا ما يفسر لنا لماذا لا يجد الناس في «الحكمة الإلهية» إلا سطحيةً عقلية مؤسفة، وفي سيكولوجية فرويد إلا حِسِّيَّة تنبئ بنهاية قريبة مُخْزِيَة لهذه الحركات. لأنها تَغُضُّ النظر عن أن قوتها مستمدة من جاذبية الحياة النفسية أو سحرها. ولا شك أن الاهتمام الشديد الذي تستثيره فينا قد يَتَّخِذُ أشكالًا أخرى، لكن لا بد له من أن يظل يظهر في هذه الأشكال إلى أن يَحُلَّ محلها أشكالٌ خيرٌ منها. الخرافة والشذوذ شيءٌ واحد؛ إنهما يعبِّران عن مراحل انتقالية في حالة جَنِينِيَّة ينشأ عنها أشكالٌ أجدُّ وأنضج.

تقدم لنا التيارات الباطنة من الحياة النفسية في «الغرب» صورة مُقْرِفَة. شيَّدْنا سواء من الناحية العقلية أم من الناحية الأخلاقية أو الجمالية. لقد شيَّدنا من عالمنا نصبًا تذكاريًّا قِوَامُه الأشياء التي تُحيط بنا، وتَعَبَّدْنا له بطاقة لا مثيل لها. لكنه نصبٌ بالغ الجلال والمَهَابَة، وما ذلك إلا لأننا أنفقنا على الخارج كل ما هو جليلٌ ومَهيب في طبائعنا. أما ما نجده حين ننظر في الداخل فلا بد وأن يكون مُهتَرِئًا وناقصًا.

إني لأعلم أنني بقولي هذا إنما أستبق قليلًا نمو الواعية الفعلي؛ إذ حتى الآن لا توجد رؤيةٌ عامة لهذه الوقائع من الحياة النفسية؛ فالغَربيُّون لم يزالوا في بداية الطريق نحو الاعتراف بهذه الوقائع، ولأسباب مفهومة جدًّا يُناصِبُونَها أشد العداء. لقد كان لتشاؤمية شبنغلر بعض التأثير لكنه ظل محصورًا في الدوائر الأكاديمية. أما فيما يتعلق بالرؤية السيكولوجية، فهي تشكِّل دائمًا عدوانًا على الحياة الشخصية؛ ولذلك تَلْقَى مقاومةً ونكرانًا على المستوى الشخصي. وأنا أبعد ما أكون عن حُسْبانِ هذه المقاومة أمرًا لا معنى له، وإنما أجد فيها رَجْعًا (= رَدَّ فعلٍ) صِحِّيًّا يُنذر بالخراب؛ ذلك أننا كلما اعتبرنا النسبية مبدأً أساسيًّا ونهائيًّا كان لها أثرٌ تخريبي؛ ولذلك عندما أُلفِتُ الانتباه إلى التيارات الباطنة المخيفة العاملة في النفس، فليس ذلك لأني أريد أن أعزف نغمةً تشاؤمية، وإنما لكي أؤكد على أن الخافية (= اللاشعور) تتمتع بجاذبيةٍ شديدة لا بالنسبة للمرضى وحسب، وإنما لأصحاب العقول السليمة البَنَّاءَة أيضًا — إن هذا بالرغم من مظهرها المُرْعِب؛ فالأعماق النفسية هي الطبيعة، والطبيعة هي حياةٌ خلَّاقة. صحيحٌ أن الطبيعة تدمِّرُ ما تُشيِّده بنفسها، لكنها ما تلبث أن تعود فتشيِّده ثانية. مهما كانت القيم التي تدمِّرُها النسبية

الحديثة في العالم المرئي، تنتج النفس قِيَمًا مُعَادِلة لها. وفي بداية الأمر، لا نستطيع أن نرى ما وراء الطريق الذي ينحدر بنا إلى الأشياء المُظْلِمَةِ المَقِيتَة — لكن ما من نورٍ أو جمالٍ قَمِين بأن يأتي من إنسان لا يستطيع أن يَحْمِلَ هذه الرؤية؛ لأن النور يُولد دائمًا من الظلام. والشمس لم تتوقف قَط في السماء بعدُ لكي تُلَبِّي ما يصبو إليه الإنسان أو لكي تُدِيمَ مخاوفه. ألا يُبيِّنُ لنا مِثالُ «أنكتيل دي بيرون» كيف أن الحياة النفسية تظل حية حتى بعد كُسُوفِها؟ إن الصين لا تعتقد أن العلم والتقانية الأوروبية يُعِدَّانِ العُدَّة من أجل تدميرها، فلماذا يَتعَيَّنُ علينا أن نعتقد بأن التأثير الروحي الخفي الآتي إلينا من الشرق لا بد له وأن يدمِّرنا؟

لكنني نسيت أننا لم نُدْرِك بعدُ أننا في الوقت الذي نَقْلِبُ فيه العالم المادي للشرق رأسًا على عَقِبٍ بمهارتنا التقانية، يقوم الشرق في هذا الوقت بالذات بما يملك من مهارة روحية بِرَجٍّ عالمنا الروحي في الفوضى. إننا لم نتوصل بعدُ إلى إدراك أننا في الوقت الذي نتفوَّقُ فيه على الشرق في القوة من الخارج، ربما يكون هو في هذا الوقت بالذات آخذًا بإحكام قبضته علينا من الداخل. قد تبدو هذه الفكرة غير صحيحة؛ لأن لنا عيونًا لا تنظر إلا إلى العلاقات المادية الكثيفة، ولا ترى أنه ينبغي لنا أن نُنْحي باللائمة على الفوضى الفكرية التي تعاني منها طبقتنا المتوسطة على أبواب ماكس مولر وأولدنبورغ ونيومان ودويسن وويلهلم وسواهم. ماذا يُعلِّمُنا درس الإمبراطورية الرومانية؟ بعد غزو آسيا الصغرى أصبحَت روما آسيوية؛ حتى أوروبا أصابتها العدوى الآسيوية، وما بَرِحَت كذلك حتى يومنا هذا؛ فمن كيليكيا ظهرت عبادة ميثرا — ديانة الجيش الروماني — ثم انتشرت من مصر حتى بلغَت بريطانيا المُغلَّفة بالضباب. هل أحتاج إلى التذكير بالأصل الآسيوي للمسيحية؟

إلى الآن لم نفهم بجلاء أن «الحكمة الإلهية» الغربية ما هي إلا مُحاكاة للشرق يتولاها هُواةٌ من عندنا. ها نحن أولاء نعود إلى تَبَنِّي علم التنجيم ثانية، وهو عند الشرقي خُبْزُه اليومي. دراستنا عن الحياة الجنسية، التي نشأَت في «فيانَّا» وإنجلترا، تُباريها أو تسبقُها تعاليم الهندوكية حول الموضوع. النصوص الشرقية التي عُمرُها عشرة قرون تقُودُنا إلى النسبية الفلسفية، بينما فكرة اللاحتمية التي دخلَت حديثًا إلى الغرب، هي القاعدة الأساسية التي ينهض عليها العلم الصيني. حتى إن ريتشارد ويلهلم أطلعني أن بعض السياقات المُعقَّدة التي كشف عنها «علم النفس التحليلي» قد جاء وصفها في النصوص الصينية القديمة بصورة لا تُخطِئ. و«التحليل النفسي» نفسه وما يرسمه من خطوط

فكرية — ولا شك أنه تطوير غربي بصورة بارزة — ما هو إلا محاولةٌ مُبتَدِئٍ بالمقارنة مع ما هو مُوغِلٌ في القِدَم في الشرق. وفي هذا الصدد لا بد لنا من ذكر الموازنة التي قام بها أوسكار أ. هـ. شميتز بين «التحليل النفسي» واليوجا.

أصحاب «الحكمة الإلهية» (= الثيوسوفيون) يؤمنون بفكرة طريفة هي أن بعضًا من «المهاتما» الذين يُقيمون في مكانٍ ما من جبال هيملايا أو التيبت، يُوحُون إلى كل عقلٍ في العالم ويُوجِّهونه. وقد بلغ تأثير الإيمان الشرقي بالسحر على الأوروبيين من ذوي العقول السليمة مبلَغًا من القوة جعل بعض هؤلاء يؤكد لي أن «المهاتما» هم الذين يُوحُون إليَّ، على غير علم مني، بكل خيرٍ أنطق به، وأن الوحي الخاص بي لا قيمة له. انتشرَت هذه الأسطورة، أسطورة «المهاتما» انتشارًا واسعًا في الغرب وآمن بها الناس إيمانًا راسخًا، وهي ككل أسطورة، أبعد ما تكون عن لغوٍ فارغ؛ لأنها حقيقةٌ سيكولوجية كبيرة؛ إذ يبدو لنا أن الشرق هو في أساس التغير الروحي الذي نمُر به اليوم، إلا أن هذا الشرق ليس دَيْرًا في التيبت حافلًا بـ «المهاتما»، وإنما هو كامنٌ فينا بمعنًى ما. إن أشكالًا روحية جديدة سوف تنبعثُ من أعماق حياتنا النفسية التي تُعِينُنا على إخضاع شهوتنا غير المحدودة للسيطرة والافتراس. لعلنا عندئذٍ نصل إلى معرفة شيء عن الاستقرار الذي يكتسبه الوجود البشري عندما تصبح مطالب الروح إلزامية كإلزامية ضرورات الحياة الاجتماعية. ومع ذلك في عصر «التَّأَمْرُكِ» الذي نعيش فيه، لم نزل بعيدين عن كل شيء من هذا القبيل، ويبدو لي أننا لم نزل عند عتبة العصر الروحي الجديد. إلا إذا أُرِيدَ ادعاء النبوءة، ولا أستطيع تحديد معالم المشكلة الروحية لدى الإنسان الحديث إلا إذا شدَّدتُ على أهمية التوقِ إلى الراحة الذي ينبعث في التعب، والأمان الذي يتربَّى في الخطر؛ فالأشكال الجديدة من الحياة إنما تنبعث من الحاجة والعوز، لا من الرغبات الصِّرفة أو من متطلبات مُثلنا العليا.

وعندي أن صُلْبَ المشكلة الروحية التي نعاني منها اليوم يجب البحث عنه فيما تُحْدِثُه الحياة من افتتانٍ لدى الإنسان الحديث، فإن تشاءمنا قلنا إنها علامة انحطاط، وإن تفاءلنا قلنا إنها تُبشِّر بتغيرٍ روحي بعيد المدى سوف يشهده العالم الغربي. على أي حال، إنها مظهرٌ بالغ الأهمية. وإنها الأجدر بالملاحظة لأنها تكشف عن نفسها لدى قطاعاتٍ واسعة من كل شعب، وهي الأهم لأنها مسألة من مسائل القوى النفسية التي لا يُسْبَرُ غَورُها، فهي تُحوِّل الحياة الإنسانية تحويلًا غير ملحوظ ولا يمكن ملاحظته، كما يُبيِّنُ لنا التاريخ. هذه القوى — وما زال كثيرٌ من الناس اليوم لا يَرَونَها — التي

هي في أساس الاهتمام السيكولوجي الراهن. عندما تكون قوة جاذبية الحياة النفسية من الشدة بحيث لا يَشْمئزُّ الإنسان ولا يخاف مما هو مُستَبِقِنٌ من وجوده، عندئذ لا يكون ثَمَّة مرض أو انحراف بشأنها. على امتداد الطرق الكبيرة من العالم يظهر كل شيء كئيبًا ومُهْترئًا، فيترك الإنسان الطريق المطروق بصورة غريزية ليكشف عن الطرقات الفرعية والحارات، تمامًا كما نبذ إنسان عالم الإغريق والرومان آلهة الأولمب الميتة ويَمَّمَ وجهه شطر ديانات الأسرار الآسيوية. القوة في داخلنا التي تحفزُنا على البحث، وهي مُتَّجهةٌ إلى الخارج، تَدمجُ ما بين «الحكمة الإلهية» الشرقية والسحر، لكنها تلتفت أيضًا إلى الداخل وتقودنا إلى إيلاء انتباهنا الشديد إلى النفس الخافية (= اللاشعورية)، فتنفثُ في رُوعنا ريبيَّةً وعزيمة لا تَلين، وهما نفس الريبية والعزيمة اللتَين بهما قَضَى بوذا على مليونين من الآلهة لعله يصل إلى الخبرة الأصلية التي هي وحدها المُقْنِعة.

ثم لا بد من سؤالٍ أخير: هل ما قلتُه عن الإنسان لعله ناشئ عن خداعٍ بصري؟ لا شك في أن الوقائع التي توليتُ سَرْدَها هي في نظر ملايين كثيرة في الغرب مُمكنات لا صلة لها بالموضوع، وهي في نظر عددٍ كبيرٍ من المثقفين أخطاءٌ مؤسفة. لكن لعلني أتساءل: تَرَى ماذا كان الروماني المثقف يفكِّر عندما كان يرى المسيحية تنتشر في صفوف الطبقات السُّفْلَى من الشعب؟ إن إله «الكتاب المقدس» لم يزَل حيًّا في مُعْظَم العالم الغربي — بمقدار ما إن «الله» حيٌّ فيما وراء البحر المتوسط. والمؤمن يَنبزُ المؤمن الآخر بالزَّنْدقة السافلة. وإنه جديرٌ بالشفقة والتسامح إذا تَعَذَّرَت هدايته. ما هو أكثر، الأوروبي الذكي مُقْتنِعٌ بأن الدين ومثل هذه الأشياء إنما تَصْلُحُ لسَوَادِ الناس وللنساء، لكنها ذات وزنٍ خفيفٍ بالقياس إلى شئون الاقتصاد والسياسة.

وهكذا أجدني مُكَذَّبًا على طول الخط، أشبه ما أكون بمن يتنبأ بهبوب العاصفة حين لا يوجد في السماء سحابةٌ واحدة؛ إذ ربما كان الذي أستشفُّه عاصفة كامنة وراء الأفق — ولعلها لا تصل إلينا. لكن ما هو ذو أهمية في الحياة النفسية هو دائمًا وراء أفق الواعية، وعندما نتكلم عن المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث فإنما نتعامل مع أشياء لا نكاد نراها، مع أخفى الأشياء وأكثرها هشاشة، وأزهار لا تتفتح إلا ليلًا. أما في النهار فكل شيءٍ جليٌّ ومحسوس، لكن الليل يدوم كما يدوم النهار. ونحن نعيش في الليل أيضًا؛ فثَمَّة أشخاص يَرَون أحلامًا مُزْعِجة حتى إنها تُفسِد عليهم نهاراتهم، والحياة في النهار هي، بالنسبة إلى كثيرٍ من الناس، نوع من الحلم المُزْعِج يجعلهم يَصْبون إلى الليل حين تستيقظ الروح، بل إنني أعتقد أنه يوجد في أيامنا هذه عددٌ كبيرٌ من هؤلاء، وهذا

ما يفسر لماذا أذهب إلى أن المشكلة الروحية عند الإنسان الحديث لهي بنفس الحجم الذي قدَّمْتُه. والحق إنني مُضطرٌّ إلى اتهام نفسي بالأحادية، إذا لم أذكر رُوحَ الالتزام الحديث بعالمٍ عملي لكلٍّ منا ما يقوله فيه لأنه يمتد أمامنا ملء العين والبصر. إننا نجده في المثل الأعلى العالمي أو فوق الأُمميِّ الذي يتمثَّل في «عُصْبة الأُمم» وما أشبه؛ كما أننا نجده في الرياضة، وبصورةٍ صارخةٍ جدًّا، في السينما وموسيقى الجاز.

هذه علاماتٌ بارزة على زماننا تُظهِرُ بما لا يدع مجالًا للخطأ كيف صِيغَ المثل الأعلى الإنساني بحيث يشمل الجسد أيضًا؛ فالرياضة تمثِّل تقويمًا استثنائيًّا للجسد البشري، كما يفعل ذلك الرقص الحديث أيضًا. والسينما من ناحيةٍ ثانية، شأنها كشأن القصة البوليسية، تُتِيحُ لنا اختبار الانفعالات والعواطف والرغبات التي كان ينبغي لها أن تظلَّ جميعُها مكبوتة في ظل تنظيمٍ إنساني من الحياة ليس فيه تعرض للأخطار. ليس من الصعب أن نرى كيف تتَّصِلُ هذه الأعراض بالحالة النفسية؛ فقوة جاذبية النفس تُحْدِثُ تقديرًا ذاتيًّا جديدًا، وإعادة تقدير للحقائق الأساسية في الطبيعة البشرية. ولعلنا لا ندهش إذا أفضى بنا هذا إلى إعادة اكتشاف الجسد بعد أن قَلَّلْنا من شأنه طويلًا باسم الروح؛ بل لعل هذا يُغْرِينا بالقول بأن الجسد يثأرُ لنفسه من الروح. عندما بيَّن كيسرلينغ ساخرًا أن سائق السيارة هو بطل الثقافة في عصرنا، كان قريبًا من إصابة الهدف كما هو شأنه دائمًا؛ فالجسد يُطالِبنا باعترافٍ يُساوِي اعترافنا بالروح؛ فهو، كالنفس، له فِتْنَتُه وجاذبيته، فإن كنا لم نزل واقعين تحت سيطرة الفكرة القديمة عن التناقض بين العقل والمادة، كان معنى ذلك أن الوضع الراهن قد أصبح في تناقض لا يُطاق، بل إنه قد يجعلنا ننقسم على أنفسنا. أما إن كنا قادرين على الاصطلاح مع الحقيقة الخفية، وهي أن الروح هي الجسد الحي منظورًا إليه من الداخل، وأن المادة هي المظهر الخارجي من الروح الحَيَّة — باعتبار الاثنَين واحدًا — فعندئذٍ نستطيع أن نفهم لماذا ينبغي على محاولة تجاوز المستوى الراهن من الواعية أن تُعْطيَ الجسد حقَّه. كذلك نستطيع أن نرى الإيمان بالجسد لا يمكنه أن يَغْفرَ لنظرة تَتنكَّرُ للجسد باسم الروح. لقد أضحت هذه المطالبات بالحياة الفيزيائية والنفسية مُلِحَّة جدًّا بالقياس إلى مطالباتٍ مماثلة لها في الماضي، حتى إنها لَتُغْرِينا بأن نرى فيها علامة على الانحطاط. ومع ذلك قد تعني أيضًا تجديدًا للشباب؛ لأنه كما يقول هولدرلن «الخطر نفسه يَحْمل في طياته طَوْق النجاة.»

إن ما نشاهده فعلًا هو أن العالم الغربي بات يَعزِفُ على إيقاعٍ بالغ السرعة، هو الإيقاع الأمريكي، وهو النقيض الصارخ للسُّكُونيَّة والانعزالية المُنكفِئة. ما ينشأ عنه توترٌ

شديد بين القطبَين المتناظرَين من الحياة الخارجية والداخلية، بين الواقع الموضوعي والذاتي. ولربما كان جهدًا يائسًا أو جهدًا مفيدًا من جانب الإنسان الواعي يبتغي منه خداع قوانين الطبيعة عن قدرتها الخفية لكي يَنْتزعَ من نوم الأمم نصرًا مُؤَزَّرًا. هذه مسألة يَتولَّى التاريخ الإجابة عنها.

حتى نختتم الموضوع بعد هذه التوكيدات الكثيرة والجُزئيَّة، يَطِيبُ لي أن أعود إلى الوعد الذي قَطَعْتُه في البدء، وهو أن أكون مُدْرِكًا للحاجة إلى الحذَر والاعتدال. والحق إنني لا أنسى أن صوتي ما هو إلا صوتٌ واحد، وخبرتي ما هي إلا نقطة في بحر، ومَعْرفتي ليست أوسع من مجال الرؤية في مِجهَر، وعيني ما هي إلا مرآة تَعْكسُ زاويةً صغيرة من العالم، وأفكاري ما هي إلا اعترافٌ ذاتي.

هنـــداوي