فيكتور فرانكل

إله اللاشعور

الإنسان والبحث عن المعنى النهائي

ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم

إله اللا شعور

فيكتور فرانكل

- المؤلف: فيكتور فرانكل
- العنوان: إله اللا شعور - الإنسان والبحث عن المعنى النهائي
- ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم
- الطبعة: الأولى 2023
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ

رقم الإيداع:
٢٠٢٣ / ١٥٢٢
الترقيم الدولي: ISBN
978 - 977-765 - 367 - 1

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

فيكتور فرانكل

إله اللا شعور

الإنسان والبحث عن المعنى النهائي

ترجمة

عبد المقصود عبد الكريم

آفاق للنشر والتوزيع

هذه ترجمة كتاب:

Der unbewusste Gott.

Psychotherapie und Religion, by Viktor E. Frankl, © 1974 by Kösel Verlag, a division of Penguin Random. House Verlagsgruppe GmbH, München, Germany
All rights reserved.

جميع الحقوق محفوظة
© آفاق للنشر والتوزيع

All rights reserved
© **Afaq** *Publishing House* 2023

إلى أختي

كلمة شكر

أدين للراحل فيل فلايدرمان Phil Flayderman لبدء الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب، وهو لا يزال محرر أعمالي في واشنطن سكوير برس. أدين له أيضًا بمبادرته وإصراره على نشر طبعة بغلافٍ ورقي من كتاب **الإنسان والبحث عن المعنى**.

بالإضافة إلى ذلك، أدين لتوبي فيس F. Toby Weiss، الذي أقام في فيينا في منحة زمالة فولبرايت لدراسة العلاج بالمعنى logotherapy، من دون مساعدته -المبنية على قدرة فريدة دائمًا على فهمٍ عميقٍ لِمَا أنوي قوله في نقطة معينة- لم يكن لي أن أنجح قطُّ في تقديم هذه الترجمة لكتابي.

أخيرًا وليس آخرًا، يمتد التعبير عن امتناني إلى زوجتي، التي نسخت المخطوطة بلا كللٍ، كما نسخت تقريبًا كل كتبي الأخرى، باللغتين الألمانية والإنجليزية.

فيكتور إي فرانكل

تصدير

مادة هذا الكتاب مستمدة من محاضرة ألقيتُها بعد الحرب العالمية الثانية بفترة قصيرة، بدعوة من نادٍ صغيرٍ من المثقفين في فيينا. كان جمهوري لا يزيد على عشرة مستمعين. في عام ١٩٤٧ نشرت المحاضرة في كتابٍ باللغة الألمانية، ولم يظهر الكتاب في الترجمة الإنجليزية إلا الآن، بعد ثمانية وعشرين عامًا من نشره الأصلي. (نُشرت الطبعات الإسبانية والهولندية واليابانية والسويدية قبل وقتٍ طويلٍ إلى حدٍّ ما، وهناك نسخة فرنسية قيد النشر).

بالنظر إلى الوقت الذي انقضى منذ الطبعة الأولى -أكثر من ربع قرن- قد يكون مفهومًا أنني لم أعد في وضعٍ يسمح لي بالاتفاق الكامل مع كل كلمة كما طُبعت في عام ١٩٤٧؛ تطور تفكيري بشكلٍ كبيرٍ في هذه الأثناء، وآمل أن يكون قد نضج أيضًا.

ومن المؤكد أن بعض التغييرات نُفِّذت في الإصدار الحالي بتغييرٍ طفيفٍ في فقرات معينة، ومع ذلك، امتنعتُ عمدًا عن إجراء تعديلاتٍ كبيرة على النص لأن هذا الكتاب، من بين عشرين كتابًا من كتبي، أكثر الكتب تنظيمًا ومنهجية، وكان من المؤسف تدمير البنية المتماسكة لهذا العمل بترصيعه بمواد كثيرة جدًّا ربما تراكمت في هذه الأثناء.

بالإضافة إلى ذلك، رحبت بالبديل الذي قدَّمه لي ناشر أعمالي، سيمون وشوستر،[١] وهو إضافة، فصل تكميلي، على شكل تذييلٍ، يلخص بعض الأفكار التي تطورت خلال العقدين الماضيين في نظريتي عن الضمير. وفيما يتعلق بالمجال الأوسع لاهتمام هذا الكتاب، أي العلاقة المتبادلة بين العلاج النفسي واللاهوت، يجد القارئ مناقشاتٍ مهمة في آخر كتابين لي نُشـرا بالإنجليزية (وبالإنجليزية وحدها)، **العلاج النفسي والوجودية**[٢] **وإرادة المعنى**.[٣] في كل من هذين الكتابين يتناول فصلٌ القضايا الدينية صراحة، ومراجع متفرقة لهذا الموضوع أيضًا.

تُمكِّن البيليوجرافيا المحدثة في نهاية هذا المجلد القارئ من تحديد المزيد من المطبوعات، ولا يقتصر الأمر على تلك التي تتناول العلاقة بين الدين والطب النفسـي، لكنها تشمل أيضًا المطبوعات التي تغطي كل مجال تعاليم العلاج بالمعنى وممارساته.

ومع ذلك، الأطروحة الرئيسية التي طرحتها في المحاضرة بعنوان «إله اللا شعور» لا تزال صالحة ويمكن الدفاع عنها. هناك، في الواقع،

---

(١) سيمون وشوستر Simon and Schuster: شركة أمريكية للطباعة، أسست عام ١٩٢٤ في مدينة نيويورك (المترجم).

(٢) Viktor E. Frankl, Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy (New York: Washington Square Press, 1967, and Touchstone paperback, 1968).

(٣) Viktor E. Frankl, The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy (New York and Cleveland: The World Publishing Company, 1969; paperback edition, New York: New American Library, 1970).

شعورٌ ديني متجذر بعمقٍ في أعماق لا شعور كل إنسان. في كتابين من كتبي، **الإنسان والبحث عن المعنى**[1]، والكتاب المذكور أعلاه **إرادة المعنى**، قدمتُ أدلة لدعم ادعائي بأن هذا المعنى قد يبرز بشكلٍ غير متوقع حتى في حالات الأمراض العقلية الشديدة مثل الذهان. على سبيل المثال، كتب طالبٌ في جامعة الولايات المتحدة الدولية، سان دييجو، كاليفورنيا:

> حُبِسْتُ في مستشفى الأمراض النفسية مثل حيوانٍ في قفصٍ، لم يأتِ أحدٌ حين ناديت متوسلًا لأخذي إلى الحمام، واضطررت أخيرًا إلى الاستسلام للحتمية. لحسن الحظ، تلقيتُ علاجًا يوميًّا بالصدمات الكهربية وصدمات الأنسولين وأدوية كافية حتى فقدت إحساسي معظم الأسابيع العديدة التالية...
>
> لكن في الظلام، انتابني إحساسٌ بمهمتي الفريدة في العالم، عرفت حينها، كما أعرف الآن، أنني حُفِظْتُ بالضرورة لسببٍ ما، لشيء مهما صغر لا يمكن أن يفعله أحد غيري، ومن المهم حقًّا أن أفعله. ولأنني في أحلك لحظة في حياتي، حين كنت مهجورًا كحيوانٍ في قفصٍ، حين **لم أستطع** مخاطبته بسبب النسيان الذي تسبب فيه العلاج بالصدمات الكهربية EST، **كان هناك**، في الظلمة الانفرادية في «الحفرة» حيث تخلى الناس

---

(١) Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy (Boston: Beacon Press, 1959; New York: Touchstone, Simon and Schuster, 1973)

عني، كان هناك، حين لم أعرف **اسمه** كان هناك؛ كان الرب هناك.

وبالمثل، قد تنفجر مثل هذه المشاعر الدينية غير المتوقعة في ظروفٍ أخرى، كما حدث مع رجلٍ كتب من السجن:

عمري ٥٤ عامًا، مدمَّر ماليًّا، في السجن. في بداية هذا السجن (منذ ٨ أشهر)، بدا كل شيء باعثًا على اليأس ومربكًا بشكلٍ لا رجعة فيه، ولم آمل قط في فهمه، ناهيك عن حلِّه.

مرَّت أشهرٌ لا تنتهي. بعد ذلك، زارني ذات يومٍ طبيبٌ نفسي من المحكمة أعجبت به كثيرًا، من البداية، حيث قدم نفسه بابتسامة لطيفة جدًّا وصافحني، كأنني لا أزال «شخصًا ما»، أو على الأقل إنسانًا. حدث لي من حينها شيء عميقٌ وغير قابلٍ للتفسير، وجدتُ أنني أستعيد حياتي. في تلك الليلة، في سكون زنزانتي الصغيرة، شعرتُ بمشاعر دينية غير عادية لم أشعر بها من قبل؛ استطعتُ الصلاة، وبكل إخلاصٍ، قبلت **مشيئة الرب**، سلمت بأن الألم والحزن لهما مغزى نهائي، لا يحتاج إلى تفسيرٍ، من حينها، شعرتُ بشفاءٍ هائلٍ.

حدث هذا في سجن مقاطعة بالتيمور في أبريل من هذا العام. واليوم، أنا في سلامٍ تامٍّ مع نفسي ومع العالم. وجدتُ المعنى الحقيقي لحياتي، يمكن للوقت أن يؤخر تحقيقه فقط

لكنه لا يمحوه. في الرابعة والخمسين، قررتُ إعادة بناء حياتي وإنهاء دراستي، أنا متأكد من أنني أستطيع تحقيق هدفي. وجدت أيضًا مصدرًا جديدًا رائعًا لحيوية غير متوقعة؛ يمكنني الآن أن أضحك على مآسيَّ، بدل الانغماس في ألم فشل لا رجعة فيه، وبطريقة ما لم تبقَ أي مآسٍ كبرى...

لكن يمكن للمرء أن يناقش الدين بغض النظر عما إذا كان لاشعوريًا أو شعوريًا، لأن السؤال الذي يواجهنا أهم وأكثر راديكالية. أولًا، يجب أن نسأل أنفسنا إن كان هذا مجالًا شرعيًا لاستكشاف الطب النفسي. مؤخرًا، رسمت الخط الفاصل بين الدين والطب النفسي بشكلٍ أكثر حدة من أي وقتٍ.[1] تعلمت وعلَّمْتُ أن الفرق بينهما ليس إلا اختلافًا بين أبعادٍ مختلفة، ومع ذلك، من التماثل مع الأبعاد، يتضح أن هذه العوالم ليست متعارضة بأي حالٍ. البعد الأعلى، بالتعريف، بُعد أكثر شمولًا. البعد الأدنى متضمن في البعد الأعلى؛ يقع ضمنه ويحاط به، وهكذا فإن البيولوجي متضمن في السيكولوجي، والسيكولوجي متضمن في النيولوجي،[2] والنيولوجي متضمن في اللاهوت.

يمكن تعريف البعد النيولوجي بحقٍّ بأنه بُعد الظواهر الإنسانية الفريدة. من بينها، ظاهرة أعتبرها الأكثر تمثيلًا للواقع الإنساني. حددت

---

(١) Viktor E. Frankl, The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy. (New York: Alfred A. Knopf, Inc.; second, expanded edition, 1965; paperback edition, New York: Vintage Books, 1973).

(٢) النيولوجي noölogy: علم دراسة العقل (المترجم).

هذه الظاهرة فيما يخص «بحث الإنسان عن المعنى». الآن، إذا كان هذا صحيحًا، يمكن أيضًا تبرير تعريف الدين بأنه بحث الإنسان عن معنى نهائي[1]. كان ألبرت أينشتاين هو الذي جادل ذات يومٍ بأن التدين يعني إيجاد إجابة للسؤال: ما معنى الحياة؟ وإذا اتفقنا على هذا التصريح، فقد نعرِّف التصديق والإيمان بأنهما الثقة بمعنى نهائي. بمجرد أن نتصور الدين بهذه الطريقة -أي بالمعنى الواسع- فلا شك في أن الأطباء النفسيين يحق لهم أيضًا فحص هذه الظاهرة، على الرغم من أن جانبها الإنساني وحده هو الذي يمكن الوصول إليه باستكشاف سيكولوجي.

إن مفهوم الدين، كما يذكر هنا، بأوسع معنى ممكن، يؤكد ما هو أبعد من المفاهيم الضيقة للرب التي أصدرها الكثير من ممثِّلي الدين الطائفي والمؤسسي. إنهم يصورون غالبًا الرب، ناهيك عن تشويهه، بأنه كائنٌ يهتم قبل أي شيء بأن يؤمن به أكبر عدد ممكن من المؤمنين، طبقًا لعقيدة معينة. قيل لنا: «آمنوا فقط، وسيكون كل شيء على ما يرام». لكن للأسف، لا يعتمد هذا النظام على تشويه أي مفهوم سليم للإله فحسب، بل والأهم من ذلك، أنه نظامٌ محكوم عليه بالفشل: من الواضح أن هناك أنشطة معينة لا يمكن ببساطة أن تأتي بالأمر أو الإلحاح أو الطلب، وكما يحدث، ينتمي ثالوث «الإيمان والأمل والحب» إلى هذه الفئة من الأنشطة التي تراوغ مقاربة، إذا جاز التعبير، «سمات الأمر». لا يمكن ترسيخ الإيمان والأمل والحب بالأمر ببساطة لأنها

---

(١) لهذا الكتاب ترجمة أخرى إلى الإنجليزية بعنوان بحث الإنسان عن معنى نهائي Man's Search for Ultimate Meaning (المترجم).

لا يمكن أن ترسخ بالإرادة. لا يمكن أن «أريد» أن أؤمن، لا يمكن أن «أريد» أن آمل، لا يمكن أن «أريد» أن أحب؛ ولا يمكن بشكلٍ خاصٍّ أن «أريد» أن أريد.

بالفحص الدقيق يتبيَّن أن ما يكمن وراء محاولة ترسيخ الإيمان والأمل والحب والإرادة بالأمر مقاربة مناورة. ومع ذلك، فإن محاولة تحقيق هذه الحالات بالإرادة تستند في النهاية إلى تشيؤ وتجسيدٍ غير مناسبين لهذه الظواهر الإنسانية: فقد تحوَّلت إلى مجرد أشياء، إلى مجرد موضوعاتٍ. ومع ذلك، بما أن الإيمان والأمل والحب والإرادة تُسمى أفعالًا أو أنشطة «متعمدة»، طبقًا للمصطلحات التي صاغها إدموند هوسرل وماكس شيلر،[1] مؤسسا مدرسة «الفينومينولوجيا»، فإن هذه الأنشطة موجهة إلى مرجعياتٍ «متعمدة»، بعبارة أخرى، إلى موضوعات **تخصها**. بقدر ما يحول المرء أفعالًا متعمدة إلى موضوعات، يفقد رؤية موضوعاتها. لا يوجد موضع، بقدر ما أعرف، يفهم فيه هذا بشكلٍ لافتٍ أكثر من ظاهرة الضحك، الظاهرة الإنسانية الفريدة: لا يمكنك أن تأمر أي شخص بالضحك؛ إذا أردت أن يضحك، فعليك أن تحكي له نكتة.

لكن أليس هذا هو الحال مع الدين بطريقة ما؟ إذا كنتَ تريد من الناس أن يصدقوا ويؤمنوا بالرب، فلا يمكنك الاعتماد على الوعظ طبقًا لمفاهيم كنيسة معينة، وعليك، في المقام الأول، تصوير إلهك بطريقة

---

(١) هوسرل Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨) وشيلر Scheler (١٨٧٤-١٩٢٨): فيلسوفان ألمانيان (المترجم).

قابلة للتصديق، وعليك أن تتصرف أنت نفسك بمصداقية. بعبارة أخرى، عليك أن تفعل عكس ما يفعله غالبًا ممثِّلو الدين المنظم، حين يصورون الرب أساسًا مثل شخصٍ يهتم في المقام الأول بالإيمان به، ويؤكدون بشدة على أن من يؤمنون ينتمون إلى كنيسة معينة. لا عجب في أن يتصرف ممثِّلو الدين كأنهم يرون أن المهمة الرئيسية لطائفتهم هي التغلب على الطوائف الأخرى.

من المؤكد أن هذا الاتجاه بعيدٌ عن الدين كما يصور بمثل هذا المعنى المذهبي الصارم. ومع ذلك، فإنه لا يعني أنه سيكون هناك دين عالمي في النهاية، على العكس: إذا كان للدين أن يبقى، فلا بد أن يكون طابعه شخصيًّا بعمقٍ.

هذا لا يعني أنه لا حاجة إلى الرموز والطقوس؛ حتى اللا أدري المتشدد والملحد لا يمكنه رفض الرموز تمامًا. تأمل الروس الذين بنوا ذات يوم نصبًا تذكاريًّا للتعبير بشكلٍ رمزي عن ديونهم وامتنانهم لآلاف الكلاب التي ضحى بها بافلوف في تجاربه عن الانعكاس الشرطي، يا لها من لفتة رمزية صرفة، لا طائل من ورائها بالمقياس النفعي الذي اعتمدته المادية الديالكتيكية، ومع ذلك فهي ذات مغزى كبير في قلب الأمة الروسية. قلب مثل ذلك الذي لاحظ بليز باسكال ذات مرة أن له أسبابًا لا يعرفها العقل (**للقلب أسبابٌ لا يعرف العقل**)[1]، إن قلب الإنسان يتحدى حتى التلقين الماركسي.

---

(١) للقلب أسباب لا يعرف العقل le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point: بالفرنسية في الأصل (المترجم).

من الواضح أن الدين لا يحتضـر، وبقدر ما يكون هذا صحيحًا، لم يمت الرب أيضًا، ولا حتى «بعد أوشفيتز»، بتعبير عنوان أحد الكتب. الإيمان بالله إما أن يكون غير شرطي وإما لا يكون إيمانًا على الإطلاق. إذا كان غير شرطي فسوف يصمد ويواجه حقيقة أن ستة ملايين ماتوا في المحرقة النازية؛ وإذا لم يكن غير شرطي فسوف يتلاشى إذا مات طفل بريء فقط، باللجوء إلى حجة سبق أن طرحها دوستويفسكي. لا جدوى من المساومة مع الرب، على سبيل المثال، بالقول: «حتى ستة آلاف أو حتى مليون ضحية من ضحايا الهولوكوست يمكن أن أحافظ على إيماني بك؛ ولكن من مليون فصاعدًا لا يمكن أن أفعل أي شيء بعد الآن، وأنا آسف لكن يجب أن أتخلى عن إيماني بك».

الحقيقة أنه من بين من مروا بالفعل بخبرة أوشفيتز، عدد الذين تعمَّقت حياتهم الدينية -على الرغم من هذه الخبرة- حتى لا نقول بسببها- يفوق بكثيرٍ عددَ من تخلوا عن إيمانهم. وبإعادة صياغة ما لاحظه لاروشفوكو[1] ذات يومٍ عن الحب، يمكن للمرء أن يقول إنه كما تطفئ العاصفة حريقًا صغيرًا فإنها تؤجج الحريق الكبير، وبالمثل يضعف الإيمان الضعيف بسبب المآزق والكوارث بينما يتعزز بها الإيمان القوي.

فيكتور إي فرانكل

---

(١) لاروشفوكو (١٦١٣-١٦٨٠): أحد الأخلاقيين الفرنسيين البارزين في الأدب الكلاسيكي الفرنسي (المترجم).

إله اللا شعور

لم أتحكم في شفتي[1]

(١) باللاتينية في الأصل (المترجم).

- ١ -

جوهر التحليل الوجودي

نُقل عن أرتور شنيتسلر،[١] شاعر فيينا الشهير والمعاصر لسيجموند فرويد، قوله إن هناك في الحقيقة ثلاث فضائل فقط: الموضوعية والشجاعة والشعور بالمسؤولية. سيكون من المغري أن نخصص لكل من هذه الفضائل إحدى مدارس العلاج النفسي التي نشأت من تربة فيينا.

من الواضح أن فضيلة الشجاعة تناسب سيكولوجيا أدلر، ورغم كل شيء، تعتبر سيكولوجيا أدلر الإجراء العلاجي كله، في التحليل النهائي، مجرد محاولة لتشجيع المريض. والغرض من هذا التشجيع مساعدة المريض على التغلب على مشاعر النقص التي يشعر بها، وتعتبر سيكولوجيا أدلر هذه المشاعر عاملًا حاسمًا من العوامل المسبِّبة للمرض.

وبالطريقة نفسها، تناسب إحدى الفضائل الأخرى المذكورة التحليل النفسي الفرويدي، فضيلة الموضوعية. ما الذي ربما مكَّن

---

(١) أرتور شنيتسلر Schnitzler (١٨٦٢-١٩٣١): طبيب وكاتب مسرحي نمساوي (المترجم).

أيضًا سيجموند فرويد، مثل أوديب، من النظر في أعين أبي الهول -نفس الإنسان- وحل لغزه في مواجهة خطر اكتشاف أبشع؟ في عصره كان مثل هذا الإجراء هائلًا، وكذلك كان إنجازه. حتى ذلك الحين، كان علم النفس، وخاصة ما يُسمَّى علم النفس الأكاديمي، يتجنب كل ما جعله فرويد بعد ذلك محور تعليمه. وكما سمى عالم التشريح يوليوس تاندلر مازحًا «السوماتولوجي»[1] الذي كان يدرس في المدارس الإعدادية في فيينا «علم التشريح باستبعاد الأعضاء التناسلية»، بالمثل كان من الممكن أن يقول فرويد إن علم النفس الأكاديمي كان علم النفس باستبعاد الليبيدو.

ومع ذلك، لم يتبنَّ التحليل النفسي الموضوعية فقط، لكنه استسلم لها. أدت الموضوعية في النهاية إلى التشيؤ أو التجسيد، أي جعل الإنسان موضوعًا، جعل الإنسان شيئًا. يعتبر التحليل النفسي أن المريض تحكمه «آليات»، ويتصور أن المعالج هو الشخص الذي يعرف كيفية التعامل مع هذه الآليات. إنه الشخص الذي يعرف التقنية التي يمكن بها إصلاح الآليات المضطربة.

لكن التهكم يكمن وراء تفسير العلاج النفسي بأنه مجرد تقنية. صحيح أننا لا نستطيع أن نعتبر المعالج مجرد تقني إلا إذا نظرنا أولًا إلى المريض على أنه آلة من نوعٍ ما. قد أقول إن **الآلة البشرية** وحدها تحتاج إلى **تقني طبي**.[2]

---

(١) تاندلر Tandler (١٨٦٩-١٩٣٦): طبيب نمساوي وسياسي من الحزب الاشتراكي الديمقراطي، يحتل بأبحاثه مكانًا دائمًا في تاريخ علم التشريح. السوماتولوجي somatology: علم دراسة الجسد (المترجم).

(٢) الآلة البشرية homme machine، تقني طبي médecin technician: بالفرنسية في الأصل (المترجم).

كيف توصل التحليل النفسي إلى هذا المنظور الآلي والتقني؟ يمكن فهم الأمر بالنظر إلى المناخ الفكري الذي ظهر فيه التحليل النفسي، لكن يجب أيضًا فهمه في سياق البيئة الاجتماعية للزمن، بيئة مليئة بالاحتشام. كان رد فعل، بالتأكيد، وهو رد فعل «رجعي»،[1] لأنه اليوم قد عفا عليه الزمن في نواحٍ كثيرة. لكن فرويد لم يتفاعل فقط مع عصره، بل تصرف أيضًا طبقًا لعصره. حين شكَّل تعاليمه، شكَّلها بهذا الشكل تحت ضغط وتأثير نظرية التداعي تمامًا، وكانت بدأت حينها في السيطرة على علم النفس. وكانت نظرية التداعي، مع ذلك، نتاج المذهب الطبيعي، وهي أيديولوجية نموذجية في أواخر القرن التاسع عشر. يبرز، في إطار تعاليم فرويد، في خاصيتين أساسيتين للتحليل النفسي: نزعته الذرية[2] النفسية ونظريته عن الطاقة النفسية.

يرى التحليل النفسي الكل الذي هو نفس الإنسان، ذريًّا بقدر ما يتصور النفس مجمعة معًا من أجزاء منفصلة، أي دوافع مختلفة، تتكون بدورها مما يسمى «مكونات الدافع». وبالتالي فإن النفس لا تتجزأ بشكلٍ ذري فقط ولكنها ذات طابع ذري، ويتحوَّل تحليل النفس إلى علم تشريح النفس. وبالطريقة نفسها، تُدمَّر كلية الإنسان بشكلٍ ما. يمكن للمرء أن يقول حتى إن التحليل النفسي يموِّه شخصية الإنسان. وهو، من الناحية الأخرى، يشخصن الجوانب الفردية داخل مجمل

---

(١) رجعي reactionary: في هذا السياق تفهم الكلمة بمعنى رجعي كما تفهم بمعنى تفاعلي (المترجم).

(٢) النزعة الذرية atomism: مذهب في الإدراك، يرى أن ما يدركه البشر فسيفساء من الأحاسيس الذرية (المترجم).

النفس، وهي الجوانب التي تتعارض معًا غالبًا ما. وأحيانًا، لا تشخصنها فقط، بل يشيطنها، على سبيل المثال، حين يتناول الهو أو الأنا العليا كما لو كانا قوتين شخصيتين زائفتين ومستقلتين نسبيًّا بحد ذاتهما.

وبهذه الطريقة يدمر التحليل النفسي الكل الموحَّد الذي هو الإنسان، وتكون مهمته إذن إعادة بناء الإنسان بالكامل من الأجزاء. هذا هو الأكثر وضوحًا في فرضية فرويد بأن الأنا مكونة من «دوافع الأنا». ووفقًا لهذه الفرضية، فإن الرقيب، الذي يقمع الدوافع، هو بحد ذاته دافع. تأمل فقط العبارة التالية المقتبسة من كتاب فرويد **ثلاثة مقالات عن نظرية النشاط الجنسي**: «... إنتاج الإثارة الجنسية... ينتج مخزونًا من الطاقة يوظَّف إلى حدٍّ كبيرٍ لأغراضٍ أخرى غير جنسية - أي... (بالقمع...) في بناء الحواجز التي تتطور لاحقًا ضد النشاط الجنسي».[1] بالنسبة إليَّ، هذا يشبه الادعاء بأن البنَّاء الذي بنى مبنى من الطوب هو نفسه مبنيٌّ من الطوب، وبالتالي ما يبني حاجزًا ضد النشاط الجنسي لا يمكن أن يشكِّله النشاط الجنسي. ما يبرز هنا هو النزعة المادية التي تتخلل طريقة التحليل النفسي في التفكير، هذه النزعة المادية المتأصلة في التحليل النفسي هي أيضًا ما يفسر في النهاية نزعته الذرية.

أشرنا إلى أن التحليل النفسي يتميز بنظريته عن الطاقة النفسية أيضًا بالإضافة إلى النزعة الذرية. إن التحليل النفسي يعمل، في الواقع، باستمرارٍ مع مفاهيم الطاقة النفسية الغريزية والديناميكية العاطفية. تعمل

---

(١) Sigmund Freud, Three Essays on the Theory of Sexuality (London: Image, 1949)

الدوافع ومكوناتها بالطريقة نفسها التي تُسمَّى في الفيزياء «متوازي أضلاع القوى». لكن على ماذا تعمل هذه القوى؟ الجواب على الأنا. الأنا من منظور التحليل النفسي في النهاية ألعوبة الدوافع، أو كما قال فرويد نفسه ذات مرة، الأنا ليست سيدة منزلها.

وبالتالي، تُختزَل الظواهر النفسية إلى دوافع وغرائز، ويبدو أنها تتحدد بها تمامًا، تتحدد بمعنى أنها السبب والنتيجة. أن تكون إنسانًا أمرٌ يفسره التحليل النفسي **مبدئيًا** من منظور أنك تُدفَع، وهذا أيضًا هو السبب النهائي وراء إعادة بناء الأنا بالدوافع بمجرد تفكيكها.

بمثل هذا المفهوم الذري والآلي للإنسان ومفهوم الطاقة النفسية، يرى التحليل النفسي الإنسان في التحليل النهائي باعتباره آلة جهاز نفسي؛ وهنا بالضبط يأتي دور التحليل الوجودي. إنه يضع مفهومًا آخر للإنسان مقابل مفهوم التحليل النفسي، لم يعُد يركز على آلية الجهاز النفسي بل على استقلالية الوجود الروحاني. تستخدم كلمة «روحاني Spiritual» هنا من دون أي دلالة دينية، بالطبع، وتستخدم بالأحرى لمجرد الإشارة إلى أننا نتناول ظاهرة إنسانية تحديدًا (على عكس الظواهر غير الإنسانية التي نشترك فيها مع الحيوانات الأخرى)، بعبارة أخرى، «الروحاني» ما هو إنساني في الإنسان.

وهكذا نعود إلى قائمة فضائل شنيتسلر. كما يمكن تطبيق فضيلة الموضوعية على التحليل النفسي وفضيلة الشجاعة على سيكولوجيا أدلر، من المناسب تطبيق فضيلة المسؤولية على التحليل الوجودي. في الواقع، يفسر التحليل الوجودي الوجود الإنساني، وفي الواقع أن

يكون الإنسان إنسانًا، في نهاية المطاف، من منظور أنه مسؤول. حين قدمنا مصطلح «التحليل الوجودي»[١] في عام ١٩٣٨، قدمت الفلسفة المعاصرة كلمة «وجود existence» للإشارة إلى هذا النمط المحدد للوجود الذي يتميز أساسًا بالمسؤولية.

إذا أردنا تقديم وصفٍ سريعٍ لِمَا أدَّى بالتحليل الوجودي إلى الاعتراف بأن المسؤولية جوهر الوجود، فعلينا أن نعكس السؤال، ما معنى الحياة؟ وقد عكسته في كتابي الأول، **الرعاية الطبية الرعوية** Ärztliche Seelsorge (Vienna: Deuticke, 1946)[٢] حين زعمت أن الإنسان ليس من يطرح السؤال، ما معنى الحياة؟ لكنه من طُرِح عليه السؤال، لأن الحياة نفسها هي التي تطرحه عليه. وعلى الإنسان أن يستجيب للحياة بإجابة لمدى الحياة؛ عليه أن يرد بالمسؤولية؛ وبعبارة أخرى، الاستجابة بالضرورة استجابة عملية.

بينما نستجيب للحياة «عمليًّا» فإننا نستجيب أيضًا «هنا والآن». ما يشمله ردنا دائمًا هو العياني في شخص والعياني في الموقف الذي ينخرط فيه، وبالتالي، فإن مسؤوليتنا دائمًا مسؤولية **شخص** بالإضافة أنها مسؤولية **موقف**[٣].

---

(١) Cf. Viktor E. Frankl, «Zur geistigen Problematik der Psychotherapie," Zentralblat für Psychotherapie, 10, 33 (1938).

Viktor E. Frankl, „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse," Schweizerische medizinische Wochenschrift, 69, 707 (1939).

(٢) The English version is The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy (New York: Alfred A. Knopf,Inc.,1965)

(٣) شخص ad personam وموقف ad situationem: باللاتينية في الأصل (المترجم).

للتحليل الوجودي، في شكل العلاج بالمعنى، طريقة علاج نفسي يقدمها لأنه يهتم بالنمط العصابي للوجود، بشكلٍ خاص، ويهدف إلى جعل الإنسان، العصابي بشكلٍ خاص، يعي مسؤوليته. وكما نرى، يعي الإنسان شيئًا ما في التحليل الوجودي أيضًا. لكن بينما يعي في التحليل النفسي الغريزي، فإنه يعي في التحليل الوجودي أو العلاج بالمعنى، شيئًا روحانيًا أو وجوديًا. لأنه فقط من منظور روحانية الإنسان، أو وجوديته، يمكن وصف الإنسان بأنه مسؤولٌ. ما يأتي إلى الوعي في التحليل الوجودي، إذن، ليس الدافع أو الغريزة، لا دوافع الهو ولا دوافع الأنا، بل الذات. هنا ليست الأنا هي التي تعي الهوية بل الذات هي التي تعي ذاتها، تلتقي مع نفسها.

* * *

- ٢ -

اللا شعور الروحاني

نصل الآن إلى مراجعة أساسية للمفهوم السائد للا وعي، أو بشكلٍ أكثر تحديدًا، لمداه. علينا الآن إعادة النظر في حدوده حيث يتضح أنه لا يوجد لا وعي غريزي فقط، ولكن يوجد لا وعي روحاني أيضًا. وهكذا يتوسع محتوى اللا شعور بقدر ما يتميز اللا شعور نفسه إلى لا شعور غريزي ولا شعور روحاني.

حاولنا سابقًا تكملة العلاج النفسي بالمعنى الدقيق للكلمة بتقديم العلاج بالمعنى باعتباره علاجًا نفسيًّا يركز على الجانب الروحاني الذي يشكِّل البُعد النيولوجي متميزًا عن البُعد السيكولوجي، وأدرجنا الروحاني في السيكولوجي بشكلٍ عامٍّ، وندرجه الآن بشكلٍ خاصٍّ في سيكولوجيا الأعماق، أي في سيكولوجيا اللا شعور.

لم يرَ فرويد إلا اللا شعور الغريزي، ممثَّلًا فيما سمَّاه الهو؛ بالنسبة إليه كان اللا شعور أولًا وقبل كل شيء خزانًا من الغريزة المكبوتة. ومع ذلك، قد يكون الروحاني أيضًا لاشعوريًّا؛ بالإضافة إلى ذلك، فإن الوجود في جوهره لاشعوري، لأن أساس الوجود لم يخضع للتأمل قطُّ تمامًا ولا يمكن أن يخضع للتأمل تمامًا، وبالتالي لا يمكن أن يدرك نفسه تمامًا.

بما أن الغريزي والروحاني لاشعوريان، والروحاني قد يكون شعوريًا كما قد يكون لاشعوريًا، علينا الآن أن نسأل أنفسنا عن مدى حدة التمييز بين الاثنين. الحد الفاصل بين الشعوري واللاشعوري مرنٌ للغاية -قابل للاختراق- لأن هناك انتقالًا مستمرًا من أحدهما إلى الآخر. نحتاج فقط إلى التفكير فيما سمَّاه التحليل النفسي الكبت: في الكبت يصبح الشعوري لاشعوريًا؛ والعكس صحيح، في إزالة الكبت يصبح اللاشعوري شعوريًا مرة أخرى.

على النقيض من الحد «المرن» بين الوعي واللاشعور، لا يمكن رسم الخط الفاصل بين الروحاني والغريزي بحدة كافية. عبَّر عن هذه الحقيقة بإيجازٍ أكثر لودفيج بينسوانجر[1] حين تحدث عن أن «الغرائز والروح مفهومان غير قابلين للقياس». ولأن الوجود الإنساني وجودٌ روحاني، نرى الآن أن التمييز بين الوعي واللاشعور يصبح غير مهمٍّ مقارنةً بتمييزٍ آخر: لا يُستمد المعيار الحقيقي للوجود الإنساني الأصيل إلا من تمييز ما إن كانت ظاهرة معينة روحانية أو غريزية، بينما لا يهم نسبيًا إن كانت شعورية أو لاشعورية. وهذا يرجع إلى حقيقة أن الإنسان -على عكس مفهوم التحليل النفسي- لا يدفع لكن «المرء يقرر ما سيكون عليه»، بتعبير ياسبرز (**الوجود الحاسم**)، أو بالاقتباس من هايدجر: **أن يوجد**.[2] أود أن أقول أن يكون الإنسان إنسانًا يعني أن يكون مسؤولًا، مسؤولًا وجوديًا، مسؤولًا عن وجوده، وهكذا قد يكون

---

(١) بينسوانجر Binswanger (١٨٨١-١٩٦٦): طبيب نفسي سويسري، من رواد علم النفس الوجودي (المترجم).

(٢) الوجود الحاسم entscheidendes Sein، يوجد Dasein: بالألمانية في الأصل (المترجم).

الوجود أصيلًا حتى حين يكون لا شعوريًّا؛ من ناحية أخرى، لا يوجد الإنسان وجودًا أصيلًا إلا حين يكون مسؤولًا لا مدفوعًا، يوجد الوجود الأصيل حيث تقرر الذات بنفسها، ولكن ليس حيث تدفع الهو الإنسان.

قد يُقال إن التحليل النفسي يضفي على الوجود الإنساني طابع الهو id-ified وينزع عنه ذاتيته de-selv-ified. بقدر ما حط فرويد الذات إلى مجرد ظاهرة عابرة، خان الذات وسلَّمها إلى الهو؛ وفي الوقت نفسه، شوَّه اللا شعور، حيث لم يرَ إلا الغريزي وتجاهل الروحاني.

ذكرنا من قبل أن الخط الفاصل بين الروحاني -باعتباره الإنساني في الإنسان- والغريزي لا يمكن رسمه بحدة كافية. في الواقع، قد نتصور على هيئة فجوة وجودية تفصل بين المنطقتين المتميزتين جوهريًّا داخل البنية الكلية للإنسان. من ناحية، يوجد الوجود، ومن ناحية أخرى كل ما ينتمي إلى الواقعية: في حين أن الوجود، وفقًا لتعريفنا، روحاني في جوهره، فإن الواقعية تحتوي على «حقائق» جسدية ونفسية، الفسيولوجية والنفسية. بينما يجب رسم الخط الفاصل بين الوجود والواقعية، تلك الفجوة الأنطولوجية، بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الدقة، في عالم الواقعية، لا يمكن رسم الخط الفاصل بين الجسدي والنفسي بوضوحٍ. إن أي طبيبٍ حاول في أي وقتٍ توضيح المسبِّبات المرضية متعددة الأبعاد لحالة نفسية جسدية يعرف جيدًا مدى صعوبة التفريق بين المسبِّبات ذات المنشأ النفسي والمسبِّبات ذات المنشأ الجسدي. ولأن ثنائية «الشعور-اللا شعور» أصبحت مجرد مسألة ثانوية، يتبيَّن الآن أن المشكلة النفسية الجسدية القديمة فقدت أهميتها الأساسية. يجب

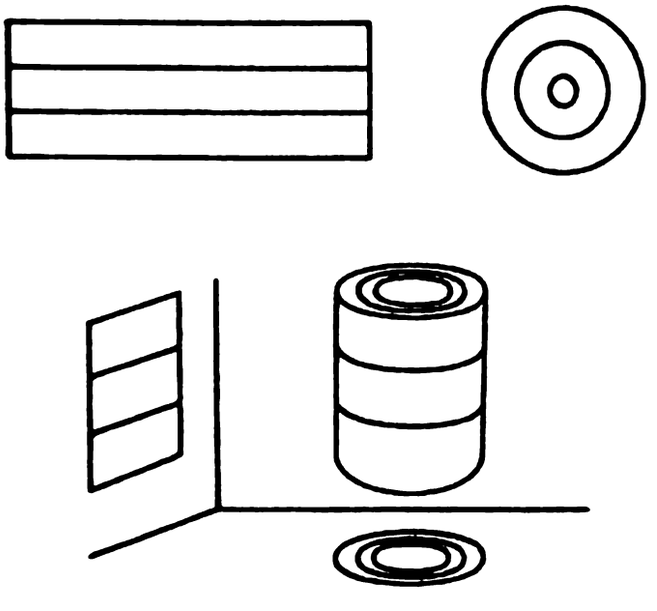
أن تتراجع خلف المشكلة الأكثر أهمية وهي الوجود الروحاني مقابل الواقعية النفسية الجسدية. هذه المسألة ليست مجرد مشكلة أهميتها الوجودية أكبر، لكنها أيضًا مشكلة ترتبط أكثر بالعلاج النفسي. رغم كل شيء، يهتم المعالِج النفسي باستمرارٍ بالوجود الروحاني فيما يتعلق بالحرية والمسؤولية، وبتوجهه ضد الواقعية الجسدية النفسية التي يميل المريض إلى قبولها باعتبارها مصيره. إن الوعي بالحرية والمسؤولية اللذين يشكِّلان إنسانية أصيلة يجب أن يوضع مقابل هذه النزعة الجبرية العصابية.

لكن يجب ألا نهمل حقيقة أن الإنسان كائنٌ فردي دائمًا. وبالتالي يتمحور دائمًا حول جوهر، وهذا الجوهر هو الشخص، وهو، بتعبير ماكس شيلر، ليس فقط الفاعل لكنه «مركز» النشاط الروحاني أيضًا. أود أن أقول إن هذا المركز الشخصي الروحاني مُغطًى بطبقاتٍ نفسية جسدية. والآن بدلًا من الحديث عن الوجود الروحاني والواقعية النفسية الجسدية، يمكننا الحديث عن الشخص الروحاني وغطائه النفسي الجسدي. ونعني بضمير الغائب في «غطائه» التأكيد على أن الشخص «له» غطاء نفسي جسدي، بينما هو نفسه روحاني. ورغم كل شيء، ليس هناك ما يبرر حقًّا أن أقول «ذاتي»، ولا حتى «نفسي»، لأنني ليس لي ذاتٌ، لكنني ذاتٌ. إذا كان هناك أي شيء، يمكن أن يكون «لي» الهو، ولكن على وجه التحديد بمعنى الواقعية النفسية الجسدية.

ولأن الإنسان يتمحور حول الجوهر الوجودي والشخصي والروحاني، فهو ليس متفردًا فقط، لكنه متكاملٌ أيضًا. وهكذا فإن

الجوهر الروحاني، والجوهر الروحاني وحده، يضمن الوحدة والكلية في الإنسان ويشكِّلهما. وتعني الكلية في هذا السياق تكامل الجوانب الجسدية والنفسية والروحانية. ولا يمكن التأكيد بما يكفي على أن هذه الكلية الثلاثية هي ما يجعل الإنسان كاملًا. لا يمكن بأي حالٍ أن نتحدث عن الإنسان من منظور «كل جسدي نفسي» فقط. قد يشكِّل الجسد والنفس وحدة -وحدة نفسية جسدية- لكن هذه الوحدة لا تمثِّل بعد كلية الإنسان؛ من دون الروحانية باعتبارها تربتها الأساسية، لا يمكن أن توجد هذه الكلية. ما دمنا لم نتحدث إلا عن الجسد والنفس، فإن الكلية لم تأتِ بعد.

بقدر ما يتعلق الأمر ببنية الإنسان، فضَّلنا حتى الآن نموذج الطبقات مقابل نموذج المستويات. في الواقع، استبدلنا بالتسلسل الهرمي العمودي لطبقات اللا شعور وما قبل الوعي والوعي نموذج المستويات متحدة المركز، وهو نموذج قدَّمه ماكس شيلر.



ولكن لماذا لا نخطو خطوة إلى الأمام بالجمع بين نموذج المستويات ونموذج الطبقات؟ لماذا لا نتصور الطبقات متحدة المركز كخطة أرضية لبنية ثلاثية الأبعاد؟ علينا فقط أن نتخيل أن الجوهر الشخصي -المركز الروحاني الذي تحيط به الطبقات الجسدية والنفسية الخارجية- ممتدٌّ بحيث يكون علينا أن نتخيل أنه محورٌ. ثم يمتد هذا المحور، مع الطبقات الخارجية التي تحيط به، عبر مستويات اللا شعور وما قبل اللا شعور والوعي.

بعبارة أخرى، جمعنا نموذجين ثنائي الأبعاد وجعلناهما نموذجًا ثلاثي الأبعاد. الآن وقد وفَّقنا بين النموذجين السابقين، إذا جاز التعبير، أصبحا إسقاطين ثنائي الأبعاد لنموذج ثلاثي الأبعاد يصوِّر بدقة أكبر الواقع الإنساني الذي نصفه. قد تحدث أي ظاهرة إنسانية، سواء كانت تنتمي إلى المحور الشخصي أو إلى الطبقات الجسدية النفسية، على أي مستوى، اللا شعور أو ما قبل الوعي أو الوعي.

لتناول مسألة «سيكولوجيا الأعماق» مرة أخرى، علينا أن نوسع معنى هذا المفهوم، لأن سيكولوجيا الأعماق حتى الآن تتبَّعت الإنسان في أعماق غرائزه، ولم تتبعه في أعماق روحه. بما أن «الأعماق» تشير إلى اللا شعور، يترتب على ذلك بالضرورة أن يكون الشخص في أعماقه، أو الروح في أعماقها، أو في هذا الصدد، الوجود الإنساني في الأعماق لاشعوريًّا في الأساس. وهذا يرجع إلى حقيقة أن النشاط الروحاني يستغرق الشخص باعتباره منفذ الأعمال الروحانية لدرجة أنه لا يستطيع حتى التفكير في ماهيته أساسًا. الذات لا تستسلم للتأمل

الذاتي الكامل.[1] بهذا المعنى، الوجود الإنساني غير قابلٍ للتأمل أساسًا، وكذلك الذات بحد ذاتها، الوجود الإنساني يوجد في العمل وليس في التأمُّل.

بقدر ما لا يمكن للوجود الإنساني أن يفكر في نفسه تمامًا، لا يمكن تحليله كله أيضًا. هذا هو السبب في أن التحليل الوجودي لا يمكن أبدًا أن يكون تحليلًا للوجود، لكن يمكن أن يكون فقط تحليلًا باتجاه الوجود. يظل الوجود الإنساني **ظاهرة بدائية**،[2] أي ظاهرة غير قابلة للتحليل وغير قابلة للاختزال، وهذا ينطبق على كل جانبٍ من جوانبها الأساسية، على سبيل المثال، الظواهر الإنسانية مثل الوعي والمسؤولية. وإذا كان لنا أن نلقي الضوء عليها، فعلينا أن نتجاوز مستوى الوجود الواقعي باتجاه البُعد الأنطولوجي. ضمن مستوى الجوهر السيكولوجي، يظل كلٌّ من الوعي والمسؤولية مشكلتين غير قابلتين للحل. ومع ذلك، بمجرد أن نحوِّلهما إلى البعد الأنطولوجي لا يكونان مشكلتين. ويُنظر إذن إليهما على أنهما **ظاهرتان بدائيتان**، تكونان الوجود الإنساني، أو بمصطلحات هايدجر، «خاصيتان وجوديتان» تنتميان إلى أسس الوجود الإنساني.

باختصارٍ، قد تكون الظواهر الروحانية غير لاشعورية أو شعورية؛

---

(١) راجع مقولة فريدريش فون شيلر، «Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr»، وتعني، «بمجرد أن تبدأ الروح الحديث، لم تعد الروح هي التي تتحدث». وبالمثل، يمكن القول إنه بمجرد أن تفكر الذات في نفسها، لم تعد الذات الحقيقية هي التي تستعرض نفسها.

(٢) ظاهرة بدائية Urphänomen: بالألمانية في الأصل (المترجم).

ومع ذلك، فإن الأساس الروحاني للوجود الإنساني هو اللاشعور في النهاية. وهكذا فإن مركز الإنسان في أعماقه هو اللاشعور، الروح البشرية في أصلها روح لاشعورية.

لا يختلف هذا عن العين - في منشئها بالتحديد، في شبكية العين «بقعة عمياء»، كما يسمى مدخل العصب البصري في علم التشريح. وبالمثل، فإن الروح «عمياء» بالضبط حيث يكون منشأها، وبالتحديد لا توجد مراقبة ذاتية، ولا يمكن أن تتأمل نفسها؛ حيث تكون الروح هي الروح «الأصلية»، وحيث تكون هي نفسها تمامًا، لا تعي أيضًا ذاتها تحديدًا. وبالتالي قد نؤيد تمامًا ما قيل في الفيدا الهندية: «ما يرى، لا يمكن رؤيته؛ ما يسمع، لا يمكن سماعه؛ وما يفكر، لا يمكن التفكير فيه».

ومع ذلك، فإن الروح ليست لاشعورية حيث تنشأ فقط، أي في أعماقها، ولكن أيضًا في ذروتها. في الواقع، ما يقرر إن كان الشيء شعوريًا أو لاشعوريًا هو نفسه لاشعوري. تأمل فقط حقيقة أن هناك شيئًا ما في الإنسان النائم يقرر إن كان يجب أن يستمر في النوم أم لا. هذا الحارس مثلًا يجعل الأم النائمة تستيقظ بمجرد أن يختل انتظام تنفس طفلها بينما تنام على ضوضاء عالية من الشارع. حتى في حالات التنويم المغناطيسي، لا يفشل هذا الحارس، حتى هنا يستيقظ الشخص بمجرد أن يحدث شيء لا يريده، فقط في حالات التخدير الأعمق يصمت هذا الحارس وينام هو نفسه. وإلا فإنه يراقب الإنسان كأنه واعٍ، ومع ذلك فهو في أفضل الأحوال شبه واعٍ. صحيح أنه يجب أن يعرف ما يحدث

حول النائم بطريقة ما؛ لكن هذا لا علاقة له بالوعي الفعلي. ما يقرر إن كانت الخبرة ستصبح واعية أو تبقى لاواعية هو نفسه لاواعٍ. ومع ذلك، لاتخاذ مثل هذا القرار، يجب أن يكون قادرًا بطريقة ما على التمييز. ولأن اتخاذ القرار والتمييز عملان روحانيان، يترتب على ذلك مرة أخرى أن هذين العملين الروحانيين لا يمكن أن يكونا لاشعوريين فحسب، بل ينبغي لهما أن يكونا لاشعوريين – لاشعوريين، بمعنى أنهما غير قابلين للتأمل.

* * *

- ٣ -

التحليل الوجودي للضمير

تُعتبَر ظاهرة الضمير نموذجًا جيدًا لإلقاء المزيد من الضوء على مفهومنا عن اللا شعور الروحاني. كما قلنا في الفصل السابق، الضمير، بجانب المسؤولية، **ظاهرة بدائية** حقيقية، ظاهرة غير قابلة للاختزال متأصلة في الإنسان باعتباره كائنًا حاسمًا.[١] الآن كل ما حاولنا استنباطه نظريًّا من قبل يجب أن يظهر فينومينولوجيًّا من خلال ظاهرة الضمير. والضمير، في الواقع، يصل إلى أعماق اللا شعور، ينبع من أرض اللا شعور؛ وهذه القرارات الأصيلة تحديدًا -الأصيلة وجوديًّا- هي تحديدًا التي تحدث من دون تأمل تمامًا وبالتالي بطريقة لاشعورية. حيث ينشأ الضمير بالضبط، يتعمق في اللاشعور.

بهذا المعنى الضمير غير عقلاني، إنه غير منطقي، أو بتعبيرٍ أفضل، قبل منطقي. مثلما يوجد فهمٌ قبل علمي، وحتى قبله بشكلٍ أنطولوجي، فهم قبل منطقي للوجود، يوجد أيضًا فهمٌ قبل أخلاقي للمعنى، وهو الضمير. إن الفهم قبل الأخلاقي للمعنى يسبق أي فهم للقيم، وبالتالي لا يتوقف على الأخلاق.

---

(١) كائن حاسم: في الأصل بالإنجليزية ثم بالألمانية entscheidendes Sein (المترجم).

بأي معنى يمكن اعتبار الضمير غير عقلاني؟ على الأقل في أثناء العمل لا يمكن تفسيره بمصطلحاتٍ عقلانية؛ مثل هذا التفسير ممكن فقط «بعد الفعل»، ولا يمكن أيضًا التدقيق الذاتي الأخلاقي إلا بعد ذلك، أحكام الضمير، في التحليل النهائي، مبهمة.

إذا سألنا أنفسنا لماذا يعمل الضمير بالضرورة بطريقة غير عقلانية، فعلينا أن نتأمل ما يلي. ما يُكشَف عنه للوعي شيء **كائن**؛ لكن ما يكشف عنه للضمير ليس شيئًا كائنًا لكنه شيء **يجب أن يكون**. ما يجب أن يكون فقط ليس حقيقيًا، لكنه شيء يجب أن يصبح حقيقيًا؛ ليس حقيقيًا لكنه مجرد احتمال (على الرغم من أن هذا الاحتمال يمثِّل ضرورة، بالمعنى الأخلاقي الأعلى، مرة أخرى). وبقدر ما يكون ما يكشف عنه للضمير لا يزال قيد التحقق بعد، يبرز السؤال كيف يمكن تحقيقه ما لم نتوقعه أولًا بطريقة ما، لكن مثل هذا التوقع لا يمكن تحقيقه إلا بالحدس.

لذا فإن الضمير حدسي أساسًا. لتوقع ما لم يتحقق بعد، لكنه يجب أن يتحقق، يجب أن يتأسس الضمير على الحدس، وبهذا المعنى يمكن وصف الضمير بأنه غير عقلاني. لكن ألا يشبه الضمير الحب في هذا؟ أليس الحب غير عقلاني بالقدر نفسه، وحدسي بالقدر نفسه؟ في الواقع، الحب يحدس، لأنه يتصور أيضًا شيئًا لم يتحقق بعد، ومع ذلك، فإن ما يتوقعه الحب ليس ضرورة أخلاقية، لكنه بالأحرى احتمال شخصي، يكشف الحب عن إمكاناتٍ كامنة في الشخص المحبوب، لا يزال عليه أن يحققها.

ومع ذلك، فإن الاهتمام بمحض احتمالات بدل الاهتمام بالوقائع

ليس القاسم المشترك الوحيد بين الحب والضمير. إنه أحد الأسباب التي تجعلهما يعملان على مستوى حدسي؛ والسبب الثاني أننا نرى في الحقيقة أن الحب والضمير لهما علاقة بشيء ما، أو بشخصٍ ما، فريدٍ تمامًا.

مهمة الضمير أن يكشف للإنسان **الشيء الضروري**[1]، الشيء الوحيد المطلوب. هذا الشيء، مع ذلك، فريد تمامًا لأنه الاحتمال الوحيد الذي يجب على شخصٍ محددٍ أن يحققه في موقفٍ معين. ما يهم «يجب أن يكون» **بشكلٍ فريدٍ** ولا يمكن لأي قانون عام أن يفهمه. لا يوجد قانون صالح عمومًا بمعنى «الحتمية القاطعة» عند إيمانويل كانط يمكنه الحصول عليها، لكنه «قانون فردي» بالمعنى الذي يشير إليه جورج سيمل.[2] وفي المقام الأول، لا يمكن فهمه من منظور عقلاني، لكنه لا يفهم إلا بشكلٍ حدسي.

وبقدر ما يكشف الضمير بشكلٍ حدسي مثل هذه الاحتمالات الفردية الملموسة للمعنى، قد يُغرى المرء باعتبار طريقة عمل الضمير غريزية، وبالتالي الحديث عن الضمير نفسه باعتباره غريزة أخلاقية. لكن بمجرد إلقاء نظرة فاحصة، نرى أن هذه الغريزة الأخلاقية تنحرف بشكلٍ ملحوظٍ عمَّا يُسمَّى الغريزة عمومًا، أي الغريزة البيولوجية. لغريزة الحيوان هدفٌ عامٌّ؛ إنها موجهة نحو شيء عام، وتعمل أيضًا «بشكلٍ عامٍّ». ووفقًا لكونراد لورنز،[3] تعمل في «مخططات الإطلاق الفطرية»

---

(١) الشيء الضروري unum necesse: باللاتينية في الأصل (المترجم).

(٢) سيمل Simmel (١٨٥٨-١٩١٨): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (المترجم).

(٣) لورنز Lorenz (١٩٠٣-١٩٨٩): عالم حيوان نمساوي، حصل على نوبل مناصفة في عام ١٩٧٣ (المترجم).

أو «الآليات».[1] ردود الفعل الغريزية للحيوانات تجاه بعض العلامات والإشارات البيئية (**السمات والفعالية** وفقًا لفون أوكسكول)[2] تخطيطية وصلبة بصـرامة لأنها ثابتة لكل نوعٍ. وبالتالي، تعتمد فعالية مثل هذه المخططات على حقيقة أنها تعمل فقط مع النوع بشكلٍ عامٍّ، لصالح أكبر عددٍ، بينما في الحالات الفردية لا تفشل فقط، بل تضلل الحيوان أحيانًا ليتصـرف «بحماقة». النمط الغريزي نفسه لرد الفعل الذي يحفظ ويقي، على سبيل المثال، غالبية النمل وقد يعني في حالة معينة تدمير نملة معينة: تتطلب «حكمة» الغرائز تقديم مثل هذه «التضحية» من أجل مستعمرة النمل كلها، الغرائز الحيوية تهمل الفرد عمومًا.

«الغريزة الأخلاقية» مختلفة تمامًا، على عكس الغرائز الحيوية، تعتمد فعالية الغريزة الأخلاقية على حقيقة أن هدفها ليس شيئًا عامًّا لكنه شيء فردي، شيء محدد. ومثلما تضلل الغرائز الحيوية الحيوان أحيانًا، كذلك قد يضل الإنسان، ومن المفارقات، بطاعة تعاليم العقل الأخلاقي الذي لا يتعامل، على هذا النحو، إلا مع العموميات، بينما تمكِّنه الغريزة الأخلاقية وحدها من الكشف عن مطلبٍ فريدٍ لحالة

---

(١) مخططات الإطلاق الفطرية Innate releasing mechanisms (IRMs): شبكة عصبية في الدماغ تستجيب لحافزٍ معين وتطلق استجابة معينة، هذه الاستجابة عبارة عن نمط عملٍ ثابتٍ fixed action pattern (FAP)، وهي سلسلة من الإجراءات التي لا يمكن إعاقتها ويجب إكمالها حتى لو لم يعد الحافز موجودًا (المترجم).

(٢) السمات Merkmale والفعالية Wirkmale: بالألمانية في الأصل. أوكسكول Uexküll (١٨٦٤-١٩٦٤): جاكوب فون أوكسكول، عالم أحياء ألماني من البلطيق عمل في مجالات علم وظائف الأعضاء العضلي ودراسات سلوك الحيوان (المترجم).

فريدة، **حالة ضرورية**.[1] الضمير وحده قادرٌ على مواءمة القانون الأخلاقي «الأبدي»، المتفق عليه عمومًا مع موقفٍ معين ينخرط فيه شخصٌ محددٌ. اتباع ضمير الفرد يعني دائمًا اتباعًا على مستوى عالٍ، إدراك الحقيقة الكاملة لكل موقف. في الواقع، أدرك الضمير «المكان» (Da) المحدد لوجودي الشخصي (Sein) طوال الوقت.

يوازي الحبُّ الضميرَ أيضًا في تفرُّد هدفه. مثلما يهدف الضمير إلى تفرد الاحتمالات الكامنة في كل موقف من مواقف الحياة، كذلك يهدف الحب إلى الإمكانات الفريدة بالقدر نفسه الكامنة في شخصٍ محبوبٍ. والأكثر من ذلك، الحب وحده يمكِّن المحب من إدراك تفرد المحبوب، وبهذا المعنى، للحب وظيفة معرفية مهمة، وبالتأكيد كان هذا موضع تقدير العبرانيين القدماء حين استخدموا الكلمة نفسها لفعل الحب وفعل المعرفة.

هل يحق لنا أيضًا مقارنة خاصية اتخاذ القرار والاختيار في الحب وفي الضمير؟ هل للحب علاقة باتخاذ القرار والاختيار؟ له بالتأكيد. من المؤكد أن اختيار الشريك لا يكون اختيارًا حقيقيًّا إلا حين لا تمليه الدوافع. ما دامت الصورة اللاشعورية، «الإيماجو»،[2] على سبيل المثال، تحدد «اختياري»، لا يمكن أن تكون المسألة مسألة حب. وما دامت الذات تدفعها الهو إليك، لا تكون المسألة مسألة حب أيضًا؛ في الحب، لا تُدفَع الهو الذات، وإنما تختارك الذات.

---

(١) حالة ضرورية unum necesse: باللاتينية في الأصل (المترجم).

(٢) الإيماجو imago: في التحليل النفسي، صورة ذهنية مثالية لاشعورية لشخص ما، وخاصة الأب، تؤثر في سلوك الشخص (المترجم)..

ومع ذلك، لا يتجذر الحب والضمير الأخلاقي وحدهما في الأعماق العاطفية والحدسية وغير العقلانية للا شعور الروحاني، ولكن أيضًا ما يمكن أن أسميه الضمير الفني. وهكذا، يكون للأخلاق والجماليات أيضًا أساس وقاعدة داخل اللا شعور الروحاني. في الواقع، يعتمد الفنان في عمله الإبداعي على مصادر وموارد مستمدة من اللا شعور الروحاني.[1] إلهام الفنان يوازي حدس الضمير غير العقلاني. ينبثق الإبداع الفني من خبايا في عالمٍ لا يمكن إلقاء الضوء عليه كله. وكثيرًا ما نلاحظ نحن الإكلينيكيين أن التفكير المفرط في العملية الإبداعية يثبت أنه ضارٌّ؛ قد تصبح المراقبة الذاتية القسرية عائقًا شديدًا لإبداع الفنان. إن محاولة إنتاج ما يجب أن ينمو في أعماق اللا شعور على مستوى الوعي، ومحاولة التلاعب بالعملية الإبداعية الأولية بالتفكير فيها، محكومٌ عليها بالفشل؛ لا يأتي التفكير إلا في وقتٍ لاحقٍ.

نعرف حالة كان عازف الكمان يحاول فيها دائمًا العزف بوعي قدر الإمكان، من وضع الكمان على كتفه إلى أدق التفاصيل الفنية، أراد أن يفعل كل شيء بوعي، ليؤدي في تأمل ذاتي تمامًا، أدى هذا إلى انهيارٍ فني تامٍّ. كان يجب أن يبدأ العلاج بإلغاء هذا الميل إلى التأمل الذاتي المستبد وإلى المراقبة الذاتية، أو، بمصطلحات العلاج بالمعنى، «التفكير المفرط». يجب أن يكون العلاج موجهًا إلى ما نسميه في العلاج بالمعنى «إلغاء التفكير». كان على العلاج أن يعيد للمريض ثقته

---

(١) Viktor E. Frankl, Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy (New York: Washington Square Press, 1967; Touchstone paperback, 1968).

باللا شعور، بأن يجعله يدرك أن لا شعوره موسيقيٌّ أكثر بكثيرٍ من وعيه. في الواقع، أدى هذا العلاج الموجَّه نحو اعتماد المريض على اللا شعور إلى إطلاق «القوى الإبداعية» الفنية لعقله الباطن. حرَّر إلغاء التفكير العملية الإبداعية من التأثيرات المثبطة لأي تفكيرٍ غير ضروري.

وهذا يجلب إلى الواجهة السؤال: ماذا يجب أن يكون هدف العلاج النفسي؟ لم يعد مسموحًا لأحدٍ بأن يعتقد أن الهدف من العلاج النفسي يتمثَّل في جعل شيء ما شعوريًّا بأي ثمن. أن يصبح شيء ما شعوريًّا ليس أكثر من مرحلة انتقالية في عملية العلاج النفسي. ضرورة جعل اللا شعور وعيًا -بما في ذلك اللا شعور الروحاني- فقط للسماح له في النهاية بالتراجع مرة أخرى إلى اللا شعور. وبمصطلحات السكولاستيين، ما يجب أن يحققه العلاج هو تحويل **قوة** لا شعورية إلى **فعلٍ** شعوري، ولكن السبب الوحيد لذلك استعادته في النهاية باعتباره **عادة** لاشعورية.[1] تتمثَّل مهمة المعالِج، في التحليل النهائي، في استعادة عفوية فعل وجودي وسذاجته من دون تفكير.

قد يبدو أن هذا يعني أن الإبداع الفني، أو أي نشاط روحاني، مجرد مسألة عواطف ومشاعر، لكن مفهوم العاطفة والشعور أصبح اليوم غامضًا للغاية، ومن المهم أن نأخذ في الاعتبار تمييز شيلر بين الشعور باعتباره مجرد «حالة عاطفية» والشعور باعتباره «شعورًا متعمدًا»،[2]

---

(١) قوة potentia، فعل actus، عادة habitus: باللاتينية في الأصل (المترجم).

(٢) حالة عاطفية Gefühlszustand، وشعورًا متعمدًا intentionales Gefühl: في الأصل بالإنجليزية ثم بالألمانية (المترجم).

أي، شعورًا موجهًا إلى مرجعية متعمدة. في الواقع، قد يكون لمثل هذه المشاعر المتعمدة جذورها في اللا شعور الروحاني، لكن الحالات العاطفية المجردة لا علاقة لها بالوجود الروحاني مثل أي حالات ناتجة عن دوافع غريزية.

إن القول بأن مفهوم الشعور غامضٌ لا يعني بأي حالٍ أن الشعور نفسه غامضٌ، على الأقل فيما يتعلق «بالشعور المتعمد»، العكس الصحيح: يمكن أن يكون الشعور مفهومًا أكثر بكثيرٍ مما يمكن أن يكون العقل مفهومًا.

تتضح الصعوبات التي نواجهها حين نحاول استكشاف المصادر الشعورية بالضرورة للنشاط الروحاني بحقيقة، تافهة كما قد تبدو، أن الناس كانوا دائمًا يلقون النكات ويضحكون لكن لا يوجد حتى الآن تفسيرٌ علمي كاملٌ لظواهر مثل المزاح والضحك، يوضح هذا مدى استقلالية الفعل عن أي فهمٍ تأملي له.

في الختام، حيث تنغمس الذات الروحانية في أعماق اللا شعور، تحدث ظواهر الضمير والحب والفن. ومع ذلك -حيث يحدث العكس، أي حيث تتطفل الهو النفسية الجسدية على الوعي- يكون علينا أن نتعامل مع عصاب أو ذهان، اعتمادًا على ما إن كانت الحالة نفسية المنشأ أو جسدية المنشأ.

* * *

- ٤ -

التحليل الوجودي للأحلام

قد نستنتج على ما يبدو مما ناقشناه أن إلقاء الضوء على اللا شعور الروحاني بالغ الصعوبة، ومع ذلك، هناك طريقة يخضع بها اللا شعور -بما في ذلك جانبه الروحاني- للاستكشاف، أعني عن طريق الأحلام. منذ أن قدَّم فرويد الطريقة الكلاسيكية لتفسير الأحلام، بناءً على التداعي الحر، تعلَّمنا الاستفادة من هذه الفرصة. يتم ذلك أيضًا في التحليل الوجودي، على الرغم من أن هدفنا ليس رفع الظواهر الغريزية وحدها، بل والروحانية أيضًا، إلى الوعي، وإلى المسؤولية. ورغم كل شيء، الأحلام إبداعاتٌ حقيقية للا شعور، وبالتالي قد نتوقع ألا تظهر عناصر اللا شعور الغريزي وحدها في الواجهة، ولكن أيضًا عناصر اللا شعور الروحاني. وهكذا نستخدم الطريقة نفسها التي استخدمها فرويد حين تعقب اللا شعور الغريزي، لكننا قد نستخدم الطريقة لهدفٍ مختلفٍ، وهو الكشف عن اللا شعور الروحاني.

وقد أثبت الضمير أنه نموذجٌ مناسبٌ لإثبات كيفية عمل اللا شعور الروحاني، قد يخدمنا النموذج نفسه الآن في سياق تحليل الأحلام. لنأخذ مثالًا:

حلمت امرأة أنها أخذت، مع غسيلها المتسخ، قطة قذرة إلى المغسلة، حين أتت لأخذ الغسيل وجدت القطة ميتة. خطرت لها التداعيات الحرة التالية: عن «القطة»، قالت إنها تحب القطط أكثر من أي شيء؛ لكنها تحب ابنتها -طفلتها الوحيدة- «أكثر من أي شيء». من هذا قد نستنتج أن كلمة «قطة» تعني «طفلة»، لكن لماذا القطة «قذرة»؟ اتضح ذلك بمجرد أن علمنا من المريضة أنها كانت قلقة مؤخرًا بشأن إشاعات عن الحياة العاطفية لابنتها، نشـرت «غسيلها القذر» أيضًا على الملأ. كان هذا هو السبب في أن المريضة، كما اعترفت، كانت تراقب ابنتها باستمرارٍ وتطاردها، لذلك وجَّه الحلم تحذيرًا إلى المريضة ألَّا تعذب ابنتها بمطالب مبالغ فيها من «النظافة» الأخلاقية، وإلا فإنها قد تفقد طفلتها.

لا نرى أي سبب يجعلنا نتخلى عن مثل هذا التفسير المباشر، منفتحين على كل ما يظهر في الحلم، مراعاة للفكرة المسبقة القائلة بضرورة اختفاء المحتويات الجنسية الطفولية وراءها. إن ظواهر اللا شعور الروحاني حقائق إمبريقية، وفي مواجهة هذه الظواهر نرغب في تبني الفضيلة العظيمة للتحليل النفسـي: الموضوعية. ومع ذلك، لا ينبغي لنا طلب هذه الموضوعية من المحلِّل فحسب، بل من المحلَّل أيضًا. كما أن الصدق غير المشـروط مطلوبٌ من المحلَّل، وبالمثل يجب أن يكون المحلِّل صادقًا بالقدر نفسه ولا يغلق عينيه على حقائق اللا شعور الروحاني.

تأمل حلم مريض آخر:

يذكر المريض حلمًا ظل يتكرر كثيرًا، حتى في الليلة الواحدة. كان يحلم أنه في مدينة أخرى ويريد الاتصال تليفونيًّا بسيدة معينة، لكن قرص التليفون كان ضخمًا للغاية -كان يحتوي على مئات الأرقام- حتى إنه لم ينجح قطُّ في إجراء المكالمة. بعد الاستيقاظ، أدرك المريض أن الرقم الذي كان يقصد الاتصال به ليس رقم السيدة، بل رقم شركة الأسطوانات التي كان يعمل بها في ذلك الوقت بنجاحٍ مالي كبير، في الواقع، كان المريض ملحن موسيقى شعبية. الآن، في مناقشة حلمه، اتضح أنه قضى بالفعل وقتًا مُرْضيًا للغاية في المدينة التي حلم بها، مؤلفًا لموسيقى دينية، مع أن عمله، على الرغم من نجاحه ظاهريًّا، لم يمنحه إشباعًا داخليًّا. باستثناء تأليفه للموسيقى، لم يكن يعتز بذكريات ممتعة مرتبطة بتلك المدينة. وبشكلٍ خاصٍّ، لم يكن لديه أي شوق إلى تلك السيدة، ولم يكن له أي علاقة شهوانية معها. من ناحية أخرى، أعلن بشكلٍ عفوي أن القرص الضخم يدل على المتاعب التي واجهته عند الاختيار. (لفهم رمزية الحلم، علينا أن ندرك أن الكلمة نفسها، wählen، تستخدم في الألمانية للاختيار والاتصال) فماذا كان اختيار المريض إذن؟ لم يشر إلى رقمٍ للاتصال به، بل إلى مهمة الاختيار تحديدًا، إلى الاختيار بين الاحتفاظ بوظيفة جيدة الأجر وغير مرضية ملحنًا لأغانٍ يصبح كاتبًا لموسيقى دينية. اتضح فجأة المعنى الأساسي للحلم. على الرغم من أن المريض كافح بلا طائلٍ من أجل «الاتصال» مرة أخرى، من أجل «إعادة الاتصال». الآن علينا فقط أن نضع كلمة **دين** religio مكان كلمة **إعادة الاتصال** reconexio، ولهما في اللاتينية

المعنى نفسه، ومن الواضح أن الحلم عبَّر عن رغبة المريض في العودة إلى مهنته الدينية والفنية الحقيقية.

هذا الحلم، على عكس الحلم السابق، لا يقدم تحذيرًا للحالم، بل يعبِّر عن لوم الذات. لكن الحلم، في الحالتين، بصوت الضمير، في الحالة الثانية، ليس الضمير الأخلاقي وحده بل والضمير الفني أيضًا؛ لكن الحلمين تعبير عن اللا شعور الروحاني. في الحالة الثانية، شكَّلت مشكلة دينية محتوى الحلم الكامن. وفيما يلي، نواجه المشكلة نفسها على مستوى أكثر وضوحًا:

حلم مريض أن أباه أعطاه بعض السكرين، لكنه رفضه مفتخرًا بأنه يفضل شرب القهوة أو الشاي المر على التحلية بنوعٍ من بدائل السكر. جرى التداعي الحر حرفيًّا على النحو التالي: «أعطى التقاليد؛ لكن ديننا هو التقاليد التي حصلت عليها من أبي». استمر المريض في التداعي، قائلًا إنه في تلك الليلة قرأ قبل الحلم مقالًا في مجلة يسجل حوارًا بين فيلسوف وجودي ولاهوتي. بدت حجة الفيلسوف الوجودي معقولة جدًّا بالنسبة إليه، والأهم أنه تأثَّر برفض الفيلسوف للتدين الوجودي الزائف، وخاصة حين رفض الفيلسوف «الفرار إلى عالم الإيمان والحلم»، ثم صرخ، «أي نوع من الدافع يمثِّل الرغبة في أن يكون المرء سعيدًا؟ ما نريده هو الحقيقة». وبالتالي هنا أيضًا، في حياة اليقظة، نبذ المريض الزيف. في مساء اليوم نفسه، استمع المريض إلى خطبة إذاعية شعر أنها بطريقة ما تعزية رخيصة، وبطريقة ما «حلوة». كما اتضح أنه في موضعٍ ما في مقال المجلة طرح السؤال، «كيف يكون الحال حين

يفقد المرء طعم الحياة؟» مع أخذ ذلك في الاعتبار، يمكن أن نفهم جيدًا سبب ارتباط التقاليد الدينية الوجودية الزائفة بعالم الذوق، ولماذا كانت الصورة المختارة في الحلم هي السكرين البديل للسكر، ليحل محل المُحلِّي الأصلي. أصبح اختيار الرموز هذا واضحًا تمامًا حين علمنا أن حظاظة المريض كانت رمزًا دينيًّا، وأنه أخفاها عن المشاهدين غير المرغوب فيهم بحملها في صندوقٍ خشبي صغير كان في الأصل علبة للسكرين.

في أحلام أخرى معبرة عن اللاشعور الروحاني نواجه المشاكل الشخصية للمريض التي لا تتعلق فقط بالدين عمومًا، ولكن أيضًا بالمؤسسات الدينية بشكلٍ خاص:

حلمت امرأة أنها ذهبت إلى كنيسة السر.[1] وكان التداعي لهذا الحلم: «في طريقي إلى طبيبي النفسي، مررتُ بكنيسة السر، وحين أمرُّ بها أفكر غالبًا، أنا في الطريق إلى الله، ليس من خلال الكنيسة مباشرة، ولكن من خلال العلاج النفسي، طريقي إلى الله يمرُّ، إذا جاز التعبير، بالطبيب. في طريق عودتي من جلسة العلاج أمرُّ، بالطبع، مرة أخرى بكنيسة السر، وبالتالي يكون الذهاب إلى العلاج مجرد منعطف للكنيسة. يستمر الحلم نفسه على النحو التالي: «تبدو الكنيسة مهجورة»، التفسير: هجر الكنيسة يعني أن المريضة هجرت الكنيسة. في الواقع، كانت قد أدارت ظهرها للكنيسة، ويستمر الحلم: «الكنيسة مدمرة تمامًا؛ سقط السقف ولم يبقَ سليمًا إلا المذبح» التفسير: الصدمة

---

(١) كنيسة السر Alser: كنيسة في فيينا، شيدت من ١٦٩٤-١٧٠٤ (المترجم).

الداخلية التي عانت منها المريضة من الحرب هزَّتها روحيًّا، لكنها فتحت عينيها أيضًا على مركز الدين في الحياة، المذبح. «تتألق السماء الزرقاء من هنا؛ الهواء طلق». التفسير: تلك الصدمات الداخلية حرَّرت عينيها لترى السماوي. «لكن فوقي لا يزال باقي السقف، عوارض تهدد بالسقوط، وأنا خائفة منها». التفسير: تخشى المريضة أن تتراجع وتدفن في الأنقاض. «وأنا أهرب إلى العراء، محبطة إلى حدٍّ ما». التفسير: مرَّت المريضة مؤخرًا بالفعل بخيبات أمل ليس فقط لتوكيدها للدين، ولكن أيضًا مع المؤسسات الدينية. أعيق التأكيد الكامل لدينها بسبب الانطباعات العرضية عن التفاهة وضيق الأفق من جانب بعض الكهنة واللاهوتيين.

لم يكن من المستغرب أن المريضة كانت تعاني من مشاكل مع الدين المؤسسي لأنها قالت إنها عانت من حالات نشوة صوفية عدة مرات. وكان من المهم استكشاف هذا الجانب من إشكاليتها الدينية، ومعرفة إلى أي مدى وجد هذا الجانب من اللا شعور الروحي للمريضة تعبيرًا في أحلامها:

«أجد نفسي في ميدان سان ستيفن». (مركز فيينا الكاثوليكية). «أقف أمام الباب الرئيسي لكاتدرائية سان ستيفن، وأرى أنه مغلق»، التفسير: ليس لديها مدخلٌ إلى المسيحية. «الظلام يعم الكاتدرائية، لكنني أعلم أن الله موجود». لهذا، تنتج المريضة، كتداعٍ تلقائي، الاقتباس التالي من المزامير: «حقًّا، أنت إله مخفي». استمر الحلم: «أبحثُ عن المدخل». التفسير: تبحث عن مدخل للمسيحية. «إنها

قرابة الثانية عشـرة ظهرًا». التفسير: فات الأوان. «الأب ن. ن. يعظ في الداخل» (كان الأب ن. ن. لهذه المريضة ممثلًا للمسيحية بشكلٍ ما) «من نافذة صغيرة يمكنني رؤية رأسه». التفسير: ما يمثِّله يتخطى الجزء الصغير الذي تراه منه. «أريد الدخول». التفسير: تريد أن تبتعد عن مظهره وتتجه نحو الجوهر. «أجري عبر ممرات ضيقة» العلاقة بين الضيق (Enge) والقلق (Angst) معروفة [في الألمانية]؛ في الواقع، تسعى المريضة بقلقٍ ونفاد صبرٍ للوصول إلى هدفها. «معي علبة حلوى عليها نقش يقول «الرب يدعو»». التفسير: إنها مدعوة إلى الحياة الدينية، وهو الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه بفارغ الصبر، والطريق إلى هذا الهدف يحتوي بالفعل على حلاوة نشوة الخبرات الصوفية. «أخرج الحلوى من الصندوق وآكلها على الرغم من أنني أعلم أنها قد تصيبني بالمرض». كثيرًا ما ذكرت المريضة أنها عرَّضت نفسها عمدًا لخطر الجنون كنتيجة محتملة لحالاتها الصوفية، أي خطر أنها قد تجعلها «مريضة». «أخشى أن يرى أحد النقش على علبة الحلوى؛ أشعر بالخجل وبدأت محو النقش» علمت المريضة أن «حالتها» ستُنشر ولذا حاولت منع نشرها بكل ما في وسعها.

هنا نواجه حقيقة يتبيَّن أنها مهمة تمامًا، وهي أن الناس يخجلون أحيانًا من تديُّنهم ويحاولون إخفاءه. ويحدث الخطأ غالبًا بالخلط بين هذا الخجل والتثبيط العصابي، والخجل، مع ذلك، موقف طبيعي تمامًا. منذ عمل ماكس شيلر في هذا الموضوع، نعلم أن للخجل وظيفة وقائية مميزة في الحب. مهمته منع شيء ما من أن يصبح مجرد موضوع،

موضوع للمتفرجين. وبالتالي يمكن القول إن سبب الحب يُخدَم بعدم الالتزام، الحب يهرب من الدعاية، لأن الإنسان يخشى تدنيس ما يقدسه حين يخرج إلى العلن. وبشكلٍ أكثر تحديدًا، قد يحدث هذا التدنيس بفقد التلقائية في منح المرءُ ذاتَه وحبَّه للآخر. ومع ذلك، فإن مثل هذه التلقائية لا تتعرض للتهديد فقط بأن تصبح موضوعًا للآخرين، ولكن بأن تصبح موضوعًا لملاحظة الذات أيضًا. في الحالتين، يمكن أن تختفي أصالة الحب الأصلي التلقائي؛ إن وجوده عرضة لأن يتضاءل إلى مجرد واقعٍ. يتحوَّل الوجود إلى مراقبة، سواء كان ذلك بواسطة المرء ذاته أو بواسطة الآخرين. الحب معرَّضٌ لخطر «نزع الذاتية de-selv-ified» و«إضفاء طابع الهو عليه id-ified».

الآن، قد يحدث شيء مماثل للتدين؛ خاصية العلاقة الحميمة المميزة للحب تميز الدين بالقدر نفسه. إنها حميمة بمعنيين: إنها **حميمة**[1] بالمعنى الأعمق، وثانيًا، مثل الحب، يحميها الخجل. التدين الحقيقي، لأصالته، يختفي عن الجمهور، لهذا لا يرغب المرضى المتدينون غالبًا في تقديم خبراتهم الحميمة لأشخاصٍ ربما يفتقرون إلى الفهم وبالتالي يسيئون تفسيرها. قد يخشى هؤلاء المرضى أن يحاول الطبيب النفسي «كشف» تدينهم على أنه «ليس سوى» مظهر من مظاهر الديناميكا النفسية اللاشعورية، أو الصراعات أو العقد. أو قد يخافون بالقدر نفسه من تفسير تديُّنهم بأنه غير شخصي، سواء كان ذلك بمعنى «النماذج البدائية» اللاشعورية أو «اللاشعور الجمعي».

---

(١) حميمة intimum: باللاتينية في الأصل (المترجم).

يمكن للمرء أن يفهم لماذا رفضت المريضة رؤية قصتها ذات يوم تُنشَر على أنها «حالة»، وبالتالي تتدهور مشاعرها الدينية بطريقة ما إلى مجرد موضوع تحقيق علمي منفصل. بالطبع، لا يرغب المرضى في أن يصبحوا «حالات» في المطبوعات فحسب، بل أيضًا «شرح حالاتهم» أمام الجمهور من قبيل أن يكونوا جزءًا من العروض الإكلينيكية للعلاج النفسي لطلاب الطب. في الفصل الدراسي، يمكننا أن نشهد كثيرًا أن المرضى المستعدين تمامًا للتحدث عن حياتهم الجنسية في أكثر التفاصيل حميمية وحتى منحرفة يبدون هم أنفسهم موانع ملحوظة بمجرد أن تتحوَّل المناقشة إلى حياتهم الدينية الحميمة.

على سبيل المثال، في أثناء إحدى هذه الحالات، سُئلت مريضة عما إذا كان يمكنها إعادة إنتاج حلم، وروت الحلم التالي: «أنا وسط حشدٍ كبيرٍ من الناس؛ إنه مثل المعرض، يتحرك الجميع في اتجاه واحدٍ، بينما أحاول أنا نفسي السير في الاتجاه المعاكس». التفسير: في «المعرض» الذي هو هذا العالم، الجماهير الهائلة من الناس متشابهون جميعًا، ومع ذلك، تسبح المريضة عكس التيار. «بطريقة ما أعرف الاتجاه الذي يجب أن أسير فيه، لأن ضوءًا يسطع من السماء وأنا أسير نحوه، يزداد إشراق هذا الضوء، وفي النهاية يتكثَّف في شخصٍ». التفسير: في البداية كانت المريضة تعرف الاتجاه بشكلٍ تقريبي فقط، لكنها الآن تعرفه بدقة أكبر. ثم سألنا ما نوع هذا الشخص. هنا شعرت المريضة بالحرج، مع ذلك، وبعد ترددٍ شديدٍ سألت بنظرة توسل: «هل يجب أن أتحدث عنه حقًّا؟»

فقط بعد الكثير من الإقناع باحت بسرِّها وهمهمت: «كان الشخص هو المسيح». في حلمها، طالبها ضميرها باتباع المسيح.

في هذا الحلم لم تبقَ أي مشكلة دينية تقريبًا، لأنه كان من غير المشكوك فيه بالنسبة إلى هذه المريضة أن تسلك المسار الديني. بالعكس، أظهرت الأحلام التي ذكرْتُها قبل هذا الحلم مشاكل دينية واضحة، سواء كانت ظاهرة أم كامنة، اعتمادًا على ما إن كان التدين شعوريًّا بالنسبة إلى المريض أو كبته في اللاشعور. إن احتمال كبت التدين لا يصبح مدهشًا حين ندرك الصفة الحميمة المتأصلة في التدين الحقيقي. كما أن العثور أحيانًا على زخارف دينية فاضحة في أحلام أشخاص يتضح أنهم غير متدينين ليس مستغربًا، لأننا رأينا أنه لا يوجد فقط **ليبيدو** مكبوت ولاشعوري، ولكن يوجد أيضًا **تدين** مكبوت ولاشعوري.

صرَّح أحد مرضاي بشكلٍ عفوي ذات مرة: «كيف أشعر بالخجل من كل ما هو ديني، يبدو لي مزعجًا ومثيرًا للسخرية؟ حسنًا، أعرف جيدًا بنفسي سبب شعوري بالخجل الشديد من أشواقي الدينية: في كل العلاج النفسي الذي خضعت له هذه السنوات السبع والعشرين الماضية كان الاقتناع الضمني إلى حد ما من جانب أطبائي بأن مثل هذه الأشواق ليست سوى تكهنات غير واقعية لا أساس لها. كما قالوا، الملموس فقط هو الحقيقي، وكل ما عداه هراء، بسبب الصدمة أو الرغبة في الهروب من الحياة بالفرار إلى المرض. وبالتالي كلما أعربت عن شوقي إلى الله، كنت أخشى تقريبًا أن يأتوا بسترة المجانين، حتى الآن كل أنواع العلاج النفسي بعدت عن الهدف».

أرادت إحدى مرضاي اكتشاف سبب كراهيتها للمسيحية. لم تمارس شعائر دينها منذ الصغر، في مزيجٍ متعمدٍ من العلاج بالمعنى والإجراءات الإيحائية، قدمت لها اقتراحًا بعد التنويم، «الليلة سأتلقى الإجابة من أحلامي»، وها هو الحلم الذي ذكرته في اليوم التالي:

«أنا في المدينة التي أمضيت فيها طفولتي، أنتظر قطارًا إلى فيينا» وبذلك تلخص المريضة طريقها من الماضي إلى الحاضر. «يعيش الدكتور إكس هناك، أريد زيارته». الدكتور إكس معالج نفسي معروف وصديق جيد لعائلة المريضة. وهكذا يشير الحلم إلى الحاجة إلى العلاج النفسي. «لا أعرف عنوان الدكتور إكس، أسأل امرأة وترد، «بالقرب من الكنيسة»». تعرف المريضة أن تعافيها من العلاج النفسي لا يمكن أن يكتمل إلا بالدين. «أفكر في الحلم، في النهاية سأجد الكنيسة مرة أخرى». لذا فهي متفائلة. وغني عن القول إن «الكنيسة» هنا تعني أكثر من مجرد المبنى، وهكذا يشير الحلم إلى أملها وقناعتها بأنها ستعود إلى الدين. «لكن كل شيء مختلف عما كان عليه من قبل»، العثور على طريق العودة ليس بهذه البساطة بالنسبة إلى شخص بالغ طارد جحيم الحياة والشك. «أتساءل في أي شارع أسير»، ما الطريق الذي يجب أن تسلكه للعودة إلى الدين؟ «أمشي لفترة طويلة، أشعر بالريبة». في الحلم يشير هذا الشك إلى طريق إلى الدكتور إكس ولكنه في الحقيقة شك في الرب. «تقف أمامي فتاة صغيرة وتعطيني معلومات» لاحظت المريضة بشكلٍ عفوي أن هذه الفتاة تمثِّل ما كانت عليه هي نفسها في طفولتها، لذلك سألتها عما إذا كانت تعرف القول التوراتي، «يجب أن ترجعوا مثل

الأطفال مرة أخرى»،[1] وأخبرتني المريضة أن هذا المقطع كان دائمًا يثير إعجابها بعمقٍ. وما المعلومات التي قدمتها هذه الفتاة في الحلم؟ «بالقرب من الكنيسة؛ لكنك سلكت الطريق الخطأ؛ يجب أن تعودي». لذا تشعر المريضة أن عليها العودة أولًا إلى بساطة الأطفال لأن هذا يميز إيمانهم. «أنا عطشانة» لهذا تربط المريض آية من المزامير: «كَمَا يَشْتَاقُ الإِيَّلُ إِلَى جَدَاوِلِ الْمِيَاهِ، هكَذَا تَشْتَاقُ نَفْسِي إِلَيْكَ يَا اللهُ»[2] يستمر الحلم: «تسحب الطفلة ماءً صافيًا من النبع، والآن أعود في الواقع». طريق العودة يعني العلاج النفسي، وبشكلٍ أكثر تحديدًا، التحليل الوجودي. «فجأة رأيت أشجار حور ملقاة عبر الشارع»، تشير أشجار الحور الساقطة إلى الصعوبات والانتكاسات التي ظهرت في أثناء العلاج. «ولكن بعد ذلك اتضح الطريق مرة أخرى، وفي المسافة توجد الكاتدرائية الخارقة، ذات اللون الأبيض اللبني، مثل تلك الموجودة في كاين»[3] في محاولتها الخاصة لتفسير الحلم، تبيِّن أنها حين كانت تقود سيارتها إلى فرنسا في رحلة قبل بضع سنوات، كانت تتطلَّع إلى رؤية الكاتدرائية لأنها عرفتها من الصور وأعجبت بها كثيرًا. ولكن حين وصلت مجموعتها إلى كاين، كان الجو مظلمًا وضبابيًّا لدرجة أنها لم ترَ الكاتدرائية في الواقع. نشعر بأننا يمكن أن نفسر تحوُّل الكاتدرائية،

---

(١) الإشارة إلى إنجيل متى ١٨: ٣، ونص الآية في الترجمة العربية للكتاب المقدس: وَقَالَ: «اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنْ لَمْ تَرْجِعُوا وَتَصِيرُوا مِثْلَ الأَوْلاَدِ فَلَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ» (المترجم).

(٢) المزامير، ٤٢: ١، والترجمة عن الترجمة العربية للكتاب المقدس (المترجم).

(٣) كاين Caen: مدينة ساحلية وعاصمة مقاطعة كالفادوس في منطقة نورماندي بشمال فرنسا (المترجم).

التي لم ترَها من قبل، ولكنها كانت تتوق إليها كثيرًا، إلى مشهدٍ رائعٍ للكنيسة في الحلم، بأنها رمزٌ للتحول في مفهوم المريض عن الله الذي حدث خلال العلاج، أي الانتقال من **الرب المختفي** إلى الرب الجلي.[1]

* * *

(١) الرب المختفي Deus absconditus إلى الرب الجلي Deus revelatus: باللاتينية في الأصل (المترجم).

- ٥ -

خاصية تسامي الضمير

في التحليل الوجودي للأحلام في الفصل السابق، اتضحت الحقيقة النفسية للتديُّن المكبوت واللاشعوري. وترتفع النتائج الإمبريقية للتحليل الوجودي إلى مستوى التوقعات الأنطولوجية. في الواقع، بإجراء المزيد من التحليل الوجودي للضمير، يواجه المرء اكتشافًا مهمًّا للغاية، ويمكن وصفه بشكلٍ أفضل بأنه خاصية تسامي الضمير. لإلقاء الضوء على الاكتشاف، نبدأ بالافتراضات التالية:

كل حرية لها «من ماذا» و«إلى ماذا». «من ماذا» تدفع حرية الإنسان؛ و«إلى ماذا» يكون مسؤولًا، ويكون له ضمير. يعبر عن هذين الجانبين من جوانب الحالة الإنسانية بشكلٍ أفضل بتحذيرٍ بسيطٍ من ماريا فون إبنر إشنباخ:[1] «كن سيد إرادتك وخادم ضميرك!» من هذه الجملة، من هذا الواجب الأخلاقي، نود أن نبدأ في إلقاء الضوء على ما نطلق عليه خاصية تسامي الضمير.

---

(١) ماريا فون إبنر إشنباخ Maria von Ebner Eschenbach (١٨٣٠-١٩١٦): كاتبة نمساوية، اشتهرت برواياتها النفسية، وتعتبر واحدة من أهم الكُتَّاب الناطقين باللغة الألمانية في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر (المترجم).

«كُن سيد إرادتك...» حسنًا، أنا بالفعل سيد إرادتي بقدر ما أنا إنسان وأدرك إنسانيتي تمامًا، وهذا يعني، بقدر ما أفسر هذه الإنسانية فيما يتعلق بالمسؤولية. ولكن إذا كنت أريد أيضًا أن أكون «خادم ضميري»، فعندئذٍ قد أسأل إن كان هذا الضمير يجب ألا يكون شيئًا آخر غير نفسي؛ ألا يكون شيئًا أعلى ممن يدرك «صوته» فقط؟ بعبارة أخرى، لا يمكن أن أكون خادمًا لضميري ما لم أكن تحت وطأة الضمير كظاهرة متسامية للإنسان. لذلك لا يمكن أن أفهم الضمير ببساطة فيما يتعلق بواقعه السيكولوجي، ولكن يجب أيضًا أن أفهمه في جوهره المتسامي. لا يمكن أن أكون خادمًا لضميري إلا حين يكون الحوار مع ضميري **ديالوجًا حقيقيًّا** وليس مجرد **مونولوج**. ومع ذلك، لا يمكن أن يكون هذا الوضع كذلك إلا حين يتجاوز ضميري نفسي؛ حين يكون وسيطًا لشيء آخر غير نفسي.

لذلك يبدو أن عبارة «صوت الضمير» الشائعة في لغات كثيرة مبنية على خطأ؛ إذا كان للضمير «صوتٌ» لا يمكن أن «يكون» صوتًا بحد ذاته، صوت التسامي. حين يسمع الإنسان هذا الصوت فقط، لا يصدر عنه. لكن خاصية تسامي الضمير وحدها تجعل من الممكن فهم الإنسان بعمقٍ، أو بشكلٍ أكثر تحديدًا، فهم أنه شخص. إن مصطلح «شخص» نفسه، كما يُرى في هذا الضوء، يأخذ معنى جديدًا، إذ يمكن للمرء الآن أن يقول: خلال ضمير الشخص الإنساني، فإن العامل العابر للبشر per-sonat – ويعني حرفيًّا، «يصدر الصوت من خلاله» وليس من واجبنا أن نجيب عن السؤال عن ماهية هذا «العامل»، لأن اهتمامنا

بأصل الضمير أنثروبولوجي أكثر من كونه لاهوتيًّا. ومع ذلك، قد يكون لدينا ما يبرر الادعاء بأن هذا العامل العابر للبشـر يجب أن تكون طبيعته شخصية بالضـرورة. ولكن علينا بشكلٍ أصح، أن نتحدث عن عاملٍ عابرٍ للشخصية لا يكون الإنسان سوى «صورة ذهنية» له.

لذا لا يكون الضمير مجرد حقيقة في الجوهر السيكولوجي، لكنه أيضًا إشارة إلى التسامي. فقط بالإشارة إلى التسامي، فقط كظاهرة متسامية من نوعٍ ما، يمكن فهمه حقًّا. إنه مثل سرة الإنسان، التي قد تبدو بلا معنى إذا اعتبرناها ظاهرة منعزلة؛ لا يمكن فهم السـرة إلا في سياق تاريخ ما قبل الولادة، لأنها تشير إلى ما يتجاوز الفرد إلى أصله في أمه، وينطبق الشيء نفسه على الضمير، لا يمكن فهمه تمامًا إلا باعتباره ظاهرة تشير إلى أصلها المتسامي. ما دمنا نعتبر الإنسان كائنًا منعزلًا من دون سياق أصله، فإن بعض الأمور المتعلقة به يجب أن تستعصي على فهمنا. وما ينطبق على نشأة الإنسان ينطبق أيضًا على الأنطولوجيا، لا يمكن أن نفهم أنطولوجيًّا ظاهرة إنسانية مثل الضمير ما لم نعُد إلى أصلها المتسامي، لا يمكن أن نفهم الضمير تمامًا إلا على خلفية البُعد العابر للبشـر. لتفسير أن الإنسان حر، تتحقق الخاصية الوجودية لواقع الإنسان؛ ومع ذلك، لتوضيح أنه مسؤول، يجب مراعاة خاصية تسامي الضمير.

لذا فإن الضمير، الذي اتخذناه نموذجًا للا شعور الروحاني، يُنظر إليه على أنه يحتل مكانة رئيسية في الكشف لنا عن التسامي الجوهري للا شعور الروحاني. الحقيقة السيكولوجية للضمير ما هي إلا المظهر

الجوهري لظاهرة متسامية؛ إنها ليست إلا قطعة من الظاهرة كلها تتسرب إلى الجوهر السيكولوجي.

إذا كان الضمير صوت التسامي، فهو بالتالي متسامٍ بحد ذاته. في ضوء ذلك، فإن الإنسان غير المتدين هو الشخص الذي لا يعترف بهذه الخاصية المتسامية. وغني عن القول إن الإنسان غير المتدين «له» أيضًا ضميرٌ وهو مسؤول أيضًا؛ إنه ببساطة لا يسأل أكثر، لا عما هو مسؤول عنه، ولا مما ينبع ضميره، لكن هذا ليس سببًا ليصبح المتدين متغطرسًا. تأمل في قصة صموئيل في الكتاب المقدس: حين كان صموئيل صبيًّا، أمضى ليلة في الهيكل مع رئيس الكهنة إيلي، أيقظه صوت يناديه بالاسم، قام وسأل إيلي ماذا يريد؛ لكن رئيس الكهنة لم ينادِه وطلب منه أن ينام. تكرر الأمر نفسه مرة أخرى، وحين تكرر للمرة الثالثة فقط أخبر رئيس الكهنة الصبي أن عليه حين يسمع اسمه يُنادى في المرة التالية أن يقوم ويقول: «تَكَلَّمْ يَا رَبُّ لأَنَّ عَبْدَكَ سَامِعٌ».[1]

إذا فشل صموئيل في إدراك أن المكالمة جاءت إليه من المتسامي، فكم يكون تمييز الشخصية المتسامية للصوت الذي يدركه من خلال ضميره أصعب على الشخص العادي، ولماذا نندهش إذا اعتبر هذا الصوت شيئًا متجذرًا في نفسه فقط؟

وهكذا يثبت الإنسان غير المتدين أنه الشخص الذي يفهم ضميره في واقعه السيكولوجي، في مواجهة الأمر على أنه مجرد حقيقة جوهرية، يتوقف -يتوقف قبل الأوان- لأنه يعتبر أن الضمير هو «المسؤولية»

---

(١) سفر صموئيل الأول، ٣: ٧، والترجمة عن الترجمة العربية للكتاب المقدس (المترجم).

النهائية له، ومع ذلك، فإن الضمير ليس آخر مسؤولية، بل ما قبل الأخيرة. في طريقه لإيجاد المعنى النهائي للحياة، لا يصل الإنسان غير المتدين، إذا جاز التعبير، إلى أعلى قمة، بل يتوقف عند القمة قبل الأعلى، (هذه بالطبع هي الطريقة التي ينظر بها الإنسان **المتدين** إلى غير المتدينين). وما سبب عدم ذهاب الإنسان غير المتدين إلى أبعد من ذلك؟ لأنه لا يريد أن يفقد «الأرضية الثابتة تحت قدميه». محظور عليه أن يرى القمة الحقيقية، إنها مخبأة في الضباب، ولا يخاطر بالدخول فيها، في حالة عدم اليقين هذه، وحده الإنسان المتدين يخاطر.

كلما كان الإنسان أكثر تدينًا، زاد احترامه لقرار إخوته بعدم الذهاب إلى أبعد من ذلك. ورغم كل شيء، على الإنسان المتدين تحديدًا أن يحترم حرية هذا الاختيار، لأنه الشخص الذي يعتقد أن الإنسان خُلِق حرًا. وتشمل هذه الحرية إمكانية قول لا، على سبيل المثال، بالرفض المتعمد لقبول أي **رؤية كونية**[1] دينية. من المؤكد أن هناك، من بين الذين التزموا بنظرة إلحادية أو لا أدرية، من هم على استعدادٍ لقبول مفهوم التسامي، لكنهم لا يشعرون بأنه يستلزم الحديث عن «الرب». ومع ذلك، هناك آخرون لا يرون أي سببٍ لعدم الإشارة إلى التسامي بالكلمة القديمة «الرب».

الضمير لا يشير فقط إلى التسامي؛ إنه ينشأ أيضًا في التسامي، هذه الحقيقة تفسر خاصيته التي لا تقبل الاختزال. وبالتالي، إذا طرحنا السؤال عن أصل الضمير، فلا يمكن أن تكون هناك إجابة سيكولوجية،

---

(١) رؤية كونية Weltanschauung: بالألمانية في الأصل (المترجم).

بل إجابة أنطولوجية فقط. أي محاولة لمحض اختزال وجودي، وأي محاولة لاختزال الضمير إلى ديناميكيات نفسية، يتبين أنها غير مجدية. هذا ما لاحظه بوضوحٍ كاتبٌ من القرن التاسع عشر، هبل،[1] حين كتب في رسالة بتاريخ ١٣ مايو ١٨٥٧ موجهة إلى أوختريتز:[2] يقف في تناقضٍ صارخٍ مع أي قيم قد تطرحها النزعة المادية. إذا حاول المرء اختزال «الضمير إلى الدافع الجنسي أو غريزة التكاثر -شيء سيحدث بالتأكيد عاجلًا أم آجلًا، إن لم يكن قد حدث بالفعل- حتى ذلك الحين لن يُفسَّر الضمير أو يتلاشى». ما تنبَّأ به هبل هنا في ذلك الوقت، حاول التحليل النفسي شرح الضمير بمصطلحات نفسية ديناميكية، واختزاله إلى الأنا العليا، واستنباط الأنا العليا من صورة الأب المدمجة.

ومع ذلك، فكما أن الذات لا يمكن أن تتماهى مع الأنا، كذلك لا يمكن للضمير أن يتماهى مع الأنا العليا. بدلًا من ذلك، علينا أن نعترف بعدم إمكانية اختزال هاتين الظاهرتين: الخاصية الوجودية للذات وخاصية تسامي الضمير. بالنسبة إلى الظاهرة الأولى، لا يمكن أبدًا تتبُّع اعتبار الإنسان مسؤولًا إلى أنه مدفوع، لا يمكن أبدًا تتبع الذات إلى أي دوافع أو غرائز. تكبت الذات الدوافع والغرائز وتسمو بها، ولكن لا يمكن أن تُشتق منها بحد ذاتها. حتى استخدمت الطاقة الغريزية في الكبت والتسامي، فإن ما يحرك هذه الطاقة لا يمكن تفسيره بحد ذاته من منظور الطاقة الغريزية وحدها. هل رأى أي شخص نهرًا يبني محطة

---

(١) كريستيان فريدريش هبل Hebbel (١٨١٣ - ١٨٦٣) شاعر وكاتب مسرحي ألماني (المترجم).

(٢) أوختريتز Uechtritz (١٨٠٠-١٨٧٥): عالم نبات ألماني (المترجم).

طاقته؟ الإنسان هو الذي وضع السدود على المياه للاستفادة من طاقتها. ولكن مثلما لا تستطيع الدوافع والغرائز كبت نفسها، لا يمكن للذات أيضًا أن تكون مسؤولة ببساطة عن نفسها، لا يمكن للذات أن تكون مشرِّعها الخاص، لا يمكنها أبدًا إصدار أي «حتمية قاطعة» مستقلة، لأن الحتمية القاطعة لا يمكن أن تتلقى أوراق اعتمادها إلا من التسامي. طابعها القاطع يصمد ويسقط بخاصية تساميها. صحيح أن الإنسان مسؤول عن نفسه، لكنه في النهاية ليس مسؤولًا أمام نفسه. الإنسان ليس حرًّا فقط، لكنه أيضًا مسؤول يتطلب مرجعية متعمدة. كما أن الحرية لا تعني إلا القليل، في الواقع لا تعني شيئًا، من دون «لما»، تكون المسؤولية غير كاملة من دون «لما».

قال جوته ذات مرة: **متى شاء الإنسان، فإن فعل الإرادة هذا يفترض دائمًا فهمًا لما يجب أن يفعله**،[1] «يجب» أنطولوجيًّا تسبق الإرادة. مثلما لا يمكنني الإجابة إلا إذا تم استجوابي أولًا، تمامًا كما تتطلب كل إجابة «لما»، ويجب أن تكون «لما» هذه قبل الرد نفسه، لذا يجب أن تكون «لما» كل مسؤولية بالضرورة قبل المسؤولية نفسها.

ما أشعر بأن عليَّ أن أفعله، أو يجب أن أكون عليه، لا يمكن أن يكون فعالًا أبدًا إذا لم يكن من ابتكاري، وليس اكتشافًا. يعتقد جان بول سارتر أن الإنسان يمكن أن يختار ويصمم نفسه بابتكارٍ معاييره الخاصة. ومع ذلك، فإن نسبة مثل هذه القوة الإبداعية إلى الذات يبدو أنها لا تزال

---

(١) في الأصل بالألمانية Alles Wollen ist fa nur ein Wol len, weil wir eben sollten ثم بالإنجليزية (المترجم).

ضمن التقاليد المثالية القديمة. ألا يمكن مقارنتها حتى بخدعة الناسك؟ يدَّعي الناسك أنه يلقي بحبلٍ في الهواء، في الفراغ، ويدَّعي أن الصبي سيتسلق الحبل. لا يختلف الأمر مع سارتر حين يحاول أن يجعلنا نعتقد أن الإنسان «يسقط» نفسه -يرمي نفسه إلى الأمام وإلى أعلى- في العدم.

يمكن القول إن نظرية الأنا العليا في التحليل النفسي تنبع من الجدل القائل بأن الأنا تدفع نفسها بالأنا العليا خارج مستنقع الهو. ومع ذلك، فإن الأنا العليا ليست الشيء الوحيد الذي يُعتبر صورة أب (مدمجة)؛ يُفسَّر مفهوم الرب أيضًا من منظور صورة الأب (المدمجة). الآن، لنتبنَّ، لأغراضٍ استكشافية، رأي التحليل النفسي مقابل رأي اللاهوت. ستكون النتيجة تحول كوبرنيكي. في علم اللاهوت، الرب ليس صورة أب، بل الأب صورة الرب، ومن هذا المنظور، لا يكون الأب نموذج الألوهية، بل على العكس، يكون الرب نموذج الأبوة. بالسيرة الحياتية وبيولوجيًّا الأب هو الأول؛ لكن الرب، لاهوتيًّا، هو الأول. سيكولوجيًّا، العلاقة بين الطفل وأبيه سابقة على العلاقة بين الإنسان والرب؛ ولكن لاهوتيًّا، والدي الطبيعي، ومن هذا المنطلق خالقي، ليس سوى الممثل الأول لأب خارق وخالق الكون.

فسَّر محللون نفسيون كثر الدين كله بأنه مجرد تسامٍ، وبالتالي اختزلوا كل الخبرة الدينية، سواء كانت شعورية أو لاشعورية ومكبوتة، إلى نشاطٍ جنسي طفولي. ردًّا على هذا قد يقول المرء: لن يستطيع أحدٌ أن يجعلنا نعتقد أن الإنسان حيوانٌ متسامحٌ بمجرد أن نرى أن داخله ملاكًا مكبوتًا.

- ٦ -

التدين اللاشعوري

بفحص النتائج التي توصَّلنا إليها في الفصول الخمسة السابقة والنتائج التي توصلنا إليها سابقًا بالتحليل الوجودي، يمكن ملاحظة أن المقاربة تطورت في ثلاث مراحل رئيسية:

كانت نقطة البداية[١] الحقيقة الفينومينولوجية الأساسية التي ترى أن كون المرء إنسانًا يعني أن يكون واعيًا ومسؤولًا، وبلغت ذروتها في التوليف بين الاثنين، أي وعي الفرد بمسؤوليته.

ووصلنا إلى المرحلة الثانية من التطور حين غامر التحليل الوجودي بالروحانية اللاشعورية. في عام ١٩٢٦، مدَّ العلاج بالمعنى -التطبيق الإكلينيكي لمقاربتنا التحليلية الوجودية- نطاق العلاج النفسي إلى ما وراء النفس، إلى ما وراء البُعد السيكولوجي ليشمل البُعد النيولوجي،

---

(١) Viktor E. Frankl, The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy (New York: Alfred A. Knopf, Inc.; second, expanded edition, 1965; paperback edition, New York: Vintage Books, 1973). The original (German) version was published in 1946.

أو اللوجوس؛ في المرحلة الثانية، كُشِف اللوجوس اللاشعوري باكتشاف اللا شعور الروحاني بالإضافة إلى اللا شعور الغريزي. في هذه الأعماق الروحانية اللاشعورية تتخذ الاختيارات الوجودية العظيمة. ويترتب على ذلك، وصول مسؤولية الإنسان إلى أرض اللا شعور؛ وبالتالي، بالإضافة إلى المسؤولية الشعورية، يجب أن تكون هناك أيضًا مسؤولية لاشعورية.

مع اكتشاف اللا شعور الروحاني، راوغ التحليل الوجودي الخطر الذي استسلم له التحليل النفسي، أي خطر إضفاء طابع الهو على اللا شعور. بمفهوم اللا شعور الروحاني، تجنَّب العلاج بالمعنى التحليلي الوجودي أيضًا أي نزعة فكرية وعقلانية أحادية الجانب في نظريته عن الإنسان، اللوجوس أعمق من المنطق. وهكذا تعرَّفنا على حقيقة أنه لم يعُد من الممكن اعتبار الإنسان كائنًا عقلانيًّا تمامًا خلال العلاج بالمعنى من دون الوقوع فريسة للطرف الآخر، أي تأليه اللاعقلاني والغريزي، كما فعل التحليل النفسي.

الآن، في المرحلة الثالثة من تطوره، كشف التحليل الوجودي -داخل اللا شعور الروحاني- التدين اللاشعوري. ويجب فهم هذا التدين اللاشعوري، الذي كشفه تحليلنا الفينومينولوجي، على أنه علاقة كامنة مع التسامي المتأصل في الإنسان. إذا فضل المرء، فقد يتصور هذه العلاقة من منظور العلاقة بين الذات الجوهرية وآخر متسامٍ. وبصرف النظر عن الطريقة التي نرغب في صياغته بها، نواجه ما أود أن أسميه «اللا شعور المتسامي» باعتباره جزءًا لا يتجزأ من اللا شعور الروحاني. وهذا المفهوم

لا يعني إلا أن الإنسان صمد دائمًا في علاقة متعمدة مع التسامي، حتى لو كان على مستوى اللا شعور فقط. إذا سمى المرء المرجعية المتعمدة لمثل هذه العلاقة اللاشعورية «الإله»، يكون من المناسب الحديث عن «إله اللا شعور». ومع ذلك، فإن هذا لا يعني بأي حالٍ أن الرب لاشعوري بالنسبة إلى نفسه، بل يعني أن الرب قد يكون لاشعوريًّا بالنسبة إلى الإنسان، وأن علاقة الإنسان بالرب قد تكون لاشعورية.

في المزامير ورد ذكر «الإله المختفي»، وكرست الثقافة الهلنستية مذبحًا «للإله المجهول». وبالمثل، يشير مفهومنا عن إله اللا شعور إلى علاقة الإنسان الخفية بإله مختفٍ هو نفسه.

يمكن تفسير تعبير «إله اللا شعور» بثلاث طرق رئيسية. الأول، يمكن أن يُساء فهمه على أنه وحدة الوجود. سيكون من المفاهيم الخاطئة تمامًا أن نفترض أن اللا شعور نفسه إلهي، إنه مرتبطٌ فقط بالرب. أن يكون للإنسان علاقة لاشعورية بالرب لا يعني إطلاقًا أن الرب «داخلنا»، وأنه «يسكن» لا شعورنا، كل هذا ليس سوى مفهوم للهواية اللاهوتية.

قد يكون التفسير الخاطئ الآخر المحتمل لمفهوم إله اللا شعور هو التعامل معه بمعنى التنجيم. يمكن تفسير مفارقة «المعرفة اللاشعورية» بالرب خطأً على أنها تعني أن اللاشعور كلي المعرفة، أو حتى يعرف أفضل من الذات الشعورية. اللاشعور لا يعتبر إلهيًّا فقط، لكنه بالإضافة إلى ذلك، لا يتمتع بأي صفة إلهية، وبالتالي يفتقر إلى كلية المعرفة الإلهية أيضًا. ولأنه كان لا بد من رفض التفسير الخاطئ الأول باعتباره هواية لاهوتية، فإن الثاني بمنزلة ميتافيزيقيا لحظية.

لا يمكن لأي معرفة أن تعرف نفسها، وتحكم على نفسها، دون أن تعلو فوق نفسها. بالطريقة نفسها، لا يمكن لأي علم أن يزن نتائجه الخاصة ويدرك آثارها من دون أن يتجاوز مجاله الوجودي ويخضع نفسه للتدقيق الأنطولوجي. وهذا هو السبب الذي دفعنا إلى تجاوز حدود العلم الصارم لنرى كيف تتطابق نتيجة بحثنا الفينومينولوجي، وفي هذا المعنى الإمبريقي، مع التوقعات الأنطولوجية. وهو ما يجعل الاحتفاظ بالأرضية الثابتة من البيانات التجريبية والإكلينيكية التي تحت أقدامنا أكثر أهمية حتى لا نقع فيما أشرنا إليه على أنه هواية لاهوتية وميتافيزيقا لحظية. تتمثل مهمتنا في البدء بحقائق تجريبية بسيطة وتقييمها وفقًا لمنهجية الطب النفسي التقليدي، على سبيل المثال، باستدعاء الطريقة الكلاسيكية للتداعي الحر في تحليل الأحلام. ومن المؤكد أننا في أثناء ذلك أشدنا «بالحقائق» الفينومينولوجية أيضًا. هذه الحقائق أيضًا «واقعية»، واقعية لدرجة أنها لا تسمح بأي اختزال تحليلي إضافي. تأمَّل الأحلام الدينية الصارخة للمعروف بوضوحٍ أنهم مرضى غير متدينين، أكثر ما يلفت الانتباه في مثل هذه الأحلام خبرة النشوة التي لم يعرفها المريض في يقظته. من المستحيل ببساطة الإصرار على ضرورة وجود معنى جنسي وراء مثل هذه الخبرة -ما لم نختر انتهاك صدقنا الفكري بالضغط على الظواهر في سرير بروكْرَسْتيزي [1]- ناهيك عن أريكة بروكْرَسْتيزية لأنماط التفسير المسبقة.

---

(١) سرير بروكْرَسْتيزي Procrustean: معيار تعسفي، يفرض على الناس من أجل المطابقة، وينضمن التضحية بالحقيقة، يُنسَب إلى لص في الأساطير اليونانية كان يعتدي على الناس ليجعل طول أجسادهم يتوافق مع طول سرير حديدي معين (المترجم).

والآن إلى التفسير الخاطئ المحتمل الثالث والأكثر أهمية: لا يمكن تأكيد بالقوة الكافية أن اللا شعور ليس فقط إلهيًّا ولا كلي المعرفة، لكن علاقة الإنسان الشعورية بالرب في المقام الأول علاقة شخصية بعمقٍ. لا يجب الوقوع في خطأ اعتبار «إله اللا شعور» قوة غير شخصية فاعلة في الإنسان. كان سوء التفاهم هذا هو الخطأ الكبير الذي وقع كارل جوستاف يونج C. G. Jung فريسة له. يجب أن يُنسب إلى يونج الفضل في اكتشاف عناصر دينية مميزة داخل اللا شعور. ومع ذلك فقد أخطأ في تحديد مكان هذا اللا شعور الديني لدى الإنسان، وفشل في تحديد موقع إله اللا شعور في المنطقة الشخصية والوجودية. بدلًا من ذلك، حدَّده في منطقة الدوافع والغرائز، حيث لم يعُد التدين اللاشعوري مسألة اختيار وقرار. وفقًا ليونج، هناك شيء ما بداخلي متدين، لكنني لست متدينًا رغم ذلك؛ شيء ما في داخلي يقودني إلى الرب، لكنني لست من يتخذ القرار ويتحمَّل المسؤولية.

بالنسبة إلى يونج، ارتبط التدين اللاشعوري بأنماطٍ دينية تنتمي إلى اللاشعور الجمعي. بالنسبة إليه، نادرًا ما يكون للتدين اللاشعوري أي علاقة بقرارٍ شخصي، لكنه يصبح أساسًا عملية غير شخصية، جمعية، «نمطية» (أي نمطية بدائية) تحدث في الإنسان. ومع ذلك، نزعم أن التدين يمكن أن ينشأ على الأقل من اللاشعور الجمعي، تحديدًا لأن الدين ينطوي على معظم القرارات الشخصية التي يتخذها الإنسان، حتى لو كان على مستوى اللاشعور فقط. لكن لا توجد إمكانية لترك مثل هذه القرارات لبعض العمليات التي تحدث في داخلي ببساطة.

بالنسبة إلى يونج وأتباعه بقي التدين اللاشعوري دائمًا غريزيًّا إلى حدٍّ ما. يعلن بنزيجر H. Bänziger في بحث نُشر في عام ١٩٤٧ في **المجلة السويسرية لعلم النفس** Schweizerische Zeitschrift für Psychologie، بصراحة: «قد نتحدث عن **دافع ديني** بالضبط كما نتحدث عن دوافع جنسية وعدوانية» (التأكيد لبنزيجر!). لكن أي نوع من الدين، دين أُدفَع إليه، أدفع إليه بالضبط كما أدفع إلى الجنس؟ أما بالنسبة إليَّ، لن أبالي بتدين أدين به «لدافع ديني». التدين الحقيقي ليس له طابع الدافعية، بل طابع الحسم. في الواقع، يصمد التدين مع حسمه ويهبط مع دافعيته، باختصارٍ، التدين إما أن يكون وجوديًّا وإما لا يكون على الإطلاق.

لكن بالنسبة إلى يونج -وهو لا يختلف اختلافًا حقيقيًّا في هذا عن فرويد- اللاشعور، بما في ذلك جوانبه الدينية، شيء يحدد الشخص. بالمقابل، نجادل في أن اللاشعور الديني، أو اللاشعور الروحاني فيما يتعلق بهذا الأمر، قرار بأن يكون لاشعوريًّا وليس مدفوعًا باللاشعور. ونرى أن اللاشعور الروحي، والأكثر من ذلك، جوانبه الدينية، أي ما نسميه اللاشعور المتسامي، عامل وجودي وليس عاملًا غريزيًّا، وهو بهذا الشكل ينتمي إلى الوجود الروحاني وليس الواقع النفسي الجسدي. ومع ذلك، أهمل يونج هذا تمامًا حين كتب أن الأنماط البدائية يجب أن تُفهم باعتبارها «خاصية بنيوية أو حالة مميزة للنفس التي ترتبط بطريقة ما بالدماغ».[١] وبذلك يصبح التدين كله مسألة تتعلق بالظروف

---

(١) Quoted from Psychologie und Religion, our translation.

الجسدية والنفسية للوجود الإنساني، في حين أنها في الحقيقة مسألة روحانية لكل شخص ينشأ في تلك الظروف.

إن النماذج البدائية الدينية، كما رآها يونج، أشكالٌ غير شخصية من اللاشعور الجمعي يمكن اكتشافها كحقائق نفسية سبق تشكيلها إلى حدٍّ ما، وهي بالتالي تتعلق بالواقع النفسي الجسدي. من هذه المنطقة تعمل كقوى مستقلة، مستقلة بمعنى أنها مستقلة عن القرارات الشخصية. ومع ذلك، فإن وجهة نظرنا هي أن التدين اللاشعوري ينبع من المركز الشخصي للفرد، وليس من مجموعة غير شخصية من صور ذهنية يتقاسمها البشر.

إذا احترمنا الطابع الروحاني والوجودي للتدين اللاشعوري -بدلًا من نسبته إلى عالم الواقع السيكولوجي- يصبح أيضًا من المستحيل اعتباره شيئًا فطريًا. وبما أنه لا يرتبط بالوراثة بالمعنى البيولوجي، فلا يمكن توريثه أيضًا. وهذا لا يعني إنكار أن كل تدين يسير دائمًا ضمن مساراتٍ وأنماطٍ معينة مستقرة من التطور. ومع ذلك، فهذه ليست أنماطًا بدائية موروثة، ولكنها قوالب ثقافية معطاة مسبقًا يصب فيها التدين الشخصي. وهذه القوالب لا تنتقل بطريقة بيولوجية، ولكنها تنتقل عبر عالم الرموز التقليدية الأصلية لثقافة معينة. وعالم الرموز هذا ليس فطريًا فينا، لكننا نولد فيه.

وهكذا توجد أشكالٌ دينية، وتنتظر أن يستوعبها الإنسان بطريقة وجودية، أي يجعلها خاصة به. لكن لا يخدم هذا الغرض أي نمطٍ

بدائي، بل صلوات آبائنا،[1] وطقوس كنائسنا ومعابدنا،[2] وآيات أنبيائنا والأمثلة التي قدمها القديسون والصديقون. تقدم الثقافة قوالب تقليدية كافية للإنسان ليملأها بالدين المعاش، وليس لأحدٍ أن يبتكر الرب. من ناحية أخرى، لا أحد يحمله في شكل نمط بدائي فطري.

لذلك يجب ألا يتماهى التدين الأساسي ببساطة مع التدين البدائي أو القديم. من ناحية أخرى، يصح أن التدين الأساسي الذي كثيرًا ما وقع فريسة الكبت يظهر على السطح في شكل إيمان ساذج أو إيمان طفولي. لكن لا يجب توقع أي شيء آخر، لأن مثل هذا التدين يرتبط بالضرورة بموادٍ تجريبية نشأت في أثناء الطفولة. في الواقع، حين يكشف تحليل وجودي هذه المادة ويحررها من الكبت، نواجه إيمانًا طفوليًّا بالمعنى الحقيقي والأفضل للكلمة. بغض النظر عن مدى كونه طفوليًّا وساذجًا، فهو ليس بدائيًّا بأي حالٍ، كما أنه ليس قديمًا بالمعنى الذي تحمله الأنماط البدائية عند يونج. إذا شرع المرء في تحليلٍ غير متحيزٍ، فلن يواجه عناصر أسطورة قديمة زائفة، بل يواجه خبراتٍ دينية محفورة في ذكريات طفولته.

---

(١) عبَّرتُ في كتابي إرادة المعنى عن اقتناعي بوجود حاجز في الأبعاد بين العالم البشري والعالم الإلهي، حاجز يمنع الإنسان من التحدث حقًّا عن الرب. قلت في هذا السياق إنه «لا يستطيع أن يتكلم عن الرب إلا أنه قد يتكلم مع الرب، ويصلي». من الجدير بالذكر، مع ذلك، أن الإدراك الكامل لهذا النقص الذي لا يمكن التغلب عليه لمفهوم الرب يمكن، إذا جاز التعبير، أن يُبنى في الصلاة، ويشكِّل جزءًا من محتوياتها. على سبيل المثال، قد أشير إلى الصلاة العبرية من أجل الموتى، كاديش، بشكلٍ أكثر تحديدًا، وهي عبارة عن أن الرب «عالٍ فوق كل البركات والترانيم والتسبيح والعزاء التي تُلفظ في العالم».

(٢) الكثير مما يسمى «الدين المنظم» يستحق اسم «الدين العضوي» لأنه نما بشكلٍ عضوي ولم يلفق ويروج له كأيديولوجيات.

انتقل التحليل الوجودي إلى أبعد من رؤية فرويد للدين. لم يعُد من الضـروري التفكير في «مستقبل وهم»، لكن أفكارنا تدور حول الخلود الظاهري لواقعٍ، حول الوجود الدائم لتلك الحقيقة التي كشفها التدين الحقيقي للإنسان عن نفسه. إنها حقيقة بالمعنى الدقيق للإمبريقية الفينومينولوجية. ومن المؤكد أنها حقيقة يمكن أن تظل، أو تصبح مرة أخرى، لاشعورية، أو تُكبَت. ومع ذلك، تكون مهمة العلاج بالمعنى، في مثل هذه الحالات تحديدًا، تذكير المريض بتدينه اللاشعوري، أي السماح له بالدخول إلى عقله الشعوري مرة أخرى. رغم كل شيء، مهمة العلاج التحليلي الوجودي بالمعنى تتبع النسق العصابي للكائن حتى جذوره. ويُرى أحيانًا أساس الوجود العصابي في نقص، في كبت علاقة الشخص مع التسامي. ولكن على الرغم من إخفائه في «اللا شعور المتسامي»، فإن التسامي المكبوت يظهر ويصبح ملحوظًا في صورة «اضطراب في القلب». في كتابي **الطبيب والروح**، وصفتُ حالة تسبَّب فيها هذا القلق في حدوث حالة قلبية «نفسية جسدية» أو جسدية ذهنية. إذن ما ينطبق على اللاشعور بشكلٍ عامٍّ ينطبق أيضًا على التدين اللاشعوري بشكلٍ خاص: ينتهي الكبت في عصاب.

هناك أدلة إكلينيكية على هذا التأكيد، لنأخذ على سبيل المثال مريضًا يعاني من عصاب الوسواس القهري الحاد الذي تحدى العلاج لفتراتٍ طويلة بواسطة محللين نفسيين مختلفين. سيطر على صورة الأعراض خوف وسواسي من أن كل ما فعله قد يُحدِث لعنة أبدية لأمه أو أخته الراحلتين. ولهذا لا يقبل المريض منصبًا حكوميًّا، لأنه سيضطر

إلى أداء قسم المنصب، الذي ربما ينتهكه في وقتٍ لاحقٍ، ولو بشكلٍ تافه، ونتيجة لذلك، تُلعَن الأم والأخت. ويهرب المريض من الزواج أيضًا، لمجرد أنه كان عليه أن يقول «أوافق» في عقد القران، وإذا خالف عهود زواجه، فقد يؤدي ذلك أيضًا إلى لعن أمه وأخته المتوفيتين. ولم يشتر جهاز راديو لمجرد أنه في اللحظة التي كان على وشك شرائه، كان التفكير الوسواسي يدور في رأسه أنه إذا لم يستوعب على الفور بعض التفاصيل الفنية، فسوف تواجه أمه وأخته مصيرًا رهيبًا في الجحيم.

في مواجهة مثل هذه الوفرة من المرجعيات الدينية بشكلٍ أو بآخر في قصة المريض، سألناه عن موقفه من الدين، ولدهشتنا، اتضح أنه يعتبر نفسه «مفكرًا حرًّا» كامل الأهلية. وبشكلٍ أكثر تحديدًا، أعلن أنه من أتباع هيكل[1] (روَّج للمادية ذات التوجه البيولوجي المعروفة جيدًا في مطلع القرن العشرين). وبفخرٍ واضحٍ، تحدث عن مدى تقدم فهمه للفيزياء الحديثة من خلال الدراسات الخاصة؛ وأتقن تمامًا فهم نظرية الإلكترون، على سبيل المثال. وردًّا على سؤال عما إن كان يعرف أي شيء عن الأمور الدينية، اعترف بالفعل أنه يعرف كتاب الصلاة، ولكن فقط «كما يعرف المجرم بنود القانون». وبهذا كان يقصد أنه كان على علمٍ به لكنه لم يهتم به. أجاب عن سؤال عما إن كان، إذن، غير متدين: «من يستطيع أن يقول ذلك عن نفسه؟ بالتأكيد، أنا غير متدين فكريًّا، لكنني ما زلت أؤمن عاطفيًّا. فكريًّا، لا أؤمن إلا بقوانين الطبيعة، ولا

---

(١) هيكل Haeckel (١٨٣٤-١٩١٩): عالم ألماني في علم الحيوان والطبيعة، وفيلسوف وطبيب وعالم أحياء بحرية (المترجم).

أؤمن بأي شيء من قبيل رب يكافئ ويعاقب». وها هو الشخص نفسه الذي نطق بهذه الكلمات قد لاحظ قبل ذلك بقليلٍ، عند الحديث عن عجزه الجنسي، «في تلك اللحظة كنت مسكونًا بالفكرة الوسواسية بأن الرب يمكن أن ينتقم مني».

قال فرويد، في كتاب **مستقبل وهم**، «الدين هو العصاب القهري الشامل الذي أصاب البشر؛ مثل عصاب الطفل، ينبثق من عقدة أوديب، من العلاقة بالأب». في ضوء تاريخ الحالة التي لخَّصناها، نميل إلى عكس بيان فرويد ونجرؤ على القول إن العصاب القهري قد يكون تدينًا مريضًا. في الواقع، تشير الدلائل الإكلينيكية إلى أن ضمور الحس الديني لدى الإنسان يؤدي إلى تشويه مفاهيمه الدينية. أو، بالتعبير بلغة غير إكلينيكية، بمجرد كبت الملاك فينا، يتحوَّل إلى شيطان. حتى إن هناك تشابهًا على المستوى الاجتماعي الثقافي، فنحن نرى ونشاهد كثيرًا كيف يتدهور الدين المكبوت ويصبح خرافة. في قرننا هذا، يعتبر تأليه العقل والهوس بالتكنولوجيا بِنى مكبوتة يُضحى من أجلها بالشعور الديني. وتفسر هذه الحقيقة قدرًا كبيرًا من الحالة الحالية للإنسان، التي تشبه بالفعل «العصاب القهري الشامل الذي أصاب البشر»، بتعبير فرويد، قدر كبير من الحالة الحالية للإنسان؟ نعم باستثناء واحد: الدين.

مع ذلك، فيما يتعلق بالتكنولوجيا، يتذكر المرء مقولة جوته: «من يمتلك الفن والعلم امتلك الدين أيضًا». لكننا اليوم نعرف جيدًا إلى أين ينتهي الإنسان إذا كان بحوزته علم ولا شيء بعده: عاجلًا لا يتبقى بحوزته من كل علمه سوى قنابل ذرية.

لكن لنبتعد عن مشاكل الإنسانية ونعود إلى العصاب القهري للفرد. في ختام هذا الفصل قد نجرؤ على القول إن الرب «إله انتقامي» حقًّا، لأن الوجود العصابي في بعض الحالات يبدو أنه الخسارة التي تلحقها بالإنسان علاقة مشلولة مع التسامي.

* * *

- ٧ -

العلاج النفسي واللاهوت

في ختام هذا الكتاب، قد نسأل أيضًا عمَّا قد تحمله كل الأسئلة المطروحة على البحث والممارسة في مجال الطب النفسي. رغم كل شيء، ليس لمهنة الطب أن تهتم بمشاكل اللاهوت. عند مناقشة مثل هذه الأمور، يكون الطبيب ملزمًا بتسامحٍ غير مشروطٍ. وبشكلٍ خاص لا يُعفى الطبيب المتدين شخصيًّا من هذا الالتزام. لن يهتم إلا بالاختراق التلقائي للتدين من جانب المريض. وسوف يصبر بما يكفي لانتظار حدوث مثل هذا التطور التلقائي. لا يجب أن يكون هذا صعبًا عليه لأنه تحديدًا، بوصفه شخصًا متدينًا، مقتنع بأنه حتى في شخص غير متدين ظاهريًّا يجب أن يكون هناك تدين كامن. ورغم كل شيء، لا يؤمن الطبيب النفسي المتدين بالله فحسب، بل يؤمن أيضًا بإيمان لاشعوري من جانب المريض. بتعبيرٍ آخر، يعتقد أن إلهه هو «إله لا شعور» للمريض، وفي الوقت نفسه، يعتقد أن إله اللا شعور ببساطة إله لم يصبح شعوريًّا بعد بالنسبة إلى المريض.

قلنا إن الدين لا يكون حقيقيًّا إلا حين يكون وجوديًّا، حيث لا يدفع الإنسان إليه بطريقة ما، ولكنه يلزم نفسه به باختيار حرٍّ بأن يكون متدينًا. وقد رأينا الآن أن وجودية التدين يجب أن تقابلها عفويتها. يجب أن يظهر التدين الحقيقي في وقته. لا يمكن أن يجبر عليه أحد. ولذا قد نقول إن التدين الحقيقي لا يمكن أن تدفع الإنسان إليه غريزة ولا طبيب نفسي.

كما علَّمنا فرويد، لا يكون للعملية التي تصبح فيها المادة اللاشعورية شعورية تأثيرٌ علاجي إلا إذا حدثت بشكلٍ عفوي. العمل خلال موادٍ مكبوتة يعتمد على اختراقها عفويًّا، وأعتقد أن هناك شيئًا مشابهًا ينطبق أيضًا على التدين المكبوت. هنا، ممارسة أي ضغط مثل برنامج محدد مسبقًا يمثِّل هزيمة ذاتية؛ تحبط النية التأثير في هذه الحالة. هذه حقيقة يدركها حتى رجال الدين تمامًا. حتى رجال الدين يصرون على العفوية الكاملة للتدين الحقيقي؛ وعلى الطبيب النفسي أن يصر عليها أكثر. أتذكر جيدًا، على سبيل المثال، كيف وصف أحد الكهنة استدعاءه إلى فراش موت رجل يُعرَف أنه غير متدين. شعر الرجل ببساطة بالحاجة إلى التحدث عن رأيه قبل وفاته، ولهذا الغرض اختار كاهنًا. أخبرني الكاهن أنه امتنع عن تقديم الطقوس الأخيرة للرجل لسببٍ بسيطٍ وهو أنه لم يطلبها بشكلٍ عفوي. كان إصرار الكاهن على العفوية عظيمًا!

لكن هل علينا نحن الأطباء النفسيين أن نكون كهنوتية أكثر من الكهنة؟ ألا ينبغي لنا بدلًا من ذلك أن نحترم على الأقل بقدر الاحترام الذي أبداه هذا الكاهن لقرارات مرضانا الحرة، وخاصة في الأمور الدينية؟

لكن الأطباء النفسيين كثيرًا ما يحاولون التفوق على الكهنة، مجرد غطرسة. لا يمكن تمييز وظيفة الطبيب النفسي تمييزًا حادًّا بما فيه الكفاية عن مهمة رجال الدين. تمامًا كما أن الطبيب النفسي غير المتدين عليه أن يترك للمريض المتدين إيمانه، على الطبيب النفسي المتدين أيضًا أن يترك الكاهن يحتفظ بمهمته الكهنوتية.

وضَّحنا في موضعٍ آخر أن من سمات مرضى الوسواس القهري هيمنة إرادة فاوستية عليهم بأن يكون كل شيء «مائة في المائة»، وأن يتم الوصول إلى اليقين المطلق في المعرفة واتخاذ القرار. إذا جاز التعبير، يتعلقون بوعد الثعبان: «وتكونان كالله عارفين الخير والشر».[1] وعن هؤلاء المعالجين النفسيين الذين يحاولون اغتصاب واجبات رجال الدين، قد نقول إنهم يرغبون في أن يكونوا ليسوا مثل الله، ولكن مثل الكهنة، لا يعرفون، ولكن يظهرون ما هو خير وما هو شر.[2]

قلنا كثيرًا إن العلاج بالمعنى لا يسعى إلى أن يحل محل العلاج النفسي، بل إلى تكميله. وبالمثل أشرنا كثيرًا إلى أن ما نسميه الخدمة الطبية لا يُفترض بأي حالٍ أن تحل محل الخدمة الرعوية. ومع ذلك، فإن هذا لا يلغي إمكانية أن يتولى الطبيب النفسي، إذا لزم الأمر، وظيفة الكاهن، فيما يلي مثالٌ على كيفية حدوث ذلك:

---

(١) سفر التكوين ٣: ٥ والترجمة عن الترجمة العربية للكتاب المقدس، في الأصل باللاتينية Eritis sicut Deus, scientem bonum et malum ثم بالإنجليزية (المترجم).

(٢) في الأصل باللاتينية esse sicut pastores, demonstrantes bonum et malum ثم بالإنجليزية (المترجم).

حضـرت امرأة عجوزٌ إلى عيادة العلاج النفسي الخارجية التابعة لقسمنا لتستشيرنا بشأن اكتئابها الشديد. لم يعُد لها أسرة منذ انتحار ابنتها الوحيدة مؤخرًا، لم تستطع تجاوز الحادث. بعد أن تبيَّن أن حدادها ليس مرضيًّا لكنه رد فعل طبيعي، سألها الطبيب النفسي بحذرٍ عن شعورها تجاه الدين. وحين قالت المريضة إنها متدينة، تساءل: لماذا، إذن، لم تطلبي مساعدة كاهن بدلًا منَّا؟ ردَّت بأنها ذهبت إلى كاهنها، لكنه لم يكن لديه حتى دقائق قليلة لها. ومع ذلك، يمكن للطبيب النفسـي، وهو نفسه رجل متدين، أن يمنح هذه المرأة العزاء الذي تحتاج إليه بسهولة، هذا العزاء على أساس إيمانهما المشترك الذي لم يتمكَّن كاهنها من توفيره. اقتضت الحالة أن يأخذ الطبيب النفسـي مكان الكاهن ليقدم راحة دينية. لم يكن هذا حقه الإنساني فحسب، بل واجبه الديني أيضًا، ففي هذه الحالة هناك شخص متدين يواجه شخصًا آخر. ما نود التأكيد عليه، مع ذلك، أن الطبيب النفسي لا يحق له أبدًا أن يتبع مثل هذه المقاربة الدينية بوصفه طبيبًا نفسيًّا، ولكن فقط بوصفه شخصًا متدينًا. بالإضافة إلى ذلك، يحق فقط للطبيب النفسي المتدين إدخال الدين إلى العلاج النفسـي، ولا يحق للطبيب النفسي غير المتدين أبدًا التلاعب بالمشاعر الدينية للمريض باستخدام الدين مجرد أداة أخرى مفيدة يجربها، بجانب أشياء مثل الحبوب والحقن والصدمات؛ هذا يحط من قيمة الدين ويحوِّله إلى مجرد جهاز لتحسين الصحة النفسية.

على الرغم من أن الدين قد يروِّج بشكلٍ ثانوي لأشياء مثل التوازن الداخلي للصحة النفسية، فإن هدفه لا يتعلق في المقام الأول بالحلول

السيكولوجية، ولكن، بالأحرى، بالخلاص الروحاني. الدين ليس بوليصة تأمين لحياة هادئة أو لأقصى قدرٍ من التحرر من الصراعات أو لأي هدفٍ صحي آخر. يوفِّر الدين للإنسان أكثر مما يستطيع العلاج النفسي في أي وقتٍ، لكنه يتطلب أيضًا المزيدَ من الإنسان. يجب أن يؤدي أي دمجٍ لأهداف الدين والعلاج النفسي إلى الارتباك. تبقى الحقيقة أن نوايا الاثنين مختلفة، حتى لو تداخلت آثارهما. وفي السياق نفسه، أي محاولة لدمج الخدمة الطبية بالخدمة الرعوية يجب رفضها. هناك بعض المؤلفين الذين يطرحون أن العلاج النفسي يتخلى عن استقلاليته كعلمٍ، واستقلاله عن الدين لصالح رؤية وظيفته على أنها **خادمة لاهوتية**.[1] كما هو معروف، مُنِحَت الفلسفة لقرون دور هذه **الخادمة اللاهوتية**، أي خادمة في خدمة اللاهوت.

ومع ذلك، فكما أن كرامة الإنسان تعتمد على حريته -حتى إنه قد يقول لا للرب- بالمثل، تعتمد كرامة العلم على تلك الحرية غير المشروطة التي تضمن بحثه المستقل عن الحقيقة. ومثلما يجب أن تتضمن حرية الإنسان الحرية في قول لا، فإن حرية البحث العلمي يجب أن تواجه خطر أن تتحوَّل نتائجه إلى تعارضٍ مع المعتقدات والقناعات الدينية. وحده العالِم المستعد للقتال بقوة من أجل مثل هذا الاستقلال الذاتي للفكر قد يعيش مبتهجًا ليرى مدى مواءمة نتائج بحثه في النهاية، من دون تناقضٍ، مع حقائق إيمانه.

بالحديث عن الكرامة -سواء كانت كرامة الإنسان أو كرامة العلم-

---

(١) خادمة لاهوتية ancilla theologiae: باللاتينية في الأصل (المترجم).

يمكننا تعريفها بأنها قيمة الشيء **في ذاته**، على عكس قيمته **بالنسبة إليَّ**. وهكذا يمكن أن نقول إن من يحاول تحويل العلاج النفسي إلى **خادمة لاهوتية**، خادمة للاهوت، لا يسلبه كرامة العلم المستقل فقط، بل يسلبه أيضًا القيمة المحتملة التي قد يمثِّلها بالنسبة إلى الدين، لأن العلاج النفسي يمكن أن يكون مفيدًا للدين فقط باعتباره منتجًا ثانويًّا، أو تأثيرًا جانبيًّا، ولا يمكن أبدًا أن يكون مفيدًا له إذا كانت الفائدة متعمدة من البداية. إذا كان العلاج النفسي يخدم الدين -سواء بنتائج تحقيقاته الإمبريقية أو بآثاره العلاجية- فعلى العلاج النفسي الامتناع عن وضع أي أهدافٍ مسبقة على أسسٍ دينية. فقط تلك النتائج التي نحصل عليها ببحثٍ مستقلٍّ، غير متأثِّرة بافتراضاتٍ مستعارة من الدين، يمكن أن تكون مفيدة وقيِّمة للاهوت. وإذا كان للعلاج النفسي أن يقدم دليلًا على أن نفسية الإنسان هي حقًّا كما نعتقد، أي **دينية بطبيعتها**،[1] لا يمكن تقديم مثل هذه الأدلة إلا بعلاجٍ نفسي يعتبر **علمًا لا دينيًّا بطبيعته**[2] - أي علاج نفسي بطبيعته ليس موجهًا دينيًّا ولا يمكن أبدًا أن يكون موجهًا دينيًّا.

كلما قلَّ تنازل العلاج النفسي لخدمة علم اللاهوت كخادمة، زادت الخدمة التي يؤديها في الواقع.

لا يحتاج المرء إلى أن يكون خادمًا ليخدم.

---

(١) في الأصل باللاتينية anima naturaliter religiosa ثم بالإنجليزية (المترجم).

(٢) علمًا لا دينيًّا بطبيعته scientia naturaliter irreligiosa: باللاتينية في الأصل (المترجم).

تذييل ١٩٧٥

بحث جديد في العلاج بالمعنى

في مقدمة الطبعة الأمريكية، وعدتُ بفحص بعض تلك المبادئ التي وضَّحتها أكثر منذ نشر كتاب **إله اللاشعور** أول مرة باللغة الألمانية في عام ١٩٤٧. من المفهوم أنه سيكون عليَّ التركيز على الضمير باعتباره إحدى أهم الظواهر المركزية لهذه المبادئ. للضمير، وفقًا لنظرية العلاج بالمعنى، وظيفة محددة جدًّا، ومع ذلك، لتكون هذه الوظيفة مفهومة تمامًا، يجب أولًا أن أتناول نظرية الحافز بإيجازٍ لأنها تكمن خلف العلاج المنطقي.

وفقًا لمعظم نظريات الحافز الحالية، الإنسان كائنٌ معنيٌّ أساسًا بإشباع الاحتياجات وإرضاء الدوافع والغرائز؛ وهو يفعل ذلك، في التحليل النهائي، لمجرد تخفيف التوتر الداخلي الناتج عنها، بهدف الحفاظ على التوازن الداخلي الذي يُسمَّى «التوازن homeostasis» أو استعادته. وهو مفهومٌ مستعار في الأصل من علم الأحياء، ولكن تبيَّن في النهاية أن الدفاع عنه لم يعُد ممكنًا. أكد لودفيج فون برتالانفي[1] ووضَّح

---

(١) برتالانفي Bertalanffy (١٩٠١-١٩٧٢): عالم أحياء نمساوي معروف بأحد مؤسسي نظرية الأنظمة العامة (GST) (المترجم).

منذ فترة طويلة أن الظواهر البيولوجية البدائية مثل النمو والتكاثر لا يمكن تفسيرها على أساس مبدأ التوازن. وبرهن كيرت جولدشتاين[١] على أن الدماغ الوحيد الذي يعمل بشكلٍ مَرَضي هو الذي يتميز بمحاولة تجنُّب التوتر من دون شرطٍ. وأعتقد شخصيًّا أن الإنسان لا يهتم أبدًا بأي حالة داخلية، مثل التوازن الداخلي، لكنه بالأحرى يهتم بشيء أو شخصٍ ما في العالم، سواء كان سببًا لخدمة أو شريكًا في الحب، وإذا كان يحب حقًّا الشريك، فهو بالتأكيد لا يستخدمه فقط كوسيلة ملائمة إلى حدٍّ ما بهدف إشباع احتياجاته الخاصة.

وهكذا، فإن الوجود الإنساني -على الأقل ما دام لم يكن مشوَّهًا عصبيًّا -موجه دائمًا إلى شيء ما، أو إلى شخص آخر غير نفسه- سواء كان معنى للوفاء أو لشخص آخر يقابله بحب. وأطلقت على هذه الخاصية المؤسِّسة للوجود الإنساني «التسامي الذاتي».[٢] ما يسمى «تحقيق الذات» هو في النهاية تأثير، منتج ثانوي غير مقصود، للتسامي الذاتي. لذلك اتضح أن حتمية بندار[٣] أن يصبح المرء ما هو عليه -بتعبيرٍ آخر، أن يحقق الإنسان إمكاناته- لا تكون صالحة إلا إذا أضفنا ما قاله كارل ياسبرز ذات يوم: «حقيقة المرء، تتحقق بتلك القضية التي جعلها قضيته، أو، كما قال أبراهام ماسلو، يمكن تنفيذ «مهمة تحقيق

---

(١) جولدشتاين Goldstein (١٨٧٨-١٩٦٥): طبيب أعصاب وطبيب نفسي ألماني (المترجم).

(٢) Viktor E. Frankl, «Beyond Self-Actualization and Self-Expression,» Journal of Existential Psychiatry, Vol. 1, NO. 1 (Spring 1960), pp. 5-20.

(٣) بندار Pindar (٥١٨ ق.م.-٤٣٨ ق.م.): شاعر غنائي يوناني قديم من طيبة (المترجم).

الذات» على أفضل وجه «بالالتزام بمهمة مهمة».[١]

مثلما لا يمكن تحقيق الذات إلا من خلال منعطفٍ، بتحقيق المعنى، كذلك لا تتاح الهوية إلا من خلال المسؤولية، بمسؤوليتها عن تحقيق المعنى. من المناسب أن البحث الذي أُجري في جامعة بوسطن، استنادًا إلى اختبارٍ جديدٍ «يقيس العصاب الجماعي كما يصيغه العلاج بالمعنى»، يُظهر «أن هناك على ما يبدو ارتباطًا سلبيًّا بين العصاب الجماعي والمسؤولية».[٢]

لذا يتميز الإنسان في الأصل «ببحثه عن المعنى» وليس «ببحثه عن نفسه». كلما نسي المرء نفسه من أجل قضية أو شخص آخر، كان أكثر **إنسانية**. وكلما انغمس الشخص في شيء أو شخص آخر غير نفسه، أصبح **نفسه** حقًّا. تأمل فقط طفلًا ينسى نفسه مستغرقًا في اللعب، هذه هي لحظة أخذ اللقطة؛ حين تنتظر حتى يلاحظ أنك تلتقط صورة، يتصلب وجهه ويتجمد، ويظهر وعيه الذاتي غير الطبيعي بدلًا من رقته الطبيعية. لماذا يعلو وجوه معظم الناس هذا التعبير النمطي كلما التقطت صورة لهم؟ ينبع هذا التعبير من اهتمامهم بالانطباع الذي يتركونه على المتفرج. إنه «الاهتمام» الذي يجعلهم بشعين بهذه الشكل. نسيان أنفسهم بالإضافة إلى نسيان المصور الحالي بالإضافة إلى نسيان المتفرج المستقبلي يضفي عليهم جمالًا.

ينسون أنفسهم، ويتغاضون عن أنفسهم. تأمل العين، العين أيضًا

---

(١) Abraham H. Maslow, Eupsychian Management (Homewood, Ill: Irwin, 1965).

(٢) اتصال شخصي من البروفيسور أورلو سترنك الابن Orlo Strunk, Jr.

متسامية ذاتيًا بطريقة ما. في اللحظة التي تدرك فيها شيئًا ما عن نفسها، تتدهور وظيفتها، إدراك العالم المحيط بصريًا. إذا أصيبت بالكتاركت، فقد «ترى» الكتاركت المصابة به على شكل سحابة؛ وإذا أصيبت بالجلوكوما، فقد «ترى» الجلوكوما المصابة بها على شكل هالة قوس قزح حول الأضواء. ومع ذلك، لا ترى العين عادة أي شيء من نفسها. وبالمثل، بحكم خاصية التسامي الذاتي للواقع الإنساني، تصبح إنسانية الإنسان ملموسة أكثر حين ينسى نفسه ويتغاضى عن نفسه!

أحد وجهي التسامي الذاتي، أي الوصول إلى معنى لتحقيقه، مطابق لِمَا أسميه «إرادة المعنى». يشير هذا المفهوم، الذي يحتل مكانًا مركزيًا في نظرية الحافز في العلاج بالمعنى، إلى الحقيقة الأساسية المتمثلة في أن الإنسان الطبيعي -أو في الحالات العصابية، في الأصل- يكافح لإيجاد معنى وهدف في الحياة وتحقيقهما. تأكد مفهوم إرادة المعنى إمبريقيًا وتحقَّق من صحته عدة مؤلفين أسسوا أبحاثهم على الاختبارات والإحصاءات. ابتكر جيمس سي كرومبو وليونارد تي ماهوليك اختبار الغرض في الحياة Purpose-in-Life Test،[٣] وطورت إليزابيث س. لوكاس[٤] اختبار اللوجو Logo-Test، وطُبِّقتْ هذه الاختبارات على آلاف المجالات الفرعية، وبعد حساب البيانات اتضح أن إرادة المعنى أكثر من مجرد تمنيات لبعض المثاليين.

---

(٣) Psychometric Affiliates, P.O. Box 3167, Munster, Indiana, 46321.

(٤) كرومبو Crumbaugh (١٩١٢-٢٠٠١): إخصائي نفسي أمريكي. ماهوليك (١٩٢١-٢٠٠١): طبيبة نفسية أمريكية. لوكاس Lukas (١٩٤٢-): طبيبة نفسية نمساوية، وهي واحدة من الشخصيات المركزية في العلاج بالمعنى (المترجم).

قدَّم البحث الذي أجراه كراتوتشفيل S. Kratochvil وبلانوفا I. Planova من قسم علم النفس بجامعة برنو، تشيكوسلوفاكيا، دليلًا على أن «إرادة المعنى حاجة محددة حقًّا لا يمكن اختزالها لاحتياجاتٍ أخرى، وهي موجودة بدرجة ما في كل البشـر». ويتابع المؤلفان: «تم أيضًا توثيق أهمية إحباط لهذه الحاجة بمادة الحالات، المتعلقة بمرضى العصاب والاكتئاب. وفي بعض الحالات، كان لإحباط إرادة المعنى دورٌ مناسبٌ باعتباره العامل المسبِّب للمرض في أصل العصاب أو محاولة الانتحار». يذهب أبراهام ماسلو إلى أبعد من ذلك؛ بالنسبة إليه، إرادة المعنى أكثر من مجرد «حاجة غير قابلة للاختزال»، إنه يراها «الاهتمام الأساسي للإنسان».(١)

إذا كانت لا تزال هناك حاجة إلى توضيح أن مفهوم إرادة المعنى له أساسٌ واقعي وبسيطٌ تمامًا، يمكن للمرء أن يفكر في نتيجة استطلاع نشـره المجلس الأمريكي للتعليم American Council on Education: من بين ١٧١٥٠٩ طالبًا خضعوا للفحص، كان الهدف الأعلى - الذي اعتنقه ٦٨,١ في المائة «تطوير فلسفة لحياة ذات معنى».(٢) وهناك أيضًا مسح إحصائي آخر، أجرته جامعة جونز هوبكنز برعاية المعهد الوطني للصحة النفسية: من بين ٧٩٤٨ طالبًا في ٤٨ كلية، قال ١٦٪ فقط أن هدفهم الأول كان «جني أموال كثيرة». غير أن ٧٨٪ من الطلاب

---

(١) Comments on Dr. Frankl›s Paper,» in Anthony J. Sutich and Miles A. Vich,» eds., Readings in Humanistic Psychology (New York: The Free Press, 1969).

(٢) Robert L. Jacobson, The Chronicle of Higher Education (Washington, D.C.: American Council on Education, January 10, 1972)

الذين فحصوا كان هدفهم الأول «إيجاد هدفٍ ومعنى لحياتي».[1]

النتائج التي جمعتها جامعة جونز هوبكنز توازي النتائج التي جمعتها جامعة متشجن: طُلب من ١٥٣٣ عاملًا ترتيب مختلف جوانب العمل حسب الأهمية، وجاء «الراتب الجيد» في المرتبة الخامسة. لا عجب في أن جوزيف كاتز Katz من جامعة ولاية نيويورك، وهو يراجع بعض استطلاعات الرأي الأخيرة، قال إن «الموجة التالية من الأفراد الذين يدخلون الصناعة سيكونون مهتمين بوظائف ذات معنى وليس بالمال».[2]

---

(١) Los Angeles Times, February 12, 1971.

(٢) جوزيف كاتز، في مجلة علم النفس اليوم Psychology Today, Vol. 5, NO. 1 (يونيو ١٩٧١). ٧٨٪... وهي بالضبط النسبة المئوية للشباب البولنديين الذين اعتبروا أن الهدف الأسمى في الحياة «تحسين مستوى معيشتهم» (Kurier, August 8, 1973). على ما يبدو، فإن التسلسل الهرمي للاحتياجات عند ماسلو ينطبق على القضية المطروحة: أولًا على المرء أن يحسِّن مستوى معيشته، وفقط بعد تحقيق ذلك، يمكنه الاقتراب من مهمة «إيجاد هدف ومعنى في حياته». ومع ذلك، أعتبر هذا خطأ. وغني عن القول إن المريض يتمنى، في المقام الأول، أن يصبح بصحة جيدة. وبالتالي، يبدو أن الصحة تشكِّل هدفه الأسمى في الحياة، لكنها في الواقع ليست أكثر من وسيلة لتحقيق غاية، لأن الصحة شرطٌ مسبقٌ لبلوغ ما يمكن اعتباره المعنى الحقيقي في حالة معينة. بمعنى آخر، في مثل هذه الحالة، يجب أولًا الاستفسار عن الغاية التي تقف وراء الوسيلة. وقد تكون الطريقة المناسبة لمثل هذا التحقيق نوعًا من الحوار السقراطي. كما نرى، نظرية الدافع عند ماسلو لا تكفي هنا، لأن المطلوب ليس التمييز بين الاحتياجات الأعلى والأدنى، ولكن بالأحرى، الإجابة عن سؤال ما إذا كانت الأهداف الفردية مجرد وسائل أو معانٍ.

في الحياة اليومية، ندرك هذا الاختلاف تمامًا. إذا لم نتعرف عليه، فلن نضحك على حلقة فكاهية تظهر سنوبي يشكو من معاناته من الشعور بعدم المعنى وبالفراغ، حتى يأتي تشارلي براون بوعاء مليء بطعام الكلاب، ويصرخ سنوبي: «آه! المعنى!!» ما يجعلنا نضحك هو تحديدًا الخلط بين الوسائل والمعنى: في حين أن الطعام بالتأكيد شرطٌ ضروري للبقاء، إلا أنه ليس شرطًا كافيًا لمنح حياة المرء معنى، وبالتالي التخلص من الشعور بعدم المعنى وبالفراغ.

كما نرى، فإن إرادة المعنى «لا يمكن تفسيرها على أنها مجرد رداء فلسفي للمفاهيم الديناميكية التقليدية»، بالاقتباس من جيمس سي كرومبو.[١] في الواقع، «النظرية الديناميكية النفسية الحالية والعلاج القائم عليها ضيقان للغاية في مجال تفسير سلوك جيل الشباب والوصول إليهم»، كما يقول ليبوفيسكي.[٢] والأهم من ذلك خطر إفساد الإنسان، وهنا مرة أخرى، وخاصة جيل الشباب، بالتقليل من شأنه. على العكس، إذا أدركْتُ التطلعات الأعلى للإنسان -مثل إرادة المعنى- يمكنني أيضًا حشدها وتعبئتها.

أتذكر دائمًا، في هذا السياق، العمل الذي يسميه مرشد رحلتي انجرافًا crabbing. إذا كانت هناك رياحٌ متقاطعة، على سبيل المثال، من الشمال والمطار الذي أود الهبوط فيه يقع شرقًا وأنا أطير شرقًا، فسأفقد وجهتي لأن طائرتي ستنجرف إلى الجنوب الشرقي؛ وبالتالي، لتعويض هذا الانجراف، يجب أن أطير بطائرتي باتجاه شمال نقطة وجهتي، وهذا ما يُسمَّى «انجرافًا». لكن أليس هذا ما يحدث مع الإنسان؟ ألا ينتهي هو أيضًا عند نقطة أدنى من وجهته إلا إذا حلَّ في مستوى أعلى يتضمن تطلعاته الأعلى؟ ماذا قال مرشد رحلتي؟ إذا سافرت شرقًا في حالة ما يسمى بالرياح المستعرضة، فسوف أهبط في الجنوب الشرقي؛ إذا توجهت إلى الشمال الشرقي، فسوف أهبط شرقًا. حسنًا، إذا أخذت

---

(١) «The Validation of Logotlerapy,» in R. M. Jurjevich, ed., Direct Psychotherapy (Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1973).

(٢) Z. J. Lipowski, «The Conflict of Buridan›s Ass, or Some Dilemmas of Affluence,» The American Journal of Psychiatry, Vol. 127 (1970), pp. 49-55.

الإنسان كما هو، أجعله أسوأ؛ إذا أخذته كما ينبغي له أن يكون، سأجعله ما يجب أن يكون، لكن هذا ليس شيئًا قاله لي مرشد الطيران، بل هو اقتباس حرفي من جوته....

إذا كان مفهوم إرادة المعنى مثاليًّا عمومًا، فسأطلق على هذه المثالية الواقعية الحقيقية. إذا أردنا إبراز الإمكانات الإنسانية في أفضل حالاتها، فعلينا أولًا أن نؤمن بوجودها وحضورها. وإلا فإن الإنسان أيضًا سوف «ينجرف»؛ سوف يتدهور، لأن هناك أيضًا إمكانات بشرية بالغة السوء! وعلى الرغم من إيماننا بالإنسانية الكامنة في الإنسان، يجب ألا نغلق أعيننا عن حقيقة أن البشر **الإنسانيين** أقلية، وربما يظلون أقلية دائمًا. ولكن لهذا السبب تحديدًا، يواجه كلُّ واحدٍ منَّا تحدِّيًا للانضمام إلى الأقلية، الأمور سيئة، ولكن ما لم نبذل أقصى ما نستطيع لتحسينها، فسوف يصبح كل شيء أسوأ.

إن إرادة المعنى ليست فقط مظهرًا حقيقيًّا لإنسانية الإنسان، ولكنها أيضًا -كما أثبت ثيودور أ. كوتشن Kotchen- معيارٌ حقيقي للصحة النفسية. يدعم هذه الفرضية جيمس سي كرومبو، والأخت ماري رافائيل وريموند ر. شريدر Shrader، الذين قاسوا إرادة المعنى وحصلوا على أعلى الدرجات بين المهنيين ورجال الأعمال الناجحين والمتحمسين.

من ناحية أخرى، يدل الافتقار إلى المعنى والهدف على سوء التوافق العاطفي.[1] ولأنه كان على فرويد وأدلر التعامل مع مرضى عصابيين -أي مع أشخاص إرادة المعنى محبطة لديهم- يكون من

---

(١) Elisabeth · S. Lukas, Dissertation, University of Vienna, 1970.

المفهوم أنهما اعتقدا أن الإنسان مدفوعٌ بمبدأ المتعة والسعي إلى التفوق على التوالي. في الواقع، إن إرادة القوة وما يمكن أن يسميه المرء إرادة المتعة بدائل لإرادة معنى محبطة. وقدم بحث إحصائي دليلًا على الطبيعة البديلة لإرادة المتعة. أثبت الأشخاص الذين يزورون براتر في فيينا -وهي مدينة ملاهٍ تشبه إلى حد ما جزيرة كوني في نيويورك- أنهم أكثر إحباطًا في إرادة المعنى من متوسط الإحباط بين سكان فيينا.[١]

لا يطلب الإنسان اللذة في المقام الأول وبشكلٍ طبيعي؛ بدلًا من ذلك، اللذة -أو السعادة في هذا الصدد- هي الأثر الجانبي للعيش نتيجة للتسامي الذاتي للوجود. بمجرد أن يخدم المرء قضية[٢] أو يشارك في حب إنسان آخر، تحدث السعادة تلقائيًا. ومع ذلك، فإن إرادة اللذة تتناقض مع خاصية التسامي الذاتي للواقع الإنساني، إنها تهزم نفسها أيضًا لأن اللذة والسعادة منتجان ثانويان. السعادة نتيجة، لا يمكن السعي وراءها، السعي وراء السعادة يحبط السعادة. وكلما جعل المرء السعادة هدفًا، أخطأ الهدف. والأمر أوضح ما يكون في حالات العصاب الجنسي مثل البرود الجنسي أو العنة. يخنق الأداء الجنسي أو الخبرة الجنسية إلى الحد الذي يجعله موضوعًا للانتباه أو هدفًا للنوايا. وأطلقت على الأول «التفكير المفرط hyper-reflection» وعلى الثاني «النية المفرطة hyper-intention».

---

(١) Elisabeth S. Lukas, op. cit.

(٢) Albert Schweitzer once said, «The only ones among you who will be really happy are those who have sought and found how to serve.»

النية المفرطة يمكن ملاحظتها حتى على مستوى هائل. تأمل فقط التأكيد الذي يضعه الرأي العام على الإنجاز الجنسي. كما أشرت في موضعٍ آخر،[1] فإن هذا التأكيد يولد الانشغال والقلق. يهتم الناس بشكلٍ مفرطٍ بالنجاح الجنسي ويخشون الفشل الجنسي، لكن الخوف يميل إلى إحداث ما يخافه المرء بالضبط؛ وهكذا تنشأ حلقة مفرغة، وتمثِّل عبئًا ثقيلًا في حالات العصاب الجنسي الذي يواجه الأطباء النفسيين اليوم.

ما وراء تأكيد الإنجاز الجنسي والقوة، ما وراء هذه الرغبة في اللذة الجنسية والسعادة مرة أخرى إرادة للمعنى محبطة. لا يكبر الليبيدو الجنسي إلا في فراغٍ وجودي. والنتيجة تضخم الجنس. ومثل التضخم في سوق المال، يرتبط بتخفيض قيمة العملة، وبشكل أكثر تحديدًا، تقل قيمة الجنس بقدر ما يتجرَّد من الإنسانية. لأن الجنس الإنساني أكثر من مجرد جنس دائمًا.[2] أكثر من مجرد جنسٍ بدقة بقدر ما يكون **تعبيرًا جسديًّا عن شيء ما ميتا جنسي** metasexual – تعبيرًا جسديًّا عن الحب.

---

(١) Paradoxical Intention and De-reflection: Two Logotherapeutic Techniques,» in» Silvano Arieti and Gerard Chrzanowski, eds., New Dimensions in Psychiatry (New York: Wiley-Interscience, 1975).

(٢) أحيانًا يكون الجنس أيضًا أقل من الجنس. يؤكد وليم سيمون Simon وجون هنري جانيون Gagnon أن فرويد أخطأ في تفسير النشاط الجنسي للأطفال بأعين الكبار. كتب المؤلفان: «من الخطر افتراض أنه نظرًا إلى أن بعض سلوكيات الطفولة تبدو جنسية للبالغين، فلا بد أن تكون جنسية». الآباء والأمهات الذين يصطادون طفلًا صغيرًا يلعب بأعضائه التناسلية يعرّفون غريزيًّا الفعل على أنه ممارسة العادة السرية؛ بالنسبة إلى الطفل، قد تكون الخبرة خبرة غير جنسية لاكتشافٍ جسديٍّ (Time Magazine, March 28, 1969).

وفقط إلى الحد الذي يؤدي فيه الجنس مهمة تجسيد - embodying incarnating - الحب، إلى هذا الحد فقط يبلغ ذروته في خبرة مجزية حقًّا. في ضوء ذلك، يكون كلام ماسلو مبررًا حين أشار إلى أن من لا يستطيعون الحب لا يحصلون مِن الجنس أبدًا على الإثارة نفسها التي يحصل عليها مَن يستطيعون الحب. وبالتالي يجب أن نوصي بإعادة إضفاء الطابع الإنساني على الجنس ولو لغرض تعظيم النشوة الجنسية فقط. وقد ثبت ذلك مؤخرًا بتقريرٍ عن ٢٠٠٠٠ رد على ١٠١ سؤال حول المواقف والممارسات الجنسية؛ وكشف أن «الرومانسية» كانت من أهم العوامل التي تسهم في ارتفاع معدلات النشوة الجنسية والفاعلية.[١]

ومع ذلك، ليس من الدقة القول إن الجنس الإنساني أكثر من مجرد جنسٍ. كما أوضح عالِم السلوك إيريناوس إيبل إيبسفيلدت،[٢] فإن السلوك الجنسي في بعض الفقاريات يخدم تماسك الجماعة، وهذا هو الحال بشكلٍ خاصٍّ في أسلاف الإنسان البيولوجية، تلك الرئيسيات التي تعيش في جماعات؛ وبالتالي، فإن الاتصال الجنسي في بعض القردة يخدم أحيانًا غرضًا اجتماعيًّا حصريًّا ؛ ويقول إيبل إيبسفيلدت: في البشر، ليس هناك شكٌّ في أن الاتصال الجنسي لا يخدم فقط تكاثر

---

(١) Robert Athanesiou, Phillip Shaver, and Carlo Tavris, «A Psychology Today Report on 20,000 Responses to 101 Questions about Sexual Attitudes and Practices,» Psychology Today, Vol. 4 (1970), pp. 37-52.

(٢) إيبسفيلدت Eibesfeldt (١٩٢٨-٢٠١٨): عالم سلوك ethologist نمساوي في مجال علم السلوك البشري (المترجم).

الأنواع، لكنه يخدم أيضًا العلاقة أحادية الزواج بين الشركاء.

وغني عن القول إن الغريزة الجنسية لا يمكن أن تكون بحد ذاتها إنسانية بوضوحٍ. وهي، رغم كل شيء، ليست ملكًا للبشر وحدهم، بل تشترك فيها الحيوانات أيضًا. وبالتالي لنقُلْ بحذرٍ أكبر إن الغريزة الجنسية عند الإنسان تكتسب طبيعة إنسانية بدرجة ما، حسب الحالة؛ في الإنسان تقارب الغريزة الجنسية وتقترب من إمكانات الجنس الإنساني بالتتابع فقط. وكما رأينا، تتمثَّل إمكانات الجنس الإنساني في أن يصبح تجسيدًا للحب.

يتميز هذا النضج الجنسي بثلاث مراحل في النمو. يمكن فهم المرحلتين الأولى والثانية طبقًا لتمييز فرويد بين هدف الغريزة وموضوع الغريزة. في مستوى عدم النضج، يكون البحث عن الهدف وحده، والهدف تقليل التوتر بغض النظر عن الطريقة التي يتحقق بها. قد تحققه العادة السرية. وفقًا لفرويد، نصل إلى مرحلة النضج بمجرد تركيز الغريزة الجنسية على الجماع الجنسي الطبيعي الذي يفترض موضوعًا. لكنني أرى أن الموضوع لا يكفي لضمان حياة جنسية ناضجة. ما دام الفرد يستخدم شريكًا لمجرد تقليل التوتر، فإنه حقًّا «يستمني على الشريك»، كما يقول مرضانا غالبًا. الشريك، بالنسبة إلى الفرد الناضج حقًّا، ليس بأي حالٍ وسيلة لتحقيق غاية. تنتقل شراكة الفرد الناضج على المستوى الإنساني، والمستوى الإنساني يمنع ببساطة استخدام الآخرين. على المستوى الإنساني، لا أستخدم إنسانًا آخر لكنني ألتقي به، مما يعني أنني أدرك إنسانيته تمامًا؛ وإذا اتخذْتُ

خطوة أخرى بالاعتراف الكامل، بما يتجاوز إنسانيته كإنسان، بتفرده كشخصٍ، يكون أكثر من مجرد لقاء؛ ما يحدث إذن هو الحب.[1]

إن استيعاب تفرد الشريك يؤدي بشكلٍ مفهومٍ إلى شراكة أحادية الزواج. لم يعُد هناك شركاء يمكن تبادلهم. على العكس، إذا عجز المرء عن الحب، ينتهي به الأمر إلى الفسق. بما أن العادة السرية تعني الرضا بتخفيف التوتر باعتباره الهدف، فإن الفسق يعني الرضا عن الشريك باعتباره موضوعًا، في الحالتين لا تتحقق الإمكانات الإنسانية للجنس.

ما دام المرء على مستوى الهدف فقط، يمكن للمواد الإباحية تلبية غريزته الجنسية؛ وما دام على مستوى الموضوع ببساطة، فقد تلبي العاهرات غريزته الجنسية. وبالتالي، فإن الفسق والمواد الإباحية علامات التثبيت عند مستويات غير ناضجة من التطور أو النكوص إليها. وبالتالي، ليس من الحكمة تمجيد الانغماس في مثل هذه الأنماط من النكوص بالخلط بينها وبين العقلية التقدمية. بالنسبة إلى المواد الإباحية، أكره التذرع «بالتحرر من الرقابة» في حين أن المقصود حقًا ببساطة حرية كسب المال. بالمقارنة بنفاق رجال الأعمال الذين يعملون في مجال ما يسمى «التربية الجنسية»، أشيد بصدق دعوة الفتيات اللواتي يعترفن صراحة أنهن لا يسعين إلا لكسب المال بالجنس. أما الفسق، فهو ليس نوعًا من النكوص فحسب، لكنه يتعارض أيضًا مع

---

(١) بمجرد أن نقر بأن التفرد والشخصية والذاتية مصطلحات قابلة للتبادل، يمكننا القول إنه كلما أصبح المرءُ نفسَه، أصبح أكثر إنسانية.

Cf. Viktor E. Frankl, «The Depersonalization of Sex,» Synthesis (The Realization of the Self), Vol. I, NO.1, (Spring1 974), pp. 7-11.

إنسانية الإنسان. لكن الفسق الجنسي يُنشر بجانب الحميمية الجنسية، ويُعتقد أن هذا الأخير هو الحل لأمراض عصرنا. ومع ذلك، أعتقد أن المطلوب في عصر الانفجار السكاني هذا هو الخصوصية الوجودية وليس العلاقة الجنسية الحميمة.(١)

بالحديث عن الانفجار السكاني، أود التطرق إلى حبوب منع الحمل، إنها لا تقاوم الانفجار السكاني وحده، بل تقدم، في رأيي، خدمة أكبر. إذا كان من الصحيح أن الحب هو الذي يجعل الجنس إنسانيًا، فإن حبوب منع الحمل تسمح بحياة جنسية إنسانية حقيقية، حيث يمكن للجنس، متحررًا من ارتباطه التلقائي بالإنجاب، تحقيق أعلى إمكاناته باعتباره أحد أكثر التعبيرات المباشرة والمفهومة عن الحب. يكون الجنس إنسانيًا إذا اعتبر وسيلة للحب؛ وجعل الجنس مجرد وسيلة لتحقيق غاية يتناقض مع إنسانيته، بغض النظر عما إذا كان مبدأ اللذة هو ما يفرض الهدف أم غريزة الإنجاب. وبالنسبة إلى هذه الأخير، فقد تحرَّر الجنس منها، بفضل حبوب منع الحمل، وبذلك أصبح قادرًا على تحقيق مكانته المحتملة كظاهرة إنسانية.

تُحبط إرادة المعنى اليوم غالبًا. في العلاج بالمعنى يتحدث المرء عن الإحباط الوجودي، ونلتقي نحن الأطباء النفسيين أكثر من أي وقتٍ بمرضى يشكون من **شعورٍ بعدم الجدوى** الذي يلعب حاليًا دورًا مهمًا

---

(١) Cf. Viktor E. Frankl, «Encounter: The Concept and Its Vulgarization,» The Journal of the American Academy of Psychoanalysis, Vol. I, NO. 1 (1973), pp. 73-83.

يعادل على الأقل الشعور بالنقص في زمن ألفرد أدلر. اسمحوا لي فقط بالاقتباس من رسالة تلقيتها مؤخرًا من طالب أمريكي شاب: «عمري ٢٢ عامًا وحاصل على درجة علمية ومعي سيارة وأشعر بالأمان ويتوفر لي من الجنس والقوة أكثر مما أحتاج إليه، الآن عليَّ فقط أن أوضح لنفسي ما يعنيه هذا كله». ومع ذلك، لا يشكو هؤلاء الناس من الإحساس بعدم المعنى فقط لكنهم يشكون من الفراغ أيضًا، ولهذا وصفت هذه الحالة بمصطلحات «الفراغ الوجودي».

لا شك أن الفراغ الوجودي يزداد وينتشر، وفقًا لتقرير عرض مؤخرًا، نسبة من يعانون منه، من بين ٥٠٠ شاب من فيينا، زادت خلال العامين الماضيين من ٣٠٪ إلى ٨٠٪. حتى في إفريقيا، ينتشر الفراغ الوجودي، خاصة بين الشباب الأكاديمي.[١] أيضًا، يدرك أتباع فرويد هذه الظاهرة تمامًا، وكذلك الماركسيون. في اجتماع دولي للمحللين النفسيين، ذكر أن المزيد من المرضى يعانون من نقص محتوى الحياة، لا الأعراض الإكلينيكية، وأن هذه الحالة قد تفسر ما يسمى التحليلات اللامتناهية لأنه، كما زعم أتباع فرويد، في مثل هذه الحالات، يصبح العلاج التحليلي المحتوى الوحيد المتاح في حياة المريض. أما بالنسبة إلى الماركسيين، اعترفت مؤخرًا رئيسة قسم العلاج النفسي في جامعة كارل ماركس في ليبزيج بتواتر حالات الفراغ الوجودي كما أثبتته

---

(١) Louis L. Klitzke, «Students in Emerging Africa: Humanistic Psychology and Logotherapy in Tanzania» in American Journal of Humanistic Psychology, Vol. 9 (1969), pp. 105-26.

تحقيقاتها الخاصة. وكما قال رئيس قسم الطب النفسي في إحدى الجامعات التشيكية، يمر الفراغ الوجودي عبر الحدود بين الدول الرأسمالية والشيوعية «من دون تأشيرة».(١)

إذا طُلب مني شرحٌ موجزٌ ، أقول إن الفراغ الوجودي ينبع من الظروف التالية. على عكس الحيوان، لم تعُد الدوافع والغرائز تخبر الإنسان بما يجب أن يفعله. وعلى عكس الإنسان في الأزمنة السابقة، لم تعد التقاليد والقيم تخبره بما يجب أن يفعله. الآن، والإنسان لا يعرف ما ينبغي له أن يفعله ولا ما يجب أن يفعله، لا يعرف أحيانًا حتى ما يرغب في فعله أساسًا. بدلًا من ذلك، يرغب في أن يفعل ما يفعله الآخرون -وهو الامتثال- أو يفعل ما يريد الآخرون أن يفعله، وهي الشمولية.

بالإضافة إلى هذين التأثيرين للفراغ الوجودي، هناك تأثيرٌ ثالثٌ، وهو العصابية. الفراغ الوجودي بحد ذاته ليس عصابًا، على الأقل ليس عصابًا بالمعنى الإكلينيكي الدقيق. وإذا كان عصابًا عمومًا، يجب تشخيصه بأنه **عصاب اجتماعي المنشأ** sociogenic. ومع ذلك، هناك أيضًا حالات يؤدي فيها الفراغ الوجودي إلى ظهور أعراض إكلينيكية. هؤلاء المرضى يعانون مما أسميته «العصاب ذهني المنشأ noogenic». يجب أن يُنسب إلى جيمس سي كرومبو أنه طور اختبارًا تشخيصيًا خاصًا للتمييز بين العصاب ذهني المنشأ والأشكال الأخرى من العصاب. استندت عشرات المشاريع البحثية إلى اختباره، اختبار

---

(١) Osvald Vymetal, Acta Universitatis Palackiannae, Vol. 13 (1966), pp. 265-88.

الغرض من الحياة PIL.[1] تشير النتائج التي حصلنا عليها بهذه الطريقة إلى أن نحو ٢٠٪ من حالات العصاب التي يصادفها المرء ذهنية المنشأ في طبيعتها وأصلها. وتوصلت إليزابيث لوكاس -على الرغم من استخدامها اختبارًا مختلفًا (اختبار اللوجو)- إلى النسبة المئوية نفسها التي وصل إليها كرومبو.

وفيما يتعلق بالفراغ الوجودي، وهو بحد ذاته ليس عصابًا، أظهر مسحٌ إحصائي مؤخرًا أنه من بين طلابي الأوروبيين، كان ٢٥٪ منهم يعانون من «خبرة الهاوية»، كما يمكن تسمية هذه الخبرة على عكس «خبرة الذروة»، ولم تكن النسبة بين طلابي الأمريكيين ٢٥٪ بل ٦٠٪.

وقد وجد طبيبٌ نفسي شيوعي أن النسبة المئوية، من بين مجموعات مختلفة من الطلاب التشيكيين، لمن عانوا من الفراغ الوجودي كما قيست باختبار كرومبو أعلى من تلك الملاحظة والمذكورة بين الطلاب في الولايات المتحدة. ولكن بعد مرور عام، انخفض الرقم بشكلٍ ملحوظٍ. في تلك السنة الفاصلة، انخرط معظم الطلاب في حركة دوبتشيك،[2] ومعركتهم للتحرر السياسي ولإضفاء الطابع الإنساني على الشيوعية. مُنِح لهم سببٌ يقاتلون من أجله ويعيشون من أجله ويموتون أيضًا، للأسف.

---

(١) اختصار The Purpose In Life (المترجم).

(٢) ألكسندر دوبتشيك Dubcek's (١٩٢١-١٩٩٢): سياسي سلوفاكي شغل منصب السكرتير الأول للجنة المركزية للحزب الشيوعي لتشيكوسلوفاكيا من يناير ١٩٦٨ إلى أبريل ١٩٦٩. حاول إصلاح الحكومة الشيوعية خلال ربيع براغ لكنه أُجبر على الاستقالة بعد غزو حلف وارسو في أغسطس ١٩٦٨ (المترجم).

ومع ذلك، تظل الحقيقة أن الفراغ الوجودي في المتوسط في أمريكا أكثر وضوحًا مما هو عليه في أوروبا، وأرى أن هذا يرجع إلى تعرض الطالب الأمريكي العادي لتلقين عقائدي طبقًا للاختزالية. على سبيل المثال، هناك كتاب يُعرَّف فيه الإنسان بأنه «ليس سوى آلية كيميائية حيوية معقدة مدعومة بنظام احتراق يعمل على تنشيط أجهزة الكمبيوتر بوسائل تخزين هائلة للاحتفاظ بالمعلومات المشفرة» أو، باقتباس مثالٍ آخر، يُعرَّف الإنسان بأنه «قرد عارٍ». بتقديم مثل هذه المفاهيم الاختزالية لطلابنا، نعزز فراغهم الوجودي. أتذكر جيدًا ما شعرت به وأنا طالب في المرحلة الإعدادية وعمري ١٣ عامًا حين أخبرنا مدرس العلوم الطبيعية أن الحياة في التحليل النهائي ليست سوى عملية احتراق، عملية أكسدة. قفزت على قدمي وقلت، «أستاذ، إذا كان هذا هو الحال، فما معنى الحياة إذن؟» من المؤكد أن الاختزال في حالته اتخذ شكل «الأكسدة»، كما يمكن للمرء أن يقول.

أظهرت دراسة للأطباء بقلم ر. ن. جراي وزملائه («تحليل مواقف الأطباء من السخرية والإنسانية قبل دخول الممارسة الطبية وبعدها،» Journal of Medical Education, 40 [1955] p. 760) أنه خلال الدراسة في كلية الطب تزداد السخرية عادة بينما تقل النزعة الإنسانية. فقط بعد اكتمال الدراسات الطبية يُعكَس هذا الاتجاه، ولكن لحسن الحظ ليس في جميع الموضوعات. وأقول لا عجب في ذلك. فقط تأمل التعريفين اللذين قدمهما المؤلف الذي اقتبست هذه الدراسة من بحثه. يُعرَّف الإنسان بأنه ليس إلا «نظام تحكم تكيفي»، وتُعرَّف القيم

بأنها ليست سوى «قيود توازن في عملية التحفيز والاستجابة» (Joseph Wilder, "Values and Psychotherapy," American Journal of Psychotherapy, 23 [1969], p. 405). وفقًا لتعريف اختزالي آخر، القيم ليست إلا تشكيلات رد فعلٍ وآليات دفاعٍ. بالنسبة إليَّ، لستُ مستعدًّا للعيش من أجل تشكيلات رد فعلي، والموت أهون من العيش من أجل آليات دفاعي.

هنا توضيح آخر بخصوص الاختزالية. كرَّس محللٌ نفسي فرويدي شهير مجلدين لجوته. تقول مراجعة للكتاب «في ١٥٣٨ صفحة، يصور المؤلف لنا عبقريًّا يتميز باضطراب الهوس الاكتئابي والبارانويا واضطراب يشبه الصرع، وبالمثلية الجنسية وزنا المحارم والتلصص والاستعراض والفتشية والعنة والنرجسية وعصاب الوسواس القهري والهستيريا، جنون العظمة، إلخ. يبدو أنه يركز بشكلٍ حصري تقريبًا على القوى الديناميكية الغريزية التي تكمن وراء المنتج الفني. وقد دفعنا إلى الاعتقاد بأن عمل جوته ما هو إلا نتيجة تثبيت ما قبل الولادة. لم يكن كفاحه يهدف حقًّا إلى تحقيق نموذج مثالي للجمال والقيم، ولكن للتغلب على مشكلة محرجة تتمثَّل في سرعة القذف» (نشر مراجعة الكتاب يوليوس هيشر Heuscher في Journal of Existentialism, 5 [1964], p. 229). كم كان فرويد حكيمًا وحذرًا، مقارنةً بمقلديه، حين لاحظ أن السيجار قد يكون سيجارًا أحيانًا ولا شيء سوى سيجار. من المؤكد أن على الفرويدي أن يفسر بيان فرويد على أنه تبرير لتدخينه السيجار.

من المرجح أن يؤدي التفسير المختزل للقيم إلى تقويض حماس الشباب واضمحلاله. كمثال، اسمحوا لي بأن أذكر الملاحظة التالية، عاد زوجان أمريكيان شابان خدما كمتطوعين في فيلق السلام في إفريقيا وقد سئما وشعرا بالاشمئزاز. في البداية كان عليهما المشاركة في جلسات جماعية إلزامية بقيادة طبيب نفسي لعب لعبة على النحو التالي إلى حد ما:

- لماذا انضممتما إلى فيلق السلام؟
- أردنا مساعدة الناس الأقل حظًّا.
- لذا يجب أن تكونا أسمى منهم.
- إلى حدٍّ ما.
- وبالتالي يجب أن تكون بداخلكما، في لاشعوركما، حاجة إلى أن تثبتا لنفسيكما أنكما متفوقان.
- حسنًا، لم نفكر في الأمر بهذه الطريقة قط، لكنك إخصائي نفسي، ومن المؤكد أنك تعرف أفضل.

وهكذا استمر الأمر؛ لُقِّنا في تفسير مثاليتهما وإيثارهما أنهما مجرد عقدتين شخصيتين، والأسوأ من ذلك، أن «كلًّا منهما كان يحمي الآخر باستمرار، ويلعبان لعبة 'ما دافعك الخفي'»، وفقًا لتقريرهما.

فهم التحليل النفسي نفسه لفترة طويلة من منظور سيكولوجيا الأعماق، ورأى أن مهمة سيكولوجيا الأعماق بدورها «الكشف عن» الديناميكيات اللاشعورية الكامنة وراء سلوك الإنسان. ربما يتضح هذا

بشكلٍ أفضل بما وصفه جوزيف وايلدر Wilder ذات يومٍ بأقصر نكتة نفسية واجهها على الإطلاق:

- هل أنت طبيب نفسي؟

- لماذا تسأل؟

- أنت طبيب نفسي.

بالمحاولة نفسها لخلع قناع الإنسان الذي طرح عليه سؤالًا، خلع الطبيب النفسي قناع نفسه حقًّا. الآن، خلع القناع مشروع تمامًا؛ لكن أود أن أقول إنه يجب أن يتوقف بمجرد أن يواجه المرء ما هو أصيل، إنساني بشكلٍ أصيل، في الإنسان. إذا لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فالشيء الوحيد الذي يخلع «الإخصائي النفسي خالع الأقنعة» عنه القناع حقًّا هو «دافعه الخفي»، أي حاجته اللاشعورية إلى الحط من إنسانية الإنسان والاستخفاف بها.

عند هذه النقطة يبدأ التفسير المفرط hyper-interpretation، كما أسميه، ويتبين أنه أكثر خطورة حين يتعلق الأمر بالتفسير الذاتي. قابلنا نحن الأطباء النفسيين مرضى كثيرين يعانون ويُشَلون بالاضطراب الوسواسي لتحليل أنفسهم، وملاحظة أنفسهم، ومشاهدة أنفسهم، والتفكير في أنفسهم. يوفر المناخ الثقافي السائد في الولايات المتحدة فرصة خطيرة لهذا القهر ليصبح **عصاب الوسواس الجماعي** collective obsessive neurosis. ما عليك سوى الرجوع إلى دراسة حديثة لإديث

ويسكويف جويلسون[1] وزملائها («التأكيد النسبي للقيم التسع بواسطة مجموعة من طلاب الكلية» Psychological Report, 24 [1969] p. 299). يظهر أن القيمة التي تحتل المرتبة الأولى بين طلاب الجامعات الأمريكية هي التفسير الذاتي.[2] أرى في هذه النتائج مؤشرًا آخر على الفراغ الوجودي. كما يرتد السهم إلى الصياد الذي ألقى به فقط حين يخطئ هدفه، كذلك يرتد الإنسان إلى نفسه، ويفكر في نفسه ويهتم اهتمامًا مفرطًا بتفسير الذات فقط حين يكون، إذا جاز التعبير، قد أخطأ مهمته، بعد أن يحبط في بحثه عن المعنى. وتتبادر إلى الذهن خبرة أتباع فرويد مع المرضى الذين، بسبب نقص محتوى الحياة، أصبح العلاج بالتحليل النفسي بديلًا له.

الآن لننتقل من أسباب الفراغ الوجودي إلى آثاره، حيث إنها تتجاوز كلا من العصاب ذهني المنشأ والشعور بانعدام المعنى الذي يشخص على أنه عصاب اجتماعي المنشأ. من بين التأثيرات المنتشرة في العالم، هناك شيء يمكن للمرء أن يسميه **الثالوث العصابي الجماعي** mass neurotic triad، ويتكون من **الاكتئاب والإدمان والعدوانية**. حين أخذت تاكسي إلى إحدى الجامعات التي دعاني طلابها إلى إلقاء محاضرة حول مسألة ما إن كان «الجيل الجديد مجنونًا»، طلبت من

---

(١) ويسكويف جويلسون Weisskopf-Joelson (١٩١٠-١٩٨٣): إخصائية نفسية أمريكية من أصول نمساوية (المترجم).

(٢) القيمة التي تأتي بعد تفسير الذات هي تحقيق الذات، ومع ذلك، في النهاية، لا يمكن للإنسان أن يحقق نفسه إلا بتحقيق معنى في العالم، وليس داخل نفسه، ويتاح تحقيق الذات فقط كتأثيرٍ لتسامي اللذات.

سائق التاكسي الإجابة عنه، وتوصل إلى العبارة الموجزة التالية: «بالطبع هم مجانين؛ يقتلون أنفسهم، يقتل بعضهم بعضًا، ويتعاطون المخدرات».

بالنسبة إلى الطرف الأول من هذا الثالوث، يؤدي الاكتئاب إلى الانتحار، وهناك أدلة كثيرة على أن عدد حالات الانتحار، خاصة بين جيل الشباب، آخذ في الازدياد. «الانتحار، الذي احتل ذات يوم المرتبة الثانية والعشرين على قائمة أسباب الوفاة في الولايات المتحدة، يحتل الآن المرتبة العاشرة، والسادسة في بعض الولايات، ومقابل كل شخص ينجح في الانتحار، هناك خمسة عشر شخصًا حاولوا وفشلوا». (Earl A. Grollman, Concerning Death: A Practical Guide for the Living [Boston: Beacon Press, 1974]. والأهم أن «معدلات الانتحار ارتفعت بين الشباب بشكلٍ كبيرٍ. بينما يُدرج الانتحار باعتباره السبب الرئيس العاشر للموت في الولايات المتحدة، فهو الثالث الآن بين الشباب من خمسة عشر إلى تسعة عشر عامًا، والثاني بين طلاب الجامعات».

يكمن الإحباط الوجودي المنتشر في جذور هذه الظاهرة. في الواقع، كشفت دراسة أجريت في جامعة ولاية أيداهو أن ٥١ من ٦٠ طالبًا (٨٥ في المائة) حاولوا الانتحار بجدية ذكروا أن السبب هو أن «الحياة لا تعني شيئًا» بالنسبة إليهم. من بين هؤلاء ٥١، كان ٤٨ (٩٣ في المائة) يتمتعون بصحة بدنية ممتازة، وكانوا يشاركون اجتماعيًّا بنشاطٍ، ويؤدون أكاديميًّا بشكلٍ جيدٍ، وكانوا على علاقة جيدة مع مجموعات أسرهم. (Vann A. Smith، اتصال شخصي).

في هذا السياق، أود أن أقتبس أيضًا من خطاب كتبه لي طالب طب أمريكي مؤخرًا: «في كل مكان حولي هنا في الولايات المتحدة، أرى الشباب في مثل سني يسعون بجدٍّ لحصول على معنى لوجودهم؛ أحد أفضل أصدقائي مات نتيجة بحثه. أعلم الآن أنه إذا كان هنا الآن «لاستطعت مساعدته، بفضل كتابك، لكنه ليس هنا. ومع ذلك، يجذبني موته دائمًا نحو كل من هم في محنة. أعتقد أنه أقوى دافع يمكن أن يكون لدى أي شخص. وجدت معنى (على الرغم من حزني العميق وشعوري بالذنب) في حياة صديقي وموته. إذا كان من الممكن أن أكون قويًا بما يكفي في المستقبل حين أكون طبيبًا للقيام بوظيفتي والوفاء بمسؤوليتي، فإن موته لن يذهب سدى؛ أريد في المقام الأول أن أمنع وقوع هذه المأساة للآخرين».

لا عجب في أن الأشخاص المحاصرين في الفراغ الوجودي حريصون، إذا كان اكتساب المعاني غير ممكن، على التزود على الأقل **بمشاعر** لها معنى، مثل تلك المتوفرة في حالة الخدر التي يسبِّبها عقار الهلوسة. في مثل هذه الحالات فجأة يتخذ العالم معنى لا نهائيًا. لكن يتضح في النهاية أن الطريق المختصر مسدود، فقد يكون من الجيد أن ينتهي الأمر بمن يلجؤون إلى عقار الهلوسة على المدى الطويل كما انتهى بتلك الحيوانات التي استخدمها أولدز وميلنر[1] في سياق تجارب التحفيز الذاتي. قاموا بإدخال أقطاب كهربائية في منطقة ما تحت المهاد

---

(١) جيمس أولدز Olds (١٩٢٢-١٩٧٦) عالم نفس أمريكي وبيتر ميلنر Milner (١٩١٩-٢٠١٨) عالم أعصاب كندي، وقد اشتركا في اكتشاف مركز المتعة في الدماغ (المترجم).

لدى الفئران، وكلما أغلقا الدائرة الكهربائية، شعرت الفئران على ما يبدو بالنشوة الجنسية أو الرضا عن تناول الطعام. حين تعلمت الفئران بعد ذلك القفز على الرافعة وبالتالي تغلق الدائرة الكهربائية بنفسها، أدمنت العمل والضغط على الرافعة حتى ٥٠٠٠٠ مرة في اليوم. ما أعتبره لافتًا أكثر من غيره أن هذه الحيوانات أهملت بعد ذلك الشركاء الجنسيين الحقيقيين والطعام الحقيقي الذي قُدِّم لها. وأعتقد أن «مدمني عقار الهلوسة» الذين يكتفون بمشاعر المعنى قد يتجاوزون المعاني الحقيقية الموجودة في انتظارهم لتحقيقها في العالم وليس داخل أنفسهم.

منذ أن قدمت هذه الفرضية عن المصدر الحقيقي الذي ينبثق منه مشهد المخدرات، كتب عددٌ من المؤلفين عن الشعور بانعدام معنى الحياة كما ذكر شبان متورطون في المخدرات. هذا على الأقل هو ما تزعمه بيتي لو باديلفورد،[1] التي كرست أطروحة بعنوان «تأثير الخلفية العرقية والجنس وصورة الأب على العلاقة بين التورط في المخدرات والغرض في الحياة» (جامعة الولايات المتحدة الدولية، سان دييجو، يناير ١٩٧٣). كما تشير الدكتورة باديلفورد: «شعرت سلطات كثيرة أن عدم وجود شخصية أب قوي يمكن للصبي التماهي معه شرط مسبق للتورط في المخدرات غير المشروعة». ومع ذلك، فإن البيانات الواردة في دراستها «**فشلت** في تحديد فروقٍ دالة بين مدى التورط في المخدرات التي ذكرها الطلاب الذين لديهم صورة أب ضعيفة مقابل الطلاب الذين لديهم صورة أب قوية». كان الخاضعون للبحث في دراستها ٤١٦ طالبًا،

---

(١) باديلفورد Padelford (١٩٣٤-٢٠٢٠): إخصائية نفسية أمريكية (المترجم).

وقد وجدت علاقة دالة بين التورط في المخدرات والغرض في الحياة بما لا يدع مجالًا للشك (p <.001؛ r = -23). وجدت أن متوسط مؤشر التورط في المخدرات بين الطلاب ذوي الهدف المنخفض في الحياة (٨,٩٠) يختلف اختلافًا دالًّا عن مؤشر التورط في المخدرات بين الطلاب ذوي الأهداف العالية في الحياة (٤,٢٥).

تراجع الدكتورة باديلفورد أيضًا الأدبيات في هذا المجال التي تؤكد، بجانب أبحاثها، فرضية الفراغ الوجودي. طرحت نوليس Nowlis السؤال عن سبب اهتمام الطلاب بالمخدرات وتعاطيها. كان من بين الأسباب التي تذكر غالبًا «الرغبة في إيجاد معنى للحياة». ومن الدراسات الوبائية التي أجريت للجنة الوطنية للماريجوانا وإساءة استخدام المخدرات دراسة استقصائية خضع لها ٤٥٥ طالبًا في منطقة سان دييجو، أجراها جود Judd وآخرون. أشار مستخدمو الماريجوانا والمهلوسات إلى أنهم انزعجوا وعانوا من انعدام معنى الحياة أكثر من غيرهم. ذكرت في الأدبيات دراسة أخرى أجراها ميرين Mirin وآخرون، وقد وجدوا أن الاستخدام الكثيف مرتبطٌ بالبحث عن تجربة ذات معنى وتقلص النشاط الموجه نحو الهدف. قام لين بفحص ٧٠٠ طالب جامعي في جامعة ويسكونسن، ميلووكي، في عام ١٩٦٨ وذكر أن مستخدمي الماريجوانا، مقارنة بغير المستخدمين، كانوا أكثر قلقًا بشأن معنى الحياة. افترض كريبنر Krippner وآخرون أن تعاطي المخدرات قد يكون شكلًا من أشكال العلاج النفسي الذاتي لأشخاصٍ يعانون من مشاكل وجودية، على سبيل المثال، الاستجابة الإيجابية بنسبة

١٠٠٪ للسؤال «هل بدت لك الأشياء بلا معنى؟» وجد شين Shean وفيشتمان Fechtman («درجات الغرض من الحياة للطلاب مستخدمي الماريجوانا»، Journal of Clinical Psychology, 27 [1971], pp. 112-13) أن الطلاب الذين يدخنون الماريجوانا بانتظامٍ على مدى ستة أشهر سجلوا درجاتٍ أقل بشكلٍ ملحوظٍ (p<. ٠٠١) في اختبار كرمبو للغرض من الحياة مقارنة بغير المستخدمين.

في مجالٍ آخر، أي إدمان الكحول، نشرت نتائج موازية، ضمن آخرين، آن ماري فون فورستماير Forstmeyer، التي أظهرت في أطروحة أن ١٨ من ٢٠ مدمنًا للكحول ينظرون إلى وجودهم على أنه بلا معنى وبلا غرضٍ (جامعة الولايات المتحدة الدولية، ١٩٧٠). وبناءً على ذلك، أثبتت التقنيات الموجهة للعلاج بالمعنى أنها متفوقة على أشكال العلاج الأخرى. قام جيمس سي كرومبو («التغييرات في الفراغ الوجودي لفرانكل مقياسًا للنتائج العلاجية»، Newsletter for Research in Psychology, 14 [1972], pp. 35-37) بقياس الفراغ الوجودي لمقارنة نتائج العلاج الجماعي بالمعنى بالنتائج المحققة من خلال وحدة العلاج الكحولي وبرنامج العلاج الماراثوني. «أظهر العلاج بالمعنى وحده تحسنًا ذا دلالة إحصائية» وقد وضح ألفين آر فرايزر Alvin R. Fraiser في مركز إعادة تأهيل مدمني المخدرات في نوركو، كاليفورنيا أن العلاج بالمعنى يحقق النتائج نفسها في علاج إدمان المخدرات. من عام ١٩٦٦ إلى الوقت الحاضر، كانت المقاربة التي استخدمها في العمل مع مدمني المخدرات هي العلاج بالمعنى.

يقول: «نتيجة لهذه المقاربة، أصبحت المستشار الوحيد في تاريخ المؤسسة الذي حقق في ثلاث سنوات متتالية أعلى معدل نجاح (يعني النجاح أن المدمن لا يعود إلى المؤسسة في غضون عام بعد خروجه). وقد أدت مقاربتي في التعامل مع المدمن إلى معدل نجاح لمدة ثلاث سنوات ٤٠٪ مقارنة بمتوسط مؤسسي ١١٪ تقريبًا (باستخدام المقاربة المتبعة)».

وبالنسبة إلى الطرف الأخير من الثالوث، وهو العدوانية، اعتمد البحث في سلوك الإنسان لفترة طويلة جدًّا على المفهوم الآلي للعدوانية. لا تزال هذه المقاربة متمسكة بنظرية الحافز التي عفا عليها الزمن، وتصور الإنسان كائنًا يخدمه العالم في النهاية كأداة لتقليل التوترات التي تثيرها وتخلقها النبضات الليبيدية أو العدوانية. لكن الإنسان في الواقع، على النقيض من هذا المفهوم المغلق، كائنٌ يسعى إلى الوصول إلى المعاني لتحقيقها وإلى البشر الآخرين ليلتقي بهم. ومن المؤكد أن هؤلاء البشر، شركاءه، يعنون له أكثر من مجرد وسيلة لتحقيق دوافعه وغرائزه العدوانية والجنسية. ومع ذلك، فيما يتعلق بالبديل عن تحقيقها -أي إمكانية التسامي بها- حذَّرتنا كارولين وود شريف[1] من مخاطر أن نتوَّهم أنها تميز تمامًا كل مفاهيم النظام المغلق للإنسان، أي، الوهم بأن العدوانية يمكن استنزافها بالتحول إلى أنشطة غير ضارة، مثل الرياضة

---

(١) شريف Sherif (١٩٢٢-١٩٨٢): إخصائية نفسية اجتماعية أمريكية ساعدت في تطوير نظرية الأحكام الاجتماعية وساهمت في أبحاث رائدة في مجالات النظام الذاتي والصراع الجماعي والتعاون والهوية الجنسية. كما تولت دورًا رائدًا في علم النفس على الصعيدين الوطني والدولي (المترجم).

(«الصراع بين المجموعات والمنافسة: التحليل الاجتماعي النفسي»، ورقة مقدمة للمؤتمر العلمي، الألعاب الأولمبية العشرين، ميونيخ، ٢٢ أغسطس ١٩٧٢، في الجلسة العامة عن الرياضة والصراع). على العكس، «هناك مجموعة كبيرة من الأدلة البحثية على أن التنفيذ الناجح للأفعال العدوانية، بعيدًا عن الحد من العدوان فيما بعد، أفضل طريقة لزيادة وتيرة الاستجابات العدوانية (تضمنت هذه الدراسات السلوك الحيوان والإنسان)».

يسخر فريدريك ويرثام،[١] في «نقد التقرير المقدم لوزير الصحة من لجنة التلفزيون والسلوك الاجتماعي» (American Journal of Psychotherapy, 26 [1972], p. 216)، «التخلص من المفهوم القديم للعدوانية» وطبقًا له «'نحتاج' إلى العنف التلفزيوني للتخفيف من اندفاعات العنف وبالتالي 'نتجنب العنف 'الحقيقي'. كشفت الدراسات الإكلينيكية الآثار السلبية على الأطفال والشباب للعنف والوحشية والسادية التلفزيونية. وتبين أن للعنف التلفزيوني آثارًا ضارة في مئات الحالات»، وذكرت أيضًا لجنة الرئاسة المعنية بأسباب العنف والوقاية منه أن «الغذاء المستمر للسلوك العنيف في التلفزيون له تأثيرٌ سلبي على شخصية الإنسان ومواقفه». يقول جيروم فرانك:[٢] «سيكون الحد من العنف في وسائل الترفيه «مفيدًا» بالتالي («بعض المحددات النفسية للعنف والتحكم فيه»، Aust. N.Z. Psychiatry, 6 [1972], pp. 158-

---

(١) ويرثام Wertham (١٨٩٥-١٩٨١): طبيب نفسي ومؤلف ألماني أمريكي (المترجم).

(٢) فرانك Frank (١٩١٠-٢٠٠٥): طبيب نفسي أمريكي، أستاذ الطب النفسي في كلية الطب بجامعة جونز هوبكنز (المترجم).

64). في The British Journal of Psychiatry (Vol. 122, No. 566 [1973], PP 53-56)، وصفت تجربة «عُرض فيها على الأطفال أفلام تصور أعمالًا عدوانية»، وفي الواقع، «ازدادت العدوانية باستمرارٍ بالإضافة إلى الميل الأولي إلى التصرف بعدوانية» (برواملي كنيفتون Kniveton وجيفري ستيفنسون Stephenson، «فحص القابلية الفردية للتأثُّر بنماذج الأفلام العدوانية»). يلخص جون بي موري Murray (المعهد الوطني للصحة النفسية) نتائج «عدد من الدراسات على النحو التالي: تتسبب مشاهدة العنف التلفزيوني في أن يصبح المشاهد أكثر عدوانية» («التليفزيون والعنف»، American Psychologist, 28 ([1973], pp. 472-78).

مرة أخرى، بفحصٍ دقيقٍ، قد يجد المرء أن الرغبة الجنسية لا تزدهر وحدها في الفراغ الوجودي، لكن «التدمير» العدواني يزدهر أيضًا. الأدلة الإحصائية مواتية لفرضيتي القائلة بأن الناس من المرجح أن يصبحوا عدوانيين حين يقعون في هذا الشعور بالفراغ وانعدام المعنى. يبدو أن روبرت جاي ليفتون[1] يتفق معي حين قال إن «البشر أكثر استعدادًا للقتل حين يشعرون بأنهم بلا معنى»[2] وفقًا للبحث الذي أجراه بلاك W. A. M. Black وجريجسون R. A. M. Gregson، يختلف معتادو الإجرام (٨٠, ٩٦) اختلافًا كبيرًا عن السجناء المحكوم عليهم لأول مرة (٠٧, ٩٩)، الذين يختلفون بدورهم عن الطبيعيين (٠٧, ١١٥)

---

(١) ليفتون Lifton (١٩٢٦-): طبيب نفسي ومؤلف أمريكي، اشتهر بدراساته للأسباب النفسية وآثار الحروب والعنف السياسي (المترجم).

(٢) History and Human Survival (New York: Random House, 1969).

فيما يتعلق بالهدف في الحياة (p<٠,٠٠٠٥). استنتج المؤلفان «أن الإجرام والغرض من الحياة يرتبطان ارتباطًا عكسيًّا. والمفارقة أنه كلما زاد إصرار الإنسان على الإساءة، زادت احتمالية أن يُحكم عليه بعقوبات سجن متزايدة ويقل احتمال زيادة إحساسه بالهدف في الحياة، وبالتالي كلما زاد احتمال استمراره في الإساءة حين يخرج من السجن»، («منظور الوقت، الغرض في الحياة، الانبساط والعصبية في سجناء نيوزيلندا». British Journal of Social and Clinical Psychology, 12 [1973], pp. 50-60).

في ضوء هذه الحقائق، من المفهوم أن لويس إس باربر Barber يعتقد أن العلاج بالمعنى «قابلٌ للتطبيق بشكلٍ خاصٍّ على علاج الأحداث الجانحين». لعدة سنواتٍ عمل مع الشباب في إطار إعادة التأهيل. يبدو بشكلٍ دائمٍ تقريبًا أن «الافتقار إلى المعنى والهدف في حياتهم» موجودٌ. يقول باربر: «لدينا واحدٌ من أعلى معدلات إعادة التأهيل في الولايات المتحدة، ومعدل العودة إلى الإجرام أقل من ١٧٪ (مقابل نحو ٤٠٪ في المتوسط)». هذا البرنامج «يبني المسؤولية داخل كل ولد؛ إنه تعليم اللوجو عمليًّا». ويتضح أن «مقاربة العلاج بالمعنى توفر إمكانياتٍ كبيرة لمجال إعادة التأهيل» بزيادة متوسطة في إرادة المعنى من ٨٦,١٣ إلى ١٠٣,٤٦ (في أربعة أشهر) بين الأحداث الجانحين الذين خضعوا لعلاج الدكتور باربر.

كيف يمكن إذن للعلاج النفسي عمومًا أن يتعامل مع ثالوث العصاب الجماعي: كيف يمكن أن يعالج الاكتئاب والإدمان والعدوانية

وهي تبتلي البشـر؟ إذا ضمَّنَّا باثولوجيا البشـر ما هو ليس في الحقيقة عصابًا بالمعنى الإكلينيكي الصارم، لكنه بالأحرى ظاهرة شبه إكلينيكية، يكون لدينا ما يبرر الحديث عن إصابة البشـر بالعصاب. الآن، أرى أن **تخليص البشـر من العصاب يتطلب إعادة إضفاء الطابع الإنساني على العلاج النفسي.**

إذا كان للمرء أن يتغلب على علل هذا العصـر وأمراضه، فعليه أن يفهمها فهمًا صحيحًا، أي أن يفهم أنها من آثار الإحباط. وإذا كان للمرء أن يفهم إحباطات الإنسان، فعليه أن يفهم محفزاته، في البداية، وخاصة المحفز الأكثر إنسانية، وهو بحث الإنسان عن المعنى. ولكنه غير ممكن ما لم ينفصل العلاج النفسي عن اختزاليته. كل ما هو أقل من علاج نفسـي أعيد إليه طابعه الإنساني سيعزز ثالوث العصاب الجماعي. تأمل الجوانب الثلاثة للاختزالية -الذاتية والتوازن والحتمية[1]- لنسأل أنفسنا: إذا كانت المعاني والقيم في الحقيقة «ليست إلا» آليات دفاعٍ وتشكيلات تفاعلية، كما تقول النظريات ذات التوجه الديناميكي، فهل تستحق الحياة حقًّا أن تعاش؟ ألا يكون من المفهوم بالأحرى أن أغرق في الاكتئاب وينتهي بي الأمر بالانتحار؟ أما الإدمان: إذا كان الإنسان يبحث عن اللذة والسعادة فقط بإشباع حاجاته للتخلص من التوترات التي نتجت عنها، فلماذا القلق؟ لماذا لا نهدأ دائمًا وبشكلٍ تامٍّ بمجرد تناول المخدرات؟ وأخيرًا، العدوانية: إذا كنت حقًّا ضحية الظروف

---

(١) الحتمية الشاملة pandeterminism: فكرة أن السلوك البشري أحد أعراض الظروف البيولوجية والاجتماعية (المترجم).

والتأثيرات الخارجية والداخلية، فإن نتاج البيئة والوراثة وسلوكي وقراري وفعلي «ليسوا سوى» نتيجة تكيفٍ فعَّال وردود أفعال شرطية وعمليات تعلُّم، من له الحق في أن يطالب بتحسيني أو يتوقع أن أتغيَّر؟ ليست هناك حاجة إلى الاعتذار؛ هناك أعذارٌ كثيرة، هناك مزاعم، وبالنسبة إليَّ أنا لست حرًّا ولا مسؤولًا، وبالتالي لا يوجد سببٌ يمنعني من الاستمرار في تحقيق الدوافع العدوانية التي لا يمكنني فعل أي شيء حيالها على أي حالٍ.

من هذا كله، يتضح أننا في حاجة ماسة إلى إعادة إضفاء الطابع الإنساني على العلاج النفسي ما لم نكن نرغب في تعزيز علل عصرنا وأمراضه بدلًا من مواجهتها. وبالتالي لنراجع بإيجازٍ المسار الذي سلكه العلاج النفسي منذ عصر فرويد، بهدف استكشاف العوامل التي من المحتمل أن تكون مسؤولة عن نزع الطابع الإنساني عن العلاج النفسي.

يعلِّمنا التحليل النفسي الفرويدي كيفية كشف القناع عن العصاب؛ كيفية تحديد الديناميكيات الخفية واللاشعورية الكامنة وراء سلوك الإنسان. يتم «تحليل» هذا السلوك، والتحليل في هذا السياق يعني التفسير. لكن فرضية اللاشعور في وقتٍ لاحقٍ «استخدمت كتفويضٍ مطلقٍ يمكن تقريبًا كتابة أي تفسير سببي بناء عليه»، بتعبيرٍ مقتبس من بحث نُشر في **مجلة علم النفس اليوم** Psychology Today. جادل بعض المعالجين المتشككين بأن الأدوات التفسيرية «تخفي عادة البيانات الإمبريقية فعليًّا أكثر مما تكشفها».

في مناقضة نظام التحليل النفسي والتصدي له، تتميز مقاربة

كارل روجرز في الاستشارة بالتحفظ إزاء التوجيه والامتناع عن تقديم التفسيرات. ورغم كل شيء، يعتمد التفسير بأسلوب نظام التحليل النفسي على التداعي الحر. ومع ذلك، فهو «ليس 'حرًّا' أبدًا»، بتعبير جود مارمور.[1] إنها تتأثَّر بالمحلِّلين، ويُلقَّن المرضى **رؤية كونية** Weltanschauung خاصة جدًّا أو إيديولوجية. وفقًا لإيديولوجية التحليل النفسي الفرويدي بشكلٍ خاصٍّ، الإنسان في النهاية ليس سوى كائن يحكمه ويسيطر عليه مبدأ التوازن؛ الحب البشري ليس سوى تعبيرٍ عن دافع جنسي متسامٍ ومثبطٍ للهدف؛ وأما الضمير الشخصي، فهو ليس أكثر من الأنا العليا للفرد أو دمج صورة أبيه. تكمن مزية روجرز الرئيسية في هذا المجال، لأنني أود أن أقول إن الفضل يرجع إليه في أنه أظهر لنا كيفية **تخليص العلاج النفسي من الأيديولوجيا**.

بالإضافة إلى ذلك، «في السنوات العشر الماضية، تراجعت هيبة التحليل النفسي بشكلٍ كبيرٍ في الدوائر الأكاديمية والعلمية» مرة أخرى بتعبير مارمور، لأن «التحليل النفسي على مرِّ السنين روَّج له بشكلٍ مبالغٍ فيه باعتباره أسلوبًا مثاليًّا للعلاج النفسي. ولا يزال علينا أن نبرهن بشكلٍ قاطعٍ إن كان التحليل النفسي الكلاسيكي حقًّا المقاربة المثالية لأي شكلٍ محددٍ من أشكال السيكوباثولوجي أو لم يكن» لأنه في اعتقاد مارمور «لا يشار إليه في أفضل الأحوال إلا في نسبة صغيرة من الحالات». («الوضع الحالي للتحليل النفسي في الطب النفسي

---

(١) جود مارمور Judd Marmor (١٩١٠-٢٠٠٣): محلل نفسي وطبيب نفسي أمريكي معروف بدوره في إزالة المثلية الجنسية من الدليل التشخيصي والإحصائي للاضطرابات العقلية الصادر عن جمعية الطب النفسي الأمريكية (المترجم).

الأمريكي» American Journal of Psychiatry, 125 [1968], pp. 131-32.).

بالطبع، قد يُطرح السؤال لماذا لا يزال التحليل النفسي «في وضعٍ يسمح له بتخليد نظرياته، سواء أكانت مثبتة أم غير مثبتة»، ويقدم ميلر T. P. Millar التفسير التالي:

ليس من السهل سماع صوت المعارضة في الطب النفسي في أمريكا. نحن في عصرٍ فيه الشرط الذي **لا غنى عنه** للنشر في الكثير من مجلات الطب النفسي هو صياغة ديناميكية للمشكلة بمصطلحات الشفوية أو الشرجية أو الأوديبية. نحن في عصر يكون فيه الاختلاف مع التحليل النفسي عرضة أكثر للحديث عن تشخيص غير مبررٍ، وصياغة ديناميكية للمخالف أكثر من فحص الحجج المقدمة. في الواقع، من خلال تشخيص المعارض، تقدم الأفكار المطروحة إلى الطاحونة التفسيرية بدلًا من الافتراضات التي يجب دحضها. لكن هل يمكن أن يكون للمحللين النفسيين فقط آراء بينما يعاني بقيتنا من المشاكل؟ كتب الدكتور بيرنس مور Moore، رئيس لجنة المعلومات العامة لجمعية التحليل النفسي الأمريكية، في النشرة الإخبارية للجمعية: «في الواقع، هناك ما يشير إلى زيادة الانتقاص من التحليل في السنوات القليلة الماضية»، وقد عيَّنت الجمعية مستشارًا للعلاقات العامة.

يعلق ميلر: «هذا قد يكون بالفعل الإجراء المناسب، لكن يبدو أنه من الممكن تحقيق المزيد إذا ما تعهد التحليل النفسي بإعادة تأهيل نظريته بدلًا من صورته العامة». («من يخاف سيجموند فرويد؟» British Journal of Psychiatry, 115 [1969], pp. 421-28).

ومع ذلك، فَقَدَ التحليل النفسي بالفعل الكثير من أراضيه لصالح اتجاه سليمٍ ورزين في مجال العلاج النفسي، ألا وهو العلاج السلوكي. في وقتٍ مبكرٍ يعود إلى عام ١٩٦٠، أسف إيزنك «لعدم وجود أدلة تجريبية أو إكلينيكية لصالح التحليل النفسي». نظريات التحليل النفسي «معتقدات» تلقن الآن «كثيرًا للأطباء النفسيين تحت التدريب»، ومع ذلك، لا يكتفي إيزنك عمومًا بالجدل بأن «النظريات الفرويدية خارج نطاق العلم»، ولكنه يجادل أيضًا بشكلٍ خاصٍّ بأن «ما يُسمَّى علاج الأعراض يمكن تحقيقه وهو طويل الأمد ولا ينتج عنه أعراضٌ بديلة»، هذه الحقيقة «تناقض بشدة الفرضية الفرويدية». على النقيض من «الاعتقاد» الفرويدي، يعتقد إيزنك أن القضاء على الأعراض لا «يترك وراءه بعض العقد الغامضة التي تبحث عن مخرجٍ في أعراضٍ بديلة». Behavior Therapy and the Neuroses [New) (York: Pergamon Press, 1960].

قبل ذلك بوقتٍ طويلٍ، قدم العلاج بالمعنى أيضًا دليلًا على أن العصاب لا يحتاج في كل حالة إلى تتبعه إلى الوضع الأوديبي أو أنواع أخرى من الصراعات والعقد، ولكنه قد ينشأ من آليات التغذية الرجعية مثل بناء تشكيل الدائرة بالقلق الاستباقي (راجع فيكتور إي فرانكل،

«حول الدعم الطبي للعلاج النفسي في العصاب» الأرشيف السويسري لطب الأعصاب والطب النفسي» Zur medikamentosen Unterstutzung der Psychotherapie bei Neurosen," Schweizer Archiv fur Neurologie und Psychiatrie, 43 [1939], pp. 26-31). وفي وقتٍ مبكرٍ يعود إلى عام ١٩٤٧، حاولت أنا نفسي تفسير العصاب بعباراتٍ تأملية حين أشرت إلى أن «جميع العلاجات النفسية ذات التوجه التحليلي النفسي تهتم أساسًا بالكشف عن الظروف الأولية «للانعكاس الشرطي»، الذي يمكن فهمه على أنه العصاب، و تُمثَّل «الحالات الأولية» بالوضع -الخارجي والداخلي- حيث يظهر عرض عصابي معين في حينها. ومع ذلك، فإن رأيي أن العصاب الكامل لا ينتج عن **الحالات الأولية** فقط، بل أيضًا **بارتباطٍ شرطي ثانوي**. هذا **التعزيز**، بدوره، ناتجٌ عن آلية التغذية الرجعية التي تسمى القلق الاستباقي، لذلك، إذا كنَّا نرغب في **ارتباطٍ شرطي جديدٍ** لانعكاسٍ شرطي، فعلينا كسر الحلقة المفرغة التي شكَّلها القلق الاستباقي، وهذه مهمة تنجزها تقنية «النية المتناقضة» في العلاج بالمعنى» (Die Psychotherapie in der Praxis [Vienna: Franz Deuticke, 1947]).

وأزعم أن العلاج السلوكي قدَّم مساهمة قيمة في تطور العلاج النفسي حيث أظهر كيفية نزع الأسطورة من العصاب. هذه الصياغة ليست غريبة حين ينظر المرء إلى حقيقة أن سيجموند فرويد نفسه وصف نظريته الغريزية بأنها «ميثولوجيا» والغرائز بأنها كيانات «أسطورية».

الخلاصة بإيجازٍ أن فرويد نزع القناع عن العصابي، ونزع روجرز

الأيديولوجيا عن العلاج النفسي، ونزع إيزنك وولب Wolpe وآخرون الأسطورة من العصاب؛ ومع ذلك بقي الاستياء. حتى بالنسبة إلى مثل كريستا كوهلر Kohler المادية الصريحة، التي تدير قسم العلاج النفسي في جامعة كارل ماركس في ليبزيج، ألمانيا الشرقية، فإن «ولب وإيزنك المعالجين النفسيين ذوي التوجهات السلوكية»، ينزلقان، في رأيها، بشكلٍ مفرطٍ إلى موقف بيولوجي وآلي. («Der Einfluss des Menschenbildes auf die Neurosentheorie,» in L. Pickenhain and A. Thorn, eds., Beitrag zu einer allgemeinen Theorie der Psychiatrie [Jena: Fischer, 1968]). قد تكون على حقٍّ، وخاصة في عصرٍ مثل عصرنا، عصر انعدام المعنى وتموُّه الشخصية ونزع الطابع الإنساني، لا يمكن التعامل مع أمراض العصر من دون تضمين البُعد الإنساني، بُعد الظواهر الإنسانية، في مفهوم الإنسان الذي لا غِنى عنه في كل أنواع العلاج النفسي، سواء كان على مستوى الوعي أو اللا شعور.

لفت نيكولاس بيتريلوفيتش Petrilowitsch من قسم الطب النفسي بجامعة مينز بألمانيا الغربية الانتباه إلى حقيقة أن العلاج بالمعنى -على عكس كل مدارس العلاج النفسي الأخرى- لا يبقى في بُعْد العصاب، ماذا يقصد؟ يرى التحليل النفسي في العصاب نتيجة ديناميكيات نفسية معينة يتصدى لها بمشاركة الإحالة transference، على سبيل المثال، وهي، بالتأكيد، نوعٌ آخر من الديناميكيات النفسية. ويرى العلاج السلوكي أن العصاب ناتج عن الارتباط الشرطي، وبعض

عمليات التعلُّم، ويتصدى لها بعمليات ارتباطٍ شرطي جديدة، وبإعادة التعلم. لكن العلاج بالمعنى، كما يراه بيتريلوفيتش، يتجاوز مستوى العصاب ويفتح بُعد الظواهر الإنسانية، وبالتالي يضع نفسه في وضعٍ يمكِّنه من الاستفادة من الموارد المتاحة في هذا البُعد والاعتماد عليها، موارد مثل القدرات الإنسانية الفريدة للتسامي الذاتي وما أطلقت عليه «الانفصال الذاتي self-detachment».

ينسب بيتريلوفيتش الآن الفضل للعلاج بالمعنى إلى **إعادة إضفاء الطابع الإنساني**[1] على العلاج النفسي حيث توصلنا، بعد نزع القناع عن العصاب، بعد نزع الأيديولوجيا من العلاج النفسي ونزع الأسطورة من العصاب، إلى إعادة إضفاء الطابع الإنساني على العلاج النفسي، أو على الأقل البدء في تنفيذه.

لكن لنعد الآن للحظة إلى القدرات الإنسانية الفريدة للتسامي الذاتي والانفصال الذاتي. هذا الأخير يدل على القدرة على انفصال المرء عن نفسه. القصد المتناقض -وهي تقنية من تقنيات العلاج بالمعنى تفسح المجال للعلاج قصير الأمد لعصاب الوسواس القهري والرهاب- تهدف إلى حشد الانفصال عن الذات وتعبئته بشكلٍ عامٍّ. ومع ذلك، تستخدم بشكلٍ خاصٍّ جانبًا فريدًا ومحددًا من جوانب الانفصال الذاتي، وهو حس الدعابة الإنسانية. لا عجب أنه بتضمين هذا

---

(١) تحدث بيتريلوفيتش حقًّا في هذا السياق عن «إعادة إضفاء الطابع الإنساني على التحليل النفسي»، ولكن بالإضافة إلى تصريح بيتريلوفيتش، هناك تصريحٌ مشابه أدلى به مُنظِّر التعلم النرويجي ومعالج السلوك بيارن كفيلهوج KVilhaug حول تأثير «العلاج بالمعنى في إضفاء الطابع الإنساني على نظرية التعلم».

الجانب المهم من إنسانية الإنسان بشكلٍ منهجي في أدواته، يكتسب العلاج بالمعنى مزية إضافية على العلاج السلوكي. وهذا لا ينتقص من حقيقة أن التقنيات التي توازي النية المتناقضة تُطبَّق وتُستخدَم في تعديل السلوك. لكن من الجدير بالملاحظة أن الدكتور إيفر هاند Hand من مستشفى مودسلي في لندن وجد أن المرضى الذين عولجوا بأسلوب العلاج السلوكي في جلسة جماعية «استخدموا روح الدعابة بشكلٍ عفوي كآلية من آليات التأقلم الرئيسية. (قرئ بحثٌ في ندوة عن العلاج بالمعنى، برعاية جمعية علم النفس الأمريكية، ١٩٧٣) لم يطبق مؤلفون آخرون بتوجهاتٍ سلوكية مثل سوليوم L. Solyom وجارزا بيريز J. Garza-Perez ولودفيج B.L Ledwidge وإس سوليوم[١] النية المتناقضة بنجاحٍ فحسب، بل قدموا أيضًا أدلة إحصائية وحتى تجريبية على أنها تؤثِّر حقًّا، وأن النتائج العلاجية التي حصلوا عليها بهذه التقنية من تقنيات العلاج بالمعنى لا يمكن استبعادها باعتبارها بتأثير الإيحاء وحده.[٢]

على العموم، عصاب الوسواس القهري وعصاب الرهاب نفسيًّا المنشأ مقابل العصاب ذهني المنشأ، وبالتالي يمكن للمرء أن يقول إن استدعاء الإمكانية البشرية للانفصال الذاتي أداة مفيدة في علاج

---

(١) «Paradoxical Intention in the Treatment of Obsessional Thoughts: A Pilot Study,» Comprehensive Psychiatry, Vol. 13, NO. 3 (May 1972), pp. 291-97.

(٢) Also see Viktor E. Frankl, «Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique,» in Harold Greenwald, ed., Active Psychotherapy (New York: Atherton Press, 1967).

العصاب نفسي المنشأ. ومع ذلك، فإن إدراك التسامي الذاتي أمرٌ لا غِنى عنه في تشخيص العصاب ذهني المنشأ. العصاب ذهني المنشأ نتيجة إحباط إرادة المعنى، وهو بدوره مظهرٌ من مظاهر التسامي الذاتي. التسامي الذاتي والانفصال الذاتي ظاهرتان إنسانيتان لا يمكن اختزالهما ومتاحان حصريًّا في البعد الإنساني. يترتب على ذلك أننا لا يمكننا حقًّا مساعدة الإنسان في ورطته إذا صممنا على أن يكون مفهومنا للإنسان على نمط «نموذج الآلة» أو نمط «نموذج الفئران»، كما قال جوردون دبليو ألبورت ساخرًا. رغم كل شيء، لا توجد أجهزة كمبيوتر تسخر من نفسها، ولا توجد حيوانات تهتم بمعنى وجودها والغرض منه.

قد تكون المقاربة الهندسية للمريض، مثل آلة يجب إصلاحها أو آلية يجب تثبيتها، ضارة بحد ذاتها. قد تضعف إدراك المريض لنفسه بأنه عاملٌ حرٌّ ومسؤول. بتعبيرٍ آخر، قد يحدث في عصاب علاجي المنشأ، أي عصاب يسبِّبه الطبيب. ولأن الطبيب في هذه الحالة طبيب نفسي، يمكن للمرء أن يتحدث عن **عصاب طب نفسي المنشأ**. وبالتالي على المعالج النفسي أن يعيد فحص الأسس الفلسفية لأي مقاربة يتبناها، لئلَّا يصيب المريض بمثل هذا العصاب طب نفسي المنشأ. هذا هو السبب في أن العلاج بالمعنى ليس فقط إجراءً علاجيًّا ناجحًا في الحالات ذهنية المنشأ، واجتماعية المنشأ، ونفسية المنشأ فحسب، لكنه أيضًا إجراء وقائي فيما يتعلق بالعصاب طب نفسي المنشأ.

سمعنا أن الإنسان كائنٌ يبحث عن معنى، ورأينا أن بحثه اليوم غير مُرْضٍ، وأن هذا يشكِّل باثولوجيا عصـرنا. حان الوقت لنسأل أنفسنا، ما العلاج؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجب التركيز أولًا على سؤال آخر: أعني، كيف يبحث هذا الباحث عن المعنى عن معنى، وأيضًا، كيف يتمكن من إيجاده؟ لا شك في أن المعنى يجب إيجاده ولا يمكن منحه. وبشكلٍ خاصٍّ لا يمكن أن يقدمه الأطباء النفسيون. يجب أن نشعر بالرضا إذا لم يسلب زملاؤنا معنى مرضاهم وغرضهم. على سبيل المثال، تلقيتُ مؤخرًا رسالة تحتوي على المقطع التالي: «عانيتُ من حالات اكتئاب متكررة وقبل يومين أخبرني طبيب نفسـي في جامعة هارفارد (وأنا طالب فيها) بصـراحة... «حياتك بلا معنى، ليس لديك ما تتطلع إليه، ويدهشني أنك لم تنتحر»» هل هذا يكفي؟ هل هذا كل ما على الطبيب النفسـي أن يقدمه؟ لا أعتقد ذلك. أو، على سبيل المثال، لفتت إديث فايسكوبف جويلسون من جامعة جورجيا الانتباه إلى: «امرأة تعاني من سرطان عضال كانت تقارن امتلاء حياتها السابقة بخواء المرحلة النهائية، وبناءً على ذلك، ردَّ محلل نفسـي فرويدي بأنه يعتقد أنها ارتكبت خطأً فادحًا: «كانت حياتها عمومًا بلا معنى حتى قبل بداية مرضها، في الواقع، كانت المرحلتان خاليتين من المعنى والإحساس» («اقتراحات لمفهوم الوعي» .(Psychotherapy, 8 [1971], pp. 2-7.

نكرر، يجب إيجاد المعنى ولا يمكن منحه، إن منح المعاني يعادل الوعظ الأخلاقي، لكنني شخصيًّا أعتقد أنه إذا أريد للأخلاق أن تبقى، فيجب أن تكون ذات طابع أنطولوجي. ومع ذلك، فالأخلاق ذات

الطابع الأنطولوجي لن تحدد بعد الآن الجيد من السيئ فيما يتعلق بما على المرء أن يفعله وما عليه ألا يفعله. يُعرَّف الجيد بأنه ما يعزز تحقيق المعنى لكائن، ويعرَّف السيئ بأنه ما يعيق هذا المعنى.

إن القول بضرورة إيجاد معنى يعادل القول بأن المعنى شيء يجب اكتشافه وليس اختراعه، وهذا بدوره يعادل القول بأن «خصائص الطلب» (كورت لوين)[1] أو «سمات الطلب» متأصلة في حالة معينة، «متطلبات» الموقف، «صفات موضوعية». (ماكس فيرتهايمر،[2] «بعض المشكلات في نظرية الأخلاق»، في M. Henle, ed., Documents of Gestalt Psychology [Berkeley: University of California Press, 1961]). وهكذا تثبت المعاني أنها موضوعية، وليست ذاتية فحسب، على أسس إمبريقية.

تأمَّل موقف الشخص الذي يخضع لاختبار رورشاخ: إنه يقرأ في بقع الحبر معنى ذاتيًّا تمامًا، معنى تُفشي طبيعته الذاتية تكوين شخصيته، كما هو الحال في أي اختبار «إسقاطي». لكن الحياة، كما أقول، لا تقارن باختبار رورشاخ، بل تقارن بالأحرى بما يسمى «الشكل الخفي embedded figure». هنا لا يمكن للمرء أن يقرأ ببساطة معنى في الرسم، ولكن يجب أن يكتشف «المعنى» الموجود هناك بشكلٍ موضوعي، على الرغم من أنه مخفي وبالتالي يجب اكتشافه.

---

(١) كورت لوين Kurt Lewin (١٨٩٠-١٩٤٧): عالم نفس أمريكي ألماني (المترجم).

(٢) فيرتهايمر Wertheimer (١٨٨٠-١٩٤٣): عالم نفس نمساوي مجري من مؤسسي علم نفس الجشطالت (المترجم).

يجب أن يُنسب الفضل إلى جيمس سي كرومبو في توضيح أن اكتشاف المعنى له علاقة بإدراك الجشطالت. يكتب أن إرادة المعنى «يمكن فهمها من منظور قوانين علماء النفس الجشطالت عن تنظيم الإدراك»، و«يربطها بالإدراك، الرغبة في الإدراك، وقراءة المعنى في البيئة، وتفسير وتنظيم عناصر الحافز في كليات لها معنى».

يعتقد علماء نفس الجشطالت أن هذا الميل التنظيمي خاصية فطرية من خصائص العقل. لها قيمة باقية، فكلما زاد نطاق المحفزات التي يمكن فهمها وربطها معًا، زادت فرصة التلاعب التكيفي. لكن فرانكل يشير بإرادة المعنى إلى نوعٍ معينٍ من الإدراك: لا يسعى الإنسان فقط إلى إدراك بيئته باعتبارها كلًّا له معنى، لكنه يسعى إلى إيجاد تفسيرٍ يكشف أنه فردٌ له هدف يحققه لإكمال هذا الجشطالت الكلي، يسعى جاهدًا إلى إيجاد **مبرر لوجوده**.[1] تمثِّل قوانين الجشطالت للتنظيم، المدرجة تحت قانون براجناز،[2] أو الملء، سعيًا غير مكتسبٍ لبناء صورة Gestalten هادفة وموحدة من كل عناصر الخبرة. يمكن اعتبار إرادة المعنى عند فرانكل طريقة أخرى للنظر إلى المفهوم نفسه، على الرغم من وجود مزية في تفكيره، لأنها فكرة إنسانية

---

(١) في الأصل باللاتينية apologia pro vita sua ثم بالإنجليزية (المترجم).

(٢) قانون براجناز Prägnanz: يشار إليه أحيانًا باسم قانون الشكل الجيد أو قانون البساطة. ينص هذا القانون على أنه عند تقديم مجموعة من الأشياء الغامضة أو المعقدة إليك، فإن عقلك يجعلها تبدو بسيطة قدر الإمكان (المترجم).

بشكلٍ خاصٍّ، تشير إلى قدرة الإنسان المميزة على إدراك المعنى أو إيجاده ليس فقط فيما هو كائن، لكن فيما يمكن أن يكون، هذه هي القدرة التي أطلق عليها ماكس شيلر القدرة على التأمُّل الحر لما هو ممكن، ويعتبرها العامل الذي يفصل الإنسان عن الحيوانات الأدنى.

ويختتم كرومبو كلامه بالإشارة إلى أن «الدليل المؤيد للدافع المفترض عند فرانكل يمكن العثور عليه في الأدلة المتراكمة لقادة الجشطالت، وبشكلٍ أساسي كوفكا Koffka وكوهلر، لقوانين الجشطالت للتنظيم. وكما لوحظ سابقًا، فإن إرادة المعنى في الأساس ظاهرة إدراكية، ويترتب على ذلك أنه في حالة وجود نزعاتٍ فطرية نحو التنظيم الإدراكي، فقد يُزعم أنها تظهر سعيًا نحو تنظيم الخبرة في أنماطٍ دالة أنطولوجيًّا». («صلاحية العلاج بالمعنى في R. M. Jurjevich, ed., Direct Psychotherapy [Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, in preparation].)

هكذا يجب إيجاد المعنى، ولا يمكن منحه، وعلى المرء أن يجده بنفسه، وبضميره. وقد نعرف الضمير بأنه وسيلة لاكتشاف المعاني، «لشمِّها»، إذا جاز التعبير. في الواقع، يسمح لنا الضمير بالوصول إلى المعنى الفريد للجشطالت الكامن في كل المواقف الفريدة التي تشكِّل خيطًا يُسمَّى حياة الإنسان. بقدر ما يتلخص إدراك مثل هذا المعنى في

تفسير مواقف معينة في الحياة، كان كارل بارت[1] محقًّا حين قال إن «الضمير هو المفسِّر الحقيقي للحياة». وإذا سألنا أنفسنا الآن عما يقود الإنسان ويوجهه في بحثه عن المعنى، فمن المؤكد أنها وظيفة الضمير.

الضمير ظاهرة إنسانية، وعلينا قبل كل شيء أن نطمئن إلى أنه محتفظٌ بإنسانيته بدلًا من التعامل معه بطريقة اختزالية. الاختزالية إجراء علمي زائف يختزل الظواهر الإنسانية إلى ظواهر دون إنسانية أو يستنتجها منها. على سبيل المثال، يُفسَّر الضمير اختزاليًّا بأنه ليس سوى نتاجٍ لعمليات الارتباط الشرطي. لكنَّ سلوك الكلب الذي بلَّل السجادة وهو الآن ينزلق تحت الأريكة وذيله بين ساقيه لا يعبر عن ضميرٍ بل عن شيء ما أفضِّل أن أسميه القلق الاستباقي -وبشكلٍ أكثر تحديدًا، الخوف من العقاب المتوقع- وقد يكون هذا نتيجة لعمليات الارتباط الشرطي. ولا علاقة له بالضمير، لأن الضمير الحقيقي لا علاقة له الخوف من العقاب المتوقع. ما دام الإنسان لا يزال مدفوعًا بالخوف من العقاب أو الأمل في المكافأة، أو، في هذا الصدد، بالرغبة في إرضاء الأنا العليا، فإن الضمير لم يقل كلمته بعد.

كان كونراد لورينز حذرًا بما يكفي في الحديث عن «سلوك في الحيوانات مشابه للسلوك الأخلاقي عند الإنسان».[2] في المقابل، لا يعترف الاختزاليون بالاختلاف النوعي بين نوعَي السلوك، إنهم ينكرون

---

(١) كارل بارت Karl Barth (١٨٨٦-١٩٦٨): عالم لاهوت كالفيني سويسري، اشتهر بارت بتعليقه على رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (المترجم).

(٢) الاقتباس في الأصل بالألمانية moralanaloges Verhalten bei Tieren ثم بالإنجليزية (المترجم).

عمومًا وجود أي ظاهرة إنسانية فريدة، ولا يفعلون ذلك على أسسٍ تجريبية، كما قد يفترض المرء، ولكن على أساس إنكارٍ مسبقٍ. إنهم يصـرون على أنه لا يوجد في الإنسان شيء لا يوجد أيضًا في الحيوانات، أو، بالتنويع على المقولة الشهيرة، **لا يوجد شيء في الإنسان لم يوجد أولًا في الحيوان.**[1] في هذا الصدد، يتبادر إلى الذهن قول الحاخام ساخرًا، وقد استشاره ذات مرة اثنان من أبناء الأبرشية. ادعى أحد الرجلين أن قطة الآخر سرقت خمسة أرطال من الزبدة وأكلتها، وزعم الآخر أن قطته لا تهتم بالزبدة. أمر الحاخام: «أحضـرا لي القطة»، أحضرا له القطة، وتابع «الآن أحضرا لي الميزان». أحضرا له الميزان، سأل: «كم رطلًا من الزبدة تقول إن القطة أكلتها؟» وكان الجواب «خمسة أرطال يا حاخام». عندئذٍ وضع الحاخام القطة على الميزان، وصدق أو لا تصدق، كانت تزن خمسة أرطالٍ بالضبط. قال الحاخام: «الآن ها هي الزبدة، لكن أين القطة؟» بدأ بافتراضٍ مسبقٍ أنه إذا كانت هناك خمسة أرطال، فيجب أن تكون خمسة أرطال من الزبدة، لكن ألا يحدث الأمر نفسه مع الاختزاليين؟ إنهم أيضًا يبدؤون بافتراضٍ مسبقٍ بأنه إذا كان هناك أي شيء في الإنسان، فلا بد أن يكون شرحه على نمط سلوك الحيوان ممكنًا. وفي النهاية يكتشفون في الإنسان جميع ردود الفعل الشـرطية وعمليات الارتباط الشـرطي وآليات الإطلاق الفطرية وأي شيء آخر كانوا يبحثون عنه. ويقولون، مثل الحاخام، «الآن لدينا كذا، ولكن أين الإنسان؟».

---

(١) باللاتينية في الأصل nihil est in homine, quod non prius fuerit in animalibus (المترجم).

الضمير ظاهرة إنسانية، كما قلت من قبل، وبالتالي لا يجب التعامل معه بشكلٍ اختزالي، أي على مستوى أدنى من البشـر، سواء بمصطلحاتٍ سلوكية حصرية أو بمصطلحات نفسية ديناميكية. كما يجب ألا يُعالج العصاب الناجم عن قمع الضمير فقط على أساس المفاهيم السلوكية أو النفسية الديناميكية. هناك منشورٌ، على سبيل المثال، عن حالة «اكتئاب وجودي»[1] عولجت بتقنية علاجية سلوكية تسمى «توقف التفكير». كان المريض يعاني من «أفكار سلبية عن نفسه» بسبب «التقييم الذاتي السلبي»، وبما أن اكتئابه كان يعتبر «وجوديًّا»، يكون من الإنصاف افتراض أن ضميره هو الذي تسبَّب في «ردود الفعل» السلبية «على سلوكه» وحتى «محاولات الانتحار المتكررة». يترتب على ذلك أن معالجة «الأفكار السلبية بإجراءات إيقاف التفكير» بلغت حد قمع الضمير، وهو ما علَّمنا مارتن هايدجر أن نعتبره مراقبًا وجوديًّا يعمل باستمرارٍ (التبسيط المفرط لي).

فيما يلي حالة تسبَّب فيها التحليل النفسي في قمع الضمير بدلًا من تعديل السلوك:

منذ صيف عام ١٩٧٣ عيَّنني طبيبان نفسيان في سان دييجو مساعد إخصائي نفسي. في أثناء جلسات إشرافي، كثيرًا ما اختلفت مع نظرية التحليل النفسـي التي سعى الطبيبان إلى تعليمي

(١) Zev W. Wanderer, «Existential Depression Treated by Desensitization of Phobias: Strategy and Transcript,» Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry, 3 (1972), pp. 111-16.

إياها. ومع ذلك، لأن أسلوبهما كان سلطويًا جدًا، كنت أخشى التعبير عن آرائي المخالفة؛ خشيتُ أن أفقد وظيفتي، وبالتالي قمعت آرائي إلى حدٍّ كبيرٍ. بعد عدة أشهر من قمع الذات، بدأتُ أشعر بالقلق في أثناء جلسات الإشراف. بدأتُ في قبول المساعدة العلاجية من بعض أصدقائي، لكننا نجحنا فقط في جعل مشكلة القلق أسوأ؛ ماذا فعلنا سوى التعامل مع المشكلة بطريقة التحليل النفسي إلى حدٍّ ما؟ سعينا إلى الكشف عن الصدمات المبكرة التي كانت تسبِّب لي قلق الإحالة مع المشرفين. درسنا علاقتي المبكرة بوالدي، إلخ، ولكن بلا جدوى. وهكذا، وجدت نفسي بشكلٍ متزايدٍ في حالة تفكيرٍ مفرطٍ، وازدادت حالتي سوءًا. تفاقم قلقي في جلسات إشرافي إلى مستوى جعلني أضطر إلى ذكر الأمر للطبيبين النفسيين لتفسير سلوكي. وأوصيا بأن أعرض نفسي على معالجٍ نفسي ذي توجُّه تحليلي نفسي للعلاج الشخصي للوصول إلى المعنى الخفي لهذا القلق. نظرًا إلى عدم قدرتي على تحمُّل نفقات مثل هذه المساعدة المهنية، زدت أنا وأصدقائي من جهودنا للكشف عن المعنى الخفي العميق لقلقي، وأصبحْتُ في حالة أسوأ؛ عانيت غالبًا من نوبات قلق شديدة. بدأ شفائي بفصل الدكتور فرانكل، **بحث الإنسان عن المعنى**، في ٨ يناير ١٩٧٤. سمعت الدكتور فرانكل يتحدث عن الصعوبات التي يواجهها المرء حين يحاول نزع القناع عن استجابة حقيقية بالتحليل النفسي. في أثناء هذا الفصل الذي

امتد إلى أربع ساعات، بدأت في رؤية كيف أدى العلاج الذي خضعت له إلى زيادة مشكلتي: عصاب علاجي المنشأ تقريبًا. بدأت أرى أن قمع نفسي في جلسات الإشراف هو الذي تسبب في قلقي. اختلافي مع الطبيبين النفسيين وخوفي من التعبير عن هذا الخلاف تسبب في رد فعلي. أنهيت العلاج بسرعة وشعرت بتحسن نتيجة لذلك. ومع ذلك، فإن التغيير الحقيقي جاء خلال جلسة إشرافي التالية. خلال هذه الجلسة بدأت في التعبير عن آرائي والاختلاف مع الطبيبين النفسيين حين شعرت بالفعل بمثل هذا الاختلاف. لم أشعر بالخوف من فقدان وظيفتي، لأن راحة البال أصبحت أهم بكثيرٍ من وظيفتي، حين بدأتُ في التعبير عن نفسي في هذه الجلسة، شعرت على الفور أن قلقي بدأ ينخفض. في الأسبوعين الماضيين، انخفض قلقي بنحو ٩٠ في المائة.

لذا فإن الضمير ظاهرة إنسانية، ومع ذلك، يمكن أن تكون ظاهرة إنسانية أكثر مما ينبغي لها. إنه لا يقودنا إلى المعنى فحسب، بل قد يضللنا أيضًا. هذا جزء لا يتجزأ من حالة الإنسان. قد يخطئ الضمير، ولا يمكنني أن أعرف على وجه اليقين ما إذا كان ضميري على حقٍّ وضمير الآخر، الذي يخبره بشيء مختلف، خاطئ، أو ما إن كان العكس صحيحًا. لا يعني ذلك عدم وجود حقيقة: توجد حقيقة. ويمكن أن تكون هناك حقيقة واحدة فقط. لكن لا أحد يستطيع أن يتأكد تمامًا من أنه هو الذي توصل إلى هذه الحقيقة.

لذلك لا يمكن للإنسان سوى التمسك بضميره، على الرغم من أنه، حتى يرقد على فراش الموت، لا يعرف أبدًا ما إن كان ما ينقله له ضميره هو المعنى الحقيقي. كما قال جوردون ألبورت[1] بشكلٍ جميلٍ للغاية، «يمكننا أن نكون شبه واثقين ومخلصين تمامًا في الوقت نفسه» («النماذج النفسية للإرشاد»، Harvard Educational Review, 32 ([1962], p. 373).

تشير المعاني إلى المواقف الفريدة والأشخاص الفريدين الذين يواجهونها. وعلى عكس المعاني، وهي فريدة، القيم عالمية إلى حدٍّ ما حيث إنها مشتركة بين شرائح كاملة من مجتمع معين. حتى إنني قد أعرِّف القيم بأنها معانٍ عامة. وهي على هذا النحو تخضع للتغييرات، بل وأكثر من ذلك، تتأثر بالانحلال الحالي للتقاليد. (هذا المناخ الثقافي، رغم كل شيء، ينعكس على المستوى الشخصي ويعكسه بالشعور بانعدام المعنى، بالفراغ الداخلي، بما وصفته وأسميته الفراغ الوجودي) التقاليد والقيم تنهار. لكن المعاني لا تنتقل -لا يمكن أن تنتقل- بالتقاليد، لأن المعاني، عكس القيم العالمية، فريدة، وعلى هذا النحو ينقلها ضمير المرء، عن طريق وعيه.

في عصرٍ مثل عصرنا، في عصر انعدام المعنى، على التعليم، بدل أن يقتصر دوره على نقل التقاليد والمعرفة، أن يرى مهمته الأساسية في

---

(١) ألبورت Allport (١٨٩٧-١٩٦٧): عالم نفس أمريكي، من أوائل علماء النفس الذين ركزوا على دراسة الشخصية، وغالبًا ما يشار إليه على أنه إحدى الشخصيات المؤسِّسة لعلم نفس الشخصية (المترجم).

صقل ضمير الفرد. لا تزال قدرته الوحيدة إيجاد المعاني على الرغم من اضمحلال التقاليد والقيم. بتعبيرٍ آخر، لا يمكن مواجهة انهيار القيم العالمية إلا بإيجاد المعاني الفريدة. في عصر تفقد فيه الوصايا العشر صحتها غير المشروطة في نظر الكثير من الناس، على الإنسان أن يكون مُجهزًا بالقدرة على الاستماع والامتثال لعشرة آلاف من المطالب والوصايا المخفية في عشرات آلاف المواقف التي تواجهه بها الحياة. وهذه المطالب يكشفها له ضمير يقظٌ. حينها فقط، بفضل الضمير اليقظ، يمكن أيضًا للمرء مقاومة آثار الفراغ الوجودي كما أشرنا في البداية، أي الامتثال والاستبداد.

لا يستطيع طبيبٌ أن يمنح معاني لمرضاه، ولا يستطيع الأستاذ أن يمنح معاني لطلابه، ومع ذلك، فإن ما قد يقدمونه مثال، المثال الوجودي للالتزام الشخصي بالبحث عن الحقيقة.[1] في الحقيقة، الجواب عن السؤال ما معنى الحياة؟ لا يمكن أن يمنحه إلا كيان المرء كله؛ فحياة المرء نفسها هي الإجابة عن السؤال المتعلق بمعناها. بعبارة أخرى، يجب ألا تكون الأخلاق ذات طابعٍ أنطولوجي فقط، بل يجب أن تكون ذات طابعٍ وجودي أيضًا.

من مبادئ العلاج بالمعنى أن إنسانية الإنسان ترتكز على إحساسه

---

(١) قد ينقل أيضًا الفراغ الوجودي للبروفيسور. «إذا أظهر المعلمون في مواقفهم وأفعالهم أنهم ساخرون ويشعرون بالملل والهزيمة، فإن الصغار يتلقون الرسالة، بغض النظر عن عدد الأعمال الأدبية الكلاسيكية المطلوب قراءته». (آرثر جي ويرث Wirth، «التعليم كمعنى»، في Reuven P. Bulka and Joseph B. Fabry, eds., Aspects of Logotherapy [in preparation].)

بالمسؤولية (راجع Viktor E. Frankl, The Doctor and the Soul [New York: Alfred A. Knopf, 1965]). الإنسان مسؤول عن تحقيق معنى حياته. أن تكون إنسانًا يعني الاستجابة لمواقف الحياة، والرد على الأسئلة التي تطرحها. أن تكون إنسانًا يعني الرد على هذه الدعوات، ولكن من يدعو؟ لمن يستجيب الإنسان؟ لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة بالعلاج بالمعنى. المريض هو الذي عليه أن يجيب عنها. لا يمكن للعلاج بالمعنى إلا زيادة الإدراك الفطري للمريض بمسؤوليته، وتشمل هذه المسؤولية أن يكون الشخص مسؤولًا عن إجابة السؤال عن كيفية تفسير حياته، سواء على نمط الإيمان بالله أو نمط الإلحاد.

يترتب على ذلك أن العلاج بالمعنى لا «يحوم حول الاستبداد» على الإطلاق، وبشكلٍ خاصٍّ لا يصل إلى «تولي مسؤولية المريض والتقليل من شأنه كشخصٍ» (رولو ماي،[1] Existential Psychology [New York: Random House; second edition, 1969]). على العكس، يمكن تعريف العلاج بالمعنى بأنه تعليم المسؤولية (Karl Dienelt, Von Freud zu Frankl [Vienna: Osterreichischer Bundesverlag, 1967]). ومع ذلك، أود أن أقول إنه يجب تعريف المسؤولية حاليًّا بأنها انتقائية. إننا نعيش في مجتمعٍ ثري، وهذا الثراء ليس فقط في السلع المادية لكنه أيضًا في أنواعٍ مختلفة من المحفزات. تمطرنا وسائل الإعلام. تمطرنا المثيرات الجنسية. وأخيرًا وليس آخرًا،

---

(١) رولو ماي May (١٩٠٩-١٩٩٤): عالم نفس وجودي أمريكي، يرتبط اسمه غالبًا بعلم النفس الإنساني والفلسفة الوجودية، وكان بجانب فيكتور فرانكل من المؤيدين الرئيسيين للعلاج النفسي الوجودي (المترجم).

يمثِّل انفجار المعلومات ثراءً آخر جديدًا. تتراكم على مكاتبنا أكوام من الكتب والمجلات. ما لم نرغب في الغرق في الفسق تمامًا (ليس الفسق الجنسي وحده)، علينا أن نختار بين المهم وغير المهم، ما له معنى وما هو بلا معنى، علينا أن نصبح انتقائيين وتمييزيين.

في مخاطبة مؤتمر لرؤساء الكليات في عام ١٩٦٧، برعاية معهد التعليم العالي لكلية المعلمين، جامعة كولومبيا، اختتمتُ كلمتي بالقول: «أجرؤ على التنبؤ هنا والآن بطفرة إحساسٍ جديدٍ بالمسؤولية».[١] كان ظهور هذه المسؤولية ملحوظًا بشكلٍ خاص بين الشباب. رأيت بوادرها الأولى في حركات الاحتجاج، على الرغم من أنني بصراحة اضطررتُ إلى الاعتراف بأن الكثير من هذا الاحتجاج كان من الأفضل وصفه بأنه مناهض للاختبار، لأن كفاحه لم يكن من أجل شيء بل ضد شيء. لكن هذا الأمر مفهوم تمامًا لأن الشباب عالقون في الفراغ الوجودي، إنهم لا يعرفون أي شيء يستحق القتال من أجله، وهناك الكثير من الأشياء التي يجب الوقوف ضدها. ومع ذلك، أنا متأكدٌ أنهم سيخرجون عاجلًا أو آجلًا ببدائل إيجابية وبنَّاءة وخلَّاقة. هذا لا يجب أن يكون صعبًا. رغم كل شيء، هناك مهام كثيرة في انتظارهم، في انتظار أن يكملوها، عليهم فقط أن يوسِّعوا آفاقهم، ويلاحظوا أن هناك معاني كثيرة من حولهم يجب تحقيقها.

وهذا يتطلَّب شعورًا بالمسؤولية المشتركة ويولد هذا الشعور.

---

(١) لاحظ أيضًا عبارة في وثائق مجلس الفاتيكان الثاني: «نحن شهود على ولادة إنسانية جديدة، يُعرَّف فيها الإنسان أولًا وقبل كل شيء بمسؤوليته».

أتذكر أن الطلاب في كندا كانوا صائمين، ودُعي المواطنون إلى دفع مبلغ معين عن كل ساعة يقضيها الطالب من دون طعام. أرسل الطلاب الأموال إلى بيافرا.[1] في الوقت نفسه، كان لدينا في فيينا ثلوجٌ كثيرة، وكان هناك نقصٌ في اليد العاملة لأن قلة قليلة من الناس كانوا مهتمين بالقيام بالعمل الودي المتمثِّل في تجريف الثلج. تطوع طلاب من جامعة فيينا للقيام بالمهمة وأرسلوا تلك الأموال إلى بيافرا أيضًا. أرى هنا أمثلة على الاهتمام المتزايد بالآخرين على مستوى كوكب الأرض، والشعور المتزايد بالتضامن العالمي.

إن تأكيد العلاج بالمعنى للمسؤولية لا يؤثِّر فقط في المريض على الإدراك المتنامي بمسؤوليته الخاصة، ولكنه يمنع أيضًا إضفاء الأخلاق من جانب المعالِج. العلاج بالمعنى ليس تعليمًا ولا وعظًا، المعالِج بالمعنى لا «يزود المريض بهدفه» (رولو ماي، Existential Psychology). وإذا فعل ذلك فهو ليس معالجًا بالمعنى. رغم كل شيء، لم يكن معالجًا بالمعنى بل محللًا نفسيًّا ذلك الذي وصفه إف جوردون بلوني Pleune بأنه «أخلاقي أولًا وقبل كل شيء» («All Dis-Ease Is Not Disease,» International Journal of Psycho-Analysis, 46 [1965], p. 358). ولم يكن العلاج بالمعنى بل التحليل النفسي هو ما عرَّفه إي مانسيل باتيسون Pattison بأنه «مشروع أخلاقي اهتمامه الأساسي الأخلاق» («Ego morality,» Psychoanalytic

---

(١) بيافرا Biafra: جمهورية انفصالية سابقة في جنوب شرق نيجيريا دامت من ٣٠ مايو ١٩٦٧ حتى ١٥ يناير ١٩٧٠ (المترجم).

Review, 55 [1968], pp. 187-222. يترك اختصاصي العلاج بالمعنى الأمر للمريض ليقرر ما له معنى وما ليس له معنى، أو، في هذا الصدد، ما هو جيدٌ وما هو سيئ. هذا الامتناع عن الأحكام القيمة، مع ذلك، ليس مبدأ مقبولًا عالميًا. نقتبس، للتغيير، من ممثلي العلاج السلوكي، يقول كراسنر L. Krasner إن «المعالج هو الذي يتخذ القرارات بشأن ما السلوك الجيد والسلوك السيئ» (مقتبس في David Grossman, «Of Whose Unscientific Methods and Unaware Values?» Psychotherapy, 5 [1968], p. 53). وكان جوزيف وولب وحتى أرنولد أ. لازاروس «لا يتجنَّبان الهجوم على أسسٍ عقلانية لمعتقداتٍ دينية للمريض إذا كانت مصدرًا للمعاناة» (Behavior Therapy Techniques [Oxford, England: Pergamon Press, 1966]).

تبقى حقيقة أن الطبيب النفسي لا يستطيع أن يوضح للمريض المعنى في حالة معينة. لكنه قد يوضح للمريض أن هناك معنى، وكما نرى، الحياة لا تحمل فقط معنى، معنى فريدًا، لكل إنسان، ولكنها أيضًا لا تتوقف أبدًا عن أن تحمل مثل هذا المعنى؛ إنها تحتفظ به، ويظل له معنى حرفيًا حتى آخر لحظة، حتى آخر نفس. حينها يرى المريض معنى في حياته تحت أي ظرفٍ من الظروف، باختصارٍ، يدرك أن معنى الحياة معنى لا يرتبط ارتباطًا شرطيًا.

ما نطرحه هنا ليس حكمَ قيمةٍ على الحقائق لكنه بالأحرى بيانات واقعية حول القيم. ما ننخرط فيه هو التحليل الفينومينولوجي لعملية التقييم كما تجري في رجل الشارع (الذي لم يتعرض لتلقين اختزالي،

سواء كان ذلك في جامعات أمريكية أو على أرائك التحليل) كلما انطلق لإيجاد معنى حياته. ورجل الشارع غير المتحيز، في الواقع، لا يفهم نفسه باعتباره ساحة معركة للادعاءات المتضاربة بين الأنا والهو والأنا العليا. كما أنه لا يرى نفسه بيدقًا وألعوبة في عمليات الارتباط الشـرطي أو الدوافع والغرائز. بفضل ما أسميه **الفهم الذاتي الأنطولوجي ما قبل التاملي** pre-reflective ontological self-understanding، أو ما يُسمَّى «حكمة القلب»، يعرف أن كونه إنسانًا يعني أن يكون مسؤولًا عن تحقيق المعنى الكامن المتأصل في موقف حياتي معين. والأهم من ذلك، أن رجل الشارع يعرف أن المعنى لا يمكن العثور عليه فقط بابتكار عمل وأداء مأثرة، ليس فقط في مقابلة شخص ما وتجربة شيء ما، ولكن أيضًا، إذا لزم الأمر، بالطريقة التي يصمد بها في وجه المعاناة.

كما نرى، يكشف التحليل غير المتحيز لإنسان الشارع غير المتحيز كيف يختبر القيم بالفعل. مثل هذا التحليل فينومينولوجي، وعلى هذا النحو يمتنع عن أي أنماطٍ مسبقة للتفسير، ويمتنع عن فرض الظواهر في السـرير البروكْرَسْتيزي لمفاهيم الحيوانات الأليفة بنمط تلقين معين، ومفاهيم الحيوانات الأليفة مثل «الديناميكا النفسية الأساسية» أو «الارتباط الشـرطي الإجرائي operant conditioning».

ينتج عن التحليل الفينومينولوجي لإنسان الشارع تلك البيانات الفورية للخبرة التي يمكن في النهاية اشتقاق أكسيولوجيا[1] كاملة منها.

---

(١) أكسيولوجيا axiology: أو نظرية القيم، دراسة طبيعة القيمة والتقدير وأنواع الأشياء ذات القيمة (المترجم).

ويمكن تحديدًا تمييز ثلاث مجموعات رئيسية من القيم. وقد صنفتُها من حيث «القيم الإبداعية والتجريبية والسلوكية» (The Doctor and the Soul). في الواقع، لا يمكن الحفاظ على المغزى غير الشرطي للحياة إلا على أساس هذا التقسيم الأكسيولوجي الثلاثي. بقيم الموقف يمكن تحويل الجوانب السلبية والتراجيدية للوجود الإنساني، أو ما أسميه «الثالوث التراجيدي» -الألم والشعور بالذنب والموت- إلى شيء إيجابي وخلَّاق. إذا وقع الإنسان ضحية عاجزًا في وضعٍ ميؤوسٍ منه، مواجهًا مصيرًا لا يمكن تغييره، يبقى أنه قد يحوِّل مأزقه إلى إنجازٍ يكتمل على المستوى الإنساني. وبالتالي قد يشهد على الإمكانيات الإنسانية في أفضل حالاتها، وهي تحويل المأساة إلى انتصارٍ. «يقاس الإنسان بالطريقة التي يتحمل بها سوء الحظ»، كما قال بلوتارخ ذات مرة.

إن العلاج بالمعنى، إذا جاز التعبير، ثلاثي البؤرة trifocal: يركز على ثلاث حقائق أساسية للوجود الإنساني: هناك إرادة المعنى؛ وهناك معنى في المعاناة. وهناك حرية الإرادة. وبالنسبة إلى البؤرة الأخيرة، حرية الإنسان في الاختيار لا تتعلق فقط بحرية اختيار طريقة عيش المرء، بل حتى طريقة الموت.

تأكيد العلاج بالمعنى للمعنى المحتمل لمعاناة لا مفر منها لا علاقة له بالمازوشية. المازوشية تعني قبول المعاناة غير الضرورية؛ لكنني أشرت صراحة إلى «مصير لا يمكن تغييره»، ما يمكن تغييره يجب تغييره، دعني أوضح ذلك بإعلان ورد في الأبيات التالية:

تحمَّل بهدوءٍ، من دون لغطٍ،

هذا ما فرضه عليك القدر؛

لكن لبق الفراش لا تستسلم:

اطلب المساعدة من مركز روزنشتاين (644 W. 161 St.)!

يكشف التحليل الفينومينولوجي لحكمة قلب رجل الشارع إدراكه للقيم الإبداعية والتجريبية وقيم المواقف. بالإضافة إلى ذلك، فهو يعلم أن قيم المواقف تحتل مرتبة أعلى من القيم الإبداعية والتجريبية. بتعبيرٍ آخر، إنه يدرك أيضًا تسلسلها الهرمي. ويعود الفضل إلى إليزابيث لوكاس في تقديمها أدلة إحصائية على أن رجل الشارع على دراية كاملة بكل من ثلاثية القيم وتسلسلها الهرمي. استندت الدكتورة لوكاس في بحثها إلى بياناتٍ محوسبة حصلت عليها من ١٣٤٠ شخصًا.

وقد ساهمت عشرات المشاريع البحثية التي استندت إلى اختبار الغرض في الحياة PIL الذي طوَّره جيمس سي كرومبو في الدعم التجريبي وتأكيد أن للحياة معنى غير شرطي. هناك، على سبيل المثال، دراسة مع ٤٠ من رجال الخدمة الجوية، ٤٠ مصابًا بالفصام في المستشفى. «أظهرت أن الدرجات في اختبار الغرض في الحياة لا تتعلق بالعمر أو معدل الذكاء» (توماس دي يرنيل «اختبار الغرض في الحياة»، Journal of Individual Psychology, 27 [1971], pp. 76-79). «وهي نتيجة تتوافق مع نتيجة كرومبو بشأن عدم وجود علاقة بين

درجات اختبار الغرض في الحياة والمستوى التعليمي، ومن ثَمَّ يبدو أنه يمكن اعتبار أن للحياة معنى بغض النظر عن العمر أو معدل الذكاء أو المستوى التعليمي». لأن معنى الحياة غير شرطي في نهاية المطاف فيما يتعلق بالظروف الخارجية والداخلية. وهناك نتيجة مهمة للبحث الذي أجراه ونشـره إس كراتوتشفيل Kratochvil وآي بلانوفا Planova من قسم علم النفس، جامعة برنو، تشيكوسلوفاكيا، وفقًا لما أورده المؤلفان في مؤتمرٍ دولي، تقول: «الظروف غير المواتية في الحياة قد تحبط المرء وجوديًّا لكنها لا تحبطه حتمًا؛ يعتمد الأمر على نظام قيم الفرد»، أي يعتمد على ما إذا كان المرء يدرك أو لا يدرك أن قيم المواقف معنى يمكن تحقيقه، إذا لزم الأمر. فيما يتعلق بالظروف الداخلية، أظهر جان روتش Ruch أن «الأفراد الذين لديهم مجموعة متنوعة من سمات الشخصية قد يشعرون بمعنى في الحياة». من ناحية أخرى، «لا توجد سمة شخصية آمنة ضد الفراغ الوجودي». (بحث مقدم إلى معهد العلاج بالمعنى في جامعة الولايات المتحدة الدولية، سان دييجو، ١٩٧٣) وفي دراسة أخرى بقلم جوزيف أ. دورلاك Durlak من جامعة فاندربيلت، «وجد ارتباط سلبي كبير بين الهدف في الحياة والخوف من الموت (r = -.68، P <.001). وهكذا دعمت النتائج مفاهيم فرانكل القائلة بأن الخاضعين للدراسة الذين أعلنوا عن وجود غرض كبير ومعنى في حياتهم يميلون إلى الخوف من الموت بشكلٍ أقل، ويكون لديهم موقف أكثر قبولًا تجاهه. وبالمقارنة، أظهر الخاضعون للدراسة -الذين أعلنوا عن هدفٍ أقل ومعنى أقل في حياتهم- خوفًا أكبر من الموت». («العلاقة بين

المواقف الفردية تجاه الحياة والموت»، Journal of Consulting and Clinical Psychology, 38 [1972], p. 463). في هذا السياق، يبدو من المهم للغاية أن نسمع من المؤلف أن الاعتراف بوجود معنى غير شرطي للحياة لا يعتمد حتى على تديُّن المرء أو عدم تدينه. يقول: «لا يبدو أن الإيمان بالله والوجود المستقبلي بعد الموت يمكن أن يمثِّل تفسيرًا للمواقف المختلفة تجاه الحياة والموت».

هذا يتوافق تمامًا مع نتائج أوجستين ماير Meier، تشير دراسته («إرادة المعنى عند فرانكل» كما قيست باختبار الغرض في الحياة وعلاقته باختلاف العمر والجنس» أطروحة، جامعة أوتاوا، ١٩٧٣) «إلى أن الخلفية التعليمية والانتماء الديني للخاضعين للدراسة لا تتعلق بالتغيرات في متوسط الدرجات في اختبار الغرض في الحياة». وقد وجد بالفعل ليونارد مورفي Murphy («مدى الغرض في الحياة وأربعة أهدافٍ في الحياة اقترحها فرانكل»، أطروحة، جامعة أوتاوا، ١٩٦٧) «دليلًا يُظهر أن الأشخاص الذين اختاروا الله و[أولئك الذين اختاروا] شخصًا آخر لم يختلف هدف حياتهم بشكلٍ كبيرٍ في درجاتهم في اختبار الغرض في الحياة. وجدت كلتا المجموعتين معنى متساويًا للحياة». ومع ذلك، في دراسة ماير، كان الأشخاص من خمس طوائف دينية مختلفة، ويزعم أن «عدم القدرة على العثور على دليلٍ لإظهار اختلاف الأشخاص في درجات اختبار الغرض في الحياة على أساس الاختلافات الدينية يعطي دعمًا لفكرة فرانكل بأن الله كما تشهد الانتماءات الدينية المختلفة، يمكن أن يعطي المعنى نفسه للأشخاص».

بالإضافة إلى ذلك، وجد ماير أدلة تثبت أن «الجنس والغرض في الحياة ليسا متغيرين مرتبطين» يعتقد ماير أن الدليل على دراسته «يدعم فكرة فرانكل بأن كل الناس قادرون على حدٍّ سواء على إيجاد قوة مماثلة للمعنى». وبشكلٍ أكثر تحديدًا، تُظهر الأدلة من دراسة ماير أن «الفئة العمرية ١٣-١٥ لديها إمكانية الوصول إلى القيم التجريبية بشكلٍ خاصٍّ، ويبدو أن الفئة العمرية ٤٥-٥٥ تستمد «المعنى في الحياة» من تحقيق القيم الإبداعية واكتشافها، وتستمد الفئة العمرية بعد ٦٥ معانيها من اكتشاف قيم المواقف وتحقيقها».

نحن الأطباء النفسيين لسنا معلمين ولا مبشِّرين، لكن علينا أن نتعلم من رجل الشارع، من فهمه الذاتي الأنطولوجي ما قبل التأملي، ماذا يعني أن يكون المرء إنسانًا. علينا أن نتعلم من **حكمة قلبه**[1]، أن نكون بشرًا يعني أن نواجه باستمرارٍ مواقف، كل منها فرصة وتحدٍّ في آن واحد، مما يمنحنا «فرصة» لتحقيق أنفسنا بتلبية «التحدي» لتحقيق معناه، كل موقف دعوة، أولًا للاستماع، ثم الاستجابة.

وأرى أنه تكليف الفينومينولوجيا بترجمة حكمة القلب هذه إلى مصطلحات علمية. إذا أريد للأخلاق أن تبقى، فلا يجب أن تكون ذات طابعٍ أنطولوجي ووجودي فقط، بل يجب أيضًا أن تكون ذات طابعٍ فينومينولوجي، وهكذا يصبح رجل الشارع المعلم الحقيقي للأخلاق.

اسمحوا لي بتوضيح باقتباس من مقالة مكتوبة عن الندوات في مستشفى بيلينجز بجامعة شيكاجو: «غير مرئيين خلف زجاج أحادي

---

(١) حكمة القلب: في الأصل باللاتينية sapientia cordis ثم بالإنجليزية (المترجم).

الاتجاه، يشاهد طلاب الطب والإخصائيون الاجتماعيون والممرضات والمساعدون والقساوسة وطلاب القساوسة مَن يعانون من أمراضٍ قاتلة غالبًا ليفهموا الموت. بالمعنى الحقيقي تمامًا، **المرضى معلمون** -من خلال خبرتهم الخاصة- حول نهاية الحياة». (Time Magazine, February 2, 1968, pp. 38-40).

إن الشعور بالرضا متاحٌ لرجل الشارع في مواجهة الاحتضار والمعاناة. لتوضيح هذا، أتناول مرة أخرى الرسالة المذكورة في المقدمة، التي وردت من سجين في سجن مقاطعة بالتيمور. كان هناك رجلٌ «مدمر ماليًا، في السجن»، وكان مع ذلك «في سلامٍ تامٍّ» مع نفسه ومع العالم بعد أن وجد معنى حتى في مثل هذه الحياة البائسة. واختتم الخطاب قائلًا: «ما أجمل الحياة، أعانق اليوم، وأنتظر الغد بفارغ الصبر».

يتكوَّن الفهم الذاتي الأنطولوجي قبل التأملي من وجهين: «فهم للكائن سابق للمنطق» و«فهم للمعنى سابق للأخلاق» (انظر ص ٣٧). ومع ذلك، في بعض الحالات، يُكبَت الوجهان. لا يتوافق أي منهما مع التلقين بطريقة الفلسفة الاختزالية للحياة. ويؤدي هذا إلى العدمية، التي تشكِّل رد فعل ضدها، أعني السخرية. اضطررت ذات مرة إلى تولي علاج محلل نفسي بارز وقع في حالة اكتئاب حاد نتيجة العدمية. كان من الصعب مساعدته على إيجاد طريقه إلى الأرضية الوجودية التي كان اتجاه القيم ورؤيتها متاحًا له عليها مرة أخرى، متاحًا له لأنه هو نفسه كان الاتجاه والرؤية. هناك نقطة يدمج فيها الوجود والمعنى. وهي،

رغم كل شيء، السبب في أن فهم المعنى السابق للأخلاق متجذر في فهم الكائن السابق للمنطق، وكلاهما يندمج في الفهم الأنطولوجي قبل التأملي.

حتى في الوضعيِّين المتشددين، قد تحل حكمة القلب محل معرفة الدماغ وتسمح بالتعرف على المعنى غير الشرطي للحياة من خلال المعنى المحتمل للمعاناة. من هذا لن أعفي حتى العدميين. كتب طالب تخرج في قسم علم النفس في جامعة كاليفورنيا في بيركلي في رسالة إليَّ: «إنه أمر غريب -يضحك العدميون أولًا على مفهومك للمعنى من خلال المعاناة- وفي النهاية تغلبهم دموعهم».

من الواضح أن نيكولاس موسلي[1] كان على حقٍّ حين كتب «أن هناك موضوعًا في الوقت الحاضر يُعد من المحرمات بالطريقة التي كانت بها الحياة الجنسية من المحرمات، وهو الحديث عن الحياة كأنها كان لها معنى». (Natalie, Natalia [New York: Popular Library, 1972]). وبالتالي من المفهوم أن يواجه العلاج بالمعنى بعض المقاومة. لم يعد يواجه بالإحباطات والقمع الغريزي والجنسي ويهتم بها، ولكن بإحباط إرادة المعنى والقمع المترتب عليه. ضحية الكبت ليس الإيروس بل **اللوجوس**، ولكن بمجرد قمع إرادة المعنى، لا يُدرك وجود المعنى.

يهدف العلاج بالمعنى إلى فتح الطريق أمام إرادة المعنى ومساعدة المريض على رؤية معنى لحياته. وهو، مع ذلك، يعتمد في ذلك على التحليل الفينومينولوجي للفهم الذاتي الأنطولوجي قبل التأملي. إنه

---

(١) نيكولاس موسلي Mosley (١٩٢٣-٢٠١٧): روائي بريطاني (المترجم).

يستعير مما يعرفه المريض بفضل حكمة قلبه، في أعماق قلبه، في أعماق اللا شعور. تستحضر هذه المعرفة إلى سطح الوعي. وإذا كان رأيي أن **الفينومينولوجيا** تعني **ترجمة** حكمة القلب إلى مصطلحات علمية، يمكنني الآن إضافة تعريف آخر: **العلاج بالمعنى** يعني إعادة **ترجمة** حكمة القلب هذه إلى كلماتٍ واضحة، إلى لغة رجل الشارع بحيث قد يستفيد منه، ويمكن نقلها إليه. اسمحوا لي فقط أن أتذكر ما حدث حين تحدثت إلى سجناء سان كوينتين San Quentin في عام ١٩٦٦، بناءً على طلبٍ من مدير السجن. بعد أن خاطبت هؤلاء السجناء، الذين كانوا أعتى المجرمين في كاليفورنيا، وقف أحدهم وقال، «دكتور فرانكل، هل يمكنك أن تكون لطيفًا بما يكفي لتقول بضع كلمات في الميكروفون لآرون ميتشل، الذي يتوقع موته في غرفة الغاز في غضون يومين؟ لا يُسمح بالمحكوم عليهم بالإعدام بالنزول إلى الكنيسة، لكن ربما توجه إليه بشكلٍ خاصٍّ بضعَ كلمات». (موقف محرج، لكن كان عليَّ أن أتحمل هذا التحدي وأقول بضع كلمات) قلت بارتجالٍ، «السيد ميتشل، صدقني، أنا أفهم وضعك، كان عليَّ أن أعيش بعض الوقت في ظل غرفة غاز. لكن صدقني أيضًا أنني حتى ذلك الحين لم أتخلَّ عن اقتناعي بالمعنى غير الشرطي للحياة، لأن أي حياة لها معنى -ومن ثم يجب أن تحتفظ بهذا المعنى حتى لو كانت تعاش لفترة قصيرة- أو تكون الحياة بلا معنى- ثم مجرد إضافة المزيد من السنوات وإدامة هذه المهمة التي هي بلا معنى لا يمكن أن يكون لها أي معنى أيضًا. وصدقني، حتى الحياة التي كانت بلا معنى طول الوقت،

أي الحياة التي أهدرت، حتى في اللحظة الأخيرة، لا تزال تُمنح المعنى بالطريقة التي نتعامل بها مع هذا الموقف». وأخبرته بالقصة الواردة في رواية ليو تولستوي **موت إيفان إيليتش**، حكاية رجل يبلغ من العمر ستين عامًا وفجأة علم أنه سيموت في غضون يومين، ولكن بالبصيرة التي يكتسبها، ليس فقط في هذه الحقيقة ولكن أيضًا في حقيقة أنه أهدر حياته، وأن حياته كانت بلا معنى تقريبًا، بهذه البصيرة يرتفع فوق نفسه، ويتجاوزها، وبالتالي يستطيع في النهاية -بأثرٍ رجعي- تغطية حياته بمعنى لا حدود له.

بوضوحٍ تامٍّ، وصلت هذه الرسالة. وإذا شككت فيها، كان عليَّ أن أقتنع لاحقًا، حين صادفت، في ١٠ مايو، في San Francisco Chronicle، تقريرًا عن «مؤتمر صحفي غير عادي» بدأه «آرون ميتشل» بتوزيع هذا البيان الموجز الذي كتبه بنفسه: «وجَّهتُ مناشدتي إلى الله وإلى حاكم الولاية، هذه آخر مناشدتي لإنسان، سامحني، لأني لم أكن أعلم». قال ميتشل حين التقى بمراسلي الصحف في السجن تحت أعين الحراس الحذرة، «لا أتوقع حقًّا الرأفة من الحاكم وأنا أتعاطف معه. سيتعرض للنقد في الحالتين، لكن الانتقادات ستكون أخف بكثيرٍ إذا فشل في العمل من أجلي». كما قال الرجل المدان، الذي يبدو أكثر هدوءًا من مشاهديه، إنه يخشى أن يؤدي إعدامه إلى «طابورٍ طويلٍ جديدٍ إلى غرف الغاز». عبَّر ميتشل عن امتنانه لرذاذ المطر في الخارج: «يبدو أنها تمطر دائمًا حين تكون الأمور سيئة، والمطر هو الرب في حالة الغضب». قال إن أول صديقين له في حياته كانا من حراس الإعدام

الذين ظهروا في محاكمة تحديد العقوبة، بعد أن كان ينتظر في السجن. «كانت المرة الأولى في حياتي كلها التي يقف فيها شخصٌ ما ويقول إنني أعرف هذا الرجل، وسأتحدث نيابة عنه»، قال ميتشل للصحفيين. «ما أود أن أشعر به، في هذه الأيام الأخيرة التي أعيشها، هو أنك إذا كنت في المنزل، أو في المكتب، في العمل أو اللعب حين تقرأ هذا الكلام، قِف وقُل لنفسك، أشعر كأنني أعرف هذا الرجل، كان من الممكن أن يكون صديقي، لأنني أشعر بالحاجة إلى الأصدقاء في ساعة الموت»».

يجب ألا نغفل وننسى أنه حتى العلاج بالمعنى الذي يدار ذاتيًّا قد يكون مفيدًا، وقد يغيِّر أيضًا حياة المهنيين، في هذا السياق، أود أن أقتبس من رسالتين تلقيتهما مؤخرًا.

كنت طوال حياتي في الإدارة الهندسية، وأتقاضى راتبًا يضعني ضمن أعلى ٢٪ من الرواتب في الولايات المتحدة. لكن على الرغم من راتبي المرتفع نسبيًّا والمناصب العليا التي شغلتها، انتابني شعورٌ بالفراغ في حياتي. في السنوات القليلة الماضية فقط بدأت حياتي في وضع العلاج بالمعنى بوضوحٍ في منظوره الصحيح، وسمح لي باكتساب فهم لم يكن يتوفر لي من قبل. أنا الآن بصدد تغيير مهنتي من الإدارة الهندسية إلى علم النفس الإكلينيكي، لن أكسب الكثير من المال أو أكون مسؤولًا في منصب كما أنا الآن، لكنني أعلم أن الاتجاه الذي سلكته سيكون له معنى أكبر بالنسبة إليَّ بغض النظر عن المال أو المنصب.

هنا تم تعويض إرادة المعنى المحبطة بإرادة القوة («المنصب») بالإضافة إلى ما يمكن تسميته «إرادة المال». كان الرجل ينتمي إلى أصحاب الإمكانيات -الموارد المالية- ولكنها بلا معنى. ومع ذلك، بمجرد أن استيقظت إرادة المعنى وبدأ المعنى في الظهور، خمد أي قلقٍ مفرطٍ بشأن المال (الذي هو مجرد وسيلة لتحقيق غاية، وليس الغاية نفسها)، وها هي الرسالة الثانية:

بصفتي معالجًا، كنت بالأساس فرويديًّا بالتدريب. كل ما وعدت به الفلسفة الفرويدية، تلقيته بوفرة، منزلًا بستين ألف دولار مع حمام سباحة، وسيارتين من طراز حديث، وثلاثة أطفال يتمتعون بصحة جيدة، وزوجة محبة ورفيقة، ومهنة جلبت الفخر والقبول من المجتمع، لكن بقي شيء مفقود؛ شعرت بالفراغ الوجودي. كنت قد قبلت حالة الهدوء باعتبارها النتيجة النهائية للعلاج. الآن بعد أن أعدت تأسيس مهمة جديدة في حياتي، بدأ الفراغ الوجودي يتلاشى. سأخضع لعملية جراحية في المريء والمعدة خلال الشهرين المقبلين. وبدلًا من الاكتئاب أجد نفسي أواجه هذا بشعورٍ بأن الخبرة ستجعلني شخصًا أفضل، ستكون الخسارة القسرية لخمسة وثلاثين رطلًا جزءًا من هذا بالتأكيد.

هنا، كما نرى، تضمنت إعادة اكتشاف المعنى حتى قيم المواقف. يمكن إيجاد هذا المعنى ليس فقط على الرغم من المعاناة التي لا

مفر منها، ولكن أيضًا بسبب المعاناة التي لا مفر منها، مثل مرض عضال -على سبيل المثال، سرطان غير قابل للجراحة- احتمال يمكن أن يفهمه رجل الشارع بسهولة أكثر من الخبير في هذا المجال. كان فريد هاريس سمسار عقارات بيفرلي هيلز يعاني من سرطان غير قابل للجراحة في الرئتين. وفقًا لتقرير نُشر في مجلة **تايم** في ١٤ أغسطس ١٩٧٢، شكل برنامجًا للمساعدة الذاتية يمكن من خلاله لضحايا السرطان الذين يتكيفون تقريبًا مع مرضهم تقديم المشورة للآخرين الذين لم يتكيفوا معه. علَّق جود مارمور بحق قائلًا إن المشروع «يمكن أيضًا أن يكون علاجيًا للشخص الذي يقوم بالمساعدة، فهو يمنحه هدفًا في الحياة في وقت يبدو فيه كأن الستارة تسدل».

ومع ذلك، هناك مؤلفون آخرون ليسوا مستعدين لقبول مثل هذا الدافع في ظاهره. في **السلوك الذي يهدد الحياة** Life-Threatening Behavior، المجلة الرسمية للجمعية الأمريكية لعلم الانتحار، اقترح بول إتش بلاكلي Blachly من كلية الطب بجامعة أوريجون أن الشخص الانتحاري الذي يريد تدمير جسده كله قد يجد بديلًا في التضحية بجزءٍ منه عن طريق التبرع بالدم أو بأحد الأعضاء لمن يحتاج إليه ليعيش. قد يفترض المرء أن بلاكلي يدافع عن مقاربة مشابهة للعلاج بالمعنى، وهو يعلم أن الانتحار قد يكون ناتجًا عن شعورٍ بانعدام المعنى، وأن الوقاية منه تفترض أن يكتشف المريض معنى للحياة، لكن الأمر ليس كذلك. من الواضح أن بلاكلي لا يرى الإنسان كائنًا يبحث عن المعنى. لذلك لا يستطيع أن يفهم أن الإنسان مستعدٌّ للتضحية بكل شيء إذا كان هناك معنى في مثل هذه التضحية، أو نتيجة طبيعية لهذا الافتراض، وأن

الإنسان لا يهتم بحياة بلا معنى. بمجرد أن نستبعد من رؤيتنا للإنسان البُعد الإنساني الذي توجد فيه ظواهر إنسانية مثل إرادة المعنى، علينا أن نبني، ولا نقول نبتكر، الدوافع والغرائز لتفسير السلوك «الإنساني»، من دون إدراك ذلك من طبيعة مثل هذا التفسير فإن الطابع الإنساني ينزع من سلوك الإنسان في الواقع. لا عجب في أن يضطر بلاكلي إلى افتراض «أمنية الموت»، ويعتقد أن المريض المعرَّض للانتحار ألعوبة لرغبة الموت. من المؤكد أن هذه الرغبة «قد تتلاشى إذا أعطى المتبرع عضوًا ليس ضروريًّا لحياته». يلاحظ بلاكلي أن من يتبرعون بكليتهم غالبًا ما يواجهون شعورًا مستدامًا بالرضا»، الرضا عن الرغبة في الموت. في الحقيقة، أود أن أقول إن هؤلاء الناس اكتشفوا معنى للحياة وسببًا للبقاء. ومع ذلك، فإن علم النفس الذي يغلق مسبقًا الطريق أمام المعنى والعقل بالطبع لا يمكن أن يتعرف على خاصية التسامي الذاتي للواقع الإنساني، وبدلًا من ذلك يلجأ إلى الدوافع والغرائز. حيث تحجب قوة الشد التي تمارسها المعاني والأسباب، تفترض القوة الدافعة للدوافع والغرائز.[1]

---

(١) إذا أُنكِر التسامي الذاتي وأغلق باب المعاني والقيم، تستبدل عمليات الارتباط الشرطي بالأسباب والدوافع. هذا يفتح الباب للتلاعب، والأمر متروك «للمُقنِعين الخفيين» لتحقيق الارتباط الشرطي، للتلاعب بالإنسان، والعكس صحيح، إذا كان على المرء أن يتلاعب بالبشر، فعليه تلقينهم بطريقة الحتمية الشاملة. يقول ب. ف. سكينر: «فقط باستبعاد الإنسان المستقل، يمكننا أن نتطرق إلى الأسباب الحقيقية للسلوك البشري - من غير الممكن الوصول إلى القابل للتلاعب». (Beyond Freedom and Dignity [New York: Alfred A. Knopf, 1971]). أعتقد ببساطة، أولًا، أن عمليات الارتباط الشرطي ليست الأسباب الحقيقية لسلوك الإنسان، وثانيًا، أن سببها الحقيقي شيء يمكن الوصول إليه، بشرط عدم إنكار إنسانية سلوك الإنسان على أسس مسبقة؛ وثالثًا، لا يمكن الكشف عن إنسانية سلوك الإنسان ما لم ندرك أن «السبب» الحقيقي لسلوك فرد معين ليس سببًا بل باعثًا. ما الفرق إذن بين الأسباب والبواعث؟ إذا قطعت البصل تبكي. لدموعك سبب لكن لا يوجد باعثٌ على البكاء.

تحدثت من قبل عن معاناة لها معنى بالتضحية؛ وفي هذا السياق، تتبادر إلى الذهن قصة، بسبب إيجازها، أود أن أرويها لطلابي لتوضيح كيف يمكن إضفاء المعنى على المعاناة. إنها قصة طبيب عانى من اكتئابٍ حادٍّ بعد وفاة زوجته. شرعت في حوار سقراطي قصير بسؤاله عما كان سيحدث لو مات أولًا. أجاب: «كم كانت ستعاني». ما تبقى لي الآن هو الرد ببساطة، «نجت زوجتك من هذه المعاناة، ورغم كل شيء، أنت الذي جنَّبها هذه المعاناة، بالتأكيد، بهذا الثمن عليك الآن البقاء على قيد الحياة والحداد عليها». في اللحظة نفسها، استطاع أن يرى معنى في معاناته، معنى التضحية. لا تزال هناك معاناة، لكن لم يعد هناك يأسٌ، لأن **اليأس معاناة بلا معنى**.

حين أروي هذه القصة المختصرة كثيرًا ما أُلام «لفرض» المعاني والقيم على المريض. لكن كما يحدث، يمكن إثبات أن ما فعلته في الواقع كان بشكلٍ بدهيٍّ أن أستنبط من المريض ما يعرفه «رجل الشارع» بفضل «حكمة القلب». قدم إدوين شنايدمان[1] «بيانات إمبريقية» واضحة ترتبط بموضوعنا. وزَّع على الطلاب في جامعة هارفارد استبيانًا للفصل تضمن السؤال «إذا ومتى تزوجت، هل تفضِّل أن تعمر أكثر من زوجتك أم تفضِّل أن تعيش زوجتك أطول منك؟» كان الرد النموذجي للذكر في الواقع اختيار الموت بعد زوجته.

كفاصلٍ، لنتخيل المساعدة التي كان يمكن تقديمها للطبيب الذي ماتت زوجته إذا كان على معالج السلوك الأرثوذكسي الصارم معالجة

---

(١) شنايدمان Shneidman (١٩١٨-٢٠٠٩): إخصائي نفسي أمريكي (المترجم).

الموقف. لنرَ ما يقترحه معدِّلو السلوك «حين يحرم الموت أو حدث آخر غير قابل للنقض أحدًا من شيء عزيز.... يجب وضع جدول لمكافأة جهود الفرد بشكلٍ منهجي، يبدأ أحيانًا بإنجازاتٍ بسيطة مثل إجراء مكالمة هاتفية، جز العشب، أو غسل الصحون. هذه السلوكيات يشيد بها المعالج وبطرقٍ أخرى يكافئها، وبعد فترة تمنح المريض إحساسًا بالرضا بشكلٍ مباشرٍ تمامًا». (جوزيف ولب، «الاكتئاب العصبي،» American Journal of Psychotherapy, 25 [1971], pp. 362-68). نتمنى.

أما الشعور بعدم المعنى، فهو في حد ذاته يأسٌ وجودي وكرب روحاني وليس مرضًا وجدانيًّا أو علة عقلية. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني بأي حالٍ أن علينا أن نتخلَّص من النموذج الطبي ونلغيه، ما علينا فعله ببساطة هو التعرف على حدوده. ضمن هذه الحدود، المرض النفسي ليس «أسطورة» على الإطلاق، وعلينا أن نميز بين المستويات المختلفة التي قد توجد فيها نقطة انطلاق المسبب له. قد يكون المرض النفسي نفسي المنشأ (العصاب) أو جسدي المنشأ (الذهان) في طبيعته وأصله. لكن يوجد أيضًا عصاب ذهني المنشأ و(نفسي) وعصاب (زائف) علاجي المنشأ. وأخيرًا وليس آخرًا، يوجد الفراغ الوجودي، إنه اجتماعي المنشأ وليس عصابًا على الإطلاق.

من المهم نقل هذا إلى «غير المرضى» الذين يعانون منه. يجب أن يعلموا أن اليأس من عدم المعنى الواضح للحياة يشكِّل إنجازًا إنسانيًّا وليس عصابًا. رغم كل شيء، لا يوجد حيوان يهتم بأن يكون لوجوده

معنى أو لا يكون له معنى. بحث الإنسان عن معنى لحياته امتيازٌ له؛ وكذلك التساؤل عما إذا كان هذا المعنى موجودًا. إنه مظهر من مظاهر الإخلاص والصدق الفكري. وبشكلٍ خاص، إنه امتياز للشباب ألا يسلموا بأن هناك معنى ثابتًا للحياة، لكنهم يجرؤون على تحديه بجرأة. ومع ذلك، يجب مقابلة هذه الشجاعة بالصبر. يجب أن يتحلى الناس بالصبر الكافي للانتظار، عاجلًا أم آجلًا، وهذا يعني بزوغ فجرهم، هذا ما يجب عليهم فعله، بدل الانتحار أو اللجوء إلى المخدرات.

يجب نقل هذا كله إلى الإنسان عن طريق «الإسعافات الأولية» في حالات الفراغ الوجودي. لإثبات مدى أهمية مثل هذه الإسعافات الأولية، أود أن أقتبس من ألبرت أينشتاين: «الإنسان الذي يعتبر حياته بلا معنى ليس تعيسًا فقط، لكنه لا يصلح للحياة». في الواقع، البقاء على قيد الحياة يعتمد على الاتجاه. ومع ذلك، لا يمكن أن يكون البقاء هو القيمة العليا، ما لم تشِر الحياة إلى شيء ما وراءها، يكون البقاء بلا هدفٍ وبلا معنى، وحتى غير ممكنٍ. هذا هو الدرس الذي تعلمته في ثلاث سنوات قضيتها في [معسكري اعتقال] أوشفيتز وداشاو، وفي الوقت نفسه أكده الأطباء النفسيون في معسكرات أسرى الحرب: وحدهم من توجهوا نحو المستقبل، نحو هدفٍ في المستقبل، نحو معنى لتحقيقه في المستقبل، من المرجح أن ينجوا.

وأعتقد أن هذا لا ينطبق على بقاء الأفراد فحسب، بل ينطبق أيضًا على بقاء الجنس البشري، لأنه لا يوجد أمل في بقاء الجنس البشري إلا باستمرار إدراك الناس للقواسم المشتركة بمصطلحات أكسيولوجية

أو بمجرد إدراكهم لها، أي أن القواسم المشتركة لما يشعرون به تجعل حياتهم تستحق العيش. من الواضح إذن أن الموضوع يتلخص في مسألة أكسيولوجية: هل تكون هناك قيم ومعانٍ يمكن أن يتشاركها الناس، والشعوب؟ القيم والمعاني التي قد تكون مشتركة؟

الشيء الوحيد الذي أعرفه على وجه اليقين أنه إذا وجدت القيم والمعاني المشتركة، فلا بد من اتخاذ خطوة أخرى، خطوة الآن، بعد آلاف السنين من تطوير البشرية للتوحيد، الإيمان بالله الواحد. التوحيد لا يكفي؛ ولن يكفي. ما نحتاج إليه ليس الإيمان بالله الواحد فقط، بل أيضًا وعي الجنس البشري الواحد، وإدراك وحدة البشرية. أود أن أسميها mon-anthropism.

هناك قيمة بقاء في إرادة المعنى، كما رأينا؛ ولكن بالنسبة إلى البشرية، لا يوجد أملٌ في البقاء إلا إذا اتحدت البشرية بإرادة **مشتركة** لمعنى **مشترك**، وبعبارة أخرى، بالوعي بالمهام المشتركة. في البحث الذي اقتبست منه من قبل، ذكرت كارولين وود شريف نتائج التجارب مع الأطفال الذين تفاقمت فيهم العدوانية الجماعية، ومع ذلك، بمجرد أن وحدتهم المهمة المشتركة لسحب عربة من الوحل، «نسي» الأطفال الاستمرار في عدوانيتهم الجماعية؛ لنتعلم الدرس.

ومع ذلك، علينا نحن الأطباء النفسيين الامتناع عن الانخراط في مجالات غير مجالنا. أود أن أقول إن كل قضية تستحق أن يتناولها متخصص، وبالتالي لماذا لا نترك شيئًا، مثلًا، لعلماء الاجتماع؟ نحن الأطباء النفسيين لا نملك الإجابة عن كل سؤال، وليس لدينا بشكلٍ

خاص وصفة نقدمها في مسألة كيفية علاج كل العلل والأمراض التي تصيب مجتمعنا. **لنبدأ في إضفاء الطابع الإنساني على الطب النفسي -بدلًا من تاليهه-** لنبدأ أولًا بالتوقف عن نسبة صفات إلهية إلى الأطباء النفسيين. نحن الأطباء النفسيين لسنا كلي المعرفة ولا كلي القدرة، نحن كلي الوجود فقط: نحن حاضرون في جميع الندوات، وننهمك في جميع المناقشات....

أما بالنسبة إلى العلاج بالمعنى، فهو ليس حلًّا سحريًّا،[1] وهو بالتالي منفتحٌ على التعاون مع المقاربات الأخرى للعلاج النفسي؛ إنه منفتحٌ على تطوره؛ ومنفتحٌ على الدين، ولا غنى عنه. صحيح أن العلاج بالمعنى يتعامل مع **اللوجوس**؛ يتعامل مع المعنى. وبشكلٍ خاص، أرى معنى العلاج بالمعنى في مساعدة الآخرين على رؤية معنى في الحياة، لكن لا يمكن للمرء أن «يمنح» معنى لحياة الآخرين. وإذا كان هذا ينطبق على المعنى بحد ذاته، فإن المعنى النهائي يحمل ما هو أكثر بكثيرٍ. **كلما كان المعنى أكثر شمولًا، قلَّ فهمه**. المعنى اللامحدود بعيد بالضرورة عن فهم كائن محدود. هذه هي النقطة التي يستسلم فيها العلم وتتولى الحكمة زمام الأمور. قال وليم جيمس في كلمة ألقاها أمام جمعية الشبان المسيحيين بجامعة هارفارد: «تأمَّل كلبًا بائسًا يشرِّحونه

---

(١) التصريح بأن العلاج بالمعنى ليس حلاً سحريًّا -بقدر ما قد ينزع سلاح خصومه- قد يحبط المعجبين به. واجه إدجار كروت من كلية غرب جورجيا طلابه بعددٍ من العبارات المقتبسة من الأدبيات في مجال العلاج بالمعنى، بينما كان هناك اتفاق عام معهم بنسبة ٩٠٪، كان نحو ٥٠٪ من الطلاب مترددين في الاعتماد على إحدى العبارات: لم يرغبوا في قبول حقيقة أن العلاج بالمعنى ليس حلًّا سحريًّا.

في المختبر، لا يستطيع أن يرى أي فداء في العمل كله؛ ومع ذلك، فإن كل هذه الأحداث التي تبدو شيطانية تتحكم فيها غالبًا النوايا البشرية والتي من خلالها، إذا كان عقله البائس الغافل يمكن فقط أن يلقي نظرة عليها، سيقبل دينيًّا كل ما هو بطولي فيه. مستلقيًا على ظهره على اللوح هناك، قد يؤدي مهمة أسمى بكثيرٍ من أي مهمة تعترف بها حياة الكلاب المزدهرة؛ ومع ذلك، من الأداء الكامل، هذه المهمة هي الجزء الوحيد الذي يجب أن يظل بعيدًا عن قدرته المعرفية بشكلٍ مطلقٍ. أنتقل الآن من هذا إلى حياة الإنسان. على الرغم من أننا لا نرى سوى عالمنا، وعالم الكلاب بداخله، يشمل هذين العالمين، فإنه لا يزال هناك عالم أوسع، لا نراه كما لا يرى عالمنا[1].

الحكمة معرفة زائد: معرفة - ومعرفة حدودها.

* * *

(١) William James, The Will to Believe (New York: Longmans, 1897).

البيليوجرافيا الإنجليزية

للعلاج بالمعنى والتحليل الوجودي[1]

(١) الكتب

Bulka, Reuven P., and Joseph B. Fabry, eds., Aspects of Logotherapy (in preparation).

Crumbaugh, James C., Everything to Gain: A Guide to Self-fulfillment Through Logoanalysis. Chicago, Nelson-Hall, 1973.

Fabry, Joseph B., The Pursuit of Meaning: Logotherapy Applied to Life. Preface by Viktor E. Frankl. Boston, Beacon Press, 1968; paperback edition, A Guide to the Theory and Application of Viktor E. Frankl's Logotherapy, 1969.

Frankl, Viktor E., Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy. Preface by Gordon W. Allport. Boston, Beacon Press, 1959; paperback edition, New York, Touchstone, 1973.

---, The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy. New York, Alfred A. Knopf, Inc.; second, expanded edition, 1965; paperback edition, New York,

---

(١) للاطلاع على بيليوجرافيا أحدث https://www.viktorfrankl.org/standard_publist.html (المترجم).

Vintage Books, 1973.

---, Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy. New York, Washington Square Press, 1967; Touchstone paperback, 1968.

---, The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy. New York and Cleveland, The World Publishing Company, 1969; paperback edition, New York, New American Library, 1970.

Leslie, Robert C., Jesus and Logotherapy: The Ministry of Jesus as Interpreted Through the Psychotherapy of Viktor Frankl. New York and Nashville, Abingdon Press, 1965; paperback edition, 1968.

. Tweedie, Donald F., Logotherapy and the Christian Faith: An Evaluation of Frankl's Existential Approach to Psychotherapy. Preface by Viktor E. Frankl. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1961; paperback edition, 1965.

---, The Christian and the Couch: An Introduction to Christian Logotherapy. Grand Rapids, Mich., Baker Book House, 1963.

Ungersma, Aaron J., The Search for Meaning: A New Approach in Psychotherapy and Pastoral Psychology. Philadelphia, Westminster Press, 1961; paperback edition, Foreword by Viktor E. Frankl, 1968.

(٢) فصول في كتبٍ

Arnold, Magda B., and John A. Casson, "Logotherapy and Existential Analysis," in The Human Person. New York, Ronald Press, 1954·

Barnitz, Harry W., "Frankl's Logotherapy," in Existentialism and The New Christianity. New York, Philosophical Library, 1969.

Elmore, Thomas M., and Eugene D. Chambres, "Anomie, Existential Neurosis and Personality: Relevance for Counseling," in Proceedings, 75th Annual Convention, American Psychological Association, 1967, 341-42.

Frankl, Viktor E., contributions to Critical Incidents in Psychotherapy, S. W. Standal and R. J. Corsini, eds. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1 959.

---, "Logotherapy and the Collective Neuroses," in Progress in Psychotherapy, J. H. Masserman and J. L. Moreno, eds. New York, Grune & Stratton, 1959.

---, "The Philosophical Foundations - of Logotherapy" (paper read before the first Lexington Conference on Phenomenology on April 4, 1963), in Phenomenology: Pure and Applied, Erwin Straus, ed. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964.

---, "Fragments from the Logotherapeutic Treatment of Four Cases. With an Introduction and Epilogue by G. Kaczanowski," in Modern Psychotherapeutic Practice: Innovations in Technique, Arthur Burton, ed. Palo Alto, California, Science and Behavior Books, 1965.

---, "The Will to Meaning," in Are You Nobody?

Richmond, Virginia, John Knox Press, 1966.

--, "Meaning and Purpose in Human Experience," a videotape produced by Rockland Community College. Rental or purchase through the Director of Library Services, 145 College Road, Suffern, New York 10901.

---, "Education and the Search for Meaning. An Interview by Professor William Blair Gould of Bradley University," a videotape produced by Bradley University Television. Available by request from Bradley University, Peoria, Illinois 61606 ($z5 handling charges for usage).

---, "Youth in Search for Meaning. The Third Paul Dana Bartlett Memorial Lecture," a videotape produced by KNBU and cleared for television upon request from President James Edward Doty, Baker University, Baldwin City, Kansas 66006.

---, "Clinical Aspects of Logotherapy," a videotaped lecture. Replay available by arrangement with Medical Illustration Services, Veterans Administration Hospital, 3801 Miranda Avenue, Palo Alto, California 94304.

---, "Logotherapy," a videotaped lecture. Available for rental or purchase from Educational Television, University of California School of Medicine, Department of Psychiatry, Langley Porter Neuropsychiatric Institute, 3rd Avenue and Pamassus Avenue, San Francisco, California 941 1Z.

---, "Logotherapy Workshop," a videotaped lecture. Available for rental or purchase from Middle Tennessee State University, Learning Resource Center, Murfreesboro, Tennessee 37130.

---, "The Rehumanization of Psychotherapy. A Workshop Sponsored by the Division of Psychotherapy of the American Psychological Association," a videotape. Address inquiries concerning availability to Division of Psychotherapy, American Psychological Association, lZ00 Seventeenth Street, N.W., Washington, D.C. Z0036.

---, "Youth in Search of Meaning," a videotape produced by the Youth Corps and Metro Cable Television. Contact: Youth Corps, 56 Bond Street, Toronto, Ontario M5B lXZ, Canada.

---, "Man in Search of Meaning," a film interview with Jim Corey of CFfO Television in Toronto. Contact: Youth Corps, 56 Bond Street, Toronto, Ontario M5B lXZ, Canada.

---, "Human Freedom and Meaning in Life" and "Self-Transcendence-Therapeutic Agent in Sexual Neurosis," videotapes. Copies of the tapes can be ordered for a service fee. Address inquiries to the Manager, Learning Resource Distribution Center, United States International University, San Diego, California 92131.

---, "Three Lectures on Logotherapy," given at the Brandeis Institute, Brandeis, California 93064. Long-playing records.

---, "Man in Search of Meaning: Two Dialogues," "Self-Transcendence: The Motivational Theory of Logotherapy," "What Is Meant by Meaning?" and "Logotherapy and Existentialism," audiotapes produced by Sound Seminars, College Division, McGraw-Hill Book Company, P. O. Box 402, Hightstown, New Jersey 08520.

---, "The Student's Search for Meaning," an audiotape produced by WGTV, the University of Georgia, Athens, Georgia 30601.

---, "The Existential Vacuum" ("Existential Frustration as a Challenge to Psychiatry," "Logotherapy as a Concept of Man," "Logotherapy as a Philosophy of Life"), tapes produced by Argus Communications, 3505 North Ashland Avenue, Chicago, Illinois 60657.

---, "The Existential Vacuum: A Challenge to Psychiatry. Address given at The Unitarian Church, San Francisco, California, October 13, 1969." A tape produced by Big Sur Recordings, 2015 Bridgeway, Sausalito, California 94965.

---, "Meaninglessness: Today's Dilemma," an audiotape produced by Creative Resources, 4800 West Waco Drive, Waco, Texas 76703.

---, "Logotherapy Workshop," an audiotape produced by Middle Tennessee State University, Learning Resource Center, Murfreesboro, Tennessee 37 130.

---, "Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy." Recording for the Blind, Inc., 2 1 5 East 58th Street, New. York, New York 1 0022.

---, "Youth in Search of Meaning." Word Cassette Library, 4800 West Waco Drive, Waco, Texas 76703. $4.98.

--- and Huston Smith, ''Value Dimensions in Teaching," a color television film produced by Hollywood Animators, Inc., for the California Junior College Association. Rental or purchase through Dr. Rex Wignall,

Director, Chaffey College, Alta Lorna, California 91701.

---, Robin W. Goodenough, Iver Hand, Oliver A. Phillips and Edith Weisskopf-Joelson, "Logotherapy: Theory and Practice. A Symposium Sponsored by the Division of Psychotherapy of the American Psychological Association," an audiotape. Address inquiries concerning availability to Division of Psychotherapy, American Psychological Association, 1200 Seventeenth Street, N.W., Washington, D.C. 20036.

---, "Comment on Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the Modem World," in World. Chicago, Catholic Action Federations, 1967.

---, "Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique," in Active Psychotherapy, Harold Greenwald, ed. New York, Atherton Press, 1967.

---, "The Significance of Meaning for Health," in Religion and Medicine: Essays on Meaning, Values and Health, David Belgum, ed. Ames, Iowa, The Iowa State University Press, 1967.

---, "Accepting Responsibility" and "Overcoming Circumstances," in Man's Search for a Meaningful Faith: Selected Readings, Judith Weidmann, ed. Nashville, Graded Press, 1967.

---, "The Task of Education in an Age of Meaninglessness," in New Prospects for the Small Liberal Arts College, Sidney S. Letter, ed. New York, Teachers College Press, 1968.

---, "Self-Transcendence as a Human Phenomenon," in Readings in Humanistic Psychology, Anthony J. Sutich and

Miles A. Vich, eds. New York, The Free Press, 1969.

---, "Reductionism and Nihilism," in Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences (The Alpbach Symposium, 1968), Arthur Koestler and J. R. Smythies, eds. New York, Macmillan, 1970.

---, "What is Meant by Meaning?" in Values in an Age of Confrontation, Jeremiah W. Canning, ed. Columbus, Ohio, Charles E. Merrill Publishing Company, 1970.

---, "Beyond Self-Actualization and Self-Expression," in Perspectives on the Group Process: A Foundation for Counseling with Groups, C. Gratton Kemp, ed. Boston, Houghton Miffiin Company, 1970.

---, "Logotherapy," in Psychopathology Today: Experimentation, Theory and Research, William S. Sahakian, ed. Itasca, Illinois, F. E. Peacock Publishers, 1970.

---, "Universities and the Quest for Peace," in Report of the First World Conference on the Role of the University in the Quest for Peace. Binghamton, N.Y., State University of New York, 1970.

---, "Youth in Search of Meaning," in Students Search for Meaning, James Edward Doty, ed. Kansas City, Missouri, The Lowell Press, 1971.

---, "Dynamics, Existence and Values" and "The Concept of Man in Logotherapy," in Personality Theory: A Source Book, Harold J. Vetter and Barry D. Smith, eds. New York, Appleton Century-Crofts, 1971.

---, "Meaninglessness: A Challenge to Psychologists," in Theories

of Psychopathology and Personality, Theodore Millon, ed. Philadelphia, W. B. Saunders Company, 1973.

---, "Beyond Pluralism and Determinism," in Unity Through Diversity: A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy, William Ray and Nicholas D. Rizzo, eds. New York, Cordon and Breach, 1973·

---, "Encounter: The Concept and Its Vulgarization," in Psychotherapy and Behavior Change, 1973, Hans H. Strupp et al., eds. Chicago, Aldine Publishing Company, 1974.

---, "Paradoxical Intention and DereRection: Two Logotherapeutic Techniques," in New Dimensions in Psychiatry: A World View, Silvano Arieti, ed. New York, John Wiley & Sons, Inc., 1975·

Freilicher, M., "Applied Existential Psychology: Victor Frankl and Logotherapy," in Psycho-Sources, Evelyn Shapiro, ed. New York, Bantam Books, 1973.

Friedman, Maurice, "Viktor Frankl," in The Worlds of Existentialism. New York, Random House, 1964.

Howland, Elihu S., "Viktor Frankl," in Speak Through the Earthquake: Religious Faith and Emotional Health. Philadelphia, United Church Press, 1972.

Ledermann, E. K., "Viktor E. Frankl's Ontological Value Ethics," in Existential Neurosis. London, Butterworths, 1972.

Leslie, Robert, "Frankl's New Concept of Man," in Contemporary Religious Issues, Donald E. Hartsock, ed. Belmont, California, Wadsworth Publishing Company, 1968.

Liston, Robert A., "Viktor Frankl," in Healing the Mind: Eight Views of Human Nature. New York, Praeger, 1974.

Marks, Isaac M., "Paradoxical Intention ('Logotherapy')," in Fears and Phobias. New York, Academic Press, 1969.

---, "Paradoxical Intention," in Behavior Modification, W. Stewart Agras, ed. Boston, Little, Brown and Company, 1972.

Maslow, Abraham H., "Comments on Dr. Frankl's Paper," in Readings in Humanistic Psychology, Anthony J. Sutich and Miles A.

Vich, eds. New York, The Free Press, 1969. McKinney, Fred, "Man's Search for Meaning," in Psychology in Action. New York, Macmillan, 1967.

Misiak, Henry, and Virginia Staudt Sexton, "Logotherapy," in Phenomenological, Existential, and Humanistic Psychologies: A Historical Survey. New York, Crune & Stratton, 1973.

Patterson, C. H., "Frankl's Logotherapy," in Theories of Counseling and Psychotherapy. New York, Harper & Row, 1966.

Sahakian, William S., "Viktor Frankl," in History of Psychology. Itasca, Illinois; F. E. Peacock Publishers, Inc., 1968.

---, "Logotherapy," in Psychotherapy and Counseling: Studies in Technique. Chicago, Rand McNally, 1969.

---, "Logotherapy Approach to Personality," in

Psychology of Personality. Chicago, Rand McNally, 1974.

Salit, Norman, "Existential Analysis; Logotherapy-the Gulf Narrows," in The Worlds of Norman Balit, Abraham Burstein, ed. New York, Bloch, 1966.

Schneider, Marius G., "The Existentialistic Concept of the Human Person in Viktor E. Frankl's Logotherapy," in Studies in Philosophy and the History of Philosophy, John K. Ryan, ed. Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1974.

Spiegelberg, Herbert, "Viktor Frankl: Phenomenology in Logotherapy and Existenzanalyse," in Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1972.

Strunk, Orlo, "Religious Maturity and Viktor E. Frankl," in Mature Religion. New York and Nashville, Abingdon Press, 1965.

Tyrell, Bernard J., "Logotherapy and ChIistotherapy," in Christotherapy: Healing through Enlightenment. New York, The Seabury Press, 1975.

Vanderveldt, James H., and Robert P. Odenwald, "Existential Analysis," in Psychiatry and Catholicism. New York, McGraw-Hill, 1952.

Zavalloni, Roberto, "Human Freedom and Logotherapy," in Self Determination. Chicago, Forum Books, 1962.

(٣) مقالات وأعمال متنوعة[١]

Ansbacher, Rowena R., "The Third Viennese School of Psychotherapy." Journal of Individual Psychology, XV (1959), 236-37.

Ballard, R. E., "An Empirical Investigation of Viktor Frankl's Concept of the Search for Meaning: A Pilot Study with a Sample of Tuberculosis Patients." Doctoral dissertation, Michigan State University, 1965.

Birnbaum, Ferdinand, "Frankl's Existential Psychology from the Viewpoint of Individual Psychology." Journal of Individual Psychology, XVII (1961), 1 62-66.

Bordeleau, Louis-Gabriel, "La Relation entre les valeurs de choix vocationnel et les valeurs cnatrices chez V. E. Frankl." Doctoral dissertation presented to the Department of Psychology, The University of Ottawa, 1971.

Bulka, Reuven P., "An Analysis of the Viability of Frankl's Logotherapeutic System as a Secular Theory." Thesis presented to the Department of Religious Studies of the University of Ottawa as partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, 1969.

---, "Denominational Implications of the Religious Nature of Logotherapy." Thesis presented to the Department of Religious Studies of the University of Ottawa as partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 1971.

---

(١) تشير الأعمال التي تظهر في العلاج النفسي والوجودية: أوراق مختارة عن العلاج بالمعنى Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy. نيويورك: مطبعة واشنطن سكوير؛ ١٩٦٧.

---, "Logotherapy and Judaism-Some Philosophical Comparisons." Tradition, XII (1972), 72-89.

---, "Logotherapy and Judaism." Jewish Spectator, XXXVII, No. 7 (Sept. 1972), 17-19.

---, "Death in Life--Talmudic and Logotherapeutic Affirmations." Humanitas (Journal of the Institute of Man), X, No. 1 (Feb. 1974), 33-42.

---, "The Ecumenical Ingredient in Logotherapy." Journal of Ecumenical Studies, XI, NO. 1 (Winter 1974), 1 3-24.

Burck, James Lester, "The Relevance of Viktor Frankl's 'Will to Meaning' for Preaching to Juvenile Delinquents." A Master of Theology thesis submitted to the Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1966.

Calabrese, Edward James, "The Evolutionary Basis of Logotherapy." Dissertation, University of Massachusetts, 1974.

Cavanagh, Michael E., "The Relationship between Frankl's 'Will to Meaning' and the Discrepancy Between the Actual Self and the Ideal Self." Doctoral dissertation, University of Ottawa, 1966.

Crumbaugh, James C., "The Application of Logotherapy." Journal of Existentialism, V (1965), 403-12.

---, "Cross Validation of Purpose-in-Life Test Based on Frankl's Concepts." Journal of Individual Psychology, XXIV (1968), 74-81.

---, "Frankl's Logotherapy: A New Orientation i n Counseling." Journal of Religion and Health, X (1971),

373-86.

---, "Changes in Frankl's existential vacuum as a measure of therapeutic outcome." Newsletter for Research in Psychology (Veterans Administration Center, Bay Pines, Florida), Vol. 14, No. 2 (May 1 972), 35-37.

---, "Frankl's Logotherapy: An Answer to the Crisis in Identity." Newsletter of the Mississippi Personnel & Guidance Association, IV, No. 2 (Oct. 1972), 3.

---, "Aging and Adjustment: The Applicability of Logotherapy and the Purpose-in-Life Test." The Gerontologist, XII (1972), 418-20.

--- and Leonard T. Maholick, "The Case for Frankl's 'Will to Meaning.' '' Journal of Existential Psychiatry, IV (1963), 43-48.

---, "An Experimental Study in Existentialism: The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis." Journal of Clinical Psychology, XX (1964), 200-207.

---, Sister Mary Raphael and Raymond R. Shrader, "Frankl's Will to Meaning in a Religious Order" (delivered before Division 24, American Psychological Association, at the annual convention in San Francisco, August 30, 1968). Journal of Clinical Psychology, XXVI (1970), 206-207.

Dansart, Bernard, "Development of a Scale to Measure Attitudinal Values as Defined by Viktor Frankl." Dissertation, Northern Illinois University, De Kalb, 1974.

Dickson, Charles W., "Logotherapy and the Redemptive Encounter." Dialogue, Spring 1974, 110-14.

Duncan, Franklin D., "Logotherapy and the Pastoral Care of Physically Disabled Persons." A thesis in the Department of Psychology of Religion submitted to the faculty of the Graduate School of Theology in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Theology at Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1968.

Fabry, Joseph, "A Most Ingenious Paradox." The Register-Leader of the Unitarian Universalist Association, Vol. 149 (June 1967), 7-8.

---, and Max Knight (pseud. Peter Fabrizius), "Viktor Frankl's Logotherapy." Delphian Quarterly, XLVII, NO. 3 (1964), 27-30.

---, "The Use of Humor in Therapy." Delphian Quarterly, XLVIII, No. 3 (1965), 22-36.

Forstmeyer, Annemarie von, "The Will to Meaning as a Prerequisite for Self-Actualization." Thesis presented to the faculty of California Western University, San Diego, in partial fulfillment of the requirements for the degree Master of Arts, 1968.

Fox, Douglas A., "Logotherapy and Religion." Religion in Life, XXXI (1965), 235-44.

Frankl, Viktor E., "Logos and Existence in Psychotherapy." American Journal of Psychotherapy, VII (1953), 8-15.

---, "Group Psychotherapeutic Experiences in a Concentration Camp"* (paper read before the Second International Congress of Psychotherapy, Leiden, Netherlands, Sept. 8, 1951). Group Psychotherapy, VII

(1954), 81-90.

---, "The Concept of Man in Psychotherapy" (paper read before the Royal Society of Medicine, Section of Psychiatry, London, England, June 15, 1944). Pastoral Psychology, VI (1955), 16-26.

---, "From Psychotherapy to Logotherapy." Pastoral Psychology, VII (1956), 56-60.

---, "Guest Editorial." Academy Reporter, III, NO. 5 (May 1958), 1-4·

---, "On Logotherapy and Existential Analysis" (paper read before the Association for the Advancement of Psychoanalysis, New York, April 1 7, 1957). American Journal of Psychoanalysis, XVIII (1958), 28-37·

---, "The Will to Meaning." Journal of Pastoral Care, XII (1958),

82-88.

---, "The Search for Meaning." Saturday Review (Sept. 1 3, 1958).

---, "The Spiritual Dimension in Existential Analysis and Logotherapy"* (paper read before the Fourth International Congress of Psychotherapy, Barcelona, Sept. 5, 1958). Journal of Individual Psychology, XV (1959), 157-65.

---, "Beyond Self-Actualization and Self-Expression"* (paper read before the Conference on Existential Psychotherapy, Chicago, Dec. 1 3, 1959). Journal of Existential Psychiatry, I (1960), 5-20.

---, "Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique"* (paper read before the American Association

for the Advancement of Psychotherapy, New York, Feb. 26, 1960). American Journal of Psychotherapy, XIV (1960), 520-35.

---, "Logotherapy and the Challenge of Suffering"* (paper read before the American Conference on Existential Psychotherapy, New York, Feb. 27, 1960). Review of Existential Psychology and Psychiatry, 1 (1961), 3-7.

---, "Religion and Existential Psychotherapy." Gordon Review, VI (1961), 2-10.

---, "Dynamics, Existence and Values."* Journal of Existential Psychiatry, II (1961), 5-16.

---, "Psychotherapy and' Philosophy." Philosophy Today, V (196 1), 59-64.

---, "Basic Concepts of Logotherapy," Journal of Existential Psychiatry, III (1962), 111-18.

---, "Psychiatry and Man's Quest for Meaning."* journal of Religion and Health, I (1962), 93-103.

---, "Logotherapy and the Challenge of Suffering." Pastoral Psychology, XIII (1962), 25-28.

--, "The Will to Meaning." Living Church, CXLIV (June 24, 1962), 8-14.

--, "Angel as Much as Beast: Man Transcends Himself." Unitarian Universalist Register-Leader, CXLIV (Feb. 1963), 8-9.

--, "Existential Dynamics and Neurotic Escapism"* (paper read before the Conference on Existential Psychiatry, Toronto, May 6, 1962). Journal of Existential Psychiatry, IV (1963), 27-42.

--, "Existential Escapism." 0 Motive, XXIV (Jan. Feb. 1964), 111-14.

---, "The Will to Meaning" 0 (paper read before the Conference on Phenomenology, Lexington, April 4, 1963). Christian Century, LXXI (April 22, 1964), 515-17.

--, "In Steady Search for Meaning." Liberal Dimension, II, No. 2 (1964), 3-8.

--, "The Concept of Man in Logotherapy" (175th Anniversary

Lecture, Georgetown University, Washington, D.C., February 27, 1964). journal of Existentialism, VI (1965), 53-58.

---, "Logotherapy and Existential Analysis: A Review" (paper read before the Symposium on Logotherapy, 6th International Congress of Psychotherapy, London, August 26, 1964). American Journal of Psychotherapy, XX (1966), 252-60.

---, "Self-Transcendence As a Human Phenomenon." journal of Humanistic Psychology, VI, No. 2 (Fall 1966), 97-106.

---, "What is Meant by Meaning?" journal of Existentialism, VII, No. 25 (Fall 1966), 21-28.

--, "Time and Responsibility." Existential Psychiatry, I (1966), 361-66.

--, "Logotherapy and Existentialism." Psychotherapy: Theory, Research and Practice, IV, NO. 3 (Aug. 1967), 138-42.

---, "What is a Man?" Life Association News, LXII,

NO. 9 (Sept. 1967), 15 1-57·

---, "Logotherapy." The Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines, VII (1967), 142-55.

---, "Experiences in a Concentration Camp." Jewish Heritage, XI (1968), 5-7.

---, "The Search for Meaning" (abstract from a series of lectures given at the Brandeis Institute in California). Jewish Heritage, XI (1968), 8-11.

---, "Eternity I s the Here and Now." Pace, V, NO. 4 (April 1969), 2.

---, "Youth in Search for Meaning" (3rd Paul Dana Bartlett Memorial Lecture). The Baker World (The Baker University Newsletter), I, NO. 4 (Jan. 1969), 2-5.

---, "The Cosmos and the Mind. (How Far Can We Go?) A Dialogue with Geoffrey Frost." Pace, V, No. 8 (Aug. 1969), 34-39·

--, Fore-Runner of Existential Psychiatry." Journal of Individual Psychology, XXVI (1970), 12.

---, "Entering the Human Dimension." Attitude, I (1970), 2-6.

--, "Determinism and Humanism." Humanitas (Journal. of the Institute of Man), VII (1 97 1), 23-36.

---, "The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy." The American Journal of Psychoanalysis, XXXII, NO. 1 (1972), 85-89.

---, "Man in Search of Meaning." Widening Horizons (Rockford College), Vol. 8, NO. 5, August 1972.

---, "Encounter: The Concept and Its Vulgarization."

The Journal of the American Academy of Psychoanalysis, I, No. 1 (1973), 73-83.

---, "The Depersonalization of Sex." Synthesis (The Realization of the Self), I (Spring 1 974), 7-1 1.

Gerz, Hans 0., "The Treatment of the Phobic and the ObsessiveCompulsive Patient Using Paradoxical Intention sec. Viktor E. Frankl" Journal of Neuropsychiatry, III, No. 6 (July-Aug. 1962), 375-87.

---, "Experience with the Logotherapeutic Technique of Paradoxical Intention in the Treatment of Phobic and Obsessive-Compulsive Patients" (paper read at the Symposium of Logotherapy at the 6th International Congress of Psychotherapy, London, England, August 1964). American Journal of Psychiatry, CXXIII, NO. 5 (Nov. 1966), 548-53.

---, "Reply." American Journal of Psychiatry, CXXIII, No. 10 (April 1967), 1306.

Green, Herman H., "The 'Existential Vacuum' and the Pastoral Care of Elderly Widows in a Nursing Home," Master's Thesis, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1970.

Grollman, Earl A., "Viktor E. Frankl: A Bridge Between Psychiatry and Religion." Conservative Judaism, XIX, No. 1 (Fall 1964), 1!)-23.

---, "The Logotherapy of Viktor E. Frankl." Judaism, XIV (1965), 22-38.

Grossman, Nathan, "The Rabbi and the Doctor of the Soul." Jetcish Spectator, XXXIV, NO. 1 (Jan. 1969), 8-12.

Guldbrandsen, Francis Aloysius, "Some of the Pedagogical Implications in the Theoretical Work of Viktor Frankl in Existential

Psychology: A Study in the Philosophic Foundations of Education." Doctoral dissertation, Michigan State University, 1972.

Hall, Mary Harrington, "A Conversation with Viktor Frankl of Vienna." Psychology Today, I, NO. 9 (Feb. 1968), 56--63.

Harrington, Donald Szantho, "The View from the Existential Vacuum," Academy Reporter, IX, NO. 9 (Dec. 1964), 1-4.

Havens, Leston L., "Paradoxical Intention." Psychiatry & Social Science Review, II (1968), 16--19.

Haworth, D. Swan, "Viktor Frankl." Judaism, XIV (1965), 351-352.

Henderson, J. T., "The Will to Meaning of Viktor Frankl as a meaningful factor of personality." Master's thesis, The University of Maryland, 1970.

Holmes, R. M., "Meaning and Responsibility: A Comparative Analysis of the Concept of the Responsible Self in Search of Meaning in the Thought of Viktor Frankl and H. Richard Niebuhr with Certain Implications for the Church's Ministry to the University." Doctoral dissertation, Pacific School of Religion, Berkeley, California, 1965.

---, "Alcoholics Anonymous as Group Logotherapy." Pastoral Psychology, XXI (1970), 30-36.

Hyman, William, "Practical Aspects of Logotherapy in

Neurosurgery." Existential Psychiatry, VII (1969), 99-101.

Johnson, Paul E., "Logotherapy: A Corrective for Determinism." Christian Advocate, V (Nov. 23, 1961), 12-13.

---, "The Challenge of Logotherapy." Journal of Religion and Health, VII (1968), 122-30.

---, "Meet Doctor Frankl." Adult Student, XXIV (Oct. 1964), 8-10.

--, "The Meaning of Logotherapy." Adult Student, XXVI, No. 8 (April 1967), 4-5.

Jones, Elbert Whaley, "Nietzsche and Existential-Analysis." Dissertation in the Department of Philosophy submitted to the faculty of the Graduate School of Arts and Sciences in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, New York University, 1967.

Kaczanowski, Godfryd, "Frankl's Logotherapy." American Journal of Psychiatry, CXVII (1960), 563.

---, "Logotherapy-A New Psychotherapeutic Tool." Psychosomatics, Vol. 8 (May-June 1967), 158-61.

Klapper, Naomi, "On Being Human: A Comparative Study of Abraham J. Heschel and Viktor Frankl." Doctoral dissertation, Jewish Theological Seminary of America, New York, 1973.

Klitzke, Louis L., "Students in Emerging Africa: Humanistic Psychology and Logotherapy in Tanzania," Journal of Humanistic Psychology, IX (1969), 105-26.

Kosukegawa, Tsugio, "A Comparative Study of the Differences Between Christian Existence and Secular

Existence, and of Their Existential Frustration." Japanese Journal of Educational and Social Psychology, VII, No. 2 (1968), 195-208.

Lapinsohn, Leonard I., "Relationship of the Logotherapeutic Concepts of Anticipatory Anxiety and Paradoxical Intention to the Neurophysiological Theory of Induction." Behavioral Neuropsychiatry, III, No. 3-4 (197 1), 1 2-14 and 24·

Leslie, Robert C., "Viktor E. Frankl's New Concept of Man." Motive, XXII (1962), 16-19.

Marrer, Robert F., "Existential-Phenomenological Foundations in Logotherapy Applicable to Counseling." Dissertation, Ohio University, 1972.

Maslow, A. H., "Comments on Dr. Frankl's Paper." Journal of Humanistic Psychology, VI (1966), 107-12.

"Meaning in Life." Time (Feb. 2, 1968), 38-40.

Meier, Augustine, "Frankl's 'Will to Meaning' as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences." Dissertation presented to The University of Ottawa, 1973.

Muilenberg, Don T., "Meaning in Life: Its Significance in Psychotherapy." A dissertation presented to the faculty of the Graduate School, University of Missouri, 1968.

Miiller-Hegemann, D., "Methodological Approaches in Psychotherapy: Current Concepts in East Germany." American Journal of Psychotherapy, XVII (1963), 554-68.

Murphy, Leonard: "Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl Proposed Life Objectives." Doctoral dissertation in

Department of Psychology, The University of Ottawa, 1967.

Murphy, Maribeth L., "Viktor Frankl: The New Phenomenology of Meaning." The U.S.I.U. Doctoral Society Journal, III, No. 2 (June 1970), 1-10, and IV, NO. 1 (Winter 1970-7 1), 45-46.

Newton, Joseph R., "Therapeutic Paradoxes, Paradoxical Intentions, and Negative Practice." American Journal of Psychotherapy, XXII (1968), 68-81.

O'Connell, Walter E., "Viktor Frankl, the Adlerian?" Psychiatric Spectator, Vol. VI, No. 1 1 (1970), 13-14.

---, "Frankl, Adler, and Spirituality." Journal of Religion and Health, XI (1972), 134-38.

"Originator of Logotherapy Discusses Its Basic Premises" (interview). Roche Report: Frontiers of Clinical Psychiatry, Vol. 5, NO. 1 (Jan. 1, 1968), 5-6.

Pervin, Lawrence A., "Existentialism, Psychology, and Psychotherapy." American Psychologist, XV (1960), 305-309.

Polak, Paul, "Frankl's Existential Analysis." American Journal of Psychotherapy, III (1949), 517-22.

Richmond, Bert 0., Robert L. Mason and Virginia Smith, "Existential Frustration and Anomie." Journal of Women's Deans and Counselors, Spring 1969.

Rowland, Stanley J., Jr., "Viktor Frankl and the Will to Meaning." Christian Century, LXXIX (June 6, 1962), 722-24.

Ruggiero, Vincent R., "Concentration Camps Were His Laboratory." The Sign, XLVII (Dec. 1967), 13-15.

Sahakian, William S., and Barbara Jacquelyn Sahakian, "Logotherapy as a Personality Theory." The Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines, X (1972), 230-44.

Sargent, George Andrew, "Job Satisfaction, Job Involvement and Purpose in Life: A Study of Work and Frankl's Will to Meaning." Thesis presented to the faculty of the United States International University in partial fulfillment of the requirements for the degree Master of Arts, 1971.

---, "Motivation and Meaning: Frankl's Logotherapy in the Work Situation." Dissertation, United States International University, 1973·

Schachter, Stanley J., "Bettelheim and Frankl: Contradicting Views of the Holocaust." Reconstructionist, XXVI, No. 20 (Feb. 10, 196 1), 6-1 1.

Solyom, L., J. Garza-Perez, B. L. Ledwidge and C. Solyom, "Paradoxical Intention in the Treatment of Obsessive Thoughts: A

Pilot Study." Comprehensive Psychiatry, Vol. 1 3, No. 3 (May 1972), 291-97.

"The Doctor and the Soul: Dr. Viktor Frankl," Harvard Medical Alumni Bulletin, XXXVI, No. 1 (Fall 1961), 8. "The Father of Logotherapy." Existential Psychiatry, Vol. I (1967), 439.

Turner, R. H., "Comment on Dr. Frankl's Paper." Journal of Existential Psychiatry, I (1 960), 2 1-23.

Victor, Ralph G., and Carolyn M. Krug," 'Paradoxical Intention' in the Treatment of Compulsive Gambling." American Journal of Psychotherapy, XXI, NO. 4 (Oct.

1967), 808-14.

"Viktor Frankl." The Colby Alumnus, LI (Spring 1962), 5. Waugh, Robert J. L., "Paradoxical Intention." American Journal of Psychiatry, Vol. 1 2 3, No. 10 (April 1 967), 1 305- 1 306.

Weiss, M. David, "Frankl's Approach to the Mentally Ill." Association of Mental Hospital Chaplains' Newsletter, Fall 1962, 39-42.

Weisskopf-Joelson, Edith, "Some Comments on a Viennese School of Psychiatry." Journal of Abnormal and Social Psychology, LI (1955), 70 1-703.

---, "Logotherapy and Existential Analysis." Acta Psychotherapeutica, VI (1 958), 193-204.

---, "Paranoia and the Will-to-Meaning." Existential Psychiatry, 1 (1 966), 3 1 6-20.

---, "Some Suggestions Concerning the Concept of Awareness." Psychotherapy: Theory, Research and Practice, VIII (19 7 1), 2-7·

Yeates, J. W., "The Educational Implications of the Logotherapy of Viktor E. Frankl." Doctoral dissertation, University of Mississippi, 1 968.

Frankl, Viktor E., "Logotherapy," a film produced by the Department of Psychiatry, Neurology, and Behavioral Sciences, University of Oklahoma Medical School.

---, "Frankl and the Search for Meaning," a film produced by Psychological Films, 1 2 1 5 East Chapman Ave . , Orange, California 92666.

---, "Some Clinical Aspects of Logotherapy. Paper read before the Anderson County Medical Society in South Carolina," "Man in Search of Meaning. Address given to the Annual Meeting of the Anderson County Mental Health Association in South Carolina," and "Man's Search for Ultimate Meaning. Lecture given at the Peachtree Road Methodist Church in Atlanta, Georgia," videotapes cleared for television upon request from WGTV, the University of Georgia, Athens, Georgia 30601.

Hale, Dr. William H., "An Interview with Viktor E. Frankl. With an Introduction by Dr. Edith Weisskopf-Joelson, Professor of Psychology at the University of Georgia," a videotape cleared for television upon request from WGTV, the University of Georgia, Athens, Georgia 30601.

Murray, Dr. Edward L., and Dr . Roll von Eckartsberg, A Discussion with Dr. Viktor E. Frankl on "Logotherapy: Theory and Applied" conducted by two members of the Duquesne University Graduate School of Psychology, filmed July 25, 1972. Available for rental, fee $ IS. Mail request to Chairman, Department of Psychology, Duquesne University, Pittsburgh, Pennsylvania 15219.

"The Humanistic Revolution : Pioneers in Perspective,"

interviews with leading humanistic psychologists : Abraham Maslow, Gardner Murphy, Carl Rogers, Rollo May, Paul Tillich, Frederick Perls, Viktor Frankl, Alan Watts. Psychological Films, 1215 East Chapman Ave., Orange, California 92666. Sale $250; rental $20.

(٥) أعمال حديثة

Downing, Lester N., "Logotherapy," in Counseling Theories and Techniques. Chicago, Nelson-Hall, 1975.

Frankl, Viktor E., "Man's Search for Ultimate Meaning," in On the Way to Self-Knowledge: Sacred Tradition and Psychotherapy, Jacob Needleman and Dennis Lewis, eds. New York, Alfred A. Knopf, Inc., 1976.

---, "Paradoxical Intention and Dere Rection." Psychotherapy: Theory, Research and Practice (in press).

Sahakian, William S., "Logotherapy: The Will to Meaning," in History and Systems of Psychology. New York, John Wiley -& Sons, Inc., 1975.

المؤلف

فيكتور إي فرانكل (١٩٠٥-١٩٩٧) أستاذ الأعصاب والطب النفسي في كلية الطب بجامعة فيينا، وأستاذ العلاج بالمعنى في جامعة الولايات المتحدة الدولية (سان دييجو). وهو مؤسس ما أصبح يُطلَق عليه اسم المدرسة الفيينية الثالثة للعلاج النفسي (بعد التحليل النفسي لفرويد وعلم النفس الفردي لأدلر)، مدرسة العلاج بالمعنى.

ألَّف الدكتور فرانكل عشرين كتابًا تُرجمت إلى أربع عشرة لغة، من بينها اليابانية والصينية والعربية. بيعت الطبعة الأمريكية من كتابه "الإنسان والبحث عن معنى" حتى الآن أكثر من مليون ونصف المليون نسخة. ويصف جوردون دبليو ألبورت الكتاب في مقدمة هذا الكتاب بأنه "مقدمة لأهم حركة نفسية في عصرنا". نُشر أول مقال للدكتور فرانكل في عام ١٩٢٤ في المجلة الدولية للتحليل النفسي بدعوة من سيجموند فرويد.

كان الدكتور فرانكل أستاذًا زائرًا في جامعات هارفارد وساذرن ميثوديست وستانفورد ودوكين. منحته جامعة لويولا (شيكاجو) وكلية إيدجكليف وكلية روكفورد درجات الدكتوراه الفخرية. كان الدكتور فرانكل محاضرًا ضيفًا في ١٣٤ حرمًا جامعيًّا في أمريكا، كما حاضر في أستراليا وآسيا وإفريقيا، وكان رئيس الجمعية الطبية النمساوية للعلاج النفسي.

الفهرس

إلى أختي	٥
كلمة شكر	٧
تصدير	٩
فيكتور إي فرانكل	١٧
إله اللا شعور- لم أتحكم في شفتي	١٩
١ - جوهر التحليل الوجودي	٢١
٢ - اللا شعور الروحاني	٢٨
٣ - التحليل الوجودي للضمير	٣٧
٤ - التحليل الوجودي للأحلام	٤٥
٥ - خاصية تسامي الضمير	٥٨
٦ - التدين اللاشعوري	٦٦
٧ - العلاج النفسي واللاهوت	٧٨
تذييل ١٩٧٥ - بحث جديد في العلاج بالمعنى	٨٤
البيليوجرافيا الإنجليزية - للعلاج بالمعنى والتحليل الوجودي	١٦١
المؤلف	١٨٨

يصل فرانكل في هذا الكتاب إلى مراجعات أساسية لمفهوم اللاوعي، منها مراجعة المفهوم السائد للاوعي أو بشكل أكثر تحديداً لمداه. علينا الآن إعادة النظر في حدوده حيث يتضح أنه لا يوجد وعي غريزي فقط، كما حدده فرويد، ولكن يوجد لاوعي روحاني أيضا. وهكذا يتوسع محتوى اللاوعي بقدر ما يتميز اللاوعي نفسه إلى لاوعي غريزي ولاوعي روحاني.

يقدم فرانكل تحليلا وجوديا للضمير، حيث تعتبر ظاهرة الضمير نموذجا جيدا لإلقاء المزيد من الضوء على مفهومنا عن اللاوعي الروحاني، فالضمير بجانب المسؤولية، ظاهرة بدائية حقيقية، ظاهرة غير قابلة للاختزال متأصلة في الإنسان باعتباره كائنا حاسما.

يبحث فرانكل في هذا الكتاب في الوجود الإنساني ككل. فإن الوجود الإنساني، على الأقل ما دام لم يكن مشوها عصبيا، فهو موجه دائما إلى شيء ما، أو إلى شخص آخر غير نفسه، وأطلقت على هذه الخاصية المؤسسة للوجود الإنساني "التسامي الذاتي"، وتحقيق الذات هو في النهاية تأثير للتسامي الذاتي.

يرى فرانكل أن الإنسان يتميز في الأصل "ببحثه عن المعنى" وليس "ببحثه عن نفسه". كلما نسى المرء نفسه من أجل قضية أو شخص آخر كان أكثر إنسانية، وكلما انغمس الشخص في شيء أو شخص آخر غير نفسه، أصبح نفسه حقا.

ISBN 978-977-765-367-1