العلاج النفسي

بين الشرق والغرب

آلان واطس

العلاج النفسي

بين الشرق والغرب

ترجمة: ثائر ديب

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ٢٠٠٥

العنوان الأصلي للكتاب :

Psychotherapy
East and West
by
ALAN WATTS

العلاج النفسي بين الشرق والغرب =Psychotherapy east and west/
آلان واطس؛ ترجمة ثائر ديب .- دمشق : وزارة الثقافة ، ٢٠٠٥ .-
٢٠٨ ص ؛ ٢٤ سم .-

(في النفس وقضاياها ؛ ٢)

١- ١٥٧ و ا ط ع ٢- العنوان ٣- العنوان الموازي
٤- واطس ٥- ديب ٦- السلسلة

مكتبة الأسد

استهلال

منذ عقود على الأقلّ وموضوع هذا الكتاب من الموضوعات «الذائعة المُتَداوَلَة»، حيث شهدتْ هذه الفترة نقاشًا متناميًا حول هذا الضَرْب أو ذاك من ضروب التوازي بين العلاج النفسي الغربي والفلسفة الشرقية. غير أنّ أحدًا إلى الآن لم يحاول أن يكشف، على نحوٍ شامل، عن مخطط أساسي مُشترك بين طرائق العلاج النفسي وغاياته، من جهة أولى، وبين تعاليم البوذية، والڤيدانتا، واليوغا، والتاوية، من جهة أخرى. فعلى الرغم من أنّ هذه الأخيرة قد لاتكون علاجات نفسية بالمعنى الدقيق إلا أنّ هنالك من التشابه مايكفي لإيلاء المقارنة ماتستحقّه من اهتمام.

كان هذا النقاش المذكور قد بدأ في أوائل الثلاثينيات [من القرن العشرين]، على إثر نشر بعض الأعمال كترجمة ريتشارد ويلهلم للنصّ الصيني **سرّ الزهرة الذهبية**، مع شرح نفساني مُسْهَب على الكتاب بقلم يونغ(*) (١٩٢٩)، وكتاب غ. ر. هير **النفس العضويّة** (١٩٣٢)، وكتاب جير الدين كوستر **اليوغا وعلم النفس الغربي** (١٩٣٤). ولقد اهتممتُ اهتمامًا عميقًا بهذا الحوار المثمر بين الشرق والغرب منذ بداياته تقريبًا. كما أسهمتُ فيه بعض الإسهام في كتابٍ ينقصه النضج

(*) انظر الترجمة العربية لهذا النصّ مع شرح يونغ عليه في، ريتشارد ولهلم وك. غ. يونغ، **سر الزهرة الذهبية: القوى الروحية وعلم النفس التحليلي**، ترجمة نهاد خياطة، ط١ ١٩٨٨، دار الحوار - اللاذقية. (م)

عنوانه **ميراث آسيا والإنسان الغربي** (١٩٣٧)، وألحقته بعد ذلك بقليل بكتابي **معنى السعادة** (١٩٤٠)، الذي حمل عنوانًا فرعيًا هو «البحث عن حرية الروح في علم النفس الحديث وفي حكمة الشرق». وفي ذلك الوقت كان العلاج النفسيّ اليونغيّ هو الشكل الوحيد الذي اتّخذ مثل هذه الوجهة من بين أشكال العلاج. غير أن تطوراتٍ لاحقةً في كلٍّ من العلاج النفسي وفي معرفتنا بالفكر الشرقي مكّنتْ من عقد مقارنة أوسع وأشدّ إيحاءً. كما شهدتْ هذه الفترة ذاتها تناميًا مدهشًا في الاهتمام الغربي بطرائق الحياة الشرقية، خاصةً بوذية زن، وكان آخر إسهام في هذا الحوار هو تعاون إريك فروم ود. ت. سوزوكي في كتاب **بوذية زن والتحليل النفسي**(*) (١٩٦٠).

وما يرمي إليه كتابي ليس إجْمال هذا النقاش أو القيام بمراجعة للتطور الذي شهده، وإنّما إلى إطلاقه في دورة جديدة. ولقد رأيت، قبل أن أبدأ الكتابة، أنّ ثّمة سبيلين أساسيين لتناول الموضوع. فبما أنني كنت قد قرأت كلّ ماكُتِبَ فيه، وجدتُ أنّ بمقدوري أن أنسج كلّ هذه المادة في نوعٍ من التاريخ النقدي لاهتمام الطب النفسي بالفكر الشرقي، متضافرًا مع مقارنة دقيقة بين كلّ الأشكال الرئيسة في العلاج النفسي وكلّ التقنيات الأساسية في التعاليم الشرقية. غير أن ذلك كان سيقتضي مجلّدًا ضخمًا صعب المأخذ لايهتمّ به سوى الأكاديميين؛ علاوةً على ضعفي في مثل هذه الدراسات الشكلية التي أتركها بكلّ رحابة صدر لمن لديهم مايكفي من طول الأناة والمثابرة. أمّا السبيل الآخر فكان أن أَصِف ما أشعر بأنّه الطريقة المثمرة التي يمكن بها للعلاجات النفسية الشرقية والغربية أن تُخصِبَ إحداهما الأخرى. فالأمر لايقتصر على أنّ من الممكن لكلٍّ منهما أن تتعلّم الكثير

(*) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب في جزئين منفصلين يشتمل أولهما على مساهمة د. ت. سوزوكي والآخر على مساهمة إريك فروم. فقد صدر الأول بعنوان **التصوّف البوذي والتحليل النفسي**، ترجمة ثائر ديب، ط١ ١٩٩٦، دار الحوار ـ اللاذقية؛ وصدر الثاني بعنوان **فرويد وبوذا: التحليل النفسي وبوذية زن**، ترجمة ثائر ديب، ط١ ١٩٩٦، دار نون ـ اللاذقية. (م).

من الأخرى، بل يتعدّاه، كما يبدو لي، إلى أنّ المقارنة يمكن أن تستخرج من كليهما أوجهًا خفيّة رفيعة الأهمية. ولذا قرّ قراري على ألا أكتب خلاصةً وافيةً للنتائج الرصينة التي تمّ التوصلّ إليها، بل مقالاً تحريضيًا يمكن له أن يحثّ الطرفين ويدفعهما إلى النقاش. فأنا أشعر أنّ كليهما يتحسّسان ويتلّمسان في الظلام، وإنْ لم يكن دون شيء من الضوء. واعتقادي أنّ التعاليم الشرقية، على الرغم من الروعة التي تَسمُها، ليست الكلمة الأخيرة في الحكمة المقدّسة العريقة حتى يكون على الدنيا أن تأتي وتجلس باتّضاع عند أقدام معلميها. كما أنني لا أرى أنّ ثمّة إنجيلاً بحسب فرويد، أو يونغ، تثبتت فيه حقائق علم النفس العظيمة إلى أبد الآبدين. إنّ هدف هذا الكتاب ليس أن ينطق بالكلمة الفَصْل في هذا الموضوع وإنّما أن يثير الفكر والتجربة.

ويبقى أنّ ثمة عيبًا يَسِمُ المقاربة التي اخترت أن أقارب بها هذا الموضوع، يتمثّل في عجزي عن أن أذكر كما ينبغي كلّ الذين كان لهم أثر في فكري، وأن أقدّر حقّ قدرهم كلّ أولئك الذين أسهموا في النقاش. فما جرى من أحاديث وما قُرِئ من كتب منذ وقتٍ بعيد يصبح جزءاً من تيار التفكير لدى المرء بحيث يستحيل في بعض الأحيان أن نحدد أية فكرة هي فكرة خاصة بنا وأية فكرة هي فكرة مستعارة. وهذا الكتاب لايكشف مايمكن أن يكون قد أتى من قراءاتٍ سابقة لأعمال معالجين مغامرين يحبّون المخاطر مثل تريغانت بورّو، وجورج غروديك، وصديقي إريك غراهام هو. كما أنه لايشير إلى ماكنت قد جنيته عبر سنوات من النقاش في موضوعه الأساسي مع البروفسور فريدريك سبيلبيرغ من جامعة ستانفورد، أو مع د. ليليان بيكر، و د. تشارلز. غ. تايلور، وهما محلّلان من أتباع يونغ. وهو لايعترف بالإسهامات التي أسهم بها في هذا الموضوع كلٌّ من ميدارد بوسّ، وهوبرت بونوا، وهنري ديكس، وليلي أبيج، في أوروبا، وشوما موريتا، وتاكي هيساكورا، وآكي هيسا كوندو، في اليابان؛ أو كارين هورني، وهارولد كيلمان، وجوزيف كامبل، ومارغريت ريوتش، وغيرهم، في الولايات المتحدة.

بيد أنّ القارئ سرعان ماسيدرك من الفلسفة التي يستبطنها هذا الكتاب، والتي هي فلسفة تنظر إلى الكون بوصفه كوناً عضوياً ومترابطاً، ماأدين به إلى كلٍّ من أ. ن. وايتهيد، وجوزيف نيدهام، ول. ل. وايت، وأ. ف. بنتلي، وعلماء نفس الجشطالت(*). وإذا ما كان هذا القارئ قد اطّلع على كتبي الأخرى، فسوف يرى أيضاً ذلك التأثير حديث العهد لمن أدعوهم «مابعد الفرويديين»، مثل نورمان، و. براون وهربرت ماركوزه، تمييزاً لهم عن الفرويديين الجدد مثل هورني وفروم. وسوف يلاحظ أيضاً ما أُبديه من احترام متزايد حيال «علم نفس الاتصال» لدى غريغوري باتيسون ومساعديه، خاصةً غي هالي، ذلك الاحترام الذي يسير جنباً إلى جنب مع تفضيلي المتنامي مناقشة هذه المسائل بلغةٍ أقرب إلى العلم وأبعد عن الميتافيزيقا.

ولذا سيجد القارئ أيضاً أنني أقيم كبيروزن لصلة التعاليم الشرقية بأشكال العلاج النفسي ذات الفلسفة الاجتماعية، الخاصة بالعلاقات الاجتماعية، والاتصالية، أكثر مما أقيم لصلتها بتلك الأشكال التي تلحّ على «اللاوعي» وصوره النمطية البدئية. ومع أن أتباع هذا التيار الأخير هم الذين بدأوا في الأساس هذا الحوار بين الشرق والغرب، إلا أنني لا أتمالك نفسي عن الشعور بأنّ هذا التيار قد

(*) الجشطالت، Gestalt، لفظة ألمانية تعني الشكل أو النمط أو الصيغة، كما تعني الكلّ المتكامل وليس مجرد مجموع أو محصّلة الوحدات أو الأجزاء. فالخصائص العائدة للكلّ تختلف عن مجموع خصائص الأجزاء التي يتألّف منها هذا الكلّ. أما الجشطالت في علم النفس فهو مدرسة نشأت في ألمانيا خلال العقود الأولى من القرن العشرين، وانطلقت من علم نفس الإدراك فاعتبرته يتجه في بادئ الأمر نحو الشكل الكلّي لا نحو الأجزاء، بحيث يتمّ إدراك الجزء من ضمن إطار الكلّ. وقد نشأ علم نفس الجشطالت في نوعٍ من ردّة الفعل على علم النفس الذرّي بجميع أشكاله، وفي نوع من العداء لكلّ من السلوكية والاستبطانية. وتقوم ركيزته الأساسية على اعتبار العمليات العقلية والسلوك غير قابلة للتحليل إلى وحدات أولية دون باقٍ. فالكلّية والتعضّي هما خاصتان لهذه العمليات منذ البداية. ومع أن هذه المدرسة قد انطلقت في البداية من حقل الإدراك، إلا أنها امتدّت ببحوثها بعد ذلك إلى مجال التعلّم وغيره من النواحي العقلية. (م).

أضحى على نحوٍ متزايد بقعةً خلفية منعزلة تركها وراءه تطور الطب النفسي الغربي، على الرغم من الدّين الذي سنظل ندين به لفرويد. ويبدو لي أنّ التحليل النفسي بوجهٍ عام، و«علم نفس الأعماق» بوجهٍ خاص، قد صارا بعيدين عن كلّ ماجرى في العلوم التي تتناول سلوك الإنسان في الثلاثين عامًا الماضية، بل إنّ الكثيرين منّا يتساءلون إلى متى سيظلّ ممكنًا لعلم النفس، الذي هو دراسة نفسٍ مزعومة، أن يبقى فرعًا من فروع العلم.

وإضافةً إلى التأثيرات التي ذكرتُ آنفًا، فإنّ هذا الكتاب ما كان ليُعَدّ دون قدر كبير من النقاش مع أشخاص منخرطين في العلاج النفسي على نحوٍ فاعل ونشيط. فقد أُتيح لي خلال بضع السنوات الأخيرة أن أدير حلقات دراسية حول موضوع هذا الكتاب وأن أكون محاضراً زائراً في عديدٍ من كليات الطب، والمشافي، ومعاهد الطب النفسي، من بينها كلية الطب في ييل، وعيادة لانغلي-بورتر في جامعة كاليفورنيا، ومعهد ك.غ. يونغ في زيوريخ، وكلية الطب النفسي في واشنطن، وكلية الطب في ستانفورد، وغيرها. فضلاً عن كثير من مشافي الطب النفسي الحكومية. ولذا فإنّ الشكر مُستَحَقّ لكلّ أولئك الذين كانوا وراء هذه الفرص التي أتيحت لي.

I

العلاج النفسي والانعتاق

لو نظرنا عن كثب إلى تلك الطرائق الحياتية المتمثّلة بالبوذية والتاوية، والڤيدانتا واليوغا، لما وجدنا فلسفةً ولادينًا بالمعنى الذي يُضفى على هاتين الكلمتين في الغرب، بل شيء أشبه بالعلاج النفسي وأقرب إليه. وإذا ما اعترتنا الدهشة أمام مثل هذا القول فمردُّ ذلك إلى أننا ننظر إلى العلاج النفسي بوصفه شكلا عمليًا وماديًا من أشكال العلم، في حين ننظر إلى طرائق الحياة تلك بوصفها ديانات باطنية تُعنى بنطاقاتٍ من الروح تكاد أن تكون من خارج هذا العالم. أما سبب نظرتنا هذه فيعود إلى تضافر جهلنا بالثقافات الشرقية مع ماتنطوي عليه هذه الثقافات من تعقيدٍ يسبغ عليها سيماء الغموض والإبهام التي نُسقِطُ عليها تهويمات خاصة بنا ومن لَدُنّا. بيد أنّ الهدف الأساسي الذي تضعه هذه الطرائق الحياتية نصب أعينها هو هدف بسيط إلى حدٍّ يبعث على الدهشة، هدفٌ تبدو إزاءه كلّ تعقيدات التقمّص والقوى النفسية، والمهاتمات المتفوقين على البشر، ومدارس التقنية الأسرارية، ضَرْبًا من الساتر الدخاني يمكن للمتحرّي الساذج أن يضيع فيه إلى الأبد. وغنيٌّ عن القول إنّ هذا المتحرّي الساذج يمكن أن يكون آسيويًا كما يمكن أن يكون غربيًا، مع أن الأول قلّما يبدي تلك السذاجة الشديدة التي تميّز الهاوي الغربي في مجال الباطنية. غير أنّ الدخان آخذٌ بالتبدّد، بعد أن أخفتْ كثافتُه لزمنٍ مديدٍ ذلك الإسهام المهمّ الذي أسهم به العقل الشرقي في ميدان المعرفة النفسانية.

ويكمن التشابه الأساسي بين طرائق الحياة الشرقية هذه والعلاج النفسي الغربي في عناية كلٍّ منهما بإحداث تغيّرات في الوعي، وفي الطرائق التي نشعر بها بوجودنا وعلاقتنا بالمجتمع البشري والعالم الطبيعي. ففي حين تتوجّه عناية المعالج النفسي الأساسية صوب إحداث تغيير في وعي الأفراد الذين يعانون من الاضطراب، فإنّ تعاليم البوذية والتاوية توجّه عنايتها نحو إحداث التغيير في وعي البشر الأسوياء، المتكيّفين اجتماعيًا. لكن المعالجين النفسيين يدركون اليوم على نحوٍ متزايد أنّ حالة الوعي السوية في ثقافتنا هي السياق والأرضية اللذان يتولّد منهما الاضطراب العقلي. فالتعقيد الذي تنطوي عليه مجتمعاتنا المتمتّعة بثروة مادية هائلة والمّيالة إلى ممارسة التدمير المتبادل فيما بينها لايمكن أن يكون شرطًا مواتيًا للصحة الاجتماعية بأيّ حال من الأحوال.

غير أنّ التوازي بين العلاج النفسي و«سُبُل الانعتاق» الشرقية، كما أسميتها[1]، ليس ذلك التوازي الدقيق في الحقيقة، بل يتّسم بفارقٍ بالغ الأهمية تشير إليه كلمة **النفسي** في عبارة «العلاج النفسي» [أو السابقة ـ Psycho في المصطلح الإنجليزي Psychotherapy]. فعلم النفس الغربي كان قد وجّه عنايته، تاريخيًا، إلى دراسة النفس أو العقل بوصفهما كيانًا سريريًا أو عياديًا، في حين لم تعمد الثقافات الشرقية إلى تصنيف العقل والمادة، والنفس والجسد، على النحو الذي صنّفها به الغرب. وذلك على الرغم من أنّ علم النفس الغربي قد عَمِلَ على تنمية جذوره التاريخية تلك بحيث لم يَعُدْ راضيًا عن مصطلح «النفسيّ» كمصطلح يوصّف مجالاً رئيسًا من مجالات السلوك البشري. لايقتصر على أنه لم يعد ممكنًا، كما أَمِلَ فرويد ذات مرّة، أن نردّ علم النفس إلى علم الأعصاب، والعقل إلى الجسد، كما لايقتصر على أنه لم يَعُدْ بوسعنا إحلال كيان «الجهاز العصبي» محلّ كيان «العقل» واستبداله به، بل تعدّاه إلى أنّ علم النفس لم يَعُدْ بمقدوره أن يقف في منأىً عن تلك الثورة الشاملة في التوصيف العلمي التي جرت ولاتزال تجري في هذا

القرن العشرين، تلك الثورة التي صارت فيها التصورات المتعلّقة بالكيانات و«الأشياء»، سواء كانت عقلية أو مادية، تصورات عتيقة وبالية. فلغة العلم الحديث، سواء كانت تصف تغيرات كيميائيةً أو أشكالاً بيولوجية، بنىً نوويةً أو سلوكًا بشريًا، هي لغة تُعنى بنماذج العلاقات المتغيرة.

ولعلّ هذه الثورة أن تكون قد تركت على الفيزياء والبيولوجيا أثرًا أعمق بكثير من الأثر الذي تركته على علم النفس، في الوقت الذي بقيت فيه أفكار التحليل النفسي النظرية سالمةً لم تمسّها يد هذه الثورة. أمّا الكلام الشائع والفهم الشائع في المجتمع، بما فيه المثقفون، فلم يتأثّر إلا تأثّرًا طفيفًا بحيث لايزال من الصعب أن ننقل ما قد حدث بلغةٍ غير رياضية. وتبدو قدرتنا على وصف العالم باعتباره نماذج من العلاقات، دونما حاجة لأن نتساءل ما «الأشياء» التي «تتألف منها» هذه النماذج، كما لوأنها إهانة للحسّ السليم أو الفهم الشائع. ذلك أنّ العالِم حين يتحرّى مادةً أو شيئًا يقوم بوصف مايجده من حيث هو نموذج بنيوي أو بلغةِ هذا النموذج. ولو فكّر المرء بهذا الأمر، فأيّة لغةٍ أخرى يمكن أن يستخدم؟ فالإحساس بالشيء لاينشأ إلا حين تواجهنا نماذج شديدة الاختلاط أو مترابطةً ترابطًا وثيقًا بحيث لايمكن لنا أن نصفها أو نرسمها بالتفصيل. فالمجرّة البعيدة تبدو للعين المجرّدة نجمًا متماسكًا، وتبدو قطعة الفولاذ كتلة من المادة متماديةً لايمكن اختراقها. أما حين نغيّر درجة التكبير فنستخدم المراصد والمجاهر، نجد أنّ المجرّة تتّخذ بنية سديمٍ حلزوني وأنّ قطعة الفولاذ تتحول إلى منظومة من النبضات الكهربائية تدوّم في فضاءاتٍ شاسعة نسبيًا. وفكرة الشيء لاتعبّر سوى عن تجربةِ التوقّف عند حدٍّ لاتكون عنده حواسنا أو أدواتنا من الدقّة بحيث تستطيع أن تستخرج النموذج وتصفه بدقّة.

وهذا مايحدث أيضًا حين يتحرّى العالِم أيّة وحدة من وحدات النموذج تدركها العين المجرّدة بسبب تميّزها وإمكانية اعتبارها كيانًا منفصلاً. فهو يجد أنّه كلما دقّق في رَصْدِهَا ووَصْفِها كان يصف أيضًا ذلك الوسط الذي تتحرك فيه

والنماذج التي تبدو مرتبطةً بها دونما انفصال. وكما قال تيلهارد دو شاردان[٢]، فإنّ انعزال النماذج الذرّية، الفردية، «ليس سوى ضَرْبٍ من خداع الفكر».

حين ننظر إلى الشيء [كذا] الذي يتألّف منه الكون في واقعه المادّي، الملموس، نجد أنّه لاينقسم وأنّه يشكّل في كلّيته... شيئًا واحدًا لايعرف القسمة، مثل «ذرّة» عملاقة... وكلّما توغّلنا في المادة أبعد وأعمق، باستخدام طرائق فعّالة على نحوٍ متزايد، كلما واجهنا اعتماد أجزائها المتبادل بعضها على بعضها الآخر... فمن المستحيل أن نقطع هذه الشبكة، أو أن نعزل قسمًا منها دون أن تهترئ وتَبْلى وتنحلّ خيوطها من حوافها كلّها.

ففي مكان الشيء المجرّد المتلاحم الصلد نجد نماذج متلاحمة على نحوٍ متمفصل ومترابطة دونما انفصال.

أمّا أثر ذلك على دراسة السلوك البشري فيتمثّل في أنه يغدو من المستحيل أن نفصل النماذج النفسية عن النماذج الاجتماعية، والبيولوجية، والبيئية. كما تأخذ فروع المعرفة القائمة على مايبدو الآن وكأنه تقسيمات فجّة وبدائية للطبيعة بالالتحام فيما ندعوه بشيءٍ من الخراقة باسم الهجائن مثل «الطب النفسي العصبي»، و«البيولوجيا الاجتماعية»، و«الفيزياء الحيوية»، و«السياسة الطبيعية». فحين يبلغ التخصّص عمقًا معينًا تبدأ أقسام المعرفة العلمية بالسير معًا نظراً لتقدّمها بما يكفي لأن ترى العالم ذاته يسير معًا، مهما بدتْ أجزاؤه منقطعةً بعضها عن بعضها الآخر. ومن هنا ذلك النقاش المتزايد حول الحاجة إلى «علمٍ موحَّد» وإلى لغةٍ واصفة مشتركة بين جميع فروع العلم. ومن هنا، أيضًا، تلك الأهمية المتنامية التي يحظى بها علم الوصف، وعلم الاتصال، وعلم نماذج العلامات والإشارات التي تمثّل نموذج العالم وتَشْرحه.

ومع أنّ ثقافات آسيا القديمة لم تتوصّل قطّ إلى ماتوصّل إليه الغرب الحديث من معرفة مادية دقيقة وصارمة، إلا أنها التقطت من حيث المبدأ أشياء كثيرة لم تظهر لنا إلا الآن[٣]. فمن المستحيل أن نصنّف الهندوسية والبوذية كديانتين، أو فلسفتين، أو علمين، أو حتى كمنظومتين أسطوريتين، أو بوصفهما خليطًا من هذه العناصر الأربعة جميعها، ذلك أنّ التفريع كان بالنسبة لهما أمرًا غريبًا حتى في شكله الأساسي المتمثّل في انفصال الروحيّ والماديّ. والهندوسية هي في الحقيقة ثقافة كلّية، شأنها شأن الإسلام واليهودية، وإنْ لم يكن بمقدورنا أن نقول الشيء ذاته عن البوذية. فهذه الأخيرة، على غرار أوجهٍ من الهندوسية، كالڤيدانتا واليوغا، وعلى غرار التاوية في الصين، ليست ثقافة بل نقد للثقافة، وثورة على الثقافة المشتملة عليها هي ثورة طويلة بعيدة عن العنف وأقرب إلى «المعارضة الموالية». وهذا مايُضفي على سُبُل الانعتاق تلك شيئًا تشترك به مع العلاج النفسي أبعد من الاهتمام بتغيير حالات الوعي. ذلك أنّ مهمة المعالج النفسي هي أن يُحْدِث ضَرْبًا من التسوية بين الشعور الفردي والمعايير الاجتماعية دون أن يضحّي بسلامة الفرد وتكامله. وهو يحاول أن يساعد الفرد على أن يكون ذاته وأن يعتمد على نفسه دون إساءة لمجتمعه لا ضرورة لها، وأن يكون في العالم (عالم العُرْف الاجتماعي) دون أن يكون من العالم. وثمّة نصّ بوذي صيني يصف الحكيم بكلماتٍ تذكّر بقوة بالشخصية «داخلية التوجّه» عند رايسمان أو الشخصية «المحقّقة لذاتها» عند ماسلو:

وحده يسير في كلّ مرّة، وحده يطوف على الدوام؛

وكلُّ كاملٍ يمشي الهوينا على درب النرڤانا(*)

الوحيد ذاته؛

(*) النرڤانا، Nirvana، كلمة سنسكريتية، يعود استخدامها في اللغة الإنجليزية إلى عام ١٨٣٦. وهي تتألف في الأصل من المقطعين Nir، يطفئ، أو يُخْمِد، و va بمعنى ينفخ، الأمر الذي يجعل الكلمة تعني في مجملها «الانطفاء» أو «الإخماد»، أي الهدف البوذي المتمثّل في الوجود الخالي من المعاناة، حيث تسعى البوذية إلى الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد الرغبات والوعي (م).

قديمةٌ نغمته، شفافةٌ روحه، وألحانُه

عالية في العادة،

نحيل القسمات، متين البنية، لايعير الآخرين

انتباهًا أيّما انتباه[٤].

لقد عُنِيَ العلاج النفسي، منذ فرويد فصاعدًا، بالعنف الذي يمارسه الكبت الاجتماعي على العضوية البشرية ووظائفها. وكلما كان المعالج في صفّ المجتمع فإنّه يؤول عمله على أنه تكييف للفرد وإخضاع لـ «دوافعه اللاواعية» لمقتضيات المسؤولية الاجتماعية. غير أنّ هذا «العلاج النفسي الرسميّ» مفتقرٌ إلى السلامة والكمال وقد تحوّل إلى أداة طيّعة في يد الجيوش، والبيروقراطيات، والكنائس، والشركات، وكلّ القوى الرامية إلى غسل دماغ الفرد. وهذا مايفرض على المعالج المعنيّ حقًّا بمساعدة الفرد أن يكون ناقدًا لهذا المجتمع. لابمعنى أن ينخرط مباشرةً في ثورة سياسية ضدّ هذا الوضع، بل بمعنى أن يُعين الفرد على تحرير نفسه من أشكال التشريط الاجتماعي، الأمر الذي يشتمل على التحرر من كراهية هذا التشريط ذاتها، نظرًا لأنّ الكراهية هي نوع من القيد الذي يقيّد الفرد إلى موضوع هذه الكراهية. ومن وجهة النظر هذه، فإن المشاكل والأعراض التي يسعى المريض لأن يتخلّص منها، والعوامل اللاواعية التي تقف خلفها، تكفّ عن كونها نفسية وحسب. فهي تكمن في كامل النموذج الخاص بعلاقته مع البشر الآخرين، وتكمن بصورة أخصّ في تلك المؤسسات الاجتماعية التي تحكم هذه العلاقات؛ أي في قواعد الاتصال التي تستخدمها الثقافة أو الجماعة. وهي قواعد تشتمل على أعراف اللغة والقانون، والأخلاق والجمال، وعلى المنزلة، والدور، والهوية، وعلى النظرة إلى الكون، والفلسفة، والدين. فهذا المعقَّد الاجتماعي الكامل هو مايعطي الفرد تصوّره عن نفسه، وهو مايعطيه حالة وعيه، بل وشعوره بوجوده. بل إنّ هذا المعقّد هو ما يحدّد فكرة العضوية البشرية عن فرديتها، التي يمكن أن تتّخذ أشكالاً شتّى مختلفة أشدّ الاختلاف.

وإذْ يرى المعالج النفسي كلّ هذا، فإنّ عليه أن يدرك أن علمه، أو فنّه، قد أسيئت تسميته، ذلك أنه معنيّ بما يتعدّى النفس ومشاكلها المخصوصة بكثير. وهذا بالضبط مايدركه عدد كبير جداً من المعالجين النفسيين، وهو أيضاً مايجعل سُبُل الانعتاق الشرقية وثيقة الصلة بعملهم. فهم يتعاملون مع بشر ينشأ الكرب لديهم مما يمكن أن ندعوه **مايا**(*)، وهي كلمة هندوسية ـ بوذية لايقتصر معناها الدقيق على «الوهم» بل يطال كامل تصوّر العالم في ثقافة من الثقافات، منظوراً إليه بوصفه وهماً بالمعنى الأصلي الدقيق لكلمة اللعب (ludere، باللاتينية). فهدف الانعتاق ليس تدمير **المايا** أو الإطاحة بها بل رؤيتها على ماهي عليه، أو الرؤية بطريقة تتخطّاها. أمّا اللعب فيقتضي ألا نأخذ الأمور على محمل الجّد، أو بعبارةٍ أخرى ألا نخلط بين الأفكار التي نحملها عن العالم وعن أنفسنا، والتي هي أعراف ومؤسسات اجتماعية، وبين الواقع. فقواعد الاتصال ليست بالضرورة قواعد الكون، والإنسان ليس الدور أو الهوية اللذين يسبغهما عليه المجتمع. وحين يكفّ الإنسان عن الخلط بين نفسه وبين تعريفه الذي أطلقه عليه الآخرون، فإنه يصبح كونيًا وفريداً في الوقت ذاته. فهو كوني إذْ لا انفصال بين عضويته والكون. وهو فريد إذْ هو **هذه** العضوية بالضبط وليس أي قالب من قوالب الدور، أو الطبقة، أو الهوية، تفرضه عليه مقتضيات الاتصال الاجتماعي.

والحال، أنّ هنالك أسباباً متعددة لنشوء الكرب من خلط هذه **المايا** الاجتماعية مع الواقع وإحلالها محلّه. فثمّة صراع مباشر بين ما هي عليه عضوية الفرد وما يقوله عنها الآخرون أو ينتظرونه منها. وغالباً ماتنطوي قواعد الاتصال الاجتماعي على تناقضات تفضي إلى معضلات مستعصية في الفكر، والشعور، والعمل. كما يمكن لخلط المرء بين ذاته وبين رؤية محدودة وفقيرة لدوره أو هويته أن يؤدّي إلى خلق مشاعر العزلة، والتوحّد، والاغتراب. كما يمكن للفروق الكثيرة

(*) المايا، maya، مفهوم الوهم ولا واقعية العالم، أو التجسيد المشخّص لهذا المفهوم. وهي صورة العالم عند الهندوسية(م).

بين الأفراد وسياقاتهم الاجتماعية أن تدفع هؤلاء الأفراد في سُبُل شتّى من التماس التخلّص من هذه الصراعات. فبعضهم يلتمس ذلك في حالات الذهان والعصاب التي تحتاج إلى معالجة طبية نفسية، أمّا معظمهم فيلتمسون الراحة في طقوس العربدة المسموح بها اجتماعيًا مثل التسلية الجماهيرية، وفي التعصّب الديني، والمداعبات الجنسية المتطاولة، والكحول، والحرب، وبقية هذه القائمة من ضروب الفرار المملّة والبربرية.

ومن الطبيعي، إذًا، أن يُقال إنّ الحاجة إلى العلاج النفسي تتخطّى أولئك الذين يعانون من الذهان أو العصاب بالمعنى السريري، ومنذ سنين كثيرة وأعداد متزايدة من البشر يتلقّون العلاج النفسي في حين كانوا في السابق يلتمسون المشورة من كاهن أو صديق متعاطف. غير أنّ أحدًا إلى الآن لم يكتشف كيف يمكن تطبيق العلاج النفسي على أساس جماهيري. ونسبة المعالِجين المتدرّبين إلى مجموع السكان هي واحد إلى ثمانية آلاف، كما أنّ تقنيات العلاج النفسي مديدة ومكلفة. أمّا شعبية هذا العلاج المتنامية فتعود أساسًا إلى الهيبة العلمية التي يتمتّع بها وإلى هيبة المعالِج بوصفه عالمًا لا مجرّد رجل دين يمارس التطبيب، علمًا أنّ مهنة العلاج النفسي لاتزال بعيدة كل البعد عن كونها علمًا، وهو الأمر الذي يعترف به معظم المعالجين النفسيين المحترمين، في جلساتهم الخاصة على الأقلّ. فليس هنالك، بدايةً، أية نظرية عامة مقبولة في هذا المجال، أو أيّة منظومة اصطلاحية من المنظومات التي تميّز العلم، وإنّما مجموعة متنوعة من النظريات المتصارعة والمتضاربة والتقنيات المتشعّبة المختلفة. كما أنّ معرفتنا بعلم الأعصاب، إذا ماكان هذا العلم هو أساس الطب النفسي كما يُقَال، لاتزال محدودة إلى أبعد حدّ. والأنكى من ذلك أنه ليس هنالك بعد أي دليل واضح على أنّ العلاج النفسي يتعدّى كونه ضربًا من الدواء الذي يُعطى لإرضاء المريض فيصيب حينًا ويخطئ حينًا آخر، كما أنه ليست هنالك بعد أية طريقة موثوقة للتمييز بين «الشفاء» الذي يوفّره العلاج وبين هجوع المرض بصورة عفوية، اللهم ماعدا في حالة الأعراض الذهانية

التي يمكن السيطرة عليها باستخدام أدوية معينة. أمّا بعض التقنيات المُسْتَخدَمة في العلاج النفسي، بما في ذلك الجراحة الفصّية والمعالجة بالصدمة، فهي ليست سوى إجراءات نابعة من اليأس المحض.

ومع ذلك، فإنّ هذه المهنة هي بصورة إجمالية نوع من الأخوية الحليمة والمخلصة، منفتحة تجاه جميع الأفكار والتجارب الجديدة. ولقد جمع العلاج النفسي قدراً هائلاً من المعلومات التفصيلية مع أنه لايعلم ماالذي يفعله بها. وثّمة إدراك متزايد بأنّ على الطب النفسي، إذا ما أُريد له أن يتقدّم أيمّا تقدّم، أن يكون حليفًا لعلم الأعصاب والبيولوجيا من جهة أولى ولعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا من جهة ثانية. وينبغي أن نتساءل، إذًا، ما الوسط الآخر من أوساط مجتمعنا الذي يمكن أن ننتظر منه أن يفعل شيئًا حيال كرب الفرد في صراعه مع المؤسسات الاجتماعية التي هي متناقضة ذاتيًا، أو بالية، أو مقيِّدة دونما حاجة أو ضرورة، بما في ذلك التصوّر السائد الآن عن الفرد ذاته، أو عن الأنا الذي يغلّفه الجلد.

إن السبب الذي يدفع كثيراً من البشر إلى طلب مشورة المعالج النفسي وليس رجل الدين لايقتصر على حقيقة أنّ العلم يحظى بهيبةٍ تفوق هيبة الدين. فكثير من حلقات البحث اللاهوتية البروتستانتية واليهودية تشتمل على مناهج تثقيفية في مجال «الطب النفسي الرعاوي»، تتضمن فترات من الإقامة في مشافي الطب العقلي. ويُضَاف إلى ذلك أنّ الدين قد دخلته القيم الليبرالية إلى درجةٍ بات فيها من المتاح للمرء في كلّ الحواضر وفي كثير من المناطق الريفية أن يجد رجل الدين الذي يصغي إلى مصاعبه الفردية بأكبر قَدْرٍ ممكن من التعاطف والكرم، وبِقَدْرٍ كبيرٍ من الذكاء في معظم الأحيان. غير أنّ مايعيق رجل الدين عن حلّ الصراعات بين الفرد والمؤسسات الاجتماعية هو دوره على وجه التحديد. فهو يمثّل كنيسةً، وجماعةً، ونحن نعلم أنّ الجماعات الدينية كلّها دون استثناءٍ يُذكَر تعمل على توطيد المؤسسات الاجتماعية لا على الرؤية بطريقةٍ تتخطّاها. ولايعني ذلك أن معظم الجماعات الدينية تُمْسِكُ عن النقد الاجتماعي، فهذا بعيد كلّ البعد عن الحقيقة.

فمعظم هذه الجماعات تعارض **بعض** المؤسسات الاجتماعية معارضة عنيفة، لكنها تغرس في الأذهان مؤسسات أخرى دون أن تفهم ماتتّسم به من طبيعة تقليدية قائمة على العرف. ذلك أنّ هذه المؤسسات التي تغرسها في الأذهان هي مؤسسات تدّعي لنفسها سلطاناً على إرادة الله أو على قوانين الطبيعة، فتجعل من العسير على أعضائها أن يروا أنّ هذه المؤسسات الاجتماعية ليست سوى قواعد اتصال ليس لها أي سريان كوني يتعدّى سريان قاعدة نحوية معنية. ويُضاف إلى كلّ هذا أنّ في خلفية ذهن رجل الدين، مهما يكن متعاطفاً، تلك الرغبة الدائمة في إعادة الفرد إلى خراف كنيسته.

ففكرة الخلاص اليهودية والمسيحية تعني على وجه الدقّة أن يكون المرء عضواً في جماعة، واحداً من **طائفة القدّيسين**. فالكنيسة من الناحية النظرية والمثالية هي الكون كلّه بوصفها **جسد المسيح**، ولأنّ «ما من يونان ولا يهود، ما من عبيد ولا أحرار» في المسيح، فإنّ الانتماء إلى المسيح، **يمكن** أن يعني الانعتاق من **المايا** ومقولاتها. يمكن أن يعني أنّ تعريف المرء وتصنيفه القائمين على العُرْف والتقليد ليسا ذاته الحقيقية، وأنني «أعيش، إنّما لستُ أنا؛ بل المسيح هو الذي يعيش فيَّ». غير أنّ ذلك يعني من الناحية العملية قبول الديانة التي تدين بها جماعة من الجماعات المسيحية وقبول نيرها، واعتبار منظومة الأعراف والتعريفات الخاصة بها على أنها الوقائع الأشدّ جدّية وخطورة. وواحدٌ من أهمّ الأعراف المسيحية هذه الأيام هو تلك النظرة التي ترى إلى الإنسان بوصفه «الأنا الذي يغلّفه الجلد»، كما أسميته، أي بوصفه تلك النفس المستقلة وحاملها الجسدي اللذان يشكّلان معاً شخصيةً فريدةً وذات قيمة جوهرية في عين الربّ. ولاشكّ أنّ هذه النظرة هي الأساس التاريخي للأسلوب الغربي الخاص بالفردية، ذلك الأسلوب الذي يمنحنا إحساساً بأنفسنا كما لو كنا جُزُراً من الوعي معزولةً، تواجهنا تجارب موضوعية هي «آخر» تماماً. ولقد تطور لدينا هذا الإحساس حتى بلغ درجة من الحدّة المرضية فعلاً. غير أنّ منظومة الأعراف التي تغرس هذا الإحساس هي **ذاتها** من تطالب هذا الأنا المعزول بالتعريف بأن يسلك كعضوٍ في جماعة وبأن يخضع