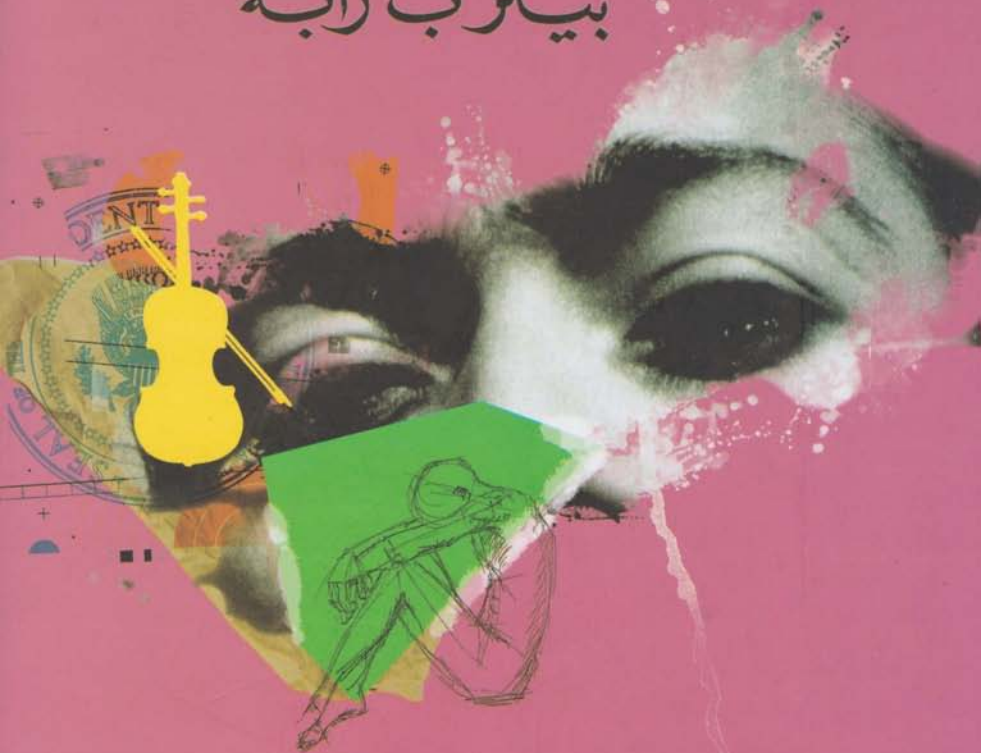


بيتر ب رابه



الاستشارة الفلسفية

النظرية والتطبيق

نقله الى العربية وترجمه بالشرح والتعليقات

عادل مصطفى



مكتبة | ٨٢٥
سُر مَنْ قَرَأَ

الاستشارة الفلسفية

الإرشاد الفلسفي

النظرية والتطبيق

مكتبة

t.me/t_pdf

٢٠٢٢ ٣ ١٥

الكتاب: الاستشارة الفلسفية (الإرشاد الفلسفي)

النظرية والتطبيق

تأليف: بيتر براه

نقله إلى العربية: د. عادل مصطفى

المدير العام: رضا عوض

دار رؤية للنشر والتوزيع

8 ش البطل أحمد عبد العزيز - عابدين - القاهرة - مصر

Email: Roueyapublishing@gmail.com

فاكس: + (202) 25754123

هاتف: + (202) 23953150

الإخراج الداخلي: القسم الفني بالدار

تصميم الغلاف: حسين جبيل

خطوط الغلاف: إبراهيم بدر

الطبعة الأولى: 2021

رقم الإيداع: 2021/15799

الترقيم الدولي: 978-977-499-461-6

بيتر براه

الاستشارة الفلسفية

الإرشاد الفلسفي

النظرية والتطبيق

مكتبة | ٨٢٥
سُر مَنْ قَرَأَ

نقله إلى العربية وزوّده بالشروح والتعليقات

د. عادل مصطفى



للنشر والتوزيع

2021

الإهداء

«فارغةٌ هي حُجَّةُ الفيلسوف التي لا تخفف أيَّ شقاءٍ بشري»

أبيقور

إلى صاحب القلم الجسور والفكر الثاقب

الصديق الكريم

الأستاذ/ إبراهيم البليهي

نورٌ جديدٌ يَبزُغُ من بلاد العرب سيقف عنده التاريخُ

فيها بعدُ وقفاتٍ طويلة

لكأني بالأجيالِ الآتية تسير على نهجِكَ وتلهجُ بِشكرِكَ

وتحمّدُ لكُ صنيعَكَ

أدعو لكُ وأتركُ اسمَكَ يَزينُ صدرَ كتابي كالقِلادة

ملاحظة: هوامش المؤلف مجمعة في نهاية الكتاب حسب ترتيب الفصول،
أما الهوامش المضافة أسفل صفحات الكتاب فجميعها من وضع المترجم وعلى
مسئوليته.

المحتويات



الصفحة	الموضوع
13	مدخل
	الجزء الأول
28	فلسفة الاستشارة الفلسفية
29	الفصل 1: استعراض للتصورات
87	الفصل 2: تفكيك المناهج
141	الفصل 3: جدل الاستشارة الفلسفية/ العلاج النفسي
	الجزء الثاني
198	نموذج جديد
199	الفصل 4: تجميع العناصر الأساسية
329	الفصل 5: إذن ما هي الاستشارة الفلسفية؟
	الجزء الثالث
354	الممارسة
355	الفصل 6: دراسة حالة 1: مختصر مفيد

الصفحة	الموضوع
365	الفصل 7: دراسة حالة 2: استعراض المراحل
399	الفصل 8: دراسة حالة 3: الاستشارة الفلسفية الجمعية
429	الفصل 9: دراسة حالة 4: الاستشارة للأطفال
439	تذييلات
440	تذييل أ: المواضيع داخل المقاربات والمناهج المختلفة
442	تذييل ب: بعض الفروق بين العلاج النفسي والاستشارة الفلسفية
446	تذييل ج: خطوات في بحث في معنى الحياة
449	هوامش المؤلف
485	المراجع
495	كتب أخرى للمؤلف

مداخل

مكتبة

t.me/t_pdf

الفلسفة عند معظم الناس لا تعني شيئاً ما لم تؤثر عليهم بصفة شخصية. وحتى عهد قريب جداً لم يكن للفلسفة أهمية في الحياة اليومية أكثر مما للكيمياء القديمة أو الفيزياء الفلكية. غير أن هذا كله أخذ في التغيير. ففي الربع الأخير من القرن العشرين جعلت الفلسفة تؤثر في عدد أكبر من الناس تأثيراً شخصياً على نحو غير مسبوق. ذلك أن الفلسفة عادت تُستخدم مرة أخرى في تخفيف الشقاء البشري. وقد نشأت نهضتها العلاجية في أوروبا في الثمانينيات من القرن العشرين وأُطلقَ عليها أولاً اسم "الممارسة الفلسفية" *philosophical praxis* ثم غلب عليها اليوم اسم "الاستشارة الفلسفية" *philosophical counseling*، وهي آخذة في الانتشار السريع إلى كل أمة كبرى على الأرض. ورغم أن عمر الممارسة الفلسفية يقرب من العقدين من الزمان فما زالت تعاني فيما يبدو من غياب الهوية. ورغم العدد المتزايد من المقالات التي تظهر حديثاً في شتى المجالات والكتب العديدة التي صدرت في هذا الموضوع، فليس ثمة إجماع حول ما يشكل منهج الاستشارة الفلسفية - أو ما هي أهدافه ومقاصده إن وُجدَ منهجٌ على الإطلاق، وما هو صنف المهارات الواجب توافرها في المستشار الفلسفي، وكيف تختلف عن الصور الأخرى من الاستشارة والعلاج.

كثيراً ما يُستخدَم مصطلح "الاستشارة الفلسفية" على نحوٍ شمولي لتَضَمَّ عددًا انتقائيًا كبيرًا من المقاربات والإجراءات والنماذج والنظريات والمناهج. وقد كَتَبَ في ذلك أحدُ الفلاسفة حديثًا جدًا (1996):

"أعتقد أن التحدي النظري الأكبر لنا، نحن من نسمي أنفسنا المستشارين الفلاسفة، هو أن نُفصِح عن ذلك الذي يميزنا عن المستشارين السيكلوجيين، لا من حيث المنهج فقط، بل أيضًا من حيث طبيعة العلاقة بين المستشار والعميل ⁽¹⁾

ومن قبل أن تُكْتَبَ هذه الكلمات والممارسون يحاولون تعريف الاستشارة الفلسفية بعدة طرق: من أوسع الطرق انتشارًا طريقة التعريف "النقيضي" ⁽¹⁾ antinomous أي بِشرح ما لا تكونه الاستشارة الفلسفية، وذلك لصعوبة الوصول إلى تعريفٍ إيجابي لها في ضوء الخلافات الموجودة في الأدبيات حول هذه المسألة، تلك الصعوبة التي أفضت بالبعض إلى اتخاذ موقف "كله ماثي"

(1) تعريف ما لا يكونه الشيء، كمتقابل للتعريف الإيجابي أو الإثباتي أو الجوهرية substantive definition بذكر ما يكونه الشيء.

anything goes - ذلك الموقف الذي يخاطر بِمَذْقِ الاستشارة الفلسفية بعددٍ من الممارسات شبه الفلسفية التي يليق بها أن تُسَمَّى "سيكولوجيا شعبية"، أو "رعاية رَعَوِيَّة" pastoral care، أو، ببساطة، "خدمات العصر الجديد New Age"⁽¹⁾.

حاول بعضُ الاستشاريين الفلسفيين أن يُعرِّفوا مهنتهم بأن يميزوا بينها وبين العلاج النفسي. وفي سبيل ذلك فقد بالغوا في إظهار ما يرونه اختلافاتٍ عن العلاج النفسي وِعَضُّوا الطرفَ كثيرًا عن الاتفاقات؛ الأمر الذي ينال من دقة وصف كل من العلاج النفسي والاستشارة الفلسفية. وقد أدَّت محاولة تعريف الاستشارة الفلسفية إلى صدور عددٍ من المقالات المعيارية التي تؤكد على أهمية ممارسات معينة مما يُسَمَّى ممارسات عمومية، تبدو سابغةً المعنى في النظريات القابعة داخل أدبيات الاستشارة الفلسفية، غير أنها، للعجب، لا تكاد تتلقى أي تطبيق عملي في هذا المجال.

الحق أن فلسفة الاستشارة الفلسفية في الوقت الحالي هي في حالة تشوش دينامي. مثال ذلك أنه في حين يجادل بعض الفلاسفة بأنه "لا منهج" في الاستشارة الفلسفية، يجادل آخرون بأنه "ينبغي أن يكون هناك منهج" وأن هذا المنهج يجب فور تأسيسه أن يُصَرَّح به بوضوح، بينما يجادل آخرون، بعد، بأن ثمة بالفعل منهجًا مضمَّرًا في الاستشارة الفلسفية لا ينقصه سوى أن يُصَرَّح به لكي يفيد جماعة العاملين بالاستشارة الفلسفية؛ وآخرون، بعد، يجادلون بأنه من الواضح أن هناك حقًا عددًا من المناهج المتداخلة والمتكاملة كما توصف في مقالاتٍ حديثة كثيرة، في حين يجادل آخرون بأن هناك مناهج كثيرة متباينة ومتنافرة، وحتى متخارجة (ينفي بعضها بعضًا)، الأمر الذي يجعلها في عمومها غير مفهومة.

(1) العصر الجديد The New Age مصطلح يُطلَق على حركةٍ كبرى ذات طيفٍ متعدد من الاعتقادات والممارسات الروحية والدينية نشأت في العالم الغربي في سبعينات القرن الماضي.

لاتزال الاستشارة الفلسفية تفتقر إلى التعريف الصريح الواضح بأساسها النظري الذي تقوم عليه، وبأشكال الممارسة التي تتبناها. أو لِنُقَلُّ إن الاستشارة الفلسفية تعاني من اضطراب هوية. وهو اضطراب يراه البعض عائقاً لها عن كسب ثقة العملاء المحتملين، بل وعن الاعتراف بمشروعيتها (كممارسة مهنية) بين كل من الفلاسفة الأكاديميين والاستشاريين والمعالجين في حقل علم النفس. إن غياب نموذج مترابط للاستشارة الفلسفية يعيق التنسيق الدولي لبرامج تدريبية للفلاسفة في شتى الدول الذين يقررون أن يصبحوا مستشارين ممارسين، ويعيق من ثم إمكانية تأسيس شكلٍ ما من المعايير المهنية للكفاءة بما يسمح بمراجعة نُظراء (أقران) peer review للممارسة الفردية.

يذهب الفيلسوف إيدا جونسمـا Ida Jongsma إلى أنه إذا كان من غير الواضح ماذا تشتمل عليه الاستشارة الفلسفية، أين تكون حدودها، وماذا على الاستشاري الفلسفي أن يقدم للعميل، وماذا يمكن للعميل أن يتوقعه - فلا يمكن للممارس حتى أن يتحدث عن الممارسة الفلسفية، بله أن يلتمس عملاء.⁽²⁾ إن الممارس الذي لا يستطيع أن يصرّح بمنهج للممارسة الفلسفية بطريقةٍ إيجابية (كمقابلٍ للتصريح النقيضي بذكر ما لا تكونه) سيكون، ببساطة، غير قادر على أن يقدم خدماته⁽³⁾ لِعامة الناس بواسطة أي نوعٍ من الدعاية. ومثلاً جونسمـا يتساءل درايس بول Dries Boele وغيره كيف يمكن تعزيز الاستشارة الفلسفية لِعَمَلَاءِ مأمولين إذا لم يكن لها ملامحٌ محددةٌ بوضوح، أو إذا لم تكن تُعرّف إلا بطريقةٍ غامضة: مثل أنها "فهمٌ لمشكلة العميل"، أو أنها "وراء المنهج" beyond method، أو بالإحالة إلى أفكارٍ مجردة غير مألوفة لدى عامة الناس، مثل أنها معنيّة بـ "تأويل رؤية العالم" worldview interpretation.⁽⁴⁾ هذه الأفكار الغامضة قد تكون ناجعةً في مجلة متخصصة تخاطب قراءً من الممارسين العارفين، إذ تتيح لهم أن يفهموا الاستشارة الفلسفية وفق خبراتهم ووفق ممارساتهم، ولكنها

تفشل في تقديم أوصاف غير ملتبسة وغير مجردة للممارسة الفلسفية توضح لِمَن لا يعرفها كيف أن الممارسة الفلسفية هي في الحقيقة، وفي آنٍ معاً، فلسفةٌ تقدّم مشورةً.. ومشورةٌ هي في طبيعتها فلسفية.

يقول مؤسس الاستشارة الفلسفية الحديثة جيرد أكينباك⁽¹⁾ Gerd Achenbach، إن هذه الاستشارة ليس لها ما قد يُعدّ منهجاً محدّداً، وما ينبغي لها ذلك؛ ويرى أن من مصلحة المهنة أن تدع النظرية غير محدّدة وأن تدع الممارسة مفتوحةً لجميع التأويلات. ولكن جونسا يُحاجّج، من منطلق المهنية، بأننا إذا سلّمنا بتوجه أكينباك وإذا استشرى موقف "كله ماشي" في هذا الحقل فإن "هذه المهنة الجديدة ستبدو غامضة"⁽⁵⁾، وقد يؤدي مثل هذا الغموض إلى "عاقبة وخيمة بِمَنح ترخيصٍ للاستشاريين الفلسفيين بأن يفعلوا ما يشاؤون"⁽⁶⁾.

وفضلاً عن ذلك، وكما سوف أُبيّن في الفصل الرابع، فإن موقف أكينباك، بعد الحداثي المتطرف، عن المنهج (بأنه ليس ثمة منهج واضح في الاستشارة الفلسفية) يلقي ظلالاً من الشك على طبيعة، وعلى وجود، خبرة المستشار الفلسفي. فإذا لم يكن ثمة أهداف أو أغراض معلّنة، ولا مبادئ للفعل (أو على الأقل خطوط إرشادية يُلتزم بها في ممارسة الاستشارة الفلسفية) فيبدو أن ذلك يترتب عليه منطقيّاً أن المستشار الفلسفي لا يمكنه أن يدّعي أي خبرة في أي شيء. وهذه الحجة قد استعملها بالفعل بعض نقاد حركة الاستشارة الفلسفية. وإذا صحّ ذلك يكون عميل المستشار الفلسفي، ببساطة، مُهدراً لوقته وماله، أو ما هو أسوأ: ضحية تقصير مهني.⁽⁷⁾

إن وجود مقاربةٍ للاستشارة الفلسفية مصرّحٍ بها بجلاء يمكن أيضاً أن يدعم

(1) هكذا النطق بالإنجليزية؛ أما النطق الأصلي بالألمانية فهو "كينباخ". وقد فضّلت النطق الإنجليزي لأنه نطق أغلب المجتمع العلمي، ولأنه أسلسٌ وآنسٌ على كل حال.

ثقة العميل فيما يُعدُّ حتى الآن شكلاً غير مألوف من العلاج. يلاحظ جيروم فرانك Jerome Frank أستاذ الطب النفسي أن:

"تمسك المعالج بتكنيك معين يهب كلاً من المعالج والمريض شعوراً بالأمان، ويرهن على كفاءة المعالج. ومن شأن ذلك بدوره أن يدعم إيمان المريض بالمعالج ويقوّي الرغبة في التعاون ويسهّل على المعالج أن يلتزم بالإجراء العلاجي".⁽⁸⁾

ولنا أن نفترض وجود الشيء نفسه فيما يتعلق بممارسة الاستشارة الفلسفية.

ويُحذّر درايس بول أيضاً من أن غياب المنهج المصرّح به بوضوح قد يترك الاستشارة الفلسفية نهياً لتعريف كل ممارس لها، أي وفقاً لشخصية كل ممارس فرد، ولا ريب أن هذه طريقة غير قويمّة، وبالتالي غير مرغوبة، لتعريف أي ممارسة جديدة.⁽⁹⁾

من شأن هذه الضروب من الالتباس والغموض في التراث النظري، وعدم الاتساق والتناقض الصريح الكثير في توصيفات الممارسة - من شأنها أن تترك الراغبين في العمل في هذا المجال مُحيرين ومحبطين. يبدو أن من الضروري، إذا كان للاستشارة الفلسفية أن تؤخذ مأخذ الجد - لا من جانب العملاء المأمولين فقط بل من جانب الممارسين المحتملين، ومن جانب المهنيين في علم النفس - من الضروري أولاً أن يُوضّح إطارها النظري وممارستها الأساسية، ثم أن يُصرّح بنموذج عاملٍ إجرائيٍ للاستشارة الفلسفية.

في هذا الجزء الأول سوف أتناول بالنقد كلاً من المفاهيم النظرية القائمة عن الاستشارة الفلسفية وأوصاف ممارستها. وسوف أعرض عندئذٍ وأُعيد نموذجاً للممارسة الفلسفية يَحصر أفضل تصوراتٍ وأوصافٍ للممارسة، نموذجاً هو أكثر صراحةً وربما أكثر تحديداً في تصويره من أي نموذج آخر تم تقديمه في أدبيات الاستشارة الفلسفية حتى الآن. إنها محاولةٌ تجاه نموذجٍ جامعٍ يُقْصي تلك

التصورات التي لا تعكس الممارسة الفعلية إلا على نحوٍ عرضي أو غامض أو ملتبس. ثم تضم أو تدمج، بترابطٍ واتساق، النظريات والممارسات الصالحة المتبقية.

والأهم أني أعتبر هذا النموذج عملياً ومسئولاً أخلاقياً وفكرياً بدرجةٍ تفوق سائر النماذج الموجودة. وأعني بذلك أنه يُلبّي شطراً أكبر من شتى الاحتياجات الفعلية للعملاء المحتملين كما تبين في التقارير الوصفية وفي دراسات الحالات، وتتماشى مع المعايير المقبولة لما ينبغي أن تكون عليه الممارسة في الاستشارة الفلسفية - أكثر من أيّ من النماذج الحالية في الأدبيات.

وسوف يُبيّن هذا النموذج ما هو بَيِّنٌ من الأصل في كثير مما كُتِبَ عن الاستشارة الفلسفية ولكن كثيراً ما يغفله الممارسون في هذا الحقل: أن هناك عدداً من العموميات المتداخلة الهامة بين مختلف النظريات والممارسات مما يوجي بإمكان إيجاد اتساقٍ جوهري بينها. أو لنقل إن هذا النموذج لا يدّعي أن هناك عنصراً أساسياً يشكل الاستشارة الفلسفية، بل أن هناك عدداً من العناصر تسهم جميعاً فيها. وباقتباسٍ مماثلة (أنالوجي) من لودفيج فتنجشتين فإن الاستشارة الفلسفية ليس لها لبٌّ جوهري مثلما أن الخيط ليس له ليفةٌ واحدة تشكّل لبّه بل:

"في عملية غزل خيطٍ نحن نلف ليفةً على ليفة. إن قوة الخيط لا تكمن في أن ثمة ليفة واحدة تمتد طوال الخيط كله، بل تكمن في تداخل الألياف كثيرة"⁽¹⁰⁾

وبالمثل، فرغم أن هناك عدداً من العناصر الهامة التي يجب أن توجد في الاستشارة الفلسفية (والتي سوف نعرض لها لاحقاً) فلا واحدة من هذه "الألياف" النظرية والعملية العديدة يمكنها على حدة أن تُعرّف الاستشارة الفلسفية ككل تعريفاً كافياً. غير أنه إذا نُسِجَت هذه الألياف معاً، كما سوف أحاول في الفصل الرابع، فإنها تُشكّل حقاً خيطاً قوياً إذ تُنتج نموذجاً مترابطاً وواقعياً - نموذجاً يمكن أن يُدرّس ويُعلّم - للاستشارة الفلسفية.

هذا الكتاب مقسّم إلى ثلاثة أجزاء: الجزء الأول فحصٌ لمبادئ الاستشارة الفلسفية كما جمعتها من فرضياتٍ معيارية نظرية ومن أوصافٍ متعددة للممارسة الفعلية موجودة في الأدبيات. والجزء الثاني يقدم نموذجًا جديدًا للاستشارة الفلسفية قائمًا على مزيجٍ من مبادئٍ معروضةٍ في الجزء الأول ومعلوماتٍ خبرويةٍ من الممارسة الخاصة للمؤلف. والجزء الثالث - من الفصل السادس إلى الفصل التاسع - يعرض عينته حالاتٍ من ممارسة المؤلف الشخصية لكي يوضح المبادئ العاملة في تنويعه من تطبيقات الممارسة الفلسفية.

الفصل الأول بحثٌ في أوصافٍ معيارية متعددة قدّمها فلاسفةٌ متعددون. خلال هذا البحث سوف يتضح بالضرورة أن هناك اختلافًا واسعًا حول ما يشكل تصورًا دقيقًا وكاملًا للاستشارة الفلسفية. مثال ذلك أن بعض الفلاسفة يرى عناصر من قبيل الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا هي جوهر الاستشارة الفلسفية في حين يراها البعض الآخر مجرد مكوناتٍ ضرورية للممارسة ولكن غير كافية⁽¹⁾ في ذاتها لتعريف الاستشارة الفلسفية ككل. ويدّعي البعض أيضًا أن التدريس ينبغي

(1) "الشرط الضروري" *necessary condition* هو شرطٌ يتعيّن توافره في شيءٍ ما إذا كان لهذا الشيء أن ينسلك في فئةٍ معينة أو يندرج تحت مفهوم معين (كون المرء ذكراً، على سبيل المثال، هو شرطٌ ضروري لإدراجه في فئة العُزّاب). غير أن الشرط الضروري قد لا "يكفي" وحده لإدراج الشيء تحت المفهوم. أما "الشرط الكافي" *sufficient condition* فهو شرطٌ إذا استوفاه الشيء ضميناً له أن يكون عضواً في فئة ما، أو أن يندرج تحت مفهوم ما، وليس ثمة أي شرطٍ آخر يتعيّن استيفاؤه. وكثيراً ما يكون الشرط الكافي عبارة عن مجموعة من الشروط الضرورية المتضامّة معاً (كون المرء، على سبيل المثال، إنساناً وغير متزوج وذكراً وبالغاً - هو شرطٌ كافٍ لجال كون المرء "أعزب"). انظر "تحليل المفاهيم: التحليل بلغة الشروط الضرورية والكافية"، في كتاب: مدخل إلى الفلسفة، ولين جيمس إيرل، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة يمنى الخولي، المشروع القومي للترجمة،

أن يكون جزءاً من عملية الاستشارة، بينما يُحاجُّ البعض الآخر بأن التدريس يجب ألا يكون له أي شأن بها. هناك أيضاً اختلافٌ واسعٌ حول ما إذا كان ينبغي اعتبار الاستشارة الفلسفية علاجاً. وإنه لمن الضروري أن نعي أن هذه التصورات المختلفة ينبغي التوفيق بينها أولاً حتى يمكن أن تستوي لنا نظريةً متسقة ونموذجٌ قويم للاستشارة الفلسفية.

والفصل الثاني يفحص تقاريرَ وصفيةً عديدةً عن الممارسة الفعلية للاستشارة الفلسفية. وسوف أُبين في هذا الفصل أن ما قدمه الذين كتبوا في هذا الحقل، كلٌّ على حدة، على أنه الاستشارة الفلسفية هو، إلى حد كبير، ضيقُ النطاق بحيث لا يمثل تمثيلاً كافياً كل شيء ينبغي أن ينضوي، على نحو مشروع، كجزءٍ من ممارستها الفلسفية. ورغم أن كثيراً من تقاريرهم تتضمن عناصرَ متداخلة، فليس بالإمكان تعريف مهنة الاستشارة الفلسفية تعريفاً كافياً باستقراء مجموعة من العموميات في هذه العناصر المتداخلة، وذلك، ببساطة، لوجود قلةٍ قليلة من العموميات بينها وكثرة كثيرة من التناقضات الصريحة.

يبدأ الفصل الثاني بشرح لما يعنيه "الإجراء" *procedure*، و"التكنيك" (التقنية) *technique*، و"المقاربة" *approach*، و"المنهج" *method*، ثم يفحص ما تعرضه الأدبيات على أنه الممارسة الراهنة للاستشارة الفلسفية. وسوف يتبين بالضرورة، شأن ما في منطقة التصورات المعيارية النظرية، أن الدعاوي حول ما يشكّل الممارسة الفعلية كثيراً ما تكون متضاربة بشدة بعضها مع بعض. تبدأ هذه الاختلافات التي أفصح عنها الكُتّاب الذين كتبوا في هذا الحقل بمسألة "المنهج": هل ثمة، أولاً وقبل كل شيء، أي تكنيك - أو مجموعة من التكنيكات أو الإجراءات - تستحق أن تسمى "منهجاً"، وتنتهي بمشكلة ماذا يُعد مركزياً أو أساسياً للممارسة. يوضح الفصل الثاني حقيقة أن ثمة في الممارسة الفلسفية كثرة من التكنيكات والإجراءات بعدد ممارسيها (تقريباً)، ولكن لا واحدٌ منها يتناول

المشكلات والأسئلة الكثيرة والمتنوعة التي تُلجئُ العميلَ إلى طلب الاستشارة الفلسفية بالمعنى الدقيق. وسوف يتبيّن بالضرورة أنه إذا كان للاستشارة الفلسفية أن يكون لها الترابط والاتساق والنطاق الضروري اللازم لأي نموذجٍ لعملٍ مهني موثوق - فإن من المهم أن تُدمج، على نحوٍ ما، كثير من الممارسات المتنوعة المعروضة.

كثيرٌ من الكُتّاب، في محاولتهم بلوغَ مصداقية هذا الحقل الجديد، اتخذوا مقاربة التفرقة بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي. يوضح الفصل الثالث أن الاستشارة الفلسفية، بعكس دعاوي بعض المستشارين الفيلسفين، هي في الحقيقة مشابهة غاية الشبه لأشكالٍ معينة من العلاج النفسي، إلا أن هناك عددًا من الفروق التي لم تَلَقْ انتباهًا كافيًا حتى الآن في أدبيات الاستشارة الفلسفية: مثل تدريس العميل، عمدًا، مهارات التفكير الفلسفي التي يستخدمها المستشارُ الفلسفي، ومثل الأهمية المحورية للمنطق غير الصوري⁽¹⁾ أو التفكير النقدي/الإبداعي في عملية الاستشارة الفلسفية وتأثيره الوقائي أو الاستباقي. ولكن هذه المحاولة لتفرقة الاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي تبدو قليلة، أو عديمة، الأهمية في إسباغ المشروعات على الفلسفة كشكلٍ من أشكال الاستشارة. فكثيرٌ من المعالجين النفسانيين هم منخرطون بالفعل في بحثٍ فلسفي ولكنهم يسمونه استشارة سيكولوجية. والأهم من ذلك هو الإجابة عن سؤال هل التحقيق الفلسفي هو طريقة فعالة (أو الأكثر فعالية)، ومسئولة أخلاقيًا، لتناول أنواع معينة من

(1) المنطق غير الصوري (اللاصوري) informal logic (أو المنطق العملي practical logic) هو استخدام المنطق في تعرّف الحُجج، وتحليلها وتقييمها، كما تُرد في سياقات الحديث العادي ومداولات الحياة اليومية (معجم كمبريدج الفلسفي): في المحادثات الشخصية، والإعلانات، والجدل السياسي والقضائي، وفي شتى ألوان التعليقات التي نصادفها في الصحف والإذاعة المرئية والمسموعة وشبكة الإنترنت وغير ذلك من وسائل الإعلام.

المشكلات والأسئلة الإنسانية المؤرّقة، وكيف يُجرى على أفضل وجه، ومَن هو أفضل المؤهلين لإجرائه.

وفور نقد المسائل الكامنة في التصورات المعيارية الراهنة للاستشارة الفلسفية وأوصاف ممارستها- يحاول الفصل الرابع أن يكون مركّبًا جامعًا، أو أن يعيد تشييد شتى العناصر المفصلة والمشروعة والضرورية للاستشارة الفلسفية- ليس فقط كما قد عُرضت في الأدبيات بل كما باتت واضحة في ممارستي الخاصة- في نموذجٍ متسقٍ ووافٍ. ذَهَبَ كُتَّابٌ كثيرون إلى أن الاستشارة الفلسفية تنطوي داخلها على عددٍ من المراحل. وسوف أُبيّن في الفصل الرابع نقاطَ الضعف في نماذجهم، وأقدم نموذجًا جديدًا يرى إلى الاستشارة الفلسفية على أنها مكوّنة من مراحل أربع:

- مرحلة طليقة free floating

- مرحلة حل المشكلة المباشرة

- مرحلة التدريس المتعمّد

- مرحلة العُلُو/التجاوز/التعالِي transcendence

هذا النموذج يفسر معظم التصورات النظرية للاستشارة الفلسفية ومعظم تقارير الممارسة الفعلية. وسوف أُبين أنه يفي بالمعايير اللازمة لنموذجٍ وافٍ للاستشارة الفلسفية- والذي تفشل في تحقيقه النماذجُ الأخرى- أي أن هذا النموذج يتناول- بين أشياءٍ أخرى- جميعَ الاحتياجات المتعددة لشتى العملاء. إنه نموذجٌ متوجهٌ لهدفٍ من غير أن يتعدى على استقلالية العميل؛ فهو يدعم استقلالية العميل ولا يكتفي باحترامها. من الواضح أن هذا النموذج يفرق الاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي (إذا كان ذلك مهمًا حقًا)، ويتجنب

الالتباس والغموض، المُوقَّين، لنموذج " وراء المنهج " beyond-method بعد الحدائى المتطرف الذى وضعه أكنباك وغيره.

بيّن الفصل الرابع أيضًا لماذا يُعدّ "منهج وراء-المنهج" beyond-method method نموذجًا أدنى للممارسة الفعلية إذا قورنَ بنموذج المراحل الأربع المعروض، ويفسر كيف أن العنصر الوقائى الاستباقي هو ملمح هام في تعريف الاستشارة الفلسفية وتفريقها عن العلاج النفسى. من الانتقادات التى تُوجّه كثيرًا جدًّا إلى الاستشارة الفلسفية أنها عاجزة عن تناول المسائل الانفعالية/ العاطفية. وهذا الفصل يفسر كيف أن الاستشارة الفلسفية مناسبة جدًّا في حقيقة الأمر لتناول هذه الأمور. ولما كانت النسوية⁽¹⁾ feminism اتجاهًا جديدًا بادئًا لِتَوَّه في التأثير على الفلسفة بوجه عام، ففي الفصل الرابع نبحث كيف ولماذا تبيّن أن النسوية مكوّنٌ حيوي للاستشارة الفلسفية. وثمة مسألتان على جانب كبير من الأهمية للاستشاريين الفلسفيين وهما مسألة ماذا تفعل تجاه عميلٍ يصل إلى مكتب

(1) النسوية feminism تيار فلسفي حديث منشعب هادر، ومقاربة شاملة للحياة الاجتماعية، والفلسفة، والأخلاق، مكرّسة لتقييم التحيزات التى تؤدي إلى إخضاع النساء والاستهانة بالخبرة النسائية الخاصة. ترفض الفلسفة النسوية ذلك التماهي العتيد، والسائد منذ القِدم، بين الخبرة الإنسانية والخبرة الذكورية، وترى أن الفلسفة التقليدية كانت غارقةً في التحيز الذكوري والأبوي في جميع مجالاتها: الإبستمولوجية، والأخلاقية، والميتافيزيقية، وفلسفة العلم.. إلخ. في مجال الأخلاق، على سبيل المثال، ترى النسوية أن التحيز الجندرى متأصل في النظريات الفلسفية في الأخلاق، وأن قائمة الفضائل التى أدرجها الفلاسفة عبر العصور هي فضائل ذكورية، وأن النساء تقارب الفكر الأخلاقي من منظور مختلف عن منظور الرجال: منظور يتضمن التوكيد على الرعاية، والعاطفة/ الانفعال، والمحبة، والتضامن، والعلائقية، والسياقية، والاعتمادية المتبادلة، والروابط الجزئية الخاصة بأفراد بعينهم - كمقابل للمنظور الذكوري الذى ينفى العاطفة والانفعال، ويُعلي من شأن التجريد العقلي، والعمومية، والاستقلال الذاتى، والنزاهة، والعدالة، والقواعد، والواجبات، والحقوق.

الاستشارة وقد التصقَّ به بالفعل نعتٌ تشخيصي ينتسب للعلاج النفسي، ومسألة هل على المستشار الفلسفي أن يبقى دائماً في وضع المحفِّز المحايد⁽¹⁾ **neutral** **facilitator** في كل نقاش مع العميل. وقد تناولتُ هاتين المسألتين أيضاً في الفصل الرابع. وينتهي الفصل ببحثٍ لبعضِ الحدود التي قد تحد الاستشارة الفلسفية واستقصاءٍ لهذه الحدود.

أما الفصل الخامس فيختتم الجزء الثاني بملخص لما تَكشَّفَ أنه بعض المبادئ الأساسية اللازمة للاستشارة الفلسفية: وهي البحث (التحقيق) الفلسفي، وحد أدنى من القدرة من جانب العميل على إجراء بحثٍ عقلائي، وعلاقة تعاونية بين العميل والمستشار، وقدرة المستشار على تكييف الفلسفة الأكاديمية للاستشارة، وضرورة التدريس المباشر، وجدول غير مقيّد يسمح بالتغير والتقدم في العميل، ومنهج واضح. وهي متطلبات لن يتفق كل الممارسين على أنها جميعاً ضرورية.

ويبدأ الفصل السادس بدراسة حالة توضح كيف يمكن للفلسفة أن تكون مفيدة جداً حتى بالنسبة لعميلةٍ قصَّرتَ علاقتها بالمستشار لتكونَ جلسةً استشارية وحيدة. ويوضح الفصل السابع كيف يمكن لاستشارةٍ ممتدة لِفترَةٍ أطول أن تُنتِجَ عمليةً شبيهةً جداً بالمرحلة الأربع المعروضة في الفصل الرابع. ويوضح الفصل الثامن كيف يمكن للاستشارة الفلسفية أن تطبَّقَ في إطارٍ جمعي متخصص - هو هنا جماعة من المتعافين من إدمان المخدرات والكحول. أما الفصل التاسع فهو مثال لكيف يمكن للعمل الفلسفي البسيط مع جماعةٍ من أطفال المدارس الابتدائية (حيث لا يوجد سوى فضول أكاديمي في الموضوع المطروح) كيف يمكن أن يحوِّلَ نفسه إما إلى استشارةٍ جماعية أو استشارةٍ خصوصية مع كل طفل على حدة (حيث نتاجُ النقاش ذو صلة شخصية بحياتهم اليومية).

مكتبة

t.me/t_pdf

(1) حرفياً: المُيسِّر، أو المُسهِّل، المحايد.

ولكي تكون الاستشارة الفلسفية ممارسة مفيدة وليست جهداً مهيناً مشروغاً فحسب، يلزمنا استقصاء شديد، وحوار، بخصوص أغراض الاستشارة الفلسفية وممارستها. وهذا الكتاب لم أقصد به أن يُقرأ على أنه مخطط لاستراتيجية خوارزمية، أي لم أقصد به أن يُقرأ كمجموعة من القواعد التي تصف أو تحدد تكتيكاً مُتدرّجاً يتعين أن يتبعه جميع الممارسين. إنما أقدمه بروح جهاز كشفي⁽¹⁾ **heuristic device** يعنيه أن يوجّه التفكير عبر تلك المسارات الواعدة التي هي الأرجح لأن تؤدي إلى النجاح. وبعبارة أخرى فبينما أمل من هذا الكتاب أن يكون إسهاماً مفيداً في شرح الاستشارة الفلسفية نظرياً وتطبيقاً فلست أعني بحال أن يكون هو الكلمة الأخيرة.

(1) **Heuristic**: كشفي، مساعد على الكشف، مُوجّه بحثي: مبدأ تقريبي؛ فرضية مؤقتة (اختبارية، قيد التجريب). هو إجراء تقريبي غير صائب صواباً مطلقاً إلا أنه يساعد على حل مشكلة ما أو تقدّم العلم. وبعبارة أخرى: هو مقارنة إلى حل مشكلة أو كشف ذاتي تستخدم طريقة عملية لا ضامن لكما لها أو صوابها التام غير أنها كافية للوصول إلى هدف قريب. وحيثما كان الحل المثالي غير ممكن أو غير عملي فإن لنا أن نهب بالطرق الهيورستية لتسريع عملية العثور على حلّ مُرضي.

الجزء الأول

فلسفة الاستشارة الفلسفية

الفصل

الأول

1

استعراض للتصورات

مدخل

هذا الفصل هو نظرة عامة إلى المصادر النصية المحدودة المتاحة في حركة الاستشارة الفلسفية المعاصرة. هو محاولة للوصول إلى حسّ بالتصورات النظرية الراهنة للاستشارة الفلسفية. ستكون الأوصاف المقدّمة في هذا الفصل معياريةً بالأساس، وستفحص كيف قام مختلفُ المتظّرين بتأويل الاستشارة الفلسفية، وذلك بفحص ما ارتأوا أنه مكوناتها وجوانبها المركزية. ويجب خلال هذا الفصل أن يتضح لنا أن هناك مشكلات كثيرة تتصل بالتصورات المعيارية النظرية الراهنة للاستشارة الفلسفية، وأن هناك عناصر متضاربة لاتزال تُضيف إلى الخلط والفوضى في هذا المجال. والغرض من هذا الفصل هو أن يجعل القارئ مُلمّاً بما قال الفلاسفةُ إنه يجب أن يتوافر في الاستشارة الفلسفية. وسوف يُشكّل ذلك جزءاً من أساس المنهج الذي سوف أقترحه في الفصل الرابع.

في البداية سنقوم باستقصاء أين وكيف نشأت الاستشارة الفلسفية.

تاريخ مختصر للاستشارة الفلسفية

الاستشارة الفلسفية ليست شيئاً جديداً تماماً، بل كثيراً ما توصف بأنها عودة إلى الجذور القديمة لممارسة الفلسفة، أو "صيغة جديدة لتقليدٍ قديم".⁽¹⁾ تَنْصُ الرابطة الأمريكية للفلسفة والاستشارة والعلاج النفسي (ASPCP) في مقدمة "معايير الممارسة الأخلاقية" الخاصة بها، على أن ممارسة تقديم العون الفلسفي للآخرين هو "قديمٌ قَدَمٌ سقراط (على الأقل) الذي قام في القرن الخامس قبل الميلاد بهذه الممارسة الفلسفية".

في كتابه الحديث "الفلسفة طريقة حياة"⁽¹⁾ يفحص المؤرخ الفرنسي بيير هادو Pierre Hadot كيف بدت الفلسفة في هيئة وَلَعٍ علاجي يرمي إلى إحداث "تحوُّل عميق في طريقة الفرد في الرؤية وفي الوجود، تحوُّل في رؤيتنا للعالم... وتحوُّلٍ لِشخصياتنا".⁽²⁾ لم تكن كثيرٌ من المدارس الفلسفية في الزمن القديم تنظر إلى الفلسفة على أنها مجرد تدريسٍ لنظرية مجردة، أو تفسيرٍ لِنصوص، بل تنظر إليها

(1) انظر ترجمتنا العربية للنص الكامل لهذا الكتاب، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019

على أنها "فن العيش". يقول هادو إن المدارس الفلسفية الهلنستية⁽¹⁾ والرومانية كانت ترى إلى فعل التفلسف على أنه:

"مسيّر يؤدي بنا إلى أن نوجد وجودًا أكثر امتلاءً، وأن نكون أفضل حالًا... إنه تحوّل حاسم يقلب حياتنا كلها رأسًا على عقب، مُعَيِّرًا حياة الشخص الذي يذرعه؛ فيرفع الفرد من حالة حياتية غير أصيلة مُكَدَّرَة بالغفلة ومُنَغَّصَة بالقلق، إلى حالة حياتية أصيلة تحقق له الوعي بالذات، وتتيح له رؤية دقيقة للعالم، وتبلغ به إلى السلام الداخلي والحرية"⁽³⁾

(1) الفلسفة الهلنستية Hellenistic philosophy هي المنظومات الفلسفية للعصر الهلنستي (من 30-323 ق.م؛ وإن كان 87-311 ق.م تحديدًا أدقّ له كحِقْبَة فلسفية): الكلية والأبيقورية والرواقية والشكّية. بزغت هذه الفلسفات جميعًا في الجيل الذي أعقب وفاة الإسكندر عام 322 ق.م. وكلمة "هلنستي" تعني "شبه إغريقي" وتأتي من كلمة "هيلين" التي استخدمها قدماء اليونانيين أنفسهم ليمصّوا حضارتهم. ذلك أن العالم المتوسطي الشرقي تشرَّب الثقافة الإغريقية (نَهَلَنَ فهو هلنستي)، متضمنة اللغة والفن والدين والفلسفة، على أثر حملات الإسكندر العسكرية. وقد بقيت أثينا طيلة هذه الفترة هي السائدة كمرکز لتعلّم الفلسفة، إلى أن انتهت الحقبة الهلنستية بانتصار الرومان على الهلنستيين، وفي عام 87 ق.م اجتاحت الرومان أثينا واضطروا الفلاسفة إلى الفرار فكانت تلك نهاية عصر الفلسفة الهلنستية. غير أن الرومان أنفسهم ما لبثوا أن بنوا الثقافة اليونانية وفلسفتها ونشروها في أنحاء الامبراطورية. ثم ظهرت آخر الفلسفات اليونانية القديمة في الأزمنة الرومانية حوالي 250 م - الأفلاطونية المحدثة. واستمرت هذه المدارس الخمس (الكلية والأبيقورية والرواقية والشكّية والأفلاطونية المحدثة) تناقش مسائل الطبيعة والواقع والمعرفة نفسها كما فعل أسلافها من الفلاسفة، غير أنهم أضافوا عنصرًا علاجيًا يبحث نظريًا في كيفية بلوغ السعادة. والكلمة اليونانية للسعادة هي "اليوديمونيا" التي كثيرًا ما تترجم إلى "الحياة الصالحة"، أو "الخير الإنساني الأسمى"، أو "الهناء/ الرفاهة". وقد سبق لأرسطو أن أسس هذا المفهوم في نظريته الأخلاقية قائلاً بأن السعادة تتألف من العيش حياة الفضيلة وفقًا لإملاءات العقل الإنساني. على أن كل مدرسة هلنستية أسست مفاهيمها الخاصة حول ما يتعين على البشر اتباعه لبلوغ السعادة.

وقد بيّن البحث التاريخي لها دو التوجّه العملي الحاسم للفلسفة في الزمن القديم نحو تنمية الذات وتربية النفس.

وفي كتابها "علاج الرغبة" the therapy of desire مُحاجُّ مارثا نوسبوم Martha C. Nussbaum بأن مدارس الفلسفة الهلنستية في اليونان وروما، مثل الأبيقوريين، والشُّكاك، والرواقيين، لم تكن تمارس الفلسفة "كتكنيك فكري منفصل مكرّس لعرض المهارة"، بل "كفنٍّ منغمس (في الحياة) وديوي لمكافحة الشقاء البشري"، و"كطريقة لمواجهة المشكلات الأكثر إيلاّماً للحياة الإنسانية". كان فلاسفة هذه المدارس يعدّون أنفسهم "أطباء الحياة الإنسانية".⁽⁴⁾

ويبيّن لنا ريتشارد شوسترمان Richard Shusterman أن الفلاسفة الهلنستيين، مثل أبيقور وسينكا، كانوا يشكّكون في طلب المعرفة من أجل ذاتها، ويرون إلى المعرفة على أن قيمتها أداتية instrumental بالدرجة الأساس، من أجل شيء أعلى مثل الفضيلة أو السعادة في الحياة العادية.⁽⁵⁾ وحركة الاستشارة الفلسفية هي محاولة لإعادة الفلسفة إلى هذا الدور كعنصرٍ جوهرى في معيشة الحياة اليومية. الفلسفة عند معظم الناس لا معنى لها ما لم تؤثر في حياتهم. إن الاستشارة الفلسفية هي تطبيق عملي لما ظلّ مسعى أكاديمياً إلى حدٍّ كبير؛ إنها برامجيّة معاصرة هدفها التعامل مع ما يهم الناس حقاً في حياتهم اليومية وإعادة تأسيس النظرية بوصفها "أداة نافعة لممارسة فلسفية أعلى: فن العيش بحكمة وجودة".⁽⁶⁾ وكثيراً ما يقتبس المستشارون الفلاسفة من المصادر الفلسفية الأساسية لِقدامي اليونان، ومن تفسيرات هادو ونوسبوم لهذه النصوص القديمة، عندما يحاولون تعريف مهنتهم.⁽⁷⁾ ويقتبسون أيضاً من فلاسفة أحدث، مثل نيتشه، الذي يقول إنه "لا يزال ينتظر (فيلسوفاً طبيياً) سوف يتجاسر... لكي يُقدّم على القول بأن: ما كان على المحك في كل تفلسفٍ حتى هذه النقطة لم يكن (الحقيقة) على الإطلاق، بل كان شيئاً آخر، شيئاً من قبيل الصحة، المستقبل، النمو، القوة، الحياة".⁽⁸⁾

يبدأ جون بورويتش Jon Borowicz ورقته في الصبغة العملية للممارسة الفلسفية باقتباس سينكا.⁽⁹⁾ في رسائله إلى لوكيلوس يصرح سينكا، المريّ الرواقي لنيرون، على نحوٍ جيّليّ لا لبس فيه، بما يعتبره الأمر المهم في الفلسفة. يقول سينكا: "هل أنبتك بما تقدمه الفلسفة للجنس البشري؟ المشورة". ثم يتساءل سينكا ماذا يفعل الفلاسفة لكي يساعدوا أولئك الذين يواجهون الموت، أو يضمنهم الفقر، أو تعذبهم الثروة".⁽¹⁰⁾ ويبين بورويتش أنه لا يسعنا أن نتغافل عن تساؤل سينكا على أنه غير ذي صلة بالفلسفة المعاصرة، لأن "ممارسة الفلسفة قد غيّرت كل ذلك".⁽¹¹⁾ يريد بورويتش أن يقول إن سينكا كان يرى أن ممارسة الفلسفة ليست مجرد تمرين دراسي، إنها هي وسيلة بها يعلم المرء، وينصح، ويوجّه، ويلقن - وبعبارة أخرى يشاور - نفسه والآخرين.

وتعرض سوزان روبنز Susan Robbins لمحاولات بعض الفلاسفة المعاصرين للعودة إلى تطبيق المعرفة والخبرة الفلسفية في المواقف الحياتية الحقيقية عن طريق الاستشارة الفلسفية، فتقتبس من واحد من أكثر فلاسفة القرن العشرين تأثيراً، وهو لودفيج فتنجشتين، إذ يسأل سؤالاً بلاغياً⁽¹⁾: "أي جدوى لدراسة الفلسفة إذا كان كل ما تقدمه لك هو أن تُمكنك من الحديث بشيء من المعقولة عن بعض المسائل العويصة في المنطق.. إلخ وإذا لم تُحسّن تفكيرك في المسائل الهامة للحياة اليومية؟".⁽¹²⁾ وتشير سوزان روبنز أيضاً إلى أن جون ديوي، فيلسوف التربية الأمريكي المرموق، كتب في بواكير القرن العشرين أنه لن تكون للفلسفة قيمة حقيقية "إلا إذا كُفّت عن أن تكون أداةً للتعامل مع مشكلات الفلاسفة وصارت منهجاً، يتعهده الفلاسفة، للتعامل مع مشكلات الناس".⁽¹³⁾ وتتفق كتابات المستشارين الفلسفيين المعاصرين على أن ممارسة الاستشارة الفلسفية هي وحدها ما يكشف مرةً ثانية القيمة الحقيقية للفلسفة.

(1) السؤال البلاغي (الخطابي/ الإنشائي) هو سؤال ليس المقصود منه الاستفهام الحقيقي بل الإخبار مع التأثير والتوكيد، بناءً على أن الجواب بديهيّ واضح؛ ومن ثم فإن العبارة في السؤال البلاغي ليست استفهامية بل خبرية.

وقد ظل الاستشاريون والفلسفيون والمعالجون النفسيون عقوداً من الزمن يكتبون عن قيمة الفلسفة في العلاج؛ كما تزعم كثير من المقاربات العلاجية التي نشأت في الخمسينيات والستينيات وجودَ عنصرٍ فلسفي في إجراءاتها السيكولوجية، مقاربات مثل العلاج المتمركز على العميل، والعلاج العقلاني الانفعالي، والتحليل التفاعلي، والتحليل الوجودي، والعلاجات الإنسانية. وفي عام 1978 حاول الفيلسوف بيتر كوستنباوم Peter koestenbaum أن يُعجّل دمج الفلسفة والعلاج النفسي، فأصدر مجلداً كبيراً بعنوان "الصورة الجديدة للشخص: نظرية وتطبيق الفلسفة الإكلينيكية" حاول به "أن يؤسس الفلسفة الإكلينيكية كمبحثٍ أصيل، ذي توجهات نظرية وعملية معاً"⁽¹⁴⁾، وكتب أن الفلسفة الإكلينيكية تتطلب خلفيةً صلبة في الفلسفة وبخاصة فيما أسماه "النموذج الفينومينولوجي للوجود والنظرية الوجودية في الشخصية، وفي علم النفس، والطب النفسي، وبخاصة الممارسة الإكلينيكية والخبرة في العلاج النفسي"⁽¹⁵⁾. يُعرّف كوستنباوم الفلسفة الإكلينيكية على أنها "نقطة التقاء نموذج وجود فينومينولوجي متحد بنظرية وجودية للشخصية - التقائه مع علاج نفسي الأعماق"⁽¹⁶⁾، ويأمل أن تمنح مبادئه العلاج النفسي أساساً فلسفياً أكثر صلابة من الأساس الذي يراه. وهو يرى الفلسفة قائمة "بالإضافة إلى العلاج وليس بديلاً للعلاج... الفلسفة تُعمّق علم النفس والطب النفسي، ولا تُحلّ محلّهما"⁽¹⁷⁾. أدرك كوستنباوم في ذلك الوقت أن "كثيراً من المرضى الذين يتلقون علاجاً تقليدياً أو دواءً إنما يعانون، في حقيقة الأمر، من حالات فلسفية لا من مرض نفسي"⁽¹⁸⁾. وقد أوضح أنه "إذا مضى المعالجون درجةً أعمق مما تتيحه المقاربات السيكولوجية فإننا نكتشف أساساً، بيتاً وأجوبةً في القلب من كل كائن إنساني. هذا هو الموقع الذي يجب أن يبلغه العلاج الفلسفي"⁽¹⁹⁾. يجب أن نلاحظ أن كوستنباوم لا يقدم الفلسفة الإكلينيكية بوصفها بديلاً للعلاج النفسي، ولا يرى إليها على أنها تبدأ استخدام الفلسفة كمدخلٍ إلى الاستشارة مفصلٍ ومتمايز. الحق أنه لا أحد من ممارسي شتى العلاجات ذات التوجه الفلسفي قد نبذ الباراداييم العلاجي السيكولوجي، ولا أطلق على نفسه مستشاراً فلسفياً.⁽²⁰⁾

وفي أزمته متعددة عبر التاريخ دَعَمَ فلاسفةُ أفرادُ فكرةَ الفلسفة بوصفها علاجًا للكرب، بل إن البعض قد طبق الفلسفة في ممارسةٍ خاصة. مثال ذلك أنه في عام 1980 ظهر مقال في مجلة *The Humanist* بعنوان "الفيلسوف الاستشاري" *The Counseling philosopher* كتبه سيمون هيرش *Seymon Hersh* يضاها فيه بين ممارسته وممارسة مدرب رياضي ومهندس ميداني. كان هيرش يرى أن عملاءه لا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أفراد ابتلوا بنوع من المرض أو يبحثون عن علاجٍ للعُصاب، بل على أنهم "مستثمرون أذكاء يريدون الحصول على عوائد متزايدة عن استثمارهم في العيش".⁽²¹⁾ ولكن بينما زعم بعضُ الفلاسفة أنهم قد كانوا يمارسون شكلا من الاستشارة الفلسفية منذ تاريخ مبكر مثل 1967، فقد انعقد الاتفاق على أن الميلاد الرسمي للممارسة الفلسفية هو 1981 عندما افتتح الفيلسوف الألماني جيرد أكينباك أول مركز استشارة فلسفية وبدأ الاستشارة الفلسفية كحركة.⁽²²⁾

تعريفات نقيضية Antinomous Definitions

كثير من المحاولات التي ترمي إلى تحديد "ما تكونه" الاستشارة الفلسفية تبدأ بشرح "ما لا تكونه". مثال ذلك أن شلوميت شستر *Shlomit Schuster* في ورقتها الصادرة كجزء من محاضر جلسات المؤتمر الدولي الثاني عن الممارسة الفلسفية، المنعقد في ليوسدين *Leusden*، هولندا في 1996، حاولت أن تشرح ما تعنيه حين تقول "الاستشارة الفلسفية" فتكتب:

"لم تنشأ الاستشارة الفلسفية من الاستشارة السيكولوجية: لم تمارس في السابق من قِبل السيكولوجيين أو المعالجين، ولا هي فرع من مقاربة سيكولوجية-فلسفية هجينة"⁽²³⁾

وبينما تُعد تفرقة الاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي والاستشارة السيكولوجية مدخلا لمحاولة إيجاد تعريف للاستشارة الفلسفية، فإن تفرقتها من الفلسفة التطبيقية هي مدخل آخر. تقول شستر إنه على الرغم من أن الاستشارة

الفلسفية تشبه إلى حدٍّ ما "الفلسفة التطبيقية الإرشادية" *advisory applied philosophy* فهما ليستا متماهيتين.⁽²⁴⁾ ترى شستر أن أولئك الذين يعملون في الفلسفة التطبيقية قد يُعتبرون "مارسين *practitioners* فلسفين، ولكنهم ليسوا مستشارين *counselors* فلسفين بالمعنى الذي يُستخدم به المصطلح من جانب المستشارين الفلسفيين أنفسهم.

وكثير من الممارسين كذلك يُعرّفون الاستشارة الفلسفية على أنها أيضًا "ليست فلسفة أكاديمية". إن ما يُفرّق الاستشارة الفلسفية عن نظيرتها الأكاديمية هو أن النقاش الفلسفي بين المستشار والعميل غير منسلخ عن سياقه الشخصي مثلما هو في صور التفلسف المجردة بين أستاذ الفلسفة والطالب، أو بين أستاذين أكاديميين. يُقال إن الاستشارة الفلسفية "تستخدم الاعتبارات التجريدية والعمومية ولكنها تفعل ذلك دائمًا بالإحالة إلى المشكلة العيانية والشخصية الراهنة".⁽²⁵⁾ ويقال إن الاستشارة الفلسفية تحترم هموم الشخص الفلسفية الأصيلة عن الحياة، وتناهى بنفسها عن مناقشة هموم العميل بلُغة الفحص الرديّ⁽¹⁾ (الاختزالي) *reductionist examination*، والمبادئ العامة، و"الرتانة الأكاديمية".⁽²⁶⁾ ومقصدها هو أن تحاول أن تصل إلى فهم فلسفي للعميل الفرد المائل مباشرة في الموقف الاستشاري وأن تعمل مع هذا العميل لكي تساعده على أن يصل إلى فهم فلسفي أفضل لنفسه. إنه ليكون أمرًا لا طائل منه أن تستخدم مقارنةً نظريةً أو أكاديمية مع عملاء هم، في معظمهم، غير مدرّبين (وبصفة عامة غير شغوفين) في لغة البحث الفلسفي الأكاديمي وإجراءاته المستتية، ومشكلاتهم ليست سيناريوهات افتراضية مرتبة بل هي واقعٌ معقد.

المستشارون الفلسفيون إذن يجاربون على ثلاث جهات: الأولى ضد المعالجين النفسيين "الذين يُقجمون على عملائهم منظومةً تشخيصية وعلاجية صلبة"،

(1) النزعة الرديّة *reductionism*، باختصارٍ شديد، هي دعوى لها صيغة: كل ما هو إلاب، والمرفوضة على أساس أن شيئًا ما في طبيعة أقد تمّ إغفاله.

والثانية ضد أولئك الذين يطبقون الفلسفة، باقتدار إرشادي، بانتداب أنفسهم كاستشاريين أخلاقيين لكي يعملوا مع لجان الأخلاق الطبية، على سبيل المثال، أو مع قطاع الأعمال، وهكذا. والثالثة ضد الفلاسفة الأكاديميين المقيدة أبحاثهم غالبًا بالمعايير التكنيكية الضيقة، "والذين يفضون الطرف عن مشكلات الحياة اليومية فتفوتهم بذلك (في الوقت نفسه) المتطلبات الخاصة بالاستشاري الفلسفي".⁽²⁷⁾

بعض استخدامات الاستشارة الفلسفية

قبل تَفْحُص بعض المحاولات لصياغة تعريفٍ حقيقي لمصطلح "الاستشارة الفلسفية" قد يكون من المفيد مقارنة المهمة بطريقةٍ شبه فتجنشتينية بالتحقيق فيما قاله مختلف الكُتَّاب عن استخداماتها. يشير ريتشارد برنشتاين Richard Bernstein إلى أن الفيلسوف الأمريكي جون ديوي قال في بدايات القرن العشرين إنه قد آن للفلاسفة أن يلتفتوا إلى مشكلات كل إنسان لا إلى مشكلات الفلاسفة فحسب. يؤكد كل من برنشتاين وديوي أن الفلسفة يجب أن تكون أقل أكاديميةً وأكثر انشغالًا بالمشكلات التي تواجه المرء في الحياة اليومية.⁽²⁸⁾ يقال إن الاستشارة الفلسفية مشغلة بذلك بالتحديد (جزئيًا على الأقل).

ويقال إن الاستشارة الفلسفية، بين أشياء أخرى، تساعد العميل على أن يتعرف على افتراضاته⁽¹⁾ الخفية وانفعالاته الخبيثة، ويستوضحها؛ وتستبين قفزات التجريد والافتراض؛ وتتناول مسائل المعنى والقيمة في الحياة، والمشكلات الأخلاقية، وأسئلة تتعلق بالتصرف "الصائب" في مواقف معطاءة، والقرارات الجيدة وأفضل اختيارات تُتخذ، وتُعَلِّم "فن العيش" بأن تساعد العملاء على أن يبحثوا، لأنفسهم، عن أجوبة لسؤال "كيف ينبغي عليّ أن أعيش حياتي؟"؛ وتبيّن الأدوار والمسئوليات؛ وتطوّر أدوات فكرية لكي تساعد في فحص المشكلات من

(1) الافتراض assumption هو نقطة بداية مُسَلَّم بها دون نقاش. إن ما يؤسِّعك أن تُثبِّتَه خلال نقاشٍ أو حُجَّةٍ سيعتمد دائمًا على الافتراضات التي تبدأ منها.

منظورات متعددة؛ وتدرّك الاختيارات، وتستبق العواقب؛ وتؤسس أدوات فكرية ضرورية في التمحيص البناء لتفكير العميل نفسه ("التحليل الانعكاسي")؛ وتتعامل مع تأثير منظومات من قبيل الوسائط، والتكنولوجيا، والصناعة، وأخلاق العمل الحديثة، والمطالب الاجتماعية.. إلخ؛ وتُشيد سرديّة حياتية مساندة لقيم العميل نفسها وأهدافه؛ وتفحص نقدياً العلاقة بين الاعتقادات التي يؤمن بها والحياة التي يحياها. (29)

لذا يحاجُّ بأن الاستشارة الفلسفية مناسبة في مجالات مثل الاستشارة الزوجية، (30) وفقدان عزيز، والعمل الرَّعوي، (31) والمشورة الأكاديمية، وتخفيف المشكلات، واختيار المهنة، والاستشارة الإدارية، (32) وتنمية اعتبار الذات، (33) ومسائل ومشكلات الهوية الذاتية، والمشكلات الدينية والروحية، (34) وأسئلة معنى الحياة والأسئلة الوجودية، (35) ومشكلات التثقف acculturation، ومشكلات مراحل الحياة أو منتصف العمر، والمسائل الاجتماعية/السياسية، والمشكلات البينشخصية، (36) والمشكلات الأسرية، (37) والمشكلات بين الأجيال. فالاستشارة الفلسفية مناسبة في كل ذلك سواء في المواقف الجمعية (38) أو الفردية، وفي التعامل أيضًا مع مشاعر الذنب، والاكتئاب، (39) والإحساس بالعار، والغضب.. إلخ المصاحبة لأيِّ مما سبق أو الناجمة عنه.

نحن نسلّم بأن الناس تستشير المستشارين الفلسفيين لكي تتلقى العونَ في مواجهة مشكلاتٍ محدّدة تواجههم في حياتهم اليومية، ولكن بعض الكُتّاب يُحاجُّون بأن الناس، فضلًا عن ذلك، تذهب إلى المستشارين الفلسفيين لِنفس الأسباب التي يلتمسون لها التحليل النفسي، واليوجا، وفصول التأمل، وورش "العصر الجديد" والورش الروحية، ونطاقًا عريضًا من الممارسات الدينية: أي من أجل أن "يحسّنوا أنفسهم، وأن يعيشوا حياةً أعمقَ وأثرى وأفضل وأفعَمَ بالمعنى والدلالة. (40) بهذا المعنى فإن "المشكلة" التي تُلجِحُهُم إلى المستشار الفلسفي تبلغ أن تكون إحساسًا بأن شيئًا ما أعلى قيمةً ينقصهم في حياتهم. (41) قد يُرى هذا الجانب من جوانب الاستشارة الفلسفية بصفته وظيفتها في النمو الشخصي

للعميل. وسوف نفحص هذا الموضوع لاحقاً بتفصيل أكبر، بعد أن ننظر في بعض المحاولات التي ترمي إلى تعريفٍ حقيقي للاستشارة الفلسفية.

محاولات التوصل إلى تعريفٍ حقيقي

وفي حدودٍ إيجابية (غير نقيضية) فقد قيل إن الاستشارة الفلسفية هي "العناية الفلسفية بالنفس"⁽¹⁾.⁽⁴²⁾ وقيل أيضاً إنها "نقاش فلسفي مستقل عن أي شيء يودّ العمل أن يناقشه مع فيلسوف".⁽⁴³⁾ ويُنظر إليها على أنها "نقاشٌ وجهًا لوجه فيه فيلسوفٌ يفكر برفقة عميل، حول مشكلاتٍ في صناعة القرار وحول مشكلاتٍ وجودية".⁽⁴⁴⁾ يحاول المستشار في جلسةٍ مع عميل أن يفهم طبيعة مشكلة العميل، ويوضح ما هو قيد البحث لا أن يقدم حلولاً عملية.⁽⁴⁵⁾ إن همّة الأساسي هو أن "يستحث نشوءً منظورٍ أقوم بيننا هو يمهد الطريق لإيضاح متزايد للقيم والتوجهات المفهومية المنظمة للحياة".⁽⁴⁶⁾ ويقال فضلاً عن ذلك إن المستشار يساعد العميل على أن يفهم، فهماً أفضل، "الشبكة التصورية (المفهومية) والمنطقية" التي تمس حياته، وتمس بصفةٍ أخصّ الأمور التي يصطرع معها في الوقت الحالي.⁽⁴⁷⁾ يريد المستشار أن يقدم تأويلاً دقيقاً لـ "نصّ text" العميل كما يتمثل شفاهياً، قبل أن يساعده على أن يقدم نقده الخاص.⁽⁴⁸⁾ بهذا المعنى تكون الاستشارة الفلسفية مرتكزةً على العميل إذ إن العميل مشتبكٌ بالضرورة في حوارٍ تعاوني مع المستشار يقتضيه تمحيص ذاته داخل ما يُسمّى بـ "رؤيته للعالم"⁽²⁾ worldview. ولكن الاستشارة الفلسفية في أحيانٍ أخرى تكون معنيّة فقط بتأويل "رؤية العالم" الفعلية التي يعتنقها العميل لعل الخلط أو الاضطراب الذي يستشعره هو من جرّاء تناقضٍ ما أو عدم اتساقٍ في هذه الرؤية.

(1) The philosophical care of the self

(2) رؤية العالم worldview (بالألمانية Weltanschauung) أو النظرة إلى العالم: باختصارٍ شديد إلى أن يتكشّف معناها لاحقاً على رسيليه - هي طريقة شاملة في فهم الواقع، قد تكون مصوغّةً على نحوٍ صريح، وقد تكون مُضمّرة.

يبدو أن الاستشارة الفلسفية متعددة الأوجه، شأنها شأن غيرها من صور الاستشارة والعلاج. فهي توصف أحياناً بأنها مَعْنِيَّةٌ بالنمو الشخصي كما يُعرِّفه العميلُ نفسه ويريده. وفي أحيانٍ أخرى توصف بأنها تستعيد التوازن، وتساعد الأفراد على أن يُنمُّوا قدراتهم في تفكير الدرجة الأولى وتفكير الدرجة الثانية (أو البعدي meta)⁽¹⁾. ومن الممارسينَ مَنْ يعتبرها علاجاً مفيداً، في حين يرى آخرون

(1) تعني كلمة meta اليونانية: بعد، أو وراء. وتُستخدَم هذه الكلمة في الخطاب الفلسفي المعاصر، لئُشير (في أغلب الأحيان) إلى "خطاب عن خطاب" أو "قول على قول". وهكذا فإن "الميتاأخلاق" metaethics هي خطابٌ حول الخطاب الأخلاقي، والميتاتاريخ" metahistory هو خطابٌ جامع حول التاريخ يُسبغ المعنى على سِجِلِّه الغُفلِ ويُضفي النظامَ على أحداثه المتناثرة. و"الميتالغة" metalanguage هي لغة تتحدث عن لغة (كثيراً ما يُطلق على هذه اللغة التي تناوَلها الميتالغة بالحديث اسم اللغة-الموضوع object language أو "لغة الدرجة الأولى" first-order language. وقد كان ألفرد تارسكي هو أول من وضع هذا التمييز بين اللغة والميتالغة حين كان بمعرض الحديث عن "المفارقات السيمانتية" الشهيرة، إذ خَلَصَ إلى أننا لكي نتناول الصدق والكذب في اللغة-الموضوع يتحتم علينا أن نصعد درجةً إلى الميتالغة، وهكذا في تراتبٍ هرمي.

وبتعميم ذلك على كل مناحي الفكر فإن التفكير في شيءٍ ما يندرج ضمن ما يسمى "تفكير الدرجة الأولى" first-order thinking، والتفكير في هذا التفكير يندرج ضمن "تفكير الدرجة الثانية" second order (or meta) thinking. (يندرج ذلك ضمن ما صار يُسمَّى بـ "الصعود السيمانتي semantic ascent). فإذا كنا بصدد التفكير في اجتراح فعلٍ ما ووجدنا في ذلك مشكلةً تستعصي على الحل فنحن هنا بصدد "مشكلة أخلاقية من الدرجة الأولى" first-order moral problem، وقد يدفَعنا ضغط المشكلة إلى التفكير بطريقة أكثر عمومية في طبيعة "الأخلاقية" morality نفسها، أي الانتقال من الاعتبارات العملية إلى التأمل في الإطار الفكري العام الذي ينبغي أن توضع فيه هذه المشكلات العملية وتُقَيِّم في حدوده. هنالك نكون قد انتقلنا إلى "مشكلات الدرجة الثانية الأخلاقية" second-order moral questions أو المشكلات "الميتاأخلاقية" meta-ethical؛ ومن شأن هذه المشكلات أن تُفْضي بنا إلى نظريات فلسفية عن الأخلاقية =

أنها لا تشبه العلاج من قريب أو بعيد. وتُوصَف في بعض الحالات بأنها تُعلِّم العملاء الذين لديهم صعوبات كبرى في الحياة كيف تعيش بحيث يمكن أن تجعل احتمال المشكلات المنغصة للحياة، والتي قد تتطلب تدخُّل مستشارٍ، متضائلًا بذاته بل متففيًا. لذا يبدو أن بالإمكان تعريف الاستشارة الفلسفية بطريقةٍ قلما عرَّفها بها الكتابُ في هذا المجال: باعتبارها إجراءً "علاجيًا" و"وقائيًا" معًا في آن.

يقارب ران لاهاف Ran Lahav مسألة تعريف الاستشارة الفلسفية بأن يسأل: ما هو بالضبط البحث الفلسفي؟ وفي فحصه للمقاربات المعاصرة للاستشارة الفلسفية في 1996،⁽⁴⁹⁾ يجد لاهاف ثلاثة أجوبة رئيسية: الجوابان الأولان منهما يعتبرهما غيرَ وافيين. الأول يتألف من النظر إلى الاستشارة الفلسفية على أنها مَعْنِيَّة بفحص الآراء والأفكار الواعية للعميل. يُجأج لاهاف بأن هذا المدخل الأول، في محاولته تفرقة نفسه عن مهمة السيكلوجي في فحص اللاشعور، يجعل الفلسفة غيرَ متصلة بالحياة إلا صلة هامشية، مادامت الحياة تتضمن ما هو أكثر كثيرًا من مجرد الفكر العقلي: تتضمن العواطف، الآمال، الرغبات، الخيالات، أنماط السلوك... إلخ. والمدخل الثاني، الذي يعتبر الاستشارة الفلسفية استخدامًا لأدوات التفكير العقلاني من أجل استقصاء شبكة اعتقادات الشخص داخل العمليات الواعية وغير الواعية لعقل العميل - هذا المدخل شبيهة

= (فَيَقَع بعضنا مثلًا بالمذهب المعرفي في الأخلاق وبعضنا بمذهب الأمر وبعضنا بالمذهب الانفعالي). إن أغلب الفلسفة (باستثناء الفلسفة العملية الجديدة) يدور حول أسئلة الدرجة الثانية أو الميتأسئلة، وربما يكون ذلك صادمًا للطلاب الذين التحقوا بدراسة الفلسفة أملا في العثور على أجوبة عن المشكلات المباشرة في الحياة، أولئك الذين تدرَّبوا (فيما قبل دراسة الفلسفة) على أن يجيبوا السؤال لا أن يُسائلوا السؤال. إن سؤال الدرجة الثانية هو سؤال عن سؤال: فإذا كانت أسئلة الدرجة الأولى هي من قبيل: "هل الإجهاض أخلاقي؟" أو "هل من الأخلاقية أكل الحيوانات؟" - فإن سؤال الدرجة الثانية هو من قبيل "ما الذي يجعل شيئًا ما أخلاقيًا أو غير أخلاقي؟" أو "ماذا تعني الأخلاقية؟" أو هل يمكن لشيءٍ ما أن يكون أخلاقيًا وغير أخلاقي في الوقت نفسه؟... إلخ.

جدًا بالمداخل المعرفية في العلاج النفسي بحيث يستحيل تمييزه عنها. ويُحاجُّ لاهاف بأن فحص كيف تتفاعل اعتقادات العميل مع انفعالاته وتؤثر في سلوكه هو سؤال يتطلب معونة نظرية سيكولوجية أساسية ولا يمكن تناولها من خلال تأمل فلسفي خالص.

يذهب لاهاف إلى أنه قلَّمَا يتبع أحدٌ من المستشارين الفلاسفين أيًا من المدخلين السابقين، فالغالبية تمارس ما أسماه تمحيص "الفهم المَعيش" *lived understanding*، أي العالم كما تفهمه انفعالات العميل، وسلوكه، وأفكاره، وآماله، ورغباته، وأسلوب وجوده كله. هذا الذي يُسمَّى "الفهم المَعيش" قد لا يكون واعيًا تمامًا، ولا هو لاشعوري أيضًا لأنه ليس بناءً سيكولوجيًا في عقل العميل. "إنه بالأحرى المعنى، أو المتضمَّنات، أو المنطق في موقف العميل من الحياة".⁽⁵⁰⁾ يقول لاهاف إن الهدف النهائي للتحقيق الفلسفي للعميل في "فهمه المَعيش" هو الحكمة، وهو بذلك يجعل الفهم المعيش هدفًا في ذاته وليس مجرد وسيلة للتغلب على مشكلة شخصية ما.⁽⁵¹⁾ يُعد هذا المدخل، بوصفه تعريفًا للاستشارة الفلسفية، يُعد تنويعًا على ما أسماه لاهاف سابقًا "تأويل رؤية العالم" *worldview interpretation* والذي سنتناوله بالبحث لاحقًا بتفصيل أكبر.

وتزعم شلوميت سُستر أن الاستشارة الفلسفية "لها هويتها الخاصة" في أنها يمكن أن تُعرَّف على أنها "علاقة متبادلة يُتمى فيها الفكر الفلسفي وحرية الفكر".⁽⁵²⁾ قد يكون ذلك عنصرًا مكوِّنًا لتعريف حقيقي، وبالتالي ضروري، ولكنه لا يبدو كافيًا، إذ إنه لا يُسَعِّف في استبعاد الممارسات الأخرى غير الاستشارية التي يمكن أيضًا الزعم بأنها تتألف من علاقات متبادلة "يُتمى فيها الفكر الفلسفي وحرية الفكر"، مثل الفصل المدرسي، أو جماعات النقاش السقراطي، أو "كافيات الفلسفة"، أو حتى نقاش بين أصدقاء. ولكن للوصول إلى تعريف حقيقي فإن أشياء أخرى يجب أن تُقال.

الحوار المتمركز على العميل

ثمة جانبان من أهم جوانب الاستشارة الفلسفية وهما: "تمركزها على العميل"، والطبيعة الحوارية للعملية. كان عالم النفس كارل روجرز هو من سَكَّ مصطلح "متمركز على العميل" client-centered في الخمسينيات من القرن العشرين. بدأ روجرز ما أسماه "الاستشارة غير الموجهة" nondirective counseling في الأربعينيات كرد فعلٍ ضد المداخل التحليلية الفرويدية الكلاسيكية والموجهة - إلى العلاج الفردي، التي كانت مستخدمة في ذلك الوقت. كانت هذه المقاربة تحديًا مباشرًا للافتراض الأبوي المعمر القائل بأن المعالج يعرف ما يكونه "السواء"، وأنه يعرف كيف تختلف حالة العميل عن السواء، ويعرف بالتالي ما هو الأفضل له لكي يردّه إلى حالة السواء. وفي العقد التالي طوّر روجرز ما أسماه العلاج المتمركز على العميل، الذي يقوم على افتراض أن الناس جديرة بالثقة بالدرجة الأساس - أي ان ما يقولونه للمعالج يمكن أن يصدق، وأنه ليس مجرد سترٍ لاشعوري للحقيقة - وأن لديهم إمكانية هائلة لفهم أنفسهم وحل مشكلاتهم دون تدخل من المعالج، وأنهم قادرون على النمو الموجه لذاته داخل علاقة علاجية.⁽⁵³⁾ واليوم يشارك المستشارون الفلاسفيون رأي روجرز بأن أفضل مدخل لفهم كيف يسلك الناس هو من داخل إطارهم المرجعي، أو من داخل محيطهم السياقي.⁽⁵⁴⁾

في مختاراته الرائدة "مقالات في الاستشارة الفلسفية" يؤكد المعالج النفسي بن ميجوسكوفيك Ben Mijuskovic أن:

"الاستشارة الفلسفية يجب أن تكون "متمركزة على العميل"، يجب أن تتوجه من الافتراضات النهائية (متسقة أو غير متسقة) والمنظومات المسقطة الخاصة بالعميل. يجب أن يكون التركيز دائمًا على ما يعتقد العميل ويراه لا على ما "يجب أن يعرفه" أو ما إذا كان لديه مشاعر مكتوبة"⁽⁵⁵⁾

يشير موقف ميجوسكوفيك إلى المشاعر المعبر عنها في جميع الأعمال المكتوبة

عن الاستشارة الفلسفية والمتاحة حاليًا في اللغة الإنجليزية بصدد علاقة العميل/ المستشار. ترى الاستشارة الفلسفية إلى العميل لا كحاملٍ لمريضٍ منفصلٍ بحاجةٍ إلى علاج، بل كشخصٍ كلي، كفاعلٍ أخلاقيٍّ موجّهٍ لذاتهٍ جديرةٍ كرامتهٍ واستقلاله باحترام المستشار. ⁽⁵⁶⁾ قد يكون المستشار مُواجِدًا ⁽¹⁾ (empathetic) بالتأكيد لما يكابده العميلُ من مصاعب الاختيار ومن المآزق العسيرة (حتى يكون أندر على مساعدة العميل في إيجاد حلول وافية)، إلا أن على المستشار أن يحاذر من اتخاذ القرارات بالنيابة عن العميل، فيتجنب بذلك انتهاك استقلالية العميل، بل يتجنب أيضًا احتمال أن يكتسب العميل اعتمادية على ما قد يراه تفوقًا من جانب المستشار في القدرة الفكرية وفي خبرة صنع القرار.

إن كون المرء متلقيًا للاستشارة، أو عميلًا، لا يبلغ به أن يتخلى عن استقلالته. فالمستشار الفلسفي ليس بالخبير الذي يسلب المرء مسؤوليته عن أن يفكر ويتحدث لنفسه. إنما على المستشار أن يساعد العميل على أن يُنمّي قدرته الخاصة على إيجاد حل للمشكلة، أو الهَم، يجده العميلُ نفسه حلاً وافيًا. ف"النقطة المرجعية" لأي جلسة استشارة فلسفية هي دائماً العميلُ وفهمُه. ⁽⁵⁷⁾

إن من المقرر أن الأداة الأساسية للاستشارة الفلسفية هي الحوار المتبادل. والمهام الأولى للمستشار الفلسفي خلال هذا الحوار هي الإصغاء إلى، ⁽⁵⁸⁾ ثم تفهّم، "ما يود العميلُ أن يسعى إليه". ⁽⁵⁹⁾ ثم خلال الأسئلة والتعليقات النقدية يشرع المستشار في حفز العميل إلى أن ينظر في حلولٍ مختلفة، وأن يفحص مواقفه من وجهات نظر الآخرين، وأن ينظر في وجهة نظره الأصلية ويراجعها، وأن يدمج المقاربات المختلفة. ⁽⁶⁰⁾ يجاول المستشار الفلسفي أن يخلق "حوارًا مفتوحًا" لا تستند أسئلته فيه إلى أي قائمة قياسية من الأسئلة، بل تستلهم أفكارَ العميل أو أفكار المستشار في تلك اللحظة. ⁽⁶¹⁾

(1) المُواجِدَة empathy هي تمثّل وجدانات الغير والقدرة على اتخاذ الإطار المرجعي للآخر وتفهم موقفه ورؤية العالم من زاويته ومبادلته المواقع (في المخيلة). وهي غير "التعاطف" sympathy الذي قد يوجد دون تمثّل حقيقي لكل ذلك.

والفائدة التي تعود على العميل من مثل هذا الحوار هي أنه بدلا من أن يُضطر إلى أن يجاهد بفهمه المحدود وآرائه المتضاربة فإنه هو والمستشار يستكشفان معا وجهات النظر والتصورات والقناعات المختلفة والبديلة،⁽⁶²⁾ التي يمكن عندئذ أن تقودهما إلى تكوين صورة متكاملة ومتعددة الجوانب.⁽⁶³⁾ لاحظ أن الحوار لا يقدم فقط "التأثيرات النقدية والثاقبة لتفكير شخص آخر"،⁽⁶⁴⁾ بل إن له أيضا "تأثيرا مكَمَلا"⁽⁶⁵⁾ من حيث إن تفكير المستشار، والتفكير المشترك للمستشار والعميل، يضيفان إلى التفكير الذي سبق للعميل بالفعل أن قام به بنفسه أو مع أصدقائه وأسرته.

يرى كثير من المستشارين أن نموذج حوار الاستشارة الفلسفية هو نموذج سقراطي، أي حوار يكون فيه الموضوع أقل أهمية من المنهج المستخدم، ويكون فيه المسار الفعلي المتخذ للتفكير، أو العملية الجارية داخل جلسات الاستشارة، أهم من أي نتيجة قد تُبلَغ.⁽⁶⁶⁾ يُعد الحوار بصفة خاصة ملائمة كمنهج في الاستشارة الفلسفية لأن لديه "عناصر كافية لحل المشكلات القابلة للممارسة الفلسفية" لأنه، من ناحية، "يقصر التفكير على إيقاع الكلام، فيركز بذلك انتباه المرء على اللحظة الحاضرة".⁽⁶⁷⁾ إن حوار الاستشارة الفلسفية يبقى "خلوا من الحدود الثابتة والتابوهات".⁽⁶⁸⁾ إنه يقدم "حلبة" محايدة لنمو الفكر المنفتح "الذي يساعد فيه المستشار الفلسفي على "خلق مداولة تأملية وكاشفة".⁽⁶⁹⁾

غير أنه يُقال إن طبيعة الاستشارة الفلسفية الحوارية والمتمركزة حول العميل تتطلب من العميل اتخاذ منظور قد يجده البعض صعب التحقيق إن لم يكن مستحيلا. تُواجه أنيت برينسباكر Anette Prins-Bakker في عملها ما تسميه "مشكلة التوحد" *problem of identification*،⁽⁷⁰⁾ وتُعني بها أن بعض العملاء "يتوحد" مع المشكلة - تستغرقه مشكلته تماما بحيث لا تعود مجرد جانب واحد في حياته بل "تكبر وتتمدد لتحتل وجوده كله".⁽⁷¹⁾ لم يُعد مجرد "صاحب مشكلة"، إنها تجتاحه تماما. ولكي تتمكن من إجراء استقصاء فلسفي في مشكلته تحس برينسباكر أن العميل يتعين عليه أولا أن يكون قادرا على تمييز المشكلة بدقة،

وتخفيف العبء الانفعالي، والانسلاخ عنها. فإذا لم يتمكن العميل من ذلك، حتى بعد استخدام عدد من الطرائق المصمّمة لمساعدته على ذلك، فقد يكون العلاج الفلسفي غير ملائم في هذه الحالة.⁽⁷²⁾

بينما يؤكد بعض الكُتّاب أن طلب الاستشارة الفلسفية ينبغي أن يُنظر إليه لا على أنه تحلّي العميل عن فكره المستقل بل كوسيلة للتعامل مع المشكلات أو الهموم من خلال نقاش مع "شريك" partner⁽⁷³⁾، فإنهم يشيرون إلى أن هناك بالطبع فرقاً حاسماً بين العميل والمستشار، وهناك فرقاً بين صنف النقاش الذي قد يدور بين المرء وبين صديق له وصنف النقاش الذي يحدث بين العميل والمستشار، أي من حيث بؤرة النقاش (التي هي دائماً على العميل وهمومه)،⁽⁷⁴⁾ ومن حيث الخبرة الفلسفية للمستشار. غير أن بعض الكُتّاب يحذّر من أن هذا الفرق في المعرفة المتخصصة يمكن بسهولة أن يوقع المستشار في شرك: وهو أن يترك علاقته بالعميل تتخذ شكل اللاتماثل⁽⁷⁵⁾ asymmetry (غير المستحب للاستشارة) القائم في علاقة الطالب/ المعلم. فقد يقوده هذا إلى أن ينسى الإطار التصوري للعميل لمصلحة ما قد يستشعر أنه إطار أكثر إحاطةً وصواباً- أي إطاره هو. ولكن هذا يطرح السؤال عما إذا كانت علاقة العميل/ المستشار ينبغي ألا تماثل علاقة الطالب/ المعلم على الإطلاق.

في مقال يبحث ذلك الصنف من القدرات والتدريب الذي قد يتطلبه عمل المستشار الفلسفي يُحذّر درايس بول Dries Boele من أن المهارات المطلوبة للمستشار الفلسفي أثناء حوار فلسفي تختلف عن التفوق الذي قد يتحقق في الدراسات الأكاديمية. فهو يرى أن الإنجاز الأكاديمي لا يُهيب إلا بقدره المرء

(1) السيمترية أو التماثل symmetry هي علاقة إذا صَحَّت بين الطرفين الأول والثاني فلا بد من أن تصح بين الطرفين الثاني والأول. تُعد "علاقة التساوي" أهم الأمثلة على علاقة التماثل (إذا كان أ يساوي ب فلا بد أن ب يساوي أ). وتكون العلاقات لاسيمترية أو غير متماثلة asymmetrical (على سبيل المثال "أطول من" أو "أصغر من") حين يكون من المحال إذا افترضنا صحتها بين أ وب، أن تصح أيضاً بين ب وأ.

على أن يستخدم عقله، بينما في مجال الاستشارة الفلسفية "فإن من الضروري الحاسم أيضًا أن يكون المرء حساسًا، ولديه ذكاء فطري، وقادرًا على أن يقرأ ما بين السطور، وأن يُعبّر عن فهمه تجاه الشخص الآخر، وأن يستوعب المسكوت عنه، وأن يحتمل المقاربات الأخرى للحياة".⁽⁷⁶⁾

وفي حين أشار كُتَّابٌ عديدون إلى أن الحوار الفلسفي لا يستلزم أن يكون المتحاوران على تكافؤٍ فكري، فإنهم يُجَّاجون بأنه يتطلب فعلًا أن يكونا نَدَّين وأن يدرك أحدهما الآخرَ على أنه نَدٌّ، من حيث وزن آرائهما.⁽⁷⁷⁾ لا يمكن للاستشارة أن تكون متمركزة حقًا على العميل إذا كان الرأي الأول بها، أو الكلمة الأخيرة، في أي مسألة، ينتسب دائمًا إلى المستشار. صحيح أنه في المراحل الأولى من العلاقة الاستشارية قلما يكون هناك مثل هذا التكافؤ في الرأي، إذ إن أغلب العملاء يُولي مستشاره درجةً عاليةً من السلطة التي لم يتطلَّبها، غير أن المستشار الفلسفي يحاول أن يمحو هذه السلطة؛ وهو يفعل ذلك بطرائق عدة: بأن يبرهن مثلاً، أنه رغم كونه، ربما، أكثر إمامًا بتاريخ الفلسفة فإنه أيضًا يعاني مشكلات وهمومًا.⁽⁷⁸⁾ تقول برينسباكر إنها إذ تعرض رأيها كوجهة نظر شخصية لا أكثر فإنها تحفز العملاء بذلك على أن يكتشفوا وجهات نظرهم الخاصة ويستكشفوا احتمالات أخرى. بذلك يتعدون عن الثنائية التقليدية "العميل/ الممارس" ويصبحون بدلا من ذلك شركاء حوار مرتكز على العميل، شركاء يرون أنفسهم منخرطين في علاقة رعاية.⁽⁷⁹⁾

الرعاية والعلاقة

في حدود علاقة علاجية مهنية تقليدية فإن "رعاية" الممارس للعميل لا يمكن أن تُفهم إلا على أنها عارضة أو غير مباشرة، إذ إن همّة الرئيسي هو علاج العلة أو المرض. ليس يعني ذلك أن أولئك الذين يعملون في أحد الحقول الكثيرة للعلاج النفسي لا يرعون مرضاهم؛ إنما يوضح أين يقع تركيز المقاربة العلاجية - في حالة التحليل النفسي يكون التركيز على المرض، وفي حالة الاستشارة الفلسفية

(والأشكال الأخرى من الاستشارة العلاجية النفسية) يكون التركيز على العميل. ولكن ليس يعني ذلك أن المستشار الفلسفي ليس معنيًا بمشكلة العميل، بل يجب أن نلاحظ أن المستشار يساعد العميل على فحص موقفه الصعب بأن يشاركه فيه وجدانيًا (يُواجده). في الاستشارة الفلسفية يحل الفهم الإبائي (المُوجد empathetic) محلَّ المنهج الطبي - المُستخدَم كثيرًا في العلاج النفسي وفي بعض صور العلاج النفسي - الذي فيه يتعرف خبيرٌ مهني على مشكلات المريض وفقًا لمُعيارٍ تشخيصي معين ثم يصف العلاج أو يعطيه.⁽⁸⁰⁾

في مقارنته للعلاقات العلاجية داخل عدد من المداخل السيكلوجية المختلفة، يبيّن جيرالد كوري Gerald Corey أنه في التحليل النفسي يظل المحلّل عُفلاً من الاسم (anonymous) عند العميل.⁽⁸¹⁾ ومع ذلك يبيّن كوري في موضع سابق من نفس المجلد أن العملاء لا يتمكنون من "فرض دفاعاتهم وإدراكاتهم المتصلبة" إلا إذا اتخذ المستشارُ موقفَ احترام، وتقبُّل، وفهم، ورعاية أصيلة.⁽⁸²⁾ إن هذا الموقف الحنون، الذي يمكن أن نجدَه أيضًا في أشكال أخرى كثيرة من العلاج النفسي، هو الموجود في الاستشارة الفلسفية. وسوف نقول المزيد عن أوجه التشابه والاختلاف بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي والتحليل النفسي في الفصل الثالث.

يرى ران لاهاف إلى الاستشارة الفلسفية على أنها رعايةٌ لروح أولئك الذين يأتون للاستشارة. وأن ترعى روحَ عميلٍ تعني عنده أن تفحص فلسفيًا المفاهيم والمبادئ الأساسية التي تتبطن طريقتَه في العيش.⁽⁸³⁾ وقد تولى بيير هادو استقصاء هذا المفهوم عن رعاية الروح إلى جذوره في العصر القديم. يقول هادو إن الرواقين والأبيقوريين كليهما كانوا يحثون أتباعهم على أن يارسوا تدريباتٍ "روحية" معينة، أي تدريبات "ترتبط بتحويل رؤيتنا للعالم، وتحويل شخصيتنا" من أجل شفاء الروح.⁽⁸⁴⁾ ولكن "شفاء الروح" هذا يمكن أن يصبح مَسعىً فكريًا، أو حتى تدريبيًا شبه طبي حيث تصبح بؤرة الانتباه مرةً ثانيةً هي المرض واستنصاله العلاجي. هذا الصنف من "الرعاية" البراجماتية ليس هو الشيء

المطلوب في العلاقة الاستشارية الفلسفية كما يريد لها أولئك الذين يمارسونها. فكلمة "علاقة" هي المفتاح هنا.

تستخدم باربرا نورمان Barbara Norman مصطلح "الاستشارة الفلسفية الإيكولوجية" لكي تشير إلى ما نحس أنه الهدف المركزي للاستشارة الفلسفية: تنمية فنون العلاقة والتأويل. فهي ترى في ديناميات جلسة الاستشارة الفلسفية طريقة تفكير:

"تُسَلِّمُ أولاً بأهمية التأويل وإعادة التأويل المستمرين للاعتقادات والقيم والمواقف الثقافية والشخصية التي نرتبط من خلالها بالعالم؛ وثانياً بأهمية العلاقات البيئشخصية الراحية لا المواجهة؛ وثالثاً بأهمية الاعتماد المتبادل بين المشاركين، وبخاصة بين المستشار ومتلقّي الاستشارة"⁽⁸⁵⁾

تعتقد نورمان أن هذه العناصر الثلاثة - تأويل المرء لنفسه ولعالمه بينما هو يتخذ علاقات رعاية وعلاقات اعتماد متبادل مع الآخرين - تكوّن وحدة ضرورية، في سياق جلسة الاستشارة الفلسفية، تساعد العميل على فحص، وإصلاح، طريقته في الوجود في العالم. الاستشارة الفلسفية الإيكولوجية عند نورمان "تحفز نمو علاقات الرعاية، وتلك نَقْلَةٌ مبتعدة عن الموضوعية العقلانية"⁽⁸⁶⁾ تصف نورمان، معتمدة على كتابات نيل نودينجز Nel Noddings⁽⁸⁷⁾ ومارتن بيوبر،⁽⁸⁸⁾ تصف الرعاية على أنها تصبح طريقة حياة للمستشار الفلسفي يقدم فيها مساحةً لأولئك الذين يتلقون الاستشارة كي يَكُونُوا أَنْفُسَهُمْ. وفي الوقت نفسه فإن الطبيعة الإمائية (المواجدة) للرعاية تُلْزِمُ المستشار باهتمام حقيقي بالعميل في هذه العلاقة، مشاركاً إياه المشاعر في التزام متبادل بالعملية الاستشارية. "وجهة الرأي الإيكولوجية" إذن تفترض أن فنون التأويل والعلاقة لا تتأتى إلا إذا كان العميل مُجَازاً ومدعوّاً للاشتراك في جميع جوانب الجلسة الاستشارية خلال تساؤلٍ منفتح العقل ومواجدة راعية من قِبَلِ المستشار.

صفوة القول إذن أن "الرعاية" في ممارسة الاستشارة الفلسفية هي موقف

مُواجِد empathetic بين المستشار والعميل يؤدي بالمستشار إلى أن يقدم "مرفأً آمناً" عندما يجد العميل نفسه "في قبضة صراعات أو توترات نفسية تُعيق تدفقَه الطبيعي".⁽⁸⁹⁾ وفي هذه المسافة الآمنة يُشجّع العميل على أن يستكشف دلالة، ومحدوديات، "بناءات سرديته الحياتية" life-narrative constructions، أو ما صار البعض يسميه "رؤيته للعالم" worldview.

تأويل رؤية العالم

مصطلح "رؤية العالم" worldview (الذي كثيراً ما يُستخدم له المصطلح الألماني Weltanschauung في التراث الفلسفي) يشير إلى نظرة المرء العامة إلى العالم ومكان البشرية فيه، "والتي تؤثر في سلوكه".⁽⁹⁰⁾ وقد أُطلق عليه أيضاً مصطلح "الفهم المَعيش" lived understanding، أو "شبكة المعنى" network of meaning.⁽⁹¹⁾ تُعد كل رؤية للعالم إحدى طرائق عديدة "لتنظيم، وتحليل، وتبويب، وتنميط، واستنباط متضمّنات، واستخلاص معنى من، وبشكلٍ أعمّ إسباغ معاني على، أحداث حياة المرء".⁽⁹²⁾ يبدو إذن أن بالإمكان التعبير عن طريقة واحدة للحياة بعددٍ من تأويلاتٍ شتّى لرؤية العالم. الحق أن روشمان Ruschmann يقترح أن تاريخ الفلسفة قد يُعتبر، ويُستخدم، على أنه تسلسلٌ من رؤىٍ مختلفةٍ للعالم.⁽⁹³⁾

ويُعدّ ران لاهاف واحداً من أهم أنصار التصور القائل بأن الاستشارة الفلسفية معنيّة أساساً بتأويل رؤية العالم. يريدنا لاهاف أن نفهم اقتراحه (بوضع تأويل رؤية العالم في القلب من الاستشارة الفلسفية) على أن له وجهين اثنين: وجهها وصفيّاً وآخر معيارياً، إذ هو يعبر عما يشعر أنه "قاسمٌ مشترك عريض"⁽⁹⁴⁾ لكثيرٍ من مقاربات الاستشارة الفلسفية، وهو في الوقت نفسه دعوى بأن تأويل رؤية العالم يقبع في القلب من أي جلسة استشارة فلسفية.

يذهب لاهاف إلى أن تأويل رؤية العالم قد يُعتبر:

"إطارًا تجريديًا يفسر بنية تصور المرء عن نفسه وعن الواقع، والمتضمنات الفلسفية لهذا التصور؛ أو قل هو منظومة إحدائيات تنظم وترسم التمييزات وتستخلص المنطويات وتقارن وتُضفي المعاني، وبذلك تُسبغ المعقولة على مختلف مواقف المرء تجاه نفسه وتجاه عالمه" (95)

ويفسر قائلاً: "أن يعيش المرء هو أن يجسّد فهماً معيناً لنفسه ولعالمه". (96) فكل فرد منا يفسر عالمه بصفة دائمة، لا من خلال الاعتقادات والأفكار فحسب بل من خلال "طريقته الكلية في الوجود"، من خلال تعبيره عن فهم معين عن طبيعة النفس، وعما هو هام، وما هو أخلاقي، وما هو جميل، وعما يَكُونُه الحب، والصدقة، والشجاعة.. إلخ (97) أو قد تُفهم رؤية العالم على أنها طريقة الشخص في الوجود، أو "فهمه الفلسفي المعيش". (98) ويذهب لاهاف، فضلاً عن ذلك، إلى أن الاستشارة الفلسفية يمكن أن توصف ليس فقط كمقاربة ترمي إلى مساعدة العملاء على أن يفسروا رؤية العالم من خلال طريقتهم في الحياة، بل تهدف إلى "استكشاف المتضمنات الفلسفية لشيء مواقفهم اليومية لكشف تصورهم عن أنفسهم وعن الواقع، وبذلك يُميطون اللثام عن رؤية العالم المتمثلة في سلوكهم وانفعالاتهم واختياراتهم وآمالهم.. إلخ" (99) وتعبير مجازي يقول لاهاف إنه يساعد العميل على أن:

"ينتظم البُقع اللونية التي تتكون منها حياته (أي جوانب أفعاله، وانفعالاته، وأفكاره.. إلخ) في لوحاتٍ معقدة. يتضمن ذلك تفتيت الجوانب المعنوية من حياته إلى مكوناتٍ منفصلة...، وضمّ القطع معاً لتكوّن رؤيةً كليةً للعالم (ليست دائماً متسقة)؛ وفحص حياته اليومية من منظور هذه الرؤية للعالم، وتمحيصها نقدياً" (100)

ترمي هذه العملية إلى فتح المجال لطرائق جديدة في تفكير المرء حول عالمه وحول علاقته بهذا العالم، "بهدفٍ مزدوج هو تفريغ المأزق والإسهام في الشراء الشخصي". (101) مثل هذا التفسير لرؤية العالم يُفضي بالعميل إلى تفهم مشكلاته

ومحاولاته السابقة لحلها، كمقدمة لإيجاد حلولٍ أقوم. ⁽¹⁰²⁾ ويمكن توضيح موقف لاهاف إذا بسَّطناه إلى قياس منطقي:

- ما الحياةُ إلا عمليةٌ تفسيرٍ مستمرٍ لأنفسنا وللعالم (تأويل رؤية العالم)
- الاستشارة الفلسفية تقدم بيئةً منضبطةً وموجهةً للانخراط في تأويل أنفسنا وتأويل العالم
- إذن الاستشارة الفلسفية تقدم عوناً في الحياة ⁽¹⁰³⁾

إن موضوع الاستشارة الفلسفية كما يراه لاهاف ليس العمليات التي يُفترض أنها تحدث داخل العميل، فهذا الصنف من التحليل يراه لاهاف أقرب إلى مدخل العلاج النفسي أو التحليل النفسي. أما لاهاف فيرى أن الاستشارة الفلسفية أكثر تركيزاً على الطريقة المشيّد بها عالمُ العميل خلال اعتبارات فلسفية (منطقية، مفاهيمية، وجودية، أخلاقية، جمالية.. إلخ). إن محور المحادثة الفلسفية إنما هو تصور العميل للواقع، كما يتبدى في طريقته في الحياة وكما يتخلق خلال التأمل، ⁽¹⁰⁴⁾ يقول لاهاف إن المستشار إذ يأخذ تفسير رؤية العالم على أنه المسألة الأساسية في مشكلات وهموم العميل اليومية - يمكنه أن يقارب المصاعب التي من قبيل: أزمات المعنى، ومشاعر السأم والفراغ، ومصاعب العلاقات الشخصية، والقلق، والتناقضات أو التوترات بين تصوّرين عن كيف يجب أن تُعاش الحياة، والفروض المسبقة الخفية التي لم يتم تحييدها، والآراء التي لم تُحط بشتى الاعتبارات، والتعميمات الزائدة، والآمال التي لا يمكن تحقيقها واقعياً، والمتضمّنات الزائفة.. إلخ - يمكنه أن يقارب هذه المصاعب بوصفها تعبر عن جوانب إشكالية في رؤية العالم الخاصة بالعميل. ⁽¹⁰⁵⁾

والمستشار الفلسفي، بوصفه خبيراً في تأويل رؤية العالم، يكشف التناقضات في رؤية العالم الخاصة بالعميل؛ مثال ذلك عندما تجد متضمّنات اعتقاد معين لديه تتضارب مع أهدافٍ كان قد أعلنها سابقاً. ⁽¹⁰⁶⁾ وهو يساعد العميل على أن يفسر رؤيته للعالم بأن يساعده "في فحص، وتغيير، تصورات سلبية معينة مسببة أو

مستولة (مع غيرها) عن مشكلات العميل ومجته. ⁽¹⁰⁷⁾ والمستشار الفلسفي أيضًا يساعد العميل على كشف اللثام عن شتى المعاني التي تتجلى في طريقة حياته، ويساعده على الإفصاح عن الجوانب الإشكالية التي يتبين أنها أصل مجته وتناولها بالفحص النقدي؛ الأمر الذي يحفزها على التغيير، ⁽¹⁰⁸⁾ ويساعده على إعادة تشييد رؤية للعالم أقوم وأكثر ثراءً وإيجابية. ⁽¹⁰⁹⁾

يتوسّع هو جنديدجك Hoogendijk في مفهوم الاستشارة الفلسفية كتأويل لرؤية العالم، فيقول إن من الأهمية بمكان في تأويل رؤية العالم أن تلاحظ العلاقة بين شتى مفاهيم العميل. وهو يعنى بذلك أن من المهم للمستشار الفلسفي أن يفحص مع العميل كيف تتصل معاً شتى المفاهيم لتكوّن الشبكة المفاهيمية، أو ما أسماه كواين "شبكة الاعتقاد" web of belief، ⁽¹¹⁰⁾ التي تُشكّل رؤية العالم الخاصة بالعميل. وهو يُسمّي هذه العملية من فحص، وتمحيص، رؤى العالم - يسميها نوعاً من "تنمية الرؤية" vision development، والذي يتطلب الصنّفين التحليلي والتركيبى ⁽¹⁾ من التفكير لكشف النقاب عن الفروض المسبقة - بنيتها، ومفاهيمها، وترابطاتها - المبيّنة في كل رؤية عالم. ⁽¹¹¹⁾ قد يُردّد تمحيص رؤية العالم، فضلاً عن ذلك، إلى ما يزعم بعض الفلاسفة أنه مرحلتان أساسيتان (أو

(1) كان إمانويل كانت أول من أدخل تقابل التحليلي/ التركيبى analytic/synthetic في القضايا: فالقضية التحليلية هي التي لا يضيف فيها المحمول شيئاً إلى موضوعها إذ إن مفهوم المحمول فيها "متضمّن في" مفهوم الموضوع (مثل: "جميع الإخوة ذكور"، أو، "جميع العزاب غير متزوجين")؛ وعليه فإن القضية التحليلية هي في جوهرها وصميمها "تحصيل حاصل"، ويمكن أن تكون صائبة valid على نحو قَبلي a priori سابق على التجربة؛ من ذلك أن جميع قضايا المنطق والرياضة البحتة هي قضايا تحليلية و"تحصيل حاصل". أما القضية التركيبية فهي التي يضيف فيها المحمول شيئاً إلى موضوعها لم يكن متضمّنًا فيه، وبالتالي فالقضية التركيبية تقدّم معلومات جوهرية لم تكن موجودة سلفًا؛ من ذلك أن قضايا العلوم الطبيعية هي قضايا تركيبية تزودنا بمعلومات عن العالم الذي نعيش فيه.

أكثر) في عملية الاستشارة الفلسفية، وهما الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا.

مكتبة

t.me/t_pdf

الفينومينولوجيا

وَصِفَت الفينومينولوجيا⁽¹⁾ على أنحاءٍ شتى بأنها بحث موضوعي في منطق

(1) يُستخدَم مصطلح "فينومينولوجيا" في معظم الأحيان لوصف حركة فلسفية مرتبطة بإدموند هُيرل. فبدلاً من أن نصف العالم من حولنا بلُغة الحِس المشترك أو بلُغة العلم، تحاول الفينومينولوجيا أن تصف حياتنا الداخلية - خبرتنا الذاتية، أو كما يسميها الفينومينولوجيون "خبرتنا المعيشة". ويتم ذلك باستخدام المنهج الفينومينولوجي. ويتألف المنهج الفينومينولوجي من تَفْحُص الفرد لَوَعِيهِ بدقة وبلا فروض مسبقة. إن ملاحظتنا بصفة عامة (سواء لأنفسنا أو للعالم من حولنا) هو نتاج تفاعل عاملين: 1 ذلك الذي هناك ونحن بصده 2 المقولات categories التي وفقاً لها ننظّم ملاحظتنا ونصنّفها. وفي العادة، تتشكل ملاحظتنا وفقاً لنظرياتنا. إن ملاحظتنا تفترض مسبقاً مقولاتنا ونظرياتنا. يُهيب بنا المنهج الفينومينولوجي أن نعلّق مقولاتنا والتزاماتنا النظرية ونصف ما "يظهر" لنا. لنضرب صفحاً عن الوجود المستقل لموضوعات الوعي، فمن المتيقن ومما لا يقبل الشك أنها موجودة بالنسبة لنا بوصفها "موضوعات للوعي" بغض النظر عن أي وضع وجودي آخر قد تحوزه أو لا تحوزه. فلنصرف نظرننا عن كل ذلك ونضعه "بين أقواس" (التوقف/ تعليق الحكم/ الإبويخيه) ولنتجه "إلى الأشياء ذاتها" لكي نتلقى منها ما يُعرّفنا بها. لنستبعد كل حكم سابق أو نظرية سبق تصورها عن الواقع، ولنركّز على الأشياء كظواهر خالصة، نتفحصها كما تترأى وتتبدى في الوعي. تنحصر مهمة الفينومينولوجيا في الكشف عن عالم الظواهر، ووصفه وصفاً محكماً، وإدراك العلاقات التي تربط بين هذه الظواهر. ولكي نركز على الأشياء كما هي معطاة للوعي فحسب فإن علينا أن نضع تحيزاتنا جانباً ونتخلى عن المسلمات التي نسلم بها دون سؤال سواء الخاصة بنظرة الحِس المشترك أو بنظرة العلم الطبيعي إلى العالم، لكي نُخْلِص الوجهة إلى محتويات الوعي المحض وندرسها بحيدة ونزاهة. ومانزال معلقين الحكم على أي أفكار سالفة لنا عن محتويات الوعي، سواء تلك المتعلقة بأسبابها أو بوجودها أو بطبيعتها أو بتمثيلها للعالم الخارجي (أو عدم تمثيلها). وبمعزل عن كل هذه الفروض المسبقة يمكننا أن ندرس كل ما يَعرِنُ للذهن بوصفه موضوعاً فينومينولوجياً خالصاً، أي ندرسه كما يتبدى للوعي =

الماهيات والمعاني، وعلى أنها نظرية في التجريد، ووصف سيكولوجي عميق للوعي أو تحليل الوعي، وتأمل نظري في "الأنا الشارطة"⁽¹⁾ transcendental ego، ومنهج لمقاربة عيانية للوجود المعيش، وعنصر من عناصر الوجودية.⁽¹¹²⁾ ويعترف الفينومينولوجي الفرنسي الجهير موريس ميرلوبونتي أن الفينومينولوجيا تقول، فيما يبدو، كل شيء، وتبدو من ثم غير قادرة على تحديد نطاق ثابت ومتسق. غير أنه يسجل أنها "يمكن أن تمارس وأن تُعرّف على أنها طريقة أو أسلوب في التفكير لا يمكن بلوغه إلا من خلال المنهج الفينومينولوجي".⁽¹¹³⁾ وهو يقصد بالأسلوب الفينومينولوجي في التفكير أن على المرء أن يُعلّق يقينيات حسّه المشترك وموقفه الطبيعي، كيما يتيح للتأمل أن يُمكنه من أن يصبح واعياً بالاعتقادات "وراء" فروضه المسبقة presuppositions وافتراضاته assumptions.⁽¹¹⁴⁾ وقد اعتبر إدموند هيرل، مؤسس الفينومينولوجيا، اعتبر المنهج الفينومينولوجي "الطريقة الوحيدة لرفع الفلسفة إلى وضع العلم الدقيق" بقوله إن المنهج الفينومينولوجي يُهيئ الفيلسوف لكي يرى ظواهر من قبيل فكرة العدالة أو العقاب، أو فكرة الصداقة والحب، على أنها "تحمل معناها في داخلها" ولا ينبغي أن تُفهم في حدود الاعتبار الخارجية كالمنفعة أو اللذة.⁽¹¹⁵⁾ أما مارتن هيدجر فيُعرّف الفينومينولوجيا بطريقته الملغزة على أنها "علم وجود الموجودات -

= فحسب. (للمزيد عن الفينومينولوجيا انظر فصل "هرل - ما الفينومينولوجيا؟" في كتابنا "فهم الفهم"، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص 109-147)

(1) يقول هيرل إن ذلك الذي يقوِّس العالم الطبيعي (يتوقف عن الحكم عليه) بما فيه الأنا التجريبية نفسها لا بد أن يكون "شيئاً ما". وهو يسمي هذا الشيء "الأنا الترانسندنتالية" أو الأنا الشارطة، التي تقف "خارج العالم". إن ماهية هذه الأنا الترانسندنتالية هي أنها تقف كشرط سابق لأي فعل ذهني أو لأي خبرة على الإطلاق. إن الأنا الترانسندنتالية هي المطلق الوحيد، لأنها تبقى بعد كل تقويس. إنها مفترضة سلفاً في كل فعل للوعي أو الخبرة أيًا كان هذا الفعل، حتى فعل التقويس نفسه. والأنا الترانسندنتالية هي الشرط المسبق لكل معنى. إنها الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يطرّحه الفكر لأنها مفترضة سلفاً في كل تفكير.

الأنطولوجيا" الذي وراءه لا يظهر أي شيء آخر لأنه ليس ثمة أي شيء آخر.⁽¹¹⁶⁾ ويُعرّف ماكس فان مانين Max van Manen الفينومينولوجيا، بطريقة أقل إلغازًا بكثير، على أنها "دراسة عالم الحياة- أي العالم كما نخبره مباشرة ومن قبل التأمل، لا العالم كما نتصوره، ونُبويّه، ونأمل فيه".⁽¹¹⁷⁾ ويمضي شارحًا ذلك فيقول: على المستوى العملي للعلوم الإنسانية:

"تهدف الفينومينولوجيا إلى بلوغ فهم أعمق لطبيعة، ومعنى، خبراتنا اليومية. تسأل الفينومينولوجيا: "ماذا يشبه أن يكون هذا الصنف من الخبرة أو ذلك؟" وهي تختلف عن كل علم آخر تقريبًا في أنها تحاول تحصيل أوصاف مستبصرة للطريقة التي نخبر بها العالم على نحوٍ سابقٍ على التأمل، دون تصنيفه، أو تقسيمه، أو تجريده... البحث الفينومينولوجي هو دراسة الخبرة المعيشة... تبيان الظواهر كما تقدّم نفسها للوعي... وصف المعاني الخبروية التي نعيشها مثلما نعيشها... الممارسة اليقظة للتفكير... ويبحث عمّا يعنيه أن تكون إنسانًا."⁽¹¹⁸⁾

هدف الفينومينولوجيا إذن هو وصف خبرة ما بطريقة غير مشوبة، قدر الإمكان، بأي معرفة مسبقة، وأي تحيز شخصي، وأي تفسير مسبق. وفي استخدامه للفينومينولوجيا في الاستشارة الفلسفية يُهيب المستشار بالعميل أن يتأمل إدراكاته وأفكاره عن تلك الإدراكات دون أن يحكم مباشرةً عليها أو على نفسه. في الاستقصاء الفينومينولوجي يُحثُّ المستشار عميله على أن يتأمل حالاته الذهنية ويصفها. وهو يتساءل عما إذا كانت عملياته الذهنية "عمديّة"، أي ما إذا كانت مقصودة منه وتعكس الأفكار التي يرغب فيها أم هي "غير عمديّة"، أي أنها، بالأكثر، أوتوماتيكية وغير محكومة. هل هي زمانية، أو دافعية، أو انفعالية؟ كيف تختلف اليوم عما كانت أمس؟ أهي متعلقة بالماضي (مستعادة) أم بالمستقبل (مأمولة).. إلخ؟⁽¹¹⁹⁾ بعض المستشارين الفلسفيين يعتبرون أن عملهم يشمل "التوضيح"، أي يهدف إلى توضيح "طريقة العميل الحالية في الوجود" عن طريق كشف الغطاء عن، وفحص، الفروض المسبقة الخفية في توجّه العميل، وشتى الإمكانات والمتضمنات في موقفه، والمفاهيم المتناسجة في حياته، والأفكار

التي يتبعها، والمتضمّنت الأَخلاقية لِأفعالِه، ومسارات الفعل البديلة لديه، إلخ.⁽¹²⁰⁾ ومفتاح الفحص الفينومينولوجي هو خبرة العميل إذ يرى العالم وأشياءه وأحداثه من شيء أشبه بزاوية موضوعية، حتى يراها كما تتمثل له، وليس بوصفها محايدة بل بوصفها "مَعْنِيَّةٌ ومقصودة".⁽¹²¹⁾

تقوم الفينومينولوجيا في الاستشارة الفلسفية بأربع وظائف حاسمة: أولاً: يتيح الفحص الفينومينولوجي للعميل بلوغ منظورات واستبصارات جديدة يمكنها عندئذ أن تُلوّن رؤيته للعالم وموقفه من مآزقه أو مشكلاته أو همومه.⁽¹²²⁾ ثانياً: بوسع المستشار الفلسفي المدرب في الفينومينولوجيا أن يصف موضوعياً تلك الجوانب من الخبرة الذاتية للعميل التي يجري تغافلها في عامة الأحوال؛ وهو بذلك يُضيف إلى فهم العميل لِنفسِه ولطريقته في الوجود في العالم.⁽¹²³⁾ ثالثاً: بإمكان الفينومينولوجيا في الاستشارة الفلسفية أن تساعد على فصل المكوّنات ذات الصلة في حياة العميل ومشكلاته أو همومه التي يكابدها.⁽¹²⁴⁾ وبهذه الطريقة يمكن تفكيك الأحداث والمسائل المعقدة والعسيرة ورُدّها أقلّ تشبيطاً. رابعاً: تساعد الفينومينولوجيا العميل أن يتناول بالتفكير والحديث تلك الوقائع الحاسمة في حياته، والتي ظلّت غيرَ مفحوصة وغيرَ مهضومة إلى حدّ كبير، وذلك بأن تُمكنه من أن يزيحها عنه ويجعلها أقلّ التصاقاً به بحيث يأخذها بالفحص الهادئ النزيه.⁽¹²⁵⁾

ولكن الفينومينولوجيا ليست فقط منهجاً يحث المستشارُ عميلَه على أن يستخدمه كوسيلةٍ للتمحيص الذاتي. فَلَكي يشرع المعالج أو المستشار في فهم مشكلات العميل وهمومه فإن عليه أيضاً أن يقوم برحلةٍ فينومينولوجية في العالم الذاتي الذي يَحْبُرُه العميل، أي ان المعالج، أو المستشار، هو نفسه يجب أن يدخل إلى عالم أفكار وخبرات العميل لكي يفهم، فهماً أفضل، إطاره المرجعي الداخلي أو "موقع التقييم" locus of evaluation الذي بواسطته يدرك العالم.⁽¹²⁶⁾

وبتشجيع العميل على أن يبارس الفينومينولوجيا المتأملة لِذاتها، وباستخدام

المقاربة الفينومينولوجية في جلساته مع العميل، يقدم المستشار (بالإمكان إن لم يكن بالفعل) ما على الفلسفة نفسها أن تقدمه: التحرر من التصور المسبق، والتصور الخاطيء، والتحيّز، واللاشعوري.⁽¹²⁷⁾ ويصف البعض الاستشارة الفلسفية على أنها نقاشٌ فلسفي مع انفعالات المرء، أو أشواقه، أو سلوكه، أو توقعاته، أو بالأعمّ، مع طريقة حياته.⁽¹²⁸⁾ فإذا صح ذلك لَبَدَا أن الفحص الفينومينولوجي لهذه المناطق من النقاش هو عنصر ضروري على اليقين. إن الفينومينولوجيا تتيح للمستشار أن يبحث على اكتشاف أي العناصر التأسيسية تشكل أسئلة حياته. وفي حين يرى بعض المستشارين ذلك باعتباره بؤرة الاستشارة الفلسفية - يؤكد البعض الآخر أنه فقط بعد إنجاز هذه المهمة يمكن للمستشار الفلسفي أن يحاول اتخاذ الخطوات التالية، والأهم، في إعادة صياغة المشكلة، والتوسع فيها، والوصول إلى فهم معناها - هي والمتطلبات اللاحقة لحلِّ مُرضٍ. وهذا يتطلب تجاوز التمحيص الفينومينولوجي إلى الهرمنيوطيقا.

الهرمنيوطيقا

يقول هيدجر إن المعنى الميثودولوجي للأوصاف الفينومينولوجية يكمن في التأويل interpretation.⁽¹³⁰⁾ ويُطلَق على التأويل أيضًا الهرمنيوطيقا⁽¹⁾، ووفقًا

(1) "يقع اسمُ الإله "هرمس" Hermes، الذي يُعرَى إليه اختراع كل من اللغة والكتابة، يقع موقعاً ما في أصل كلمة "هرمنيوطيقا" hermeneutics. وبصفته رسولَ الآلهة فقد كانت مهمته أن ينقل الكلمة الإلهية إلى بني البشر، فيكون من ثم وسيطاً بين مملكة الأولمب وبين عالم الكدح البشري. إن الفعل اليوناني hermeneuein، الذي يعني "يقول"، "يفسر"، "يترجم"، والاسم hermeneia (تفسير، تأويل)، ليرسبان منذ البداية نطاق المعنى الذي ستخذه الهرمنيوطيقا فيما بعد. ومن الأهمية بمكان بالنسبة للمعنى اليوناني والمعنى الحديث للفظ أن تشير إلى عملية تقريب شيء ما غامض أو غريب إلى الفهم، أو ترجمة ما هو غير مألوف إلى صورة مفهومة. تتعلق الهرمنيوطيقا في أبسط صورها بعملية تَوَسُّطِ الفهم، ولهذا السبب فإن "فن التأويل" كان يكثر التطرق إليه وتطويره عندما تكون المعاني غير واضحة أو عندما تصير كذلك. ورغم أنه قد جرى العرف بأن تتضمن =

لهيدجر فإن الفيونمينولوجيا هرمنيوطيقيةً من حيث هي تُؤوّل. غير أن هذا الدمج الأشبه بالمفارقة ليس مقبولاً بحالٍ من جانب جميع الفلاسفة. ومعظم تراث الاستشارة الفلسفية يرى الهرمنيوطيقاً عمليةً مميّزة بحد ذاتها، برغم تداخلها، يحاول بها الفرد أن يعي تفسيرات فردٍ آخر بأن يضع نفسه مكان الآخر ثم يحاول اجترّاح ما أصبح يُسمّى "فهماً مُشارِكاً من جانب المؤوّل"⁽¹³¹⁾. الهرمنيوطيقاً في الاستشارة الفلسفية هي المحاولة الواجدة لتأويل وفهم "نصّ" العميل مثلما قد عاشه أو يعيشه. هي، بعبارة أخرى، محاولة المستشار الفلسفي فهم العميل بمساعدته على أن يعي ويعبر بالنطق عن مشكلاته وهوميه وشئونه في جدلٍ صاعد، وأن يفعل ذلك داخل وسط المعايير السياسية والاجتماعية والعلائقية والشخصية لحياته الخاصة داخل الحياة بعامةٍ- أي داخل كل من سياقها الخاص والسياق العام. وفي استخدام لفظة "نص" text لتشير إلى ما قد يُفْضِي به العميل عن حياته إلى المستشار في الحوار نحن نتبع ريكور Ricoeur في "توسيعته" لمفهوم هذا المصطلح لكي يشمل أي فعلٍ أو موقف إنساني. يقول ريكور إن "تأويل نصّ ما يبلغ أوجه في تأويل ذاتٍ لذاتها فتعود بعدها تفهم نفسها فهماً أفضل، أو فهماً مختلفاً، أو، ببساطة، تبدأ في فهم نفسها"⁽¹³²⁾. ويقول أيضاً: "أن تُؤوّل موقفاً اجتماعياً هو أن تعامل الموقف على أنه نصّ ثم تبحث عن الاستعارة التي يمكن أن ترى أنها تحكم النص"⁽¹³³⁾. إذن قد توصّف الهرمنيوطيقاً في الاستشارة الفلسفية بأنها العميل والمستشار يؤوّلان حياة العميل بما هي كذلك، ويؤوّلان هذه الحياة داخل سياق شتى المواقف الاجتماعية أو، ببساطة، داخل سياق العالم الأكبر.

وفي حين تكثر مقارنة الفيونمينولوجيا بالمنهج العلمي، فإن وليم فرانك

= الهرمنيوطيقاً منهج التعامل مع المنتجات النصية القديمة فقد ارتبطت الهرمنيوطيقاً في القرن العشرين بأمور فلسفية أكثر عمومية، وبخاصة في مجال الأنطولوجيا. وبدلاً من تأسيس قواعد لتفسير المادة المكتوبة فقد ركزت النظريات الهرمنيوطيقية للقرن العشرين على الفهم بوصفه أسلوباً أساسياً لوجودنا في العالم". (انظر ترجمتنا لمادة "هرمنيوطيقاً" في موسوعة كمبردج للنقد الأدبي، المجلد الثامن، المجلس الأعلى للثقافة، 2006)

Willian Frank يقترح أن الاستراتيجية المثيرة في محاولة تصوّر الهرمنيوطيقا هي أن نفرّق بينها وبين المنهج العلمي:

"بينما يحاول العلم أن يُجَيِّد، أو يُقَصِّي، نشاطَ العارِفِ حتى يمكن للشئ أن يُعرَفَ "موضوعيًا"، فإن الفهم، أو الاستبصار، الهرمنيوطيقي يُعرَفُ ويتقبَّلُ، نفسه كنتاج لانخراط بين العارِفِ والشئ المعروف يُحوَّلُ فيه كل منهما الآخر. يسعى العالمُ إلى أن يُعرِفَ الموضوع (الشئ) كما هو في ذاته (وإن كنا نعتزف بأن ذلك لا يكون إلا ظاهريًا، أي ما يُظهِرُ للحواس) خُلُوعًا من التحيز المنظوري أو الشخصي. أما الهرمنيوطيقي فهو مُهْتَمٌّ فوق كل شئ بمعرفة المعنى الذي يتخذه الشئُ بالنسبة لِشخص ما داخل سياقٍ ما من الخبرة"⁽¹³⁴⁾

إذن، في حين تتطلب المقاربة العلمية إلى المعرفة انفصالَ العارِفِ عن الشئ المعروف، فإن الشكل الهرمنيوطيقي من الفهم يقوم على المشاركة. إن الوظيفة الهرمنيوطيقية للمستشار الفلسفي هي أن يُشْرِكَ نفسه مع العميل لكي "يؤسس فهمًا للفروض، والتخمينات، والحدوس التي تُثار في لحظات من قبيل انعدام المعنى والتحلِّي بالمعنى"⁽¹³⁵⁾ يحاول المستشار الفلسفي أن يفهم ويعيد تشييد "المعنى المقصود" الذي يقبَع في العمليات الذهنية الباطنة للعميل"⁽¹³⁶⁾.

يُشبَّه جيرد أكينباك، مؤسس الاستشارة الفلسفية الحديثة، يُشبَّه هذه الاستشارة بـ "هرمنيوطيقا صَنك" *hermeneutics of burdensome life*⁽¹³⁷⁾ سقراطية. وهو يُعرِّف الاستشارة الفلسفية، فضلًا عن ذلك، على أنها "تفاعل" مع العميل بغرض بلوغ "ألفة فلسفية-هرمنيوطيقية بالاضطرابات والمعاناة" - وعلى أنها، على العكس، نَفْيٌ لِأَيِّ تظاهرٍ بـ "معالجتها"⁽¹³⁸⁾.

يتمثل التحدي الذي يواجه المستشار الفلسفي في أن عليه أن يحفز الفهم المتزايد لدى العميل لموقفه كانعكاسٍ "للاهتيمات والأسئلة المُرشدة" التي تتبطن العناصر الإشكالية في سردية حياته.⁽¹³⁹⁾ إن الحياة وفقًا لـ ران لاهاف تتألف من تأويل مستمر لأنفسنا وللعالم، والاستشارة الفلسفية تقدم بيئة منضبطة

وموجّهة تتكثّف فيها الحياة⁽¹⁴⁰⁾ وتحدّد باعتبارها تأويلاً، أو هرمنيوطيقاً.

تذهب باربرا نورمان Barbara Norman إلى أن البحث الهرمنيوطيقي داخل الشراكة الاستشارية الفلسفية تقتضي المستشار الفلسفي أن يركز على الإصغاء للعميل ولنفسه معاً داخل اتصالٍ متبادل بين المستشار والعميل، أو ما تسميه "علاقة إيكولوجية" ecological relationship. وهي تُعرّف العلاقة الإيكولوجية بأنها:

"تساؤل بعقلٍ مفتوح، وإعادة تأويلٍ متصلة للبيئة (الاجتماعية وغيرها). هذه هي البيئة التي فيها يفعل الفاعل البشري ويتفاعل، ويكون على وعيٍ حاد بالمشاركين الآخرين. ويغدو الإصغاء فناً هاماً من أجل أن تتقدم أي علاقة إيكولوجية. إنه إصغاءٌ موألفٌ على الآخرين، حيث يسمع المرءُ أكثر مما قيلَ صراحةً: فالمرءُ يسمع أيضاً ما هو مفترَض. يتألف الإصغاءُ من إجراء ذِي اتجاهين: فالمرءُ يصغي إلى الغير ولكنه في هذا الإصغاء يُصغي أيضاً إلى نفسه. والعملية الناتجة هي، فيما نرجو، إعادة وصف".⁽¹⁴¹⁾

يرى أكينباك أن الهرمنيوطيقاً (أو التأويل) في الاستشارة الفلسفية ليست اكتشاف الحقائق التحتية (كلمة Unterlegen تعني حرفياً ذلك الذي يقع من تحت..) وراء التواصل داخل علاقة إيكولوجية. وهو يرى في الممارسة الفلسفية عمليةً دياكتيكية (كلمة Auslegen تعني حرفياً ذلك الذي ينسبط أمام..) فيها يعطي الممارِسُ عميله "دفعاً مفسّراً لذاتها جديدة"، ولا يُضفي فهمه الخاص على ما قيل.⁽¹⁴²⁾

ويرى إكارت رشمان Eckart Ruschmann الجانب الهرمنيوطيقي للاستشارة الفلسفية على أنه عملية ذات مرحلتين تقتضي تأويل شلاير ماخر Schleiermacher لـ "الهرمنيوطيقا والنقد". يشير رشمان إلى أنه:

"مادام المستشارُ الفلسفي، بوصفه ممارساً هرمنيوطيقياً، بإزاء "مؤلف" "النص"، فهذا البحث النقدي لـ "فلسفة حياة" أحد الأفراد سوف يُصَبُّ،

بطبيعة الحال، في قالبٍ محدد، حيث إعادة البناء النقدية لـ "نص" مُحسَّن (بمعنى تصورات ونظريات.. إلخ أكثر كفاءة) سوف تُصاغ مع العميل. هكذا يكون الفهم والاستشارة وحدةً ضرورية، كـ "هرمنوطيقا ونقد".⁽¹⁴³⁾

يبين ران لاهاف أيضًا أن التأويل والفهم في الاستشارة الفلسفية يمكن أن يكون لهما قيمة براجماتية وغير براجماتية معًا. فَبِعَضِّ النظر عن التأثيرات الممكنة للحوار الاستشاري في مساعدة العميل في التغلب على مأزقه، يمكن للهرمنوطيقا أن تساعد على أن يستحضر ملامح من موقفه كانت خبيثة في السابق، وبذلك "تساهم في إثراء نظرتة، بإضفاء معنى على أحداث كل يوم ورفعها من مستوى الوقائع العجماء إلى وقائع ذات معنى".⁽¹⁴⁴⁾

يرى ميشيل سكيفشيك Michael Schefczyk الاستشارة الفلسفية على أنها "فحص نقدي للتصورات الموجهة للحياة"، تلك التصورات التي لا تعدو، غالبًا، أن تكون مسابرة من الفرد "لإيعازات الثقافة الجمعية". وهو يرى أن المرء حين يصل إلى فهم لتقلباته التصورية، من خلال الفحص النقدي، أو التأويل، يمكن أن يفضي به ذلك إلى قدرٍ أكبر من الحرية والسعادة.⁽¹⁴⁵⁾

ولكن بينما توصف الهرمنوطيقا بأنها جزء حاسم من منهج المستشار الفلسفي، فثم نقطة حَذَرٍ تقدّم بصدد العنصر التأملي للبحث الهرمنوطيقي. فالمهمة المركزية للتحليل الهرمنوطيقي وفقًا لهانز جيورج جادامر هي "توضيح ما يقع في أساس اهتماماتنا"، لأننا لا يمكننا أن "نفهم العبارات التي نحن مشغولون بها" حتى نستطيع "أن نتعرف على أسئلتنا الخاصة فيها".⁽¹⁴⁶⁾ غير أن هذا الحضور الضروري للمستشار داخل العملية الهرمنوطيقية هو الذي يستوجب الحذر. إن تحليل جادامر لتعقيدات هرمنوطيقا "قراءة النصوص" يعكس هذا التحدي الذي يواجه المستشار الفلسفي. يقول جادامر إنه أثناء أي مسعى هرمنوطيقي "يغدو تعقُّب الاهتمامات التي ترشدنا بخصوص موضوع معطى أهم من مجرد تأويل المضمون البيِّن لعبارة ما".⁽¹⁴⁷⁾ ويفسّر ذلك بأن الواقع

الأصيل للعملية الهرمنيوطيقية، فيما يبدو له، "تشمل فهم المؤوّل لذاته بالإضافة إلى ما يؤوّلُه".⁽¹⁴⁸⁾ يومئ هذا إلى أن المستشار الفلسفي يجب أن يدرك أن كل تفسير له أو تقييم أو تأويل لواقع نصّي لعميلٍ يرتدّ خلفاً على دوافع من قام بتأويل المعنى - أي عليه هو. وبتعبيرٍ آخر، عندما يكون المستشار الفلسفي بصدد "قراءة نصّ العميل" من أجل أن يؤوّل العميل أو يفهمه، يكون إذّاك "يقرأ نفسه في النصّ" ويقرأ النصّ من خلال خبرته هو ذاته. المستشار الفلسفي إذن يجب أن يكون واعياً بحقيقة أن "قراءته للنصّ" تلوّث، إلى حدّ معين، "النصّ" الذي يحاول العميلُ تقديمه - تلوثه بتحيزات المستشار نفسه، وافتراضاته، وأهوائه، وأحكامه المسبقة.

وعلى نفس الخط من التفكير فقد ذهب هابرماس Habermas إلى أن الهرمنيوطيقا قد علّمتنا أننا مشاركون على الدوام في عملية تأويلية مادامنا "نتحرك داخل اللغة الطبيعية".⁽¹⁴⁹⁾ إذن، ليس ثمة معيار عام متاح للمستشار الفلسفي يبيّن له أن يحدد متى يكون عُرضةً لإجماع زائف على فهم شبه سوي pseudo-normal، ومتى يعتبر شيئاً ما مشكلةً يمكن حلها بوسيلةٍ هرمنيوطيقية بينما هي في الحقيقة تتطلب تفسيراً نظامياً.

وبالمثل، فإن أي نقد ذاتي، وتبرير ذاتي، وحتى تحوّل ذاتي، يحاوله العميل من تلقاء نفسه بواسطة حوارٍ هرمنيوطيقي داخلي - هو عُرضةٌ لأن يُفْضَى إلى نفس التشوهات المتأصلة في الفهم الذاتي الأصلي. ذلك لأن "منولوج" العميل مع نفسه لا يمكنه أن يتغلب على "التشوهات داخل لغة الفهم والتأويل نفسها" المتاحة للعميل في هذا الوقت.⁽¹⁵⁰⁾ يرى هابرماس أن من الضروري تكلمة مثل هذا الاستبصار الهرمنيوطيقي المشوه في المعنى - تكلمته بوصفٍ بصيرٍ نظرياً لأحوال هذا المعنى ومنشئه.⁽¹⁵¹⁾ وهذا قد يتطلب من المستشار أن يعبر العتبة من كونه شريكاً نديداً داخل لقاءٍ حوارٍ مع عميله، لكي يتخذ دور المعلم أو المدرس بالنسبة للعميل. وهذا، بالطبع، يطرح السؤال: هل تتضمن الاستشارة الفلسفية حقاً أيّ تعليم؟ وأيضا، هل يجب عليه ذلك؟

ثمة سبجاً كبير حول ما إذا كان المستشار الفلسفي يعمل حقاً، أو ينبغي على الإطلاق أن يعمل، عمل المعلم. قد ينجم هذا السبج، جزئياً، عن الخبرات السلبية التي عاناها بعض المستشارين الفلسفيين أنفسهم على أيدي فلاسفة جديدين كانوا مُعلّمين سيئين؛ وقد يكون مرتبطاً برغبة المستشارين الفلسفيين في أن يحترموا استقلالية عملائهم ويعززوا المدخل "المتركز على العميل" الذي عَرَضنا له آنفاً، والذي هو بعيد كل البعد عن المدخل الأبوي المشهود في البيداغوجيا⁽¹⁾ التقليدية وفي بعض أشكال العلاج النفسي. وأياً ما كان سببه فإن هذا الجدل، شأنه شأن كثير غيره في حقل الاستشارة الفلسفية، ليس وليد اليوم ولا يُنتظر أن ينتهي عما قريب. ونحن في هذا الموضوع لا يسعنا إلا أن نعرض الحجج الجارية على كلا الجانبين كما هي موجودة في التراث المكتوب.

ومن جهة أخرى يذهب بن ميجوسكوفيك إلى أن المستشار الفلسفي ليس معلماً ولا هو معالج، وأن العميل لا يمكن اعتباره طالباً ولا مريضاً؛⁽¹⁵²⁾ في حين نجد جيسه فلمنج Jesse Fleming يُسمي الاستشارة الفلسفية "خدمة تعليمية" educational service.⁽¹⁵³⁾ ويصف إكارت رُشمان التعليم، والاستشارة، والعلاج على أنها ثلاث صور خاصة أو أساسية للتعلم مع، أو من، الناس.⁽¹⁵⁴⁾ وتزعم شلوميت شُستر أيضاً أن "الصفة الجامعة وربما الباقية" لِشُتى الممارسات الفلسفية هي "مقصدها التعليمي".⁽¹⁵⁵⁾ فالعميل، وفقاً لِشُستر، يتعلم مختلف الطرق الفلسفية "للسؤال، والتفكير، وفهم النفس ومشكلاتها" من لقاءاته مع الممارس الفلسفي.⁽¹⁵⁶⁾ وهي لا تُفصّل كيف يتعلم العميل هذه المهارات من المستشار.

ويؤكد درايس بول أن التعلم بالكتاب قد يُستخدَم في الاستشارة الفلسفية في بعض الأحيان "إذا كان مسعفاً للعميل في توضيح المشكلة، غير أنه غير ذي أهمية

(1) علم أصول التدريس.

محورية".⁽¹⁵⁷⁾ ويحاج ران لاهاف بأن "الاستشارة الفلسفية (في شكلها الحديث) لا تقدم نظريات فلسفية، بل "أدوات تفكير فلسفية" تسمح للفهم الفلسفي أن ينمو من العميل.⁽¹⁵⁸⁾ ويبدو معقولاً أن نفترض أن تزويد المستشار الفلسفي لعميله بـ "أدوات تفكير" يبلغ أن يكون تعليمه إياها (من مستشار). غير أن السؤال الذي ينبغي أن يُجاب عنه هو: أي قدر من الجلسة الاستشارية يُكرّس فعلاً لتزويد العميل بهذه "الأدوات الفكرية" فور انفراج مشكلاته وهمومه؟

ويتناول جون بوروويتش Jon Borowicz على نحو مباشر سؤال "كيف تتميز الممارسة الفلسفية عن تعليم الفلسفة؟"⁽¹⁵⁹⁾ وهو يجيب عنه جزئياً بأن يسجل أنهما غير متعارضين تعارضاً جوهرياً؛ غير أنه بينما يميز وجود تشابهات (مثل أن كليهما لا يمكن أن يحدث في غياب "طرف آخر"، فهو يورد عدداً من الاختلافات الأساسية: فعلاقة الطالب/المعلم "تستلزم لامتثالاً asymmetry جوهرياً للأدوار"، فدور المعلم بالتحديد هو أن "يحدد برنامج النشاط ويُقيّم أيضاً نجاحه"، كما أن المادة التي تُعلّم يمكن أن تكون منفصلة لا وطأة لها على الجوانب الأخرى من حياة الطالب.⁽¹⁶⁰⁾ ولأنه يفهم الاستشارة الفلسفية على أنها تعتبر علاقة المستشار/العميل هي حقاً علاقة تماثلية symmetrical، وتعتبر أن المستشار، بخلاف المعلم، لا "يحدد" برنامج النشاط ولا هو يقيّم نجاحه، وأن ما "يُتعلّم" في جلسة الاستشارة الفلسفية يُقصد منه في الحقيقة أن يؤثر على الجوانب الأخرى من حياة العميل، لذلك فإن بوروويتش يرى أن من الخطأ أن نلقي بالمستشار الفلسفي في الدور التقليدي للمعلم السلطوي غير الديمقراطي.

وبصفة عامة فإن الجدل حول سؤال (هل الاستشارة الفلسفية يمكن تفسيرها أيضاً كتعليم) يبدو أنه يُفضي إلى النتيجة القائلة بأن علاقة الاستشارة الفلسفية قد تكون جوهرياً تعليمية didactic ولكنها ليست بيداجوجية⁽¹⁾ pedagogic

(1) Didactics : مبحث معنيّ أساساً بعلم التدريس والتعليم لأي حقلٍ مُعطى من الدراسة.

Pedagogy : مبحث يركز بتحديد أكبر على الاستراتيجيات والطرق وشتى التكنيكات

المرتبطة بعملية التدريس والتعليم.

الجزء الأول: فلسفة الاستشارة الفلسفية

(متعلقة بأصول التدريس) من حيث الإجراءات. وببساطة، فإن كثيرًا من المنظرين يتخذون موقفًا وسطًا بأن يُسلّموا بأن العميل في العلاقة الاستشارية الفلسفية قد يكون في حالة تعلّم غير مباشر، وأنه خلال العملية الاستشارية ثمة قوة تعليمية تفعل فعلها، غير أنه ليس في مقصد المستشار الفلسفي، ولا ينبغي له، أن يعلم العميل بشكلٍ مباشر. هذا بالطبع يصادر على المطلوب *begs the question*، وهناك بعض الأصوات المعارِضة.

ويُحاجُّ كارل فايفر *Karl Pfeifer* بأنه إذا كان على العميل أن يتبنّى فلسفات ويُجاز للفلسفات أن تعمل كـ "عوامل شافية" ⁽¹⁾ *healing agents* فلا بد أن يلعب المستشار الفلسفي دورًا تعليميًا *didactic* في تبني العميل للفلسفة، (مالم يكن العميل قد نال قسطًا من التدريب الأكاديمي في الفلسفة أو كان على الأقل مُلمًا إلمامًا جيدًا بهذا المجال). وبصفة عامة، يُحاجُّ فايفر بأن المستشار يتعين عليه، في حقيقة الأمر، أن يصبح معلمًا في الفلسفة بالنسبة للعملاء ذوي التعليم المتواضع أو المختلف (عن الفلسفة). ⁽¹⁶¹⁾ غير أنه أيضًا لا يحدد أين ومتى ينبغي في العملية الاستشارية أن يحدث مثل هذا التعليم.

وتقدم فونا فيري *Vaughana Feary* نموذج تعليم في الاستشارة الفلسفية أكثر عيانية بكثير. فقد درّست مهارات التفكير داخل جلسات الاستشارة الفلسفية مع المساجين في الولايات المتحدة. تُحاجُّ فيري بأنه لا بُدَّ من عودة مفهوم التأهيل ⁽²⁾ *rehabilitation* "المُفترى عليه كثيرًا"، وترى أن الاستشارة الفلسفية يجب أن تكون "في القلب من مجموعة من برامج تأهيلية"، وأن على الاستشاريين الفلسفيين "ألا يكتفوا بإثراء رؤى العالم لدى المُذنبين" بل أن يؤهّلوهم. ⁽¹⁶²⁾ وهي تعني بـ "التأهيل": "محاولة لتعزيز تلك القدرات الضرورية للمسئولية

(1) أو "مداوية".

(2) أو "إعادة التأهيل" كما يُصِرُّ البعض مِن لا تَعْنِيهِم المرونة الصرفية والرشاقة التعبيرية
المنغية.

الأخلاقية"، والتي تشمل "امتلاك القدرات اللازمة لاتخاذ اختيارات أخلاقية عقلانية".⁽¹⁶³⁾ يعني ذلك أنهم يجب أن يكونوا قادرين على أن:

1 يدركوا ويعالجوا أي مشكلات أو مرض يعيق التفكير والفعل العقلانيين.
 2 يُنمّوا مهارات التفكير النقدي التي تشمل القدرة على إدراك المشكلات والتعبير عنها، وعلى جمع، وتقييم، الحقائق ذات الصلة، والتمييز بين الحقيقة والرأي، واكتساب المعلومات وتذكُّرها ومعالجتها، وإدراك البدائل والعواقب، وكشف المغالطات في تفكيرهم وفي تفكير الآخرين...

3 يجيدوا حدًا أدنى من المهارات الاجتماعية ومهارات التواصل...

4 يتعلّموا إدارة انفعالهم وتعديلها والتعبير عنها تعبيرًا لائقًا...

5 يُنمّوا القدرة على التفكير الأخلاقي...

6 يُنمّوا هويةً شخصية، وحسًا بالنفس آمنًا وواقعيًا، والقدرة على الاحتفاظ بحدّ أدنى من اعتبار الذات واحترام النفس في وجه النقد وفي وجه ضغط الأقران.⁽¹⁶⁴⁾

ولتحقيق هذه الأهداف تؤيّد فيري، بين أشياء أخرى، اتخاذ مقارنة تعليمية في عملية الاستشارة الفلسفية مع المساجين.

ثمة منطقة تخصصية أخرى يقال إن المستشار الفلسفي فيها يمكن، بل يجب، أن يعمل كمُعَلِّم، وهي في مجال استشارة المتعافين من الإدمان. فكثيرًا ما يصبح الناس مدمنين بسبب افتقارهم المهارات المعرفية الأساسية، وقدرات صناعة القرار، للتغلب على المشكلات التي تواجههم في الحياة.⁽¹⁶⁵⁾ فقد استُخدِمت الاستشارة الفلسفية مع المتعافين من الإدمان، ليس فقط لتخفيف حدة المشكلات المباشرة في الحياة، بل أيضًا لتعليم العملاء مهارات التفكير النقدي والبناء من

أجل تهيئة المدمن المتعافي لأن يكون أقدر على مواجهة الحياة بعد أن يغادر جلسات الاستشارة.⁽¹⁶⁶⁾

وفي مجال الاستشارة الزوجية، وهو المجال الأقل إهاباً بالتأهيل، ترى أنيت برنساكر أن المستشار الفلسفي لديه دور هام يضطلع به في تعليم عميله "أدوات، وعملية التفكير الخاصة بالبحث الفلسفي".⁽¹⁶⁷⁾ وحيث إن المستشار الفلسفي في هذه الحالة يتعامل مع زوجين طلبا منه المشورة، فإن هدفه هو أن يُنمّي فيهما القدرة على "صياغة أسئلتهما، وتحليل مشكلاتهما، ومعرفة كيف يتعاملان مع زواجهما".⁽¹⁶⁸⁾ وبينما تُسلّم برنساكر بأهمية مجرد الفهم بالنسبة للعميلين، فإن العملية لكي تكون فلسفية ينبغي على العميلين أن:

" يدركا العملية التي أوجدت المشكلة. ولهذا السبب أرى أن هدف الاستشارة الفلسفية بصفة عامة هو تعليم العميلين من التفلسف ما يكفي لأن يستمرا في تَوَلّي عملية اكتساب معرفة الذات. وفرضيتي المسبقة هنا أن السعادة لا تستلزم الخُلُو من المشكلات، بل معرفة أن بمقدورك التعامل معها".⁽¹⁶⁹⁾

يبدو إذن، سواء في التعامل مع فئات خاصة كالمساجين أو المتعافين من الإدمان أو مع فئات غير تأهيلية مثل طالب الاستشارة الزوجية، يبدو أن عملية تعليم العميل مهارات مفيدة معينة، على نحوٍ صريح مباشر، هي، بعد كل شيء، مكونٌ هام من مكونات الاستشارة الفلسفية عند بعض الفلاسفة.

يُحاجُّ شونج ينج شينج Chung-Ying Cheng بأن المستشار الفلسفي "لا يمكن أن يعمل، ببساطة، كمعلّم أو كتدريسي"، إذ إن عليه أن "يدمج قدرًا من المعرفة، والتقنية، والسيكولوجية والتحليلية النفسية في برنامجه الاستشاري". غير أنه من جهة أخرى، فيما يقول شينج، فإن على المستشار الفلسفي أن يرشد العميل "للخروج من التشوشات التصورية (المفاهيمية) والعثرات الانفعالية بالتحليل الفلسفي، شأنه شأن معلّم المنطق... وعليه في مسعاه هذا أن يعمل مثل معلّم

متفتح العقل ومحدّث صَبور" (170) ولِسوء الحظ فإن دراسات الحالات المنشورة حتى الآن لا تعطي دلائل بأن أي شكل من التعليم يُستخدَم لدى معظم المستشارين الفيلسفيين. (171) والانطباع الذي تعطيه بدلا من ذلك هو أن العملاء ما يكادون يتلقون العون في التغلب على مشكلاتهم أو مسائلهم الفلسفية حتى تُعتبر العلاقة الاستشارية قد اكتملت ومن ثم انتهت.

ويعيد أكنباك أمر التعليم إلى نقطة البداية عندما يقول "يجب على الممارس أن يبدأ كمعلم"، غير أن عليه أن يكون صنفاً خاصاً من المعلمين. وهو يشير إلى عمل سورين كيركجارد "وجهة الرأي لِعَملي ككاتب" فيقول إن المستشار الفيلسفي لا يُعَلِّم "بأن يقول إن الأمر كذا وكذا، ولا بأن يُلقِي محاضرة"، بل يُعَلِّم بأن يجعل العميل "قادراً على التعلُّم وراغباً فيه". (172) هذا الصنف من التدريس يتطلب من المستشار الفيلسفي أن "يتعلَّم من التلميذ"، وذلك بأن يضع نفسه في مكان العميل، ويصل إلى فهم للعميل وفقاً لكيف وصل العميل نفسه إلى هذا الفهم. (173) ومن ثم فإن المستشار الفيلسفي، عند أكنباك، إذا أُخِذَ على أنه هذا الصنف من المعلمين، يجب أيضاً أن يكون طالباً.

وسوف نعود إلى مسألة أهمية التدريس في الاستشارة الفلسفية في فصلٍ لاحق. غير أن سؤال "هل ثم مكان، أو حاجة، للتدريس في الاستشارة الفلسفية؟" ليس الأمر الوحيد المختلف عليه في هذا الحقل. فالمكوّن الذي بصوره بعض الممارسين على أنه علاجٌ داخل الاستشارة الفلسفية يرى غيرهم أنه ليس علاجاً على الإطلاق.

العلاج

لا عجب أن سؤال (هل الاستشارة الفلسفية علاج؟) يتداخل كثيراً في الجدال الأعرض بشأن أوجه الشبه والاختلاف بين الفلسفة وعلم النفس. ففي علم النفس توجد قسمة لا إشكال فيها بين الاستشارة (التي تتعامل مع

"مشكلات لا تُعدّ عللاً أو أمراضاً واردة في التصنيفات المرضية" والعلاج (حيث توضع معرفةٌ خبيرٍ تحت تصرف مريضٍ لعلاجِهِ من تلك "العِلل والأُمراض المصنّفة مرضياً"، والتي تشكل اضطرابه النفسي).⁽¹⁷⁴⁾ إن الإجابة عن سؤال "هل الاستشارة الفلسفية علاج؟" تتوقف كثيراً على كيف يُعرّف الكُتّاب الأفراد، أو على الأقل كيف يستخدمون، كلمة "علاج" therapy في الأدبيات. ويبدو أن هناك حُججاً قوية على أن الاستشارة الفلسفية ليست علاجاً - مساويةً تماماً للحجج القائلة بأنها علاج.

يُحاجُّ جيرد أكنباك بأن الحوار الفلسفي، بوصفه وسيلةً في الممارسة الفلسفية، ليس علاجياً بالضرورة،⁽¹⁷⁵⁾ وأن الاستشارة الفلسفية لا ينبغي اعتبارها علاجاً، وذلك لأنها لا تقبل مكوّنين من المكوّنات الأساسية للعلاج وهما: - "منطق كل العلاجات" الذي يقول بأن عَرَضاً يحوّل شخصاً إلى حالةٍ يجب علاجها، - وهدف كل العلاجات، وهو إحداث تَغْيِيرٍ في العميل".⁽¹⁷⁶⁾ وهو يؤكد أن القاعدة الثالثة من "القواعد الأساسية" الأربع التي ترشده في ممارسته الخاصة تقول "لا تُرد أن تُغَيَّرَ" (1) الزائر الذي يأتي ملتتمساً نُصْحَكَ " Do not want to change the visitor who is coming for your advice ⁽¹⁷⁷⁾ وهذا يطرح بالطبع السؤال عما إذا كان "منطق كل العلاجات" هو حقاً أن ترى الشخص مجرد حالةٍ يجب أن تعالج. ويطرح السؤال الثاني: "لماذا بالضبط يقصِد العميلُ إلى المستشار الفلسفي إذا لم يكن يقصده من أجل أن يساعده على تغيير نفسه من خلال تغيير في تفكيره؟"

يذهب بن ميجوسكوفيك إلى أن الاستشارة الفلسفية ليست علاجاً، لأن المستشار الفلسفي لا يركز على أي نوع من الأعراض قد تكون لدى العميل بل يتناول "رؤية العالم"، و"المبادئ"، و"المنظومة" الخاصة بالعميل.⁽¹⁷⁸⁾ ويحدّرنا

(1) أي تُحدِث تَغْيِيرًا في شخصية الزائر وتكوينه لا أن تغير الزائر نفسه.

شونج ينج شينج قائلا: "يجب أن ندرك أن مضمون الاستشارة الفلسفية هو الفلسفة أساسًا، فمهمة المستشار الفلسفي، بما هو كذلك، ينبغي أن تنصرف إلى التنوير والتربية وليس إلى العلاج والمداواة".⁽¹⁷⁹⁾ وتؤكد شلوميت شستر أنه "ليس ثمة هدفٌ علاجي من هذه الجلسات، إذ ليس ثمة مُثُلٌ علاجية مسبقة مضمرة، أو قيم معينة، تُعلَّم في الاستشارة الفلسفية".⁽¹⁸⁰⁾ وفي موضع آخر يُحاجُّ شستر بأنَّ ليس هناك هدف علاجي للاستشارة الفلسفية:

"إذ ليس هناك مُثُلٌ أو قيمٌ علاجية مسبقة مضمرة أو صريحة يريد الممارس الفلسفي أن يطبقها. أنا لا أساعد الناس على أن تتغير وفقًا لمجموعةٍ من الرؤى العلاجية. وعندما نصادف عميلًا لديه توقعات بأن يُشْفَى خلال العلاج فمن المهم أن نناقشه فيما إذا كان العلاج هو ما يحتاج إليه أو ما إذا كان العميل يريد أن يفهم حياته فهما فلسفيًا"⁽¹⁸¹⁾

وهذا يطرح السؤال عما إذا كان تناول فلسفة العميل في الحياة ورؤيته للعالم بالتمحيص الدقيق ليس في الحقيقة واحدًا على الأقل من الأهداف العلاجية للمستشار الفلسفي. ويطرح فضلًا عن ذلك السؤال عما إذا كانت مساعدة العميل على إعادة تقييم مفاهيمه لا يتطلب، في الحقيقة، أن يلزم المستشارُ مثالًا مسبقًا قائمًا في كثيرٍ من أشكال العلاج الراسخة، وهو أن يُكسِبَ العميلَ عمقًا ووضوحًا أكبر في التفكير، ويزيد تَمَكُّنَهُ من التفكير المستقل، وبالتالي يرفع قدرته على إعادة تقييم مفاهيمه بنفسه. ويبدو أن هذه الأسئلة تشير أيضًا إلى قيمة مضمرة تُعلَّم في الاستشارة الفلسفية، وهي أن الحذق في التفكير العقلاني/النقدي/البناء ذو قيمة براجماتية (عملية) وباطنة معًا⁽¹⁾.

غير أن ميشيل ريسل Michael Russell يُحاجُّ بأن العلاج هو "شيءٌ ما يُجرى لك، شيءٌ يُعمل لك، شيءٌ يُفترض أن يحدث تغييرًا، صلاحًا، شفاءً"،

(1) أي قِيَم في ذاته ومفيدٌ عمليًا في آنٍ معًا.

ويتألف من بحث عن، وتخفيف، الأسباب (العِلل causes) التي تحدد السلوك؛ ولا شيء من ذلك هو هدف الاستشارة الفلسفية.⁽¹⁸²⁾ وهو يحتاج فضلاً عن ذلك بأن التعريف الرسمي للعلاج يتضمن سبعة "شروط أساسية" يتعيّن توافرها كي تُعدّ مداولة ما بين شخصين علاجاً بحق:

1 الصفة: أن المستشار يُعرّف نفسه كـمعالج⁽¹⁾.

2 المعاناة: أن العميل يُعرّف نفسه كشخص يعاني من صنفٍ ما من المشاكل أو الاضطرابات النفسية أو الانفعالية، أو اضطراب جسمي يُفترض أنه مرتبط بالحالة النفسية أو الانفعالية، أو ما قد يُسمّى سقم، والذي يود أن يبرأ منه أو يُزيله.

3 التوقع: يعتقد العميل أن المعالج لديه خبرة، وأن المعالج سوف يَسْتَقِي من معرفته لكي يُجِدَّ بُرءاً.

4 التشخيص والتنبؤ: يعتقد المعالج أن مشكلة العميل يمكن أن تُشَخَّص وتُعالج وفقاً للنظريات والمهارات المألوفة لديه.

5 الاتفاق الصريح: يدخل كلا الطرفين في العلاقة العلاجية تحت اتفاقٍ بأن فرضيات العلاج وشروطه بوصفه علاجاً هي شيءٌ يشارك فيه كلاهما.

6 المهنية: المعالج لديه القدرات ذات الصلة، وسوف يتلقى أجراً مقابل الخدمات المقدّمة.

(1) يُحْتَضَرُ البعض هذا الاستخدام لحرف الكاف على أنه عَجْمَةٌ واستخدامٌ دخيلٌ على العربية وواردٌ إليها من اللغات الأجنبية. وقد أجاز مجمع اللغة العربية في القاهرة قول الكتاب: "أنا كباحثٍ أقرّر كذا" على أحد وجهين: 1 أن تكون الكاف للتشبيه. 2 أن تكون الكاف زائدة. (في أصول اللغة: مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. 1960-1982، 3/ 187؛ العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية: عدنان الخطيب. دار الفكر، دمشق، ط1، 1986، ص341)

7 السلبية: يُنظر إلى العميل على أنه خاضع، أو مُتلقٍ، لِشيءٍ ما يُسمَّى العلاج، تحت إرشاد المعالج، الذي يُفترض أنه خبيرٌ ومُداوٍ. (183)

يرى ميشيل ريسل أن الاستشارة الفلسفية - أو الاستشارة الشخصية كما يُفضّل أن يسميها - لا ينطبق عليها مصطلح "علاج" therapy، لأنها لا تفي بثلاثة من الشروط الرسمية للعلاج المُدرّجة عليه: فالاستشارة الفلسفية لا تسعى إلى شفاء مرض أو رفع معاناة، وليس ثمة تشخيص في الاستشارة الفلسفية، وعميل الاستشارة الفلسفية لا يُنتظر أن يتلقى علاجًا على نحوٍ سلبي، بمعنى أن يُشقى من مرضه بواسطة المعالج. يُبيّن ريسل أنه لا يرى أن المستشار الفلسفي يقدم تحسّنًا أو تغييرًا أو شفاء في العميل، بل يُفضّل أن يراه كداعيةٍ لِشيءٍ من قبيل التعبير الذاتي، والفهم الذاتي، واستكشاف الحِداغ الذات. ويقول إن "المستشار القدير ليس معالجًا، بل هو شخص لديه موهبةٌ كداعية". (184)

يميز ديفيد جوبلينج الاستشارة الفلسفية عن العلاج - مستشهدًا في ذلك بكلّ من لاهاف وأكنباك - بأن الاستشارة الفلسفية "تتأبى على المُثل المعيارية الجاهزة عن السّواء، أو تحقيق الذات، أو الصحة النفسية، أو الرفاهة وحسن الحال". (185) وهو يرى أن من أهداف الاستشارة وضع هذه المُثل العلاجية نفسها موضع الشك. غير أن لاهاف نفسه يعترف بأن عملية الاستشارة الفلسفية قد يكون لها آثار علاجية: فهو يقول بأن الاستشارة الفلسفية "تريد أن تُنمي، وتُحسّن الحساسيات الفلسفية من خلال حوارٍ حول مختلف المعاني الموجودة في الحياة اليومية"، وأن مثل هذا التخصيب "قميئٌ أن يؤتي تأثيراتٍ علاجيةً متنوعة"، إذ إن الإحساس بوجود معنى هو شيءٌ جدير بأن يجلب شعورًا عامًا بحسن الحال". (186) ولكنه يضيف أن هذا ليس هو "الهدف الرئيسي" للاستشارة الفلسفية. إلا أن لاهاف، رغم تمنعه عن تسمية الاستشارة الفلسفية علاجًا، فإنه يعترف بأن الاستشارة الفلسفية ينبغي أن يكون لها تأثير علاجي معتبر. وهو يبني حدسه على حقيقة أن عددًا من الدراسات قد أثبتت أن المداخل المعرفية "التي

تبدو قريبة في روحها" من الاستشارة الفلسفية "مؤثرة في العلاج بصفة خاصة، تأثيراً يفوق غيرها من المداخل العلاجية النفسية في كثير من الأحيان"،⁽¹⁸⁷⁾ ويمضي قائلاً إنه جدير بالذكر هنا ما تبين من أن "التأثيرات العلاجية مرتبطة إيجابياً بمدى قدرة المرضى على تشييد رواية⁽¹⁾ متسقة عن مآزقهم وصياغة ذلك في مخطط مفهوم".⁽¹⁸⁸⁾ يبدو إذن أنه، عند بعض الممارسين على الأقل، بينما لا يجوز أن تُعرَّف الاستشارة الفلسفية رسمياً كعلاج، فإن بوسعنا أن نقول إن لها تأثيراً علاجياً.

وفي حين تنكر شلوميت شستر أن هناك أي هدف علاجي للاستشارة الفلسفية فإنها لا تتردد في التسليم بأنها يمكن أن يكون لها تأثيرات علاجية.⁽¹⁸⁹⁾ تقول شستر إن "هدف الممارسة الفلسفية ليس مداواة الزائرين، بل البلوغ بهم إلى فهم أنفسهم واستجلائها بشكلٍ وافٍ".⁽¹⁹⁰⁾

إن الممارس الفلسفي، وفقاً لشستر لا يحاول أن "يداوي" وإنما يتيح للعميل أن يلتمس صحته الخاصة"⁽¹⁹¹⁾ ورغم مقاربة عدم التدخل هذه فإن شستر تعترف بأنه داخل الاستشارة الفلسفية فإن "الحوار والسرد الذاتي الأصيلين يمكن أن يكون لهما تأثيرات علاجية".⁽¹⁹²⁾ وتبين شستر أن العلاج الرسمي كثيراً ما لا يُراد منه بالضرورة أن يؤتي النتائج المحصّلة من العلاج، وتحذّر من أن وصف الاستشارة الفلسفية كعلاج يحمل خطر التضييق، بلا داع، من "الموقف المفتوح والمحاييد للاستشاريين الفلسفيين". ولهذا فهي تصف الاستشارة الفلسفية بأنها "القطب النقيض antipode للعلاج".⁽¹⁹³⁾ وتصف مقاربتها الخاصة بأنها "عابرة للعلاجات" trans-therapeutic، وبأنها تتألف "من نشاطات ليست بالعلاج إلا أنها يمكن أن تُفضي إلى الصحة وحسن الحال".⁽¹⁹⁴⁾

(1) سنعرِّض للحديث عن "العلاج السردّي" بتفصيل مناسب في موضعه.

ويعترف درايس بول بأن الاستشارة الفلسفية "علاجية جزئياً" من حيث إنها تمحو "شيئاً سلبياً" وتكشف "المعوقات والاضطرابات بمساعدة المهارات الفلسفية".⁽¹⁹⁵⁾ وإذا كان لاهاف وشستر يفرقان بين هدف الاستشارة الفلسفية ونتائجها، وكان بول يُقرُّ بأن الاستشارة الفلسفية قد تكون علاجية جزئياً- فإن المستشارين الفلسفيين الآخرين يعلنون بكل صراحة ووضوح أن الاستشارة الفلسفية هي حقاً شكلاً من العلاج.

ويزعم كثيرٌ من المستشارين الفلسفيين أن ثمة تجاوباً بين الاستشارة الفلسفية المعاصرة وبين التصور الكلاسيكي للفلسفة بوصفها علاجاً، ويرجعون في ذلك إلى كُتَابٍ مثل مارثا نوسبوم وبيير هادو. في كتابه "علاج الرغبة" تقدم نوسبوم أدلةً على أن مثال الفيلسوف في العصر الهلينيستي كان "ذلك الطبيب الخنون الذي يمكن لفنونه أن تداوي كثيراً من الصنوف المستشرية من الشقاء البشري".⁽¹⁹⁶⁾ ويقول هادو⁽¹⁾ إن أبيقور يُعبّر عن رأيٍ شائع لدى كل المدارس الفلسفية في

(1) "الفلسفة عند أبيقور، مثلها هي عند الرواقين تماماً، ممارسةٌ علاجية". "علينا أن نُعتى بشفاء حيواتنا". في هذا السياق فإن الشفاء هو أن يسأل المرء نفسه من هموم الحياة إلى البهجة البسيطة بالوجود... من رَهَقِ الحياة إلى فَرَحِ الوجود. يُشخّص أبيقور تعاسة الناس بأنها تأتي بسبب خوفهم من أشياء لا تستدعي الخوف، ورغبتهم في أشياء لا ينبغي أن يرغبوا فيها بالضرورة، أشياء خارج مناهم وسيطرتهم، فتنقض حياتهم وهم مهمومون بمخاوف لا مبرر لها ورغباتٍ غير متحققة. إنهم بذلك يجرمون أنفسهم من المتعة الأصلية الوحيدة: متعة الوجود. من هنا تستطيع الفيزيقا الأبيقورية أن تحررنا من الخوف: فهي تُبيّن لنا أن الآلهة لا تأثير لها في تقدم العالم، وأن الموت، من حيث هو تحلّل تام، ليس جزءاً من الحياة. أما الأخلاق الأبيقورية، بصفتها انعتاقاً من الرغبات، فيمكن أن تحررنا من رغباتنا التي لا تشبع، وذلك بالتمييز بين الرغبات التي هي ضرورية وطبيعية، والرغبات الطبيعية غير الضرورية، والرغبات التي لا هي طبيعية ولا ضرورية. يُوصي أبيقور بالاكْتفاء بتحقيق الفئة الأولى من الرغبات، وبالتخلي عن الفئة الأخيرة، ثم بالتخلي في النهاية عن الفئة الثانية أيضاً، كيما نضمن غيابَ الهموم، ونكتشف البهجة الخالصة للوجود: "صرخات اللحم ثلاث: الشبع من الجوع، والرّي من العطش، والدفء من البرد. فإذا=

العصر اليوناني اللاتيني القديم عندما يقول بأن الفلسفة هي "دواء للانفعالات".⁽¹⁹⁷⁾ يفهم كثيرٌ من الاستشاريين الفلاسفة قول أبيقور على أنه يعني أن أهم أسباب "الشقاء، والاضطراب، والغفلة" البشرية هي "الرغبات غير المنظّمة والمخاوف المفرطة".⁽¹⁹⁸⁾ كانت الفلسفة تُعدّ علاجًا لأنها تؤدي إلى "تحوّل عميق في أسلوب الفرد في الرؤية وفي الوجود"، تحوّل يزيل الهموم التي قد حالت بينه وبين العيش الحقيقي.⁽¹⁹⁹⁾ ثمة فقرة شهيرة من كتابات أبيقور السابقة على المسيحية تضاهاي بين عمل الفيلسوف وعمل الطبيب:

"خاويةٌ هي حجّة الفيلسوف التي لا تُداوي أيّ سقام بشري" (أو: التي لا تخفف أي شقاء بشري)، فكما أنه لا خير في الطب إذا لم يُزل أسقام البدن، كذلك لا خير في الفلسفة إذا لم تُزل سقام الروح"⁽²⁰⁰⁾

يرى أبيقور أن للفلسفة تأثيرًا أكبر من مجرد التأثير العلاجي العارض أو غير المباشر - فبإمكان الفلسفة أن تكون ذات نفعٍ عظيمٍ كعلاجٍ تطبيقي.

وبيّن كارل فايفر أن فتجنشتين عندما قال إن "الفلسفة تفك عقّدًا في تفكيرنا" كان يعتبر هذه العقّد أعراضًا باثولوجية لـ "مرضٍ فكري"، ويعتبر المناهج الفلسفية المطلوبة لفكّها "علاجات"⁽¹⁾. بذلك يرى فايفر أنه "عند

= نعيم المرء بامتلاك هذه وبرجائه بدوام امتلاكها، فقد ينافس زيوس نفسه في السعادة!". هذا هو مصدر الشعور بالعرفان الذي ما كان للمرء أن يتوقعه، والذي يُلقِي الضوء على ما يمكن أن يسميه بالتقوى الأبيقورية تجاه جميع الأشياء: "شكرًا للطبيعة المباركة أن جعلت ما هو ضروريٌّ سهلَ المَنال، وما ليس سهلاً غيرَ ضروري". التدرّبات الروحية لازمةٌ من أجل شفاء الروح" (بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة، مرجع سابق، ص 104-106)

(1) ذهب فتجنشتين إلى أن المشكلات الفلسفية تنشأ من سوء استخدام الفلاسفة للغة العادية أو تجاهلها، واستخدام الألفاظ بمعانٍ بعيدة كل البعد عن الاستخدام المألوف. يقول فتجنشتين في "بحوث فلسفية": "إن المشكلات لا يتم حلّها بِذكر معلومات أو تجارب جديدة، بل بترتيب وتنظيم ما كنا قد عرفناه بالفعل دائمًا. إن الفلسفة معركةٌ ضد افتتان عقلنا باللغة". الفلاسفة عند فتجنشتين مرضى مصابون بداء القلق والحيرة والوهم من =

فتجنشتين، أن يتفلسف المرء حقًا هو، استعاريًا، أن يقدم مشورةً أو علاجًا لنفسه أو للآخرين".⁽²⁰¹⁾

وفي مقال بعنوان "الفلسفة كنشاطٍ علاجي" يُحاجُّ ستيفن سيجال بأن الفلسفة هي علاجٌ بالفعل، وأنها في الحقيقة نشاطٌ علاجي تأملي من حيث إنها تتيح للفرد أن يغيّر الطريقة التي يخبّر بها العالم عن طريق تفكيكٍ تأملي للنصوص أو الروايات التي تشكل طريقته في الاتصال بالعالم.⁽²⁰²⁾

وتوغّل فونا فيري خطوةً أبعدَ من مجرد الإيحاء بأن الفلسفة "يمكن أن تصبح" عاملاً شفاءً، أو أنها إذا أمعنا فيها النظر سنجدُها علاجية بالفعل - فتُحاجُّ بأن الاستشارة الفلسفية في بعض السياقات الاستشارية التخصصية "ينبغي أن تكون علاجية":

"يجب على الاستشارة الفلسفية في أي مقامٍ إصلاحي أن تكون علاجية لا بالمعنى الهين القائل بأن التمحيص الفلسفي لحياة المرء هو دائماً شيءٌ علاجي، بل بالمعنى الأقوى القائل بأن الاستشارة الفلسفية يجب أن تتخذ لها الهدف المحدد في تغيير التفكير النقدي والأخلاقي، والبناءات الاعتقادية، التي يستخدمها المجرمون لتبرير أفعالهم التي تضر بالغير"⁽²⁰³⁾

وتؤكد فيري أن واجب المستشار الفلسفي كموظفٍ في مؤسسة إصلاحية حكومية ليس مجرد إثراء رؤى العالم الخاصة بالمجرمين، بل أن يؤهلهم. وكما ذكرنا آنفاً فإن فيري إذ تستخدم مصطلح "تأهيل" فإنها تعني أن الاستشارة الفلسفية في

= جراء استخدامهم لغةً فنية اصطلاحية تلتصق بالألفاظ معانٍ غريبة من خلقت عقولهم ولا أساس لها في الاستخدام العادي، مما أوقعهم في مأزقٍ فكرية. ومهمة الفيلسوف الجديدة عنده هي نوع من "العلاج الفلسفي" هؤلاء المرضى الذين تسيطر على أذهانهم نماذجٌ لغويةٌ معينة، وعلاجهم هو في عودتهم إلى اللغة العادية وصياغة المشكلات الفلسفية في إطارها، بحيث تُحل المشكلة حلاً أفضل أو يتبين لنا أنها مشكلة وهمية لا وجود لها إلا في عقول الفلاسفة.

هذا المقام تُستخدَم في "عملية ترقية واستعادة القدرات الضرورية لبلوغ حد أدنى من الحياة الناجحة خارج المؤسسة".⁽²⁰⁴⁾ وهي تحاج بأن الاستشارة الفلسفية يمكن أن تلعب دورًا كبيرًا في مساعدة المساجين على أن يكتسبوا على الأقل ست قدرات ضرورية لأن يصبحوا فاعلين أخلاقيين عقلايين: المعرفة والقدرة على تمييز وعلاج أي مشكلة أو مرض يُضعِف الفكر والفعل العقلايين؛ ومهارات التفكير النقدي؛ وحد أدنى من المهارات الاجتماعية ومهارات التواصل؛ والقدرة على إدارة، وتعديل، والتعبير عن الانفعالات على نحو لائق؛ والقدرة على التفكير الأخلاقي؛ والقدرة على تكوين هوية شخصية منسقة.⁽²⁰⁵⁾ وبدلاً من أن تُحاجَّ من أجل مقاربة اعتيادية غير اقتحامية للتفلسف، فإن فيري، بغير شك، تبتغي للممارسة الفلسفية أن تكون لها وطأة كبيرة على حياة عملائها المساجين، وطأة ترمي بوضوح إلى التغير والتحسن - وبعبارة أخرى: وطأة علاجية.

في حالة المساجين، كما في حالة استشارة التعافي من الإدمان والتطبيقات التدخلية الأخرى، يكون للمستشار الفلسفي مقصدٌ صريح في مساعدة أولئك العملاء الذين يرغبون في التغيير على أن يتغيروا، وهو يتقبل التصور المعياري الواضح بذاته عن السواء، والذي يتضمن التخلص من تعاطي المخدرات ومن الإجرام المدمر للذات. بهذا المعنى يبدو أنه مما لا خلاف عليه أن نقول إن الاستشارة الفلسفية ليست ذات صبغة علاجية فحسب، بل هي في الحقيقة علاج، من حيث إن المستشار الفلسفي يأخذ بيد العميل على طريق التحسن الذاتي والنمو الشخصي.

النمو الشخصي

يصرح لان لاهاف بحسم أن من الأسباب التي تجعل الناس زبائن للمستشار الفلسفي أنهم يريدون أن "يُحسِّنوا أنفسهم، وأن يعيشوا حياةً أعمق وأثري وأفضل وأفعَم بالمعنى".⁽²⁰⁶⁾

يقول درايس بول إنه كثيرًا ما يقابل في ممارسته أشخاصًا "ينسلخون من جلدِهم أخلاقيًا" على حد تعبيره. وهو يعني بذلك أن نمط القيم الذي كان يلائمهم سابقًا لم يعد يفي باحتياجاتهم و"لا بد من إعادة توجُّه".⁽²⁰⁷⁾ في موقف كهذا فإن الجو الدائم والأمن الذي يُخلَق داخل العلاقة الاستشارية يسمح للمستشار الفلسفي أن يضع موضع التساؤل "التصورات الذاتية للعميل، تلك التصورات التي اتخذها بحكم العادة، أو المفرطة التبسيط، أو المستتبَّه لديه".⁽²⁰⁸⁾ فقد يستحث المستشار عميلَه على أن يستكشف أسئلة مثل "من أنا؟" بمعنى ما ينفك يزداد عمقًا، بأن يُلقِي ظلالَ الشك على معوقات المعايير الاجتماعية الثابتة، والحقائق المقرَّرة، والمفاهيم الذاتية".⁽²⁰⁹⁾ ويوسع المستشار أن يتحدى حكمة التصورات الشائعة عن الحياة الصالحة ويساعد العميل على فحص الأفكار الجاهزة والتصورات التقليدية عن أدوار الأفراد داخل المجتمع. إن من شأن الاستشارة الفلسفية أن تُمكن العميل من أن يجترح قطعةً مع الأشكال المألوفة الأخرى من الحياة العادية.⁽²¹⁰⁾ من شأنها أن تضع موضع التساؤل التعميم غير المميَّز للمعايير، والتفكير الدائري، والاحتكام إلى السلطة، وغير ذلك من أساليب التفكير الشائعة التي كثيرًا ما تؤدي إلى مشكلات ومآزق تبدو غير قابلةٍ للحل.

يقال إن الاستشارة الفلسفية ليست محاولةً لتوصيل رؤى جاهزة عن المسائل الفلسفية، وإنما هي بمثابة تأمل نقدي أو عملية تساعد العميل على أن يفحص الافتراضات المتبطنة لحياته لكي يمحص بناءاتها الصورية، مثل اتساقها وترابطها، والأسباب (المبررات) التي تستند إليها. بذلك تكون الاستشارة الفلسفية "تأملًا في صواب المادة العيانية لسيرة المرء الذاتية"⁽²¹¹⁾ ويُنظر إليها على أنها تساعد العميل على أن "يصل إلى فهمٍ لمآزقه أو حياته وتفتح آفاقًا أرحب يمكنه أن ينمو تجاهها".⁽²¹²⁾

وإذا كانت الاستشارة الفلسفية تتيح للأفراد بعامية أن يدركوا الطرائق التي اضطلعت بها طبقتهم، وجنسهم، وعنصرهم، وعرقهم - في تشكيل خبراتهم، فإن ذلك يتضح على نحوٍ أخص بالنسبة للنساء والأقليات. ولذا نجد الفلاسفات النسوية ذات صلة وثيقة بعملية الاستشارة الفلسفية في هذه المنطقة. ⁽²¹³⁾ مثال ذلك أن شخصاً يواجه التمييز الجنسي أو العنصري يمكن أن يجد نفسه يتساءل ما هو التمييز، وما سببه، وماذا يعني، وما هدفه، وهل يسوغه أم يدينه. مثل هذا البحث الفكري سوف يرشد العميل إلى مجالات فلسفية حيث يمكنه أن يجد أو يخلق "حكمة حياة" وبذلك يكون أقدر على التعامل مع التعصب الجنسي والعنصري إذا ما صادفه في حياته، سواء التعامل مع مواقف الآخرين كما يجربها، أو البحث في أصالة أفكاره هو ومشاعره. ⁽²¹⁴⁾

هكذا إذا صادف المرء متعصباً جنسي أو عرقي فقد تكون تلك فرصة لأن يكتسب فهماً وحكمة. بوسع الاستشارة الفلسفية أيضاً أن تيسر كشف التفاوت في القيم بين الأجيال وبين الثقافات المختلفة، وبذلك تُفضي بأعضاء الأسرة إلى فهم أفضل للفروض التحية والتوقعات (المضمرة في الغالب) لدى جميع الأطراف.

ينص المعيارُ الأخلاقي 1 من المعايير الأخلاقية للرابطة الأمريكية للفلسفة والاستشارة والعلاج النفسي (ASPCP) على أنه "في تقديم الخدمات المهنية يجب على المستشار الفلسفي أن يُؤيِّق أقصى احترام لرفاهة العميل وتكامله وكرامته واستقلالته." ولكن يبدو أن ثمة اعتقاداً عاماً بين المستشارين الفلسفيين بأنه فضلاً عن مجرد احترام استقلالية العميل فإن من الأهداف الأساسية للاستشارة الفلسفية مساعدة العميل في محاولته زيادة استقلالته. إن من المقاصد الحاسمة والجوهرية في عمل المستشار الفلسفي أن يقوِّي ثقة العميل في قيمة خبرته ذاتها وعقله. ⁽²¹⁵⁾ هذا العنصر من عناصر الاستشارة الفلسفية - أي تنمية الثقة بالنفس والاستقلالية لدى العميل - هي على النقيض تماماً من أي علاقة مهنية بين عميلٍ

ومستشار يأتي فيها العميل لكي يعتمد على خبرة ونفوذ المستشار لكي يؤدي له العمل. وكما قالها جيمس تويديو James Tuedio فإننا:

"عندما نعهد بمشكلاتنا إلى معالج نفسي، نصبح معتمدين على تدخلات متخصصة وقد نفقد الكثير من الاستقلالية في إعادة تشييد سَرَدِيَّتِنَا الحياتية... إن الحفز الفلسفي الفعال يشجع العملاء على الانخراط في فحص نقدي، وإعادة بناء، للعناصر التصورية المختلة التي تبطن البناء السردى للعلاقات والأحداث الإشكالية في حياتهم، باستخدام الاستبصار الذي ينجم من مشاركتهم النشطة في الحوار الفلسفي" (216)

ومن فضائل أي مقارنة تشجع النمو الشخصي للعميل أنها "تحمل العميل على تمييز البعد الصحي لحالة حياتية انتقالية قد يفسرها، إن تُرِكَ لحاله، على أنها حالة مُخْتَلَّة من الوجود ويُسلمها لتدخلاتٍ مضادة". (217) بهذه الطريقة يتشجع العميل على أن يتخذ ذلك الصنف من القرارات الذي سيسمح له أن يتحمل المسؤولية عن تفكيره الخاص واتجاهه في الحياة. (218)

يُنَمِّي المستشارُ استقلاليةَ العميل بأن يساعده على أن يتعلم أن يقرأ ويستجيب بكفاءة للعبة الضغوط اليومية التي تحيط به. (219) ونكرر أن المستشار الفلسفي لا يقدم للعميل نظريات فلسفية بل يشجعه على أن يُنَمِّي، ويستخدم، أدوات تفكيره الفلسفي الخاص. إنه لا يقدم حقائق جاهزة عن كيف ينبغي أن تُعاش الحياة، ولا يلحق العميل شيئاً عن الرؤى الميتافيزيقية السابقة للعالم. إنما هو يسمح للفهم الفلسفي أن ينمو من داخل العميل نفسه بحيث لا تقتصر الفائدة التي يُحَصِّلُها على وصوله لفهم ما، بل إنه سينال فائدةً من نمو القدرة الاستدلالية التي أدت به إلى هذا الفهم. (220)

يوصف المستشار الفلسفي بأنه شريكٌ مدربٌ في حوار يؤسس العملاء من

خلاله ما يسميه بعض المستشارين الفلسفيين "رؤيتهم الفردية للعالم"⁽²²¹⁾. يمكن للاستشارة الفلسفية بوصفها لقاءً حوارياً أن تكون قصيرة المدى أو ممتدة. وقد وُصِفَتْ بأنها تساعد على توسيع "الفسحة" spictraum (تعني حرفياً "مُتَسَعاً للعب/ مُرَاعَماً" ولكن في هذا السياق "نطاق الحركة") الذي يواجه داخله العميل ويفسر أحداث حياته وهي تتكشّف له. يساعد هذا اللقاء الحوارى بين العميل والمستشار الفلسفي على إزالة العقبات التي تعوق التدفق الطبيعي لحياته إذ تَبَسِّطُ وتَجَلِّي. ⁽²²²⁾ وفي مجال المؤسسة العقابية حيث مطالب الاستشارة شديدة الخصوصية فإن الاستشارة الفلسفية تُعزِّز التفكير النقدي والأخلاقي ومن ثم تُعزِّز "نمو مفهوم واقعي عن الذات وتؤمّن اعتبار الذات الذي ينشأ من ضمان المرء بأن لديه القدرة على صناعة قرارات أخلاقية عقلانية حول حياته الخاصة". ⁽²²³⁾ وهذه النتائج نفسها نجدها عندما تمارس الاستشارة الفلسفية بين غير المساجين. إن صيرورة العميل أكثر معرفةً بذاته من خلال الاستشارة الفلسفية تتيح له أن يصير أعظم درايةً بعملياته الفكرية. ويترتب على ذلك أن يصير العميل قادراً على استخدام قسدية أكثر وعياً في صناعة قراره، ويصير بذلك أكثر قدرةً على التحكم العملي في اعتقاداته وفي أفعاله التي تنتج عنها. ⁽²²⁴⁾

ولكن ثمة مشكلة تبزغ عندما ننظر إلى المستشار الفلسفي على أنه مجرد مهنيّ للإيجار محايدٍ وِخْلُوٍ من أحكام القيمة. يُحاجُّ بعضُ الفلاسفة بأنه مثلما أن المبادئ الأخلاقية الأساسية تُلزم المعلمُ بالألمحُض على الكراهية فإن على المستشار الفلسفي ألا يقوم بدور الفنى المحايد قِيَمِيّاً الذي لا يفعل إلا أن يساعد العميل على أن يبلغ أيّما هدفٍ يرغب فيه. ⁽²²⁵⁾ يجب ألا يكون المستشار مرتزقاً، فالاستشارة الفلسفية لا يُقصدُ بها أن تكون سوفسطائية بالمعنى الازدرائي للكلمة⁽¹⁾. فإذا كانت رؤية

(1) المعنى الحرفي لكلمة "سفسطيس" اليونانية: الرجل الحاذق أو البارِع في أمر من الأمور. ولكن الكلمة تُطلَقُ بشيء من الزرابة على مَنْ كان دأبه أن يستعمل الأقاويل الخلابه =

العالم الخاصة بفردي ما تتضمن، على سبيل المثال، الكراهية الجُرافية للآخرين، وأتى هذا الفرد للمستشار الفلسفي يلتمس لديه تبريراً لهذه الكراهية، فإن معظم المستشارين يرون من المسؤولية الأخلاقية (وليس مجرد الأليق) لكل من عميلهم ومجتمعهم أن يتناولوا الأساس المنطقي الذي يستند إليه العميل في هذه الكراهية، لا أن يساعده فحسب في صياغة المبرر الذي يريده. بهذا المعنى يقال إن الاستشارة الفلسفية تشجع العميل على أن يعلو على أسلوبه الحالي في الوجود ويرتقي إلى أسلوبٍ مختلف، ذي طريقةٍ جديدة من الرؤية والخبرة والاتصال والتفكير.⁽²²⁶⁾

يومي هذا إلى أن الاستشارة الفلسفية، إذ تُفَسَّر على أنها نمو شخصي، يمكنها بذلك ألا تكون علاجية وتأهيلية فحسب، بل شيئاً أكثر من ذلك: تكون مُبادئةً ووقائية. لم تَلَقْ هذه العناصر الهامة للاستشارة الفلسفية حتى اليوم إلا انتباهاً ضئيلاً للغاية في تراثها المكتوب.

خلاصة

منذ بدايتها عام 1981 جرى تعريف الاستشارة الفلسفية في الأغلب تعريفاً نقيضياً، أي في حدود ما لا تكونه. أما التعريفات الإيجابية فكانت متضاربة، ومتناقضة، ومُتخارجة في أحيانٍ كثيرة (ينفي أحدها الآخر). ولاتزال التوصيفات النظرية لما يُشكِّل الاستشارة الفلسفية تاركةً كثيراً من الأمور غير محسومة. فمثلاً، بينما تُعرَّف الاستشارة الفلسفية بشكلٍ واضح كحوارٍ متمركزٍ على العميل يساعد فيه مستشارٌ مُواجدٌ عميلَه في تأويل رؤيته للعالم - فإن من غير الواضح أي قدرٍ من

= والمغالطة في الكلام. والسفسطة خطأ مقصود للتمويه على الخصم، ونوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة، ومنه كتاب السفسطة لأرسطو (المعجم الفلسفي، مجمع اللغة

العربية، القاهرة، 1979، ص 98

المستشار ينبغي أن يكون "حاضرًا"، أو أي قدرٍ من المستشار ينبغي أن يؤثر في عميله، عندما ينخرط في هذا التحقيق.

يُقال أيضًا إن التحقيق الفلسفي في الاستشارة يتحقق أولاً بواسطة الفينومينولوجيا أو الوصف، وثانيًا بواسطة الهرميوطيقا أو التأويل. ولكن حيث إن الاستشارة الفلسفية يراها الجميع وسيلةً لزيادة استقلالية العميل - فإن البعض يرى الفينومينولوجيا والهرميوطيقا غيرَ كافيتين لحفز هذا التغيير أو التقدم في العميل. لذلك يُحاجُّ بعضُ الفلاسفة بأن من الضروري أن يدخل عنصر البيداجوجيا في أي تصور للاستشارة الفلسفية. من جهةٍ يحاج ممارسون مثل فايفر وفيري بأن فكرة المداواة أو التأهيل متأصلة في الاستشارة، ومن ثم فهي تقتضي المستشار أن يعمل كمعلِّمٍ في أحيانٍ معينة. ومن جهةٍ أخرى يُحاج ميجوسكوفيك وآخرون بأن الاستشارة الفلسفة لا شأن لها بالتعليم ومن ثم فإن البيداجوجيا يجب ألا تكون جزءًا من تصورهما. إن هذا يترك المشكلة غيرَ محسومة، مشكلة ما إذا كان التصور الدقيق للاستشارة الفلسفية يتطلب أن تمضي علاقة المستشار/ العميل على غرار علاقة الطالب/ المعلم.

بينما تُصوِّر الاستشارة الفلسفية كشيءٍ مختلف عن العلاج (من حيث إنها لا تحمّل مثلًا معيارية عن السواء، ومن حيث إن العميل فيها مشارك نشيط في العملية وليس متلقياً سلبياً لعلاج) يُحاجُّ بعضُ الفلاسفة بأن الاستشارة الفلسفية هي حقاً علاج. ويرى البعض أنها ربما لا تقدّم حاليًا كعلاج لكنها ينبغي أن تُؤوّل كذلك. لذا فإن التراث المتاح حاليًا يترك السؤال عما إذا كان ينبغي تأويلها كشكلٍ من العلاج - يتركه غيرَ محسوم. وسوف نعود إلى هذه المسألة لاحقاً.

وغير محسوم أيضًا في هذه النقطة ما يبدو جانبًا حيويًا من الاستشارة الفلسفية قلما تلقى أيَّ انتباه حتى الآن: وهو أي قدرٍ من الاستشارة الفلسفية ينبغي أن

ينصرف لا إلى مجرد حل المشكلات بل إلى خلق القدرة في العميل على أن يستيق، وبالتالي يجتنب، مشكلات مستقبلية ممكنة. وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف يمكن تحقيق ذلك؟

وفي حين خُلقت النظريات والتصورات المعيارية المتنوعة المعروضة في التراث خلطاً كثيراً حول ما يشكّل الاستشارة الفلسفية، فقد زاد من تفاقم المشكلة تقاريرُ وأوصافٌ متضاربة من الممارسات الراهنة التي تُستخلص منها كثير من التصورات النظرية. وفي الفصل القادم سوف أفحص المشكلات التي طرحها ما يراه مختلفُ الممارسين مناهجَ محورية للاستشارة الفلسفية ومحددة لها.

مكتبة
t.me/t_pdf

الفصل

الثاني

2

تفكيك المناهج

مدخل

ما زال المنظرّون والممارسون المعرفيون في حقل الاستشارة الفلسفية يحاولون تعريف الاستشارة الفلسفية باللجوء إلى مناهج متنوعة- أو ما قد يُسمّى في المعجم منظومات مبادئ، وممارسات، وإجراءات- لكي يُضفوا عليها المصادقية التي يشعرون أنها تستحقها. غير أن محاولاتهم قد أدت إلى تنويع من الدعاوي المتباينة عما يشكل الممارسة اليومية الفعلية للاستشارة الفلسفية. هذه الأوصاف الإجرائية المتنوعة تومئ إلى أن هناك- أو يبدو أن هناك- كثرة من المناهج المتمايزة. ويبدو أن معظم المستشارين الفلسفيين يرون أن مقارباتهم تختلف عن بقية المقاربات جميعاً ويرونها رغم ذلك تندرج تحت التصنيف العام للاستشارة الفلسفية. هذه الكثرة واضحة جلية في أدبيات الاستشارة الفلسفية. أما غير الواضح فهو ما إذا كان الممارسون يجأون من منطلق واقعي (أو موضوعي) أم من منطلق غير واقعي (أو ذاتي)- أي تُراهم يرون مدخلهم الخاص أو منهجهم هو الأفضل حقاً وصدقاً أم يرونه، ببساطة، هو الذي يفضلونه هم شخصياً فحسب. وغير الواضح أيضاً، بسبب الخلافات في الأدبيات، هو ما إذا كان الحديث عن المنهج هو نفسه موضوع غير مقبول داخل حقل الاستشارة الفلسفية. من شأن هذا كله أن يجعل الممارسة الجديدة أقل مصادقية لا العكس.

من ناحيةٍ مُحاجِّ شلوميت شستر، على سبيل المثال، في أوراق عديدة لها، أن الاستشارة الفلسفية، كما يتصورها منظّمها الحديث جيرد أكينباك، هي "خبرة مفتوحة" وراء-المنهج "beyond-method" حيث إن الفيلسوف يصاحب العميل في التفكير، من زوايا مختلفة، خلال تلك الأمور أو المسائل التي يود أن يناقشها"⁽¹⁾. وبعبارة أخرى فوفقاً لأكينباك فإن أي حديث عن المنهج في الاستشارة الفلسفية هو، ببساطة، غير لائق.

ومن جهة أخرى ترى أيدا جونسا Ida Jongsma أن الاستشارة الفلسفية تتميز في الحقيقة من حيث المناهج، مثل تحليل آراء العميل، والبحث عن التناقضات في تفكيره، وتشجيع الوضوح في فكره، وكشف افتراضاته الخفية، وفتح طرق تفكير بديلة إبداعية جديدة، وحفز التأمل الذاتي.⁽²⁾ تبدو جونسا مشيرةً بوجود تجانس في الاستشارة الفلسفية لا تعدو كلمة "مناهج" methods فيه أن تكون وسيلة لوصف تقنيات أو إجراءات يستخدمها الممارسون، بينما تبدو شستر قائلة بأن الاستشارة الفلسفية هي بالفعل غير متجانسة heterogenous ومن ثم لا تملك أيّ مناهج معيّنة. ويبدو أن ليس ثمة مستشاران يتفقان في الجواب عن السؤال ما هو المنهج المتبع في الممارسة الفلسفية.

سيَعرِض هذا الفصل لعددٍ من التقنيات والإجراءات والمقاربات والمناهج،

يقال إنها جميعًا تشكّل ممارسة الاستشارة الفلسفية. ويجب أن يتضح فيه أن تقارير الممارسة الفعلية المعروضة تركنا مع عدد من المشكلات، مثل مفارقة الممارسات المتخارجة *mutually exclusive* (التي ينفي بعضها بعضًا)، والقسمة الثنائية بين الحاجة إلى مُدخّل المستشار من جهة واستقلالية العميل من جهة أخرى. وسوف نُحلّ هذه المشكلات، مع غيرها، بواسطة نموذج ذي مراحل أربع، في الفصل الرابع.

ولكن قبل أن يتسنى فحص الممارسات المتنوعة فإن من اللازم أولاً أن نوضح ماذا تعني مصطلحات: تقنية (تكنيك)، وإجراء، ومقاربة، ومنهج، عندما تُستخدم في الاستشارة الفلسفية.

تُحاجّ كاترين ماكول Catherine McCall بأنه بينما قد تكون ثمة مناهج في الفلسفة الأكاديمية، تمامًا مثلما توجد مناهج في حقل الطب، "فإن ثمة فنًا من ممارسة الفلسفة لا يمكن أن يُحصَر في أي منهج".⁽³⁾ تضاهي ماكول "فن" الفلسفة العملية بـ "فن محادثة المرضى" *bedside manner* أو "مهارات التواصل" بالنسبة للطبيب. فلا هذا ولا ذلك يمكن أن يُعلّم أو يُتعلّم مباشرة، ولكن كليهما أساسي إذا أراد الممارس أن يُعرَف كممارسٍ "جيد". وفي رأي ماكول فإن الفلسفة العملية - التي تتضمن الاستشارة الفلسفية - تعتمد كليًا على "الفن" الذي يمارسه الفيلسوف الفرد في العمل. وهي تُحاجّ بأنه لكي نفترض أن بالإمكان وجود منهج لِدواوة الشقاء البشري، مثلما هو الحال في النموذج الطبي، فإن على المرء أيضًا أن يفترض أن بوسعِهِ أن يتنبأ بمآل تطبيق هذا المنهج. هذا الافتراض يتطلب من الممارس الطبي أن "يمسك بالشيء الذي يجري تناوله أو تغييره بواسطة المنهج كشيء ثابت".⁽⁴⁾ وهو يتطلب من المعالج النفسي أن يفترض طبيعةً بشريةً "قياسية" *standard*، وهي شيء لا وجود له فيما تقول ماكول.⁽⁵⁾ ومادام المرء لا يمكنه أن يمسك بالناس كثوابت، فإن الممارس الفلسفي لا يمكنه أن يتبع منهجًا في التعامل مع عميلٍ مثلما يتبع وصفةً لعملٍ كعكسة، ويتوقع أن يخرج الشخص سعيدًا في النهاية. إن الفيلسوف الممارس الذي يتعامل

مع بشر إننا "يرتجل على الدوام".⁽⁶⁾ وفضلا عن ذلك فهي ترى أنه بينما يبدو مقبولا أن بوسع فيلسوف أن يكون محايدا في تطبيق منهج، فإن "الفيلسوف الذي يرتجل مع كل عميل إننا يتناغم مع كل فرد بطريقة لا يمكن أن تكون محايدة"،⁽⁷⁾ ومن ثم فإن الفيلسوف لا يمكنه، ببساطة، أن يطبق منهجا.

قد يكون حقا أن ليس سوى الطبيب السيء من يكتفي بتطبيق منهج طبي موحد وشكل مُتَّبَع من اللطف والكمياسة وهذا كل فنه في محادثة مرضاه، غير عابئ بفرادة كل مريض - شخص. ولكن لكي نجيب على سؤال هل الاستشارة الفلسفية هي فن "فقط" متميز عن أي منهج، وهل يوجد، أو يمكن أن يوجد، منهج، أو عدة مناهج، في الممارسة الفلسفية - لكي نجيب على ذلك فإن من الضروري أن نحقق في كلا المصطلحين: "فن" و"منهج". تقول باربرا هيلد إن المعالجين النفسيين الذين حاولوا تعريف العلاج على أنه فن قد وقعوا في مشكلات عديدة لا حل لها. أولا، إن أنصار "العلاج فن" يتذرعون بفرادة كل عميل وفرادة كل موقف، ولكن هذا يُحوّل بالضرورة دون تكرار أي إجراء replication، ودون أي تعميمات قد تُستمد من ملاحظة جلسات العميل.⁽⁸⁾ وبعبارة أخرى لا شيء يمكن أن يُعاد، أو يُتعلّم، أو يُشارك فيه، لأنه وفقا لنموذج "العلاج فن" لا شيء يحدث في موقف ما يمكن أن يُعمّم لا على جلسات تالية لنفس العميل ولا على عملاء آخرين. من شأن ذلك أن يجعل نشر دراسات الحالات، بغرض تعليم ممارسين جُدد، جهدا مُضللا وعبثيا. ثانيا، تشير هيلد إلى ما قاله سبنس D. P. Spence من أنه إذا كان "فن" يعني غياب الخطوط المرشدة، وإذا كان فن العلاج النفسي يمارس من غير إرشادات "فإن أخطار الزيف والخطأ تزداد زيادة هائلة".⁽⁹⁾ يعني ذلك في مجال الاستشارة أنه بدون خطوط مرشدة للاستشارة الفلسفية فمن المستحيل على الممارس أن يعرف هل هو يمارس الاستشارة الفلسفية حقا أم أنه قد ضلّ السبيل إلى شيء مختلف تماما، شيء من قبيل التحليل النفسي، مثلا، أو العمل الرعوي. ثالثا، نحاج هيلد بأنه "إذا كان أي فن من أي صنف فرعًا بحثيًا، وكان العلاج نوعًا من المبحث الفني، إذن، بحكم

التعريف، لا بد من أن يكون ثمة نظامٌ ما، أطرادًا، ترتيبًا - أي شيءٌ ما نظاميٌّ متماسك، في تحقيقه".⁽¹⁰⁾ وإذا ينسحب هذا على الاستشارة الفلسفية فهو يعني أنه حتى لو كانت الاستشارة الفلسفية فئًا فإن هذا لا ينفي حقيقةً أن هناك نظامًا، أطرادًا، ترتيبًا، في ما يفعله الممارسون.

أما عن سؤال هل هناك، أو يمكن أن يكون هناك، "منهج"، فمن المهم أن نلاحظ أن ما كول تبني حجتها (أن من الممتنع أن يوجد منهج في الاستشارة الفلسفية) على تعريفٍ مضمرٍ لكلمة "منهج" والذي قد لا يدخل في الفهم العام لهذا المصطلح. يبدو أن ما كول تومئ إلى أن المنهج هو حتمًا "عملية دوجائية ثابتة سوف تُفَرِّخ نتائج قابلة للتنبؤ ومن ثم قابلة للتحكم فيها"، أو ما يسمّى "منظومة" system شاملة ومُصَرَّح بها بوضوح.⁽¹¹⁾ قد يصدّق ذلك في بعض الحالات، وبخاصة في حالة العلاج النفسي حين يُعرَّف تعريفًا ضيقًا على أنه التحليل النفسي، والذي يُتَوَقَّع فيه أن يتبع الممارسُ نصوصًا مصنّفة ومقنّنة في كل من التشخيصات الأعراضية للاضطرابات والتدخلات العلاجية اللاحقة لها. ولكن في حقولٍ أخرى كثيرة، مثل العلاج النفسي بمعناه العريض، فإن المنهج يُعلّم ويُتعلّم على أن الممارس الجديد لديه الحرية في تطوير "أسلوبه" الخاص، وفي تكييف مقاربه داخل هذا المنهج مع شخصيته، ومع سياق الاستشارة، ومع المطالب، أو المتطلبات الخاصة بعملائه.

في الاستشارة الفلسفية من الواضح أن ثمة مكانًا لـ "نقاشات بعديّة" meta-discussions حيث يفكر، ويتناقش، كلٌّ من الممارس والعميل حول طبيعة مداولاتهما"، أو "يفكران حول تفكيرهما".⁽¹²⁾ بهذا المعنى فإن الاستشارة الفلسفية تقدم للعميل أقصى تحرر ممكن من القيود الميتودولوجية لأن "بوسع العميل دائمًا أن يطرح اعتراضات حول المنطلقات الفلسفية أو المناهج التي قد يستخدمها الممارس".⁽¹³⁾ وبعبارة أخرى فإنه في الاستشارة الفلسفية، مثلما هو الحال في كثير من حقول الممارسة، من البديهي أن أي منهج يُعلّم للممارس جديد ليس شيئًا ثابتًا لا يتزعزع، وأنه لا يقتضي الإذعان المطلق، وأن هناك تفاوتات مقبولة

(وأحيانًا ضرورية حقًا) يجددها السياق الذي يُستخدَم فيه هذا المنهج. (14) تشير أنيت برنساكر إلى أن منهجها "يسمح بطيفٍ عريضٍ من التنوعات، الأمر الذي يحفظ النقاش مفتوحًا وحيويًا، بل أيضًا غيرَ يقيني، وأحيانًا حتى خَطِرًا". (15) بهذا الفهم لمصطلح "منهج" قد يجوز لنا، بعد كل شيء، أن نصرِّح بمقاربات أو مناهج في الاستشارة الفلسفية يمكن تعليمها. وهذا الفصل مكرَّس لفحص محاولات شتى الفلاسفة في هذا الشأن بالتحديد.

تُستخدَم الكلمات: إجراء *procedure*، ومقاربة *approach*، ومنهج *method*، على التعاوض - من قِبَل كثيرٍ من الكُتَّاب في حقل الاستشارة الفلسفية، بحيث تَأدَّى ذلك إلى أن نجد كلمة "مقاربة" أو "إجراء" في مصدرٍ ما قد تبدو مثل "منهج" في مصدرٍ آخر، أو حتى مثل كليهما في نفس المصدر. وقد أفضَى ذلك إلى قَدْرٍ معينٍ من الخلط. ولكي نوضح هذه النقطة نذكر أن أيدا جونسا تقول بأن "الاستشارة الفلسفية تتميز بصفةٍ عامة من حيث المناهج، مثل تحليل آراء العميل، وكشف التناقضات، وتشجيع الوضوح في التفكير، وإماطة اللثام عن الافتراضات، وفتح طرقٍ بديلةٍ إبداعيةٍ جديدةٍ في التفكير، وحفز التأمل الذاتي". (16) ولكن ما تسميه جونسا "مناهج" قد استُعْمِلَ "داخل" "مناهج" أخرى. لذا يبدو أكثر ملاءمةً أن نسميها "تقنيات" أو "إجراءات" داخل مناهج وليس "مناهج" بما هي كذلك. ولذلك، ومن أجل الوضوح، سنأخذ كلمة "مقاربة" في هذا الفصل بمعنى الأسلوب الشخصي للممارس أو طريقته في تطبيق منهج ما؛ وسنأخذ كلمة "إجراء" بمعنى عنصرٍ داخل منهج؛ وكلمة "منهج" *method* بمعنى مجموعة أو منظومة من الممارسات، أو الإجراءات، أو التقنيات، التي كثيرًا ما تُعطى لِقَبًا من جانب ممارسيها. فالحوار، على سبيل المثال، بين المستشار والعميل هو تقنية أو إجراء شاملٍ لعددٍ من مناهج الاستشارة الفلسفية، بينما "حوار سقراطي" هو الاسم الذي يُطلَق على منهج يتبعه بعضُ المستشارين الفلاسفة والذي يُستخدَم، بين أشياءٍ أخرى، إجراءً حواريًا. ولكن من المهم أن نلاحظ أن ما يسمى منهج الحوار السقراطي هو أكثر من مجرد إجراء

حواري، حيث إن ممارسيه يتخذون عددًا من الإجراءات المتبّعة في حفز حواراتهم - مثل توجيه الحوار تجاه الاتفاق الجماعي - والتي يمكن أن تُعلّم وتُتعلّم كمنظومة من الممارسات أو كمنهج.

أما المقاربات، والتقنيات، والإجراءات، التي نتناولها بالدرس في هذا الفصل فهي الحوار، وتأويل رؤية العالم، والمتوجّهة إلى المشكلة، والمتوجهة إلى الشخص، ومفتوحة النهايات، والمتوجهة لنقطة النهاية، واستقلالية العميل، ومُدخل المستشار، والتحقيق النقدي، والتأويل الوصفي، والدعاوي المعيارية، وابتغاء التوازن. وأما المناهج المعروضة فهي منهج أكنباك "وراء المنهج"، والفلسفة كطريقة للعيش، وتضام الفلسفة وعلم النفس، واستخدام الفلاسفة الأفراد، وصناعة القرار على مرحلتين، والعلاقة ذات المراحل الست، والجماعات، والحوار السقراطي، والمنهج القائم على المنطق.

المقاربات، والتقنيات، والإجراءات

الحوار

بين جميع التقنيات وشتى الإجراءات في الاستشارة الفلسفية فإن أكثرها شيوعًا هو استخدام الحوار بين العميل والممارس. ولكن في حين يُجري المحلّل النفسي حوارًا مع المريض لكي يستقي لنفسه معلومات عن أعراضه يتوخّى أن تقوده إلى تشخيصٍ دقيق و"تدخّل منظم" في مرضه،⁽¹⁷⁾ فإن الحوار في الاستشارة الفلسفية هو من أجل أن يصبح العميل متأملًا لذاته.⁽¹⁸⁾ في الحوار يدعو المستشارُ الفلسفيَ عميلَه إلى أن يحوّل تفكيره الداخلي إلى مداولة بين شخصين (مداولة بينذاتية) يمكن أن تُفضي به إلى فهم ذاتي أفضل.

في صورته المثالية يُرجى من الحوار في الاستشارة الفلسفية أن يكون "أصيلًا، ومفتوحًا، وغير مجابه".⁽¹⁹⁾ يعمد الحوار إلى أن يفتح حلقة الطرائق الثابتة من التفكير التي يتخذها العميل حول مسألة أو مشكلة ما، لا بالسماح للمستشار أن يقدم تنويعًا من شتى المنظورات فحسب - بل أن يساعد العميل أيضًا في اكتشاف

منظورات لم يكن يلحظها من قبل. إن عملية عرض العميل لمشكلاته الشخصية إلى المستشار - هذا الفعل نفسه يمكن أن يكون الخطوة الأولى نحو توضيح مشكلات العميل لنفسه، إذ إن عليه أن يحاول التعبير عنها في إطار معين قابل للفهم.⁽²⁰⁾ بهذه الطريقة فإن المداولة الحوارية تساعد العميل على أن يعرف، للمفارقة، ما يعتقد، وذلك بأن يسمع نفسه وهو يقوله.⁽²¹⁾

من شأن حوار عن شتى المعاني التي يصادفها العميل في الحياة اليومية أن تساعده على أن "يُنمِّي ويرهف حساسياته الفلسفية".⁽²²⁾ وفضلا عن ذلك فالحوار يتيح للعميل تمديد مساحة حركته *Spielraum*، أو الفضاء الذي يُدرج فيه ظروف حياته، فيزيل بذلك الموانع التي تعوق التدفق الطبيعي لحياته في تفتُّحها.⁽²³⁾ ترى شستر المداولة الحوارية في الاستشارة الفلسفية الحقبة، كما يصورها أكنباك، على أنها حوار تَعَدُّدي، وتوفيقي، وارتيازي، وإنساني، وأخلاقي، يخلق مُتَسَعًا للبحث والاستقصاء لكل من المستشار والعميل.⁽²⁴⁾

ثمة أربعة أشكال على الأقل من التقنية الحوارية البسيطة، كما قد عُرِضت حتى الآن. هناك أولا المقاربة السقراطية (يجب ألا نخلط بينها وبين منهج الحوار السقراطي الذي سوف نعرض له لاحقا) حيث يسأل المستشار عميله أسئلة ولكن لا يقوده إلى أي استنتاجات، ولا هو يومية إلى أي وجهات من النظر. هذه المقاربة تساعد العميل على أن يكتسب "موقفاً انعكاسياً تأملياً" يُمكنه من أن يصبح المنشيء لاستبصارات وحلول لمشكلاته الخاصة. فليس ثمة مُدخَل مباشر من المستشار لأي معرفة، أو قيم، أو اعتقادات، أو فهم. هذا هو الإجراء الذي يتخذه مؤسسو المنهج المسمَّى "التوليد الفلسفي" *philosophical midwifery*، ويُطلَق عليه أيضًا *colloquy* (محادثة/ مذاكرة) ويمارسه، فيما يقال، مؤسسو المنهج الفلسفي المسمَّى *Therien*. وستقول عنه المزيد بعد قليل.

وهناك ثانياً الإجراء الحوارية الذي يفترض الممارس أن العميل يرغب في أن يُزوّد بوجهات رأي بديلة أو نظريات فلسفية. في هذه المقاربة يتخذ المستشار

الفلسفي من العميل نِدًا فكريًا لا يرحب فقط بمساعدته في توضيح أفكاره الخاصة بل يود أيضًا أن يعرف أفكار المستشار نفسه واعتقاداته. هذا هو صنف الحوار الذي تشير إليه أنيت برنساكر عندما تذهب إلى أن "الحوار الفلسفي الحقيقي يتطلب من المتحاورين أن يكونوا سواسية، وينظر بعضهم إلى بعض كأنداد من حيث وزن آرائهم".⁽²⁵⁾ هذا المفهوم للمساواة في "وزن الآراء" بين المستشار والعميل هو أمرٌ محل خلاف، إذ يبدو أنه يتضمن أن كِلا المستشار والعميل قادران بنفس الدرجة على الدفاع عن التزاماتها الفكرية بينما من الواضح أن الأمر ليس كذلك في أحيان كثيرة. فكما يبيّن دينيس بوليس Dennis Polis فالعميل في الأعم أقل حظًا بكثير من حيث القدرة على تعليل وتأييد اعتقاداته حيث إن المستشار الفلسفي هو "فيلسوف متمرس قضى سنوات في إتقان اعتقاداته والتعبير عنها وربما تبريرها".⁽²⁶⁾ ولكن يبدو أن برنساكر تقصد أن المستشار لا يفترض أن رأيه هو الصحيح الذي يتعين على العميل أن يتجه إليه؛ فهي تقول بأنها إذ تعرض رأيها على أنه وجهة نظر شخصية فهي تحث عملاءها على أن يكتشفوا وجهات نظرهم الشخصية ويستكشفوا وجهات أخرى ممكنة. هذا التداول يخلق مناخًا يصبح فيه المستشار والعميل "شريكين-في-حوار".⁽²⁷⁾ في هذا الصنف من الحوار ثمة احتمال متكافئ القوة لدى كل من المستشار والعميل بأن يصل كلاهما إلى فهم جديد واستبصارات جديدة.

والمقاربة الثالثة إلى الحوار هي أيضًا خلافية وتمثل زيادة كبيرة في مشاركة المستشار في المداولة الحوارية كَمَا وكيفًا. في هذا الإجراء يصبح المستشار الفلسفي في حقيقة الأمر معلمًا بينما يتخذ العميل دور الطالب. قد يتخذ المستشار هذه المقاربة عندما يطلب العميل معلومات من المستشار أو عندما يحس المستشار أن تقديم معلومات هو شيء ضروري لمساعدة العميل خلال عملية حل مشكلاته الخاصة. وكما ذكرنا في الفصل السابق فإن عنصر التعليم لم يَلَقَ من الانتباه إلا أقل القليل في أدبيات الاستشارة الفلسفية رغم أنه عنصرٌ حيوي بشكلٍ واضح في بعض المواقف إذا شاءت الاستشارة أن تكون فعالة.

والمقاربة الرابعة إلى الحوار هي المناقشة الجماعية مثلها هو الحال مع جماعات الطلبة⁽²⁸⁾ على سبيل المثال، أو مع المساجين،⁽²⁹⁾ أو مع المدمنين المتعافين.⁽³⁰⁾ والإجراء داخل هذه المناقشة الجماعية قد تكون إما حوارًا من النوع السقراطي الذي يكون فيه المستشار مُحَفِّزًا غيرَ مشارك، وإما حوارًا يكون فيه المستشار مشاركًا أكثر بوحًا عن ذات نفسه، وإما حوارًا يتخذ فيه المستشار موقفًا أكثر بيداغوجية. في هذا الإطار يعمل الحوار لا على إضاءة منظورات المشاركين فحسب، بل على إطلاعهم على البيئة الاجتماعية وديناميات النقاش الجماعي الحر.

إن القاسم المشترك بين شتى التقنيات والإجراءات الحوارية هو الافتراض بأن العميل قادر أن يمحّص إطار ذهنه تمحيصًا عقلائيًا، وأن يُحصّل شيئًا من الفهم الذاتي حول سلوكه وقراراته وخبراته، ويكون قادرًا إذًا على أن يؤثر في هذا الإطار إذا لزم الأمر.⁽³¹⁾

النزعة الكلية في تأويل رؤية العالم

تذكّر أن إيكارت رشان يقول بأن تاريخ الفلسفة بأسره "يمكن أن يُعتبر ويُستخدَم على أنه سلسلة من رؤى مختلفة للعالم".⁽³²⁾ وتذكّر أيضًا أن النصير الأكبر للدور المحوري لما يسمّى "تأويل رؤية العالم" في الاستشارة الفلسفية ران لاهاف يقول في تفسير ذلك إن رؤية العالم هي واحدة من طرق عديدة لتنظيم، وتحليل، وتبويب، وتسجيل أنماط، واستخلاص متضمّنات، وفهم مغزى، وبتعميم أكبر: إضفاء معانٍ على، أحداث حياة المرء.⁽³³⁾ ويُحاجُّ لاهاف بأن المستشار الفلسفي، بوصفه خبيرًا في تأويل رؤية العالم، يقدم للعميل "منظومة إحداثيات" system of coordinates بأن يساعده على "كشف الغطاء عن شتى المعاني المتمثلة في أسلوبه في الحياة، ويفحص نقدياً تلك الجوانب الإشكالية التي تُعبّر عن مآزقه".⁽³⁴⁾ إن ما يعمله المستشار الفلسفي خلال هذا الإجراء هو أنه:

"يفسر المشكلات والمآزق اليومية- من قبيل أزمات المعنى، مشاعر السأم والفراغ، المصاعب في العلاقات الشخصية، القلق.. إلخ- بوصفها تُعبّر عن جوانب إشكالية لرؤية المرء للعالم: تناقضات أو توترات بين تصورات حول مسألة كيف يجب أن تُعاش الحياة، وفروض مسبقة لم تُخضع للنقد، آراء لم تُحيط بشتى الاعتبارات، تعميمات زائدة، آمال لا يمكن تحقيقها واقعياً، متضمنات زائفة.. إلخ" (35)

ويتفق هوجنديتشك في أن تأويل رؤية العالم هو تكنيك مهم في "اكتساب الرؤية" داخل الفلسفة العملية، ويذهب إلى أن تأويل رؤية العالم يشمل تفكيراً تحليلياً وتركيبياً معاً في آن حيث إنه يتطلب فحصاً نقدياً لأسس رؤية العميل للعالم أو لبينية هذه الرؤية الأساسية، أي منطقتها، وفروضها المسبقة، وتركيبها، ومفاهيمها، والترابطات بين شتى المفاهيم فيها وكيف تتضام معاً في شبكة مفاهيمية. (36)

وبلغة عملية فإن هوجنديتشك يرى أن تأويل رؤية العالم تتألف، جزئياً، من كشف المستشار، وإيضاحه للعميل، رؤيتين (أو أكثر) متضادتين للعالم، نماذج شارحة متضاربة عديدة عن القيمة، عرّضها العميل على أنها ترفد الطريقة التي يعيش بها حياته. (37) ويشير بول إلى أن المستشار الفلسفي يجب أن يكون نقدياً، بمعنى أن يساعد العميل على أن يُقيم تحليلات وتمييزات بين الاعتقادات والقيم، مبيّناً ما أخذه مأخذ التسليم، ولافتاً انتباهه إلى أي تناقضات، وفروض مسبقة، وتحيزات قد يستخدمها في العملية الأساسية لصناعة القرار في نطاق رؤيته للعالم. (38) إن ما يميز تأويل رؤية العالم عن غيره من الإجراءات هو أنه مقارنة كلية وليس منصرفاً إلى مشكلة بعينها.. أن تركيزه هو على حياة العميل كلها وعلى فلسفته في الحياة وليس على فردٍ عنصرٍ فيها.

الموجهة إلى المشكلة (39)

المقاربة الموجهة إلى المشكلة هي مقارنة تركز على مساعدة العميل في أن

يتغلب على مشكلاتٍ محددة من مثل: التردد، الصراعات العائلية، أزمات المعنى، أزمات الإيمان، مصاعب العلاقات الشخصية، اعتبار الذات، مسائل الهوية الشخصية، مآزق اتخاذ القرار الأخلاقية.. إلخ. يُقاس النجاح في هذا الإجراء بمستوى الرضا الذي يشعر به العميل بإزاء قدرته على الإفصاح أولاً عن المشكلة ثم على التعامل معها. ولا تناقش الأمور أو المشاكل الأخرى في حياة العميل إلا بقدر ما يتصل ذلك بإلقاء الضوء على المشكلة المطروحة أو حلها.⁽⁴⁰⁾ قد تتألف العلاقة الاستشارية الموجهة إلى المشكلة من جلسة واحدة، مدتها من نصف ساعة إلى ساعة، إذا كان ذلك هو كل ما تستغرقه لكي يشعر العميل بأن المشكلة قد جرت مناقشتها بقدرٍ كافٍ.⁽⁴¹⁾

الموجهة إلى الشخص

يشير لاهاف إلى أن كثيرًا من المستشارين الفلسفيين الألمان يتخذون مقاربةً كلية إلى الاستشارة الفلسفية من حيث إنهم لا يركزون على المشكلة بحد ذاتها، بل يتناولون الشخص ككل.⁽⁴²⁾ في هذا الإجراء يساعد المستشارُ الفلسفيَ عميلَه على أن يفحص، ويطور، "موقفَه الكلي في العالم".⁽⁴³⁾ وتصف باربرا نورمان ذلك بأنه مقاربة "إيكولوجية"⁽¹⁾ ecological إلى الاستشارة الفلسفية يُحمَل فيها

(1) الموقف الإيكولوجي هو نقيض المنطق الخطّي التجزيئي الرَدّي الذي يميل إلى تفتيت الأشياء إلى مكوناتها الصغرى وينسى أن يُعيد الشظايا بعضها إلى بعض مرةً أخرى. يهيب بنا الموقف الإيكولوجي، أو الوعي الإيكولوجي، أن نرى كل جزء في سياقه بوصفه جزءًا من صورةٍ أعرض، أن نُتميَّ لدينا حدسَ رؤية الكل، ألا نغفل الغابة ونحن نتفحص الشجر. ينشأ الوعي الإيكولوجي عن حدس عميق بالأنظمة غير الخطّية، وإدراك حقيقة أنك إذا فعلت شيئًا ما صالحًا فإن المزيد من نفس الفعل لن يكون بالضرورة أصلح. هذا هو جوهر الفكر الإيكولوجي؛ فالمنظومات البيئية تحفظ نفسها في توازن دينامي قائم على دورات وإيقاعات. هذه الدورات والإيقاعات هي عمليات غير خطّية. الحياة شبكة من العلاقات المتبادلة بين الكائنات وبيئاتها وقد تُعاني المنظومة كلها باستئصال نوع واحد من الأنواع الحية. لن نكتسب الوعي الإيكولوجي ما لم نقرن معرفتنا العقلية الخطية بفهم =

العميل على أن يضع موضع التساؤل شتى طرائقه في التعامل مع العالم أو الوجود في العالم. يهدف المستشار هنا إلى أن يوجّه العميل إلى "إعادة وصف"، أو كشف الغطاء عن، افتراضات خبيثة أو تنافر في تفكيره، ويُنمّي بذلك فن التعامل والتأويل.⁽⁴⁴⁾ إن بؤرة اهتمام التحقيق الفلسفي هنا هي الموقف الكلي للعميل تجاه الحياة- كما ينعكس هذا الموقف في أفعاله وفي أفكاره- وليس مجرد مشكلة أو مسألة واحدة ضاغطة. يقال للاستشارة الفلسفية هنا إنها قائمة على الفكرة السقراطية عن المستشار على أنه "قابلة" midwife أو مُولّدة لحكمة العميل، أي لمساعدة العميل على أن "يلد" أفكاره من تفكيره الخاص. فدور المستشار هو أن يساعد العملاء على أن "يجتروا تفكيرهم الخاص، ويطلقوا حكمهم المستقل، ويتولوا مسئولية أفكارهم".⁽⁴⁵⁾ وسوف يتجلى في الفصل القادم وجه الشبه بين هذا الإجراء (أي المقاربة المرتكزة على العميل) وبين العلاج النفسي.

المفتوح الأطراف

يدعو جيرد أكنباك، مؤسس حركة الاستشارة الفلسفية، إلى إجراء مفتوح الأطراف open-ended (قابل للتعديل) يتألف من إعادة تأويل دائمة من جانب المرء لنفسه ولعالمه. وباقتباس ياسبرز يرى أكنباك أن الإجراء الموجه لهدف هو "الخطأ الأول" في ممارسة الفلسفة إذ إن "اختراع هدف نهائي هو ممارسة تقنية لا ممارسة فلسفية".⁽⁴⁶⁾ وهو يرى، فضلا عن ذلك، أن المستشار الفلسفي ليس له حق في أن يخلق هدفاً يمكن أن يقود العميل نحوه. يقول أكنباك "إنما الحق لضيفك وحده في أن يعطي حوارك هدفاً ويجد معنى فيه".⁽⁴⁷⁾ وما يكون للاستشارة الفلسفية من هدف غير ذلك الهدف الوحيد في كل "ممارسة فلسفية"، ألا وهو:

= الطبيعة غير الخطية لبيئتنا، ونوّظ إدراكنا على رؤية "الكل" والنظر إلى العلاقات بين الأشياء ورؤيتها في سياقها الأكبر.

"أن يتمسك بارتياحية فلسفية تجاه كل شيء يعتبر نفسه صائبًا، وراسخًا، ونهائيًا، وغير قابل للشك، أو، باختصار، كل شيء يعتبر نفسه "حقًا" ويريد من أجل ذلك أن يلغى أي تساؤل جديد. ذلك أن هذه الارتياحية هي ما يمكن أن تولد شغفًا متجددًا بكل شيء ظل مرفوضًا، أو محذورًا، أو منتهيًا، أو مفسرًا على أنه غير صحيح" (48)

ويرى ران لاهاف أيضًا الاستشارة الفلسفية شيئًا مختلفًا عن نظيرتها الأكاديمية، بالضبط لأنها مَعْنِيَّةٌ بالعملية لا بنقطة النهاية، وشغوفة بالطريق لا بالوصول. وهو يزعم أن الاستشارة الفلسفية بدلا من أن تهدف إلى مُنتَج نهائي، نظرية فلسفية مثلا، فهي "تُثَمِّن عملية البحث، وبدلا من أن تُشَيِّد نظريات عامة ومجردة فهي تشجع التعبير الفريد عن الأسلوب العياني للفرد في الوجود في العالم"؛ (49) ويرى أن المستشار الفلسفي هو "شريك حوار فلسفي مفتوح" إذ هو "يساعد في طرح أسئلة، ويكشف افتراضات خبيثة، ويقترح متضمنات ممكنة، ولكن لا يفرض رأيا فلسفيا محددًا عما هو صواب أو خطأ، أو ما هو مهم أو سويُّ أو صحي، أو ما هو مغزى الحياة بأسرها". (50) هذا الإجراء المفتوح في الاستشارة الفلسفية هو بالضرورة قائم على افتراض أن مشكلات العميل المباشرة والخاصة سوف تُحل في النهاية إذا ما أُجْرِيَ بحثٌ أكثر شمولًا.

الموجهة لنقطة النهاية

يمكن أيضًا اعتبار المقاربة الموجهة لمشكلةٍ مثالًا لمقاربةٍ للاستشارة موجهة لنقطة النهاية. وهدف المستشار هو على أقل تقدير أن يضع العميل على أول الطريق إلى تخفيف مشكلته أو هَمِّه، وعلى أفضل تقدير أن يساعده في إيجاد حلٍّ محدد. وكثيرًا ما يكون الهدف مصرِّحًا به بوضوح من جانب العميل، ويَغُضُّ المستشار الطرفَ عن أمورٍ أخرى قد يراها جديرةً بالالتفات غير أنها لا صلة لها بالوصول إلى الغاية التي صرَّح بها العميل. قد تتفاوت هذه الغاية بشدة فقد تكون الغاية المعلنة صرفَ العميل عن أن يعاود الإجرام، (51) أو حل صراعٍ في علاقةٍ زوجية، (52) أو اتخاذ قرار، (53) أو التغلب على الأرق. (54)

يُحاجُّ بعض المستشارين بأن المستشار ينبغي ألا يفرض آراءه الخاصة على عميله، وأن من واجبه أن يترك للعميل حريةً في اتخاذ القرار قدر المستطاع. وبينما يذهب بعض الممارسين إلى أن الاستشارة الفلسفية تقوم على افتراض أن العميل قادر من الأصل على التفكير المستقل والنقدي،⁽⁵⁵⁾ وأنه قادر على ممارسة درجة ما من الحرية في اتخاذ القرار،⁽⁵⁶⁾ فإن ميشيل شكيفتشيك يذهب إلى أن بوسع الاستشارة الفلسفية في الحقيقة أن تقود العميل إلى أن يصبح أكثر تفكُّراً وبالتالي أكثر استقلالية.⁽⁵⁷⁾ ويؤكد أيضًا أن الاستشارة الفلسفية ينبغي ألا تحاول أن "تنقل آراء جاهزة" عن أية مسألة، وإنما يجب أن تكون عملية تأمل ذاتي وتمحيص ذاتي.⁽⁵⁸⁾ ويحاجُّ لويس مارينوف بأن على المستشار الفلسفي أن "يرفع يده" عن عميله، بمعنى أن يمتنع عن اتخاذ قرارات بالنيابة عن العميل. بذلك سوف يحتفظ العميل بالمسئولية الأخلاقية - وهي عنصر حاسم من عناصر الاستقلالية - في كل القرارات الأخلاقية التي يتخذها في الموقف الاستشاري.⁽⁵⁹⁾ إن احترام استقلالية العميل يقوم، جزئيًا، على القضية التي يؤمن بها كثير من الفلاسفة - والقائلة بأنه ليس ثمة وجهة نظر "صحيحة" واحدة، أو طريقة واحدة، في الحياة⁽¹⁾.⁽⁶⁰⁾ إننا يقتصر دور المستشار في هذه المقاربة على طرح الأسئلة المناسبة وتوضيح البدائل المفتوحة كيما يساعد العميل في إجراء تحليل ذاتي، أي محلل نفسه بنفسه.⁽⁶¹⁾

مدخل المستشار

من الحجج المضادة لذلك الإصرار على منح العميل استقلاليةً مطلقة - أنه قد يحمله على أن يكون ما هو غير أهلٍ له. فقد ذهب بعض الكُتَّاب إلى أن حثَّ العميل على أن يكون مستقلاً، أو حتى مطالبته بأن يصنع قراراته الخاصة - هو بمثابة تحلُّل من جانب المستشار عن مسؤولياته تجاهه.⁽⁶²⁾ يبدو معقولاً أن نقول إنه إذا طلب العميل من المستشار رأيه أو اقتراحاته فإن رفض المستشار لهذا الطلب قد

(1) ليس للعيش طريقةً واحدة.

يكون ضارًا بعلاقة المستشار/ العميل. كما أنه يبدو معقولاً أن على المستشار المتمرس أن يجود بمعرفته ويقدم آراءه في عونٍ مباشر للعميل إذا كان من المُجدي وربما من الضروري أن يفعل ذلك. ونُحاجُّ باربرا نورمان بأن على المستشار الفلسفي، فيما تصفه بالاستشارة "الإيكولوجية"، أن يأخذ العميل أو الجماعة من "فهم ساذج نسبياً للمأزق الراهن قيد النقاش خلال شكلٍ من الإصغاء الإيماني (الموَّاجِد)، والمساءلة، والتقييم النقدي للذات والجماعة" ويساعد العميل أو الجماعة على تشييد "مفرداتٍ جديدة".⁽⁶³⁾ إن نورمان تقدم توجيهًا واضحًا لجماعتها من الطلبة، تمامًا كما تقدم فونا فيري إرشادًا وتعليمات إلى المساجين في ممارستها الفلسفية.⁽⁶⁴⁾ تفيد هذه المقاربة أنه ليس مسموحًا فحسب بل ضروريًا أحيانًا أن يعمل المستشار مثلما يعمل معلمٌ أو مدرسٌ، مستخدمًا كلاً من تكتيك الأسئلة الموجهة واقتراح وجهات رأيٍ للعميل قد لا تكون في مُتناوله.⁽⁶⁵⁾

البحث النقدي

الاستشارة الفلسفية وفقاً لجيرد أكنباك هي بحث نقدي توضع فيه افتراضات العميل الأساسية موضعَ التساؤل. فهو لا يرى إلى الممارسة الفلسفية على أنها تقديم حلولٍ مرغوبة أو إرضاء حاجات معلنة، بل مسائلة هذه الحاجات المطروحة في جلساتها.⁽⁶⁶⁾ ويرى ميشيل شكيفتشيك الاستشارة الفلسفية بوصفها "الفحص النقدي للتاريخ التصوري (المفاهيمي) للفرد".⁽⁶⁷⁾ يُحاجُّ شكيفتشيك بأن على الاستشارة الفلسفية، لا أن تفرض على العميل افتراضات المستشار الوجودية والأخلاقية وغيرها من الافتراضات الفلسفية عن الحياة، "بل أن تفحص نقدياً هذه الافتراضات".⁽⁶⁸⁾ ووفقاً لجيمس تويديو فإن المقاربة بعد الحدائية إلى الاستشارة الفلسفية هي مقاربة نقدية تتطلب أن يُنظر إلى "كل دعوى ماهوية تقريرية متضمنة كشفًا عن الصدق، أو الموضوعية، أو المعنى، أو الهوية- على أنها فرضية موجهة قابلة للطعن من أُطرٍ مرجعية أخرى".⁽⁶⁹⁾ يُدشّن تيار ما بعد الحدائية منظورًا نقدياً إلى القيم، والتأويلات، والتوقعات، والاعتقادات، التي

قد يسلّم بها العميلُ تسليماً جاعلاً منها الأساسَ لحَيَاتِهِ. وبِوَسْعِ هذه المنظورات النقدية "أن تصبح الأساسَ لِنمُوِّ إنسانٍ متّيجٍ" إذا استُخدمتْ لكي تُوجّهَ العميلَ إلى الافتراضات المنظّمة لحَيَاتِهِ.⁽⁷⁰⁾

التأويل الوصفي

بعض المستشارين الفلسفيين لا يرون أن دورهم هو بالضرورة نقض افتراضات العميل المزلّلة أو قِيَمِهِ المتناقضة بقدر ما هو الإبانة عنها والتصريح بها بحيث يتمكن العميلُ من أن يشرع في تقييمٍ نقدي. في هذا الإجراء يكون دور المستشار هو إدراج المرحلة الأولى فقط من المرحلتين الهرميوطيقيّتين فيما يصفه شلايرماخر بالوحدة الضرورية لـ "الهرميوطيقا والنقد".⁽⁷¹⁾ تُترك للعميل بالأساس مهمة صياغة نقد وإن جاز للمستشار توجيهها. ويرى سيمون هيرش أن التأويل الوصفي هو الخطوة الأولى في سلسلة خطواتٍ أربع في الاستشارة الفلسفية. ويقول رُشمان، مفسِّراً، إن جوانب مهمة كثيرة من فلسفة العميل في الحياة قد لا تكون متاحة في صورة قَضِيَّةٍ⁽¹⁾ propositional، ولذا يتعيّن أولاً "تخريجها من الحالة المضمّرة".⁽⁷²⁾ إن الخطوة الأولى في مقاربة هيرش (التأويل الوصفي) ترمي إلى تنبيه العميل إلى طبيعة فلسفته التي يتخذها حالياً قبل أن يمكن الشروع في أي نوع من النقد البناء. تُشبّه بوك زيجلسترا *Bauke Zijlstra* هذه المهمة بعملية فك عقدة "كلما حاولنا فكّها مُحدّث عُقدًا جديدةً في مواضعٍ أخرى".⁽⁷³⁾ مثل هذه العقدة، فيما ترى زيجلسترا لا يمكن تفكيكها إلا بعملية حلّ "مجموعة المفاتيح كلها" الخاصة برؤية العميل للعالم. عندئذ فقط سوف يتسنى للعميل والمستشار التقدم من هذه العملية الاستكشافية إلى تأسيس ترابط خلال العالم التصوري (المفاهيمي) للعميل.⁽⁷⁴⁾ ومن الشائق أن درايس بول أيضاً

(1) أي مُعبّر عنها باللفظ تعبيراً تامّاً ومُصرّح بها في صيغة قضية؛ والقضية proposition هي

"كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صادق أو كاذب" (ابن سينا - النجاة)

يستخدم استعارة "تفكيك العُقد الداخلية" ليَصِف اكتسابه التَّبَصُّر في تعقيدات أفكاره هو ومشاعره أثناء عملية تدريبه لكي يصبح مستشارًا فلسفيًا.⁽⁷⁵⁾

يُعتبر التأويل الوصفي أيضًا نوعًا غير إكلينيكي من التشخيص: مُحاجُّ شستر بأنه تمامًا مثلما أن المرء يمكن أن يتحقق من "سبب (علّة) الضوضاء في محرك، أو سبب رسوبه في امتحان، أو سبب حزنه" بمقاربات غير إكلينيكية - يمكن للمستشار الفلسفي أن يَشخِّص مشكلة عميلٍ عن طريق فحصٍ فلسفيٍ لسببها أو طبيعتها.⁽⁷⁶⁾ وتؤكد شستر أن ما يُميِّز التشخيص الفلسفي عن التشخيص الطبي أن الفيلسوف لا يبيِّن تشخيصه على فهمٍ قبليٍّ *a priori* لمصدر المشكلات الفلسفية أو طبيعتها. الفيلسوف، بعبارةٍ أخرى، ليس لديه مقياسٌ مُقنَّنٌ عليه أن يصنف تبعًا له هومَ العميل الملعنة. إنما عليه بدلًا من ذلك أن يعمل بالتعاون مع العميل على البحث عن إيضاح أو تفسيرٍ لمشاكل العميل.

الدعاوى المعيارية

في هذه المقاربة يفترض المستشار الفلسفي أن هناك في الحقيقة مقاييس فلسفية معيارية يمكن بها استكشاف، وتقييم، "اعتقادات العميل، وافتراضاته، ووجهات نظره الأخلاقية، وأساليبه في التفكير العملي، وحتى رؤيته للعالم وميتافيزيقاه الضمنية".⁽⁷⁷⁾ يرى ديفيد جوبلينج أن المستشار الفلسفي يحمل على عاتقه مسؤوليةً ثقيلةً في مساعدة عميله على التوصل إلى ذلك الصنف من الفهم الذاتي الدقيق المكين المرشد للفعل والموجه بالصدق - والذي ليس بمُمكنة العميل أن يصل إليه بمفرده.⁽⁷⁸⁾

يشير جوبلينج إلى أن ثمة خطرًا كامنًا في رغبة المستشار في أن يُرى محايدًا تمامًا في دوره، وفي محاولته أن يحترم استقلالية العميل بأي ثمن، ولو أدى ذلك إلى تعاطف خداعه لنفسه وهيمه الذاتي.⁽⁷⁹⁾ ويؤكد جوبلينج أن التمييز بين طرق الفهم الذاتي الجيدة والرديئة يستند إلى ابتغاء الحقيقة، وأن بوسع المستشار الفلسفي أن يقدم للعميل يد العون في هذه المهمة بأن يساعده في التخلص من الاختيارات

الذاتية المرتجلة، وأن يُمَحَّص التحيزات الإبتيمية الاعباطية، وأن يُثري الأساس البرهاني، وأن يستأصل التفكير العملي المهلهل.. إلخ.⁽⁸⁰⁾ وهو يرى أن الاستشارة الفلسفية هي "مداولة مشتركة صريحة تبغى الحقيقة، مداولة وجهًا لوجه مع آخر" حيث المشاركان يدفعهما سؤالٌ مشترك: ما هو الأفضل حقًا للعميل بالنظر إلى اختياراته وقيوده الموضوعية.⁽⁸¹⁾ ويرى أندرو جلوك Andrew Gluck أيضًا أن الاستشارة الفلسفية تحوز على درجة من السلطة المعيارية والأخلاقية، وأن بمقدورها أن تؤدي دورًا معياريًا في المجتمع. غير أنه يؤكد أنها لا يمكنها أن تعمل ذلك إلا إذا كانت ترمي إلى "تحوُّل جذري للحياة والقيم الإنسانية".⁽⁸²⁾ وهو يترك السؤال مفتوحًا بصدده ما إذا كانت الاستشارة الفلسفية مُهيأةً لتولِّي مثل هذه المسؤولية الخطيرة في هذا الوقت.

يحاول جوبلينج أن يستخدم هذا الإجراء المعياري في الاستشارة الفلسفية كوسيلةٍ للتفرقة بينها وبين العلاج النفسي، ويُجَّاح بأن السعي إلى الحقيقة هو أحد خصائص الاستشارة الفلسفية التي تميزها عن الاستشارة السيكولوجية، "لأنها بعيدة عن أخلاقيات الاستشارة غير الموجهة وغير المحتكمة nonjudgmental".⁽⁸³⁾ غير أن محاولة جوبلينج تبدو إشكالية في أنه إذا صحَّ أن الاستشارة الفلسفية تبغى الصدق (الحقيقة) فليس صحيحًا أن كل أشكال العلاج النفسي هي غير موجهة وغير محتكمة. وبإدائ ذي بدء فإن العملية الابتدائية الخاصة بالتقييم التشخيصي للمريض أو العميل هي عملية قائمة على الحكم في صميمها. كما أن العلاجات الموصى بها هي دائمًا موجهة من الأصل من حيث إنها توجّه المريض أو العميل نحو معيارٍ مسبق للرفاهة النفسية. وسوف نعرض للمزيد عن ذلك في الفصل القادم.

السعي إلى التوازن

يُعد "فك العقدة" في الاستشارة الفلسفية عند بوك زيجليسترا، كما ذكرنا آنفًا، جزءًا من محاولتها مساعدة عملائها لاستعادة توازنهم. تقول زيجليسترا: أثناء

العمل كمستشارة فلسفية " اتضح لي شيئاً فشيئاً أن مهمتي الرئيسية عبارة عن استعادة التوازن المفقود للعميل - التوازن المفقود في الحياة والتوازن المفقود في التفكير عن الحياة".⁽⁸⁴⁾ وهي ترى أن لجوء العميل للمستشار الفلسفي هو نداءً للمساعدة في استرداد هذا التوازن. وباستخدامها نموذج جون رولز في "التوازن الفكري"⁽¹⁾ **reflective equilibrium**⁽⁸⁵⁾ تؤكد زيجليسترا أن الفيلسوف، في حوار مع العميل، هو الشخص "المتهم" للمساعدة، سواء بتوضيح واستعادة التوازن أو ببناء توازن أوسع"،⁽⁸⁶⁾ وتقول إن رولز يؤكد أن التوازن يتحقق بعملية مداولة عقلية تؤدي إلى توازن أحكام المرء الأخلاقية مع أقرب المبادئ الأخلاقية إليها. غير أن المرء، فيما تقول زيجليسترا، لا يمكن أن يربط، ببساطة، الأحكام الأخلاقية مع المبادئ كما توجد في مجتمع المرء أو تقاليده. إنها يتعين أن تُوازن مقارنةً بأعرض وصفٍ وأكبر عدد من المبادئ الفلسفية يمكن العثور عليه، كما قد وردت في التاريخ وكما هي مُصمَّمة للاستخدام الحاضر أو المستقبلي.⁽⁸⁷⁾ ترى زيجليسترا أن هذا الإجراء هو وسيلة لاجتناب الشرك الأخلاقية للنسبية الثقافية والنزعة الذاتية.

(1) "في عملية "التوازن الفكري/ التأملية" **reflective equilibrium** نبدأ بمعايرنا الإيستيمية العامة (أو مبادئنا الكلية) من جهة، وبأحكامنا الجزئية (أو اعتقاداتنا في الحالات الجزئية الخاصة) التي نرضاها فيما يتعلق بما هو حق وما هو مُقنع من جهة أخرى. عندئذ نمضي في العمل جيئةً وذهاباً فنراجع معايرنا العامة في ضوء أحكامنا الجزئية، ونراجع أحكامنا الجزئية في ضوء معايرنا العامة. وما نزال نُعدّل من هذه ونحوّر من تلك إلى أن نظفر بمجموعة من المعايير والأحكام الجزئية تتسم بالتوافق والانسجام. يقال للمعايير التي نصل إليها بهذه العملية المثالية إنها في حالة "توازن فكري أو تأملي". ويرى بعض الفلاسفة، مثل جودمان ورولز، أنها طريقة، وربما تكون الطريقة الوحيدة، لتبرير المبادئ (صوت الأعماق - قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس: عادل مصطفى، دار النهضة العربية، بيروت، 2004، ص 384-385).

يقف تصوُّر زيجليسترا للتوازن على خلافٍ مع النظريات الدافعية في العلاج النفسي، القائمة على مبدأ الهميوستاسيس (التوازن الحيوي) ⁽¹⁾ homeostasis. تذهب هذه النظريات إلى أن الفرد هو كائنٌ "منصرف إلى إشباع دوافعه وغرائزه، وإرضاء حاجاته، وكل هذا هو من أجل أن يحفظ أو يسترد توازنًا داخليًا، أي حالةً بلا توترات". ⁽⁸⁸⁾ التوازن بوصفه هميوستاسيس بهذا المعنى إنما يقوم على تأويل للفرد على أنه كائن سيكولوجي يُنفس ⁽²⁾ abreacting أو يُفرِّغ/ يُصرِّف ⁽³⁾ acting out توترات غريزية، أو هو كيانٌ بيولوجي يستجيب للمثيرات. في هذا النموذج لا يعدو الآخرون الذين يؤثرون المرء، ولا تعدو القضايا التي يكرس لها نفسه، أن تكون أدواتٍ يستخدمها لتخفيف التوترات التي تثيرها شتى الدوافع والغرائز والحاجات البشرية وضغوط الحياة اليومية. ومن الواضح أن استعادة التوازن وفق هذا النموذج هو شيء متمركز على الذات ومُسَعِفٌ للذات، بينما يقوم نموذج زيجليسترا الرولزي على علاقة أكثر تبادلية مع

(1) التوازن الحيوي (الهميوستاسيس) هو طاقم من التنظيمات التي تحفظ المتغيرات ثابتةً، وتوجّه الكائن العضوي نحو هدف، وتتم بواسطة آليات التغذية الراجعة (التبليغ) - feed back mechanisms. وتفيد التغذية الراجعة أن نتيجة التفاعل تترد إلى الجانب "المستقبل" ليرصدها فيضبط عمله وفقًا لها، بحيث يبقى النظام ثابتًا أو بحيث يوجّه نحو هدف معين. ولعل أبسط أمثلة الهميوستاسيس هو تنظيم درجة الحرارة سواء الذي يتم بالثرموستات المعروف أو الذي يجري في الكائنات ذوات الدم الحار.

(2) التنفيس abreaction (في التحليل النفسي) هو تفرغ التوتر عن طريق إحياء الخبرة الجارحة بالكلام أو الأفعال أو المشاعر، تلك الخبرة التي سببت التوتر أصلاً وذلك في حضرة محلل نفسي. (معجم العلوم النفسية - د. فاخر عاقل)

(3) الإفراغ acting out (في التحليل النفسي) هو التنفيذ الفعلي للدوافع المكبوتة التي تُرفع إلى مستوى الشعور أثناء التحليل النفسي. وغالبًا ما يكون السلوك الظاهر رمزًا لنمط سلوكي سابق ومثال ذلك تَعَلَّقَ المريض الشديد بالمحلل الذي هو إفراغٌ لَتَعَلُّقه الأوديسي السابق بالوالد. (معجم العلوم النفسية - د. فاخر عاقل)

المجتمع ككل - علاقة يحاول فيها المرء أن "يكَيِّف" أفكاره كيما يستعيد التوازن في العلاقة بينه وبين المجتمع الذي هو جزء منه.

في حدود نموذج زيجليسترا فإن المشكلة التي من أجلها يستشير العميل فيلسوفًا هي اضطراب في التوازن بين الحياة كما يجب أن يحياها وبين المبادئ التي يبدو أنها تلهم هذه الحياة. يحدث هذا النوع من الاضطراب إذا صادفت خبرات المرء أو أفكاره الدينية، مثلا، أو الاجتماعية، أو الثقافية، تحديًا أو تأثيرًا من جانب أفكار أو أحداث من خارج التوازن. مثال ذلك أن المرء قد يكون لديه اعتقاد ديني أو أخلاقي قوي بأن عليه أن يكون مُحسنًا وأن يساعد جيرانه، إلا أنه يتساءل في الوقت نفسه هل من اللائق أو المطلوب حقًا من الشخص الصالح أن يعطي معونةً لِحارٍ مُعوز وإن كان سلوكه مُهددًا على الدوام لسلام مجتمعه وتماسكه. ليست هذه المسألة مقلقةً فقط للتوازن "الداخلي" للفرد الذي يجد نفسه في هذا الموقف، بل إن لها تأثيرًا سلبيًا على توازن المجتمع الذي ظهرت فيه. تقول زيجليسترا إن العميل يفتقر إلى المعرفة أو القدرة التي يتغلب بها على هذا الاضطراب فيستشير المستشار الفلسفي لكي يساعده في ذلك.⁽⁸⁹⁾

ينظر جيمس تيوديو إلى مسألة التوازن في الاستشارة الفلسفية نظرةً مختلفة بعض الشيء. فهو يعرف دور المستشار الفلسفي بأنه مساعدة العميل على أن "يحقق توازنًا صحيحًا بين شتى أدوار وألعاب الحياة التي تتطلب انتباهه" من مرحلةٍ إلى أخرى.⁽⁹⁰⁾ يفعل المستشار ذلك بأن يساعد العميل على أن يفلت من "النطاق الضيق من التوقعات التي تشكلها علاقاته غير النقدية بـ"تاريخ حياةٍ مطوّع اجتماعيًا"، ويصبح أكثر انتقادًا لـ"الأنماط الاستهلاكية للحياة" المتأصلة في المجتمع الحديث.⁽⁹¹⁾ وبعبارة أخرى يرى تيوديو أن المستشار الفلسفي يساعد العميل على أن يوازن بين ما يتوقعه المجتمع منه وبين ما يراه الشيء الصائب "الداعم للحياة" الذي عليه أن يفعله. يتوقف نجاح هذه المقاربة على قدرة المستشار على أن يرى الصراعات الداخلية للعميل من الخارج.

وكما قلنا في مستهل هذا الفصل فإن كلمة "مقاربة" تعني أسلوبًا أو طريقةً، وكلمة "إجراء" أو "تكنيك" (تقنية) تعني عنصرًا داخل منهج. والسؤال الذي يبقى هو: ما هي المناهج التي يمكن أن نجد فيها هذه المقاربات والتقنيات والإجراءات المختلفة؟

المناهج

المنهج «وراء-المنهج» beyond-method method

لا يقوم تصور أكنباك لمنهج الاستشارة الفلسفية على استخدام فلسفة واحدة بعينها كأساس لجميع المساعي الاستشارية، بل يقوم على مبدأ "أيًا ما تكونه الفلسفة، وأيًا ما كان بوسعها أن تقدمه للمرء".⁽⁹²⁾ يبيّن أكنباك استحالة أن تُعرّف الاستشارة الفلسفية بالرجوع إلى منهجه المتعلق بالسؤال عما يمكن أن تفعله لتقوم سلوك "طفل مؤذٍ".⁽⁹³⁾ يقول أكنباك إن الأب قد يحاول أن يرد الطفل إلى العقل "بصفة"؛ أو ربما يتحدث إلى ابنه ويطلب منه بلطف أن يراعي إحساسه. قد يلعب المرء مع الطفل ويقوده إلى سلوك أكثر تعاونًا بأن يلمح إلى مكافأة ممكنة. والمعالج قد يسأل الطفل عن دواعي ضيقه التي "أخرجت هذا الصغير عن طوره".⁽⁹⁴⁾ يقول أكنباك إنه إذا كان بوسع المرء أن يميز المرء والمعالج بواسطة المقاربة التي يتخذانها معه، فإن "المنهج" الذي يستخدمه الأب لا يُعرّفه كأب. وبعبارة أخرى فإن الأب "لديه جميع الخيارات مفتوحة"، حتى تلك المناهج التي تُستخدم في العادة من جانب المدرس والمعالج، وهو يظل أبًا بصرف النظر عن أي منهج يقع عليه اختياره. إن الفيلسوف عند أكنباك "يُعد نفسه كأب"، يُقدّر الخبراء والمتخصصين، ولكنه يعتبر أن لديه جميع الاختيارات طوع يده".⁽⁹⁵⁾

تقتطف شستر قول أكنباك إذ يميز الممارسة الفلسفية بأنها "بعكس الفكرة الوضعية القائلة بأن من الضروري أن يكون لديك منهج، فإن الفلسفة لا تستخدم مناهج، الفلسفة تخلق مناهج؛ الفلسفة لا تستخدم نظريات - بل تخلق

نظريات".⁽⁹⁶⁾ وفي موضع آخر تصف منهج أكنباك بأنه منهج "وراء المنهج"،⁽⁹⁷⁾ وأنه "خبرة وراء المنهج، مفتوحة".⁽⁹⁸⁾ وإذا كان ثمة أي "منهج" على الإطلاق في تصور أكنباك للاستشارة الفلسفية، فربما نجدتها فيما يقدمه على أنه قواعد أساسية أربع ينبغي على المستشار الفلسفي اتباعها: الأولى: أن المستشار الفلسفي يجب ألا يعامل البتة جميع العملاء بنفس الطريقة، بل عليه أن يكيّف نفسه وفق احتياجاتهم المختلفة. والثانية: أنه ينبغي أن يفهم عميلَه وأن يساعده على أن يرغب في الفهم. والثالثة: أن عليه ألا يحاول البتة أن يغيّر⁽¹⁾ عميلَه بل يتجنب كل الأهداف والنوايا المسبقة. والرابعة من جزأين: يجب أن يحاول أن يساعد العميل على أن "يضحم" أو يكبر منظوره أو "إطار قصته"؛ ويجب أن "يُنشئ" *nurture* عميلَه بأيّ شيء يبدو ملائمًا للظروف.⁽⁹⁹⁾ وفي حين يقدم أكنباك بذلك مجموعة من الدعاوي حول الطريقة التي ينبغي أن تمارس بها الاستشارة الفلسفية، فإنه ينفي وجود منظومة نظرية كاملة أو شاملة، وينفي الحاجة إلى هذه المنظومة.

إذا كانت هذه القواعد الأساسية الأربع لا تشكّل منظومة نظرية، ولا كان المقصود بها أن تقترح منهجًا، فإن السؤال يبقى: ماذا عساه يشبه "منهج وراء المنهج" في موقف استشارة حقيقي مع عميل؟ وعلى سبيل الإيضاح يقدم أكنباك استعارة رُبّان القارب *pilot*: ويقول إن المستشار الفلسفي ليس الـ *pilot* الذي وظيفته أن يأخذ مكانَ القبطان الحقيقي للقارب فترةً تكفي لأن يتخطى القارب الأخطار التي هو وحده من يحيط علمًا بها ويعرف أنها خبيثة تحت سطح مناطق معينة خطيرة من الماء. إن المستشار الفلسفي هو أشبه بـ *pilot* مدرب يصعد على متن السفينة التي "فقدت سرعتها أو اتجاهها أو الاثنين"، ويجلس مع قبطانها يستكشف الخرائط القديمة والجديدة، يُعاين البوصلة والسُّدسيّة والتلسكوب، يتحدث مع القبطان حول الرياح السائدة، والتيارات البحرية، والنجوم، على

(1) أي أن يُحدِث فيه تغييرًا ما.

فجانبين من القهوة الساخنة. ولا يتطرقان إلا لاحقاً مساءً في الحديث حول أسئلةٍ من قبيل ما إذا كان هو في الحقيقة قبطان هذه السفينة، وماذا يعني أن تكون القبطان. قد يُجبر الـ pilot القبطانَ ماذا قال القدماء حول ماهية القبطان وماذا قال أولئك الذين يعيشون في الأصقاع الأخرى من العالم حول ذلك. يتنقل الحديث من الجِد إلى الضحك والعكس حتى يستعيد القبطانُ مرةً أخرى السيطرةَ على سفينته، ويزيد سرعته، ويمضي في طريقه "فوق البحر الأهوج". يسأل أكنباك، بلاغيّاً: إذا كان ثمة منهجٌ هنا فأين عساه يقع: "في الأحاديث الذكية عن الملاحه، أم تراه كان في منظر النجوم؟ أم في الضحك والقهوة في النهاية؟" ⁽¹⁰⁰⁾ يعترف أكنباك أن هذه هي مظانُّ المنهج (المواضع التي يُلمَس فيها)، ولكنه يحذّر قائلاً إنه ليس واضحاً بالضبط أين عساه يوجد.

قلق حول المنهج

يبدو توصيف أكنباك لجلسة الاستشارة الفلسفية على أنها محادثةٌ مفتوحة غير محدّدة - يبدو مُغفلاً اعتباراتٍ عمليةً تؤثر على المداورات الحقيقية بين المستشار والعميل؛ اعتبارات من قبيل محدودية الوقت المتاح لكل عميل، رغبات العميل المعلنّة وتوقعاته من العملية الاستشارية، وحدوده المالية. ومع إمكان تسليمنا بأن استعارة أكنباك قد تُسعِف كتعبيرٍ عن الحالة المثالية - فهي لا تَقْفي بمطالب الوصف الواقعي للاستشارة الفلسفية الذي يُرجى منه أن يكون مرشداً مفيداً للممارسين الجُدُد في المجال.

في مقالها "الاستشارة الفلسفية: الدعوى ضدها"، ⁽¹⁰¹⁾ تحذّر مارجريت جورد Margret Goord قراءها من أن الاستشارة الفلسفية تحمل مزالقاً ممكنةً للعميل الجديد؛ فتصوّر أكنباك للاستشارة الفلسفية به مسحةً مقلقة من مبدأ "كله ماشي" anything goes بعد الحداثي، ذلك المبدأ الذي يترك نظام الاستشارة الفلسفية "متردّداً حول المنهج والمحتوى"، وعاجزاً عن تحديد "ضروب المفاهيم والمناهج التي ينبغي استخدامها في هذا المسعى". من شأن هذا،

فيما تقول مارجریت محدّرة، أن يُعزّز نوعًا من النسبية *relativism* قد يُخلّف لنا مستشارين فلسفيين "يودّون أن يتعاملوا مع الاضطرابات (المرضية) ... التي يُفضّل أن تتولاها مهنة الطب"، وباستخدام العقاقير.

وتحدّر أبداً جونسا من أننا إذا أخذنا بأنّ ليس هناك منهج محدّد في الاستشارة الفلسفية، وتركنا موقف "كله ماشي" يتفشّى في المجال، فإن "هذا التخصص الجديد سيبدو غامضاً".⁽¹⁰²⁾ وهي تتعجّب كيف يمكن حتى أن نتحدث عن استشارة فلسفية، أو تلتمس عملاء، إذا كان غير واضح ماذا تتضمن هذه الاستشارة، وأين تكون حدودها، وماذا على المستشار أن يقدم لعميله، وماذا يمكن أن يتوقعه العميل؛ ويورّقها، شأن جروود، أن الدعوى التي يُطلقها بعض الاستشاريين الفلسفيين من أن سمة الاستشارة الفلسفية هي بالضبط أنها لا منهج (معيّنًا) لها - هذه الدعوى "يترتب عليها أمرٌ خطير وهو الترخيص للاستشاريين الفلسفيين بأن يفعلوا ما يشاءون".⁽¹⁰³⁾

تُحاجّ جونسا بأن الاستشارة الفلسفية يجب أن توضح افتراضاتها الأساسية وإطارها النظري إذا كان لها أن تحظى بمكانة مهنية ويأخذها العالم الفلسفي مأخذ الحد. ولكي تحقّق الاستشارة الفلسفية ذلك توصي جونسا بأن تؤسس إطاراً ميثودولوجياً عامّاً قائماً على افتراضات وتصورات صريحة عن الحياة البشرية.⁽¹⁰⁴⁾ ليس يعني ذلك أن يكون هناك مجموعة دقيقة من القواعد يتوجب على المستشار الفلسفي اتّباعها في كل مرة يُدير فيها جلسة استشارية، وإنما يعني أن يكون هناك، ببساطة، "حدود من مبادئ أساسية" تُوجّهه. من شأن ذلك أن يُتيح، بل يُلزم، بتأسيس برامج تدريب للاستشاريين الفلسفيين، ويقتضي المستشارين أن يقدموا بروتوكولات جلساتهم من أجل مراجعة النظراء (الأقران)، وذلك لضمان استيفائهم حدّاً أدنى من الكفاءة المهنية.⁽¹⁰⁵⁾

يمارس درايس بول منهج الحوار السقراطي المُقنّن بدقة، والذي يقول إنه يشترك في الكثير مع الاستشارة الفلسفية. يذهب بول إلى أن التمتع عن إيجاد

"ملاح منهجية" في الاستشارة الفلسفية "يُثبِتُ البحثَ عن ملاح جلسة استشارية إذ تعمل هذه الملاحُ على نحوٍ ضمني".⁽¹⁰⁶⁾ ولكن لماذا يتعين أن نُصَرِّح بهذه الملاح وأن نكتشف أو نحدد منهجًا في الاستشارة الفلسفية؟ ويتساءل بول، شأن جونسمَا، تساؤلًا بلاغيًا، كيف لنا أن نُزَكِّي الاستشارة الفلسفية للمجتمع ككل ولعملاء ممكنين إذا لم يكن لها ملاحٌ محدَّدة بوضوح، أو إذا كانت تحدَّد على نحوٍ غامض بالإشارة إلى أفكارٍ مجردة من قبيل "تأويل رؤية العالم" و"فهم المشكلة". ويتساءل بول أيضًا هل افتقار الاستشارة الفلسفية لمنهجٍ منطوق بوضوح يمكن أن يؤدي بها إلى أن تتحدد في النهاية بناءً على شخصية الفلاسفة، ويخلص إلى أن هذا ليس الشيء الأمثل على الإطلاق في نشوء ممارسة جديدة. ويؤكد أيضًا أن امتلاك منهج واضح المعالم يسمح بالتصريح بالمعايير، مما يُفْضِي بدوره إلى تقييمٍ أفضل لأولئك الذين يتدربون لكي يصبحوا مستشارين فلسفيين. ويشير بول إلى أنه برغم دعاوي بعض المستشارين الفلسفيين فإنه يبدو أن ثمة قَدْرًا من المنهج في الاستشارة الفلسفية أكبر مما يُعترف به في أدبياتها في الوقت الحالي.⁽¹⁰⁷⁾

صفوة القول إذن أنه بينما تقول جورد وجونسمَا (على خلاف موقف أكنباك) بأنه ينبغي أن يوجد منهج وأنه ما إن يوضَّع حتى يتعين أن يكون منطوقًا بوضوح - فإن بول يُحاجُّ بأن هناك بالفعل منهجًا مُضمَّرًا في الاستشارة الفلسفية وما علينا سوى إخراجه إلى واضحة النهار حتى يُفيد منه مجتمعُ المتخصصين في الاستشارة الفلسفية. وقد حاول عددٌ من المستشارين الفلسفيين القيام بهذا العمل بالتحديد.

مكتبة

t.me/t_pdf

كطريقة للعيش

يسجِّل المؤرخ بيير هادو أنه في رأي الرواقيين والأبيقوريين وفلاسفة قدماء آخرين، فإن:

"الفلسفة ليست تعليم نظرية مجردة، وهي أبعد ما تكون عن عملية تفسير نصوص. إنما الفلسفة هي فن العيش. الفلسفة موقف عياني وأسلوب محدد في الحياة يشمل الوجود بكليته. الفعل الفلسفي ليس واقعاً على المستوى المعرفي وحده، بل على مستوى الذات ومستوى الوجود. إنه تقدّم يؤدي بنا إلى أن "نوجد" وجوداً أكثر امتلاءً وأن يجعلنا أفضل حالاً. إنه تحوّل وجودي حاسم (conversion) يقلب حياتنا كلها رأساً على عقب، مُغيّراً حياة الشخص الذي يخوض فيه. الفعل الفلسفي يرفع الفرد منا من حالة حياتية غير أصيلة، وغيوبية معتمة، وهَمٌّ مُتَعَصِّص - إلى حالة حياتية أصيلة يمتلك فيها المرء الوعي الذاتي، والرؤية الدقيقة للعالم، والسلام الداخلي، والحرية"⁽¹⁰⁸⁾

بالمثل يُعَلِّي جون بوروويتش من شأن منهجه في الاستشارة الفلسفية بوصفه داعماً للأفراد "في محاولاتهم اتخاذ مقاربة متبصرة ومتروية إلى العيش"⁽¹⁰⁹⁾. ويقول إن منهجه، الذي يسميه Therien، يتخذ وجهة الرأي القديمة القائلة بأن الفلسفة طريقة حياة كمقابل للفلسفة كمبحث أكاديمي، وبأن الفيلسوف يمارس فناً للعيش وليس مجرد شكلٍ للخطاب. ويؤكد جون بوروويتش أن هدف منهج Therien متفق مع رؤية جيرد أكنباك، مؤسس الممارسة الفلسفية المعاصرة، في أنه "يسعى إلى أن يخلق مساحةً للفكر الجاد في حيوات زوّاره"⁽¹¹⁰⁾. غير أنه يمضي أبعد من خطاب أكنباك الفلسفي المهذب بين شخصين بقصد مساعدة العميل في التوصل إلى تصالح مع أمر معين أو مشكلة معينة. ينظر بوروويتش إلى كل واحد من عملائه كفيلسوف، ويرى أن الهدف الرئيسي للفلسفة، وبالتالي لمنهج Therien، هو "تدعيم توجّه عقلائي في الحياة". وهو يحاول أن يحقق ذلك عن طريق "التأمل (بمعنى حوار المرء مع ذاته)،⁽¹¹¹⁾ والحفظ، والقراءة، والكتابة (كتابة أفكار المرء وأفكار الآخرين)، والملاحظة، والوصف، والحديث السقراطي"⁽¹¹²⁾.

يبدو منهج بوروويتش إذن محاولةً حديثةً محددةً المعالم "لتحويل بني الإنسان"⁽¹¹³⁾ عن طريق تدريبهم على أن "ينظروا إلى العالم بطريقة

جديدة"،⁽¹¹⁴⁾ والعودة إلى الطريقة الفلسفية للحياة. ولكنه نَبَّهَ إلى أنه، "برغم التشابه الظاهري" فإن مقارنة Therien ليست العلاج النفسي، من حيث إنها لا تقدم علاجًا أو "ثيرابي"، ومن حيث إن ملاحظات العميل تؤخذ على ظاهرها وليس ثمة افتراض لأسباب تحتية.⁽¹¹⁵⁾ غير أن هناك ممارسين آخرين في المجال يرون بوضوح أن هناك مكانًا للسيكولوجيا في منهجهم في الاستشارة الفلسفية.

الفلسفة وعلم النفس

يعترف جيمس وكاثي إليوت James and Kathy Elliot، وكذلك بيير جريمس Pierre Grimes أن مناهجهم هي تضامٌ لعلم النفس والفلسفة، ولكنهم يعتبرونها، برغم ذلك، جزءًا من حقل أكبر للممارسة الفلسفية، بل ربما من الاستشارة الفلسفية بالتحديد.

يسمي إليوت وإليوت منهجهما الفلسفة الإكلينيكية، والتي يريانهما اتحادًا بين مقارنة علاجية نفسية يطلقان عليها anthetic therapy وفلسفة غير أكاديمية أي فلسفة تطبَّق على الأمور اليومية في الحياة. وبينما وجدنا الـ anthetic therapy فعالا في مساعدة عملائهما "في التغلُّب على العوائق المعرفية والانفعالية التي تحول دون العيش حياة أسعد وأكثر فاعلية" - فقد وجدنا أنه لا يمكنه أن يقدم لهم الإرشاد في "إطلاق طاقاتهم المستجدة وممارسة حريتهم الجديدة".⁽¹¹⁶⁾ الفلسفة الإكلينيكية هي "ممارسة سيكولوجية فلسفية" مسئولة تعترف بأن الممارس ليس خلوًا من القيمة. ويصف إليوت وإليوت أهداف الفلسفة الإكلينيكية بأنها:

"أولاً، تعليم مهارات التفكير النقدي بحيث يوضع كل اعتقاد تحت المساءلة ويُقيَّم؛ ثانياً، مساعدة الناس على التحرر من الروابط الأيديولوجية؛ ثالثاً مساعدة كل شخص على أن يخلق فلسفة للحياة مُرضية ومستضيئة بقيم إيجابية".⁽¹¹⁷⁾

لا تقتصر الفلسفة الإكلينيكية، وفقاً لإليوت وإليوت، على تقديم خدمات استشارية للأفراد والأزواج، وإقامة برامج تدريب للمتخصصين بالصحة النفسية، بل تشجع أيضاً تكامل الرؤى المستمدة من حقول الفلسفة، والعلاج

النفسي، والدين؛ وتجري دراسات في مناطق ثلاث: الأسس الفلسفية اللازمة لعلاج نفسيٍّ أمثل؛ كيف يمكن للعلاج النفسي أن يسهم في التقدم في الفلسفة؛ كيف يمكن لكل من الفلسفة والعلاج النفسي أن يضيء ويعيد الحيوية للدين والروحانية.⁽¹¹⁸⁾

يزعم بيير جريمز Pierre Grimes أيضًا أنه يضم العلاج النفسي مع الفلسفة ويسميه "التوليد الفلسفي" philosophical midwifery على غرار إشارة سقراط إلى مقارنته الخاصة إلى النقاش الفلسفي بوصفه توليدًا في محاوره أفلاطون "ثياتيتوس"⁽¹⁾. في هذه المحاوره نجد سقراط يقول إنه يرى أنه يساعد في توليد الرجال الذين يحملون إما أفكارًا صادقة وإما أفكارًا زائفة.⁽¹¹⁹⁾ يشير جريمز إلى أنه استخدم المقاربة الديالكتيكية في العلاج النفسي لمدني الكحول. إن مقارنته، كما أُوجزت في كُتَيْب منشور ومحفوظ الحقوق، موجّهة للمشكلة بدرجة كبيرة. وهو يقدم سبع علامات على وجود مشكلة - مثل فشل في تحقيق هدفه بإجادة، وعجزه عن المحافظة على الهدف - والتي إن عاين العميل في نفسه أي واحدة منها سيكون ذلك دليلًا على أنه يعاني من "خلل مرضي ما" أو "فكرة مريضة". ثم يقدم تحليلًا متدرجًا (خطوة خطوة) للمشكلة يتضمن عرض موضوع المشكلة، ووصف مشاهد في الحاضر والماضي القريب كانت فيها المشكلة أوضح ما تكون، وتذكر أحداث قديمة، وتأمل في مشاهد متنوعة، و"حل مُعمَّيات المعنى".⁽¹²⁰⁾

(1) في محاوره ثياتيتوس يقول سقراط (مخاطبًا ثياتيتوس): "ألم تسمع ما يقال من أنني ابنُ قابلة من أمهر وأعظم القابلات - "فايناريت" ... ألم تسمع أيضًا أنني أمارس الصنعة نفسها؟ ... وفني في التوليد له الصفات العامة نفسها التي لِفَنِهِنَّ والفرق بيني وبينهن أني أولد الرجال لا النساء، فإني أتولّى النفوس لا الأجسام. والخاصة المميزة للفن الذي أمارسه هو أنه قادر على إثبات نوع التفكير الناتج من الشباب هل هو شبح وهمي أم هو ثمرة الحياة والحقيقة ..". انظر محاوره ثياتيتوس لأفلاطون، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار

وفقاً لجريمز عندما يتوصل العميل إلى تسوية مع فكرته المريضة فهو يزيل الانسداد الذي حال بينه وبين بلوغ غايته. يُدرّس التوليد الفلسفي في "أكاديمية العقل المفتوح" Open Mind Academy، وهي جزء من the Virtue Mountain Temple in California حيث يمكن للعملاء أيضاً أن يستكشفوا ويدرسوا أحلامهم ويعيدوا النظر في المشكلات التي يكابدونها بالتأمل.⁽¹²¹⁾ يقول جريمز إن الحاجة إلى دراسة الأحلام وإلى "الإعداد للأحلام" هي وسيلة إلى "تطهير نفس المرء من جهله بنفسه"، وإلى معرفة "النسخة الرئيسية للحلم" "the dream master" التي هي، فيما يقول جريمز، "وعيّ جليّ يقع في القلب من وجودنا وهو طبيعتنا ذاتها".⁽¹²²⁾ يبدو أن منهج جريمز يستخدم المقاربة العلاجية النفسية التقليدية للتشخيص والعلاج لكي يتغلب على ما يراه مرضاً.

وإليوت كوهن Elliot Cohen أيضاً يجمع الفلسفة مع علم النفس في منهجه في الاستشارة الفلسفية. وهو يصف منهجه بأنه شكلٌ معدّل من العلاج العقلاني الانفعالي والتحليل التفاعلي.⁽¹²³⁾ لقد صار منهج العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي، كما يسمى اليوم، يلقب فعلاً بالعلاج الفلسفي من جانب السيكلوجيين. إنه "إعادة بناء فلسفية" لتغيير "الشخصية المختلة" للعميل. وهو يعمل ذلك بأن يساعد العميل على التوصل إلى "فلسفة عقلانية جديدة وفعالة" خلال مراحل ضرورية ثلاث: اكتشاف الاعتقادات غير العقلانية، تنفيذ هذه الاعتقادات ومساءلتها بقوة وتقويضها بالحجة، والتمييز بين الاعتقادات العقلانية وغير العقلانية بحيث لا تستعمل إلا العقلانية في الحياة اليومية.⁽¹²⁴⁾ ويبدو أن كوهن هو أول من كتب في موضوع دور المنطق والتفكير النقدي في الاستشارة الفلسفية.⁽¹²⁵⁾ وسوف نقول المزيد في هذا الموضوع لاحقاً. وسنقول المزيد أيضاً حول ما تسميه شستر "التحليل النفسي الفلسفي" الذي تضم فيه فلسفة سارتر الوجودية مع التحليل الذاتي.

ومثال آخر للاستشارة الفلسفية كمنهج يضم كلا من العلاج النفسي والفلسفة هو في ممارسة جسي فليمنج وطلابه في تاوان الذين يستخدمون إي تشين⁽¹⁾ I Ching كأداة تشخيصية وعلاجية معاً. يرى فليمنج أن إي تشين تعمل كمفتاح، أو كعاملٍ حفّاز، "للعربة مخاوف المرء اللاشعورية ورغباته ونواياه .. إلخ".⁽¹²⁶⁾ وهو يستخدم الإي تشين، استخدماً أشبه كثيراً باختبار بقعة رورشاخ، أو اختبار تداعي الألفاظ، لكي يستدعي "الحاجات اللاشعورية، وضروب القلق التي تشكل مصائرنا المستقبلية المجهولة لنا".⁽¹²⁷⁾ ويقول فليمنج إن استخدام إي تشين كأداة تشخيصية:

"يتجنب بعض مزالقي التشخيص والعلاج التحليلي النفسي الكلاسيكي، حيث استجابة العميل/ المريض (لأحلامه، أعراضه، ممارساته الشاذة في التداعي الطليق) ملوثة بالتواصل اللاشعوري بالمعالج وبالإنحاء شبه التنويم من جانبه، أو الطرح المضاد counter-transference حيث لا شعور المعالج يزيح انفعالات مريضة مثل انجذاب عشقي أو عدائية ضد العميل/ المريض؛ يعود هذا بالطبع إلى أن الإي تشين هو أداة نصّية وليس مستشاراً حياً"⁽¹²⁸⁾

هذه الأمثلة من المقاربات التحليلية النفسية المتضامة مع الفلسفة كمنهج في الاستشارة الفلسفية هي موجّهة لهدف أو علاج بشكلٍ واضح وتهدف إلى تغيير العميل من حالةٍ غير مرغوبة إلى حالة أكثر انسجاماً مع ما قد يُعتبر "سويّاً" من الناحية السيكولوجية. وهي بحد ذاتها بعيدة كل البعد عن المقاربة غير الميثودولوجية التي يقترحها أكينباك ولكنها رغم ذلك تُعتبر جزءاً من حركة الاستشارة الفلسفية كما تبدو اليوم.

(1) إي تشين I Ching هو دليل مرشد صيني قديم للكهانة (التنبؤ)، قائم على ثمانية تراجيمات (خطوط ثلاثة متوازية) وأربع وستين نجمة سداسية (هكساجرام) يتم تفسيرها وفقاً لمبادئ الين واليانج. وهو يندرج ضمن خمسة كتب عمدة (كلاسيكيات) للكونفوشيوسية.

كتبَ فلاسفةٌ من أمثال أفلاطون، وإيمانويل كانت، وجون ستيوارت ميل، وغيرهم، كتابات كثيرة بحيث إن مجموعة أعمال واحد من هؤلاء يمكن أن تكون مصدرًا للاستبصار في أي شأن بشري تقريبًا. يجد بعضُ الممارسين الفلسفيين، مثل بير جريمز، أن التركيز على أعمال فيلسوفٍ واحدٍ فحسب والإفادة منه في توجيه ممارستهم - هو أنسب من اتخاذ مقارنة جزئية تعود إلى تشكيلة توفيقية من المقتطفات المقتبسة من كتابات مجموعة متنوعة من الفلاسفة.

يقدم ستيفن سيجال مثالاً لاستخدام هذا المنهج المركز عندما يقوم بـ "تأويل هيدجري" لأزمة ليو تولستوي الوجودية الشخصية، التي كتب عنها في مقال بعنوان "اعتراف".⁽¹²⁹⁾ لقد وجد تولستوي نفسه مقهورًا بما يصفه سيجال بـ "مشاعر حادة من القلق والاكتئاب فقدَ فيها كلَّ حسِّ بنفسه وبالغرض من وجوده... وما عاد يجد معنى أو غرضًا في الكتابة، أو الفلاحة، أو التعليم، أو الحياة العائلية".⁽¹³⁰⁾ يبيِّن سيجال أن فلسفة هيدجر لا ترى هذا النوع من أزمة المعنى بنفس الطريقة التي قد يراه بها معالجٌ نفسي - كمرض. فعند هيدجر تُعدُّ أزمة انعدام المعنى "هي نفسها أزمة ذات معنى"، لأنها ليست ببساطة وسيلةً لـ غاية، بل "عملية تعليم عن الوجود-في-العالم"⁽¹⁾.⁽¹³¹⁾ فلو أن تولستوي كان

(1) "الوجود-في-العالم" being-in-the-world مصطلح أدخله مارتن هيدجر، وهو عنده القوام الوجودي الأساسي للكائن البشري. ويجب أن نفهم "الوجود-في-العالم" كظاهرة واحدة غير مجزأة، فالوجود الإنساني ليس راقداً في العالم رقوداً حصاة على الشاطئ، ولا هو سابع فيها سباح سمكة في البحر؛ بل هو معطى في سياق العالم، مخلوط بالعالم، بحيث يجد في متناوله الأشياء التي يستطيع أن يتناولها ويتخذها أدوات، ويجد نفسه في ذات الوقت محدداً بالأشياء التي يجب أن يعاني منها. المكانية spatiality إذن شيءٌ مستمد من الحالة الأولية للوجود-في-العالم. يترتب على هذا القوام الأساسي للكائن الإنساني نتائج بعيدة الأثر، أهمها انتفاء الثنائية التقليدية العتيدة بين الذات والموضوع، تلك الثنائية التي استهلها أفلاطون وعمقها ديكارت وعطلت علم النفس والطب النفسي قرونًا. لقد حلَّ هذا =

عميلاً معاصراً لِمُسْتَشَارِ فلسفي يستخدم هذه المقاربة، لَقِيلَ له ما قاله هيدجر عن معنى اللامعنى بِلِغَةِ هيدجرية على أنه طريقة بديلة لإدراك ما يبدو للوهلة الأولى خبرةً سلبية لل غاية. ليس يعني ذلك أن سيجال يقصر نفسه في هذا المنهج في ممارسته الشخصية، بل يعني فحسب أنه باستخدام هيدجر في تحليل مشكلة تولستوي فقد أوضح كيف أن منهج تطبيق منظور فيلسوف معين على مسألة واحدة أو عميلٍ واحد قد يكون فعالاً في موقفٍ معين من مواقف الاستشارة الفلسفية.

في ورقةٍ صدرت في 1995 تشرح شلوميت شستر كيف جمعت التحليل النفسي الوجودي مع فلسفة جان بول سارتر الوجودية لَتُنْتِجَ ما تسميه "التحليل النفسي الفلسفي"⁽¹³²⁾ تقول شستر إنها تجدد أفكار فيلسوف القرن العشرين الفرنسي مفيدةً بصفةٍ خاصة في ممارستها. وهي ترى هذه الأفكار مسعفةً عندما يكون العملاء "مسحورين" بالماضي وتأثير ما يبدو كأنه "علية" causality، وبعبارة أخرى عندما يرون الماضي على أنه طبعة زرقاء لا فكك منها تحدد ماذا يكونون الآن⁽¹⁾. وتبيّن شستر أنه على الرغم من أن روبرت صولومون وألبرت

= القوام الجديد "الوجود-في-العالم" محل النماذج المغلقة للذهن جميعاً، سواء نماذج الذاتية المحضّة أو نموذج الصندوق المغلق ذي المدخل input والمُخْرَج output، أو نموذج الذهن الداخلي المطبوع بتمثلاتٍ لما هو قائم بالخارج. الوجود الإنساني إذن ممزوج بعالمٍ بحيث إن هناك عنصرًا من العالم داخلياً في صميم وجودنا.

(1) الماضي عند سارتر ينبغي ألا يستعبد الإنسان؛ فالإنسان هو ما يصنع من نفسه؛ الإنسان يوجد أولاً ثم يتحدّد بعد ذلك (الوجود يسبق الماهية). الإنسان هو الذي يخلق ماهيته عن طريق اختياراته ومقاصده وأفعاله التي يؤديها عن حرية هي نظير المخاطرة، لأنه يؤديها دون أية قاعدة مسبقة ودون أية ضمانات. الإنسان يبرأ ماهيته .. ينحت هويته، ويصنع تعريفه، ويخترع طريقته في الوجود. الإنسان مشروعٌ دائم يظل يتحقق ولا يكتمل إلا بالموت. وحتى المحدّدات التي يفرضها ماضي الإنسان ينبغي ألا تستعبده، لأنه حر في موقفه الذي يتخذه منها. الإنسان على وعي حتى بالعلل التي تُسبّر فعله وتحدّد سلوكه، وهو من ثم يمتلك زمامها، وهو في حلٍّ من مُسَايرتها وأتباعها. الإنسان محكوم عليه أن =

إليس ومعالجين نفسيين آخرين قد قالوا، شأن سارتر، بِحُرِّيَةِ المرء في أن "يخلق" نفسه، فإنها تعتبر دعوة سارتر الخاصة إلى التفكير في المناطق التالية مؤثراً أكبر على تحليلها النفسي الفلسفي: "التفكير في إمكانية أن يصنع المرء شيئاً ذا قيمة من ذلك الشخص الذي قد صار إليه خلال الحياة أو الآخرين أو نفسه أو كل ذلك؛ التفكير في إمكانية أن يختار المرء نفسه ويختار انفعالاته وأفكاره ومستقبله".⁽¹³³⁾ نقول شستر إنها تحاول أن تجعل أفكار سارتر ذات صلة بِعَمَلِها، إلا أنها لا تستخدم المنظور السارترى إلا بموافقة عملائها؛ فإذا كانت أفكار سارتر غير مَرَحَب بها من جانبهم فإن لها الحرية في أن تُحِيلَهُم إلى أفكار فلاسفة آخرين.⁽¹³⁴⁾

ليس بالإمكان فحسب أن يستعين الممارس الفلسفي بأعمال وكلمات محددة لفيلسوفٍ معين وهو يقدم الاستشارة لعميلِهِ، بل إن منهجه قد يقوم على أساسٍ من فلسفةٍ معينة. يقول جسي فلمنج إنه هو وطلابه قد عملوا بنجاح على دمج منظوماتٍ مختلفة من الفكر الصيني (الطاوية، والكونفوشوسية، والزن، والإي تشين) في ممارستهم الفلسفية.⁽¹³⁵⁾ لقد وجدوا أن الفلسفات العميقة للزمان، والتغير، والفعل، الموجودة في هذه الطرق الآسيوية من التفكير ذات نفعٍ عظيم لا في التعامل مع العملاء الآسيويين والجماعات المتعددة الثقافات فحسب - بل في التعامل أيضاً مع العملاء الغربيين الذين قد يُفيدون من اتخاذ منظورٍ مختلف عن المناهج التحليلية الغربية التقليدية".⁽¹³⁶⁾ يزعم فلمنج أن النماذج الآسيوية للاستشارة الفلسفية تُهيب بالمستشار أن يقوم بدورٍ أكثر إيجابيةً وتدخلًا، إذ إن الفلسفة (وفق هذه النماذج) ليست بحثاً في اللغة التي تتحدث عن الواقع، كما هو الحال في الفلسفة الغربية/ التحليلية، بل هي بحث في الواقع نفسه. ويقول فلمنج

= يوجد خارج ماهيته وخارج عِلِّهِ ودوافعه. أما العبودية للماضي فتقع ضمن خداع النفس أو سوء الطوية *mauvais-foi* التي تزين للإنسان أن يضع عن كاهله عبء الحرية باعتباره مُسَيِّراً غير مخير، وضحية قوى بيولوجية وسيكولوجية واجتماعية وتاريخية حتمية قاهرة ليس له فيها يد، وكأنه مجرد "شيء" من الأشياء، الأشياء الغارقة في سُبَات الضرورة وسكينتها؛ أو كأنه سائمة من السوائم، السوائم التي رُفِعَ عنها إصْرُ الحرية.

إنه إذ يُجأجُ بأن فلسفات الصين واليابان والهند يجب أن تُدرج في الممارسة الفلسفية فإنه لا يعني بذلك أن المستشار يجب أن يُخبر العميل ماذا يفكر وماذا يفعل، بل أن "يُعلِّمه عن خيارات مختلفة يقول بها فلاسفةٌ قد لا يكون على علم بها (مثل نزعة الزهد الرواقية، وآيئة immediacy زن، ونزعة عدم الارتباط⁽¹⁾ non-attachment البوذية.. إلخ) ويدعوه إلى أن يتخير لنفسه منها"⁽¹³⁷⁾.

إذن بينما يفضل بعض المستشارين الفلسفيين بشكلٍ واضح العمل مع فيلسوفٍ معين أو داخل مدرسة فلسفية معينة، فإن معظم هؤلاء الممارسين لا يقصرون أنفسهم على أتباع فيلسوفٍ واحد أو فلسفة واحدة بشكلٍ حصري.

صناعة القرار في مرحلتين وخمس خطوات

يقترح لويس مارينوف منهجًا في الاستشارة الأخلاقية - والذي قد يكون توجيهيًا أو غير توجيهي - سيساعد العميل في التغلب على ما يسميه مارينوف "شلل القرار" decision paralysis⁽¹³⁸⁾. يتألف هذا المنهج من مرحلتين: الأولى هي توضيح الخيارات المتاحة أمام العميل. والثانية هي تحليل مآلات أتباع أيٍّ من هذه الخيارات. في المرحلة الأولى يساعد المستشارُ الفلسفي عميلَه في توضيح الخيارات الموجودة لديه وترتيبها وفق الأولوية وذلك باقتراح أُطرٍ يمكنه وفقًا لها أن "يفككها ويقيّم المزايا والعيوب النسبية للخيارات المتاحة"⁽¹³⁹⁾. وحتى هنا لا يُعد المنهج توجيهيًا إذ إن المستشار لا يُدلي بدلوِه ولا ينصح بأي تعديل لمجموعة الخيارات المعلنة من جانب العميل ويكتفي بالسماح للعميل بأن

(1) ممارسة لرهبان البوذية لايزالون يزاولونها لآلاف السنين ليلوغ الاستنارة الروحية؛ فهم "ينسلخون" أو يناون بجانبهم عن الأشياء الدنيوية والأماكن والناس، لكي يعكفوا على أن يصيروا أقرب إلى السادة الروحيين أمثال بوذا. أنت بالطبع، يا مَنْ لستَ راهبًا بوذيًا، لن تريد أن تكون مثل أحد، بل أن تكون نفسك في أفضل صيغة لها. وأنت بالطبع لن تنسلخ تمامًا من شواغلك الدنيوية، فالانسلخ سُنَّة حياة وليس فعلًا فريدًا، الانسلخ طريقٌ لا محطة، عمليةٌ لا حالة.

يقدم كل خيار يمكن أن يفكر فيه. وهو يصير توجيهياً، ولا بأس في ذلك، عندما يشير المستشار إلى خياراتٍ عملية لم يكن العميلُ يعتبرها كذلك، أو خيارات لم تُرد أصلاً في حَلِّهِ. هذا هو ما أسماه جوبلنج "الموقف التوجيهي اللين" من حيث إن المستشار الفلسفي لا يأخذ فيه موقفاً أبويًا يذكر فيه بصراحةً ماذا ينبغي على العميل أن يفعله، بل موقفاً نقدياً أو تقييمياً بشكلٍ مفيد. ⁽¹⁴⁰⁾

وتألف الخطوة الثانية من تحليل الطرائق التي يمكن بها، أو لا يمكن، إزالة التناقضات في منظومة العميل من القيم النابعة من الخيارات التي يُعُدُّها ممكنة. يرى مارينوف أن هذا يمكن تحقيقه بواسطة تحليلٍ نقدي مشترك للمآلات التي قد تنتج من اختياراتٍ افتراضية شاء العميلُ أن يتخذها. وبعبارةٍ أخرى فإن المستشار يساعد العميلَ في صناعة القرار بأن يساعده في أن يفحص وينظر أي النتائج الممكنة لاختياراته هي الأَحَبُّ إليه. ⁽¹⁴¹⁾ بهذه الطريقة فإن المستشار قد يُعبر عن موقفٍ مُواجهٍ طوال الوقت، مقدِّراً صعوبة القرار الذي يواجهه العميل بينما هو يساعده في صناعة قراره، غير أنه لا يتطوع في أي وقت بصناعة أي جزء من القرار نيابةً عنه. يقول مارينوف إن هذا المنهج يساعد العميل في أن يستشعر بالقدرة على المداولة البناءة على أقل تقدير بخصوص أي الخيارات يتخذ، وفي أحسن تقدير على اتخاذ خيارٍ بالفعل "دون مزيد لَغَطٍ". ⁽¹⁴²⁾

وفي تاريخ أحدث كَتَبَ مارينوف عن منهج الخمس خطوات الذي يُختصر بـ PEACE (المشكلة، الانفعال، التحليل، التأمل، التوازن) وهو صيغة متوسعة من مقاربتة الأقدم ذات المرحلتين، ويتضمن خطوةً رابعةً يساعد فيها الممارسُ عميلَه في أن يكتسب منظوراً ما إلى موقفه كله، لكي يُنمِّي رؤيةً فلسفيةً موحَّدة لموقفه ككل: مشكلاته كما قد واجهها، واستجابته الانفعالية لها، واختياراته المُفضَّلة داخلها. ⁽¹⁴³⁾ وتتألف الخطوة الخامسة والأخيرة من الوصول إلى توازن يكون فيه الفهمُ قد حضر، وقرارٌ مسوَّغٌ باتخاذ فعلٍ يكون قد سَنَحَ.

الممارس الفلسفي هو "شريك-في-حوار" في منهج الاستشارة الزوجية للأزواج الذي تَبَّعَهُ أنيت برنساكر. وهي تسميه منهجًا على سبيل التجريب فقط لأنها تسمح بنطاقٍ عريض من التفاوتات وعدم اليقين في تطبيقه. وهو يتكون من ست مراحل: "أخبرني...؟"؛ و"من أنت؟"؛ و"ماذا عن حياتك؟"؛ و"في أية مرحلة عمرية أنت الآن؟"؛ و"ضع علاقتك موضع المساءلة"؛ و"هل يجب أن يستمر الزواج؟".⁽¹⁴⁴⁾

تبدأ برنساكر جلساتها عادةً بالعمل مع كل واحد من الزوجين على حدة حتى المراحل الأخيرة. في المرحلة الأولى "يُصغِي المستشار الفلسفي، ويسأل أسئلة للاستيضاح ويث الارتياح من خلال وجوده وانتباهه وفهمه" ويشجع العميل على أن يروي قصةً علاقته من زاويةٍ موضوعية.⁽¹⁴⁵⁾ هذه الموضوعية تتيح موقفًا فلسفيًا يمكن للعميل فيه أن يشرع في تنظيم أفكاره، ومشاعره، وعواطفه، ومخاوفه، وحدوسه،.. الخ، وأن يصبح على درايةٍ بشتى الأنماط التي قد تأتي إلى النور. هذه العملية البحثية ليست مقصورة على المرحلة الأولى بل كثيرًا ما تكون مستمرة.

وأثناء المرحلة الثانية ينصرف الانتباه بعيدًا عن العلاقة بين فردين ويتركز بدلا من ذلك على الفرد المائل أمام المستشار لكي يتيح له أن يفهم نفسه لا كما تُعرِّفه العلاقة (الزوجية) بل على نحوٍ موضوعي، "كشخصٍ فريد".⁽¹⁴⁶⁾ هذه هي المرحلة التي تُفحص أثناءها التغيرات في الفرد لمعرفة أي تأثير قد يكون لها على علاقة الزوجين. وهذه أيضًا هي المرحلة التي يتعين فيها بشدة على العملاء أن يمتلكوا أدوات التفكير الضرورية لبحث كهذا، وكثيرًا ما تجد برنساكر نفسها مضطرةً إلى أن تُعلِّم عملاءها مهارات التفكير من أجل أن تستمر العملية. وفي المرحلة الثالثة تساعد عملاءها على "تنمية فهم للكيفية التي يتصورون بها أنفسهم وحياتهم".⁽¹⁴⁷⁾ وتؤدي هذه المرحلة إلى ما تعتبره برنساكر أهم هدف أساسي

للاستشارة الفلسفية: العلاقة- والفجوات المحتملة- بين: كيف يعيش عملاؤها حياتهم بالفعل، وكيف يتصورون حياتهم إذ ينظرونها من خلال "نظارتهم الشخصية".⁽¹⁴⁸⁾ تحاول برنسباكر في هذه المرحلة أن تكشف، وتصرّح ب وتفحص، وتؤسس، فلسفة الحياة الخاصة بعملائها وتتخلص من تلك التي تبدو ضارة غيرَ صالحة.

في المرحلة الرابعة تشجع برنسباكر عملاءها على التصريح لأنفسهم بما يعتبرونه مراحل حياتهم وفحصها. وهي تبيّن لعملائها أنه في حين أن الشريكين في علاقة الزواج ليس شرطاً أن يكونا في نفس المرحلة الحياتية، فإن من الضروري هارمونية العلاقة أن يُدرِكا في أية مرحلة يمر كل شريك وكيف تؤثر هذه المراحل الواحدة في الأخرى.⁽¹⁴⁹⁾ أما المرحلة الخامسة فتعود إلى مشكلة العلاقة. تناقش برنسباكر مفهوم العلاقات وطبيعتها بصفة عامة مع كلا العميلين، لكي تجعل كلا منهما يقول للآخر بصريح العبارة ما هي الأفكار التي يراها متأصلة في أية شراكة زوجية ناجحة. وأما النقطة المرجعية للمرحلة الأخيرة فلا تعود مسألة أفراد في علاقة، بل مسألة المنظور المشترك للزوجين. ويصبح النقاش الآن ما تصفه برنسباكر كمركب، أو مجّاع، هيجلي⁽¹⁾ Hegelian synthesis، ويركّز على أفكارهما المشتركة من التوترات والمشكلات في علاقتهما.⁽¹⁵⁰⁾

أثناء هذه المراحل الست يتغير دور المستشار من دور "شريك في حوار" إلى دور "مؤوّل نقدي" critical interpreter، والذي فيه تشجع برنسباكر كلا العميلين على أن يُصنّعي كلُّ منهما إلى عبارات الآخر ويؤوّلها على نحو أكثر فاعلية. وإنما في هذه المرحلة الأخيرة "يصبح الحوار أهم أدواتها".⁽¹⁵¹⁾ وحتى إذا لم تُتبع هذه الخطوات الست بدقة مع كل عميل فإن برنسباكر ترى أن التفلسف المتأصل

(1) الديالكتيك الهيجلي، باختصارٍ شديد، هو انتقال الذهن من القضية أو الدعوى thesis إلى نقضها antithesis إلى مركّب أو قضية ناتجة عنها synthesis، ثم متابعة ذلك حتى نصل إلى المطلق. (المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية)

في العملية فرصة للتأمل الذاتي والنمو الذاتي. وقد لاحظ هذه الفوائد أولئك المستشارون الفلاسفة الذين لا تقتصر ممارستهم على الأزواج من العملاء بل على جماعة بأسرها.

الجماعات

يقدم منهج الاستشارة الفلسفية في الجماعة عددًا من المزايا فوق الاستشارة الفردية. فبوسع المشاركين، على سبيل المثال، أن يستكشفوا أساليبهم في الارتباط بالآخرين وأن يتعلموا مهارات اجتماعية أكثر فاعلية. بوسع الأعضاء أيضًا أن يشرحوا انطباعاتهم بعضهم عن بعض فيتلقوا بذلك تغذية راجعة ثمينة عن كيف يُنظر إليهم في الجماعة. والجماعة، بوصفها نموذجًا مصغرًا للمجتمع تقدم عينة آمنة للواقع ومحدودة الخطر؛ إذ إن النزاعات والصراعات التي قد يجربها الأعضاء في الجماعة تشبه تلك التي يجربونها خارجها مع فارق ملحوظ هو أن عواقب التفاعل ليست باهظة كما قد تكون في المجتمع الكبير. إن الجماعة تقدم فهماً ودعماً وحسناً بالانتماء والهدف، الأمر الذي يمكن أن يعزز رغبة الأعضاء في استكشاف المشكلات التي أحضروها معهم إلى الجماعة.⁽¹⁵²⁾ في إطار الجماعة يكون بوسع العملاء أحياناً، كما أشارت برنسباكر، أن يحققوا ذلك الذي يصعب عليهم جداً أن يحققوه في جلسة فردية: الموضوعية الفلسفية.

ظل إيكارت رشان Eckart Ruschmann زمناً في تجريبٍ يسميه "التفلسف في الجماعة ومعها"، الذي يقول إنه "لم يحظَ بما يستحق في الخطاب الفلسفي على أنه ذو أهمية للممارسين الفلاسفة".⁽¹⁵³⁾ إن تصوره هو تصورٌ لجماعاتٍ فلسفيةٍ نقطة البداية فيها هي رؤية العالم الشخصية - حيث ثيمة الجماعة هي عرض ومراجعة الفلسفات الشخصية للحياة. وقد وجد أن مناقشة المفاهيم مفيدٌ ولكن تفاعلات أعضاء الجماعة بعضهم مع بعض قد تكون أكثر إسهافاً لهم في التعرف على الجوانب غير المرغوبة من رؤيتهم للعالم، وفي تعديل مفاهيم معينة أو التخلي عنها واتخاذ مفاهيم أكثر ملاءمة. يفرّق رشان هذه المقاربة عن الحوار

السقراطي (الذي نعروض له لاحقاً) في أنها لا تقصد إلى الوصول إلى إجماع؛ وإنما هي معنيّة، بدلا من ذلك، بالتركيز على فلسفات الحياة و"الافتراضات الأساسية للأنتروبولوجيا" و"رؤية العالم" *Weltanschauung* التي يتخذها كل مشارك.⁽¹⁵⁴⁾ وفضلا عن ذلك يُشجّع كلُّ مشارك على أن يفحص كفاءة تصوراته حتى يتجنب التأثيرات السلبية على مسلكه العملي في حياته.⁽¹⁵⁵⁾

تحاجُّ باربرا نورمان Barbara Norman بأن الاستشارة الجمعية يمكن أن تكون فعالة بصفة خاصة في تعزيز "فن العلاقة والتأويل الإيكولوجيين". وهي تعني بذلك "تساؤلا مفتوحا للذهن وإعادة تأويل دائمة للبيئة (الاجتماعية وغير الاجتماعية)".⁽¹⁵⁶⁾ تقول نورمان إنها في خبرتها وجدت أنه في بلادٍ مثل بلديها جنوب أفريقيا حيث يوجد جيّشان اجتماعي كبير فإن خير طريقة لتشجيع إعادة التوصيف⁽¹⁾ *redescription* هي من خلال النشاط الجمعي الذي يقدم فرصة للمشاركين لكي يصدّعوا بأفكارهم ومشاعرهم عن حياتهم؛ ووجدت أن ذلك يتيح للناس، وبخاصة الشباب، أن يتجنبوا المجابهة ويكتسبوا فن الإصغاء.

في منهجها الفريد فإن وسيط الاستشارة الفلسفية الجمعية هو إعداد وعرض مسرحية. تقدم المسرحية، مثل روميو وجوليت، للمشاركين فرصة للتعبير عن استجاباتهم الخاصة للضغوط الاجتماعية، لا اللفظية فقط بل الفعلية. وهي أيضًا تمنح المستشار الفرصة لممارسة الاستشارة بتشجيع المشاركين الأفراد على أن يجهروا بتأويلاتهم جهرا صحيا علاجيا. ترى نورمان أن دور المستشار الفلسفي هو أن يأخذ المشاركين "من فهم ساذج نسبيا للمأزق الحالي قيد النقاش، خلال شكلٍ من الإصغاء المواجه، والمساءلة، والتقييم النقدي للذات وللجماعة، إلى تأسيس مفرداتٍ جديدة".⁽¹⁵⁷⁾ إن التفاعل، سواء بين الشخصيات داخل سياق المسرحية أو بين الممثلين ومخرجهم (الفيلسوف)، يقدم فرصة للحديث حول "المشاعر والاعتقادات والمواقف والرغبات بطريقة تأملية وبناءة معا".⁽¹⁵⁸⁾ تؤكد نورمان

(1) *redescription* هو وصفٌ جديد وأكثر اكتمالاً، وبخاصة لمُصنّف بيولوجي.

أن هذه المقاربة الجمعية هي من قبيل إعادة التوصيف *redescriptive* من حيث إنها تقدم للمشاركين طريقة مختلفة وأكثر إحاطة للإفصاح عن موقفهم في مجتمعهم، وإيكولوجية من حيث إنها تشجع المشاركين على المواجهة مع بيئتهم والعمل على تحسينها.

أما منهجي الخاص للاستشارة الفلسفية الجمعية مع المتعافين من مدمني المخدرات والكحول (نعرّض لها كدراسة حالة في الفصل الثامن) فيفيد من مقارنة نشأت أولاً للاستخدام أساساً مع الأطفال في إطار تعليمي. في أوائل الثمانينيات (من القرن العشرين) رَوَّج ماثيو ليبمان *Matthew Lipman* منهجاً يسمّى "مجتمع البحث" *community of inquiry* كطريقة لإدخال الخطاب الفلسفي إلى الفصل المدرسي. يشجع هذا المنهجُ وجهات متعددة من الرأي وينظر إلى المسائل من زوايا مختلفة كثيرة. هنالك يمكن للمشاركين (أعضاء الجماعة والقائد الحفاز) أن يؤسسوا أفكارهم الخاصة، ويستكشفوا الفروض المسبقة، ويفكروا باستقلالية، ويكتشفوا ويخترعوا ويؤوّلوا ويتقدوا.⁽¹⁶⁰⁾ يصف ليبمان ديناميات مجتمع البحث داخل الفصل على أنه "يولّد من كل فرد تفاعلاً ثرياً لمشاعر شخصية وأفكار فردية".⁽¹⁶¹⁾ لا يتألف منهجي فحسب من استخدام مقاربة مجتمع البحث كميدانٍ للخطاب المتعلق بالمشكلات والمسائل التي تواجه الناس في جماعتي، فقد كرّستُ أيضاً النصف من كل جلسة ذات ساعتين لتعليم الناس فعلياً مهارات التفكير النقدي. بهذا المنهج لا تتيح الممارسة الفلسفية للناس أن يتناولوا مشكلاتهم الفردية والجماعية فحسب، بل أن يكتسبوا القدرات والميول الضرورية لهم لكي يغيّروا عادات التفكير الإدماني لديهم إلى ذلك النوع من التفكير الذي يسمح لهم أن يندمجوا مرةً أخرى بنجاح في أسرهم المختلفة وفي المجتمع، ويتجنبوا ذلك الصنف من الشرك الفكرية القمينة بأن تُفضي بهم إلى الانتكاس في الإدمان.⁽¹⁶²⁾

تمارس فونا فيري شكلاً مختلفاً بعض الشيء من الاستشارة الفلسفية الجمعية. وهي تُحاجُّ بأن الاستشارة الفلسفية هي حقٌّ شرعي وأخلاقي للمساكين في

الولايات المتحدة، وأنها ينبغي أن تكون في القلب من البرامج التأهيلية. تُبيّن فيري أن منهج تزويد المساجين بالمشورة الفلسفية يقتضي المستشار الفلسفي أن يمتلك مهارات عابرة للتخصصات تتضمن معرفةً بالعدالة الخاصة بالجرائم، ومعرفةً بعلم الجريمة، والإدمان، والاستشارة الخاصة بالإيدز، وثقافة النزول والضابط، وديناميات الجماعة، وهكذا.⁽¹⁶³⁾ وترى فيري أن الاستشارة الفلسفية في الإطار الإصلاحي تختلف عن المقاربة المعتادة في أن المستشار الفلسفي "يلزمه⁽¹⁾ أن يكون مُلمًّا بتقنيات علاجية أخرى: العلاج العقلاني الانفعالي، العلاج بالواقع، تعديل السلوك، التصوير، خفض الضغوط، تدريبات توكيد الذات، العلاج بالفن، .. إلخ".⁽¹⁶⁴⁾

وفرقٌ آخر هو أن الاستشارة الفلسفية للمساجين ينبغي أن تكون علاجية:

"ليس بالمعنى اللّين القائل بأن الفحص الفلسفي لحياة المرء هو دائماً علاجي، بل بالمعنى الصارم القائل بأنها يجب أن تتخذ لها الهدف المحدد وهو تغيير التفكير النقدي والأخلاقي، وكذلك تغيير البنى الاعتقادية التي يستخدمها المذنبون لالتباس أعدارٍ وتبريرات لأفعالهم التي تضر الآخرين"⁽¹⁶⁵⁾

ترى فيري أنه ليس يكفي لهذا المنهج الخاص بالاستشارة الجمعية أن يُثري رؤى العالم الخاصة بالمساجين، وإنما يجب أن يهدف بوضوح إلى ارتقاء، أو استعادة، قدرات النزول الضرورية لأن يحيا حياة ذات حدٍّ أدنى من النجاح خارج المؤسسة العقابية. وتُحاجُّ فيري بأن الاستشارة الفلسفية الجمعية ملائمة للمساجين بصفة خاصة لأن المقاربات السيكلوجية هي "ببساطة، غير قادرة على تصحيح بعض ضروب الخلط التصوُّري (المفاهيمي) الفلسفي" التي لدى المذنبين عن الحياة في العالم خارج المؤسسات.⁽¹⁶⁶⁾ وهي ترى أن طريقتها تعيد توكيد المثال

(1) أي "يلزم له"، بنزع الخافض.

السقراطي الخاص بالعودة إلى الكهف⁽¹⁾ لتحرير المسجونين فيه ومساعدتهم في خوض الرحلة من الظلام إلى النور.

وقد وَجَدَتِ المقاربة السقراطية إلى الخطاب الفلسفي تطبيقًا أدق حتى من تطبيق فيري، وذلك في منهج للاستشارة الفلسفية الجمعية نشأ في هولندا وأُطْلِقَ عليه الاسم الرسمي "الحوار السقراطي".

(1) إشارة إلى أسطورة الكهف التي تحدث عنها أفلاطون في الباب السادس من "الجمهورية"؛ وهي (باختصارٍ مُجَلِّدٍ بالضرورة) تُهَيِّبُ بك أن تتصور أناسًا يقيمون منذ البدء في كهف مقيدٍ بالسلاسل لا يملكون النظر إلا إلى جدار الكهف أمامهم، فيما يمتد مدخل الكهف وراءهم إلى أعلى ليواجه ضوء النهار. وخارج الكهف يَعْبُرُ الناسُ حاملين مختلفَ الأشياء ... إن سكان الكهف المقيدين لم تقع أعينهم منذ البداية إلا على ظلال العابرين بالخارج وأشياءهم، وكلما صدر صوتٌ عن واحد من أولئك العابرين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ... إن لهم لَعَذْرًا في أن يحسبوا أن ما يرونه هو الوجود. تخيل الآن أن أحد هؤلاء المساجين استطاع أن يتحرر من قيده ويخرج إلى النور. لا شك أنه سيعاني ألمًا ولن يستطيع من شدة الضوء أن ينظر إلى الأشياء التي رأى ظلها من قبل وسيشعر في البداية أن ما كان يراه بعينه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض له الآن ... ثم من خلال التعود سيكون بوسعه أن ينظر إلى الظلال ثم إلى صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، إلى أن يتمكن أخيرًا من رؤية هذه الأشياء نفسها (أي الموجودات الحقيقية بدلًا من انعكاساتها) ... وسيتمكن في النهاية من النظر إلى الشمس نفسها ... فلو أنه تَدَكَّرَ الآن مسكته الأول والمعرفة التي كانت سائدةً فيه والمساجين الذين كانوا معه - لا شك أنه سيكون سعيدًا بهذا التغيير الذي حدث له بينما يأسف لرفقاء الكهف. ولا شك أنه سيفضّل، مثل أخيل، أن يعمل كأجيرٍ في عالم العقل العلوي على أن يكون ملكًا في عالم الأشباح. وسيحتمل كل ما يمكن احتماله بدلًا من أن يعتنق تلك الآراء التي يؤمنون بها في الكهف ويعيش كما يعيشون. إذا حدث أن عاد هذا السجين إلى الكهف القديم واشتبك في الجدل مع المقيدين الدائمين هناك حول الآراء المختلفة عن الظلال - فسوف يتعرض لسخرتهم وسحاولون أن يقتنعوه بأنه لم يغادر الكهف إلا ليعود إليه بعينين مريضتين. وإذا حاول أن يمد يديه ليفك عنهم قيودهم ويصعد بهم إلى أعلى فسوف يزجرونه. وإن استنصحوهم أن يمسكوا به ويقتلوه فسوف يفعلون...

في حين يشكل الحوار جانباً من جوانب جميع المناهج المتنوعة للاستشارة الفلسفية التي عَرَضْنَا لها حتى الآن - فإن ممارسي "الحوار السقراطي" يعتبرونه منهجاً متميزاً في حد ذاته. نشأ "الحوار السقراطي" في ألمانيا في بدايات القرن العشرين على يد ليونارد نيلسون Leonard Nelson. في صورته القياسية يتبع منهج نيلسون للحوار السقراطي قواعد إجرائية صارمة: يُلقِي القائد الحَفَّاز على الجماعة سؤالاً عاماً، بعده يسأل المشاركين أن يُعْطُوا أمثلةً عيانية لموقفٍ مَرَّ بهم في حياتهم ظهرت فيه المشكلة الماثلة في السؤال؛ ثم يختار أحد هذه الأمثلة بوصفه "حدثاً نموذجياً" للتركيز عليه في النقاش التالي؛⁽¹⁶⁷⁾ وذلك بُغية الوصول إلى جواب على السؤال يحظى بالإجماع.

تُدرج أكاديمية الاستشارة الفلسفية في بون سبع قواعد في قائمة للمشاركين، تتضمن أن لكل مشارك أن يقدم مساهمات قائمة على ما خَبِرَهُ لا ما قرأَهُ أو سَمِعَهُ، وأن الأسئلة والمآخذ المطروحة يجب أن تكون حقيقية وأصلية وليست لمجرد الجدل. ثمة قاعدتان للقائد تتضمنان أن عليه أن يقود العملية على الوضوح والإجماع، وثمة خمسة معايير لانتقاء الأمثلة المناسبة: مثل أن تكون الأمثلة بسيطة؛ وأن تلائم كل مشارك بحيث يكون بِمُكْتَنِهِ أن يتخيل نفسه في مكان الشخص الذي قَدَّمَ المثال، وأن تكون المشكلة التي في السؤال قد انْحَلَّتْ لا أن تكون قائمة لاتزال، ويجب أن تكون مستقاة من خبرة شخصية، أي ليست افتراضية أو "معمّمة".⁽¹⁶⁸⁾ ترمي هذه القواعد الإرشادية إلى خلق "عملية معينة مطابقة للحوار السقراطي".⁽¹⁶⁹⁾ يمكن أن توصف هذه العملية على أنها التمهيد الجمعي للخبرة الشخصية لكل مشارك بمسألة معينة تتمثل في قصة شخصية. ثم تُحْتَرَلْ هذه الخبرات الشخصية وتصاغ بإجماع الجماعة كعبارة مركزية. ومن هناك

يُستخدَم التجريد النكوصي ⁽¹⁾ regressive abstraction لكي يبرّر لماذا اختيرت العبارة المركزية بالإجماع، مُفضِّياً إلى ماهية بينذاتية للمسألة المطروحة. هذه العملية تتبع ما صار يُعرف بنموذج الساعة الرملية، حيث الخبرات الشخصية في الأعلى، والعبارة المركزية في الوسط، والمبدأ المجرد في قاع الساعة الرملية. ⁽¹⁷⁰⁾

يؤكد درايس بول Dries Boele أن "الجواب" عن السؤال ليس هو الجانب الأهم في هذا المنهج، بل الأهم هو عملية محاولة الوصول إلى جوابٍ نهائي؛ ويقول إن واحدة من أهم القواعد هي القاعدة القائلة بأن المشاركين يجب تشجيعهم على أن يعبروا عن الشك، وهذا "يَمَسُّ شغافَ المنهج السقراطي" لأنه يحث الممارسة العملية للتفكير المستقل. ⁽¹⁷¹⁾ يُوصَف بول "الحوار السقراطي" عند نيلسون بأنه "لعبة ذات مقصدٍ وهدف واضحين" أي تَعَلُّم الامتناع عن الاحتكام إلى سلطة ⁽²⁾، والتصريح بالقيَم والمبادئ المسبقة التي تبطن وجهة نظر كل مشارك. ⁽¹⁷²⁾ إن المشاركين لَيَتَعَلَّمون من خبراتهم الخاصة ويكتسبون الحكمة التي يلتمسها الفلاسفة في كل بقاع العالم. يستخدم بعض المشاركين، بجانب التعلُّم من خبراتهم، "الحوار السقراطي" لنيلسون كمنهجٍ لتحسين قدرتهم "على تحليل الخبرات بدقة، وصياغة الحكمة وتقييمها نقدياً"؛ وبعبارة أخرى، كتدريب في التفكير النقدي. ⁽¹⁷³⁾

(1) التجريد النكوصي regressive abstraction: أن نبدأ من مثال عيني، ونرتد منه (نَنكُص) إلى الفروض المسبقة التي تكمن في أساس المثال. وبتمحيص هذه الفروض المسبقة، التي هي بالطبع ضرورية للتوصل إلى الأحكام المحددة في المثال، نكون قد عدنا إلى الأسس التي تقوم عليها هذه الأحكام. بهذه الطريقة نكتسب فهماً عامّاً (تجريباً). وتُعَد فكرة التجريد النكوصي عماد المقاربة التي أدخلها الفيلسوف الألماني (والسياسي والمعلم) ليونارد نيلسون (1882-1927) Leonard Nelson الذي طَوَّر المنهج السقراطي نظرياً وعملياً.

(2) appeal to authority، وسوف نعرِّض هذه المغالطة بتفصيلٍ مناسب في موضعها.

إن منهج "الحوار السقراطي" عند نيلسون بعيدٌ كل البعد عن طريقة أكنباك في تصوير النقاش الطليق لأحد الأفراد مع الآخر على فنجان قهوة حول مشكلة مزعجة ما أو شأن مُقلق. ولكن الالتزام الصارم بالتعليمات الصريحة أثناء منهج "الحوار السقراطي" لا يعوقه كمنهج مفيدٍ للاستشارة الفلسفية. فالحق أن إيقاعَ عالم اليوم ومطالبه لا تسمح، في الغالب، للعميل أو المستشار الفلسفي بِتَرْف الوقت اللامحدود أو بمتعة الانخراط في نقاش غير محدد بدقة وغير موجّه إلى هدف بعينه. لذا فإن معظم المستشارين الفلسفيين يجدون أن من الضروري العمل على تعجيل بحث العملاء عن لبّ مشكلاتهم بقواعد مرشدة مثل تلك الموجودة في منهج "الحوار السقراطي"، وكذلك في المناهج الأخرى القائمة على المنطق.

العلاج القائم على المنطق

يؤكد إلبوت كوهن Elliot Cohen أن تطبيق مفاهيم أساسية معينة للمنطق والتفكير النقدي "يمكن أن ترفد مقارنةً فلسفية إلى الاستشارة"⁽¹⁷⁴⁾ وهو يقول بأن المنهج الذي يمارسه يرتبط بـ "العلاج العقلاني الانفعالي" بفضل توكيده على المنطق الاستنباطي "الصوري"، وبأنه لذلك يمكن أن يُسمّى "قائمًا على المنطق" logic-based. ويُجأج كوهن بأنه رغم أن هذا المنهج هو شكل مختلف قائم على المنطق من المنهج العلاجي النفسي للعلاج العقلاني الانفعالي فإنه منهج فلسفي لأنه يؤكد على أهمية تبرير الاعتقاد⁽¹⁾ justification of belief الذي هو.

(1) طَوَّر الفلاسفةُ تحليلًا لفهوم المعرفة يحظى هذه الأيام بقبولٍ عريض: فالمعرفة، وفقًا لهذا التحليل، هي الاعتقاد الصادق المبرَّر (المُسَوِّغ). فشروط المعرفة ثلاثة: الاعتقاد، والصدق، والتبرير. ويمكن التعبير عن هذا بشكل تحليلي واضح كما يلي:

س يعرف أن ق إذا فقط إذا كان:

1 س "يعتقد" أن ق،

2 من "الصادق" (من الحق) أن ق،

يذهب كوهن إلى أن أحد أدوار المستشار في المنهج القائم على المنطق في الاستشارة الفلسفية هو أن يستكشف مع عميله القفزات الاستدلالية التي ربما يكون قد ارتكبها العميل في عملية الوصول إلى تقييم غير عقلاني. من الممكن أيضًا للمستشار أن يهاجم التقييمات غير العقلانية للعميل مباشرة لا أن يهاجم، ببساطة، المقدمات الخاطئة التي يحاول بها العميل أن يدافع عن هذه التقييمات. يقدم كوهن مثالاً لذلك العميل الذي يلعن ذاته كلها لأنه فشِلَ في شيء ما؛ أو ذلك الذي يغالي بادعاء أنه لم يعد محتمل شيئاً ما. في هذه الأمثلة يقوم المستشار الفلسفي بإيضاح المغالطات المتضمنة في هذا الصنف من التفكير. (176)

يُبيِّن كوهن أن المنطق القياسي ⁽¹⁾ syllogistic logic يمكن أيضاً أن يُستخدم

= 3 س لديه ما "يررر" اعتقاده أن ق

ولا يمكن لِنَ أَخْلَ بأحد هذه الشروط أن يعرف أن ق. من ذلك أن تعتقد شيئاً وتصادف أن هذا الشيء حق وصدق، دون أن يكون لديك بعد تبريرٍ لاعتقادك. في هذه الحالة لن يحق لك أن تقول إنك "تعرف" هذا الشيء. إن الاعتقادات الناجمة عن التخمينات الموافقة أو التحيزات قد يتصادف أن تكون صادقة، إلا أننا لا يمكننا التعويل عليها، على عكس المعرفة التي ينطوي استخدامها على أدنى حد من المجازفة. ويتوقف "التبرير" على توافر "أسباب عقلية وجيهة" good reasons، أي توافر "دليل" بحيث إن أي شخص كامل العقل مُبرِّأً من الهوى والمصلحة يُعطى الدليل على أن ق- يقع له الاعتقاد أن ق. (للمزيد عن "الدليل"، وشروط المعرفة انظر كتاب مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس إيرل، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 962، 2005، ص 37-69)

(1) يُعرَّف أرسطو القياس syllogism بقوله: "قولٌ قُدِّمَ فيه بأشياء معينة، فلزم عنها بالضرورة شيءٌ آخر غير تلك الأشياء". Discourse in which certain things being posited, something else than what is posited necessarily follows merely from them.

في الاستشارة الفلسفية "لكي يقدم الإطار لتحليل المنظومة الاعتقادية من حيث معايير المنطق" (177) وبعبارة أخرى فإنه يمكن ترجمة التفكير الذي يقدمه العميل إلى أقيسة (تشييد أقيسة منطقية من هذا التفكير) لكي نبسّط له المنطق الذي يستخدمه ونلقي الضوء على المغالطات الكامنة في تفكيره والتي تحوّل بينه وبين حل مشكلاته أو مشاغله حلاً مُرضياً. يقول كوهن إنه ربما يُحاجّ (البعض) بأن الاستشارة الفلسفية القائمة على المنطق تعاني من نفس العيوب التي يعاني منها العلاج العقلاني الانفعالي، وهي أنها تفضل في تناول الانفعالات/ عواطف العميل. غير أن كوهن يُحاجّ بأنه مادامت الانفعالات قائمة على الاعتقادات، ومادامت الاعتقادات قابلة للتغيير بواسطة التفكير النقدي، فإنه يبدو مقبولاً أن نأخذ بأن العواطف يمكن أيضاً تغييرها بواسطة التفكير النقدي. (178) لاحظ أن هذا دفاع منطقي صريح عن مقاربتة القائمة على المنطق.

يبدو من وصف كوهن لمقاربتة القائمة على المنطق في الاستشارة الفلسفية أنه يراها منهجاً ملائماً للتعامل مع بعض الأمور دون بعض، أي تصلح لبعض الأنواع المعينة من المسائل وليست ذات نفع مُعمّم في كل حالة. ولكن إذا كان من الحق أن الاستشارة القائمة على المنطق ربما تعجز عن تناول جميع المسائل التي تُعرض للمستشار الفلسفي من مختلف العملاء - فإن من الحق أيضاً أن التفكير

= فالقياسُ قولٌ مركّب يتألف من جزأين، جزء يشكل لنا ما تقدم به من أشياء، وهو ما يسمى بمقدمات القياس، وجزء آخر يلزم عن هذه المقدمات وهو ما يسمى بنتيجة القياس. فالقياس، وفقاً لهذا التعريف الأرسطي، يتألف من "مقدمات" و "نتيجة"، وهذه النتيجة تلزم "بالضرورة" عن تلك المقدمات، بمعنى أن مجرد التسليم بالمقدمات سواء كانت صادقة بالفعل أو كاذبة يستلزم التسليم بالنتيجة. (للمزيد عن معنى القياس وقواعده وأنواعه انظر كتاب "مدخل إلى المنطق الصوري"، د. محمد مهران، دار الثقافة

النقدي، والمنطق الذي يتأسس عليه المنهج القائم على المنطق، هو أكثر من مجرد عامل واحد بين عوامل تسهم في الاستشارة الفلسفية. فكوهن نفسه يؤكد أن المنطق الموجود في التفكير النقدي هو جانب ضروري وأساسي من الفلسفة، ومن حيث إنه يُرسي المعايير لتمييز الاستدلال الصحيح من الخاطئ "فإنه، بحكم طبيعته ذاتها، يُرسي المعايير للتفكير الفلسفي".⁽¹⁷⁹⁾ وفي تطبيق الاستدلال القياسي syllogistic الذي يستخدمه كوهن نفسه لتأييد مقارنته القائمة على المنطق يبدو ما يلي صحيحًا: إذا كان المنطق القائم في التفكير النقدي يُرسي المعايير للتفكير الفلسفي، وكان التفكير النقدي (والنقاش بالطبع) هو في القلب من كل مقاربات ومناهج الاستشارة الفلسفية، يبدو منطقيًا إذن أن نستنتج أن المنطق القائم على التفكير النقدي هو في القلب من - ويُرسي المعايير ل- جميع أنواع الاستشارة الفلسفية. ولكن هذا الاستنتاج يحتاج، بغير الدعم، ما هو أكثر من قياس بسيط غير دافع⁽¹⁾.

الخلاصة

المشكلة الأولى والأشد وضوحًا في محاولة تعريف الاستشارة الفلسفية وتأسيس نموذج عملي بالرجوع إلى الطريقة التي تمارس بها فعليًا - هي أنه ليس ثمة إجماع حول ما إذا كان هناك نموذج على الإطلاق، وما إذا كان هناك منهج محدد واحد أو عدد من المناهج المتساوية في الأهمية والمختلفة مع ذلك اختلافًا حادًا.

يشتمل فحص ميثودولوجيا الاستشارة الفلسفية على جانبين: 1 تقنيات، وإجراءات، ومقاربات. 2 مناهج محددة. وفي حين تُحاجُّ ماكول بأن الاستشارة الفلسفية هي فن (بِلفظٍ طبية "فن المحادثة مع المرضى") أكثر مما هي منهج، فإنه

(1) nonapodeictic syllogism

يبدو أن مصطلح "استشارة فلسفية" يُستخدم ليشير إلى إجراءات وتقنيات معينة موجودة بالضرورة. وفي هذا الفصل استخدمنا كلمة "مقاربة" لكي تعني إجراءً أو تقنية داخل منهج، بينما تشير كلمة "منهج" إلى مجموعة من الإجراءات أو التقنيات لكل منها اسم أو لقب.

تطرح المقاربات إلى الاستشارة الفلسفية التي عرضنا لها في هذا الفصل السؤال التالي: مادامت بعض هذه المقاربات تبدو متخارجة (ينفي بعضها بعضاً) فماذا عسانا نفعل بها؟

بينما تتطلب ممارسة الاستشارة الفلسفية احتراماً لاستقلالية العميل، فإن نظرية الاستشارة الفلسفية، كما عرّضت في الفصل الأول، ترى أن الاستشارة الفلسفية ينبغي أن تُنمّي أو تزيد استقلالية العميل. وهذا يطرح السؤال: هل علينا أن نحترم استقلالية العميل فحسب أم علينا (على المستشار في الاستشارة الفلسفية) أن ندعمها. وإذا كانت الثانية فكيف نفعل ذلك؟ وسؤال آخر تطرحه التقارير الوصفية في هذا الفصل هو: هل دور المستشار الفلسفي هو أن يساعد عميله على أن يصف افتراضاته وقيمه، أم أن يقارنها مقابل مثال معياري ما ومنتقدها؟ أو: هل هي مهمة المستشار أن يساعد عميله فحسب على أن يبلغ نوعاً ما من الثبات أو التوازن؟

وبصدد المناهج في الاستشارة الفلسفية يُحاجُّ أكنباك بأنه ليس ثمة منهج. ومنهجه المنعوت بـ "منهج وراء المنهج" *beyond-method method* هو أحجية بعد حدائية تسترشد بأربع قواعد عامة فقط للسلوك، أكثرها إغازاً هي أن على المستشار الفلسفي ألا يحاول أن يغيّر⁽¹⁾ عميله على الإطلاق. وعلى النقيض يُحاجُّ بول وجونسما بأن عدم وجود ضربٍ ما من المنهج في الاستشارة الفلسفية

(1) أي أن يُحدث فيه تغييراً (لا أن يأتي بعميلٍ غيره).

يعزز موقف "كله ماشي" وهو موقف غير صحي بالنسبة لهذه المهنة الوليدة.

عندما يُنظر إلى الفلسفة كطريقة حياة، فإنها تتحدى قيود الالتزام بمنهج مصرّح به. ولكن عندما يقدم المستشار الفلسفي لعميله مقارنةً فلسفية إلى الحياة يبدو أن ثمة نوعاً ما من "المنهج" في الممارسات، والإجراءات، والتقنيات المتضامّة - منهج يُفضي إلى مساعدة العميل على الارتقاء بطريقته في الحياة من خلال الفلسفة. يتضمن هذا المنهج عنصرًا يراه البعض محورياً وأساسياً جداً للممارسة الفلسفية، وهو تأويل رؤية العالم. وهذا يطرح سؤالاً: هل تأويل رؤية العالم هو في الحقيقة تلك المقاربة التي تتبطن جميع المناهج الموصوفة في الأدبيات؟ إن خبرتي العملية الخاصة وأدبيات الاستشارة الفلسفية تومئ كلها إلى أن شيئاً آخر، وهو البحث/ التحقيق الفلسفي - كما نجده مثلاً في منهج كوهن القائم على المنطق - ربما يكون أكثر جوهرية للاستشارة الفلسفية من تأويل رؤية العالم. إن من الواضح أن كِلا العميل والمستشار يجب أن يكونا قادرين على إدارة بحثٍ فلسفي بكفاءة معقولة إذا كانا يأملان في تحقيق أي نوع من تأويل رؤية العالم.

ويزيد الأمر تعقيداً بخصوص محاولة التوصل إلى تعريفٍ مترابط وجامع للاستشارة الفلسفية حقيقة أن بعض المناهج في الاستشارة الفلسفية توفيقية، تستقي من أعمال، وأفكار، أي فلاسفة مادامت تُرى ملائمة، بينما البعض الآخر يعتمد على فيلسوف واحد أو منظومة فلسفية واحدة. وفضلاً عن ذلك، يمارس مارينوف منهج صناعة قرار من مرحلتين، بينما تشترك برنسباكر في منهج علائقي من ست مراحل. يلائم منهج برنسباكر بصفة خاصة استشارة الأزواج، بينما أسس نورمان وفيري مناهج تعليمية يستخدمانها في التعامل مع الجماعات الأكبر حجماً والأكثر تخصصاً. مرة أخرى يطرح السؤال نفسه: كيف يمكن التوفيق بين مثل هذه التنويعات من المناهج داخل حقل واحد من حقول الممارسة؟

ثمة كذلك مناهج عديدة في الاستشارة الفلسفية- مثل منهج "الفلسفة الإكلينيكية" عند إليوت، والتوليد الفلسفي عند جريمز، والتحليل النفسي الفلسفي عند شستر- تتضمن عناصر قوية من السيكولوجيا. في الفصل القادم سنفحص أوجه الشبه والخلاف بين الاستشارة الفلسفية وعدد من المقاربات في العلاج النفسي التي سُمِّيت في بعض الأحيان فلسفية؛ وهو ما سوف يأتي إلى دائرة الضوء بالمشكلات التي تبرز والأسئلة التي تظل تُلحُّ على الجواب كلما حاولنا تعريف الاستشارة الفلسفية بتصويرها كشيءٍ مختلف تمامًا عن العلاج النفسي.

الفصل

الثالث

3

جدل الاستشارة الفلسفية/

العلاج النفسي

مدخل (1)

كثيراً ما تُرى مشروعية أي ممارسة جديدة أمراً يتناسب مع درجة انفصال هذه الممارسة الجديدة واختلافها عن بقية الممارسات في مجالها. والممارسة الجديدة للاستشارة الفلسفية ليست بدعاً في ذلك. وقد بذل الممارسون في الاستشارة الفلسفية محاولةً جادة لتأسيس شرعيتها، وذلك بتقديم الحُجج على فِرادتها وتميزها من غيرها. حاول جيرد أكينباك، الذي يُعزى إليه تدشين حركة الاستشارة الفلسفية المعاصرة، التفرقة بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي وذلك بتوصيف الاستشارة الفلسفية من حيث عنصر مركزي مفرد: "التفاعل" interaction، ويعني به:

"التفاعل بين الأشخاص - كمقابلٍ للتَّحْصِيسِ العلاجي للأدوار (مرضى ومعالجين)؛ التعليم الفلسفي - كنقديٍّ للتدريب المُقَنَّ؛ التنوير الفلسفي - بوصفه فهماً غير خاضع لأي "غرض" مسبق؛ التَّقبُّلِ الفلسفي للاضطراب والمعاناة - كَنَفْيِ لأي ادعاء بـ "معالجتها"؛ الحوار الفلسفي كخطابٍ يتضمن استبصارات عن "وسائل سيكولوجية" - غير أنه لا يُعيرهما إلا لحظات محدودة؛ تداول الأفكار الفلسفية - كنقيضٍ للتقنيات التعليمية؛ تنمية البصيرة الفلسفية وتقديمها - كَنَفْيِ صارم وإزالة لأي إطارٍ ذي "هدف"، بحيث يحدد الهدف العملية وتحدد العملية الهدفَ مُعيدةً صياغته ومطوّرةً إياه"⁽²⁾

مكتبة

t.me/t_pdf

وفي حين يتفق بعض المتظرّين والممارسين للاستشارة الفلسفية مع توصيف أكينباك فالبعض الآخر يخالفه بشدة. فهُم يرون أن للاستشارة الفلسفية في الحقيقة موضوعًا محدّدًا ومقاربةً هي بلا شك قابلة للوصف، وهي، بوضوح، منهج قابل للتعليم، وهي موجّهة لهُدف، وتتطلب قدراتٍ وميولا معينة (أو مهارات وأدوات)، ويفترض فيها ممارستها افتراضاتٍ معينة لا عن الذهن البشري فقط بل عن الشخص الذي هو عميل وعن علاقة هذا العميل بالمستشار. ليس يعني ذلك أن أولئك الذين يختلفون مع توصيف أكينباك للاستشارة مذنبون بمحاولة تقنين تصورات لشيءٍ مختلف تمامًا وتسميته استشارةً فلسفية على نحوٍ غير مشروع - وهو اتهام كثيرًا ما يتبادلُه المتظرّون والممارسون فيما بينهم - بل إن محاولتهم هي محاولة مشروعة ومخلصة لتوضيح هذه الممارسة التي لاتزال بحاجةٍ إلى مثل هذا الانتباه برغم الجهود السابقة لمؤسسها الحديث.

وفضلا عن ذلك، ففي حين يحاول أكينباك أن يستخدم عنصر "التفاعل" لكي يبنأى بالاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي، يُحاجّ آخرون بأن كثيرًا من المعالجين النفسيين والاستشاريين السيكولوجيين مَعنيّون بالتفاعل مع عملائهم بنفس القدر الذي يدّعيه المستشارون الفلسفيون. وعند هؤلاء فإن السؤال عما يُفرّق الاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي لا يُجَلُّ بمجرد ادّعاء الانفراد بميزة "التفاعل" بين المستشار والعميل، بل لا بد أن يتأسس على شيء أكثر من ذلك:

مثل موضوع كل مبحث، والقدرات والميول التي يتطلبها، والافتراضات الكامنة فيه، إلى غير ذلك.

العلاج النفسي هو "المبحث الذي يقاوم أي إجماع عريض.⁽³⁾ وهو يضم نطاقاً عريضاً من المقاربات التي تشمل: العلاج السّردي، العلاج الوجودي، العلاج السيكودينامي، علاج الواقع، العلاج العقلاني الانفعالي، العلاج الأدلري، العلاج الجشطلتي، العلاج المتمركز على العميل، العلاج التحليلي النفسي التقليدي. تذهب بربرا هيلد، أستاذ علم النفس، إلى أن بحثها قد بيّن أن ثلث إلى نصف الإكلينيكيين اليوم ينكرون أي انتساب إلى مدرسة علاجية معينة، مفضّلين على ذلك لقب "توفيقي" eclectie⁽⁴⁾ ويشير أكنباك إلى أنه إذا كان المرء لا يمكنه بعد أن يتحدث عن مفهوم الممارسة الفلسفية - إذ هي لاتزال غير مكتملة النمو ولاتزال تفتقر إلى تعريف واضح - فإن المرء لم يعد يمكنه أن يتحدث عن مفهوم فريد واضح للعلاج النفسي. لقد اتّسع مجال العلاج النفسي إلى "كثرة إجرائية من الأشكال المتباينة".⁽⁵⁾ الحق أن إحصاء أُجري عام 1986 لمُدارس العلاج النفسي المنفصلة والمتمايزة وَجَدَ أن هناك أكثر من 400 مدرسة للعلاج النفسي منفصلة ومحددة ومتنافسة.⁽⁶⁾ ويحذّر أكنباك من أن حدود مفهوم العلاج النفسي هذه الأيام أصبحت غائمة لدرجة عدم التعيّن لأن "أي محتوى قابل للوصف قد أدّابته افتراضاتٌ مضادة ومتضاربة توجد في المجال".⁽⁷⁾ وتوافقهُ هيلد في ذلك وتبيّن أن هناك "عدداً هائلاً من الصياغات عن تسبب المشكلة وحل المشكلة تتخلل مدارس متمايزة كثيرة"، وأنه "برغم خمسين عاماً من البحث العلمي في العلاج النفسي فلا يوجد حتى الآن إجماع، إلا أقل القليل، حول ما يسبب المشكلات وما يسبب الحلول".⁽⁸⁾

ليس من الصعب فحسب أن تجد تمييزاً واضحاً بين الممارسات في حقل العلاج النفسي، بل إن الخط الفاصل بين التحليل النفسي الفرويدي (أو الكلاسيكي) والعلاج النفسي هو أيضاً صائرٌ إلى تَعَيُّمٍ شديد. يقول المحللان النفسيان مورتون أرونسون Morton Aronson وملفين شارفان Melvin

Scharfman إنه مع انقضاء فرويد وجيل خلفائه الأقرب لم يُعد ثمة أطرادًا في وجهات النظر حول ما يشكّل التحليل النفسي. ويصرحان أيضًا بأنه في مناسبات عديدة كرّست رابطة التحليل النفسي الأمريكية هيئةً مستشارين مستقلة من أجل التمييز بين التحليل النفسي والعلاج النفسي التحليلي ولكن:

"ليس ثمة إجماع، ولا رأي موحد انبثقت من هذه النقاشات... هذه المشكلات تعكس فروقًا بين المحلّلين بخصوص طبيعة العملية التحليلية النفسية ومضمناها للتكنيك"⁽⁹⁾

في ورقته عن الاستشارة الفلسفية يقول إكارت رشان إن حقل التحليل النفسي كثيرًا ما يُستخدم كمثالٍ سلبي يميز المستشارون الفلاسفيون مجالهم بالقياس إليه. ولكنه يلفت الانتباه إلى حقيقة أنه في أحيانٍ كثيرة عندما يستخدم الفلاسفة والمستشارون الفلاسفيون مصطلح "العلاج النفسي" يكون التحليل النفسي في حقيقة الأمر هو المعنيُّ وهو المنتقد. وهو يُنبّه الكُتّابَ في حقل الاستشارة الفلسفية إلى أن عليهم أن يوضحوا مصطلحاتهم ويكتبوا وهم متفهمون لأن نَسب التحليل النفسي للنموذج الطبي (في التشخيص والعلاج) هو أقرب من نَسب العلاج النفسي لهذا النموذج؛ ومادامت كثيرٌ من مناهج الاستشارة ذات الأساس السيكولوجي هي اليوم موجودة، في الحقيقة، كبديلٍ للعلاج التحليلي النفسي، فإن أي نقد لـ "العلاج النفسي" - بغرض تمييز الاستشارة الفلسفية عنه - لم يُعد ممكنًا.⁽¹⁰⁾

مع هذا التوضيح في الذهن سيقدم هذا الفصل نظرةً عامة إلى الجهود التي بذلها المنظِّرون والممارسون في هذا الحقل حتى اليوم ليُسبِّغوا الشرعية على الاستشارة الفلسفية بتمييزها عن العلاج السيكولوجي، وذلك بالاحتكام إلى العناصر العامة التي يبدو أنها تشكل قِوامَ كلِّ منها. وسوف يوضح ذلك أن الاستشارة الفلسفية هي في الحقيقة شديدة الشبه بأشكالٍ معينة من العلاج النفسي مع بعض الفروق التي لم تتلقَّ انتباهًا كافيًا في أدبيات الاستشارة الفلسفية حتى

الآن- مثل تعليم العميل، عمداً، مهارات التفكير الفلسفي المستخدم في الاستشارة الفلسفية من جانب المستشار الفلسفي وأهمية ومحورية المنطق غير الصوري أو التفكير النقدي في عملية الاستشارة الفلسفية.

الموضوع subject matter⁽¹¹⁾

في كتابه "نظرية وممارسة الاستشارة والعلاج النفسي"،⁽¹²⁾ تَحَيَّرَ جيرالد كوري Gerald Corey تسع مقاربات علاجية يقدم لها نظرة عامة. يقدم كوري عددًا من الملخصات العامة والقوائم فيها موجز واضح ومحكم للنظريات والمقاربات الموجودة في هذه العلاجات السيكولوجية المختلفة التسعة. وهو يقسّمها إلى أربع فئات عامة: المقاربات التحليلية وتضم المناهج التحليلية النفسية أو الفرويدية، والعلاجات الخبروية والعلاجات الموجهة للعلاقة وتشمل المقاربات الوجودية والتمركزة على الشخص والجشطلتية، وعلاجات الفعل (action therapies) التي تضم علاج الواقع والعلاج السلوكي والعلاج العقلاني الانفعالي السلوكي والعلاج المعرفي، ومنظورات الأنظمة systems perspectives التي تضم العلاج الأسري.⁽¹³⁾

في توصيف كوري لمختلف العلاجات يقع العلاج التحليلي وعلاج الفعل بعض الشيء على طرفي الطيف النهائيين إذا ما قورنا بالاستشارة الفلسفية، حيث المناهج التحليلية هي الأبعد شبيهاً، وعلاجات الفعل هي الأقرب شبيهاً. بالاستشارة الفلسفية. ولذلك سنقارن الاستشارة الفلسفية في هذا الفصل، بصفة أساسية، بالعلاج التحليلي وبعض علاجات الفعل، ضاربين صفحاً عن أي إسهاب في العلاجات الثلاثة الأخرى (الخبروية، والموجهة للعلاقة، ومنظور الأنظمة) التي تتداخل كثيراً مع القطبين الطرفيين والتي قد يؤدي الخوض فيها إلى قدر كبير من التكرار غير الضروري. وسوف نقيم توصيفات العلاجات النفسية. في هذا الفصل، على هذا المصدر، ونقارنها بما كُتِبَ عن كل من العلاج النفسي والاستشارة الفلسفية بأقلام مجموعة متنوعة من المستشارين والمنظرين في حقل الاستشارة الفلسفية.

يصف جيرالد كوري موضوع العلاج التحليلي النفسي على أنه اللاشعور أو الجوانب المكبوتة من الحياة النفسية، التي نشأ معظمها أثناء السنوات الست الأولى من حياة العميل، والتي شكلت نمو الشخصية وكانت ولا تزال تدفع السلوك. التركيز في العلاج التحليلي النفسي هو على تناول الحيود عن النمو الطبيعي للشخص الذي يتوقف على الحَلِّ الناجح لمراحل النمو النفسجنسي وتكاملها.⁽¹⁴⁾ وعندما يحدث نموٌ مختل للشخصية يكون ذلك بسبب تعثر الحل في مرحلة محددة من المراحل. تشكل الهيبة⁽¹⁾ والأنا والأنا الأعلى أساس بنية الشخصية، ولكل منها حالة "سوية" في الفرد السليم. ينجم القلق من كبت الصراعات الأساسية، وتنشأ دفاعات الأنا لكي تسيطر على هذا القلق. للعمليات اللاشعورية صلة محورية بالسلوك الراهن، وإنما بتناول هذه العمليات اللاشعورية يمكن أن يُعَدَّل السلوك لكي يلائم معايير ذات صلة.⁽¹⁵⁾ هذه المقاربة للعلاج النفسي هي التي تُستخدم عادةً كـ "مثالٍ سلبي"،⁽¹⁶⁾ على حد قول رشان، تقارَن به الاستشارة الفلسفية مقارنةً في صالح الاستشارة.

ربما يكون أوضح تعبير عن موضوع العلاج التحليلي النفسي هو الحاجة إلى المعالج لكي يتعامل مع القوى النفسية اللاشعورية المتصارعة أو المكبوتة لدى عميله والتي يمكن أن تسبب صراعاً داخل النفس وأعراضاً سيكولوجية يتعين على المعالج أن يشخصها ويعالجها. يمكن لهذه الأعراض أن تسبب للشخص كرباً مهنيّاً أو اجتماعيّاً يعبر عن نفسه في إدمان للكحول أو قلق أو اكتئاب.. إلخ. إذن في العلاج النفسي التحليلي يكون المرء، في الحقيقة، تحت سيطرة، وتحت رحمة، عِلَلٍ متنوعة تتخذ شكل أعراضه. يمارس المحلّل النفسي ما أسماه هانز كون Hans Cohn "التأويل الرديّ" *reductive interpretation*، أي أن المعالج يفك شفرة المعنى "الحقيقي" (اللاشعوري) المختبئ عن المريض تحت الظاهر (الشعوري) لذلك الذي يُحدّث به المريضُ معالجَه.⁽¹⁷⁾

(1) أو "أهو" id.

يرى المستشارون والفلسفيون أن المقاربة التحليلية النفسية تجرد المشكلات تمامًا من "سياقاتها وجذورها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية والفلسفية".⁽¹⁸⁾ وعندما تَنْجُم المشكلات لا من اللاشعور بل من مواقف موضوعية أو سياقات ثقافية، يُنظَر إلى التحليل النفسي على أنه يحول دون مواجهة الأسباب الحقيقية للكرب والضيق.⁽¹⁹⁾

يقدم المنظور التحليلي "تفسيرات" مرتكزة على اللاوعي واللاقصد فتجعل العميل في حِلٍّ من المسؤولية، بينما تساعد الفلسفة على تمحيص ذاته ليتبيّن أسباب مشاعره ومقاصد أفكاره وأفعاله فتردّه بذلك إلى المسؤولية. إن الهموم الفلسفية لا تُفسد أداء الشخص المهني أو الاجتماعي؛ وإن شئونه ومشاعله واعتقاداته كما تتجلى في علاقة الاستشارة الفلسفية لا يلزم اعتبارها أعراضاً على الإطلاق بل يمكن تناوّلها مباشرة.⁽²⁰⁾ الحق أن العميل في الاستشارة الفلسفية يُعدّ فاعلاً نشطاً أقوى بكثير من أي اعتقاد معين تصادف أنه يتخذه.⁽²¹⁾ إن الدعوى المركزية لحركة الاستشارة الفلسفية الجديدة هي أن "للحياة جوانب فلسفية هامة لا يمكن أن تُردّ إلى أواليات (ميكانزمات) وعمليات سيكولوجية".⁽²²⁾

غير أن هذا "التضاد الشديد"⁽²³⁾ و"الاختلاف البين"⁽²⁴⁾ بين العلاج التحليلي النفسي والاستشارة الفلسفية عند المقارنة لا يبدو شديداً ولا بيّناً عندما تقارن الاستشارة الفلسفية بتوصيفاتٍ أخرى للعلاج التحليلي النفسي، وبأشكالٍ أخرى من العلاج النفسي. فمثلاً يقدم مؤلفو كتيبٍ للممارسين الإكلينكيين الصفة المميزة المحورية لكل من التحليل النفسي والعلاج النفسي الدينامي على أنها تعزيز فهم الدوافع الشعورية واللاشعورية من وجهة نظر المريض.⁽²⁵⁾ يقول المؤلفون إنه في كلٍّ من التحليل النفسي والعلاج النفسي الدينامي يهدف المعالج إلى أن يمهد الظروف التي سوف تزيد فهم المريض لذاته وتحل صراعاته من خلال

العمل على "الطرح" ⁽¹⁾ transference و"المقاومة" ⁽²⁾ resistance. ⁽²⁶⁾ وبينما معظم الممارسين لا يرون التصور التحليلي النفسي للطرح والمقاومة جزءاً من الاستشارة الفلسفية فإن موضوع "فهم الدافع الشعوري من وجهة نظر

(1) الطرح (الانتقال) transference في التحليل النفسي: هو انتقال العاطفة أو الانفعال من موضوع إلى موضوع آخر، وبخاصة نقل الانفعال من الوالدين إلى المعالج (المحلل): فالمرضى ينقل إلى المعالج ما سبق أن خبره في الماضي تجاه شخصيات هامة أو سلطوية في حياته، وبخاصة تجاه الوالدين. إن السنوات الأولى في حياة المريض حاسمة في تشكيل شخصيته البالغة، والمناخ الانفعالي (العاطفي) في تلك السنوات المبكرة يحدد بشكل حاسم اتجاهاته نحو الناس ونحو مواقف الحياة وتحدياتها فيما بعد. والتحليل النفسي مصمّم بحيث يحفز الطرح ويشجعه؛ فالمحلل يعتمد الحيادية وعدم الإفصاح عن نفسه فيثير بذلك نقل المريض لمشاعره نحو والديه إلى المعالج ويتخذ منه مواقف ويتوقع توقعات (حفز الطرح). ويكشف الطرح عن مكبوتات لاشعورية يتناولها المحلل بالتأويل والقراءة ويخرجها من اللاشعور إلى الشعور. مثال ذلك أن مريضاً يتوقع أن المعالج يشعر بضجر وملل تجاهه، فيشير بذلك إلى أنه لم يتلقَ في طفولته حباً كافياً فكراً نفسه وتوقع كراهية الآخرين له. إن ديناميات سنوات التكوين الأولى لدى المريض يُعاد إحيائها في جلسات التحليل، والانفعالات والتوقعات، الإيجابية والسلبية، تُرد إلى أصولها في الماضي، فنقدّم مادة ثرية عن شخصية المريض وأعطائها الغائرة (تحليل الطرح). وشيئاً فشيئاً تتغير انطباعات المريض ويأتي يوم يدرك فيه أن بعض افتراضاته عن الآخرين وعن نفسه لا أساس لها ولا جدوى منها، إذ يكتشف أن هناك شخصاً واحداً على الأقل، المعالج، يهتم به ويحاول أن يفهمه كما هو، ثم يعمّم ذلك على بقية الناس، مثلما كان يعمّم تجربته مع والديه على جميع الناس. هكذا تتعدّل التصورات السلبية تجاه الآخرين: حين تتغير توقعات هذا المريض تجاه المعالج ستتغير أيضاً توقعاته تجاه الناس خارج العيادة (حل الطرح). ومن شأن إخراج محتويات اللاشعور إلى الشعور أن يقدم للمريض استبصارات دالة في حالته تؤدي به إلى تغير سيكولوجي دائم.

(2) المقاومة (في التحليل النفسي) هي مناوأة عملية تحويل اللاشعوري إلى شعوري (وبعض المحللين يستخدم اللفظة بمعنى عدم تقبل تفسيرات المحلل). وفي الحالتين تُعدّ المقاومة ذات عِللٍ لاشعورية، وتستدعي، من ثم، تفسيرها بحققها الشخصي والتعامل معها.

المريض"، وتعزيز الفهم الذاتي للعميل، هما بالتأكيد داخل نطاقها. يتحدث المستشارون والفلسفيون أيضًا عن "الفحص النقدي للتاريخ التصوري (المفاهيمي) للفرد" و"التصورات الموجّهة للحياة"،⁽²⁷⁾ وعن مساعدة العميل على أن "يستكشف المتضمنات الفلسفية لشتى مواقفه اليومية في تصوره عن نفسه وعن الواقع" لكي يبسط "رؤية العالم التي يعبر عنها بسلوكه وانفعالاته واختياراته وآماله.. إلخ".⁽²⁸⁾ ورغم أن هذه التشابهات في وصف الموضوع بين العلاج التحليلي النفسي والاستشارة الفلسفية لا يمكن بالتأكيد أن نفهم على أنها دليل وجود هوية إجرائية أو جوهرية بين هاتين المقاربتين، فإنها تشير فعلا إلى وجود تداخل نظري وميثودولوجي جوهري بين هذين المجالين.

ورغم حقيقة أن هناك بعض الخلاف حول المجال المشروع للاستشارة الفلسفية،⁽²⁹⁾ فإن بوسعنا أن نجد تشابهاً وثيقاً في الموضوع بين الاستشارة الفلسفية والعلاجات المعرفية-السلوكية. تذهب المنطقة العامة المعروفة بالعلاج المعرفي-السلوكي إلى أنه بالرغم من أن المشكلات السيكولوجية قد تكون متجذرة في الطفولة، فإنها تُستدام من خلال إعادة الغرس الفكري في الحاضر. ويُنظر إلى منظومة الشخص الاعتقادية على أنها السبب الأساسي لاضطراباته. ويلعب الحوار الداخلي دوراً محورياً في سلوك المرء. وفي الاستشارة الفلسفية فإن الموضوع الذي يتناوله المستشار هو الافتراضات الخاطئة والتصورات المغلوطة للعميل، والتي أدت إلى كربه.⁽³⁰⁾ والعلاج العقلاني الانفعالي هو شكل من أشكال العلاج المعرفي-السلوكي أسسه ألبرت إليس وأدخله عام 1955. وقد اتخذ إليس من الفلسفة مسعاه وهويته الرئيسية منذ السادسة عشرة من عمره فصاعداً، وذهب إلى أن الناس إذا اكتسبوا فلسفةً عاقلةً في حياتهم لما عرّف الاضطراب الانفعالي إليهم سبيلاً.⁽³¹⁾ وقرر إليس أن يدمج الفلسفة في مقاربتة الاستشارية بعد أن خلص إلى أن التحليل النفسي الفرويدي هو "شكل سطحي نسبياً وغير علمي من العلاج"؛⁽³²⁾ وإلى قناعة بأن عملاءه في العلاج النفسي:

"لم يكونوا يفيدون من اتصاهم بالدوافع اللاشعورية أو التناول الاستيعابي *working through* لاستجابات الطرح كما تذهب التفسيرات التحليلية النفسية التقليدية. إنما حدث التغيير للعملاء من جراء تغيير طرائقهم في إدراك، وتأويل، وتقييم أنفسهم وعوالمهم. ومن ثم غدا العلاج العقلاني الانفعالي مدرسة عامة للعلاج النفسي تركز على مساعدة العملاء على أن يعيدوا تشييد أساليبهم الفلسفية والسلوكية"⁽³³⁾

يعترف إليس عن طيب خاطر بأن مبادئ مثلثة لتلك التي أقام عليها مقاربتَه كانت مذكورة في الأصل منذ آلاف السنين لدى الفلاسفة الرواقين اليونانيين والرومانيين، ولدى بعض المفكرين القدماء الطاويين والبوذيين، وعلى نحوٍ مطابقٍ لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين؛⁽³⁴⁾ وإذ لم يكن ثمة من الفلاسفة من هو مُهيأٌ لممارسة الفلسفة في المجال التطبيقي للعالم الحقيقي في الخمسينيات (من القرن العشرين)، لم يتردد إليس في جعل الفلسفة جزءاً من منهجِه في العلاج النفسي.

كثيراً ما يوجّه النقد لعلاجات نفسية من مثل العلاج العقلاني الانفعالي لإليس، أو العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي (R.E.B.T.) كما يُسمّى اليوم - على أنها "نماذج علاجية معرفية" بشكلٍ حصري ولا تُؤلّي اهتماماً بالمشكلات الانفعالية. ولكن إليس يشير إلى أنه في الـ R.E.B.T. فإن المعالج يعلم عملاءه نموذج الـ "ABC" في تغيير انفعالاتهم. A هي وجود واقعة، حدث، أو سلوك الفرد أو موقفه. وC هي النتيجة أو الاستجابة الانفعالية والسلوكية للفرد؛ ويمكن للاستجابة أن تكون مناسبة أو غير مناسبة. يرى إليس أن A (الحدث المنبئ) ليس هو عِلَّة C (النتيجة الانفعالية)؛ وإنما يرى أن B، وهي اعتقاد الشخص عن A، هو إلى حدٍّ كبير عِلَّة C، الاستجابة الانفعالية.⁽³⁵⁾ لذلك فإذا كانت الاستجابة الانفعالية عند C، مثلاً، هي الاكتئاب، فإن المعالج العقلاني الانفعالي السلوكي سوف يعمل مع العميل على فحص، وتغيير إن لزم الأمر، الاعتقادات عند B التي سببت تلك الاستجابة الانفعالية.

ويستخدم الفيلسوف إليوت كوهن تفسيرًا مماثلاً للتفاعل بين المعرفة والانفعال لكي يدافع عن الاستشارة الفلسفية من نفس النقد. يُحاجُّ كوهن بأن انفعالات العميل كثيرًا ما تكون مستندة إلى عبارات تقييمية تعتمد هي نفسها على عبارات أخرى، هي في الأغلب وقائعية *factual* أو غير تقييمية.⁽³⁶⁾ قد تعمل العبارة الوقائية عندئذ كـ "قفزة استدلالية" *inferential leap* تؤدي إلى نوع من التقييم الذي قد يسبب اضطرابًا انفعاليًا.⁽³⁷⁾ وبوسع المستشار الفلسفي أن يساعد العميل على أن يفحص هذه "القفزات الاستدلالية" من الوقائعي إلى التقييمي لكي يحدد ما إذا كان الاستدلال مبررًا حقًا، وبهذه الطريقة يتعامل للتو، أو حتى يغيّر، الاضطراب الانفعالي.⁽³⁸⁾ وسوف نناقش بتفصيل أكبر في فصلٍ قادم كيف يمكن للاستشارة الفلسفية أن تتعامل حقًا مع الانفعالات.

إن التشابه بين العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي R.E.B.T والاستشارة الفلسفية هو شيء واضح بما يكفي، ولذا فمن غير الواضح أين يُرسم الخط الفاصل بين الاستشارة الفلسفية وهذا الشكل من العلاج النفسي، ولا هو من الواضح مدى حِدَّة هذا الخط إن رُسم. ومقاربات أخرى مثل العلاج المتمركز على العميل (أو على الشخص)، والعلاج الوجودي، والعلاج بالمعنى، والعلاج النفسي الدينامي أو نظرية الاستبصار المرشدة لأشكال أخرى من العلاج النفسي - كلها تشبه الاستشارة الفلسفية إذا فُحصت بِدقَّة. يصوّر كوري، على سبيل المثال، العلاج المتمركز على العميل على أنه يقدم "مناخًا آمنًا يتسنى فيه للعملاء استكشاف ذاتهم بحيث يمكنهم أن يميّزوا عوائق النمو ويخبروا جوانب من النفس كانت طَيَّ الإنكار والتشويه".⁽³⁹⁾ كما أنه يقوم على افتراض أن العميل قادر على أن يعي بالمشكلات ولديه الوسائل لحلّها، وقادر على أن يحل التفاوت بين ما يريد أن يكون وما يكونه بالفعل. يمارس المعالج في المنهج المتمركز على العميل الإصغاء النشط والاستماع، وتأمل المشاعر، والإيضاح، و"الحضور" *being there* بإزاء العميل. ويؤكد كوري على أن هذا النموذج "لا يتضمن اختبارًا تشخيصيًا، ولا تأويلاً، ولا أخذًا تاريخ حالة، ولا استجوابًا أو سبرًا من أجل المعلومات".⁽⁴⁰⁾

وهناك تشابه لافت بين الاستشارة الفلسفية والنموذج العلاجي النفسي العام الذي يُعرّف بالعلاج الوجودي. في مقال في عدد مارس 1998 من مجلة "رابطة التحليل الوجودي" يومئ ران لاهاف إلى أنه لا يوجد حوار ذو طبيعة فلسفية إلا في الاستشارة الفلسفية. وفي ردّ على ذلك يبيّن تيم ليون Tim Lebon، وهو معالج وجودي تدرّب في كلية ريجينت في لندن، أن الحوار في الاستشارة الوجودية يمكن بالتأكيد أن يكون فلسفي الطابع إذا أراد له العميل ذلك، غير أن ذلك لن يُفرض على العميل فرضاً.⁽⁴¹⁾ ويؤكد ليون، في الحقيقة، في صفحته على الشبكة، أن العلاج الوجودي "ربما يكون الشكل الأكثر تقدماً ونجاعةً من أشكال الاستشارة الفلسفية".⁽⁴²⁾

ويقول كوري إن العلاج الوجودي "يمكن أن يكون ملائمًا بصفة خاصة لأولئك الذين يواجهون أزمة نمو أو يمرون بمرحلة انتقالية في الحياة"، فيمكنه أن يساعد العملاء "في صناعة القرارات، والتعامل مع الحرية والمسئولية، والتغلب على الذنب والقلق، وإيجاد معنى للحياة، وإيجاد قيم".⁽⁴³⁾ وتقوم مقارنة فيكتور فرانكل الوجودية، المسماة العلاج اللوجوسي Logotherapy (التي يترجمها إلى "العلاج بالمعنى")، على مفاهيم أساسية مثل الحرية، والمسئولية، والمعنى، والبحث عن القيم⁽⁴⁴⁾ - وكلها مفاهيم ماثلة بوضوح في الاستشارة الفلسفية. يؤكد العلاج الوجودي، وفقاً لكوري، على الفهم أولاً والتكنيك ثانياً. ويبيّن كوري أن بوسع العلاج الوجودي "أن يستعيد تكنيكات من مقاربات أخرى ويدمجها في إطار وجودي".⁽⁴⁵⁾ هذه الخصلة في هذا المنهج العلاجي النفسي الخاص شبيهة بشكل لافت بتوصيف أكنباك نفسه للمستشار الفلسفي بأن لديه "جميع الخيارات طوع يده"، سواء البيداغوجية أو العلاجية، عندما يكون في العلاقة الاستشارية.⁽⁴⁶⁾

ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن توصيف أكنباك المعياري لممارسة المستشار الفلسفي بحرية أن تكون جميع الخيارات متاحة له - هذا التوصيف يوازي التطور الحديث في العلاج النفسي الذي يُعرّف بحركة العلاج التكاملي/ التوفيقية.⁽⁴⁷⁾

يقال إن هذه الحركة تولدت عن الشعور بأنه ليس ثمة منهج علاج نفسي واحد يكفي لعلاج شتى العملاء الذين يطلبون العلاج النفس، وأنه ليس ثمة نظرية واحدة قادرة على التنبؤ بجميع سلوكياتهم⁽¹⁾ وتفسيرها.⁽⁴⁸⁾ ثمة على الأقل ستة عوامل متفاعلة يُعتقد أنها قد عززت هذه الحركة أثناء السبعينيات (من القرن العشرين):

1 تكاثر العلاجات

2 عدم كفاية أي علاج محدد واحد

3 غياب الفاعلية الفارقة⁽²⁾ differential effectiveness بين العلاجات

4 الإدراك المتزايد بأن خصائص المريض والعلاقة العلاجية هما أهم المكونات الفاعلة للعلاج الناجح

5 البحث عن مكونات مشتركة للعلاج الفعال

6 العوارض الاجتماعية-السياسية الخارجية⁽⁴⁹⁾

وبموازاة ذلك فإن سعي أكنباك إلى مقارنة توفيقية في الاستشارة الفلسفية يبدو ملائماً، بالنظر إلى تعدد المقاربات والمناهج الموجودة في هذا الحقل في الوقت الحالي، وعدم كفاية أي مقارنة واحدة أو منهج واحد في التعامل مع كل مشكلة أو صعوبة، وعدم وجود أي مقارنة (أو منهج) فائق واضح المعالم يُبين أن احتياجات العميل ومطالبه ينبغي أن يكون لها الصدارة على أي منهج قد يفضله المستشار، والرغبة في تقديم أكثر الفلسفات إسعافاً (للعميل)، والمناخ الاجتماعي-السياسي لحركة الاستشارة الفلسفية الذي فيه تنافس على التميز من جانب الجذور الأصلية لشتى المقاربات والمناهج.

(1) "سلوكات" جمع "سلوك". وأعجب لماذا يتهبها الناس ويجمعون كلمة "سلوك" على "سلوكيات" التي هي جمع "سلوكية".

(2) أي الفروق بين العلاجات المختلفة في التأثير العلاجي والنجاعة.

يقترح لويس مارينوف، الرئيس السابق للرابطة الأمريكية للفلسفة والاستشارة والعلاج النفسي (ASPCP) أنه بدلا من أن ننظر إلى الاستشارة الفلسفية على أنها في تضاد تام مع سائر أشكال العلاج، فإن علينا أن ننظر إليها على أنها "جنس" genus والمقاربات العلاجية الخاصة على أنها أنواع species تندرج تحت هذا الجنس. "هكذا فإن الاستشارة الوجودية، والاستشارة الرواقية، والاستشارة البوذية، واستشارة الفضيلة، واستشارة الأخلاق، واستشارة القرار النظرية، والتوليد الفلسفي - على سبيل المثال لا الحصر - كلها أنواع لهذا الجنس".⁽⁵⁰⁾

من الواضح أن التشابهات بين الاستشارة النفسية والعلاج النفسي لا تبرر القول بأن الاستشارة الفلسفية هي كالعلاج النفسي تماما، غير أنها تُعارض الدعوى بأن الاستشارة الفلسفية مختلفة على نحو مطلق - جوهرياً وإجرائياً - عن العلاج النفسي. إن الاستشارة الفلسفية لا تشبه بعض نماذج العلاج النفسي في موضوعها فحسب، بل إنها أيضاً تشبهها من حيث القدرات والميول (أو ما صار البعض يسميه المهارات والأدوات) المطلوبة في الأفراد الذين يعملون في هذه المجالات.

مكتبة

t.me/t_pdf

القدرات والميول

من المهارات الأساسية للمحلل النفسي قدرته على صنع تشخيص قائم على الأعراض الموجودة في آخر أداة تشخيصية متاحة (حالياً الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع للاضطرابات النفسية)⁽¹⁾ الذي أصدرته الرابطة الأمريكية للطب النفسي عام 1994. فالمحلل النفسي، على سبيل المثال، يجب أن يكون قادراً على تشخيص الاكتئاب الجسيم من واقع أعراض مثل الأفكار الانتحارية، ومشاعر قلة الحيلة، واليأس.. إلخ. ويُحاجُّ بعضُ الفلاسفة بأنه نظراً لطبيعة

(1) حالياً الدليل التشخيصي والإحصائي الخامس DSM V الذي صدر عن الرابطة الأمريكية للطب النفسي عام 2013.

الاستشارة الفلسفية فإن المستشار الفلسفي لا يتوجب عليه أن يمتلك هذه المهارات التشخيصية.⁽⁵¹⁾ ولا هو لازم للمستشار الفلسفي ذلك الصنف من الخبرة التي تُمكن المحلّل النفسي من أن يُجري للعميل ذلك الصنف من الاختبار اللازم لتحديد الانحراف المرضي أو المعرفي/ الوجداني لذلك العميل عن "المعيار".⁽⁵²⁾ المستشار الفلسفي لا يتمسك بتصوّر جامد عن "السوي" normal ولذلك لا يحتاج إلى المقدرة على اتباع خطوط موصوفة من التدخل أو العلاج بقصد أن "يشفي" "المرضى". هذه إذن تفرقة واضحة بين المهارات المطلوبة للممارسين في الاستشارة الفلسفية وبين ذلك القسم الضيق من العلاج النفسي المسمّى بالتحليل النفسي.

ولكن شنج-ينج شينج Chung-Ying Cheng يُجأج بأن الاستشارة الفلسفية يمكن أن تُفهم على أنها:

"مُرَكَّب من التحليل النفسي والتربية الذاتية من حيث إن التحليل النفسي يقدم تكتيك التعرف على الأمور والمشكلات ذات الصلة على نحوٍ عياني محدد في شخصٍ ما، بينما يقدم برنامج التربية الذاتية مشروعًا كليًا للتحويل، بحيث يمكن للموضوع المحدد أن ينحل أو يذوب في عملية التحويل. بهذا المعنى يمكننا أن نرى كيف ينبغي على المستشار الفلسفي أن يعمل كتشخيصي في المرحلة الأولى ثم أن ينتقل إلى موقع معلّم لكي يساعد العميل أو يلهمه بأن يُحدث تحولا لنظرته الحياتية وقيمته النهائية، وهو قمينٌ في ضوء هذا التحويل أن يجد حلا لمشكلته المحددة أو أن تحتفي المشكلة ببساطة"⁽⁵³⁾

يريد شينج أن يقول إن هذا التصور للاستشارة الفلسفية (كتشخيصية ومعنيّة بِحَلِّ "مسألة" ما وكذلك بـ "تحويل" الفرد) يقتضي المستشار، في الحقيقة، أن تكون لديه قدراتٌ وميولٌ شبيهة للغاية بتلك التي يحتاج إليها ممارسُ التحليل النفسي.

يجب أن نتذكر أيضًا أن حقل العلاج النفسي يشتمل على أكثر من المنطقة

المتخصصة للتحليل النفسي. ليست كل المقاربات العلاجية النفسية قائمة حصراً على المقاربة التحليلية النفسية. وليست القدرة على التشخيص شيئاً مركزياً في جميع العلاجات النفسية عندما يُفهم العلاج النفسي كشيءٍ أُعرض من التحليل النفسي. من المعالجين مَنْ يتيح لعملائه الفرصة لأن يقدموا تعريفاتهم أو توصيفاتهم الخاصة لمشكلتهم؛ "وهم لذلك يمتنعون عن أن يفرضوا على عملائهم أي أفكار محددة سلفاً عن ماذا عساها أن تكون مشكلتهم".⁽⁵⁴⁾ الحق أن بعض الأطباء النفسيين يرون الدليل التشخيصي والإحصائي الأمريكي شيئاً قليل الجدوى للغاية بالنسبة للعلاج النفسي لأنه يكتفي بـ "تصنيف الاضطرابات فينومينولوجياً - أي وفق ما يمكن أن يلاحظ ويقاس"،⁽⁵⁵⁾ ويرون أن هذا الدليل يفشل في تناول ذلك الذي يهم العلاج النفسي بالدرجة الأساس، أي الظواهر الثانوية⁽¹⁾ (المصاحبة) epiphenomena، مثل المعاني التي يلصقها المرضى بأعراضهم، والاتجاهات من وراء سلوكهم العرَضِي، وكذلك، وربما الأهم، المقدمات الاجتماعية والتاريخية لمعاناة المريض.

كما أن بعض أشكال العلاج النفسي، مثل العلاج اللوجوسي، والعلاج

(1) الظاهرة الثانوية (المصاحبة) epiphenomenon هي ظاهرة عارضة لأخرى أو تلحقها دون أن يكون لها على الظاهرة الأصلية تأثيرٌ يُذكر. مثال ذلك الظل للأجسام، والصوت للحركة، والدخان للقاطرة، والأحلام للأحداث البيوكيميائية والنيورولوجية أثناء النوم. وهناك مذهب في العلاقة بين الذهن والجسم يقال له "مذهب الظاهرة الثانوية" epiphenomenalism يرى أن العقل، أو الوعي، أو الحياة الذهنية، إن هي إلا نواتج ثانوية لمنظومة نيورولوجية معقدة دون أن يكون لها تأثيرٌ عِلِّيٌّ على هذه المنظومة المادية. العلاقة بين الذهن والجسم إذن علاقة عِلِّيَّة غير أن التأثير العِلِّي يسير في اتجاه واحد فقط: "فالدمغ يفرز الفكر كما تفرز الكبُد الصفراء"، و"الذهن هالةٌ تتراقص فوق عمليات الدماغ" (بتعبير برجسون)، أو "صيحة غنائية في زحمة العمل" (بتعبير سانتانيا). الذهن إذن، وفقاً لمذهب الظاهرة الثانوية، نتاج ثانوي byproduct أو نتيجة عارضة لعمليات الدماغ، وكل نشاط ذهني هو في أساسه تغير فيزيائي، والوعي ليس له تأثيرٌ عِلِّيٌّ في العالم الفيزيائي.

العقلاني الانفعالي، والعلاج الوجودي، وغيرها، لا تتطلب التشخيص بذلك المعنى الصارم الذي يعني تحديد أسبابٍ تحتيةٍ لاشعورية. فالمعالج الذي يستخدم هذه المقاربات ينبغي بدلا من ذلك أن تكون لديه القدرة على أن يتعامل مع شئون العميل وهمومه التي توجد بوضوح على المستوى الواعي وبوسعنا أن نقول إنها فلسفية ومتعلقة بالأسباب العقلية (المبررات) ⁽¹⁾ reasons أكثر مما هي لاشعورية ومتعلقة بالعلل causes. وهذا يطرح سؤالاً هائلاً: ما حجم المهارة والقدرة في منطقة الفلسفة والاستدلال يمتلكه مثل ذلك المعالج النفسي الذي تدرَّب بالأساس في منطقة علم النفس؟

يشير ران لاهاف إلى أن علم النفس في العقود العديدة السابقة قد احتكر لنفسه منطقة المآزق الشخصية، ومن ثم لم يتردد السيكولوجيون في الاستعانة بكل المناهج المتاحة، بها فيها الفلسفية. وحتى صعود حركة الاستشارة الفلسفية في الثمانينيات لم يكن أحدٌ ليعترض على أن المعالجين النفسيين كانوا يتعدون حدود

(1) هناك تمييز في الفلسفة بين نوعين من التفسيرات الخاصة بالسلوك الإنساني. فهناك تفسيرات تقوم على المبررات/الدواعي (الأسباب العقلية) reasons وأخرى تستند إلى العِلل (الطبيعية) causes. ولكي نرصد للفاعل أسباباً عقلية لِفعلٍ ما يجب أن يكون هذا الفاعل مدركاً لأسبابه العقلية واعياً بها، وأن يكون شخصاً عاقلاً. ثمة وجهتان من الرأي بهذا الخصوص: هناك الرأي القائل باستقلال الأسباب العقلية باعتبارها مستقلة مكثفة بذاتها. يفيد هذا الرأي أن الرابطة بين الفعل وسببه العقلي reason هي رابطة منطقيّة وليست رابطة عِلِّيّة reason: فما كان للفعل أن يكون ما هو لو لم يتخذ هويته من مكانه في خطبة قصدية للفاعل (بل سيكون مجرد جزئية سلوكية غير قابلة لأي تفسير عقلي على الإطلاق) فالأسباب العقلية والأفعال ليست أحداثاً سائبة منفصلة تمسكها العلاقات العِلِّيّة الطبيعية معاً أو تلصقها سويّاً. أما الرأي المضاد، والذي قال به الفيلسوف الأمريكي دونالد دايفيدسون فيذهب إلى أن وجود سبب عقلي هو حدثٌ ذهني، وما لم يرتبط هذا الحدث عِلِّيّاً بعملية الفعل لما أمكننا أن نقول إنه السبب العقلي الذي يؤدي هذا الفعل من أجله. إن الأفعال قد تؤدّي بباعثٍ من سببٍ عقلي معين وليس بسببٍ آخر. ذلك أن السبب العقلي الذي يفسرها هو ذلك السبب الأقدر عِلِّيّاً causally على إثارة الفعل.

مهاراتهم وتدريبهم إلى نطاق الخبرة الفلسفية الغريب عنهم. يُحاجُّ لاهاف بأنه على الرغم من أن السيكلوجيين قد يكونون معالجين ممتازين في مجالهم الخاص فإن من الصعب أن نعتقد أن بوسعهم، بتدريبهم الفلسفي الضئيل أو المعدوم، أن يُجروا استشارةً فلسفيةً جادةً.⁽⁵⁶⁾ تكشف حجة لاهاف، إذن، فرقاً واضحاً بين مهارات المستشار الفلسفي ومهارات المعالج النفسي: إنه المعرفة الفلسفية المتخصصة والقدرة الفريدة على التفلسف بمستوى الخبير التي يمتلكها المستشار الفلسفي والتي يفتقر إليها المستشار السيكلوجي عادةً.

وكما بيّن كارل فايفر:

"بعد سنواتٍ من التدريب الفلسفي تنشأ لدى المرء حساسياتٌ فلسفيةٌ معينة تُغنيه، إذ تفعل فعلها، عن التّروّي الفلسفي الواعي بذاته. إن لدى الأفراد المدربين فلسفياً حساسيةً عاليةً تجاه المغالطات، وضعف الدليل، وسوء الطوية *bad faith*؛ إنهم يصبحون أكثر قدرةً على كشف النفاق، وكشف الكليّة⁽¹⁾، وكشف التبرير؛ وهم أكثر تَفَطُّناً لما هو ممكن أو معقول أو مقبول"⁽⁵⁷⁾

هذه "الحساسية العالية" ضرورية للمستشار الحديث الذي يمارس الفلسفة في مجتمعٍ مُشربٍ بِلِغَةِ السيكلوجيا و"السيكلوجيا الشعبية"⁽²⁾ **pop psychology**.

(1) النزعة الكليية cynicism (في هذا السياق): موقف سلبي من كل القِيم أو معظمها، وانفتار إلى الإيثار بوجود دوافع نزيهة، وشك تام في صحة المثل العليا الإنسانية أو في فعاليتها. (هنتر ميد: الفلسفة - أنواعها ومشكلاتها).

(2) **pop psychology**: يشير هذا المصطلح عادةً إلى صيغة مُبسّرة مبسّطة من السيكلوجيا الأكاديمية و/ أو التحليل النفسي. (أما مصطلح **folk psychology**، ويعني أيضًا سيكلوجيا شعبية، فيشير إلى ذلك اللون من الفهم السيكلوجي الذي يستخدمه معظمنا في تفسير سلوكه وسلوك الآخرين، والتنبؤ به بادئ الرأي؛ وهي في معظمها مضمرة أو غير صريحة، وتقوم على عزو "الاعتقادات" **beliefs** و"الرغبات" **desires** للآخرين، وتتشرف في السلوك صنوفاً من الاعتقاد والرغبة، وكثيراً ما يتبيّن أنها على صواب).

يشير بعضُ الممارسين إلى أنه لا يندر أن يصادف المستشارُ الفلسفي عميلاً تلقَى لِتَوَهِّ عَلاَجًا من معالِج نفسي، وقد "تَعَنَوْنَ" من ثم بتشخيص سيكولوجي، قبل زيارته للمستشار الفلسفي. يغدو ضروريًا على المستشار الفلسفي إذن أن يمحو أولاً تلك التشخيصات التي التصقت بالعميل في علاجه السابق وما ألحقته به من أفكار سيكولوجية مسبقة عن نفسه - قبل أن يتسنى له أن يتخذ معه أية مقارنة فلسفية.

وتؤكد شلوميت شستر أنها كثيرًا ما تُضطرُّ إلى أن "تَقُصَّ تحليل" de-analyze أو "تَقُصَّ تشخيص" de-diagnose عملاء جاءوا إليها بفروض مسبقة ذات طبيعة سيكولوجية - قبل أن يتسنى لها أن تباشر "تأويلاً فلسفيًا حُرًا" لأية مشاكل أو أسئلة⁽⁵⁸⁾. بهذا المعنى يبدو، إذن، أن المستشار الفلسفي يجب أن تكون لديه المهارة التي يترجم بها شئون العميل وهمومه من لغة العلاج النفسي وإدراكه إلى لغة الفلسفة. يجب على الفيلسوف، من ثم، أن يمتلك "مهارات فلسفية أساسية" ومعرفة جيدة بتاريخ الفلسفة وأدبياتها حتى يكون مُلمًّا بشئى النظريات، و"بالخطوط البديلة من الفكر"، وبالغالطات في الحجة.. إلخ.⁽⁵⁹⁾

على أنك إن نظرت وراء الحدود الضيقة للتحليل النفسي ستجد تداخلًا جوهريًا في القدرات والميول المطلوبة في جميع أشكال الاستشارة والعلاج. من جهةٍ يقترح كوري عددًا من المهارات يجب أن تتوافر في أي معالج نفسي وليس بينها ما يبدو أنه مقصور على العلاج النفسي، وبوسعنا القول أيضًا بأنها مطلوبة في المستشار الفلسفي، مثل القدرة على أن يسأل "أسئلة مفتوحة" من شأنها أن تشجع العميل على مزيد من الحديث وأن تتيح مزيدًا من الاستكشاف، ومثل القدرة على أن "يكتف" ما يشعر به العميل لا أن يجتيم عليه ويغلق عليه الرّجاج، ومثل القدرة على الإصغاء، والقدرة على المُواجدة مع العميل.. إلخ،⁽⁶⁰⁾ ومن جهةٍ أخرى تتطلب الاستشارة الفلسفية أن يكون المستشار "مثالًا لخبرة معينة عابرة للتخصصات" تتيح له أن يتناول حاجات العميل إذ تُقضى إلى الأدب، والدين، والفن، والسياسة، والاجتماع، والميثولوجيا، وحتى السيكولوجيا.⁽⁶¹⁾ ويقترح

جسي فلمنح أن بين الأدوات التي قد يحتاج إليها المستشار الفلسفي أن يكون مُلمًّا بشتى أنظمة الفكر الصيني مثل الطاوية والكونفوشيوسية والزن والإي تشين. كما أن المستشار الملمّ بفلسفات الصين واليابان والهند بوسعه أن يدمجها في جلسة استشارة لكي "يُنْبئ العميل بخياراتٍ متنوعة أذاعها الفلاسفةُ قد لا يكون على علم بها (مثل الزهد الرواقي، والمباشرة (الآنيّة) عند الزن، وعدم الارتباط عند البوذية .. إلخ)" ⁽⁶²⁾. فإذا تَعَيَّنَ علينا حقًا أن نميز الاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي لكي نمنحها الشرعية كمبحث، فإن امتلاك المستشار الفلسفي هذا الصنف من "الأداة" المتعددة الثقافات تحت تصرفه قد يفيد في هذا التمييز.

بعض مقاربات العلاج النفسي، إذن، هي فلسفية بصورة واضحة، ويشارك ممارسوها في القدرة على التفلسف وقد يكونون قادرين جدًا على الإفادة من الفلسفات الشرقية والآسيوية لإثراء علاجهم لعملائهم. ومن الجهة المقابلة فإن معظم المستشارين الفلسفيين الممارسين هم على دراية جيدة باحتمال وجود تأثيرات سيكولوجية غائرة على عملائهم وعلى علاقة العميل/ المستشار، والتي قد لا تكون سهلة المنال من طريق البحث الفلسفي الخالص. وقد أوضح لويس مارينوف أنه كلما تَمَرَّس في الاستشارة الفلسفية، وبخاصة مع عملاء سبق لهم تَلَقَّى علاج نفسي أو تحليل نفسي، صار على وعي حادّ بـ "المظاهر السيكولوجية في تفاعل المُستشار/ العميل" ⁽⁶³⁾. وإن كثيرًا من المستشارين الفلسفيين لهم قراءات وافية في علم النفس.

يبدو إذن أنه إذا كان المرء يعتبره ضروريًا أن يقيم تفرقة واضحة بين الاستشارة الفلسفية والحقل العريض للعلاج النفسي فربما لا يتسنّى ذلك بالمقارنة المباشرة سواء للموضوع أو للقدرات والميول التي يتطلبها كلٌّ منهما. فمثل هذه التفرقة لن تكون ممكنة إلا بواسطة إيضاح مُطوّل للأساس التخصصي ومستوى الخبرة (والذي بدوّره يَرَفِد المنهج الإجرائي ومضمون الجلسات) لمختلف الممارسين كُلاً داخل حقله. ولكن إذا صَحَّ أن تقول بأن "الفلسفة هي الوحيدة المؤهّلة للتعامل مع أسئلة القيم، ورؤى العالم، والصلات ذات المعنى" ⁽⁶⁴⁾ فلن

يترتب على ذلك بالضرورة أن المستشار الفلسفي هو أيضًا الوحيد المؤهل لتناول شؤون العميل في هذه المناطق. لعل الأدق أن تقول إن المستشار الفلسفي أفضل تأهلاً للتعامل مع الأمور الفلسفية من المستشار المدرب حصرياً في علم النفس. بذلك يكون الفارق في درجة المعرفة ولا يكون فارقاً نوعياً. وهذا يطرح نقطة فارقة مهمة.

ربما يكون من نوافل القول أن نستنتج أن أبرز فرق بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي هو أن ما يفعله المستشار الفلسفي والعميل (بخلاف ما يجري في العلاج النفسي) هو "التفلسف بالدرجة الأساس"،⁽⁶⁵⁾ ومن ثم فإن الفارق (على المستوى النظري) بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي هو أن أحدهما يتطلب خبرة أكبر في الفلسفة من الآخر. ورغم ذلك فإن دور الفلسفة وصلة التدريب الفلسفي في ذلك الصنف من العلاج الذي أسماه علم النفس بـ "العلاج المعرفي" قد "بُخِسا بشكل يُرثى له".⁽⁶⁶⁾ تترتب على هذا نتيجة (ليست من نوافل القول على الإطلاق) مُفادها أنه مادام أغلب المعالجين النفسيين "بلا تعليم فلسفي ذي قيمة"⁽⁶⁷⁾ ولا يُجَارون الفلاسفة في المهارات اللازمة لإجراء مقارنة فلسفية في الاستشارة، فإن للعميل أن يتوقع أن يجد مستوى أعلى في البصائر الفلسفية في جلسة الاستشارة التي يديرها فيلسوفٌ - مما يمكن أن يجده في معظم جلسات العلاج المعرفي التي يديرها معالجٌ نفسي.

يبيّن ميشيل رَسِل هذه النقطة بقوة كبيرة إذ يقدم عدداً من الأسئلة لمناطق تجعل فيها الخلفية الأكاديمية في الفلسفة - تجعل الفيلسوف أنسب بكثير من طالب السيكولوجيا في إجراء صنف معرفي من الاستشارة. وهو يشير، مثلاً، إلى أن لدى الفلاسفة مخزوناً ثرياً للغاية من المنظورات النظرية تحت تصرفهم وهم لذلك "ماهرون بصفة خاصة في التقاط منظورات جديدة (كالتالي يقدمها المعالجون النفسيون، أو العملاء أو الطلاب) ورؤية متضمناتها وافتراضاتها".⁽⁶⁸⁾ والمستشارون المدربون فلسفياً هم أيضاً "مُلمون على نحو عميق بطيف كبير من المخططات الأكثر جوهرية التي من خلالها ينظر أي شخص إلى أي شيء على

الإطلاق" وهُم من ثم قادرون على "فهم عملائهم، واستباقهم، و"مراقبتهم"⁽⁶⁹⁾.⁽¹⁾ يسأل رسل عددًا من الأسئلة البلاغية التي تُحاجُّ بأن الخلفية الصلبة في علم الأخلاق تبدو ملائمة لذلك الصنف من "توضيح القيم" الذي أصاب رَواجًا، وأن التدريب في المنطق الصوري والتفكير النقدي يبدو ملائمًا لتحدي تفكير العميل غير المنطقي واعتقاداته غير العقلانية مثلما يمارس في العلاج العقلاني الانفعالي، وأن معرفة الرؤية البراجماتية الأمريكية للإبستمولوجيا والميتافيزيقا تبدو ضرورية لفهم يونج، وأن التلميذ الفتحجششتيني قمينٌ أن يفهم التحليل التفاعلاتي بسرعة.. وهكذا.⁽⁷⁰⁾ وباختصار: تتطلب الممارسة الجيدة معرفة مناسبة. وفكرة رَسِل هي أنه إذا كان العلاج هو عملية تحدي التفكير المشوش لشخص ما، وهذا ما يفعله الفلاسفة، إذن من الأفضل بكثير للعملاء الراغبين في نوع معرفي من العلاج أن يلتمسوا ذلك لدى مستشار فلسفي لا معالج نفسي.⁽⁷¹⁾

ربما ينبغي أن تُرد الكلمة الأخيرة في موضوع القدرات والميول لكاترين ماكول التي تُحاجُّ بأن الفلسفة العملية (التي تشمل الاستشارة الفلسفية) ليست مهارة على الإطلاق وإنما هي "فن". تؤكد ماكول أن الرغبة في حصر "فن" الفلسفة العملية تحت مفهوم "المهارة" تنتج من فلسفة وظيفية براجماتية تحاول أن تعامل الكائنات البشرية كما لو أنها أشياء يمكن أن تُدرج خلال عمليات تُنتج حصائل يمكن التنبؤ بها ومن ثم يمكن التحكم فيها.⁽⁷²⁾ وهذا يطرح السؤال المثير: هل ثمة فرقٌ في الحقيقة بين "فن" الاستشارة الفلسفية و"المهارة" التي تنتج من صَمِّ تقنيات وإجراءات الاستشارة الفلسفية مع قدرات وشخصية الفيلسوف؟ لم يتناول أحدٌ هذه المسألة بأي درجة من العمق في أدبيات الاستشارة الفلسفية.

وقد حاجَّ بعضُ الفلاسفة أيضًا بأن بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي فرقًا آخر واضحًا في العلاقة النظرية والفعالية بين العميل والمستشار.

(1) بمعنى تكييف حركاتهم ونقلاتهم (في الحوار) مع حركات العميل ونقلاته.

في العلاج التحليلي النفسي يبقى المحلّل عُفلاً (anonymous) والعميل يوجّه "إسقاطات" projections مختلفة تجاهه، أي يعزّو إلى المحلّل مشاعره هو وأفكاره. يركز المحلّل النفسي على خفض مقاومة العميل في تناول "طرحه" transference - أي شعور الاعتماد على المحلّل كما لو كان شخصاً مهتماً من طفولته الباكرة - وعلى تأسيس تحكّم عقلائي أكثر. يخضع العملاء لتحليل طويل الأمد، وينخرطون في تداعٍ طليق (كبي يكشفوا النقاب عن الصراعات الخفية) ويكتسبون استبصاراً بواسطة الكلام. يجترح المحلّل تأويلاتٍ رديّةً ويعلم عميله المعنى اللاشعوري والمكبوت حتى الآن للسلوك الراهن إذ يتصلّ بماضيه.⁽⁷³⁾ وكما يُبيّن يورجين هابرماس:

"بعض دعاوي المريض على الأقل لا تؤخذ كدعاوي صدق وتُفحص من حيث صدقها أو صحتها، بل تُعتبر أعراضاً لباثولوجيا تحتية. المريض والمعالج بذلك لا يُرجى لهما أن يكونا شريكَي حوارٍ حرّينٍ وزيّدين، بل المريضُ شيئاً⁽¹⁾ جزئياً: دعاوي صدقه ينبغي ألا تُفهم كدعاوي وتُختبر منطقياً، وإنما تُفسّر على أنها النتائج العليّة (المعلولات) أو الأعراض لأحداث الطفولة المبكرة"⁽⁷⁴⁾

إن علاقة العميل/المعالج في التحليل النفسي، الذي يُعتبر فيه العميل "تحت سيطرة، وتحت رحمة، أعراضه"، هي نقيض علاقة العميل/المستشار في الاستشارة الفلسفية، التي يُعدّ فيها العميلُ فاعلاً نشيطاً، "شخصاً متفلسفاً على قدم المساواة"⁽⁷⁵⁾ و"أقوى من أي اعتقادٍ معينٍ تصادف أن اعتقده"⁽⁷⁶⁾.

ولكن، مرةً أخرى، بين كثرة المنظورات العلاجية النفسية، فالمنظور التحليلي النفسي هو أيسرها تمييزاً عن الاستشارة الفلسفية، فحين تقارن، مثلاً، علاقة العميل/المستشار في الاستشارة الفلسفية بتلك العلاقة في العلاج الوجودي أو

(1) Objectified: أي يُعامل معاملة "الشيء"، الذي تُسبّره العِلل الطبيعة لا المبررات العقلية، والذي تدفعه العِلل (من الخلف) ولا تُشدّه الغايات (من الأمام).

العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي، تَجِبْهَكَ التشابهات الواضحة وتتحدى جدًّا فكرة وجود فارقٍ جذري.

في العلاج الوجودي تكون المهام الرئيسية للمعالج هي أن يستوعب بدقة "الوجود-في-العالم" الخاص بالعميل ويؤسس مواجهة شخصية وأصيلة معه. يُفْضِي ذلك بالعميل إلى أن يكتشف فرادته الخاصة في العلاقة بالمعالج. تُعد هذه العلاقة ذات أهمية حاسمة، وإن مُعَوَّلًا كبيرًا يوضع على علاقة الإنسان بالإنسان-العميل/المعالج، ولا يُنظَر هنا للمعالج بصفته الخبير أو السلطة الوالدية- تلك الصفة التي نجدها كثيرًا جدًّا في التحليل النفسي. فهذه العلاقة الدينامية تعني أن كلا العميل والمعالج عُرضة للتغير من خلال اللقاء العلاجي.⁽⁷⁷⁾

وفي العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي يعمل المعالجُ كـمُعَلِّمٍ والعميلُ كـتلميذ، ويُنظَر إلى العلاج على أنه عملية تعليمية.⁽⁷⁸⁾ المعالج مُوجَّه إلى حد كبير ويعلمُ العملاء نموذج ABC في تغيير أفكارهم⁽¹⁾. يهدف المعالج إلى "تزويد العميل بالأدوات اللازمة لإعادة بناء أسلوبه الفلسفي والسلوكي" لكي يتمكن من التعامل الأجدى لا مع المشكلة أو الموقف الحاضر فحسب بل مع مشكلات أخرى كثيرة في الحياة ومع تلك التي في المستقبل.⁽⁷⁹⁾

والعلاج المعرفي، الذي أسسه آرون بك، والشبيه بالعلاج العقلاني الانفعالي السلوكي، يركز على علاقة شراكة بين العميل والمعالج. يستخدم المعالج الحوار السقراطي - وفيه يجري توجيه العميل عن طريق أسئلة في النقاش - لكي يساعده في التعرف على اعتقاداته المُخْتَلَّة واكتشاف قواعد بديلة للعيش. ويُتَوَقَّع للعميل بعد أن يكتسب استبصارًا في مشكلاته أن يمارس تغييرًا نشيطًا لتفكيره الأوتوماتيكي (التلقائي) الانهزامي وفِعْلِهِ.⁽⁸⁰⁾

إن العلاج الوجودي، والعقلاني الانفعالي السلوكي، والمعرفي - يسهل جدًّا تمييزها جميعًا عن التحليل النفسي في أنها تُقَيِّض للعميل دورًا أكثر نشاطًا بكثير من

(1) حَرْفِيًّا their cognitions

الدور الذي نجده في التحليل النفسي. هذه المساهمة النشطة للعميل في العملية الاستشارية هي من ملامح الاستشارة الفلسفية التي يكثر التوكيد عليها عندما تُعقد مقارنة. تُصوّر أدبيات الاستشارة الفلسفية العلاج النفسي على أنه يؤدي إلى اعتمادٍ على تدخلات المعالج الحرفية التي يمكن فيها أن "يفقد العميلُ قدرًا كبيرًا من الاستقلالية في عملية إعادة تشييد سرديّة حياته"⁽⁸¹⁾. أما التفاعل الفلسفي في جلسة استشارة فيوصف بأن العميل هو الذي يوجهه لا المعالج.⁽⁸²⁾ ففي حين يتعيّن على الطبيب النفسي أن "ينشد الوصولَ إلى تفهّم مع المريض حتى إذا كان المريض منسحبًا من هذا التفهم"⁽⁸³⁾ فإن المستشار الفلسفي ينظر إلى عميله "كشخصٍ متفلسف على قدم المساواة"⁽⁸⁴⁾. يُعتبر المستشار لذلك "شريك حوارٍ" لا "يريد اكتشاف حقائق محجوبة عن مشكلة العميل" بل يساعده على توضيح الأمور، والفحص النقدي لافتراضاته الأساسية، وتأويل نفسه والعالم.⁽⁸⁵⁾

المستشار الفلسفي "معنيٌّ بالعميل أكثر مما هو معنيٌّ بالمشكلة" بينما هو يشارك في عملية حوارية مستمرة يمكن أن تأتي فيها طلبات من كل من العميل والمستشار بمزيد من الإيضاح"⁽⁸⁶⁾. توصف علاقة الاستشارة الفلسفية كعلاقة "متقبّلة ومفتوحة" لأن العميل يُطلق له العنان لأن يحل مشكلاته على طريقته وعلى وتيرته الخاصة"⁽⁸⁷⁾. ولعل الأهم من ذلك أنه على خلاف نظرية المعالج لما يسمّى "المقاومة"، أو رفض العميل للاقتراحات المقدّمة، في التحليل النفسي والعلاج النفسي، فإن رفض العميل للاقتراحات المقدّمة في حالة الاستشارة الفلسفية لا يُفسّر سبقيًا كمقاومة أو عدائية بل يُتقبّل كاستجابة إيجابية تُفضي إلى مزيد من النقاش.⁽⁸⁸⁾ ولا يُنظر إلى المستشار الفلسفي على أنه لديه مسبقًا فكرة عن كيف ينبغي على العميل أن يفهم نفسه. المستشار إذن لا يوزع نصحاء أو عرضًا لـ "يعالج مرضي" في ضوء معايير معينة مهيأة تجاه مثالٍ معياري.⁽⁸⁹⁾ يحاول

المستشار أن "يُبدى موقفاً محايداً" تجاه إدراكات العميل لنفسه ولأحداث حياته.⁽⁹⁰⁾ أخيراً، وليس آخرًا بالتأكيد، توصف الاستشارة الفلسفية بأنها "إيكولوجية"، بمعنى أن العلاقة بين العميل والمستشار هي علاقة راعية وليست مجاهية، وتتألف من شخصين مشاركين في اعتماد متبادل يتبدى في تساؤل مفتوح الذهن، مع مؤاجدة تفعل فعلها بينهما.⁽⁹¹⁾ ولكن لا واحدة من هذه الخصائص تجعل الاستشارة الفلسفية متفردة تمامًا عن جميع الأشكال المتنوعة للعلاج النفسي.

يمكن في حقيقة الأمر أن تُفرّق الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي كلاهما عن التحليل النفسي في أنه لا هذا ولا تلك تنظر إلى العميل من المنظور التحليلي النفسي/ الأبوي حيث يُلقّب العميل بـ "المريض". تشابه الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي من حيث ما أسماه دانييل دينيت "الموقف" *stance*. وهو يُعرّف "موقف" المرء على أنه الطريقة التي يتفاعل بها المرء مع المنظومات المعقدة، أو، في هذه الحالة، الأشخاص الآخرين. "الموقف الفيزيائي" *physical stance* يلتفت فقط إلى البناء الفيزيائي الفعلي للمنظومة، فهو إذن لا دخل له بالعلاقة العلاجية إلا إذا كانت هناك حالة باثولوجية قيد العلاج. واتخاذ "الموقف التصميمي" *design stance* هو أن تلتفت فقط إلى "برمجة" المنظومة، إلى تنظيمها الوظيفي. أما اتخاذ "الموقف القصدى"⁽¹⁾ *intentional stance* فهو أن

(1) يذهب دينيت إلى أن امتلاك مخلوق من المخلوقات عقلاً يعني بالتحديد أن من المفيد عملياً أن نعتبره يمتلك عقلاً. يصل ذلك من الوجهة العملية إلى حد معاملة هذا المخلوق كواحد منا: ككائنٍ لديه اعتقادات معينة (صحيحة في الغالب) عن العالم، ورغبات في أشياء معينة، ويعمل بعقلانية في تلك الاعتقادات والرغبات. فهذا طائر أبو الحناء وأنت تشاهده يصطاد الديدان في الحديقة. إنك تفسر سلوك أبي الحناء_ أي تُضفي عليه معنى_ بأن تفترض أنه جائع ومن ثم يلتمس الطعام، وأنه يعتقد أن الديدان طعام وأنها تلتمس في الحديقة. وبالتالي فهو يرغب في اصطيد الديدان في الحديقة. صفوة القول أن أبا الحناء يسلك في ضوء اعتقاداته ورغباته. ونحن في تفسير سلوك أبي الحناء بالإحالة إلى الاعتقادات والرغبات نتبنى ما يسميه دينيت "الموقف القصدى" *intentional stance*. إنه الموقف الذي نتخذه كيما نضفي معنى على سلوك أي مخلوق ونتنبأ به. لماذا يضخ ذلك الأخطبوط =

= مادةً جبريةً سوداء؟ لأنه يعتقد أنه قد رصده أحد الضواري.

مثل هذا الصنف من الرأي يؤوّل المواقف القضية تأويلاً "أداتياً" instrumentalist، بمعنى أن صحة عزو اعتقادات ورغبات وسلوك عقلائي لا تكمن في تطابقها مع وقائع أو حالات مستقلة عنها، بل في فائدة هذا العزو وجدواه العملية: أي في خدمة مصالحنا وتمكيننا من فهم سلوك الأشياء التي تتفاعل معها والتنبؤ به. وبقدر ما تنجح هذه الممارسة في ذلك فهي مشروعة تماماً. أما أن نتوقع منها ما يتجاوز ذلك إلى إضفاء "واقعية" على الاعتقادات والرغبات وعقلانية الفعل فهو خلط وحيود عما ترمي إليه هذه الممارسة... إذن امتلاكك اعتقادات ورغبات وأسباباً عقلية للفعل هو، ببساطة، كونك قابلاً لأوصاف مصوغة في إطار لغة الاعتقادات والرغبات والأسباب العقلية. ونحن إذ نطلق مثل هذه الأوصاف نتخذ الموقف القصدي. ونحن لا يسعنا إلا هذا الموقف في حالة إخواننا من بني الإنسان، وكذلك أيضاً لا يسعنا غيره حين نحاول أن نتفهم الأعمال الجريئة للمخلوقات غير البشرية. أما في حالة المتعضيات البسيطة والنباتات والجمادات فقد نجد أن بوسعنا أن نستغني عن الموقف القصدي ونفسر سلوكها عن طريق استيعاب تصميمها. هنالك نكون قد انتقلنا إلى ما يطلق عليه دينيت "الموقف التصميمي" design stance: إننا في هذه الحالة نضفي معنى على سلوك الأشياء بأن نعتبرها قد صُممت أو هُنْدست بطريقة معينة لكي تحقق هدفاً معيناً... مُؤدّي فكرة دينيت أننا نُعَلّل للظواهر العقلية بكشف آليات عصبية قادرة على أن تضطلع بوصف على مستوى التصميم، وصف يتضمن حقاً رؤية هذه الآليات على أنها تعمل لكي تحقق أهدافاً معينة. غير أن العملية التفسيرية لا تتوقف هنا بالضرورة؛ فنحن نمضي لكي نفسر هذه الآليات عن طريق اكتشاف آليات أبسط تُكوّنُها: تُعدُّ شبكية العين، مثلاً، قائمةً بوظيفة ذكية معينة، وهذه الوظيفة تُفسَّر باكتشاف أن الشبكية تتكون من قضبان وأقماع وخلايا أخرى متنوعة هي نفسها تؤدّي وظائف ذكية ولكن أضيق مدى وتوجُّهاً. وفيما نحن نحلل الأجهزة إلى منظومات مكونة بهذه الطريقة، نصل في النهاية إلى مستوى تكون الآليات المكوّنة عنده مركزةً بحدّة أو أحادية الغرض. عند هذا المستوى من التحليل قد نتوقع مثلاً أن نجد خلايا مفردة ينحصر عملها في كشف وجود أو غياب مادة كيميائية معينة وإبلاغ الخلايا المجاورة بذلك. عندما نصل إلى هذا المستوى، نكون في الواقع قد فرغنا من الموقف التصميمي وانتقلنا إلى "الموقف الفيزيائي" physical stance. (عن كتاب "فلسفة العقل - مدخل معاصر"، جون هيل، ترجمة وتعليق عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص 246-252)

تعزو اعتقادات ورغبات .. إلخ إلى شخص آخر أو منظومة أخرى.⁽⁹²⁾ فَعَلَى سبيل المثال: إذا جاء عميلٌ إلى المعالج يقول "أنا مكتئب" ومضى يشرح ما هو مكتئبٌ له، فإن بعض المعالجين قد يغض الطرف عن أوصاف العميل نفسه لسبب اكتتابه، مفضلاً أن يكشف النقاب عن الأسباب أو الديناميات (الأويات) اللاشعورية. هذه هي رؤية العميل من "الموقف التصميمي" design stance، إذ ينظر إلى "البرجة" التي تسبب أعراض العميل وكرهه. فإذا مضى العميل يقول "أنا مكتئب لأنني قد فقدتُ إيماني بالله" فإن المعالج الذي يتخذ "الموقف التصميمي" حَرِيٌّ أن يضرب صفحاً عن مسألة الله ويحاول بدلا من ذلك أن يكشف الغطاء عن الأويات من وراء هذا الاكتتاب. لا يحقق الموقف التصميمي في الأسباب التي قد يقدمها العميل لشعوره بما يشعر به. باتخاذ هذه المقاربة يكون المحلل النفسي أشبه، نوعاً ما، بالجراح الذي تتركز خبرته على إزال ورم ما، إزالة لا تتطلب الاشتراك الواعي للمريض. يسأل المحلل المريض ويدون إجاباته ولكنه لا يتوقع ولا يتطلب من المريض أن يعرف ماذا تعني إجاباته.⁽⁹³⁾ ليس من مقصد المحلل أن يساعد العميل على أن يفهم عباراته داخل سياق نظرية التحليل النفسي.

ومن جهة أخرى فإن المعالج الذي يتخذ "الموقف القصدي" يتناول سؤال الله في الحقيقة وجهًا لوجه، آخذًا إياه مأخذ الجِد كسببٍ للاكتتاب. وهو يعمل مع عميله على تخفيف الكرب بأن يساعده في فحص أفكاره الخاصة- في هذه الحالة، أفكاره عن علاقته بالله. إن مقصد المعالج بالتأكيد في هذه الحالة هو أن يساعد عميله على أن يفهم معنى عباراته داخل سياق العلاج، وسياق الحياة اليومية، وسياق العقلانية. المعالج في هذه الحالة أشبه بالمعالج الطبيعي الذي يساعد العميل على التدريب لكي يزيد مجال الحركة (عَرَض، وعمق، مهارات تفكيره)، والمرونة (قدرته على النظر إلى الأمور من زوايا متعددة)، والقوة (قدرته على قبول آراء الغير). وحتى تكون هذه الأنشطة العلاجية فعالة فإنها ترحب بـ، وتتطلب في الحقيقة، الاشتراك الواعي للعميل.

من الواضح أن الاستشارة الفلسفية- وكذلك كثير من صور العلاج

النفسي - تتخذ الموقف القصدي إذ تنظر إلى العميل كشخص ذي استقلالية، متأثر يقيناً باعتقاداته ورغباته .. إلخ. ولكنه ليس محكوماً بلا شعوره. ولكن لما كان هذا "الموقف القصدي" متأصلاً في علاقة العميل/المعالج عند كل من المستشار الفلسفي والمعالج النفسي، فإن هذه المحاولة لفصلهما الواحد عن الآخر لا تُفضي، مرةً أخرى، إلا إلى فصل الاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي المعرف تعريفاً ضيقاً كتحليل نفسي.

بوسعنا أن نحتاج بأنه في كل من العلاج التحليلي النفسي والعلاج النفسي (وبخاصة العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي) يتخذ المعالج عمداً دورَ الخبير، أو السلطة، أو المعلم، وأن هذا مقصدٌ غيرُ وارد في الاستشارة الفلسفية. ولكن إذا صحَّ أن هذا ليس هو المقصد المعلن في الاستشارة الفلسفية فإن هناك مع ذلك نقطتين تستحقان الملاحظة: الأولى: أن من الواضح من دراسة الحالات في حقل الاستشارة الفلسفية أنه برغم المزاعم المنشورة بأن العميل هو "شخص متفلسف على قدم المساواة"، وبأن العميل والمستشار "شريكا حوار" متساويان، إلا أن العميل في واقع الأمر يفترض أن المستشار الفلسفي "خبير" لا يناع في علاقة الاستشارة، وهو ينظر إليه عادةً على أنه متعلم تعليماً فلسفياً أفضل بما لا يُقاس. ومدربٌ لكي يمتلك قدرةً عالية في التفكير الواضح بطريقة فلسفية. ومن المفهوم لكل من المستشار والعميل أن العميل قد قصده للاستشارة بالضبط لأنه يراه ذا خبرة يفترق إليها هو. ليس المستشار من "يدعي" سلطةً على العميل، وإنما وجه الأمر في كثير من الأحيان أن العميل في الحقيقة يُسبغ هذه السلطة على المستشار. ويطالبه أن يعمل بسلطة تليق بخبير في التقنيات المطلوبة لبحث فلسفي تعاوني. وبدلاً من اعتبار مسألة السلطة كشيء ذي تأثير ضار بالعلاقة الاستشارية، يبيّن ديفيد جوبلنج أن الدراسات تشير إلى أن إدراك العميل للمستشار كخبير وسلطة كثيراً ما يعمل كعامل إيجابي في العملية الاستشارية وفي "تعافي" العميل.⁽⁹⁴⁾

ثانياً، لكي نتجنب احتمال أن يكتسب العميل اعتماديةً طويلة الأمد على المستشار الفلسفي، يبدو منطقياً أن على المستشار حقاً أن يبذل جهداً لكي يعلم

(بشكلٍ أو بآخر) العميلُ تلك المهارات التي ستسهم في استقلاله. يتطلب ذلك بالضرورة الافتراض الأولي بأن المستشار ليس على قدم المساواة مع العميل، بل يمتلك معرفةً خبيرٍ بحقائق وتقنيات لا يمتلكها العميل، وهي معرفة يمكنه أن يمررها له بواسطة شكلٍ ما من البيداجوجيا. وتوجد فروض مسبقة شبيهة في العلاج النفسي. وسوف نتابع هذا الموضوع الخاص بالخبرة والسلطة والتعليم في الفصل القادم.

يبدو أن علاقة العميل / المستشار لا تقدم تمييزًا واضحًا بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي. فلعلنا نجد هذا الفرق المحدد عندما نفحص عمليات، وأهداف، شتى المقاربات العلاجية والاستشارية.

الأهداف والعملية

أهداف المعالج التحليلي النفسي، وفقًا لكوري، هي جعل اللاشعوري شعوريًا،⁽⁹⁵⁾ ومساعدة العميل في إعادة معايشة الخبرات القديمة والتناول الاستيعابي⁽¹⁾ *working through* للصراعات المكبوتة، من أجل تحقيق وعي فكري وبذلك يعيد بناء الشخصية الأساسية للعميل. يلاحظ المحلل النفسي رولو ماي أن الناس تذهب إلى المعالج:

"لأنهم أصبحوا مُسَرِّقِينَ في داخلهم وَيُتَوَقَّونَ للانعتاق... أعتقد أن مهمة

(1) *Working through* (في التحليل النفسي والعلاج النفسي الدينامي): يطلق عليها د. فاخر عاقل في معجمه النفسي "استمرار العمل"، وتطلق عليها موسوعة علم النفس والتحليل النفسي بإشراف د. فرج عبد القادر طه "النفاذية"، ويطلق عليها د. حسين عبد القادر في نفس المعجم "العمل النافذ"، وقد فضّلت تسميتها "التناول الاستيعابي"؛ وهي عملية تحمل المريض على دراسة الصراعات النفسية التي جعلت منه مريضًا وتَقْصِيها. وتتم بتناول التفسيرات والتوسع فيها، ويقوم بها المعالج والمريض فينطلقان من تفسيرٍ يقتضي التضمنات ويستكشفها بينما يُغالبان "المقاومة" حتى يتمكن العميل من قبول المادة المكبوتة المتبطنة للأعراض وفهمها فهماً واعياً واستيعابها في الشعور.

المعالج ينبغي أن تكون مساعدة الناس على أن يتحرروا لكي يكونوا على وعي بإمكاناتهم وكي يتجربوا هذه الإمكانيات" (96)

والتقنيات المفتاحية في عملية التحليل النفسي هي التأويل، وتحليل الحلم، والتداعي الطليق، وتحليل المقاومة، وتحليل الطرح. وكلها مصممة لكي تساعد العميل على أن يجد مدخلا لصراعاته اللاشعورية، والذي يؤدي إلى الاستبصار وفي النهاية إلى تمثّل الأنا للمادة الجديدة. (97) وكثيراً ما يستخدم المحلل النفسي اختبارات لتساعده على وضع تشخيص. (98) وفي بعض الأحيان يتعيّن على الطبيب النفسي أو المحلل النفسي أن يتعامل مع حالة انقطعت منها كل احتمالات الوصول لفهم، وانقطع أي أمل في "صياغة شراكة إنسانية"، ولو عابرة. (99) أما الاستشارة الفلسفية فهي لا تُعامل "الأعراض على أنها ناتجة عن خبراتٍ مُعتلة في الماضي"، (100) بل تنظر إليها على أنها "تصورية (مفاهيمية) ولازمنية في الدلالة". (101)

ولكن إبيوت كوهن يُجأج بأنه في حين قد يكون لدى العميل انفعالات (حول أمر ما) تبدو متفجرة من اللاشعور، فإن علينا أن نتذكر أن الانفعالات كثيراً ما تكون قائمة على اعتقادات. ولكن فحص هذه الاعتقادات قد يكشف أنها تستند في الحقيقة إلى اعتقادات وافتراضات معينة عن أمر ليس العميل على دراية واعية به. يؤكد كوهن أن بوسع المستشار الفلسفي أن يساعد العميل على أن يصل إلى إدراكٍ واعٍ وإفصاح عن تلك الاعتقادات والافتراضات "اللاشعورية" كي يتناو لها بالتمحيص والتقييم. وبعبارة أخرى فما "اللاشعوري" إلا غير المُتمحّص، أو المنسي. يتعامل المستشار الفلسفي مع "اللاشعوري" على نحو غير مباشر بأن يحمل العميل على أن يفحص ما كان من قبل مُسلماً به. بهذه الطريقة يجري استقصاء "اللاشعور" باشتراك من العميل أكبر مما يحدث في المقاربة المتبعة في التحليل النفسي. (102) يُفضي هذا في النهاية إلى رفض النظرية الفرويدية الكلاسيكية التي تفترض أن اللاشعور له موضع نفسي وأنه هو المحدد للدافعية والانفعال البشريين اللذين يقوم عليهما التحليل النفسي ومناهج عديدة أخرى

للعلاج النفسي. ووفقًا لراشيل بلاس Rachel Blass، فإن هذا يعني أنه بالانطلاق من افتراض أن العميل ليس تحت سيطرة من لاشعوره لا مُبَدَّل لها بل هو قادر على أن يختار وأن يريد، فإن بمقدور المستشار الفلسفي أن يُمكن عميلَه من أن "يعلو على أي شيء قد تدفعه إليه تصوراتهِ النفسية المسبقة أو ميوله أو حاجاته أو رغباته، أو أي عمليات وأليات أخرى" (103).

ولكن حتى لو سلّمنا بأن التحليل النفسي يتناول أساسًا استكشاف و"تعرية" اللاشعور في حين لا تفعل الاستشارة الفلسفية ذلك إلا بشكلٍ غير مباشر، وبأن المحلّل النفسي قد يُلبجأ إليه لكي يعمل مع مريض غير راغب في أن يكون شريكًا في نقاش في حين لا يعمل المستشار الفلسفي إلا مع أولئك الراغبين والقادرين أن يكونوا "شركاء في حوار" (104) - حتى لو سلّمنا بذلك فإن هذه الاعترافات لا تشكّل فاصلاً واضحاً بين الحقلين. فأولاً، وكما بيّن السيكولوجي درو وسترن Drew Western، نحاول العلاجات التحليلية النفسية الحديثة أن تساعد العميل على أن يَرُدَّ إلى الوعي (الشعور) ما كان سابقاً بناءً دافعية معرفية-وجدانية لاشعورية تؤثر في السلوك، بحيث يمكن للمرء أن يمارس سيطرةً أكثر وعياً ومرونة على أفكاره ومشاعره وسلوكه" (105)، أو، على حد قول ماي، "تساعد الناس على أن يصبحوا أحراراً في أن يعُوا إمكاناتهم ويبارسوها". يشير هذا بوضوح إلى أن التحليل النفسي ليس معيّناً بمجرد "علاج المرض" بل يحاول أيضاً أن يُقوِّي العميل على أن يواجه المشكلة بنفسه - وهو هدف معلّن للكافة على أنه محوري لجميع أشكال الاستشارة الفلسفية.

كما أن الاستشارة الفلسفية ليست متفردة وحدها في عدم التعامل المباشر مع ما يسمى اللاشعور أو في حصر تعاملها على أولئك القادرين على تكوين شراكة عميل / مستشار - فكثير من أشكال العلاج النفسي تركز بالتحديد على ما يزعم المستشارون الفلسفيون أنه مجالهم وإن اختلفت طرائقهم الإجرائية.

ينظر ميشيل سكيفتشيك، على سبيل المثال، إلى الفلسفة على أنها "فحص

نقدي للتصورات الموجّهة للحياة" التي كثيراً ما تكون سُيِّرت في الفرد بحكم "توجيهات الثقافة الجمعية"، ويؤكد أن الوصول إلى فهم "للتقلبات التصورية" للمرء من خلال الفحص النقدي، أو الهرمنيوطيقا، يمكن أن تقود العميل في النهاية إلى الحرية والسعادة.⁽¹⁰⁶⁾ هدف الاستشارة الفلسفية إذن، كما يصفها سكينتشيك، هو حرية العميل وسعادته. قارن هذا بوصف كوري لأهداف العلاج المعرفي التي يقول إنها دَفَعُ العملاء إلى أن "يواجهوا اعتقاداتهم المغلوطة بالأدلة المضادة التي يجمعونها ويقيمونها" لكي يساعدوا العملاء على أن "يَجِدُوا في التخلص من اعتقاداتهم الدوجمائية والإقلال منها إلى أقصى حد"، وأن "يصبحوا على وعي بأفكارهم الأوتوماتيكية⁽¹⁾ (التلقائية) وأن يغيروها".⁽¹⁰⁷⁾

تُحاجُّ راشيل بلاس Rachel Blass بأن المستشار الفلسفي يحفز عملية داخل العميل بها "يتخطى المسار المُقَيِّض له بحكم بنيته السيكولوجية ... كي يتجاوز الذات السيكولوجية لِيَبْلُغَ حالة أصيلة من الوجود".⁽¹⁰⁸⁾ ولكن، مرةً أخرى،

(1) يقول آرون بك بصدد اكتشافه للأفكار الأوتوماتيكية (التلقائية) ودلالاتها الكبيرة: "غير أني بدأت بمرور الوقت أشك بأن المرضى كانوا يفتلون أنواعاً معينة من الأفكار لا عن مقاومة أو دفاع من جانبهم بل لأنهم لم يتعلموا التركيز عليها، وقد أدركت فيما بعد أن هذه الأفكار بالذات هي الحاسمة حقاً في فهم طبيعة المشاكل النفسية. وربما يكون بعض المحللين النفسيين قد كشفوا الغطاء عن هذه المادة الثرية، غير أنهم لم يُنزلوها في تراثهم كما هي دون تحوير وتأويل ... ثم إنني جعلتُ أتحرى هذا الكشف الجديد شهوراً عدة بل سنواتٍ مع مرضى آخرين خلال التداعي الطليق. فاكتشفت أن لديهم أيضاً تياراتٍ فكريةً لا يصرحون بها. غير أن كثيراً منهم ... لم يكونوا على دراية تامة بها قبل أن أحضهم إلى التركيز عليها. تتميز هذه الأفكار المضمرّة في صورها النموذجية بالانبثاق التلقائي والسرعة الخاطفة. وهي في ذلك تباينُ الأفكار المعلنة. ولكي أتمكن من استكشاف هذه الأفكار المضمرّة واستخراجها كان عليّ أن أوجه المريض إلى أن يولي جُلَّ انتباهه إلى أفكارٍ بعينها ثم يفصح لي عنها. إنه ضربٌ من تغيير بؤرة الانتباه ثبتت فعاليته الكشفية الكبيرة". (انظر كتاب آرون بك "العلاج المعرفي والاضطرابات الانفعالية" ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. غسان يعقوب، دار النهضة العربية، بيروت، 2000، ص 43-50)

هذا الهدف الذي ترمي إليه الاستشارة الفلسفية لا يبدو مختلفاً كثيراً عن "تجاوز الذات" self-transcendence الذي هو هدف العلاج اللوجوسي ليفيكتور فرانكل،⁽¹⁰⁹⁾ والعلاج العقلاني الانفعالي السلوكي لألبرت إيلس، وشتى أهداف العلاج الوجودي والأشكال الأخرى من العلاج النفسي. يؤكد إيلس أن المعالجين المعرفيين، والمعالجين السيكوديناميين، والمعالجين ذوي التوجُّه المنظومي⁽¹⁾، ومعالجي التحليل التفاعلاتي، يتشاركون كثيراً من الأهداف المتفق عليها من الكافة، التي من بينها "بلوغ تغيير فلسفي عميق" في تفكير العميل. الحق أنه يرى أن أحد أهداف جميع صور العلاج النفسي مساعدة الناس على تحقيق "تغييرات فلسفية عميقة"، وتغيير "فلسفاتهم الحياتية المدمّرة"⁽¹¹⁰⁾.

ترى شلوميت شستر أن مهمة المستشار هي أن يساعد العميل على أن "يتحرر من كل ما هو مسبق التصور، وما هو سبَّي التصور، وما هو متحيّز، وما هو لاشعوري."⁽¹¹¹⁾ وتقول أيضاً إن العميل يتعلم من المستشار أن "يتساءل، ويفكر، ويستوعب، بشتى الطرائق الفلسفية، النفس ومشكلاتها"⁽¹¹²⁾. ويشير كوري إلى أنه في العلاج النفسي بصفة عامة:

"يستخدم المعالجون تنوعاً من التقنيات المعرفية والانفعالية والسلوكية، المفصلة على مقاس العملاء الأفراد. تتضمن بعض التقنيات تنفيذ الاعتقادات غير العقلانية، وتأدية واجبات منزلية، وجمع بيانات عن الافتراضات التي اتخذها المرء، وحفظ سجل بالأنشطة، ووضع تأويلات بديلة، وتعلّم مهارات تكيف جديدة، وتغيير لغة المرء وأنماط تفكيره، ولعب الأدوار، والتخيل، ومجابهة الاعتقادات المغلوطة، والانخراط في حوارٍ سقراطي"⁽¹¹³⁾

وفي حين يعمل الحوار كأداة تشخيصية وعلاجية في التحليل النفسي، فهو في العلاج النفسي بمعناه العريض يقوم بوظيفة مماثلة لوظيفته التي يقوم بها في الاستشارة الفلسفية. تستخدم العملية العلاجية النفسية في العلاج الوجودي،

واللوجوسي، والعقلاني الانفعالي - نوعًا من الحوار السقراطي إذا لزم الأمر. (114)
تستخدم هذه العلاجات أيضًا المقاربات الحوارية التي يتخذ فيها المستشار أو
المعالج دورًا مشاركًا أو بيداجوجيًا أكثر نشاطًا. (115) تَوَقَّع أن يوجد أي شكل من
العملية الحوارية، وحدّه أو مع غيره، في شتى مناهج العلاج النفسي، ومن ثم فإن
استخدام الحوار السقراطي في الاستشارة الفلسفية لا يمكن أن يقوم بذاته كفارق
يميز الاستشارة الفلسفية عن جميع أشكال العلاج النفسي بأي درجة تُدكَر.

إن التداخل في الميثودولوجيا بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي يبدو
واضحًا إلى حدّ ما. يوصف العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي لإليس بأنه نموذج
من العلاج النفسي تعليمي، معرفي، موجّه للفعل، يؤكد على دور التفكير
والمنظومات الاعتقادية بوصفها جذر المشكلات الشخصية. (116) يشير إليس إلى
أنه في مسار جلسة استشارة العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي فإن الأفكار
والمشاعر التي تبدو في البداية لاشعورية بعمقٍ سرعان ما يكشفها المستشار
"للمريض" على أنها "إدائته التعسفية"، لومه وعقابه لنفسه وللآخرين. عندئذ
"يُسلط الضوء على هذه الأفكار والمشاعر وتُقنّد بقوة وتُحلّل وتهاجم بلا هوادة"
لكي يتسنى أن تُستبدل بها فلسفات للعيش أكثر عقلانية وأكثر إثابة" (117) ورغم
أن تكنيك إليس قد يكون أكثر عنفًا بكثير من مقارنة معظم المستشارين الفلسفيين
فإن مدخله موجّه فلسفيًا وشبيه من ثم بالاستشارة الفلسفية في جوانب كثيرة.

بيّن ران لاهاف أن الفحص الفلسفي الذي يُجرى في جلسة استشارة فلسفية
"يركز على (منطق) الأفكار المطروحة، إن صح التعبير، وليس على أية حالاتٍ
عَرَضِيَّةٍ أخرى". (118) ويؤكد أن التمحيص الفلسفي لمادة شخصية ما "قد
يفحص الروابط المنطقية بين شتى فروض الشخص المسبقة ويُنظر ما إذا كانت
متضاربة يناقض بعضها بعضًا". (119) ويؤكد لاهاف أيضًا أن الاستشارة
الفلسفية هي محاولة لمساعدة العميل على أن يعتني بروحه عن طريق الفحص
الفلسفي للمفاهيم والمبادئ الفلسفية التي تتبطن طريقتَه في الحياة. (120) هدف
المستشار الفلسفي هو أن يساعد العميل على استكشاف "مآزقه" باستخدام

"أدوات التفكير الفلسفي من مثل تحليل المفاهيم، والفحوص الفينومينولوجية"⁽¹²¹⁾ ومن خلال هذه الاستكشافات يحقق استبصارات جديدة "تُلَوَّن" "رؤيته للعالم" وموقفه من مآزقه.⁽¹²²⁾

ولكن تأويل رؤية العالم ليس وقفًا على الاستشارة الفلسفية. ففي العلاج النفسي يقال لهذه المقاربة أحيانًا فحص رؤية العالم "Weltanschauung" الخاصة بالمريض أو العميل. ويطلق الطبيبان النفسيان جوليا وجيروم فرانك Julia and Jerome Frank على هذا فحص "العالم الافتراضي"⁽¹⁾ assumptive world للفرد، ويُعرِّفان العالم الافتراضي بأنه تقييم كل شخص لـ:

"المثيرات الداخلية والخارجية في ضوء افتراضاته عما هو خطر، أمين، مهم، غير مهم، جيد، سيء، .. وهكذا. تنتظم هذه الافتراضات في مجموعات من القيم والتوقعات وصور الذات والآخرين، التفاعلة والمعقدة وعالية التنظيم، والوثيقة الارتباط بالحالات الانفعالية والمشاعر"⁽¹²³⁾

وما يسميه فرانك وفرانك بالعالم الافتراضي يسميه لاهاف رؤية الفرد للعالم، ويسميه آخرون فلسفة الشخص في الحياة. في كتابه "إرادة المعنى" The will to meaning، وفي القسم المَعْتَوَّن بـ "أسس العلاج اللوجوسي"، يبيِّن فيكتور فرانكل أهمية فحص عالم المريض الافتراضي (أو رؤيته للعالم) بالنسبة للتحليل النفسي، وأهميته المحورية في العلاج اللوجوسي، وذلك بتبيان أنه "لا يوجد علاج نفسي بدون نظرية في الإنسان وفلسفة الحياة"⁽¹²⁴⁾ والتحليل اليونجي أيضًا معروف بالمكان الهام الذي يحتله العالم الافتراضي للعميل أو رؤيته للعالم في العملية العلاجية.

(1) بديه أن عالم الافتراضات هذا بعيد كل البعد عن العالم "الافتراضي/ الخائلي" أو "الواقع الافتراضي" virtual reality المؤلف لنا هذه الأيام، ذلك الوسط الإصطناعي الذي يجزُّه المرء من خلال مثيرات حسية (مشاهد وأصوات) يقدمها الحاسوب، حيث تؤثر أفعال المرء جزئيًا في ماجريات هذا الواقع المُتَحَيَّل.

كان لدفيج بنزفنجر⁽¹⁾ Ludwig Binswanger واحدًا من أوائل المعالجين الوجوديين الذين قاربوا ما يسمّى في الاستشارة الفلسفية تأويل رؤية العالم، وذلك من خلال حالات هيدجر لـ "الوجود-في-العالم" (الدازين). يتحدث بنزفنجر عن "تصميم العالم" world-design الخاص بالعمل، والذي يعني به "النمط الشامل لحالة الفرد في الوجود-في-العالم"، أو أسلوب حياة العمل "مفتوحة هي أم مغلقة، مكشوفة أم محجوبة، مضيئة أم مظلمة، ممتدة أم منكشمة"⁽¹²⁵⁾. ويمكن أن يوصّف بأنه موقف العمل القائم على اعتقاداته، والذي يؤثر بدوره على "العلاقات الدنيوية" world-relationships التي لديه وكيف له أن يفعل ويدرك العالم من حوله.⁽¹²⁶⁾ وفي عام 1988 كتبت إيمي فان ديورزن-سميث Emmy van Deurzen-Smith أن الاستشارة الوجودية تتألف من استكشاف رؤية العمل للعالم عن طريق فحص عوامله: العالم المحيط Umwelt، والعالم-مع

(1) أخذ بنسفانجر عن هيدجر فكرة أن الإنسان كائن زمني بالدرجة الأساس. وأنه يوجد بقدر ما يتوجه إلى المستقبل ويستشرفه. وأنه ينظم حاضره الآتي ويصله بإضيه السالف وفقاً لاستشرافه المستقبلي وصلته بالآتي. وقد لاحظ بنسفانجر في مرضاه أن لُبَّ الاضطراب عندهم هو فقدان التوجه والمعنى في حياتهم. مما يعني أنهم لم يعودوا على علاقة ذات معنى بالزمن نفسه - لم يعودوا قادرين على ربط أقاليمه الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، معاً بعناية وانسجام. أفاض بنسفانجر في تحليل الوجود الإنساني بوصفه "وجوداً-في-العالم"، وتحليل الهموم الإنسانية وثنائتها وتحولاتها كما تبدّى في الحالات المرضية الفردية الحية، ووصلها بعالم المريض في أشكاله الثلاثة: العالم المحيط (البيئة)، والعالم-مع (العالم البيئشخصي)، بالإضافة إلى العالم الشخصي Eigenwelt الذي أضافه بنسفانجر إضافة رائدة (وهو عالم الذات في ديمومتها واتساقها وهويتها). ويرى بنسفانجر أن المرض النفسي يأتي من أثر ما يلحق بعالم الفرد من تقلص أو تسطح أو تشويه أو استفاد. فالمرض هو دائماً فقدانٌ يلحق بمحتوى عالم الفرد، فقدان للغنى والتركّب الذي يجب أن تتسم به السياقات المرجعية. المرض هو أن يطفى على المرء نمطٌ واحدٌ للعالم ويستنفده تاركاً عالميه الآخرين في جذبٍ وتحلٍ وفاقة.

Mitwelt، والعالم الشخصي⁽¹⁾ Eigenwelt، والعالم الروحي Überwelt⁽¹²⁷⁾. يبدو تحليل بنزفجر وتحليل فان يورزن سميث لوجود العميل - في - العالم داخل مقاربتيهما الوجوديتين إلى العلاج النفسي - بيدوان شديدي الشبه بتأويل لاهاف لرؤى عملائه للعالم.

(1) ثمة من وجهة نظر العلاج الوجودي ثلاثة أشكال للعالم. الأول هو Umwelt ويعني «العالم المحيط» أو العالم البيولوجي أو ما يقال له عادة «البيئة». والثاني هو Mitwelt ويعني حرفياً «العالم مع»، وهو العالم المكون من رفاق الشخص من البشر، أو المجتمع الخاص بالشخص. والثالث هو Eigenwelt ويعني «العالم الشخصي» أو علاقة الشخص بذاته. العالم الأول (Umwelt) هو عالم الموضوعات العينية المحيطة بنا. هو العالم الطبيعي. فجميع الكائنات الحية لديها Umwelt. إنه العالم الذي يقدم للكائنات الحيوانية والإنسانية ما يلزم حاجاتها البيولوجية ودوافعها وغرائزها. وهو العالم الذي كان خليقاً أن يستأثر بنا لو لم تكن وُهينا ملكة الوعي بالذات. هو عالم القانون الطبيعي والدورات الطبيعية: النوم واليقظة، الميلاد والموت، الرغبة والإشباع.. عالم التناهي والحتمية البيولوجية الذي يتعين على كل منا أن يتوافق معه بشكل أو بآخر. إنه حق وواقع يسلم به المحللون الوجوديون ويقبلونه. يقول كيركجارد: «ما يزال القانون الطبيعي مُلزمًا وساريًا كما كان أبداً». للحيوانات، إن شئنا الدقة، «بيئة». بينما للكائنات البشرية «عالم». ذلك أن «العالم» ينطوي أيضاً على بنية المعنى التي تشكلها العلاقات القائمة بين أفرادها. ولعل العالم الشخصي Eigenwelt هو أقل العوالم الثلاثة حظاً من البحث والفهم من جانب علم النفس الحديث وعلم نفس الأعماق. إنه العالم القائم على الوعي بالذات والعلاقة بها، وهو وَقَفٌ على الكائنات البشرية دون غيرها من الكائنات. فحيثما نطقن إلى ما يعنيه شيء ما في العالم إلى الملاحظ الفرد - تلك الطاقة من الزهر أو ذاك الشخص الآخر - فشم العالم الشخصي أو Eigenwelt. وقد نبه د.ت. سوزوكي D.T. Suzuki إلى أن النعوت في اللغات الشرقية، مثل اللغة اليابانية، تتضمن دائماً الإحالة الشخصية for-me-ness، بمعنى أن قولي «هذه الزهرة جميلة» يعني في هذه اللغات «بالنسبة لي - هذه الزهرة جميلة». (انظر في ذلك كتاب "مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي"، رولو ماي، إرفين بالوم، ترجمة وتقديم د. عادل مصطفى، مراجعة د. غسان يعقوب، دار النهضة العربية، بيروت، 1999، ص 62-65)

قارن هذا أيضًا بما كتبه ألبرت إيس بصدد طريقته في العلاج النفسي، من أن أحد أهدافها مساعدة الناس على أن يحققوا تغييرات فلسفية عميقة. يساعد المعالج النفسي عملاءه على أن:

" يدركوا، ويؤوّلوا، ويقيموا، ويتفاعلوا مع، بيئاتهم بشكلٍ مختلف، من أجل أن يزيدوا سعادتهم على الأمد الطويل، وأن يساعد العملاء على أن يكتسبوا نظراتٍ لعالمهم أكثر واقعية وعملية،⁽¹²⁸⁾ وبذلك يخفضوا أنماطهم المتصلبة وغير المرنة وغير التكيفية... وأن يتخلصوا من طرائقهم الشاملة الانهزامية وغير العقلانية وغير الواقعية في تصورهم لعوالمهم"⁽¹²⁹⁾

وعلى خلاف إيس، يُحاجّ جبرد أكبنك بأنه بينما العلاج هو وسيلةٌ لهدف - أي إحداث تغيير في العميل - فإن الاستشارة الفلسفية ينبغي أن تقاوم أي إغراء بوضع هدفٍ كهذا للعملية الاستشارية.⁽¹³⁰⁾ ولكن كثيرًا من المستشارين الفلسفيين ينظرون، بشكلٍ واضح، إلى الاستشارة الفلسفية على أنها تُهيأ تجاه تخفيفٍ ما يدركه العميل نفسه كمشكلةٍ أو قلقٍ في حياته. وهكذا يُنظر إلى العملية الاستشارية على أنها وسيلة إلى التغيير الذي يَشُدُّه العميلُ في حياته ابتغاء الوصول إلى "حياةٍ أفضل". يقول المستشارون الفلسفيون إنهم يرون مهمتهم هي "إحداث تأثيرات محدّدة في حياة العميل"،⁽¹³¹⁾ ومساعدة عملائهم على أن "يُثروا رؤاهم للعالم ويطوروها"، من أجل أن "يخفضوا عميلة التغيير"⁽¹³²⁾. إنهم يحاولون استعادة "التوازن المفقود" في حياة عملائهم - توازن الحياة وتوازن التفكير عن الحياة.⁽¹³³⁾ ويُعتبر الفيلسوف هو "الشخص الذي، في حوار مع العميل، يتأهب للمساعدة، إما على توضيح واستعادة التوازن، وإما على بناء توازنٍ أوسع".⁽¹³⁴⁾ وإلى جانب استعادة توازن العميل يحاول المستشار الفلسفي أيضًا أن يساعد العميل على أن يتغلب على "شلل القرار" وبذلك يُقوّيه على أن "يتخذ خيارًا عقب المداولة البناءة".⁽¹³⁵⁾ وعلى عكس تقرير أكبنك، إذن، فإن من الواضح أن إحداث تغيير في العميل هو مكوّنٌ ضروري ومحتومٌ معًا لعملية الاستشارة الفلسفية - بغض النظر عما قد يدّعي المستشارُ الفلسفي أنه لا يفعله -

ذلك لأن رغبة العميل في تغيير شيء ما في حياته، أو تغيير كل حياته بحد ذاتها - هو بالضبط ما دفعه إلى التماس استشارة فلسفية في المقام الأول.

ويحاجُّ إليس أيضًا بأن جميع المعالجين النفسيين ذوي الشأن، عن علم منهم أم عن غير علم، "يُعلِّمون أو يحملون مرضاهم على إعادة نظر أو إعادة تفكير في أحداث حياتهم وفلسفات حياتهم، وبذلك يُغيِّرون أفكارهم وانفعالاتهم وسلوكياتهم غير الواقعية وغير المنطقية".⁽¹³⁶⁾ هذا التغيير الذي يساعد على إحداثه كلُّ من المعالج النفسي والمستشار الفلسفي (عن قصدٍ أو عن غير قصد) يلتقي مع كثير من الأهداف العامة التي يزعم إليس أنها مشتركة بين المعالج المعرفي والمعالج السيكودينامي والمعالج ذي التوجُّه المنظومي وصاحب التحليل التفاعلي: وهو تحقيق نظرة إنسانية، وتقدُّم التفكير العلمي، وتحقيق تغييرٍ فلسفي عميق، ودعم تقبُّل الذات، وزيادة تقبُّل الآخرين، وقبول الاحتمالية وعدم اليقين، وتقوية الإرادة والاختيار الشخصي، واكتساب الوعي والاستبصار، وزيادة الاهتمام الذاتي، وتحقيق قدرٍ أعظم من الحرية الإنسانية.⁽¹³⁷⁾

يشير ثقل الأدلة بوضوح إلى أنه، بعكس ادعاءات بعض الكُتَّاب في حقل الاستشارة الفلسفية، فإن العاملين بالصحة النفسية لا يجهضون، بصفة عامة، استكشاف أمورٍ من قبيل معنى الحياة، أو المعاناة، أو الموت، أو الشر، بتفسيرها استبعادياً على أنها مجرد "أعراض أو تبريرات الفوضى الانفعالية التي تكتنف المريض".⁽¹³⁸⁾ يحاول المعالجون النفسيون، في حقيقة الأمر، التعامل مع هذه الأمور بطريقةٍ شبيهة في نواحٍ كثيرة بالمقاربات الموجودة في الاستشارة الفلسفية. وهدف المعالج النفسي (تخفيفُ كرب المريض، ومساعدته على حل مشكلاته وهمومه، وعلى أن يصبح مستقلاً في حل مشكلاته المستقبلية) هو أيضًا شبيه إن لم يكن مُتماً مع الهدف الموجود في الاستشارة الفلسفية. ومثلما أوضحنا سابقاً فإن قدرة مستشار سيكولوجي مدرب في علم النفس على إجراء فحص أو نقاش فلسفي قد تكون أقل نضجاً من قدرة مستشارٍ ذي إجازة في الفلسفة، إلا أن من الواضح أن أهداف العملية العلاجية النفسية (والعملية ذاتها) لا يمكن أن يقال إنها مختلفة جذرياً عن أهداف الاستشارة الفلسفية.

بحاجّ ديفيد جوبلنج بأن إحدى الخصائص الواضحة التي يمكن في الحقيقة أن تستعمل لتمييز الاستشارة الفلسفية من الاستشارة السيكولوجية التزام الاستشارة الفلسفية "بالسعي إلى الحقيقة".⁽¹³⁹⁾ وهو يعني بذلك أن المستشار الفلسفي إما أن يتخذ "موقفًا لئيًا غير موجّه" تجاه العميل يكون محايدًا من جهة المحتوى المحدد للأفكار والاختيارات والقيم الشخصية للعميل؛ ولكنه يتخذ موقفًا نقديًا فلسفيًا تجاه المعايير والأدلة، وأنماط الاستدلال، والخواص الصورية الأخرى لآراء العميل (مثل الترابط، الاتساق، مقبولية الكفاية التفسيرية) - وإما أن يتخذ "موقفًا موجّهًا لئيًا" والذي هو:

"موقف نقدي وتقييمي فلسفيًا من جهة (على الأقل) المحتوى والمتضمنات الواقعية لاعتقادات العميل واختياراته وقيمه، وكذلك من جهة المعايير والأدلة والمنطق وسائر الخصائص الصورية لآراء العميل"⁽¹⁴⁰⁾

يزعم جوبلنج أن هذا "السعي إلى الحقيقة" في الاستشارة الفلسفية هو "ابتعاد عن أخلاقيات الاستشارة غير التوجيهية وغير الاحتكامية non-judgmental" لأن المستشارين الفلسفيين يتخذون أحد المواقف التوجيهية السالفة الذكر، بينما "المعالجون والمستشارون عادةً يُجْحَمون عن نصح العميل أو تقييمه في قراراته وقيمه الشخصية".⁽¹⁴¹⁾ ولكن جيروم وجوليا فرانك في كتابهما "الإقناع والتشافي" persuasion and healing يُجَاجَن بأن:

"الحقيقة كانت إله فرويد. كان فرويد يرى أن التحليل النفسي بحثٌ علمي عن الحقيقة... إن الهدف الجزئي أو الكلي لجميع المناهج العلاجية النفسية، والتي يشبه الكثير منها الجدلية dialectics، هو الوصول إلى حقائق سيكولوجية"⁽¹⁴²⁾

وفي موضعٍ آخر بيّن فرانك وفرانك أن "القوة العلاجية لأي شكل من العلاج النفسي تعتمد بالدرجة الأساس على قدرته الإقناعية".⁽¹⁴³⁾ فإذا كان السعي إلى الحقيقة السيكولوجية واستخدام الإقناع عنصرين من عناصر العلاج النفسي فالمعالجون النفسيون إذن يُصدرون حقًا أحكامًا معيارية على عبارات

عملائهم، ويغامرون حقاً بتجاوز مجرد إسداء نُصح إلى استخدام العلاج لإقناع العميل بأن يكتشف ويتخذ منظوراً أكثر صدقاً إلى الأمور. في ضوء ملاحظة فرانك وفرانك وتوصيف إليس لمقاربة العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي - على أنه يتألف من تحليل لا هوادة فيه يتحدى اعتقادات العميل بعنفٍ ويهاجمها، ثم تعليمه أو دفعه إلى إعادة النظر في أفكاره غير الواقعية وغير المنطقية وفلسفته الشخصية وتغييرها - وفي ضوء التشابه بين أهداف وعمليات الاستشارة الفلسفية من جهة وأهداف وعمليات العلاج النفسي من جهة أخرى يبدو تمييز جوبلنج بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي غير واضح العمومية. ويبدو أن بوسع المعالجين النفسيين أن يدَّعوا أنهم يسعون إلى الحقيقة، عن طريق مقارباتهم المعرفية، قدر ما يسعى المستشارون الفلسفيون. كما أنه مما لا شك فيه أن المستشارين الفلسفيين كأفراد هم كارهون، أو قابلون، إسداء نُصح مباشر أو نقد صريح أو محاولة إقناع عملائهم غصباً فيما يخص قراراتهم الشخصية وقيَمهم - بنفس الدرجة التي عليها نُظرواؤهم في العلاج النفسي.

أخيراً، قد يُجأج بأن ثمة فرقاً، في الحقيقة، بين أهداف وعمليات العلاج النفسي من جهة وأهداف وعمليات الاستشارة الفلسفية من جهة أخرى عندما يذكر المرء أن الاستشارة الفلسفية تستخدم الهرمنيوطيقا، تلك الأداة ذات الطبيعة الفلسفية الواضحة، في سعيها إلى الحقيقة. تَدَكَّرُ أن جيرد أكينباك يشبّه الاستشارة الفلسفية بـ "هرمنيوطيقا سقراطية للحياة الشاقّة"⁽¹⁾⁽¹⁴⁴⁾ التي فيها "تفاعل" بين المستشار والعميل بغرض اكتساب "ألفة فلسفية-هرمنيوطيقية بالاضطرابات والمعاناة"⁽¹⁴⁵⁾. يُسبغ فلاسفةٌ آخرون، مثل لاهاف، ونورمان، وسكيفتشيك، ورشمان، على الهرمنيوطيقا أو تأويل السردية الشخصية للعميل أو "نص العميل" - يسبغون أهمية محورية في عملية الاستشارة الفلسفية. غير أن المستشارين الفلسفيين ليسوا وحدهم من يرى ممارسته كبحدٍ هرمنيوطيقي عن

(1) أو الضنك "Socratic "hermeneutics of burdensome life"

الحقيقة. يقول المؤلفان الطبيبان النفسيان جيروم وجوليا فرانك، في كتابهما "الإقناع والتشافي"، تحت العنوان الفرعي "العلاج النفسي والهرمنيوطيقا: المريض بوصفه نصًّا":

"بقدر ما يسعى المعالج النفسي إلى فهم وتأويل معاني ما يصدر عن المريض من ضروب التواصل فإن العلاج النفسي يحمل تشابهات شائقة بالهرمنيوطيقا... وقد وُصِفَ التشخيص والعلاج في الطب وفي الطب النفسي بأنه صورٌّ من التأويل المتبادل بين المداوي والمريض... إن تشييد رواية مقنعة للطرفين تشتمل على ما صار يُعرف بالدائرة الهرمنيوطيقية⁽¹⁾⁽¹⁴⁶⁾

يرى فرانك وفرانك أن الهرمنيوطيقا في العلاج النفسي لا تُسبغ معنى على مُحَرَّجات المريض فحسب بل تُفْضِي إلى حقيقة براجماتية في التأويل: تلك المثمرة التي لها "نتائج مفيدة للمريض من حيث أدائه الوظيفي ومن حيث إحساسه بالسعادة والرفاهة"⁽¹⁴⁷⁾.

يبدو أن الفرق الوحيد الجدير بالملاحظة بين المستشارين الفلسفيين والمعالجين النفسيين في الأهداف والعملية هو أن المعالجين النفسيين يعترفون صراحةً بأن لديهم نيَّة مساعدة عملائهم على تحقيق تغيير إلى الأفضل في حياتهم عن طريق السعي إلى الحقيقة، بينما المستشارون الفلسفيون، وبخاصة أولئك الذين يتبعون تصور أكنباك، كارهون أن يعترفوا على الملأ بأي هدف كهذا.

لذا ففي حين قد تكون هناك فروق إجرائية بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي فإن من الواضح أن هذه الفروق ليست بالأهمية التي تبدو عليها للوهلة

(1) انظر "دائرة التأويل" hermeneutic circle في كتابنا "فهم الفهم - مدخل إلى الهرمنيوطيقا": "الفهم عملية دائرية، والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه الدائرة... الفهم عملية إحيائية مقارنة من جهة، وحدسية استشفافية من جهة أخرى، ولكي تعمل دائرة التأويل على الإطلاق فهي تفترض بالضرورة عنصرًا حدسيًا" (فهم الفهم، دار

الأولى. يبدو واضحًا أيضًا من أدبيات الاستشارة الفلسفية أن الإجراء داخل الاستشارة الفلسفية نفسها كثيرًا ما يختلف من ممارس لآخر، ومن ثم فمن غير الممكن تمييز كل الاستشارة الفلسفية من العلاج النفسي من طريق التعميمات. وبينما يقال إن أهداف الاستشارة الفلسفية مختلفة عن أهداف العلاج النفسي فإنه من غير الواضح على الإطلاق أين يمكن أن نجد فارقًا جوهريًا. وجه الأمر أن التداخل بين شتى المقاربات والمناهج هو، ببساطة، أكبر من أن يسمح بتفرقة واضحة.

يبقى مكوّنٌ أخيرٌ للاستشارة الفلسفية ينبغي أن يُفحص. ثمة قناعة لدى بعض الفلاسفة بأن أهم فارق بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي يمكن أن نجده بفحص مجمل الافتراضات والقيم الخاصة بكلٍّ من هذين الحقلين.

الافتراضات والقيَم

الافتراض الأساسي في التحليل النفسي الكلاسيكي، أو النظرية الفرويدية، هو أن الكائنات البشرية مُسَيَّرَةٌ أساسًا بالطاقة النفسية والخبرات المبكرة الحبيسة في اللاشعور، وأن الدوافع والصراعات اللاشعورية المتأصلة في خبرات الماضي ذات تأثير محوري في السلوك الحاضر، وأن القوى اللاعقلانية، اللاشعورية إلى حدٍّ بعيد، شديدة، والمرء يفهم بأنه مقود بدوافع جنسية وعدوانية.⁽¹⁴⁸⁾ من الطبيعي أن النمو المبكر يُعدُّ ذا أهمية حاسمة، لأن المشكلات الشخصية اللاحقة يُعتقد أنها متجذّرة في صراعات الطفولة المكبوتة.⁽¹⁴⁹⁾ في كتابها "ما بعد الحداثة والعلوم الاجتماعية" تؤكد بولين روزنو Pauline Rosenau أن افتراضات فرويد عن "الشخص" أنه ليس شخصًا "عارفًا" knowing وإنما هو شخص تحليلي نفسي يوصف على نحو أفضل بـ: التعدد، واللاوحدة، وخداع الذات، وبأنه "غير متمركز" decentered، ومُتَشَطِّطٌ، وغير متجانس، وغير عقلائي، وغير قادر على الحجج المتعلّقة الموضوعية.⁽¹⁵⁰⁾ هذا الوصف يبدو صورةً متطرفة من نظرية

فرويد ربما لم يعد يعتقد بها أحدٌ من المحلِّلين النفسيين المعاصرين. (من المثير حقًا أن أسجل أن إحدى الفلاسفة شرعت في دراسة "كيف يتصور آحاد السيكولوجيين فكرة "الأشخاص"، وفي مقارنة هذا بالافتراضات الفلسفية التي تتبطن مواقفهم السيكولوجية المتنبئة". وقد وجدت أنه لا أحد من السيكولوجيين في بحثها كان يتصور الناس بالطريقة التي عليها نظريته.⁽¹⁵¹⁾ لعلها كلمة تحذير بأن الممارسة المعاصرة ليست بالضرورة تتبع النظرية الأصلية على الدوام.

وفقًا ليران لاهاف، كان فرويد يرى مآزق الحياة اليومية على أنها "تعبيرات عن اعتقادات وصراعات ورغبات ومخاوف لاشعورية وغير ذلك من الأحداث النفسية".⁽¹⁵²⁾ يرى لاهاف أن التحليل النفسي الفرويدي، شأنه شأن الاستشارة الفلسفية، يقدم تأويلاتٍ لأحداث الحياة اليومية، ولكنه يشير إلى أن هناك مَلَمَحِينَ مهمين لـ "التأويلات" الفرويدية تميّزها عن تأويل رؤية العالم كما يُبَّع في الاستشارة الفلسفية:

"أولاً، الأحداث النفسية اللاشعورية، التي يستند إليها التحليل النفسي الفرويدي بصفة عامة في تأويل المآزق، يُفترض أنها أحداث سيكولوجية داخل العقل. والعبارات التي تدور حول مخاوف خفية أو رغبات لاشعورية مقصود بها أن تكون أوصافاً لعمليات سيكولوجية حقيقية. ثانياً، يُنظر إلى الأحداث اللاشعورية الفرويدية على أنها تمارس تأثيرات بعضها على بعض، أي انها تُفهم في حدودٍ علّيةٍ causal. الأحداث النفسية من قبيل الرغبات أو القلق اللاشعوري أو الشعورى تَقمع، وتُحفز، وتنتج، وتعُدّل إحداها الأخرى، وباختصار، يتفاعل بعضها مع بعض وفقاً للقوانين العلّية السيكولوجية... إن علاقتها بالسلوك الملاحظ هي علاقةٌ علّيةٌ، إنها العِللُ الخبيثة التي تُحدِث السلوك الظاهر أو تؤثر فيه"⁽¹⁵³⁾

إن ما يَوْمى إليه التحليل النفسي، في الحقيقة، هو أن بعض "الأحداث" التي يَعْتقد العميل أنها جارية ليست أحداثاً خارجية على الإطلاق بل لا يمكن أن تُكتشف إلا بالبحث داخل النفس *psyche*. وبعبارة أخرى فإن الخبرة اليومية المعيشة للعميل، وفقاً لهذا النموذج، قد تكون، ببساطة، مسببة عن لاشعوره وتُعائش داخل لاشعوره. ومن جهةٍ أخرى فإن الاستشارة الفلسفية لا تتخذ مثل هذا الافتراض عن العلاقة العليّة بين محتويات اللاشعور وبين الخبرة اليومية المعيشة للعميل.

يبيّن كولين كلايتون ونيك ديانونزو Colin Clayton and Nick Dianuzzo أن المقاربة الفلسفية لا تتصور الفرد على أنه محدد (مُسيّر) بقوى سيكولوجية أو بيولوجية أو اجتماعية، وإنما تفهم الفرد على أنه كائن إنساني حر ومبدع لذاته *self-creating*. ليس لنا أن نفهم الأفراد على أنهم "فاشلون أو ناجحون أو عبيد أو مذبون"؛ ولا أن نفهمهم على أنهم قد "أخطأوا الهدف" أو على أن لديهم شخصية "معتلة" أو "مضطربة". وإنما نُعدّ الأفراد بعامّة أصحاب ومسؤولين. غير أن الاستشارة الفلسفية تدرك في الوقت نفسه أن كثيراً من الأفراد لديهم "علاقة قاصرة بالعالم الاجتماعي" وصورة مشوّهة للذات ناجمة عن "فقدان للمركز". يصف كلايتون وديانونزو هذا "الفقدان للمركز" على أنه "فقدان للتمكّن يَجْبُرُهُ الأشخاص في صورة قلق أو فزع، رغبة في الوجود a desire to be" (154).

ترى راشيل بلاس أن هذا الفرق في تصور "الشخص" هو الفرق الحاسم بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي. حين يشير كل من المستشار الفلسفي والمعالج النفسي إلى الشخص وكيف يجب أن يعامل "فإنهما لا يتحدثان عن نفس الكيان" (155). ذلك أن تصور الاستشارة الفلسفية عن الشخص "يقوم على فكرة أن الشخص هو تجسيدٌ لأفكاره" بينما تصور المعالج النفسي للشخص هو "تصور يدرك رؤية العالم الفلسفية ولكنه يعرف الشخص في حدود الأساس

السيكولوجي المتبطن لرؤية العالم، على أنه المشاهد الحقيقي الذي لديه هذه الرؤية للعالم".⁽¹⁵⁶⁾ تزعم راشيل بلاس أنه من منظور العلاج النفسي مثلما هو من منظور الاستشارة الفلسفية فإن "الشخص هو المعنى (معناه)، غير أن المعاني من منظور العلاج النفسي هي أحداث نفسية وليست أفكارًا مجردة".⁽¹⁵⁷⁾ هذه التصورات المختلفة لما يشكل الشخص تعكس افتراضات مختلفة وقيماً مختلفة.⁽¹⁵⁸⁾ ولكن، مرة ثانية، عندما نتحدث بلاس عن "المنظور العلاجي النفسي" فمن الواضح أنها تشير إلى العلاج النفسي إذ يُفهم بالمعنى الضيق للتحليل النفسي؛ بينما العلاج النفسي إذ يُفهم بالمعنى الأوسع الذي يشمل المقاربات المعرفية والسلوكية العديدة - فإنه لا يسمح بمثل هذا التمييز.

رفض العلاج المعرفي السلوكي الافتراض القائل بأن انفعالات الشخص واضطراباته السلوكية تتسبب عن دوافع وصراعات لاشعورية متجذرة في الخبرات الماضية - واستبدل به الافتراض بأن الشخص ينزع إلى أن يدمج الأفكار الخاطئة التي تؤدي عندئذ إلى هذه الاضطرابات. يذهب العلاج المعرفي السلوكي إلى أن الأفكار هي المحددات الأساسية للمشاعر، والأفعال، وينصبُّ العلاج بالدرجة الأساس على الأفكار والسلوك، ويؤكد على دور التفكير، والتساؤل، والفعل، والقرار، ومراجعة القرار. وعلى عكس التحليل النفسي فإن العلاج المعرفي السلوكي هو نموذج تعليمي نفسي يرى العلاج عملية تُعلَّم وليس تهدياً أو حذفاً لعناصر سلبية داخل اللاشعور. بهذا المعنى يتضمن العلاج النفسي اكتساب وممارسة مهارات جديدة، وتعلُّم طرائق جديدة من التفكير واكتساب وسائل أكثر فاعلية للتغلب على المشكلات.⁽¹⁵⁹⁾ ولا تستند افتراضات العلاج النفسي إلى أفكار مسبقة عن أحداثٍ عليَّةٍ "سويَّة" أو "مرضية" في اللاشعور كما هو الحال في التحليل النفسي.

وبالمثل فإن أساس الاستشارة الفلسفية هو الشك الصحي المتعلق بما يعتبره التحليل النفسي قوى لاشعورية "سوية" و"مرضية". يعني ذلك أن الاستشارة

الفلسفية تمتنع عن صناعة قرارات استشارية تعهد بالعميل إلى أي نظرية وبخاصة تلك النظريات القائمة على أولوية اللاشعور.⁽¹⁶⁰⁾ بهذه الطريقة تتخذ الاستشارة الفلسفية بحزم "الموقفَ غيرَ الأبوي القائل بأن معظم الناس عقلاء أساساً، وبراء من الأمراض السيكولوجية، وقادرون على الانخراط في إعمال العقل والاستفادة منه".⁽¹⁶¹⁾ ولديها افتراض آخر بأن الشخص قادر على أن يفكر تفكيراً مستقلاً ونقدياً، بمعنى أنه قادر على أن يُمَحَّصَ عقلياً إطارَ ذهنه، ويحقق بعضَ الفهم الذاتي عن سلوكه وقراراته وخبراته، وأن يؤثر في هذا الإطار إذا لزم الأمر.⁽¹⁶²⁾ ولا سبيل البتة لأن نميز هذه الافتراضات عن تلك المتخذة من جانب كثير من المعالجين النفسيين.

ومفهوم "الشخص" عند الممارسين في العلاجات الوجودية (مثل العلاج اللوجوسي) هو حتى أقرب من غيره إلى مفهوم الشخص كما يفهمه المستشارون الفلاسفيون. يُجَاهُ فيكتور فرانكل⁽¹⁾، مؤسس العلاج اللوجوسي، بأن الشخص

(1) فيكتور فرانكل Victor Frankl هو مؤسس مدرسة العلاج اللوجوسي أو العلاج بالمعنى الوجودي logotherapy، والذي بنى نظريته العلاجية على علمٍ وافرٍ مضافٍ بخبرة وجودية عميقة كنزِيلٍ بمعسكرات الاعتقال النازية. يرى فرانكل أن سعي الإنسان إلى البحث عن معنى في حياته هو قوة دافعية أولية وليس تبريراً ثانوياً لحوافره الغريزية. وإذا كان الإنسان عند سارتر «يخترع» نفسه ويخلق ماهيته، فإن فرانكل يميل إلى أن معنى وجودنا ليس أمراً نبتدعه ونبرأه بل هو أمر نكتشفه ونستبينه. وقد تعرض إرادة المعنى عند الإنسان إلى الإحباط وهو ما يعرف باسم «الإحباط الوجودي». عندئذٍ ينشأ ما يسمى بالعصاب المعنوي noogenic neurosis وهو لون من العصاب يختلف عن العصاب النفسي الشائع psychogenic neurosis. فالعصاب المعنوي لا يكمن في البعد النفسي بل في البعد العقلي أو الروحي. فهو لا يتولد من الصراعات بين الدوافع والغرائز، وإنما يتولد من الصراعات بين القيم المختلفة. وحين يكون المرض روحياً بالدرجة الأساس يكون العلاج بالعقاقير تحديراً مُضْراً، ويكون العلاج التحليلي خلطاً خارجاً عن الموضوع. إن «العلاج بالمعنى» يعتبر الإنسان كائناً معيَّناً في المقام الأول بتحقيق القيم لا بمجرد إرضاء =

ليس مجرد "ساحة قتال لجوانب شخصية مصطرفة مثل الهي والأنا والأنا الأعلى".⁽¹⁶³⁾ وهو يقتطف من فرويد قوله "اللحظة التي يتساءل فيها المرء عن معنى أو قيمة الحياة يكون قد مرض".⁽¹⁶⁴⁾ إن فرانكل لا يرى "الفراغ الوجودي"⁽¹⁾ existential vacuum، أو النضال من أجل المعنى "في الحياة".

= أهواء وإشباع غرائز، أو مجرد تحقيق تسوية بين المطالب المتصارعة للأنا والهو والأنا الأعلى، أو مجرد التوافق مع المجتمع والتكيف مع البيئة. إن سعي الإنسان إلى تحقيق المعنى والقيم هو أدعى للتوتر والقلق منه للاتزان والسكينة. غير أن هذا التوتر هو بعينه آية الصحة النفسية ودليلها. فالصحة النفسية تؤثر لا اتزان، توتر بين ما أنجزه المرء وما لا يزال عليه أن ينجزه، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. ذلك التوتر كامن في الوجود الإنساني مضفور في ماهيته وبالتالي في صلاحيته وصحته. وينبغي ألا نتردد في أن نضع أمام الإنسان تحديات عليه أن يواجهها بما عنده من معانٍ كامنة تطالبه أن يحققها. إننا بذلك نستنفر إرادة المعنى فيه من حالة هجوعها. فليس ما يحتاجه الإنسان حقيقةً هو حالة اللاتوتر أو التوازن أو «الهميوستاسيس» homeostasis ولكنه بحاجة إلى السعي والكسح في سبيل هدفٍ يستحق أن يعيش من أجله. فلا شيء يعين الإنسان على البقاء والاستمرار والثبات في أحلك الظروف مثل معرفته أن هناك معنى في حياته. يقول نيتشه: «إن من لديه سبب يعيش من أجله، فإن بمقدوره غالباً أن يتحمل أي شيء في سبيله، وبمقدوره غالباً أن ينهض بأي شكل من الأشكال». وما يؤثر عن فرانكل توكيده الدائم على أن الوجود الإنساني تجاوز للذات أكثر مما هو تحقيق لها. وقوله إن الحرية ليست دائماً محرراً من الظروف ولكنها اتخاذ موقف إزاء هذه الظروف. وهو قول يذكرنا بقول هيدجر إن الضمير يهيب بالإنسان أن يهرب من العبودية إلى الحرية، وبالفعل نفسه يحول الضرورة التاريخية إلى قرار. وقد ابتكر فرانكل تقنيات علاجية أهمها ما يسمى «النية المفارقة» أو «القصص المفارقة» paradoxical intention، وما يسمى «خفض التفكير» dereflection. وتبقى أهم فنياته وأنجعها هي لمسته الإنسانية المرفهة وحكمته الفلسفية البالغة يندبها مريضه في التوقيت السليم فتكون له هدى وشفاء.

(1) مصطلح أدخله فرانكل ويعني فقدان الفرد للشعور بأن حياته ذات معنى. والفراغ الوجودي ظاهرة واسعة الانتشار في القرن العشرين. ويكشف هذا الفراغ عن نفسه في حالة الملل. الملل هو آية الفراغ الوجودي. فالفراغ هنا فراغ من المعنى وليس فراغاً من =

أو البحث عن معنى "للحياة"، كمظاهر مرضية بل "كمظاهر إخلاص وصدق فكري".⁽¹⁶⁵⁾ وشبهه بذلك ما أشار إليه الفيلسوف ستيفن سيجال من أنه ليس معقولاً في كل حال أن نفترض أن الأسئلة والمسائل التي يصطرع معها العميل يُحسّن أن تُعامل وفق النموذج الطبي، كأعراضٍ بحاجة إلى أن تُشخّص وتُعالج. إنما الأسئلة، في كثير من الأحيان، ينبغي أن تواجه بشكلٍ مباشر وبشكلٍ فلسفي. يتطلب هذا من المستشار الفلسفي أن يكون ذلك الصنف من الناس الذي يعرف كيف يميز السؤال الذي يُسأل، وكيف يتوسع فيه، وكيف يساعد عميلَه على أن يكتسب طريقةً للتعامل معه.⁽¹⁶⁶⁾

كما قلنا آنفاً ثمة انتقاد كثيرًا ما يوجّه إلى الاستشارة الفلسفية مُفاده أن المقاربة الفلسفية غير ملائمة في المجال الوجداني، أي أنها تفشل في تناول مشاعر العميل وانفعالاته، وأنها بتركيزها على تحليل الأفكار تفوتها الانفعالات/ العواطف. غير أن كوهن بيّن أنه بينما الاعتقادات نفسها لا تشكّل الانفعالات إلا أنها متضمّنة بعدد في الانفعالات. فإذا أمكننا افتراض أن الاعتقادات أو الأفكار (وبخاصة

= المشاغل والتلهيات. ومن المتوقع أن تتفاقم مشكلة الفراغ هذه بدرجة خطيرة على مر الأيام نتيجة التقدم الآلي والتكنولوجي الذي من شأنه أن يطرح فائضاً وقتياً رهيباً في حياة الشخص العادي. ولنا أن نتوقع أعداداً هائلة من البشر لا يعرفون ماذا يفعلون بكل هذا الوقت. من تمثلات هذا الفراغ الوجودي حالة تعرف باسم «عصاب يوم الأحد» Sunday neurosis أي عصاب يوم العطلة الأسبوعية (ولنا أن نسميه في الشرق العربي عصاب الجمعة). وهو نوع من الاكتئاب والكرب يصيب الأشخاص الذين يصيرون واعين بما يُنقُص حياتهم من مضمون حينما ينحسر اندفاع الأسبوع المزدهم بالمشاغل، ويصبح الفراغ بداخل نفوسهم جلياً مُدَوِّياً. يُعرف هذا اللون من العصاب كلُّ معالج ممارس، ويراه في صورته الصارخة عند مرضى اضطراب الشخصية البينية (الحدية) borderline personality disorder وهم النماذج المثلى للفراغ الوجودي، إذ تزداد عليهم وطأة الفراغ الداخلي يوم العطلة الأسبوعية ويتعرضون للاكتاس والتناثر، وكثيراً ما يتلفنون المعالج متشبّين به مستغيثين من هَوْل الوحدة ومن عضه الفراغ.

التقييمية منها) يمكن أن تُحدِث تغييرات في سلوكنا وفي حالاتنا الفسيولوجية، فسوف يتسنى لنا أن نرى كيف يمكن للاستشارة الفلسفية، التي تعمل على الأفكار، أن تعمل أيضًا على الانفعالات/ العواطف.⁽¹⁶⁷⁾ وعليه فإن افتراض أن الاستشارة الفلسفية لا يمكنها أن تتعامل مع انفعالات العميل هو افتراض لا أساس له، وفقًا لكوهن، وإن المستشار الفلسفي يفترض أن مشاعر العميل ليست خارجة عن نطاق البحث الفلسفي.

وفضلاً عن ذلك، يُجأُ ميغوسكوفيك بأنه ليكون من الخطأ أن نستدل أن الحزن، والقلق، والاضطراب، الذي يتولد عن الصراعات الفلسفية - هي اضطرابات طينسية لا هموم فلسفية يمكن التعامل المناسب معها من طريق الاستشارة الفلسفية.⁽¹⁶⁸⁾ وفي العلاج النفسي تجد أن الأساس النظري لعلاج إليس العقلاني الانفعالي السلوكي هو أيضًا قائم على افتراض أن التفكير والانفعال ليسا عمليتين متباينتين ومتضادتين، بل هما متداخلتان إلى حد كبير وهما من بعض النواحي، ولكل الأغراض العملية، جوهريًا نفس الشيء.⁽¹⁶⁹⁾ ويؤكد إليس أيضًا أن انفعالات العميل أو اضطراباته السيكولوجية هي، إلى حد كبير، نتاج تفكيره غير المنطقي أو غير العقلاني، وأن بوسعه أن يُخلِّص نفسه من التعاسة العاطفية أو النفسية ومن الضعف والاضطرابات إذا هو تعلَّم أن يُعَبِّئ تفكيره العقلاني ويخفض تفكيره اللاعقلاني إلى أقصى حد.⁽¹⁷⁰⁾ الافتراض القائم إذن في كل من الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي بمعناه العريض هو أن الشخص فاعلٌ مستقل عقلاني قادر على تناول الاضطرابات الانفعالية على مستوى معرفي واعٍ - الأمر الذي يشير إلى أن كِلا المستشار الفلسفي والمعالج النفسي يدرك القيمة الكامنة في المشاركة النشطة والتعاونية للعميل في العملية الاستشارية.

وتصف كاترين ماكول بإحكام بعض الافتراضات التي تشعر أنها ضرورية في الفلسفة العملية. وهي تؤكد أن ممارستها للتحقيق الفلسفي Philosophical Inquiry (PI) - وهو شكل من الفلسفة مماثل من نواحٍ كثيرة للاستشارة

الفلسفية في إطار جمعي - تقوم على افتراضات أربعة: الأول: أن كثيرًا من المشكلات اليومية هي بالأساس مشكلات فلسفية وليست سيكولوجية. الثاني: أن هذا الافتراض السابق يستند إلى افتراضٍ ميتافيزيقي هو الواقعية الخارجية external realism⁽¹⁷¹⁾ وتعني بها أنه ما إن تتحدد الطبيعة الفلسفية لمشكلةٍ ما حتى يعتمد حلها على حقائق أنطولوجية معينة من قبيل وجود حقوق للإنسان على سبيل المثال. الثالث: يستند الـ PI إلى الافتراض الإستمولوجي القائل بأن الفرد قد يكون مخطئًا في معرفته بما هو "هناك". الرابع: يستند الـ PI إلى افتراض أنه يمكن أن يكون ثمة "نوع من التطور الإستمولوجي"، بمعنى أن معرفة الشخص وافتراضاته عن العالم يمكن أن تتغير.⁽¹⁷²⁾ وفي ضوء ما قلناه لتونا بخصوص الافتراضات في العلاج النفس فإن من المستبعد أن تكون هذه الافتراضات الأربعة التي تؤسس عليها ماكول مقاربتنا للممارسة الفلسفية تختلف كثيرًا عن تلك التي تُعزى إلى العلاج النفسي.

وتُحاجُّ شستر بأن فرقًا جوهريًا بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي يمكن أن نجده في حقيقة أن "ثمة مكانًا للنقاشات البعدية meta-discussions" في الاستشارة الفلسفية، أي "التفكير حول التفكير" حيث يمكن أن يفكر المستشار الفلسفي والعميل ويتناقشان حول طبيعة جلسة الاستشارة الفلسفية ذاتها.⁽¹⁷³⁾ غير أنه ليس من الواضح أن الاستشارة الفلسفية تنفرد في إتاحة، وحتى تميم، مثل هذا النقاش، ولا هو بوسعنا افتراض أن نقاشًا بعديًا بين المستشار الفلسفي وعميله ستغير بالضرورة جوهر الجلسات اللاحقة ولا إجراءاتها العام في الاستشارة الفلسفية أكثر مما يمكن لنقاشٍ مماثل أن يؤثر في العملية في العلاج النفسي.

عند هذه النقطة لا يعود من الواضح أين توجد أية فروق كبرى بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي بمعناه العريض، من حيث افتراضاتها وقيمتها، أو هل توجد حقًا مثل هذه الفروق الواضحة على الإطلاق. الحق أنه، كما

تبين في فحص عناصر أخرى في الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي، يبدو أن هناك أوجه شبه أكثر بكثير من أوجه الاختلاف.

الخلاصة

إنه لأمرٌ يسيرٌ أن ترسم فاصلاً بين الاستشارة الفلسفية وبين الإجراء في العلاج النفسي إذ يُعرَّف تعريفاً ضيقاً كتّحليلٍ نفسي. ولكن حين يُعرَّف العلاج النفسي تعريفاً أعرّض ليشمل شتى العلاجات الوجودية والمعرفية والسلوكية فإن الفروق الإجرائية تخفت، وترجع عليها التشابهات الجوهرية الكثيرة.

والمادة الموجودة في العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي، والعلاج المتمركز على العميل، والعلاج الوجودي، والعلاج اللوجوسي - تشبه غايةً الشبه تلك المادة الموجودة في الاستشارة الفلسفية، مثل الافتراضات الخاطئة، والتصورات المغلوطة، والقيّم المختلطة والمضطربة. صحيح بغير شك أن الممارس المدرب في الفلسفة هو أفضل إعداداً (وإن لم يكن أكثر قدرة بالضرورة) لانتخاذ مقاربة فلسفية في الاستشارة، وربما يعلم عميله القدرات والميول اللازمة للتفكير النقدي - ولكن كثيراً من المقاربات في العلاج النفس تتعامل أيضاً بشكلٍ مباشر مع مشكلات وهموم فلسفية لدى العميل. ومن ثم فإن مستوى الخبرة في الفلسفة هو وحده ما يمكن أن يميز المستشار الفلسفي من المعالج النفسي تمييزاً جوهرياً. وفضلاً عن ذلك فإن تقول بأن المستشار الفلسفي هو وحده المعني بتأويلات رؤية العالم. وبالأسئلة الأخلاقية، وبالأسئلة حول اكتشاف معنى "في الحياة" واكتشاف "معنى الحياة" - أن تقول بذلك يعني أنك على غير دراية بالمجال الواسع للعلاج النفسي. ثمة أيضاً كثير من القدرات والميول المطلوبة في المستشار الفلسفي والتي تتداخل مع تلك المطلوبة في المعالج النفسي.

وقد قيل إن اتخاذ "الموقف القصدي" *intentional stance* المتأصل في العلاقة مع العميل في الاستشارة الفلسفية - يميزها من العلاج النفسي. ولكن، مرة

ثانية، هذه الحجة لا تصدق إلا إذا عرّفنا العلاج النفسي بالتعريف الضيق الذي يشير إلى التحليل النفسي. وحتى في هذه الحالة فإن الحجة ليست مقنعة تمام الإقناع إلا إذا كانت تُطبّق حصريًا على التصور الكلاسيكي للتحليل النفسي الفرويدي؛ فمن الواضح أن معظم المعالجين النفسيين أيضًا يقاربون عملاءهم من "الموقف القصدي".

وأهداف الاستشارة الفلسفية أيضًا تبدو شبيهة بأهداف العلاج النفسي في جوانب كثيرة، رغم أنه بينما يعترف المعالجون النفسيون بصراحة أنهم يعمدون إلى مساعدة عملائهم على أن يغيروا حياتهم إلى الأفضل - فإن توصيف أكينباك الأصلي للاستشارة الفلسفية - على أنها خلوٌ من أي أهداف - قد جعل كثيرًا من المستشارين الفلسفيين كارهين الاعتراف الصريح بأيٍّ من هذه الأهداف في ممارستهم. وقد وُجِدَ أيضًا أنه رغم وجود فروق إجرائية في المناهج والتقنيات (بعض المقاربات العلاجية النفسية أكثر إقدامًا وشدة في محاولة التأثير في تفكير عملائها من مقارنة معظم المستشارين الفلسفيين) فإن ثمة وفرة من التشابهات الجوهرية.

وبينما هو من السهل أن تُبرِز اختلاف مفهوم الشخص في الاستشارة الفلسفية - والافتراضات الكامنة في هذا التصور - عن مفهوم الشخص في التحليل النفسي، فإن من الأصعب بكثير أن تجد مثل هذه الفروق الواضحة عندما تقارن مفهوم الشخص في الاستشارة الفلسفية مع مفهوم الشخص في كثير من العلاجات النفسية بالمعنى الأعرض للعلاجات النفسية.

يشير جُد مارمور Judd Marmor إلى أنه في مسيرة التدريب والممارسة الطبفسية فإن الهوية المهنية للممارسين عُرِضَتْ لأن ترتبط ارتباطًا وثيقًا بما قد تعلموه وبأسلوبهم الفردي في الممارسة - بحيث "نميل إلى أن نمجد، على نحوٍ غير نقدي، مزايا تقنياتنا وأن نتقص، على نحوٍ دفاعي، تلك التقنيات التي تختلف

عنها".⁽¹⁷⁴⁾ وإن المستشارين الفلاسفة لحرصون بصفة عامة ألا يقعوا في شَرَك التصريح المطلق وغير النقدي بأن جميع الأشكال الأخرى من الاستشارة هي أشكال مختلفة تمامًا عن الاستشارة الفلسفية.

في هذه المقارنة بين الحقلين لم يظهر حتى الآن فارقٌ واضح بين الاستشارة الفلسفية وتلك الأشكال من الاستشارة التي تستخدم مقاربات فلسفية ولكنها قائمة على علم النفس. وكل ما بدأ مرةً كالفروق المحددة للاستشارة الفلسفية كتنقيصٍ للعلاج النفسي قد تَعَيَّمَ وغمضَ بإزاء حقيقة أن كثيرًا من المعالجين النفسيين قد استخدموا الفلسفة بكفاءة في ممارستهم - ليس هذا فحسب بل إن بعض الفلاسفة قد استخدموا علم النفس عن عمدٍ في ممارستهم. فالسيكولوجي جيمس إليوت James Elliot، على سبيل المثال، قد جمع بين الفلسفة التطبيقية - التي أسماها "Anthetic Therapy" - والعلاج النفسي والدين ليقدم ما أسماه "الفلسفة الإكلينيكية".⁽¹⁷⁵⁾ وقد عمل الفيلسوف بير جريمز Pierre Grimes منذ 1978 بمنهج أطلق عليه "التوليد الفلسفي" Philosophical midwifery، يستخدم فيه الفلسفة السقراطية لكي يساعد الأشخاص على أن يحرروا أنفسهم مما يُعتبر اعتقادات زائفة. وفي إصدارٍ حديثٍ عن عمله يسمي جريمز التوليد الفلسفي: تَضام صيغة من العلاج النفسي وصيغة من الاستشارة الفلسفية.⁽¹⁷⁶⁾ هذه الطرق الإجرائية في حقل الاستشارة الفلسفية يختلف اختلافًا بيّنًا عن الاستشارة الفلسفية كما تصورها في الأصل جيرد أكينباك وأتباعه. والحق أن أكينباك نفسه قد أكد حديثًا أن علاقة الممارسة الفلسفية بالعلاج النفسي "لم يعد لها بنية تقسيم عمل، بل هي علاقة تعاون وتنافس، أي علاقة دياكتيكية".⁽¹⁷⁷⁾

والسؤال الذي يبقى ينتظر الإجابة هو: إذا كانت الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي قريين حقًا بهذه الدرجة في النظرية والتطبيق فما الذي يتبقى ليعمل كتعريفٍ للاستشارة الفلسفية حُرِّيَّ بأن يُفَرَّقَها تفرقةً وافيةً عن العلاج النفسي؟ وسؤال آخر: إذا لم يكن ضروريًا في الحقيقة أن نفرق الاستشارة الفلسفية

عن العلاج النفسي لكي تكون الاستشارة الفلسفية ممارسةً مشروعة بحقها الشخصي - فأي نموذج، إذن، للاستشارة الفلسفية مسئول أخلاقيًا وفكريًا، ويمكن عمليًا، سوف يتناول المشكلات الكامنة في النظريات والأوصاف المعيارية الراهنة للممارسة التي عرضنا لها في الفصول السابقة؟

انضم إلى مكتبة .. اصحح الكود



الجزء الثاني

نموذج جديد

الفصل

الرابع

4

تجميع العناصر الأساسية

مدخل

سأحاول في هذا الفصل أن أحدد، وأناقش، ثم أُجمَع المكوّنات الضرورية أو العناصر الأساسية للاستشارة الفلسفية في نموذج جديد خالٍ من كثير من المشكلات الكامنة في النماذج التي قُدِّمت في الأدبيات حتى الآن؛ مشكلات من قبيل عدم قدرتها على تناول جميع الاحتياجات المتنوعة لعميل الاستشارة طول الوقت، وفشلها في تصوّر التعليم على أنه وسيلة إلى استقلال أكبر للعميل. وقد تَوَخَّيتُ في هذا النموذج أن يكون أكثر شمولاً، وأكثر إيجابية (كمقابل للتوصيف النقيضي لما لا يكونه الشيء)، وأكثر حسماً وتحديداً من أي نموذج متاح حالياً في أدبيات الاستشارة الفلسفية. إنه نموذج وافٍ وأكثر وجهة، نموذج أقدر من غيره على الوفاء بالمعايير الخاصة بما ينبغي أن يكون موجوداً في ممارسة الاستشارة الفلسفية.

في هذا الفصل سأتناول بالنقد المشكلات العملية والنظرية المتأصلة في تصور أكنباك بعد الحداثي للاستشارة الفلسفية. ثم أناقش عددًا من أوجه القصور في التقارير الوصفية والمعيارية المعاصرة لمناهج الاستشارة الفلسفية تمهيداً لحلّها ضمن النموذج الجديد المقدم في الفصول اللاحقة.

ليس جديدًا أن الاستشارة الفلسفية تتضمن عددًا من المراحل، غير أن الكتاب لم يتفقوا حول ما تكونه هذه المراحل، وكيف تتأتى، وأين تقع على متّصل جلسات الاستشارة. سيَعرض هذا الفصل للمراحل الأربع في الاستشارة الفلسفية التي يمكن وفقًا لها تصوُّر الاستشارة الفلسفية على نحو مفيد. إن أغراض المشاركين، وبالتالي أنماط النشاط الذي ينخرطون فيه أثناء مسار الاستشارة، تعثرها تغيرات. هذه المراحل تُلقِي الضوء على نقلة في العملية الاستشارية من أسلوب مبكر في التفكير أكثر تحليلية إلى ما يمكن أن يُقال له مقارنة ترانسندنالية، بالإضافة إلى الحاجة ليس فقط إلى حوار مفتوح الأطراف بل أيضًا إلى خطابٍ تعليمي عن وعيٍ ودراية.

وسوف نفحص أيضًا العنصر الوقائي أو الاستباقي الأكثر تعرضًا للتجاهل في الاستشارة الفلسفية لكي ندرك كيف يمكن أن يعمل كملحٍ مميّز في محاولة تفرقة الاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي. ولكن قبل أن يتسنى لنا تقديم نموذج للاستشارة الفلسفية فإن من الضروري أن نتناول بالنقد الحجة الأشد قوة التي قُدِّمت في أدبيات الاستشارة الفلسفية ضد المقبولة المسبقة لمثل هذا النموذج.

مكتبة

t.me/t_pdf

مشكلات في التوصيفات المعاصرة للاستشارة الفلسفية

من المتفق عليه أن هناك ثلاثة أغراض أو أهداف للاستشارة الفلسفية هي: حل المشكلات، وتعزيز استقلالية العميل، وتقوية العميل على أن يتكَيَّ على نفسه في تجنب مشكلاتٍ مستقبلية من صنفٍ معينٍ أو في حلِّها. ولكي يحقق ذلك بتعيَّن أن نساعد على اكتساب معرفة عملية ونظرية معاً وتنمية صنفٍ معين من النزوع. على الاستشارة الفلسفية إذن أن تساعد العميل على أن يُنمِّي ذلك النوع من الإدراك الذي يُعمِّق معرفة الذات ويُعمِّق الوعي الأخلاقي السَّيِّظ؛ عليها أن تساعد على اكتساب القدرة على أن يكون أكثر استقلالية في فعله، وذلك بأن يعرف كيف يختار التصرف الأكثر ملاءمة وعقلانية وكفاءة؛ وفوق ذلك عليها أن تشجعه على أن يتأمل نقدياً، بالمعنى الفلسفي، في أفعاله وظروفه. من شأن هذا النوع من التأمل أن يُعيِّنه في حل المشكلات المباشرة وفي زيادة معرفته النظرية، أي المعرفة التي يتسنى له من خلالها أن يفهم فهماً أرحب لماذا حدثت أحداثٌ معينة، ولماذا تُعدُّ أفعالٌ معينة أفضل من غيرها، وما إذا كان ينبغي لظروفه الحياتية أن تبقى كما هي. إن تحسَّن هذين النوعين من المعرفة (يطلق عليهما أرسطو المعرفة العملية والمعرفة النظرية) -⁽¹⁾ هو سبيل العميل لتعزيز استقلاليته إذ يُمكنانه من اجتراح اختيارات أكثر حكمةً وتجنُّب الانسياق لمجرد العادة في الاستجابة لأحداث الحياة إذ تواجهه. وعلى الاستشارة الفلسفية، فضلاً عن ذلك، أن تُقوِّي العميل بأن تدفعه إلى المشاركة في فحص نقدي لأحداث حياته وإعادة بنائها، مستخدماً الاستبصارات التي تنبثق من مشاركته النشيطة في الحوار الفلسفي لكي يواجه مصاعبه ويتجنب، بعدُ، المشكلات المستقبلية. لم يسبق لأيٍّ من النماذج القائمة في الأدبيات المعاصرة أن تناوَل هذا الهدف المتعدد الجوانب للاستشارة الفلسفية على نحوٍ وافٍ.

ولعل أبرز مشكلة في التوصيفات المعاصرة هي افتراض كثير من الكُتَّاب أن وصفهم الخبروي المختار أو وجهة نظرهم التصورية هي تعبيرٌ وافٍ عن العملية بأسرها. وخير إيضاح للمشكلات المتأصلة في هذه الرؤية الضيقة في كثير من

الأدبيات هو الحكاية الرمزية الجانبيّة القديمة عن العميان السبعة الذين طُلبَ منهم أن يصفوا فيلا: فالذي أمسك بذيله قال إن الفيل يشبه الحبل، والذي لمس أذنه قال هو يشبه صفحة كبيرة من الجلد، والذي لفّ ذراعيه حول إحدى رجليه قال هو يشبه جذع شجرة، والذي أمسك خرطومه قال هو بالتأكيد يشبه ثعباناً.. وهكذا.⁽²⁾ تريد هذه الحكاية الرمزية أن توضح كيف أن الزاوية الواحدة للرؤية، رغم احتمال دقتها في وصف جانبٍ ما من الشيء الذي يجري فحصه، قد لا تمثل الصورة الكلية، وأن وجهة النظر الواحدة لمسألة معقدة يفوتها عددٌ من الوجوه الجوهرية الأخرى⁽¹⁾. إن كثيراً من التوصيفات المعاصرة للاستشارة الفلسفية تقوم

(1) يُطلَق على هذا المبدأ الذي تمثله الحكاية الرمزية للعميان والفيل "أنكانتافادا" anekantavada وهو أحد مبادئ الديانة الجانية Jainism والكلمة سنسكريتية تتكون من ثلاثة مقاطع، وتعني حرفياً: "لا/صفة/واحدة"، أي "لا مُطلَقِيَّة" أو "لاإطلاقية" non-absolutism أو "لاجانِب واحدًا" no-onesidedness أو "تعدد الجوانب" many-sidedness/manifoldness. وهو مبدأ يدعو إلى النسبية والكثرة المنهجية، ويرى أن الحقيقة والواقع يُدرَكان إدراكًا مختلفًا من الزوايا أو المنظورات المختلفة، وأن ليس ثمة زاوية واحدة تلتقط الحقيقة الكاملة. تذهب الجانتيّة إلى أن للأشياء حالات "لامتناهية" من الوجود والكيفية بحيث يتعدَّر على الإدراك البشري "المتناهي" أن يحيط بجميع جوانبها إحاطة تامة. ولا يتسنى ذلك إلا للكائنات الكلية العلم omniscient، وما دون ذلك من الكائنات لا يملك إلا معرفة جزئية؛ ومن ثم لا يحق لأي مخلوق بشري أن يدَّعي أنه يمثل الحقيقة المطلقة. ويُشبَّه الجانيُّون أديعاء امتلاك الحقيقة المطلقة بالعميان والفيل في الحكاية الرمزية: فأحد العميان يتحسس الخرطوم، وآخر يتحسس الساق، وثالث يتحسس الأذن، ورابع يتحسس الناب، وخامس يتحسس الذيل وسادس يتحسس البدن.. وكل يدَّعي أنه يصف الفيل ولكنه لا ينجح في ذلك إلا جزئيًّا بحكم منظوره الضيق. تُبَسِّب الجانتيّة بأنصارها أن ينظروا بعين الاعتبار إلى اعتقادات منافسيهم والجماعات المعارضة لهم، وبأن يطبقوا مبدأ الأنكانتافادا على الفلسفة والعلم والدين بما فيه الجانتيّة ذاتها، إذ ما من فلسفة أو ديانة تنزمت في عقائدها الخاصة إلا وترتكب خطأ النظر من زاوية محدودة. وتُعد الأنكانتافادا استباقًا لتيارات النسبية الثقافية والأخلاقية cultural and moral relativism ونداءات التسامح الديني.

على آراء معينة نشأت عن حالات معينة من الممارسة، ثم تُستخلص نظرياتٌ من هذه المنظورات وتُقدَّر استقرائياً⁽¹⁾ نماذجٌ وتُقدَّم بالخطأ على أنها تمثل "الحيوان" المتعدد الأطراف كَـلِّه. وبتعبير معياري فإن هذه الحكاية تهيب بنا أن ننظر في السؤال: ماذا يتعيَّن أن يوجد لكي يكون ثمة فيلٌ كامل؟ والنموذج الذي أقترحه هو نموذج شاملٌ من الجهة المعيارية والوصفية معاً، لأنه لا يقوم على ممارستي الخاصة فقط بل على مراجعة شاملة كاملة للأدبيات.

تعتمد البيانات الوصفية عن الاستشارة الفلسفية على تقارير لحالات فعلية، وكثيراً ما تركز على تلك العناصر التي وجدها الكاتب هي الأكثر بروزاً في ممارسته. وتكشف لنا مراجعةً للأدبيات أن كثيراً من مقالات المجلات إما قائم على دراسة حالات هي علاقات استشارة قصيرة الأمد - ثلاث جلسات أو أربع على الأكثر - وإما لا يحتوي إلا على مشاهد مقتطفة من علاقات أطول.⁽³⁾ هذه الدراسات للحالات، وكذلك المقتطفات التي انتقاها الممارسون للنشر، قد اختيرت بالضبط لأن الكتاب يحسون أنها خير إيضاحات برهانية على ما يعتقدون أنه يشكّل الاستشارة الفلسفية. غير أن دراسة الحالة قصيرة الأمد، وكذلك الفقرة من حالة أطول، لا تكشف إلا كسرةً مما هو في الحقيقة عملية تراكمية ونائية لعلاقة استشارية طويلة الأمد. وبعبارة أخرى، في حين قد يصل كاتب مقالة إلى استنتاج أن ما يرغبه العملاء من الاستشارة الفلسفية، وما يفيدون منه أكبر فائدة، هو أن تُحلَّ مشكلاتهم الحالية، فإن هذا الاستنتاج قد يكون قائماً على حقيقة أن الكاتب لا يدوّن إلا تلك الجلسات الاستشارية التي تم فيها تناول مشكلة العميل وتم في النهاية حلُّها؛ أو قد يكون المقال قد اعتمد على الفقرات الأكثر نشاطاً ودينامية، وأكثر من ثم "تشويقاً"، بين سلسلةٍ طويلةٍ من جلسات الاستشارة، تلك الفقرات، أيضاً، التي نظرت فيها المشكلة وحُلَّت. وعندئذ يُجأُّ الكاتب من هذه الفقرات المقتطفة بأن الاستشارة الفلسفية كلها مَعْنِيَّةٌ بِحَلِّ المشكلات المباشرة (الراهنه).

(1) extrapolated

ومن ناحية أخرى قد يستنتج كاتب أن العملاء يريدون مساعدة في تحليل رؤاهم للعالم وتنظيمها - أي ان هذا هو، أو ينبغي أن يكون، الاهتمام المحوري في كل الاستشارة الفلسفية. فهدف ران لاهاف في كثير مما يكتب هو أن "يرسم قاسمًا مشتركًا عريضًا لأكبر عدد ممكن من المقاربات الفلسفية"، زاعمًا أن الاستشارة الفلسفية يمكن أن تُفهم على أنها "تأويل رؤية العالم".⁽⁴⁾ غير أن هذا التصور لتأويل رؤية العالم كـ "قاسم مشترك عريض" في كل الاستشارة الفلسفية لا تدعمه إلا بضعة أمثلة من الحالات القصيرة الأمد المنتقاة، أو مقتطفات من حالات طويلة الأمد عبّر فيها العميل عن رغبته في صدارة تأويل رؤية العالم أو فسّر فيها المستشار حاجات العميل على أنها تأويل رؤية العالم.⁽⁵⁾ ثم تُفسّر كل الأحداث الأخرى في هذه الحالات، من جانب كل من الكاتب والقارئ، على أنها هامشية أو مدعّمة للهدف المركزي الذي هو تأويل رؤية العالم. ولكن هل هذا تأملٌ عادلٌ أو وافٍ للدينامية الكامنة، أو الطبيعة التطورية، لجلسات الاستشارة الفلسفية كما يجربها المستشارون الآخرون؟ إن مشروع لاهاف يطرح سؤالاً: قد يكون تأويل رؤية العالم عنصرًا مهمًا للاستشارة الفلسفية (جزءًا من وصف الفيل)، ولكن هل يجب أن يُنظر إلى تأويل رؤية العالم على أنه أساسيٌّ لـ "كل" الاستشارة الفلسفية (وصف وافٍ للحيوان بكامله)، أي هل يجب أن يقال إن تأويل رؤية العالم هو العامل المشترك التحتي أثناء كامل الجلسة الممتدة لساعة، وهو الموضوع التحتي عبر مسار عددٍ من الجلسات؟ تُبيّن الأدبيات بوضوح أن كثيرًا من المستشارين الفلسفيين لا يرون ذلك غير أنهم يفشلون في حل السؤال عما عساه أن يكون ذلك "القاسم المشترك" أو ربما "الخييط المشترك" للاستشارة الفلسفية إن كان ثمة حقًا مثل هذا الشيء.

وفضلا عن ذلك فإن مسألة تأويل رؤية العالم تطرح عددًا من المسائل المقترنة مثل: الدلالة التي ينبغي أن يعزوها الممارس إلى تأويل رؤية العالم، وهل ينبغي على كل ممارس أن يقوم بهذا التأويل، وأين أو متى ينبغي أن يحدث هذا التأويل في العملية الاستشارية.

وثمة مشكلة ثانية في التوصيفات المعاصرة لما يشكّل الاستشارة الفلسفية، هي ذلك الذي يبدو تناقضًا واضحًا بين النظرية القائلة بأن الاستشارة الفلسفية "تزوّد" العميل بـ "أدوات" فلسفية (أي تُعلّمه التفكير الفلسفي) وبين انعدام الأدلة، في دراسات الحالات المتوافرة، على أن المستشارين الفلسفيين يعلّمون في الحقيقة عملاءهم أي شيء على الإطلاق ناهيك بمهارات التفكير الفلسفي. ثمة افتراض ضمني بين الكُتّاب بأن فعل الاستشارة نفسه يشكّل نوعًا من التعليم العرّضي المصاحب، وعليه فإن الاستشارة الفلسفية يمكن أن تُعدّ، ببساطة، تعليمية في جوهرها وإن انتفى فيها المقصد التعليمي. إن ما لم يتم تناوله بشكل وافٍ هو ثلاثة أسئلة تحيط بهذه المسألة: الأول، معياريًا، هل ينبغي على المستشار الفلسفي أن يُعلّم عملاءه أي شيء (في ضوء حقيقة أن كثيرًا من الممارسين يرون أن الاستشارة الفلسفية ليست من ذلك في شيء)؛⁽⁶⁾ والثاني، هل التعليم هو حقًا جزء من الاستشارة الفلسفية (بالنظر إلى حقيقة أن عددًا من الكُتّاب يحاج بذلك ويقول به)،⁽⁷⁾ والثالث، لماذا لا توجد أدنى أدلة على وجود تدريس مباشر إذا كان هذا حقًا عنصرًا حاسمًا من عناصر الاستشارة الفلسفية.

وفضلا عن ذلك في نفس الموضوع، يكتب ران لاهاف عن "الفحوص الذاتية" self-investigations⁽⁸⁾ بينما تكتب شلوميت شستر عن "التشخيص الذاتي" self-diagnosis الذي تجريه عملاء المستشارين الفلسفيين. تقدم شستر كتابات أوغسطين، وجان جاك روسو، وجان بول سارتر، كأمثلة لأفراد شخّصوا أنفسهم بمشكلاتٍ فلسفية ثم شرعوا في حلّها.⁽⁹⁾ ويقدم ستيفن سيجال حالةً مماثلة في وصفه لأزمة تولستوي الوجودية وحلّها في النهاية بواسطة تولستوي نفسه.⁽¹⁰⁾ غير أنه من الواضح أن تلك الشخصيات التاريخية التي مارست التشخيص الذاتي والاستشارة الذاتية لم يكونوا من آحاد الناس في زمنهم. لقد كانوا في الحقيقة أناسًا متعلمين، محنّكين في مهارات التحقيق الفلسفي. وعلى العكس من هؤلاء نجد أن العميل المعتاد الذي يطلب استشارة فلسفية قلما يكون مُلمًّا حتى بأبسط قواعد البحث الفلسفي. يتبع الأفراد عادةً حدسًا داخليًا أو

شعورًا غريزيًا، بأن شيئًا ما ليس على ما يُرام، عندما يلتمسون الاستشارة للمرة الأولى. هذه "المعرفة الضمنية"، كما يسميها ميشيل بولاني Michael Polanyi، هي أساس استدلال غائر يتيح للشخص أن يدرك أن شيئًا ما ليس صوابًا غير أنه لا يُمكنه من أن يفصح بالضبط "ما الخطأ".⁽¹¹⁾ إن التشخيص الذاتي لمشكلته الفلسفية تتطلب منه القدرة على فهم منظور فلسفي إلى أيما "انزعاج" يستشعره، وهذا يقتضيه نوعًا من التدريب قلما نراه في العملاء ويطرح السؤال: إذا كان المستشار راغبًا حقًا في أن يساعد العميل على أن يكتسب ذلك الصنف من الاستقلالية الذي يُتيح له أن يُشخص لنفسه مشكلة فلسفية في المستقبل ويُحَفِّفها - ألا يتوجب عليه أن يقدم له هذا التدريب كإجراء استباقي أو وقائي؟

وهذا يطرح مسألة خلافية ثالثة: مسألة العلاقة بين المستشار والعميل. يرى كثير من الفلاسفة أنه ليس هناك، ولا ينبغي أن يكون هناك، فرق بين المستشار والعميل، وقد صرَّح آخرون بتوكيد شديد أن المستشار ينبغي ألا يقدم نفسه على الإطلاق كخبير من نوع ما، أو كسلطة، في علاقة العميل / المستشار. يقول جون بوروويتش، على سبيل المثال، إن من وجهة نظره:

"لا معرفة سرية يمتلكها الفيلسوف، ولا مهارة جدلية أكبر، تلك التي تميِّز الفيلسوف من العميل. إنما اتخاذ الفيلسوف، على نحو أتم، الموقف الفلسفي تجاه العيش هو ما يسمح للفيلسوف أن يتحلَّى بهذا اللقب. الفيلسوف يزاول الفلسفة بالمعنى الصارم للكلمة".⁽¹²⁾

ولكن هذا يطرح السؤال: هل هو فارق في الموقف فحسب ذلك الذي يفرق المستشار عن العميل؟ فإذا كان على المستشار أن يعلم العميل شتى القدرات والميول، أو المهارات والأدوات، الضرورية للانخراط في البحث الفلسفي، فيبدو إذن أن المستشار يعرف، معرفة واضحة، شيئًا ما لا يعرفه العميل، وهو يعمل في موقع سلطة عارفة في مجرد كونه موجودًا كمستشار للعميل. لم تتناول الأدبيات حتى اليوم على نحو مفهوم تلك الدعوى المتناقضة: كيف ينبغي على المستشار أن

يعمل كمنظيرٍ للعميل بينما هو يمتلك بالضرورة خبرةً في ذلك النوع من التفكير الفلسفي الذي يعلم العميل أنه لا يملك منه شيئاً؟

والمشكلة الرابعة في التوصيفات المعاصرة للاستشارة الفلسفية تتضمن فشل شطر كبير من الأدبيات أولاً وقبل كل شيء في الاعتراف بالتشابهات الواضحة بين الاستشارة الفلسفة والعلاج النفسي، وثانياً في الإفصاح عن تلك الفروق الحاسمة بين الحقلين التي يبدو أنها موجودة في الحقيقة. لقد حاول الفصل السابق أن يلقي الضوء على التشابهات الكثيرة بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي إذ لا يتصقّق فهمه على أنه التحليل النفسي. أما الفروق بين الاثنين فستغدو أكثر وضوحاً فيما بعد خلال هذا الفصل.

خامساً، في حين أن هناك خلافاً قوياً في الأدبيات حول ما إذا كانت الاستشارة الفلسفية هي في الحقيقة علاج، فإن السؤال الذي لم يواجهه حتى الآن كما يجب هو: هل ينبغي للاستشارة الفلسفية أن تكون علاجاً كيميائياً يفتي بحاجات العميل وتوقعاته؟ إنه ليبدو منطقياً أن نفترض أنه إذا كان العميل يريد من لقاء الاستشارة أن تُحدث فيه نوعاً ما من التغيير أو التحسن فلا بد أن تكون الاستشارة علاجية بمعنى أنها يجب أن تتناول مشكلات العميل وتعمل على تخفيفها. ويبقى السؤال: إذا كان على الاستشارة أن تكون علاجية فأين تُراه يحدث هذا التغيير أو التحسن في العملية الاستشارية؟

وسؤال العلاج مقترن بمسألة إشكالية سادسة: سؤال ما إذا كان ينبغي للاستشارة الفلسفية أن تكون موجّهة لهدفٍ على الإطلاق. إن الادعاء بأنه ينبغي ألا يكون ثمة هدف في الاستشارة الفلسفية يطرح السؤال: لماذا إذن يترك العميل باب المستشار في المقام الأول. فأن تقول بأن العميل يلتمس مجرد المحادثة - مثلما نفهم ضمناً من منظور أكنباك - يطرح السؤال عما إذا كان ما يُفعل في الاستشارة الفلسفية لا يعدو أن يكون نوعاً من النقاش المستنير متاحاً من صديقٍ حريص، ولا يلزم له أن يكون الصديق مُجازاً في الفلسفة. إلا أنه من الواضح أن الاستشارة الفلسفية ينبغي أن تمضي (وهي تمضي بالفعل) أبعد من الحديث الوُدّي. إن

مقصدها هو أن تلبي حاجات العميل المعلنة والمكتشفة لشتى ضروب الفهم والتغير. وحيث إن هذا هدفها فمن الأهمية بمكان أن نفصح عما ينبغي أن تتضمنه الاستشارة الفلسفية ولماذا.

والأدبيات منقسمة أيضًا في مسألة سابعة: من الذي يضع الأجندة المتبعة في أي جلسة استشارية معينة مفردة وعبر مسار الجلسات ككل؟ على خلاف النقاش الودّي بين صديقين، والذي يمكن أن يجتاز عددًا من الموضوعات خلال دقائق، فإن الاستشارة الفلسفية، شأنها شأن أي شكل من أشكال الاستشارة، ينبغي لكي تكون ذات تأثير أن تظل مركزة على المهمة المعيّنة. يدّعي فلاسفة عند أحد الطرفين أن موضوع النقاش ينبغي دائمًا أن يحدده العميل، بينما يُحاجُّ أولئك الأقرب إلى الطرف الآخر أنه في معظم الحالات يكون العميل قد أتى إلى المستشار في حالة هي من التشوش والارتباك بحيث يتعين على المستشار دائمًا أن يشيد أجندة قائمة على ما قد التقطه من الرواية المتشابكة التي قدمها العميل في البداية. والسؤال الذي يطرحه هذا الوضع هو: هل ينبغي لأجندة كل جلسة في علاقة الاستشارة الفلسفية أن تكون مكيفةً لحل المشكلة المباشرة إذ إن هذا ما تركز عليه سرديّة العميل التمهيدية في عامة الأحوال؟

وباختصار فإن قول بعض الفلاسفة بأن تأويل رؤية العالم يعبر عما هو أساسي في كل الاستشارة الفلسفية مماثل للقول بأن الذيل يعبر عما هو أساسي في الفيل كله. وكذلك فإن أولئك الذين يقولون بأن العلاج ينبغي ألا يعتبر جزءًا من الاستشارة الفلسفية لأن الفلاسفة لا يرون أن ما يفعلونه علاج - هو كقولهم بأن الجذع ينبغي ألا يُعد جزءًا من الفيل بينما هم يقبضون على ذيله. وعندما يُعرّف الكتابُ الاستشارة الفلسفية بطريقة "إما-أو" كما لو أنها: إما متوجهة لهدف أو متوجهة للشخص، مفتوحة الأطراف أو مغلقة الأطراف، علاج أو ليست علاجًا - فإنهم يقعون في نفس الخطأ الذي يقع فيه أولئك الذين يعرفون الفيل بطريقة "إما أو" كما لو كان الفيل إما ذيلًا أو جذعًا، إما هو كالحبل وإما عريض ومنبسط.

وإذ نتجاوز ما هو وصفي فحسب يبدو معقولاً أن نقول بأن هناك عددًا من الأجزاء الهامة، ولكن غير المتشابهة، التي يتعيّن وجودها لكي لا نقف عند حد "وصف" الفيل بل نقول حقًا ماذا "يكونه" الفيل. وبنفس القياس ثمة عدد من العناصر المهمة التي ليست مجرد أوصاف بل يجب أن توجد في أي نموذج للاستشارة الفلسفية إذا كان لهذا النموذج أن يفني بمعايير منهج عامل، منهج لا يمكنه تلبية شتى احتياجات العميل فحسب بل يفني أيضًا بمعايير النشاط المهني المشروع. السؤال إذن هو: كيف يمكن لهذه العناصر المتفرقة أن تُدمج سويًا في نموذج مترابط وعملي ووافٍ للاستشارة الفلسفية؟ والجواب يكمن في إدراك الحركية والتركيز المتقلبين للاستشارة الفلسفية، ما يمكن أن يُسمّى "أطوارًا"، أو "خطوات"، أو "فترات"، على أي اخترت لها اسم "مراحل" stages.

إدراك المراحل

على نحوٍ شبيهٍ بعض الشيء بافتراض أن خصائص جزء واحد من الفيل تظل ثابتة في الحيوان كله - ينحو شطرٌ كبير من أدبيات الاستشارة الفلسفية إلى أن يتضمن خطأ افتراض أن عملية الاستشارة الفلسفية هي عمليةٌ حالةٌ ثابتة. بعض الكُتّاب، مثلاً، يقولون إن الاستشارة الفلسفية يجب أن تنصبَّ على حل المشكلات المباشرة/ الراهنة للعميل، وأن هذه العملية ينبغي أن تتضمن نقاشًا لا أكثر. ومن طريق "الإغفال" يستدل هؤلاء الكُتّاب أن ديناميات النقاش تظل ثابتة على طول الخط. وأعني بكلمة "إغفال" أن معظم الكُتّاب لا يذكرون تقلبات عملية الاستشارة من يومٍ إلى يوم. إنهم يفترضون ثباتًا في حاجات العميل ورغباته، وثباتًا في شكل النقاش ومضمونه، وهو شيء مخالف للواقع. هذه النماذج، ببساطة، تعجز عن أن تفسر التغيرات الكثيرة التي تحدث في حركية، وتركيز، نقاشات العميل/ المستشار؛ ولا هي تتناول كما ينبغي لا احتياجات شتى العملاء ولا شتى احتياجات العميل الواحد بِمُضِيِّ الزمن.

ثمة استثناءات ملحوظة لهذا الافتراض منها إشارة لويس مارينوف المبكرة

إلى عملية صناعة القرار الأخلاقي ذات المرحلتين،⁽¹³⁾ وتَصَوُّره اللاحق للخطوات الخمس إلى علاج المشكلات تحت التسمية الاختزالية "PEACE" (المشكلة P، الانفعال E، التحليل A، التأمل C، التوازن E)،⁽¹⁴⁾ ومنها تقسيم درايس بول للحوار السقراطي إلى ثلاث مراحل،⁽¹⁵⁾ ومنها وصف أنيت برنساكر لمنهجها في استشارة العلاقة في ست مراحل.⁽¹⁶⁾ غير أن هذه النماذج جميعًا تعاني من عدد من العيوب المتأصلة التي سنعرِّض لها بعد قليل. أما دراسات الحالات المنشورة فهي في معظمها يمكن أن تؤدي بالقارئ بسهولة إلى الفهم الخاطئ بأن الاستشارة تتألف من تكتيك مطَّرد (واحد) يُطبَّق في جلسات متجانسة ممتدة على تعاقب من الأسابيع أو ربما الشهور، والذي عندما يُجرى على نحو ملائم يؤدي إلى حلِّ مُرضٍ لمشكلة العميل أو مسألته. وقد تؤدي دراسة حالة إلى الكشف عن موضوع سائد، مثل رغبة العميل في إلقاء الضوء على قِيَمِهِ وفي تأويل رؤيته للعالم. إلا أن عملية الاستشارة كما تتمثل في شطر كبير من الأدبيات يمكن، بصفة عامة، أن تُوجَز في بضع كلمات: يصل العميل ومعه مشكلة أو مسألة، وهذه المسألة تُناقش أثناء عددٍ من الجلسات المتتالية، ثم يفصل العميل عن المستشار.

ولكن الكتابات المتبصرة لبعض الممارسين، وكذلك خبرتي المباشرة الشخصية، تشير إلى أن الاستشارة الفلسفية لا تتخذ مسارًا ثابتًا، بل كثيرًا ما يواجه الممارس بتذبذبات دينامية في "المناح"، وفي بؤرة التركيز، وفي المزاج، وفي مستوى الخطاب، داخل كل جلسة وعبر مجموع الجلسات. يتغير مزاج العميل كثيرًا عبر مسار الجلسات، متراوِّحًا ربما من القلق، إلى الانفراج، ثم إلى الاندهاش. وقد تتغير توقعات العميل أيضًا من الرغبة في الخلاص من المشكلة الراهنة ("شلل القرار" على سبيل المثال) إلى الرغبة في تعلُّم كيف يتجنب مثل هذا التردد المحيِّط في المستقبل. وثمة مراجعة لدراسات حالات طويلة الأمد (وبخاصة تلك الحالات التي استغرقت أكثر من عشر جلسات) تكشف أن العملية الاستشارية تتألف حقًا من سلسلة من الانتقالات السائلة والمتداخلة

والمترابطة، أو ما يمكن أن يُسمَّى أطوارًا أو مراحل، والتي تميل عادةً (ولكن ليس بالضرورة) إلى أن تتخذ مسارًا متعاقبًا أو حَظِّيًّا من طرح المشكلة، إلى حل المشكلة، وما وراء ذلك. لم يتلق وجود هذه المراحل الانتقالية أو أهميتها إلا التفاتًا قليلاً نسبياً في أدبيات الاستشارة الفلسفية.

تذكرُ أنه في أحد مناهج مارينوف - الذي يخفف فيه ما يسميه "شلل القرار" لدى عملائه - تتألف المرحلة الأولى من توضيح الخيارات المتاحة للعميل، والثانية من تحليل مآلات اتخاذ أيٍّ من هذه الخيارات.⁽¹⁷⁾ هذا النموذج، لسوء الحظ، يركز حصرياً على عناصر حل المشكلة ولا يعير انتباهاً إلى العميل الذي يُعرب عن حاجاتٍ أخرى مثل الرغبة في تعلُّم مهارات التفكير الفلسفي لتحسين قدرته على مواجهة المشكلات الشخصية بنفسه في المستقبل، أو رغبته في مناقشة موضوعات فلسفية شائقة قد يستخدمها في تناول المشكلات الشخصية بشكلٍ غير مباشر. وتبدو خطواته الخمس اللاحقة لعلاج المشكلات هي أيضاً تركز أساساً على حل المشكلة (وإن تكن الخطوة الرابعة مَعْنِيَّةً بتجاوز المشكلات المباشرة إلى مساعدة العميل على اتخاذ نظرة أعرض إلى فلسفاته الموجَّهة للحياة).

يصف درايس بول **Dries Boele** ما يرى أنه مراحلُ ثلاثٌ داخل حوارٍ سقراطي يمكن أن تُطبَّق بشكلٍ ملائم على حالةٍ في الاستشارة الفلسفية - كما يلي:

"الأولى، أن تجلِّب عتامة المشكلة بتنظيمها في صورة كلية ما. والثانية، أن تحلل هذه الصورة: تكشف بنيتها نقدياً، والموقف من الحياة الذي تعكسه، وقيمها وفروضها المسبقة التحتية، وخلال هذه العملية تتخذ المشكلة شكلاً أكثر وضوحاً وأيسر علاجاً. والهدف الثالث هو أن تشجع موقف الاستعداد لفحص مسألة ما من أجل الفهم. إن التأمّل والفهم الفلسفي الحقيقي بحاجة إلى منظورٍ منفصلٍ وغير متحيّز"⁽¹⁸⁾

تبدو لي الخطوتان الأوليان عند بول (إضفاء معنى على مادة مشوشة، والفحص النقدي للقيم والفروض المسبقة التحتية) عنصرتين ضروريتين في

الاستشارة الفلسفية. ولكن، مرة ثانية، يركز بول بالدرجة الأولى على المشكلة المباشرة للعميل وكيف يمكن التصرف إزاءها، بينما حل المشكلات ليس هو، ولا ينبغي أن يكون، التركيز الوحيد للاستشارة الفلسفية. إن ما يفشل نموذج بول، مرة ثانية، في تناوله هو رغبة العميل، التي كثيرًا ما يفصح عنها، في تحسين قدراته الفكرية الفلسفية بحيث يتمكن في المستقبل من إجراء تحقيق فلسفي بنفسه في مشكلاته الشخصية، ورغبات بعض العملاء في مناقشة الموضوعات من منظور خارج بعض الشيء عن سياق حل المشكلة المباشرة. كما أن بول يُحاجُّ بأن "التأمل والفهم الفلسفيين حقًا" يتطلبان منظورًا منفصلاً وغير متحيز؛ والسؤال الذي يطرحه هذا القول هو ما إذا كان بقدرة أي شخص حقًا أن يبلغ هذا النوع من الانفصال وهذا الصنف من المنظور غير المتحيز المطلوبين في نموذج بول. يبدو أن هذا النموذج يعاني ليس فقط من الخطأ القاتل بطلب ما لا يمكن تحقيقه (أي منظور منفصل وغير متحيز) بل ومن تجاهل عددٍ من العناصر الضرورية إذا كان لحاجات ورغبات العميل المتنوعة أن تُلبَّى.

وتصف أنيت برنسباكر ست مراحل في منهجها لاستشارة العلاقة. المرحلة الأولى تتضمن الإصغاء، وتوجيه أسئلة لتحصيل رؤية أوضح للمسألة أو المشكلة، و"بث ارتياح من خلال حضوره (المستشار) وانتباهه وفهمه"، وتشجيع العميل على أن يروي قصة علاقته من وجهة نظر منفصلة.⁽¹⁹⁾ والمرحلة الثانية تركز على الفرد الحاضر لدى المستشار، لكي تسمح له أن يفهم نفسه لا كما يُعرَّف بالعلاقة مع شريك الزواج بل بطريقة أكثر عمومية وتجريداً، وبفردانية أيضاً، كشخص فريد.⁽²⁰⁾ عند هذه المرحلة أيضاً يحاول المستشار أن يعلم عملاءه الأدوات الضرورية في هذا البحث. وفي المرحلة الثالثة يساعد عملاءه على "اكتساب فهم لكيف يتصورون أنفسهم ويتصورون حياتهم"،⁽²¹⁾ وفيها يحاول أن يكشف، ويفصح عن، ويفحص، ويؤسس فلسفة عملائه في الحياة أو ما قد يسميه الآخرون رؤيتهم للعالم. وفي المرحلة الرابعة يشجع المستشار عملاءه على أن يفصحوا لأنفسهم عما يعتبرونه أطوار حياتهم، وأن يفحصوا هذه الأطوار. أما

المرحلة الخامسة فهي نقاش للعلاقات بصفة عامة، بينما في المرحلة الأخيرة يناقش المستشار مع الزوجين التوترات والمشكلات داخل علاقتها الخاصة.⁽²²⁾

ورغم أن وصف برنساكر للمراحل الست التي تَحْبُرُها في ممارستها هو وصف قائم على المنطقة التخصصية لاستشارة الزواج - فإنه ربما يكون أفضل إدراك حتى الآن لكثرة حاجات العملاء وتنوعها، وأوضح إدراك لوجود نمطٍ تحتي من التغيير والتقدم في حالات كثيرة عندما تلاحظ عملية الاستشارة الفلسفية في كليّتها. أعتقد أن هذا النوع من الممارسة - أي العمل داخل عددٍ من المراحل مثلما تبرز في الاستشارة - تشكل المقاربة الأكثر فاعليّةً وجدوى إلى الاستشارة الفلسفية، إذ هي تواجه حاجات العميل ورغباته وهي تتغير عبر الزمن. لاحظ أن برنساكر لا تركز حصرياً على حل المشكلات؛ إنها تمضي خطوةً أبعداً لتشمل مرحلةً عندها يُعلّم المستشار عميلَهُ مهارات التفكير الفلسفي. غير أن نموذجها يفشل في بلوغ منطقة هامة أخرى تشغل كثيراً من العملاء نوقشت في الأدبيات ولاحظتها في كثير من عملائي الذين يشعرون أن مشكلاتهم الشخصية المباشرة قد وَجَدَتْ آذاناً صاغية. هذه المنطقة الأخرى قد تُحسب كمرحلة مستقلة، وكثيراً ما يصفها المنظرّون على أنها الغاية النهائية لا للاستشارة الفلسفية وحدها بل للفلسفة بصفة عامة، وهي النقاش الفلسفي الذي يتجاوز مشكلات العميل المباشرة عندما لا تعود هذه المشكلات تسترعي كل انتباه العميل.

وفي حين يبدو نموذج برنساكر مسعفاً لها في مجالها التخصصي، فإن بعض مراحلها زائدة عن حاجة نموذج يُرَجَى تطبيقه على نطاقٍ أعرض. وقد قادني توصيفات الاستشارة الفلسفية في الأدبيات المتوافرة في الإنجليزية، وقادني خبرتي المباشرة الخاصة كممارس للاستشارة الفلسفية في فانكوفر - كندا، إلى استنتاج أن النموذج العام الوافي للاستشارة الفلسفية يتألف من أربع مراحل محددة بوضوح: المرحلة الطليقة، ومرحلة حل المشكلات المباشرة، ومرحلة التعليم كفعلٍ قصدي، ومرحلة العلو أو التجاوز (التعالّي). وكما تومى الأسماء التي أعطيتها لهذه المراحل، وباختصار، فإن كل مرحلة تمثل خطوةً في عملية تعزيز استقلالية العميل

وتركيزاً على مجموعة مختلفة من احتياجات العميل كما يعبر عنها بنفسه أو كما يلاحظها المستشار في نقاشه مع العميل.

هذه المراحل الأربع بالطبع ليست دائماً متميزة بوضوح في الممارسة مثلما قد تبدو في هذا الرسم. فهي ليست كيانات مستقلة تُغشى على انفراد ثم تُغادر تماماً؛ ولا هي تكرارية معاودة بالضرورة أو تُتبع في تعاقبٍ خطّي وإن أمكن أن تكون الاثنين. وهي تتداخل بشدة إحداها مع الأخرى، ويتعيّن أحياناً أن تُعيد زيارة مرحلة سابقة إذا أمّلت بذلك الأحداث التي حدثت في مسار حياة العميل خلال الأسبوع ما بين زيارتين للمستشار. والمراحل لا يمكن أن تُميّز بمجرد النظر في عدد الزيارات التي قام بها العميل إلى المستشار، ولا بحساب الأمد الزمني الكلي لعلاقة العميل مع المستشار. فقد تُعاد زيارة المرحلة 2، مثلاً، بعد فترةٍ قُصِيت في المرحلة 3 أو 4، وقد تُدخّل المرحلة 3 بعد المرحلة 1 مباشرةً، وهكذا.

إذا كانت الاستشارة الفلسفية مَعِينَةً أساساً بتلبية حاجات العميل، وإذا كان للعميل أن يُنمّي استقلاليتَه في العلاقة الاستشارية، فاهتمامات العميل إذن وليس أجندة المستشار هي التي يجب أن تُملي في أي مرحلة ستحدث الجلسة. وبعبارة أخرى ينبغي على المستشار ألا يحدد مسبقاً في أية مرحلة يجب أن تكون الاستشارة في الجلسة المقبلة، ولا يمكن، في الغالب، الجواب عن سؤال "في أية مرحلة حدثت الاستشارة بالفعل" إلا استعادةً (بأثر رجعي *in retrospect*). مثال ذلك أنه بينما يبدو في بعض دراسات الحالات أن المستشار يحاول تأويل لرؤية للعالم بينما هو يتناول مشكلاتٍ مباشرة للعميل، فإن تركيز العميل على فحص مشكلاته المباشرة ومحاولة حلها هو الذي يُملي أن هذا يُعدُّ بصفةٍ أدق استشارة في المرحلة 2. وكما أشرنا سابقاً فإن ما سوف يحدد أية مرحلة تعقب أية مرحلة، أو أية مرحلة تسود العملية الاستشارية، هو طبيعة المسائل أو المشاغل أو المشكلات التي أتى بها العميل إلى اللقاء الاستشاري، وقدرات التفكير الفلسفي للعميل، وحاجات العميل الصريحة أو المضمرة.

مكتبة

t.me/t_pdf

وكثير من التصورات المتباينة للاستشارة الفلسفية والتقارير المتضاربة ظاهرياً للممارسة التي عرضنا لها في فصولٍ سابقة يمكن التوفيق بينها بهذا النموذج ذي المراحل الأربع. ولكن الأهم هو أن هذا النموذج هو الأقدر على تلبية الحاجات المتنوعة للعميل. فهذا النموذج مثلاً يسمح بما هو تغير واضح في تصور العميل لمأزقه، ويسمح بالتقدم المتحقق في مهمة حل المشكلة؛ إنه موجّه لهدف إذ يسمح بمحاولةٍ قصدية لتخفيف المشكلات والهموم الصريحة والمكتشفة التي يأتي بها العميل إلى العلاقة الاستشارية- وبذلك يتجنب غموض والتباس مقارنة "وراء- المنهج" *beyond-method* بعد الحدائية؛ وهو يسمح بتعزيز استقلالية العميل لا بمجرد احترامها؛ وهو يسمح بتعليم العميل مباشرةً مهارات التفكير الفلسفي، باعتباره متطلباً معيارياً، من أجل تعزيز استقلاليته؛ وهو يخفض اعتمادية العميل على المستشار بأن يخلق في العميل القدرة على استباق المشكلات المستقبلية، وبالتالي اجتنابها.

وفضلاً عن ذلك فإن هذا النموذج يفي بمعايير مقاربة مشروعة للاستشارة المهنية وبالأهداف العملية للمهنة، إذ يتيح للفلسفة أن تكون مَسْعَى علاجياً وعقلياً أو فكرياً كذلك، وطريقة حياة؛ وهو يؤوّل أنشطة العميل والممارس اللذين يمضيان في نقاشهما الفلسفي ويتجاوزان به حل المشكلات المباشرة للعميل؛ إنه التصريح بمنهج يمكن تعليمه، والمثول لخبرة تُضفي على كل من المهنة والممارس المصدقية التي يستحقانها؛ وهو يفرّق بوضوح بين ممارسة الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي، ويسمح بإفصاح واضح عن العملية لأي عميلٍ مرتقب.

المرحلة 1 : المرحلة الطليقة *free-floating*

هذه المرحلة الاستهلاكية هي التي تُمكن العميل من أن يتعرّف على الاستشارة الفلسفية لأول مرة. وهي أيضاً المرحلة التي ينبغي فيها على المستشار أن يُلِمَّ قدر المستطاع بحاجات ورغبات عميله حتى يتناولها في المراحل اللاحقة بشكلٍ وافٍ. إنه الوقت الذي يصل فيه كلٌّ من العميل والمستشار إلى قراره الفردي حول ما إذا

كان بالإمكان أن يشعر بالارتياح أحدهما تجاه الآخر في علاقتها الاستشارية المرتقبة.

في هذه المرحلة قد يعبر العميل عن رغبات متباينة تبأين الرغبة في أن يصبح فيلسوفًا، أو الحاجة إلى التخلص من شعورٍ مُربِع بالفشل أو البلوى أو اللامعنى. قد يعطي المستشارُ الفلسفي عميلَه نموذجًا أو استبيانًا ليملاه يُطلب فيه أن يصف بأسلوبه الخاص المشكلة التي يلتمس من أجلها مساعدة المستشار الفلسفي.⁽²³⁾ غير أن العميل في أحيانٍ كثيرة لا يعلم، أو لا يقدر، ببساطة على الإفصاح للمستشار ماذا تكون المشكلة في ظنّه أو في شعوره، أو ماذا يريد أو يحتاج. يشعر كثير من الناس أن ثمة شيئًا ما ناقصًا في حياتهم، "فشلا ما في العثور على ما يريدونه أو حتى في معرفة ماذا يريدون".⁽²⁴⁾ وعادةً ما يبدأ العميل بقوله "لست أدري من أين أبدأ". في مثل هذا الموقف يجب على المستشار أن يشجع العميل بكل اهتمام على أن يتكلم بكل حرية لعله يكتشف - في مونولوجه المبدئي الطويل المعقد والمختلط في أحيانٍ كثيرة - ماذا تُراه يزعجه. وبدون هذه المعلومات لا يتسنى للجلسات التالية أن تجد بؤرة التركيز الضرورية لتحقيق نوع من حل المشكلة، ذلك الحل الذي من أجله يلتمس كثيرٌ من العملاء الاستشارة. المسألة في كثير من الأحيان هي، ببساطة، مسألة إصغاء المستشار "بالصمت التّسالي، لكي يتيح لشيء ما يبدو مبهمًا أن يظهر".⁽²⁵⁾ والإصغاء التّسالي maieutic listening هو الإصغاء بطريقة معينة من شأنها أن تساعد الطرف المتحدث أن "يلد" أفكاره وخواطره. الإصغاء في هذه المرحلة غير مُحتمِك nonjudgmental؛ إنه قبول، إنه مُواجِد، مُعين، مُمهّل، إنه انفراج.

فيما يلي نسخة من ملاحظات دَوْنَتْهَا بعد أول جلسة مع شخص سوف يصبح عميلًا طويل الأمد، وأعتبرها نموذجًا لما يَرشَح في المرحلة الأولى من الاستشارة. وقد غَيَّرْتُ اسمَ العميل وبعض المعلومات لكي أحافظ على السّرِّيَّة:

ترودي Trudy في أوائل العشرينيات من العمر، عزباء، قوقازية، فصيححة،

أنيقة، تعمل في مركز لياقة بدنية في العطلات الأسبوعية ودوامًا كاملاً أثناء أشهر الصيف. وهي في الوقت الحالي طالبة جامعية. هاتفتني ترودي يوم جمعة وقالت إنها بحاجة عاجلة إلى أن تراني. فقلتُ لها إن يوم الاثنين هو أقرب وقت أستطيع أن أراها فيه لأن لديَّ واجبات عائلية يجب أن أراعيها خلال العطلة الأسبوعية. وافقت ترودي. ولما كان نُطقُها متداخلاً⁽¹⁾ فقد سألتُها إن كانت على أي دواء، فقالت إنها على مضاد اكتئاب.

وصلت ترودي في الموعد، وبعد دردشة قصيرة بدأتُ تخبرني عن نفسها. وقد بدتُ مُحبطةً حتى البكاء من المأزق الذي عاشته وتعيشه مع أسرته. أخبرتني ترودي، بطريقةٍ غير مترابطة كيف أنها تشتري ملابس شراءً اندفاعياً وربما تنفق 600 دولار في أشياء "أقنعني بها الناس". ثم جذبتُ تنورةً جلدية من حقيبة ظهرها وقالت: "انظر، إنها باهظة الثمن. أنا لا أعرف لماذا اشتريتها. هي حتى لا تعجبني ولن ألبسها أبداً، ولا أقدر على ثمنها على كل حال. أنا لا أعرف لماذا أفعل هذه الأشياء".

قالت ترودي إن أفكارها جميعاً مشوشة، وإن التفكير حول أسرتها يجلب لها الصداع بالمعنى الحرفي، وإنها تشعر دائماً بالاضطرار إلى فعل ما يريد الآخرون. حتى البائعون في محلات الملابس؛ وعندما تُنفذ قراراتها هي في بعض الأحيان تكون عواقبها سيئةً دائماً. وقد قالت مراتٍ عديدةً إنها تعتقد أنها مريضة نفسياً لأن طبيها وضعها على دواء مضاد للاكتئاب قال إنه سيساعدها في خفض التوتر والقلق.

قالت ترودي "إذا كنتَ على دواء فهذا يعني أن بك شيئاً ما غير سليم؛ أنا لا أريد أن أكون على أي دواء"، "ولكنه يساعدها على بعض الاسترخاء". وقالت إنها كانت تتردد على طبيب نفسي، "ولكنني أقلعت عن الذهاب لأنني لم أحب طريقة المعالج النفسي إذ يكون صارماً حقاً معي ويُنبئني بما يرى أن عليَّ أن أفعله

(1) slurred

ويتصرف كأنه والدَيَّ أو شيء من هذا القبيل". وقالت تروودي إنها "معوقة فكرياً"، فسألته لماذا سُخِّصَتْ بهذه الطريقة، ولكنها تجنبت السؤال، وأشك بأنها هي التي ألصقت بنفسها هذا التشخيص.

وقالت إن والديها على طرقي نقيض؛ والدها محام ناجح، وأمها ربة بيت، وشقيقتها الكبرى مديرة دعاية ناجحة، وشقيقتها الصغرى طالبة ثانوي مجتهدة.

وقالت إن والدها فخور جداً بشقيقتها الكبرى، وإنه أيضاً يتسامح مع تدخين شقيقتها الصغرى ولكنه يغضب بالغ الغضب كلما دخنت هي أمامه؛ فهو يرى تروودي رياضية ويمنعها أن تدخن. ولكنها تظن أن هذا خطأ. "إنها خطيئة موبقة"⁽¹⁾.

سألته إن كانت تعني أنها تعتقد حرفياً أن التدخين خطيئة موبقة، إذ لم يكن بوسعي أن أقرأ في صوتها وتعبير وجهها ما إذا كانت تعمد إلى السخرية أم هي حقاً متدبنة ورعة. تقول تروودي إن والديها مسيحيان مخلصان مختلفان إلى الكنيسة بانتظام، وتقول "التدخين لا يليق بامرأة صالحة"، وأرى أنها جادة في قولها. وتقول إنها سرقت سيجارة من كيس شقيقتها الصغرى ولا تعلم لماذا فعلت ذلك فهي حتى لا تحب التدخين لأنه يفاقم الربو الذي بها. قلت لها يبدو أن والدك يكيل بمكيالين إذ يسمح لبناته الأخريات بالتدخين من دون تروودي. وأبدت تروودي موافقة لِقَوْلِي.

سألته "ولكن لماذا أسرق سجائر إذا كنت حتى لا أريد أن أدخنها؟"، فأجبتُها بأنه من السابق جداً لأوانه أن أفهم ذلك على اليقين لأي مازلت لا أعرف إلا أقل القليل عنها في هذه النقطة. ولكنني سألتها ترى هل سرقة السجائر هي طريقتها في محاولة الحصول من والدها على نفس الصنف من الاستحسان الذي تحصل عليه شقيقتها الصغرى، فقالت قد يكون هذا صحيحاً.

(1) "It's a mortal sin"

كثيراً ما تكرر ترودي أنها ضعيفة التفكير بدرجة يُرْتَى لها. فهي ترد الأشياء فَوْضَى داتماً بلا نظام أو ترتيب. وتقول إنها ذات يوم رأت والدها يَحْتَفِي بشقيقتها الكبرى لأنها اشترت قميصاً لها بسعرٍ جيد جداً على بطاقة ائتمانه، وعندما طلبت هي بعدها أن تستخدم بطاقة ائتمان والدتها واشترت هي أيضاً قميصاً لها غضب عليها والدها أشد الغضب. تقول إنها لا تفهم ذلك. إن أباهما وأمهها لا يشرحان لها الأشياء "ليساعداني على أن أقرر لنفسي، وأن أعبر عن نفسي". فهما يُقرّعانِي لا أكثر. لذا قرّرت أن تسرق قميص أختها. "وعندما اكتشف والدي الأمر أشبعني ضرباً بقبضتيه". وقالت إن أمها لم تحاول قط أن تجادلها حول السرقة، بل أدانتها فحسب من أجل فعلتها. غير أنها تقول إنها هي أقرب الجميع إلى أمها.

تحس ترودي أنها منبوذة من أسرتها. وهي طالبة جامعية، ولكنها رسبت بالفعل في عدد من الفصول وتخشى أن تُضطر إلى أن تنسحب بعد الفصل نصف السنوي الحالي. وهي تقول إن أختها الكبرى أخبرتها أنها لا يتعين عليها أن تحضر كل حصة مفردة بالمدرسة، وعليه فقد عملت ترودي بنصيحتها وفوّتت عدداً من الحصص ورسبت في الفصل الدراسي. وترودي الآن تظن أن أختها تعمّدت تدميرها. هنا سألتها "كيف كان أداء أختك في المدرسة؟"، فقالت "جيداً حقاً". لذا فقد أشرت لها بأنه لما كان أداء أختها بالمدرسة جيداً جداً برغم تغيّبها عن بعض الحصص فربما لم تكن الأخت سيئة النية تجاهها بل كانت تُعمّم لا أكثر من حالتها إلى حالة ترودي. أليس من الجائز أن يكون هذا صحيحاً؟ فوافقت ترودي على أن هذا قد يكون حقيقة الأمر.

تقول ترودي إنها اتخذت صُحبة السوء في المدرسة الثانوية، اللائي كُنْ يتعاطين المخدرات والكحول ويقمن باستغلالها لا أكثر. "ولكنهن كُن ذكيات ويحصلن على درجات جيدة في المدرسة، ولذا كان المدرسون، وكان أبأوهن، يتغاضون عنهن ويعفون عن كثير. وكانت ترودي تحس بالخيانة من جانب هؤلاء الصديقات لأنهن كُن يستعملنها ككبش فداء في أحيان كثيرة، وكُن يُقنعنها أحياناً بأن تتعاطى موادّها آثار سيئة عليها.

عندما رجعت إلى البيت في إحدى الليالي بعد أن "شربت" معهن ألقى بها والدُها، حرفيًا، خارج المنزل، فعاشت في الشارع حينًا وتعاطت وشربت الكثير، حتى إنها فكرت في الانتحار، وإن يكن تفكيرًا غير جاد. (كلتا شقيقتيها الكبرى والصغرى سبق أن حاولت الانتحار بالفعل). وقد أعدت لها والدتها لكي تذهب إلى مشفى لعلاج الإدمان. فسألتهما لماذا ذهبت إلى المشفى، لماذا لم تبسّ، ببساطة، في الشارع؛ قالت إنها أدركت أنه من الخطأ أن تتعاطى وتعيش في الشارع وأنها ما كانت لتعيش طويلا لو أنها بقيت على هذه الحال؛ فقد أرادت أن تعود وتتمّ دراستها المدرسية وتعني بنفسها وبحياتها وتصنع لنفسها مستقبلًا. لذا فقد أثبتت عليها لاجترأها ما أراه قرارًا سديدًا. وأخبرتها أنها لا تبدو لي مأفونةً مثلما تدّعي. وهي بالتأكيد لا تبدو لي مريضة نفسيًا وإن أمكن أن أقول إنها قليقة ومضطربة.

تقول ترودي إن لديها الآن "صراعًا داخليًا كبيرًا" بين ما يريد لها والدتها أن تفعله وما تريد هي أن تفعل، وبخاصة في مسألة المدرسة ومسألة أن تعمل نفسها. سألتني "ماذا عليّ أن أعمل"، فسألتهما ماذا تريد هي وفيم يختلف هذا عما يريد أبواها.

تقول "أريد أن أكون نفسي، وأصنع قراراتي الخاصة، ولكن إذا بقيت في الجامعة فسوف أعمل ما يريد أبواي. انظر إليّ، انظر ما عمري، ولا أزال في المدرسة! الناس تضحك عليّ، وبهذا المعدل الذي أسير به فإن أختي الصغرى سوف تتخرج قبلي. أختي الكبرى حصلت على إجازتها (الجامعية). لقد كانت ممتازة في المدرسة. أريد أن أكون جيدة في المدرسة، ولكني لا أريد أن أظل أفعل ما يمليه عليّ والدتي. هذا شيء مزعج جدًا". كانت دموع الإحباط تلتصق في عينيها.

أومأت إليها أن بوسعها أن تفعل ما تريد أن تفعله وتظل تُرضي والدتها في الوقت نفسه بأن تأخذ كورسات لأنها تريد أن تأخذها، فإذا تصادف إذاك أنها ما يريد أبواها أن تفعله فإن بوسعها أن تعد ذلك مجرد مصادفة سعيدة. غير أنها لم تقتنع بهذا الخط من الاستدلال.

تقول إنها تريد أن تعرف مَنْ هي. تقول "أخشى أنك ستنفر مما قد أخبرك به عن نفسي"، ثم فاجأني بسؤالها "هل تظن أن بإمكانك أن تتحمل أحدًا بلِّغَ مَبْلَغِي من الشناعة؟"

أنبأتها أنني سأفعل أكثر من مجرد تَحْمُلِهَا - سأحاول أن أنتشلها. أنبأتها أنني لستُ هنا لكي أُصِدِرَ أحكامًا، وأن لديَّ شُكًّا بأن جميع القرارات التي اتخذتها حتى الآن (حتى ما ترى الآن أنه كان سيئًا) ربما اتخذتها لأنها كانت تعتقد في حينها أنها تفعل الشيء الصحيح.

وعندما أَرَفَت نهايةَ الجلسة قالت لي إنها مُتَنِّتَةٌ لي غايةَ الامتنان على حديثي معها لأنني جعلتها تشعر "بارتياح شديد" إذ أنبأتها بأني سأحاول أن أساعدها. وقالت إنها في الجلسة القادمة سوف تشرح لي لماذا تكذب. وقد نَقَدَتْنِي أتعابَ الجلسة ثم قالت إنها تود أن تَنقُذني مقدِّمًا أتعابَ الجلسة التالية إذا سمحتُ لها بذلك.

في حالة ترودي استمرَّ هذا النوع من الإفضاء الذاتي المتعدد الاتجاهات غير المركز لعددٍ من الجلسات. كنتُ أسأل بضعة أسئلة توضيحية وأحاول أن أجيب عن الأسئلة التي كانت توجَّهها إليّ، ولكنني لم أحاول قَطُّ أن أوقف تدفق وصف ترودي لحياتها كما شهدتها وأحسَّت بها إلى أن تباطأت هي من تلقاء نفسها. لكي تساعد العميل في المهمة الموكلة إليه يجب أن تكون هذه المرحلة من الاستشارة أكثر المراحل انفتاحًا وبعْدًا عن التوجيه (أو الأقل انغلاقًا أو توجُّهًا لهدف). ينبغي ألا يكون هدفُ المستشار الفلسفي في هذه المرحلة أن يُجِري "تفكيكًا جدليًا"⁽²⁶⁾ لجهود عميله التواصلية. إنما عليه أن ينصرف إلى محاولة الوصول إلى أكمل فهم ممكن لعميله ومأزق عميله، مستخدمًا كلا من المقاربة الفينومينولوجية والهرمنيوطيقا - ولكن مع ما يسميه فيومارا Fiumara "خبرة هرمنيوطيقية

متجذرة في الإصغاء" (1). (27) عليه أن يلاحظ أي اختلافات، وأي تناقضات، وأي احتكاكات قوية إلى "سلطات" في حياة العميل، وأي مشكلات أخرى في تفكيره الاستدلالي - ولكن لا يُجْرِي بحثًا نشيطًا عن دلالات أو رموز خفية. وعبارة أخرى يجب على المستشار الفلسفي أن يقارب عميله برغبة في أن يفهم وأن يُؤوّل "نص" حياة عميله دون انخراط في تأويل رَدِّي يعمد إلى فك شفرة المعاني "الحقيقية" (اللاشعورية) والرغبات المكبوتة للعميل التي يقول العلاج النفسي إنها تكمن تحت أو وراء الظواهر الشعورية (الواعية). على المستشار أيضًا أن يقاوم إغراء النقد أو الإطراء أو الاتهام المضاد، إذ إن هذه المواقف التقييمية يمكن بسهولة أن تُثبِّط العميل عن الاسترسال في البوح.

النقاش في هذه المرحلة ينبغي أن يكون "طليقًا" free-floating، فلا يسأل المستشار، إن سأل على الإطلاق، إلا أقلّ القليل من الأسئلة المستكشِفة أو المفنّدة. وعلى المستشار، مرة ثانية، أن يكون أميل إلى مجرد الحضور للعميل والإصغاء إليه دون أية أسئلة على الإطلاق. ذلك أن العميل أجدر أن "يستفيض" إذا كان الأول يصغي بعناية، متلقيًا الأشياء بتعاطف، ومُواجدة، وصبر - أجدر بذلك مما إذا كان الأول "يهاجم منطقة" العميل بأسئلة مقتحمة. يشير فيومارا إلى أن من شأن أي سؤال أن "يحدّد الجواب مسبقًا" (2). (28) فالطريقة التي يوضع بها السؤال "تُضَيِّق وتقرّر نوعية ومستوى أي جواب يمكن أن يُطرح"، ويُعيق الإفاضة بالمعلومات مما هو خارج النطاق التصوري المقصود للسؤال - تلك المعلومات التي كان المتحدث يوشك أن يُفْضِي بها. (29) إن توجيه سؤالٍ هو شيءٌ ربما يحدّد، عن غير

(1) لاحظ أن الهرميوطيقا هي، بمعنى ما من معانيها، فن الإصغاء. على المرء في الموقف الهرميوطيقي أن يترك الشيء يفصح عن نفسه، يتجلى وينكشف، يسفر عن وجهه كما هو، على المرء أن يفتح كيانه كله لعملية اللاتحجّب هذه، على المرء في الموقف الهرميوطيقي ألا يفعل بل يتفعل، ألا يتكلم بل يصغي، ألا يستدل بل يجسّد ويستشِف، أن يرتد وراء تكنيك التفسير إلى لحظة أكثر بدءًا، لحظة سابقة على أشكال فكرنا الحاضرة.

(2) السؤال، بمعنى ما، نصفُ جوابه!

قصد، اتجاء الحوار اللاحق مع العميل؛ ذلك أن "الجواب يتعاون مع السؤال ويُنتج كل شيء مطلوب منه، لا أكثر ولا أقل".⁽³⁰⁾ من أجل ذلك فإن على المستشار أن يفهم أنه ليس المهم في هذه المرحلة أن يسأل أسئلة بقدر ما يفتح نفسه لما يسمّى الأخطار الكامنة "في الخبرة المُغيّرة: خبرة الإصغاء الصحيح".⁽³¹⁾

على المستشار لكي يحقق ذلك أن يتيح للعميل أن "يُفضي بذات نفسه"، أو أن "يتخفف من حمّله"، بينما هو (أي المستشار) يُصغي دون تحفظ وبأقل ما يمكن من الافتراضات والتصورات المسبقة في ذهنه. يجب ألا يكون إصغاؤه "إصغاءً كاذباً (يتظاهر فيه بأنه يُصغي بينما هو يفكر فيما سيقوله فور أن ينتهي العميل من كلامه). ينبغي ألا يكون إصغاؤه إصغاءً متمرّكاً على الذات (إذ لا يُصغي بدقة إلا إلى تلك النقاط التي توافق وجهة نظره)؛ ينبغي ألا يكون إصغاءً انتقائياً (يُسمع فيه بعض ما يقال ويهمل البقية باعتبارها غير جديرة بالإصغاء)؛ ينبغي ألا يكون إصغاءً دفاعياً (يُسمع فيه ما يقوله العميل على أنه هجومٌ على افتراضاته عن العميل وعن مشكلاته)؛ ينبغي ألا يكون إصغاءً متبلّداً للحس (يأخذ فيه ما يقال بمعناه الحرفي أو على ظاهره).⁽³²⁾ إن تَوَقَّي هذه الأخطاء سوف يساعد المستشار على أن يعي، بوضوح كبير، ما يريد عميله أن يقول.

ينبغي ألا يقدّم المستشار في هذه المرحلة إلا القليل من الملاحظات أو التفسيرات، أو لا يقدّم منها شيئاً على الإطلاق، لِعَلِمِهِ أن "التشخيص" المتسرع أو المبتسر قد يستهزل السير في الطريق الخطأ. ومعظم الاقتراحات أو الملاحظات التي تصدر من المستشار في هذه المرحلة سوف تمر دون ملاحظة، على أية حال، من جانب العميل المكروب. فالكرب والتوتر يُجد بشدة من قدرة العميل على معالجة المعلومات بطريقة منطقية وذات معنى. ليس هذا فحسب بل إن على المستشار أن يعي حقيقة أن أية استبصارات يقدمها قد تُحبط حاجة أعمق يحس بها العميل: الحاجة إلى الكلام بحريّة واستفاضة بدون مقاطعة. إن السماح ضمناً للعميل بهذه الحرية، أي بفعل الكلام غير المقاطع، قد يتبيّن أنه، بِحَدِّ ذاتِه، شيء تطهيري أو تنفيسي، وبالتالي علاجي.

في حالة ترودي، على سبيل المثال، فقد وَجَّهَتْ للمستشار سؤالاً بسيطاً ولكن شاملاً محيطاً بدرجة هائلة: لماذا هي تشتري أشياء مكلفة لا تحتاج إليها ولا تريدها؟ ومن خلال الإصغاء الصامت والتشجيع اللبِق لها على الحديث بلا تَحْرُج - قد يصل المستشار إلى إدراك أن "المشكلة" التحتية هذه العملية مرتبطة في الحقيقة بشعورها بالدونية، وبأنها مضغوطة من جانب الآخرين لأن تفعل ما يقولون لها أن تفعل، مع الشعور المحبط بأنها تقارَن بأختها التي تبدو أكفأ منها، مع رغبتها في أن تُحَبَّ وأن تكون مع ذلك مستقلة .. وهكذا. إن ما يبدو للعميل، في أحيان كثيرة، مسألة أو سؤالاً أو مشكلة بسيطة قد يتبيَّن أنه مُعَقَّد تماماً. يجب على المستشار أن يستخدم الإصغاء والاستجواب التسالي من أجل الفهم لكي يشجع العميل على أن يعبر عن همومه بطريقة لاتزال تزداد تَحَدُّداً وعيانية، وبذلك تتيح لها أن تصبح أكثر وضوحاً لكلِّ من المستشار وعميله. إن معظم الكشوف التي يجترحها المستشارُ والعميل في هذا الوقت المبكر من الاستشارة يغلب أن تكون مجرد قمة جبل جليد.

في ممارستي الخاصة وجدتُ أن أهم وظيفة أؤديها في هذه المرحلة هي الإصغاء. غير أنني اكتشفتُ أيضاً أنني إذا شعرتُ فعلاً باضطرارٍ للكلام فإن أجدى كلمات لعملائي كانت كلمات الطمأنة. التعبير عن الطمأنة يمكن أن يعزِّز كثيراً الوظيفة التَّسَالِيَّة للإصغاء. كثير من الأفراد يلتمسون الاستشارة لأنهم صاروا يعتقدون، أو أن أحداً أقنعهم، أنهم غير طبيعيين بشكلٍ ما أو أنهم أدنى من الآخرين. وربما يكونون قد شَخَّصوا تشخيصاً مهيناً وِعُنُونوا على أنهم يعانون من مرض نفسي، أو حتى من "متلازمة" مستديمة. وهم يشعرون أنهم إما عاجزون عن صناعة قرارات عقلانية وإما غير واثقين بأن القرارات التي اتخذوها هي قرارات سديدة. قد يكون شخصٌ قد طلب نصحاً من أصدقاء أو أقارب ولم ينل منهم استبصاراً يُذكِّر، أو جَرَّب استشارة غير مُرضية وغير مُجديَّة قبل زيارته للمستشار الفلسفي. ربما أدى به ذلك إلى الخوف من أن موقفه ميؤوس منه تماماً، أو أنه عاجز تماماً أو غيبي أو مجنون أو سيئ.⁽³³⁾ تذكَّر أن ترودي بعد أن حدَّثتني

نصف ساعة عن نفسها سألتني بترددٍ "هل تظن أن بإمكانك أن تتحمل أحدًا شنيعًا مثل؟" وبالنظر إلى تفشّي هذه الصور الذاتية السلبية وتفشّي الدونية بين العملاء فإن من المهم أن يُطمئن المستشار عميله بصدقٍ في وقت مبكر من هذه المرحلة بأن موقفه ليس ميثوسًا منه، وربما ليس كل قراراته كانت غير سديدة (قراره بمناقشة همومه مع مستشار هو قرارٌ سديدٌ بالتأكيد!)، وأنه جديرٌ حقًا بالمساعدة التي يقدمها له. من شأن ذلك أن يقدم الأمل، والأمل حافزٌ قوي للنمو الصحي والعلاج الشافي في الكائنات البشرية.

من الواضح أنه إنما في هذه المرحلة يكون توصيف أكنباك للممارسة الفلسفية أنسب ما يكون. في هذه المرحلة فإن "الفلسفة لا تستخدم مناهج، بل تخلق مناهج، ولا تستخدم نظريات، بل تخلق نظريات".⁽³⁴⁾ وفي هذه المرحلة الأولى أيضًا تبدو مراحل أكنباك الأربع للممارسة الفلسفية أنسب ما تكون. أولاً، يجب على المستشار الفلسفي ألا يتناول جميع العملاء بنفس الطريقة على الإطلاق، بل يجب عليه أن يكيّف نفسه وفق الاحتياجات المختلفة - إنما في هذه المرحلة الأولى يصل المستشار إلى فهم احتياجات عملائه. ثانيًا، ينبغي عليه أن يحاول أن يفهم عميله وأن يساعده على أن يريد أن يفهم - مرةً ثانية هذا يتوافق مع ديناميات هذه المرحلة الأولى. ثالثًا، ينبغي ألا يحاول على الإطلاق أن يغيّر عميله، بل عليه أن يتجنب كل أهداف وكل مقاصد مسبقة التصور - واضحٌ أنه قلما يتسنى الإفصاح عن أي نوع من الأهداف في هذا الوقت جد المبكر في العلاقة الاستشارية، حيث المشكلة لاتزال تبدو غامضة جدًّا وغير مترابطة (باستثناء، طبعًا، الهدف الأعم جدًّا - هدف تخفيف هموم العميل ومشكلاته في نهاية المطاف). ورابعًا، في جزئين: ينبغي أن يساعد العميل على أن يضحّم أو يُكَبّر منظوره أو "إطار قِصته"؛ وينبغي أن يُرَبِّي عميله بكل ما يبدو ملائمًا للمرحلة.⁽³⁵⁾ مرةً ثانية، هذه "القواعد" تبدو مُبرّرةً في هذه المرحلة الطليقة الأولى إذ إنها تحقق الغرض منها، أي رغبة المستشار في الوصول إلى فهمٍ دقيقٍ قدر المستطاع لهموم عميله ومشكلاته. كما أن هذه القواعد مفيدة في تحقيق الغرض من الجلسة الاستشارية

بصفة عامة، وهو التقدم تجاه تخفيف تلك المشكلات والهموم كما يفهمها كل من المستشار وعميله.

ثمة عددٌ من الاحتمالات يمكن أن تنجم عن هذه المرحلة الأولى، الثلاثة الأولى أقل شيوعًا بكثير من الاحتمال الرابع. الأول، بعض العملاء سيكونون قد ذهبوا خلال تنفيس (تطهير⁽¹⁾) تأتي لهم إذ أمكنهم الكلام بحُرِّية لمدة ساعة دون أن يُعَارَضوا أو يُنتَقَدوا؛ وقد يؤدي هذا بالعميل إلى أن يُنهي العلاقة الاستشارية عند هذه النقطة. الثاني، قد يطلب العميلُ، ببساطة، أن يُعَلِّم كيف "يفكر في الأشياء في الحياة مثل فيلسوف". وهذا يجب أن يقود الاستشارة إلى مرحلة التعليم (المرحلة 3). الثالث، قد يعبر العميل عن فضوله في استكشاف إجابات فلسفية عن السؤال "ما هو معنى الحياة؟" أو في أن يكون قادرًا على أن يرى حياته على نحو أكثر كلفة. فإذا كان السؤال هو رغبة مخلص في إجراء بحث فلسفي وليس تعبيرًا بلاغيًا للعميل عن شعورٍ تحمي بالكرب حول حياته الخاصة - عندئذ قد يليق بالاستشارة أن تنتقل إلى مرحلة العلو (التجاوز/ التعالي) أي المرحلة 4.

أما الحدوث الأكثر شيوعًا بكثير فهو الاحتمال الرابع: بعد أن يكون العميل قد أعطى المستشارَ الفلسفي نظرةً عامةً إلى ما يعتبره المجموع الكلي "لمشكلاته"، فسوف يطلب منه العميل أن يناقش معه جانبًا مُنغصًا بصفة خاصة من حياته، أو مسألة معينة يحس أنها شديدة الإلحاح. وربما يحدث أن يشير المستشار إلى واحدة من المشكلات العديدة، أو جانبًا من مسألة كبيرة، ويقترح البدء بالتركيز عليه، وسوف يؤدي هذا بالطبع إلى حل المشكلات.

المرحلة 2: حل المشكلة المباشرة

هذه المرحلة هي الأرجح بأن تتلو المرحلة الأولى، ببساطة لأن النموذج العلاجي النفسي لحل المشكلات - تشخيص المشكلة متبوع بالعلاج - مسيطر في

(1) catharsis

تفكير معظم الأمم الغربية. ورغم أن الفيلسوف يورجين هابرماس يحاج بأن "الحدوس الأخلاقية للحياة اليومية ليست بحاجة إلى إيضاح من جانب الفيلسوف"،⁽³⁶⁾ فإن أغلب الأفراد الذين يذهبون إلى المستشار الفلسفي إنسا يفعلون ذلك بالأساس من أجل أن يساعدهم في تخفيف واحدة أو أكثر من المشكلات الأخلاقية الشخصية التي تبدو عَصِيَّة على الحل، وأن يساعدهم على إيضاح حدوسهم الأخلاقية الخاصة ونقدها.

من البيّن أن الناس قادرون تمامًا على التعامل مع معظم مشكلاتهم يومًا بيوم. وليس إلا حين تغدو المشكلات معقدة جدًا (عندما تبدو القِيَم متضاربة، مثلًا، أو عندما تبدو الحقائق متناقضة، أو عندما يصبح تفكير الفرد حول مشكلة ما عالقًا داخل دائرة⁽¹⁾) - عندئذ فقط سوف يميل إلى طلب المشورة. تتناول المرحلة 2 هذه الحاجة وتمهّد الطريق لنموّ مستقبلي ممكن لقدرات التفكير الفلسفي للعميل.

هنا يُدعى المستشار الفلسفي لكي يساعد (مجازيًا) على فك عقدة مشكلات العميل وفرز خيوط الكتلة العَصِيَّة إلى جزئيات منفصلة أقرب فهمًا يمكن عندئذ التعامل معها على نحو أيسر. بوسعنا أن نقول إن المستشار يساعد العميل على فحص قطع أُحجية (puzzle) المشكلات في حياته، وإدراك تشابكها، وتوفيقها مرةً أخرى في نمطٍ أسهل فهمًا. عند هذه المرحلة يجب على المستشار أن يساعد عميلَه فيما أسماه زيجلسترا سعي العميل إلى استعادة توازنه المفقود في الحياة.⁽³⁷⁾

هذه هي المرحلة التي يكون فيها السؤال أو الشاغل الأساسي الذي يعبر عنه العميل هو في صورة "لا أدري ماذا أفعل حول...". فإذا كان يتعلق بمسألة أخلاقية فقد يتخذ صورة "ما هو الشيء الصائب الذي أفعله؟" وكثيرًا ما يواجه المستشار بلُغزٍ عليه أن يساعد العميل على حلّه عن طريق الإصغاء إلى مفاتيح في ما يقوله العميل.

في هذه المرحلة كثيرًا ما يكون المستشار أيضًا تحت ضغط زمني لا يحس به في

(1) trapped within a circle

المراحل اللاحقة. فبينما يمكن للاستشارة في المرحلة 3 والمرحلة 4 أن تتقدم على رسلها نوعًا ما فإن الاستشارة في المرحلة 2 تركز على مشكلات عادةً ما تسبب درجةً شديدة من الخلط والكرب، وعادة ما يكون لها تأثيرٌ مباشر وسلبى على انفعالات العميل وأدائه السَّوي وموقفه الحياتي. ويريد العميل أن يتم تناولها بشيءٍ من العَجَلَة.

كلارنس (ليس اسمه الحقيقي)، الشاب في الحالة المقدَّمة أدناه، كان في كربٍ عظيم عندما أتى إلى مكتبي. لم تكن تربكه طبيعةُ المشكلة التي أراد أن يناقشها بقدر ما كان يربكه السؤال عما هو بوسعه أن يفعل حيالها بحيث يضع حياته في نصابها الصحيح مرةً أخرى. إن حالته نموذجية لعميلٍ في المرحلة 2 مهمومٍ بحل مشكلة راهنة.

في زيارته الأولى بمكتبي قال لي كلارنس إنه يحس أن الله تَحَلَّى عنه ويريد أن يعرف ماذا يمكنه أن يعمل ليُعيد صلته بالله مرةً أخرى.

كلارنس شاب أعزب من سكان كندا الأصليين في حوالي الخامسة والعشرين من عمره، تبناه وهو رضيع زوجان قوقازيان ولكنه ترك والديه بالتَّبَنِّي وهو في الثانية عشرة ليعيش في مراكز الاحتجاز وفي السجن وفي الشارع. وقد اعتمد على نفقة الإنعاش الاجتماعي وعلى الجريمة لكي يدعم عاداته الإدمانية للمخدرات والكحول. ولكنه في أواخر مراهقته أدرك أن حياته محكومٌ عليها أن تكون، على حد تعبير الفيلسوف توماس هوبز، "منفردة، وفقيرة، وقذرة، وهمجية، وقصيرة"⁽³⁸⁾. لذا فقد قرَّر أن يبحث عن أهله الأصليين، ويتصل بـ "روح" أسلافهم، وبمساعدة "الروح" يغيِّر طرائقه إلى ما هو أفضل. فأقنع عن التعاطي، وحصل على وظيفة نصف وقت، وعاد إلى الكلية، وبحث عن "روح" متعالية transcendent، ووجدها، في حكايات أهله، واكتشف إلهًا عتيدًا وكاملاً في كتابات "العصر الجديد" New Age وأصبح واثقًا أن شفاؤه من الإدمان قد رَدَّه إلى دوره المقدور في الخطة الكونية الكبرى للأشياء. لم يصل كلارنس فقط إلى تقبُّل

مِنَّةً إِلَيْهِ، بل أيضًا إلى إدراك، وَتَقَبُّلٍ (كثيِّرٍ مشروع) الحق في أن يسامح نفسه على سلوكه الماضي على أساس فهمٍ سياقيٍّ وموقفِيٍّ لذلك السلوك.

الإيمان بالإله عند كلارنس مُعَزِّزٌ للحياة بشكلٍ واضحٍ؛ وبه استطاع أن يحفظ تكامله الشخصي ويحفظ حِسًّا بالمعنى في وجه تغيرات جسمية واجتماعية ونفسية عميقة.⁽³⁹⁾ بل إنه قَرَّرَ إعادة الوصل بوالديه بالتبني ونظرٍ بِحَدِيثَةٍ في محاولة اكتشاف مكان أمه البيولوجية.

ولكن ذات مساء انهار كل شيء. فقد كان هو وصديقه الصغير ذو الاثني عشر عامًا، جوش، في طريقهما إلى المنزل عائدَين من السينما، إذ خطر لهما اتخاذ طريقٍ مختصرةٍ خلال زقاقٍ مظلم. وفجأةً وَجَدَا نفسيهما في مواجهة رجلين مسلَّحين بالسكين يريدان سرقتهما بالإكراه. بدأ جوش يصرخ من الرعب، أما كلارنس فقد وجد نفسه، من خشية القتل واستشاطة الذبح، مدفوعًا إلى طرائقه القديمة في استخدام تكتيكات شجار الشوارع التي كان قد تَعَلَّمَهَا في أيام شِقْوَتِهِ، لكي يَرُدَّ المهاجمين. إلا أنهما تغلَّبَا عليه وسرقا نقوده وسترته وحذاءه، وسرقا أيضًا حذاء جوش ومعظم ملابسه.

كان كلارنس عندما عاد إلى البيت ذاك المساء يَدَمَى جسدِيًّا وروحِيًّا. وعندما حاول أن يفهم ما جرى وجد نفسه ازدادَ حيرةً وذهولاً. وأخيرًا خَلَصَ إلى أن ما حاق بهما من ضرب وسرقة وقتل وشيك هو بالتأكيد عقابٌ إلهي عادل، أو كان من الإله جزاءً وفاقًا لحياته الآثمة التي عاشها قديمًا، حياة الجريمة والإدمان. لقد كان الخطأُ خطأه إذ هي حالة "كما تدين تدان"، نوع من كارما "العصر الجديد". ولكن ما لم يفهمه كلارنس هو لماذا ارتأى اللهُ أن يعاقبه في هذا الوقت إذ كان ناجحًا في تغيير حياته إلى الأفضل. فإذا كان إقلاعه عن التعاطي والشرب غير كافٍ لسداد دَيْنِهِ للإله فأية فائدةٍ لجهده في أن يظل صاحبًا نظيفًا؟ يبدو حقًا - هكذا يُجَاهِجُ كلارنس - أنه لا جدوى من الحياة بِرُمَّتِهَا، إذ لا راحة تُرَجَى في إيمانه الذي لديه بالإله.

لقد وقع كلارنس في موقف أزمة نموذجي، إذ إن إدراكه للسرقة وشكوكه اللاحقة في إيمانه تبين أنها مأزقٌ لا يُحتملٌ يفوق قدراته وأليات تكيفه.⁽⁴⁰⁾ وإذ لم يجد حلاً لأزمته ارتد كلارنس إلى إدمانه السابق لكي يتخلص من الحيرة. وانتهى به الأمر إلى مركز علاج إدمان، كان، للسخرية، يستخدم نموذج الكحولي المجهول⁽¹⁾ Alcoholic's Anonymous model القائم على الاعتماد الشخصي على قوة مفارقة كثيرًا ما يشار إليها بـ "الإله".

حكى لي كلارنس كل هذه الأشياء في أول جلسة من المرحلة 1. وفي الجلسة الثانية انتقل النقاش بصورة طبيعية إلى المرحلة الثانية: حل المشكلة. بدأتُ الجلسة على مهل وهدهوء، سائلًا إياه بلطفٍ ما شعره حول ما حدث. فقال إنه يلوم نفسه ويحس بغصةٍ شديدةٍ مما حدث، وبخاصةٍ ما حدث لصديقه ذي الاثني عشر عامًا. فراجعتُ ما قلناه في الجلسة السابقة بطريقة الأسئلة المفتوحة الأطراف: "ما ظنُّكَ بـ "الروح" أو "الإله"؟"

فأجاب: "هو مثل أبٍ مُحبٍّ موجود في كل مكان، يراقبك ويؤدُّ لك الخير". سألتُه: "لماذا تظن أن أبا محبًّا سيريد أن ينتقم من ابنه لشيءٍ فعله في الماضي، خاصةً إذا كان الابنُ يحاول أن يكون صالحًا؟"

قال إنه غير مفهوم أن أبا محبًّا يفعل ذلك ولا الإله يمكن أن يفعل ذلك. وسألته وما دخلُ جوش في هذا التهجم إذا كان حقًا نوعًا من الانتقام من الإله. فأعاد أن هذا شيء لا معنى له حيث إن جوش غير مسئول بحالٍ عن أي شيء فعله (كلارنس) في سني مراهقته.

سألته "وعندما كنتَ لاتزال تهجم على الناس كيف أرشدك الإله عمَّن مهاجم؟"

(1) رابطة أو زمالة الكحولي المجهول هي رابطة دولية هدفها المعلن هو تمكين الأعضاء من الاستمرار في الإقلاع عن المسكرات ومساعدة المدمنين الآخرين على تحقيق الإقلاع، ويمضي برنامجها للتعافي من إدمان الكحول في اثنتي عشرة خطوة.

فقال كلارنس إنه كان دائماً يقرر بنفسه من يهاجم، فالإله لا شأن له بذلك.

فسألته "إذا كان الإله لم يؤثر قط على اختيارك لضحاياك عندما كنت أنت نفسك لاتزال تهاجم الناس فكيف يستقيم أن الإله أرشد هؤلاء الهجامة بعينهم أن يذبحوك أنت وصديقك الصغير؟"

وافق كلارنس على أن الإله ربما لا دخل له بذلك. لذا فقد أومأت بأن ظنه بتدخل الإله في الهجوم لا يتسق لا مع اعتقاداته عن الإله ولا مع معرفته بديناميات التهجم، وأنه ربما قد قفز إلى استنتاج متسرّع عن اعتبار الهجوم جزءاً من خطة إلهية. فوافقني كلارنس وقال إن بوسعك أن يرى أن هذا لا يستقيم.

غير أنني خامرتني الشك بأن كلارنس يفوه بكلماتٍ عن غير اقتناع. فقد بدا لي مُشْتَتاً كأن شيئاً مهماً بعد لم يقله، شيئاً يشغله. يقول فيلسوف القرن التاسع عشر وليم جيمس إنه في المجال الميتافيزيقي والديني لا تكون الأسباب المعلنة مُقْنِعةً لنا إلا إذا كانت مشاعرنا غير المعلنة عن الواقع قد تم استهواؤها في نفس الاتجاه⁽¹⁾.⁽⁴¹⁾ الحق أنني لم أكن مطمئناً إلى أن استدلالنا الفلسفي قد نجح في صرف كلارنس عن حقيقة مشاعره بأن الإله كان يعاقبه على شيء ما قد ارتكبه.

خَطَرٌ لي أنه ربما أكون أنا وكلارنس ننظر إلى الهجوم من أسسٍ إستيمية مختلفة.⁽⁴²⁾ فمن الأدوات الأساسية المتاحة للمستشار الفيلسوف قدرته على أن يساعد العميل في تحديد وفحص أساس، أو مُبرّر، اعتقاداته. وقد قررتُ أن أحوّل انتباهنا إلى السؤال جدّ الأساسي - سؤال المسؤولية. فسألته "إذا كان الإله إذن غير مسئول عن توجيه المهاجمين إليك، فَمَنْ تظن المَلُوم فيما جرى؟ مَنْ المسئول عن الهجوم؟"

مكتبة
t.me/t_pdf

أجاب "حسناً، الإله، ربما".

(1) يقول المتنبي في معنى قريب:

إننا تُنَجِّحُ المقالةَ في المرءِ إذا صادفتَ هَوَى في الفؤادِ

قلتُ "ولكنني أظن أنك قلتَ للتو إنك لا تعتقد أن الله كائن بحاجةٍ إلى أن ينتقم من الناس".

"لا، أقصد، الحياة مسؤولة، أم م م، أظن أنني، أتري، لا أدري، حدث الذي حدث، كان عليّ أن أعرف معرفةً أفضل، أتدري، هو خطئي إذن، أليس كذلك؟"

حاولتُ أن أسأل السؤالَ بطريقةٍ مختلفة: "ما أعنيه هو: من المسؤول عن التهجم فعلياً عليك؟"

أجاب: "حسناً، لقد قرأت أن الأشياء تحدث فحسب كما يُفترض أن تحدث؛ ويسمون ذلك نوعاً من الكارما. لست أدري. إنه خطئي أنا لوجودي هناك، أتعرّف؟"

سألته للمرة الثالثة "ولكن مَنْ هو فعلاً المسؤول عن ضربك وسرقتك في تلك الليلة عندما كنتَ عائداً إلى البيت من السينما؟"

قال أخيراً "آه، أدركتُ ما تعنيه؛ عندما حدث ما حدث؟ إنها هما! هذان الفتيان اللذان هاجمنا هما المسؤولان".

قلتُ "لماذا؟"

قال "لأنهما فعلاًها. كان ذلك قرارهما. لقد قرّرا أن يفعلا ذلك، تماماً كما اعتدتُ أنا أن أقرر أن أفعلها". ثم انفجر ضاحكاً. لقد رأى أن من المضحك أنه لم يرَ ذلك من قبل قط، ولم يمكنه أن يصدّق أنه غفّل عن شيءٍ صارخٍ الواضح كهذا.

"هما المسؤولان عن ضربنا، ولستُ أنا". وضحك مرةً ثانيةً وقال إنه صَبَّحَ أسبوعاً كاملاً يحاول أن يعرف، حيث إن الله كان يعاقبه، فكيف يكون هو المألوم، وكيف تكون العودةُ إلى التعاطي والكحول استجابةً سائغةً للموقف. وقال إنه لم يخطر له قط أنه قد لا يكون مسئولاً على الإطلاق. ورأى أن هذا مضحكٌ بدرجةٍ لا تُصدّق.

وبقيتُ أسأله أسئلةً بصدد استقلاليتها. سألتُهُ أن يُعيد عليَّ تفاصيل كيف كان ينتقي ضحاياه عندما كان لا يزال يسرق الناس بالإكراه في الشارع؛ ما هي المواصفات التي كان يستخدمها. ثم سألتُهُ هل هذه كانت أيضًا معايير هذين الفتيين اللذين هاجماه هو وجوش وتخيَّرهما كضحايا؛ فوافقتني على أن هذا احتمالٌ كبير؛ وأخبرني أنه كان يلبس سترَةً جلدية غالية الثمن وحذاءً غاليًا، وكان جوش يرتدي أزياء مصممةً من رأسه إلى قدميه، وقد شوهدا قادمين من دارٍ للسينما الأمر الذي يومية إلى المهاجمين أنهما يجوزان نقودًا. كما أن جوش لصغر سنِّه لم يكن يُتوقع منه مقاومةٌ تُذكر. بالنظر إلى كل هذه الاعتبارات فقد كانا ضحيتينٍ ممكنتين مثاليتين، فأبي قاطع طريقٍ حربيٍّ أن يُفتتن بمقابلة هذين في زقاقٍ مظلم.

سألتُهُ مرةً ثانيةً ما هو الدور الذي اضطلع به الإله في صناعة قراره هو عندما كان لا يزال يسلب الناس. قال بعد أن أمعن التفكيرُ برهةً إن بوسعِهِ أن يقول بأمانةٍ إن الإله لم يضطلع بأي دور في ذلك على الإطلاق. لذا فقد لخصتُ ما قاله لي: إن الأب المُحب لن يُسجِّل الأخطاء الماضية التي ارتكبها ابنه ثم ينتقم منه؛ والأب المُحب لن يُسلِّط غرباءً لكي يعتدوا على ابنه. إذا كان الله مثل أبٍ مُحبٍّ فلا معنى لأن تفترض أنه احتفظَ بسجِّلٍ لأخطاء كلارنس الماضية ثم سلَّطَ الناسَ ليهاجموه. وحتى إن صحَّ أن الإله كان يعاقب كلارنس بالتهجُّم فلماذا شمل معه شخصًا بريئًا مثل جوش؟ لا يستقيم. وافق كلارنس وقال إن وَجَهَ الأمر، فيما يبدو، أن الإله لم يكن له دَخْلٌ بِقَطْعِ الطرق.

ومضيتُ أُلخص: نحن متفقان أن الفتيين ذاتهما كانا مسئولين عن الهجوم الفعلي والسرقة. ومن المعقول أن نفترض أنهما تخيَّرا ضحيتيهما بنفس الطريقة التي كان كلارنس يتخير بها ضحاياه في الماضي - فكلارنس وجوش كانا بعد كل شيء بطَّيْن قاعدتين أنيقتين مغربتين. لقد أكَّد لي كلارنس أنه لم تكن ثمة خطة كونية ينتقي ضحاياه هو وفقًا لها، ومن ثم يبدو بعيدًا جدًّا أن هذين الرجلين كانا يتصرفان وفقًا لأي شيء عدا أجندتهما الإجرامية. ووافقتني كلارنس في هذا المنطق.

عندئذ كان سؤاله له هو: "إذن سيكون بوسعك أن تتجنب الوقوع ضحية في المستقبل؟ هل بإمكانك أن تتحكم في نفقة الإنعاش الاجتماعي بعض الشيء، أم مازلت ترى، من جراء ما حدث، أن الحياة مقدرةٌ محتومةٌ بدرجة ميثوس منها؟".

فعاجلني بتأكيده أن بميسوره تجنب الاعتداءات: سوف يصطحب صديقه الصغير إلى حفلات سينمائية صباحية لا مساءية، وسوف يلتزم بالمناطق الآهلة بالناس، ولن يعود يتخذ طرقاً مختصرة خلال أزقة مظلمة مرةً أخرى. وقال إنه لم يعد يتصور أن الإله كان له دخلٌ بالاعتداء، وإنه أدرك الفرق بين أن تعتقد أن حدثاً ما قد عُزِلَ له عمدًا بطريقةٍ ما، عساه أن يتعلم منه - وبين تعلّمه شيئاً ما، ببساطة، من حدثٍ وقع فحسب. وقال إنه لا معنى لأن تظن أنه مادام شيءٌ ما قد حدث فلا بد أنه كان مقدراً ومدبراً، أو أن الحياة مرسومة سلفاً من جانب الإله. غير أن هذا لا يؤدي بالضرورة إلى استنتاج أن الله غير موجود.

وافقته في ذلك، ولكنني سألته أن يتخيل، على سبيل التسلية، كيف سيكون شكل الحياة لو كان المستقبل مكتوباً سلفاً من جانب الإله. قال إذن فلن يكون ثمة جدوى في أن تلتفت يمنةً ويسرة قبل أن تعبر الطريق، لأنك حتى إذا نظرت في الاتجاهين بإمعان وكان الموتُ مقدراً عليك فلسوف تُدهَس حَتْفَ أَنْفِكَ على كل حال. ولكن رغم أن كلارنس خَلَصَ إلى أن الاعتداء لم يكن عقاباً من الله، فقد قرَّرَ أنه ربما كان في الحقيقة مسئولاً بعض الشيء عما حدث على كل حال، ولكن بدرجةٍ أقل كثيراً مما كان يتصوره سابقاً. وقد قاده هذا إلى أن يستنتج استنتاجاً آخر بنفسه، فقد استدل أنه أيضاً غيرُ مسيرٍ بخطئةٍ ما كونيةٍ كبرى لكى يبقى ضحية الكحول والتعاطي، بل إن بوسعُه أن يختار ألا يدع أولئك المدمنين يؤثرون عليه، مادام هو فرداً مستقلاً، حراً في أن يفكر فيما يفكر فيه ويعمل لنفسه، ويجعل حياته ما يقرر هو أنها ينبغي أن تكون.

عندما عاد في الأسبوع التالي لجلسةٍ ثالثة كان كلارنس سعيداً وهادئاً. وقال إنه يشعر بارتياحٍ أكثر كثيراً إذ ينظر إلى "الروح" أو "الإله" على أنه قوةٌ مرشدة

إيجابية في حياته وليس الصورة الأبوية الانتقامية التي تصوّرها له يوماً ما، وقال إنه يجد للحياة معنى أكبر الآن إذ لم يعد يراها مسيرةً تمامًا في كل تفصيلاً من جانب قوةٍ عليا، وإنما هي تنبسط وتفتّح وفقاً لنتائج اختياراته هو. شكرني كلارنس كثيراً على النقاشات التي قمنا بها، وقال إنه قد استمتع بالتحقيق الفلسفي غاية الاستمتاع بحيث لن تلزمه جلسة رابعة.

وعلى خلاف ترودي فقد قاربني كلارنس لمساعدته في حل مشكلة شديدة التحدّد. وفي حين كان علينا في حالة ترودي أن نعمل في المرحلة 1 عددًا من الجلسات كيما نكتشف جذور مشكلاتها، فقد استطعنا في حالة كلارنس أن نعمل في المرحلة 2 بعد جلسة واحدة فقط في المرحلة 1. ورغم أن كلارنس كان عنصرًا جوهريًا في البحث الحوارى عن الفهم، فإن النقاش معه في المرحلة 2 لا يزال بعيدًا عن ذلك الصنف من المداولة الكلامية بين شريكين متفلسفين على قدم المساواة.

يقول هانز جيورج جادامر "أيًا ما تكون الفلسفة، فإنها يجب أن تُرى كنزوع طبيعي داخلنا جميعًا وليس كنوع معين من المهارة أو القدرة المهنية".⁽⁴³⁾ ولكن، شأن أي "نزوع طبيعي" يمكن تحسينه بالدراسة والخبرة والممارسة، فإن بعض الأفراد يكتسبون، بشكل واضح، خبرة أكبر، في ممارسة الفلسفة، من غيرهم. إن فكرة أن بعض الناس وُلدوا فلاسفةً بالطبيعة، أو أن كل واحد هو فيلسوف، هي فكرة مضلّلة، شأنها شأن القول بأن بعض الناس هم محامون بالفطرة، أو أن كل إنسان هو محام. صحيح أن القدرة على التفكير فلسفيًا قد تكون "نزوعًا طبيعيًا داخلنا جميعًا"، ولكن هذا لا يجعلنا جميعًا فلاسفة. إن الناس تلمس فلاسفةً للاستشارة لأن الحس المشترك يُنبئهم أن الشخص المدرب في مهنة معينة يُرجح أن يكون لديه شيءٌ ما مفيد يقدمه لهم. يعني ذلك أن المستشار ليس، ببساطة، فردًا ذا نزوع طبيعي إلى التفلسف، وإنما هناك فرقٌ معتبرٌ بين العميل وبين المستشار في قدراتها الاستدلالية.

في هذه المرحلة سيتوسّم العميل في المستشار، كثيرًا من الأحيان، اتخاذ دور

"السلطة". ليس يعني ذلك أن أيًا من الطرفين ينظر إلى المستشار على أنه سلطة بالمعنى الشامل: الإبستيمي (امتلاك المنظور الواحد والنهائي والصحيح في كل مسألة) أو السياسي (امتلاك الكلمة النهائية في كل نقاش) - وإنما يعني أنه يمتلك أهليّة مهنية، في شكل خبرة عملية وسنواتٍ من الدراسة الأكاديمية، أمَدَّته بالقدرات الاستدلالية الضرورية للوصول إلى مستوى الاستبصارات الفلسفية والكفاءة الحوارية الضرورية لحلّ الألغاز - تلك القدرات التي لم يحصلها العميل بعد. وإذا كان على المستشار أن يحترم آراء العميل فإن عليه ألا ينسى أن قدرة العميل الاستدلالية لم تسعفه حتى في تخفيف محنته - الأمر الذي دفعه إلى أن يدخل في العلاقة الاستشارية معه في المقام الأول.

جزءٌ من "سلطة" المستشار يأتي من قدرته على اتخاذ منظورٍ أكثرَ عمومية، أو منظور أكثر "موضوعية"، أي إطلاقة من خارج عالم العميل ومشكلاته - منظور قد لا يكون العميل قادرًا عليه في هذا الوقت - يتيح له أن يدرك تلك الاحتمالات القائمة لفك "عقدة" مشكلات العميل (تلك الاحتمالات التي لم تكن مرئية له) أو أن يرى النمط الممكن لِقَطَعِ الأحجية puzzle الذي لم يلحظه حتى الآن. ومن وجهة إبستمولوجية يمكننا لذلك أن نقول إنه عند هذه النقطة من العملية الاستشارية ثمة خبرة أحادية الجانب (معرفة كيف⁽¹⁾ knowledge of how) محلها لدى المستشار. ولكن معرفة ماذا سوف يحل مشكلة العميل المعينة ليس محلها لدى المستشار ولا يمكن أن توجد داخل أدبيات الاستشارة. هذه المعرفة

(1) ثمة تفرقة في نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) بين "معرفة أن..." Knowing that و"معرفة كيف..." knowing how. فأن تعرف كيف تقود دراجة، أو كيف تجبز كعكة الأناناس المقلوبة، أو كيف نقف على أيدينا - فتلك هي معرفة كيف، أو المعرفة بوصفها مقدرة. ونحن عادة ما نعجز عن أن نعبر عنها بالألفاظ؛ فمثل تلك المعرفة يتم تعليمها بأن أريك لا بأن أقول لك. ويطلق على المعرفة حين نعني بها "معرفة أن": "معرفة قضوية" [نسبةً إلى قضية] propositional knowledge. ومن المفترض عادة أن المعرفة القضوية، بخلاف "معرفة كيف"، يمكن التعبير عنها باللفظ تعبيراً تاماً.

تتناهى داخل الخطاب الدائر بين المستشار والعميل. إنها معرفة متكاتفة يمكن القول إن محلها بين الاثنين.⁽⁴⁴⁾

على المستشار، في الحالة المثالية، أن يقارب عملية استكشاف مشكلة العميل لا كدخيل مهني أكاديمي مُنبَتٌ مُحدَّقٌ إلى حياة غريبة تثير الفضول، بل كإنسان زميل، من الأهل، هو نفسه يألف المشكلات التي قد تُخَبِّرُ في الحياة اليومية.⁽⁴⁵⁾ بالنسبة للعميل فإن من شأن هذا أن يُجَبِّهَ الجو الإكلينيكي البارد في العلاقة الاستشارية الذي قد ينشأ إذا أحسَّ أن المستشار يحاول أن يحلله عقلاً لا أكثر. وبالنسبة للمستشار فهو مقارنةٌ مواجدة، مقارنة قد تتجاوب فيها هموم العميل مع خبرات حياة المستشار نفسه، متيحةً بذلك فهماً أفضل لهذه الهموم. من المهم أن نلاحظ أن العلاقة بين المستشار الفلسفي والعميل طوال العملية الاستشارية هي علاقة "صلة أولية" أي علاقة اندماج كائنين بشريين أحدهما مع الآخر، لا علاقة طرَح فرويدي *Freudian transference*.

أحياناً ما تُكَبِّى احتياجات العميل في مجرد عملية التعاون في التعرف على عقدة المشكلات وتبسيطها، أو عملية الوصول إلى فهم مشترك لشتى قِطَعِ الأحجية. فهذه العملية تمنح العميل الثقة لكي يقرر بنفسه ما ينبغي أن يعمل تجاه المشكلة؛ ومن ثم فقد يُنهي علاقة الاستشارة عند هذه النقطة.

بالنسبة للعملاء الذين يختارون الاستمرار في العمل مع المستشار يجب أن تكون العملية في هذه المرحلة تحليلية بالدرجة الأساس، بمعنى أن المسائل المُجمَّعة داخل مشكلة العميل تُفَصَّلُ إلى أجزاء متعددة من أجل الوضوح وسهولة التمحيص. ثم ينتقل هذا التحليل إلى تشييد تصوُّرٍ أكثر شمولاً لكيف تقع المشكلة الكلية للعميل داخل سياق حياته وسياق المجتمع الأكبر، وكيف يتسنى له أن يمضي في حياته على أفضل نحو. ولكن النقاش، حتى إذا كان يتعلق باعتقادات العميل الأساسية، يجب بصفة عامة أن يبقى داخل باراديم⁽¹⁾ العميل أو منظومته

(1) باراديم: نموذج شارح، أو نموذج إرشادي، أو مثال قياسي، أو إطار معرفي. وتأتي هذه الكلمة من الكلمة اليونانية *paradeigma* وتعني "مثال" أو "نموذج يُحتذى" =

الاعتقادية - لا أن يشكك في هذا الباراداييم نفسه (كما سيحدث في المرحلة 4) أو يفنّده. فإذا كان شاغل العميل المعلن، على سبيل المثال، هو علاقته بالله، فإن النقاش يجب أن يتركز على مشكلة العلاقة لا أن يتعدى ذلك إلى الشاغل الميتافيزيقي الأكثر أساسية وباراديجمية المتعلق باحتمالية وجود الله في المقام الأول.

هي مقارنة متوجّهة للمشكلات، قائمة على المنطق، يفيد فيها العميل من المنفذ المتاح له إلى القدرات الاستدلالية الفلسفية التي يمتلكها المستشار الفلسفي. هاهنا يتعين على المستشار أن ينقل العملية الهرمونية التطبيقية التأويلية من مجرد محاولة فهم مشكلات العميل إلى النقد في صورة البحث الاستقرائي⁽¹⁾ والاستنباطي⁽²⁾.

pattern = والمصطلح من وضع توماس كون فيلسوف العلم ومؤرخه، في كتابه "بنية الثورات العلمية"؛ ويعني به "تلك المجموعة الكلية، أو ذلك الطاقم، من النظريات والعادات الذهنية والقدرات الفكرية والتقنية التي تحدّد، حين تؤخّذ معاً، طريقة ممارسة علم ما في وقت بذاته". وعليه فإن "العلم القياسي" normal science هو العلم الذي يُقام تحت هيمنة النموذج السائد. فالنموذج هو الذي يقترح المشكلات المطلوب حلها، وهو الذي يضع المعايير للعلم القياسي (أو النظامي إن جاز القول). وعندما يتراكم ما يكفي من الشذوذات ضد نموذج قائم، يحدث ما يُسمّى "ثورة علمية"، وهي تتضمن إحلال نموذج إرشادي محل الآخر.

(1) الاستقراء induction هو الانتقال من الحكم على الجزئيات إلى الحكم على الكلي الذي يمثلها. "هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور (الناقص)" (النجاة، 58). الحجة الاستقرائية (المشهوره) إذن هي الحجة التي تقوم على ملاحظة، أو دراسة، بعض أعضاء مجموعة ما فتخلص إلى نتيجة تخص جميع أعضاء تلك المجموعة.

(2) الاستنباط deduction هو انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هي المقدمات إلى قضية أخرى هي النتيجة وفق قواعد المنطق، وليس بلازم أن يكون انتقالاً من العام إلى الخاص أو من الكلي إلى الجزئي. ومن أوضح صورهِ البرهنة الرياضية. والقياس الأرسطي باب من الاستنباط، وأساسه الانتقال من الكلي إلى الجزئي. الحجة الاستنباطية إذن هي حجة يتعين أن تكون نتيجتها صادقة إذا كانت مقدماتها صادقة، كمقابل للحجة الاستقرائية التي يمكن أن تكون نتيجتها كاذبة حتى إذا كانت جميع مقدماتها صادقة.

على المستشار الفلسفي الآن أن يسأل أسئلة أكثر إيضاحًا وأحيانًا أكثر تحديدًا، لا لكي يبسط أنماط تفكير العميل لتمحيصها من جانبه فحسب بل للفت انتباه العميل نفسه لها وجعلها في مَحَطِّ نظره. وسبيله في ذلك أن يساعد العميل على أن يعي أين يمضي تفكيره عكس مقاصده، وأن يكتشف لمَ هو كذلك. وعليه أن يحاول أن يدفع التفاعل الحواري إلى أن يصير تَسَالُيًا، أي يساعد العميل على أن يولِّد أفكاره الخاصة، وأن يعيد توليد اعتقاداته وافتراضاته المنسيّة.

في هذه المرحلة أيضًا تكون المقاربة الفينومينولوجية مفيدةً بشكل خاص. تذكّر أنه في المنهج الفينومينولوجي يحاول المستشار أن يساعد العميل على أن يصف بأقصى دقة ممكنة خبراته ومشكلاته وشواغله.. إلخ خالية من الفروض المسبقة والأفكار المسبقة والتحييزات قدر المستطاع. يتيح الموقف الفينومينولوجي للعميل أن يتملّص من الانغمار الانفعالي في مشكلاته ويتفحصها كما لو كانت تخص شخصًا غيره. من شأن هذا أن يجعله أقدر على أن يضم جميع الوقائع والمنظورات حتى تلك التي كان يتجنبها سابقًا بسبب شحنتها الانفعالية. بذلك يستطيع المستشار المدرب في الفينومينولوجيا أن يساعد عميلَه على أن يحدد ويصف موضوعيًا جوانب من خبرته الذاتية التي عادةً ما تُغفل، ويرفع بذلك فهم العميل لنفسه ولطريقته في الوجود في العالم.

ينبغي أن يُبدي إصغاء المستشار انتقالًا من الإصغاء "الدقيق"، والمتعاطف، والمواجد، الموجود في المرحلة 1 (بغرض تقوية العلاقة الاستشارية ومن أجل الفهم)، إلى الإصغاء النشط (بغرض النقد).⁽⁴⁶⁾ يجب أن يساعد المستشار عميلَه على أن يرتب عناصر تفكيره لا لكي يرى إن كان قد ارتكب "خطأ" بالدرجة الأساس، بل لكي يرى "النقلات الحاسمة التي قد يصنعها من أجل أن يحدد نقاط القوة والضعف في استدلاله فيما يتعلق بالبدائل".⁽⁴⁷⁾

من الخصائص الهامة لهذه المداولة الحوارية بين العميل والمستشار أنها ينبغي أن تكون تراكمية. فخط الاستدلال يجب أن ينتقل قُدّمًا من مقدمات أو أسباب راسخة جيدًا إلى نتائج محصّلة بواسطة استدلالات دقيقة للغاية (حبذا لو تكون

صائبة استنباطياً)، بحيث تكون أية استنتاجات أو مسارات للفعل يُتَوَصَّل إليها قائمة على أسس صلبة.⁽⁴⁸⁾ غير أن هذا لا يعني أن حوار الاستشارة يجب أن يكون حَظِيًّا. ولأن العميل ليس مطالبًا أن يقبل ببساطة أي استبصارات وكل استبصارات يقدمها المستشار، فإن هناك عادةً منظورات كثيرة يقدمها المستشار هي مرفوضة من جانب العميل. هذا جزءٌ من عملية فحص مسألة أو مشكلة من منظوراتٍ مختلفة: أحيانًا يخطئ المستشار المرمى - والعميل، بحُرِّيته في الاختلاف مع المستشار، في نهاية المطاف يصيِّه.

يقول عدد من الممارسين إنهم يجدون من واقع خبرتهم أن الاستشارة الفلسفية تُبدي كثيرًا من العناصر التي تطابق بحثًا على طريقة الفلسفة التحليلية⁽¹⁾، ليس بأنها مقارنة ذرّية، بل بأنها تستخدم لتقسم المشكلات الكبيرة إلى مسائل سهلة الحل.⁽⁴⁹⁾ فالمستشار الفلسفي، على سبيل المثال، يحلل الأساس التصوري للأخلاقية عند العميل وللشرف والعلاقات العائلية وعلاقات العمل والدوافع والعواطف وحتى معنى الحياة.⁽⁵⁰⁾ ولكن حَقَّت كلمة تحذير إذا عَبَّرَ العميل عن رغبته في نقاش "معنى الحياة" في هذه المرحلة. ولندكر أنه في حين أن هذه المسألة

(1) حركة فلسفية واسعة متشعبة في القرن العشرين كانت انجلترا مركزًا لها، يصعب حصرها في تعريف جامع مانع، ولكن ثمة ملامح رئيسية تميز هذه الاتجاهات الثورية، منها:

- اتجاهها المتزايد نحو اللغة واعترافها بالدور الحاسم للغة في الفلسفة. إن الشكل السطحي للغة قد يخفي بنيةً منطقية خبيثة تُضللنا وتوقنا في مشكلات. وبوسعنا الكشف عن ذلك عن طريق التحليل المنطقي واللغوي، ومن شأن ذلك أن يحل المشكلات الفلسفية أو يثبت أن المشكلات ناجمة من الصور السطحية المُضَلَّلَة للغة العادية.
- اتجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءًا جزءًا، وهو اتجاه مصاد للاتجاه الشمولي الذي يهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشائخة. ليس يعني ذلك أن الفلسفة التحليلية تغفل المشكلات الكبيرة، ولكن المسألة هنا هي مسألة تغيير موضع التركيز، فتكون الإجابة على المشكلات الكبيرة مشتقة من التحليلات الدقيقة للمشكلات الفرعية الجزئية والتفصيلية.

موضوعٌ شائع في فصول الفلسفة الأكاديمية فإنها قلما تخطر لغير الأكاديميين ممن هم سعداء في حياتهم. الحق أن بوسعنا القول بأن الرضا والسعادة في الحياة هما الحالة الطبيعية للوجود. فالأطفال والصغار الذين يلقون الرعاية الجيدة لا يبالون بمسألة معنى الحياة أثناء الاندفاع المثير لمشروعاتهم ومغامراتهم اليومية. فمعنى الحياة بالنسبة لهم هو ببساطة أن يعيشوها. ولا يطرح هذا السؤال نفسه إلا عندما تصبح الحياة جِدَّ مؤلمة وصعبة وعندما يشعر مَنْ يعاني بأنه مدفوع إلى محاولة فهم معنى الظروف التي تبدو غير مستحقة وخارج السيطرة، "ما معنى هذا كله؟" لذا إذا عَنَّ هذا السؤال في هذه المرحلة فإن على المستشار الفلسفي ألا يعاجل بافترض أن العميل يطلب مساعدته في فتح تحقيق ميتافيزيقي في موضوع السؤال نفسه. إنما عليه أن يجار بسؤاله لماذا يسأل هذا السؤال في المقام الأول.

الاستشارة الفلسفية أيضًا تكشف الغطاء عن الافتراضات الخبيثة عن الدوافع البشرية، على سبيل المثال، في حالة المشكلات البينشخصية، وعن طبيعة ووظيفة الأسرة في حالة المشكلات الأسرية، وعن الفروق والأدوار الجنسية في حالة مشكلات الهوية الشخصية أو مشكلات الزواج، وعن واجبات العميل نفسه، وقيمه الذاتية، وما إلى ذلك، أو ما أسماه لاهاف "نظريات" العميل أو "رؤيته للعالم".⁽⁵¹⁾

وقد تُستخدَم المقاربة التحليلية في الاستشارة الفلسفية لفحص التساوق (الترابط) بين تصورات العميل لـ "نظرياته" الشخصية أو "رؤاه للعالم" والطريقة التي استجاب بها لمأزقه الحالي. بوسع الاستشارة أن تيسر تحليلًا تصوريًا (مفاهيميًا)⁽¹⁾ لأموٍرٍ مثل المسؤولية في سياق القرارات ذات المنطويات الأخلاقية، أو الصداقة والالتزام في سياق توضيح علاقاته مع الآخرين، أو القيم، والدافعية،

(1) التحليل التصوري (المفاهيمي) conceptual analysis: هو توضيح المفاهيم (التصورات) بعرض الشروط الدقيقة لاستخدامها. ثمة صنفان من التحليل المفاهيمي: التحليل باستخدام الشروط الضرورية والكافية، والتحليل باستخدام المعايير.

والرب، والإبداع.. إلخ.⁽⁵²⁾ وبوسعها أيضًا أن تلقي الضوء على الأخطاء المنطقية في الاستدلال (تُسمَّى تكتيكيًا بالمغالطات fallacies) التي تؤدي إلى مشكلات ناجمة عن قبول التبريرات والاستنتاجات غير العقلانية.⁽⁵³⁾

وفي استشارتها للطلاب وجدّت باربرا نورمان أنه في المرحلة الاستقرائية inductive التحليلية بالأساس، التي تمضي من أمثلة جزئية إلى منظورات عامة:

"يهدف الفيلسوف إلى أن ينتقل بالمشاركين من فهم ساذج نسبيًا للمأزق الراهن قيد الحديث - خلال شكل من الإصغاء المواجه، والتساؤل، والتقييم النقدي للذات وللجماعة - إلى إنشاء مفردات جديدة. يتيح التفاعل الفرصة للحديث عن المشاعر، والاعتقادات، والاتجاهات، والرغبات، بطريقة تأملية وبنّاءة في آنٍ معاً"⁽⁵⁴⁾

كما أن هذه المرحلة هي الواضحة في مقال جيمس تويديو الذي يؤكد فيه أن الحفز الفعّال من جانب المستشار الفلسفي هو الذي يُمكن العميل من الانخراط في فحص نقدي وفي إعادة تشييد العناصر التصورية المختلّة التي تتبطنّ بناءً السردية للعلاقات والأحداث الإشكالية في حياته.⁽⁵⁵⁾ هذه هي المرحلة التي يتعيّن على المستشار فيها أن يكون نشطًا للغاية في مساعدة عميله فوراً على تخفيف شلل القرار الأخلاقي الذي تحدث عنه مارينوف. بهذا المعنى تكون المرحلة الثانية في أحيانٍ كثيرة مَعْنِيَّةً على نحوٍ خاص باستخدام الاستدلال العملي لِحَثِّ العميل على الإفصاح عن مسارٍ للفعل متعقل وعملي. وكثيرًا ما يؤدي الحل الناجح لمشاكل العميل المباشرة إلى إنهاء العلاقة الاستشارية عند هذه المرحلة.

الخطر الكامن في الاستشارة الفلسفية المكتفية بالمرحلة الثانية (وصولاً للمرحلة الثانية أو محصورة في المرحلة الثانية) هو أن المستشار قد يجد نفسه مَقْوَدًا إلى استخدام إجراءات بلاغية/خطابية فحسب. وأعني بالإجراءات الخطابية استخدام حجج بليغة حادة تُهَيِّبُ بالعواطف بشدة ومُصَمِّمة لإقناع العميل بقبول وجهة نظر المستشار. قد يقع المستشار تحت إغراء استخدام الإجراءات الخطابية

عندما يواجه بعملٍ ينتظر نتائج سريعة. يمكن لهذه المقاربة أن تكون فعّالة بعدة طرق، مثل إحياء الأمل في العملاء الذين يشعرون بأنهم مدحورون ومغلوبون على أمرهم، ومقاومة الاغتراب عند من يشعرون بفقدان حسّ التواصل، وإثارة العواطف عند القانطين من العملاء. المشكلة أن المقابلات الخطابية قلما تُفضي بالعمل إلى تعلّم جديد، وقلما تتيح له فرصة ممارسة التحقيق الذاتي الفلسفي.⁽⁵⁶⁾ صحيح أن المستشار الذي يستخدم هذه المقاربة قد يحل للعميل مشكلاته الراهنة، ولكن من الواضح أن الهدف الجوهرى للاستشارة الفلسفية (تعزيز قدرة العميل على التعامل مع مشكلاته الخاصة) لا يتحقق في مثل هذه الحالة.

إن ما نأمل فيه هو أن يكون الحل المرضي للمشكلات الراهنة، أو، ببساطة، بلوغ حدّ التشبّع في النقاشات الموجهة إلى المشكلات، حافزاً للعمل بعد ذلك لأن يستخدم هذا الإنجاز كخطوة أولية فحسب في استكشافٍ أعمق لتفكيره وحياته من حيث ما يتبطّنهما من قيمٍ واعتقادات ومبادئ مرشدة توجّه تصوراتهِ، دون الوقوف عند تلك المتعلقة حصرياً بالمشكلات المباشرة. ولكن لكي يشارك العميل على أكمل وجه في هذا الصنف من التحقيق سيكون بحاجة إلى تنمية قدراته الخاصة في التفكير الفلسفي، أو ما يمكن أن يسمّى مهارات وأدوات الاستدلال الفلسفي. هاهنا تعبّر عملية الاستشارة الفلسفية إلى المرحلة الثالثة، وربما المرحلة الأهم.

المرحلة 3: التعليم كفعلٍ قصدي

ما أهون المهام الفكرية التي ينخرط فيها معظمنا في الحياة اليومية. إن تفكيرنا، في معظمه، مُلمّية علينا نُظْمنا، وأقراننا، وأولئك الذين نعتبرهم سلطات، وعاداتنا كما كَيْفَتها تشكيلته من المبادئ التي تعلمناها في الطفولة. قرابة 80% من الأمريكيين ليس لديهم قسط من التعليم فوق التعليم العام الأساسي الملزم بالقانون. يعني ذلك أن 20% فقط هم الذين يحاولون إكمال التعليم بالكلية أو الجامعة.⁽⁵⁷⁾ ولكن من غير المعلوم كم من هؤلاء الأفراد قد تلقى حتى مقرراً

واحدًا من الفلسفة. تعنينا هذه الإحصائيات في الاستشارة الفلسفية عندما يسأل أحد: كيف بُرِجِي لِشخصٍ لم يتلقَّ في حياته قَطُّ مادةً دراسية في الفلسفة أن يحل مشكلاته بواسطة الاستبطان الفلسفي والبحث الذاتي؟ وعلى حد تعبير راشيل بلاس: إذا كان للاستشارة الفلسفية أن تكون أكثر من مستشار يطبَّق فحسب مناهج فلسفية على المادة التي أحضرها العميل - فإن سؤالاً يطرح نفسه بصدد "قدرات" العميل على أن ينخرط في استكشاف ذاتي فلسفي.⁽⁵⁸⁾

وسؤال قدرات العميل على التفكير فلسفيًا يصبح حتى أكثر أهمية عندما يتقبل المرء حجة أولئك المنظرين الذين يؤكدون أن الاستشارة الفلسفية هي عودة إلى الأصل التاريخي للفلسفة حيث لا يكتفي الفيلسوف بمناقشة الأمور الفلسفية مع العميل بل يساعد عميلَه على أن يعتنق الفلسفة "كطريقة حياة".⁽⁵⁹⁾ إن السؤال عما إذا كان ينبغي أن يكون هدف الاستشارة الفلسفية أن تشجع كل عميلٍ فرد على أن يتبنى الفلسفة كطريقة عيش - يظل أمرًا خلافيًا لم يُحل حتى الآن. ولكن من البيّن أن الفلسفة ما يكون لها أن تصبح طريقة حياة إذا كانت غير مفهومة.

وقد أكد كارل بوبر، فيلسوف علم بريطاني⁽¹⁾، أنه بينما يتعيّن على الفرد أن يرتكب أخطاءً إذا كان ينوي تنمية المعرفة التي لديه، فإن عليه بالضرورة أن يميز الأخطاء كأخطاء.⁽⁶⁰⁾ تتضمن عبارة بوبر أن "تنمية معرفة المرء"، أو التعلّم كما يُشار إليها عادةً، لا يتأتّى ما لم يكن الشخص يمتلك القدرات والميول اللازمة لأن يدرك، أولاً، "أن" ثمة خطأ، ثم يحدد "ما" الذي أخطأ، وعندئذ يفحص "لماذا" أخطأ. وبدون هذا الجمع من القدرات والميول فإن الشخص يمضي كمجرد ضحية للظروف، محكومًا عليه ليس فقط أن يعاني من أخطائه، بل أن يكرر نفس الخطأ مرارًا ودون قصد⁽²⁾، ويعاني من العواقب المترتبة عليه باستمرار.

(1) وُلِدَ كارل بوبر في فيينا عام 1902، وانتقل إلى بريطانيا عام 1946.

(2) يذهب كارل بوبر إلى أن الخطوة الأولى نحو حل أي مشكلة هي البدء بالمشكلة نفسها، بالأسباب التي جعلتها مشكلة، بموقف المشكلة، بصياغة المشكلة وفهمها من حيث هي =

ليس هناك كائن عاقل يتمنى لنفسه هذا الصنف من الحياة، وكثير من الأفراد الذين يجدون أنفسهم في هذا الصنف من المواقف يطلبون العونَ من المعالجين والمستشارين في محاولةٍ منهم لتحسين فاعليتهم الذاتية أو استقلاليتهم.

ولكن توماس ناجل Thomas Nagel في كتابه "النظرة من اللامكان" the View from Nowhere يشير إلى أن طموح الكائنات الإنسانية إلى مزيد من الاستقلالية في اعتقاداتهم وأفعالهم لا يُشبعُهُ مجرد الوصول إلى خبرٍ يحل مشكلاتهم أو يُملي عليهم ماذا يعتقدون وماذا يفعلون:

"إنما يودون أن يُكُونوا اعتقاداتهم على أساس مبادئ ومناهج استدلالٍ وتحقيقٍ يمكنهم هم أنفسهم أن يحكموا بأنها صحيحة، لا على أساس تأثيراتٍ لا يفهمونها، أو لا يُعَوْنها، أو لا يستطيعون تقييمها"⁽⁶¹⁾

إنه في الحقيقة هدف المستشار الفلسفي أن يساعد عميلَه على أن يحقق مزيداً من الحرية الفكرية والاستقلال العقلي بتحسين قدراته الاستدلالية، أو حتى مساعدته على أن يتبنى التفكير الفلسفي بوصفه عنصراً جوهرياً للوجود الإنساني - أي كطريقة حياة - ثم يترتب على ذلك منطقياً، فيما يبدو، أنه يجب على العميل أن يتعلم المهارات وال ميول اللازمة لفعل ذلك.

يُعبّر جيمس تويديو بإحكام عن مشاعر كثير من الكتّاب الآخرين في هذا الحقل حين يقول إن الاستشارة الفلسفية تختلف عن العلاج النفسي في أن العميل

= مشكلة؛ ويذهب إلى أن النقد داخل في نسيج عملية المعرفة، بل في نسيج أية عملية من عمليات الحياة؛ وأن الخطأ ضرورة وحتم، وأن التعثر بالخطأ هو طريقة للعقل في تلمس الحقيقة؛ الخطأ هو الوجه التقني للحقيقة!.. هو الحقيقة مقلوبةً توشك أن تُعدّل وتُعاد إلى نصابها. تُهيب بنا فلسفة كارل بوبر أن نتعلم كيف نسال، وكيف نحاول ونخطئ؛ ثم نحذف الخطأ، فنكون قد قطعنا شوطاً على درب المعرفة، واقتربنا خطوةً من مَظانِّ الحقيقة. (انظر في ذلك كتابنا "كارل بوبر - مائة عام من التنوير ونُصرة العقل"، دار النهضة

(العربية، بيروت، 2002)

الجزء الثاني: نموذج جديد

حين يَعَهْد بمشكلاته إلى معالج نفسي يصبح معتمداً على خبرة هذا المعالج ويفقد بذلك الكثير من استقلالته في إعادة تشييد سَرْدِيَّة حياته. ⁽⁶²⁾ وهو يصير معتمداً على المعالج لأنه لم يُعَلِّمه كيف يُجْرِي تحليلاً علاجياً نفسياً. ليس ثمة نقل مقصود للخبرة من المعالج إلى العميل. المعالج لا يحاول أن يصنع من العميل معالجاً نفسياً؛ ولكن المستشار الفلسفي يحاول أن يجعل من العميل فيلسوفاً. ⁽⁶³⁾ ومن الجهة الأخرى يقول تويدو إن الاستشارة الفلسفية الفعالة تُمَكِّن العميل بأن تشرکه في فحص نقدي وإعادة بناء أحداث حياته مستخدماً استبصارات نَجَمَت من مشاركتِهِ النَشِطَة في الحوار الفلسفي. ⁽⁶⁴⁾ ولكن، مرةً أخرى، التمكين يتضمن بَثَّ فاعلية ذاتية محررة في العميل، أي القدرة على إجراء هذا الفحص النقدي وإعادة البناء في غياب خبرة المستشار. وهذا بدوره يتطلب أن تُقَدَّم للعميل الأدوات التي يملكها المستشار وأن يُعَلِّم المهارات الضرورية لاستخدامها. ليس ثمة في الأدبيات ما يدل، في الحقيقة، على إجراء أي نوع من هذا التعليم.

ولكن "نظرية" أن العميل يُعَلِّم، أو يجب أن يُعَلِّم، أو أن "يُرَوِّد" بأدوات التفكير - هذه "النظرية" تتفَسَّى في أدبيات الاستشارة الفلسفية. ⁽⁶⁵⁾ ومرةً ثانية، إذا كانت الاستشارة الفلسفية تقصد إلى تحسين قدرة العميل على أن يتناول مشكلاته وشواغله الخاصة (كما أعتقد شخصياً أنها كذلك) فلا بد، إذن، أن يكون ثمة في كل علاقات الاستشارة الفلسفية شكلاً ما من تعليم العميل كيف يفعل ذلك.

كما ذكرنا سابقاً فإن برنساكر هي الممارسة الوحيدة حتى الآن التي أشارت بشكل مباشر إلى بلوغ "مرحلة" في عملها مع الأزواج تجدد ضرورياً فيها أن تُطَلِّعهم عمداً أو "تُدْرَس" لهم أدوات التفكير الضرورية لمشاركتهم الجوهرية في هذا المسعى الفلسفي. ⁽⁶⁶⁾ تقول برنساكر إن التعلُّم في رأيها هدفٌ مهم للاستشارة الفلسفية:

"إن هدفها ليس إرضاء رغبات العملاء بالدرجة الأساس - جواباً عن أسئلتهم، حلاً لمشكلتهم، إنقاذاً لزواجهم - بل تنمية قدرتهم على صياغة أسئلتهم الخاصة، وتحليل مشكلاتهم، ومعرفة كيف يتعاملون مع زواجهم. إن الفهم مهم ولكن لكي يكون فهماً فلسفياً فإن على المرء أن يعي العملية التي يأتي بها الفهم إلى الوجود. لهذا السبب أرى أن هدف هذه المرحلة، أو حتى الاستشارة الفلسفية بصفة عامة، هو تعليم العملاء ما يكفي من التفلسف بحيث يكون بمقدورهم الاستمرار في عملية تحصيل المعرفة الذاتية بأنفسهم. وفرضي المسبق هو أن السعادة لا تستلزم الخلو من المشكلات، بل معرفة أن بمقدورك أن تتعامل معها" (67)

المشكلة أنه بينما يزعم معظم الممارسين أنه إما أن من الصحيح "وصفياً" قول "الاستشارة الفلسفية تتضمن التعليم" وإما أن التعليم متطلب "معياري" للاستشارة الفلسفية - بينما يزعمون ذلك فلا أحد منهم (باستثناء برنسباكر) يشرح بالتحديد متى، أو أين، أو كيف، يحدث التعليم أو ينبغي أن يحدث. وعلى سبيل المثال، وفقاً لشستر، "مكان المستشار الفلسفي في صراع المصالح بين الأطباء والسيكولوجيين والمرضى هو مكان المعلم الفلسفي المحايد" (68) الذي يساعد العميل على أن يتعلم شتى الطرق الفلسفية في "استجواب النفس والتفكير حولها وفهمها وفهم مشكلاتها" من "لقاءات مع الممارس الفلسفي" (69) تؤكد شستر، صائبةً فيما أعتقد، أن ثمة "عملية تعليمية تفسر تقدّم العميل" (70) ولكن السؤال الذي يطرحه هذا الحديث هو: "كيف" و"متى" "يُعلّم" "المستشارُ العميل، و"كيف" و"متى" "يتعلم العميل طرق" "استجواب النفس والتفكير حولها وفهمها وفهم مشكلاتها" أثناء هذه اللقاءات مع الممارس الفلسفي؟ يتضمن الأمر إذن أنه على نحو ما أثناء مسار هذه اللقاءات في العملية الاستشارية سوف يكتسب العميل ويحسّن، عَرَضاً ودون تَفَكُّر، قدراته الفكرية الفلسفية. ولكن سقراط يقول:

"أود فقط لو أن الحكمة كانت ذلك الصنف من الأشياء الذي يمكن للمرء أن يشارك فيه بالجلوس إلى شخصٍ آخر - لو أنها تفيض، مثلاً، من واحدٍ ممتلئٍ إلى آخر فارغ، كالماء في كوبيين يفيض من أحدهما إلى الآخر خلال قطعة من غزل الصوف حتى يستوي نصيباهما منه" (1)، (71)

يبدو أن ثمة افتراضاً يتخذه كثيرٌ من المستشارين الفلاسفة مُفادُهُ أن فعل الاستشارة نفسه يشكل تعليمياً، وأن الاستشارة الفلسفية من ثم قد تُعدُّ، ببساطة، شيئاً تعليمياً *didactic* رغم أن المستشار لا يكلف نفسه تدريساً *pedagogy* مباشراً. هذا الافتراض يبدو مغالطاً واضحةً عندما يطبَّق على أي حقلٍ آخر من الممارسة المهنية: فنحن لا نفترض على الإطلاق أن الفرد حين يزور طبيب العائلة لِعَرَض مشكلة جسمية فإن الطبيب يُعلِّم هذا الفرد/ المريض مهاراته الطبية. ولا نحن نعتقد أنه حين يستشير شخصٌ محامياً في مشكلة قانونية معينة فإن المحامي يُعلِّم هذا الشخص/ العميل مهاراته القانونية. ومع ذلك يفترض كثيرٌ من الممارسين والمنظرين الفلاسفة أنه حين يستشير فردٌ مستشاراً فلسفياً حول مشكلة فلسفية معينة فإن المستشار الفلسفي، في حقيقة الأمر، يُعلِّم هذا الشخص/ العميل

(1) في محاورة "المأدبة" دار الحديث بين أجاتون وسقراط كما يلي:

- أجاتون: إليّ يا سقراط واجلس بجانبني لَعَلِّي أستفيد بمجاورتك ثمرة ما أُوتيتَه من الحكمة بعد أن خلوتُ بنفسك أمدًا؛ ولا ريب في أنك استنبطت رأياً جديداً أو فكرًا صائبًا. فجلس بجواره وقال له:
- سقراط: لو كانت الحكمة كالماء تفيض من وعاءٍ مملوء إلى وعاءٍ خلوٍ منها حتى يستوي نصيبا الوعائين إذن لَعَدَدْتُ نفسي أسعدَ الناس حالا بمجالستك لأنك كنت تملأ وعائي حكمةً وعدلا، لأن حكمتي غامضة مبهمة وهي أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة. أما حكمتك فمتألقةٌ وقد جُزيتَ عنها بما تستحق من التكريم ... (انظر "مائدة أفلاطون"، ترجمة محمد لطفي جمعة، ميراث الترجمة (صدرت الطبعة الأولى عام 1912)، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، عدد 817، 2005، ص 214-215)

مهاراته الفلسفية. صحيحٌ أن المشاركة في نشاطٍ مثل مناقشة مشكلة مع طبيب أو محام أو فيلسوف قد تؤدي بالمشارك إلى تَعَلُّم شيءٍ ما عن ممارسة الطب أو القانون أو الفلسفة، ببساطة، بواسطة الملاحظة الذكية أو الاكتشاف العَرَضي، ولكن فعل المشاركة ليس مكافئًا بالضرورة للتعلُّم أو لتَلَقِّي درسٍ في المهارات الكامنة في هذه الممارسة. لماذا يختلف الأمر في حالة الاستشارة الفلسفية؟

يبدو واضحًا أن تعليم العميل ممارسة التحقيق الفلسفي يتطلب أكثر من حضور الفرد جلسات استشارة بوصفه عميلًا. نحن لا يمكن أن نفترض، ببساطة، أن العميل سوف "يلتقط" صنف المهارة الاستدلالية الفلسفية التي يستخدمها المستشار من خلال ما يَرشَح أثناء جلسة الاستشارة. يبدو أن هذه المهارة تُهَيَّب بميلٍ ما، أو عقلية معينة، أو نوع "قصدي" *intentional* من التفكير (بالفهم الفينومينولوجي لهذا المصطلح)، من جانب العميل يكون فيه على وعي ذاتي بما يفعله المستشار الفلسفي وموجهًا تفكيره وانتباهه إلى ذلك عن عمدٍ وقصد. ولكن هل لهذا أن يُعْمَلَ أثناء جلسة يناقش فيها العميل، مثلاً، مشكلةً مع زوجته؟ يبدو أن من القصد أن تقول إنه لأمرٌ صعبٌ أن يكون العميلُ عميلًا و"متمهَّنًا" في آنٍ معًا، يشرح شواغله وخاوفه من ناحية، وملاحظًا موضوعيًا، ومحاولًا تعلُّم، التقنيات التي يستخدمها المستشار في تناول مشكلته من ناحية أخرى. في جلسة الاستشارة يكون العميل مستغرقًا في استكشاف أفكاره، وانتباهه سيكون مركزًا في مهمة شرح مآزقه وأفكاره ومشاعره بدقة للمستشار، وسيكون مركزًا على الوصول إلى فهم لمشكلته بأن يقدم إجابات صادقة على أسئلة المستشار. وليس بوسع العميل أن يبدأ في إعادة توجيه انتباهه إلى مهمة تَعَلُّم التقنيات التي يستخدمها المستشار نيابةً عنه - إلا بعد أن يتمكن من أن يجوِّل عينَ ذهنه بعيدًا عن مشكلته الخاصة. لهذا السبب يمكننا أن نقول إنه لن يتسنى تعليمٌ ولا تَعَلُّمٌ دون نيَّة كل من المستشار والعميل، وإن محاولة المستشار أن يعلم العميل التفكير الفلسفي بشكلٍ مباشر في هذه المرحلة سيكون في أسوأ الحالات خائبًا تمامًا، وسيكون في أفضلها قليل الجدوى إذا كان العميل يشعر أن مشكلاته وهمومه مازالت تتطلب منه بذل انتباهه المباشر.

بالنظر إلى هذه الديناميات بين المستشار والعميل يبدو بوضوح أن هناك ثلاثة معايير للتعليم في الاستشارة الفلسفية: الأول: القصدية *intentionality* (يجب على المستشار أن يقارب العميل ولديه نيّة واضحة بالتعليم - وليكن تعليم مهارات التفكير النقدي، أو استراتيجيات صناعة القرار الأخلاقي، أو التحليلات الفلسفية، أو ما شئت - وعلى العميل أن يكون لديه النيّة بتعلم هذه الأشياء). والثاني عرض المادة موضوع الحديث (يجب على المستشار أن يفعل شيئاً، عن عمد، بمهارات التفكير الفلسفي التي كان يستخدمها - كأن يقوم بإيضاحها والحديث عنها - بطريقة أمعن من مجرد تطبيقها على مشكلات العميل). والثالث: يجب أن يكون العميل مستعداً، معرفياً وانفعالياً، لأن يتخطى مناقشة مشكلاته المباشرة (مؤقتاً على الأقل)، وأن يكون قادراً على تركيز انتباهه على تعلم ما يحاول المستشار أن يُعلّمه. ⁽⁷²⁾ إن الأنشطة التي توجد عادةً داخل المرحلة الأولى والثانية من الاستشارة الفلسفية لا تفي بأي من هذه المعايير التعليمية، ولا يتوجب عليها أن تفي.

وليس قبل هذه المرحلة الثالثة، حيث يتفق المستشار والعميل على أن التعليم ملائم ومرغوب، يتوجب أن يُنظر إلى العميل كمتّمهنّ عقلي يتكبّث فيها ليُحسّن فطنته الفكرية ومهاراته المعرفية. إنه في هذه المرحلة يتعين على المستشار أن ينتقل من تصويب المغالطات الخفية في تفكير العميل إلى كشف هذه المغالطات وتسميتها والإشارة إلى طرق التعامل معها أو تجنبها في المستقبل. وفي خبرتي الخاصة فإن تسمية المغالطات لم تُمكن كثيراً من عملائي فحسب من أن يصبحوا متفطنين للأخطاء في استدلالهم وفي حجج الآخرين - بل أدت بهم إلى أن يروا أنهم يكتسبون شيئاً من الخبرة التي يرونها عندي، ويُعزّزون بذلك اعتبارهم لذواتهم وقدرتهم على الفعل باستقلالية. وإنه في هذه المرحلة أيضاً يمكن أن يُعلّم العميل المقاربات العديدة لصناعة القرار الأخلاقي (مثل: المذهب النفعي ⁽¹⁾

(1) المذهب النفعي في الأخلاق (أهم رواده جون ستوارت ميل وجيمي بنتام): هو النظرية التي تقول بأن ما هو مباح أخلاقياً وما هو غير مباح وما هو واجب ملزم في الأفعال =

utilitarianism، ومذهب الواجب⁽¹⁾ deontology، والبراجماتية⁽²⁾ pragmatism، والسياقية⁽³⁾ contextualism تلك المقاربات التي قدّمها شتى

= يتوقف على نتائجها من حيث اللذة/ السعادة أو الألم/ الشقاء الذي تُورثه هذه الأفعال. وهناك صورتان من المذهب النفعي: منفعة الفعل ويُعنى بنتائج كل فعل على حدة، ومنفعة القاعدة ويُعنى بالنتائج العامة لِتَبْنِي قواعد معينة والالتزام بها.

(1) نمة وجهتان من الرأي في الأخلاق: الأولى هي نظرية الواجب أو مذهب الواجب deontology وترى أن الإلزام الأخلاقي أو "الواجب" هو الأساس، والثانية هي مذهب النتائج (التبعات/ العواقب) consequentialism (ومثاله المذهب النفعي) وترى أن التزامنا بأداء الأفعال المختلفة أو الإحجام عن أدائها هو شيء يتوقف على النتائج المتوقعة من هذه الأفعال. وكلمة deontology مشتقة من اللفظة اليونانية deon وتعني "مليزم، صحيح، قويم". وبمقتضى مذهب الواجب فإن الجَمَل الأخلاقية من قبيل "السرقه خطأ" أو "الجنس قبل الزواج جائز أخلاقياً" هي عبارات حقيقية- عبارات يُفهم أنها تتحدث عن الواجبات. وبحسب هذه العبارات فإن السرقه خطأ تعني أن على البشر واجباً ألا يسرقوا، والجنس قبل الزواج جائز أخلاقياً تعني ليس هناك واجب بالامتناع عن الجنس قبل الزواج. (وليم جيمس إيرل- مدخل إلى الفلسفة)

(2) المذهب البراجماتي (العملي) pragmatism هو نظرية في الصدق ترى أن الصدق يجب أن يُفهم في حدود النفع العملي أو الفائدة، وأن قيمة صدق العبارة تحددها قيمتها الفورية cash value في دنيا الواقع العملي. يُهيب بنا المذهب البراجماتي أن نفهم فائدة الاعتقاد الصادق على أنها شبيهة بفائدة الخريطة الصحيحة (النجاح في إرشادنا إلى الوجهة الصحيحة).

(3) السياقية contextualism: اتجاهات متشعبة، إستمولوجية، وأخلاقية، ولغوية، وجمالية.. إلخ، يجمعها التوكيد على السياق context، فكل فعل، أو قول، أو تعبير، لا يُفهم إلا بالنسبة إلى ذلك السياق. أن نلتفت إلى السياق هو أن نأخذ بالاعتبار جميع العوامل الظرفية ذات الصلة بالفهم والتأويل. يعتمد معنى أي كلمة أو قول أو فعل أو إيحاء على سياقه الذي تم فيه. في الإستمولوجيا مثلاً فإن كلمة "يعرف" تفضي إلى قضايا مختلفة وفقاً للسياقات المختلفة في الاستعمال. وفي فلسفة اللغة فإن "مبدأ السياق" context principle يعني ألا تسأل عن معنى كلمة بمعزل، بل فقط في سياق قضية. وفي الأخلاق فإن خيرية الفعل تتوقف على سياقه. وكثيراً ما ترتبط بـ "الأخلاق الموقفية" situational ethics و"النسبية (النسبوية) الأخلاقية" moral relativism.

والجزء التالي هو من مدوناتي لجلسة في المرحلة 3 مع عميلة سَأَسْمِيهَا أُبْرِيْل. وهذه هي الجلسة السادسة عشرة من مقابلات أسبوعية منتظمة بين أُبْرِيْل وبينِي. أُبْرِيْل امرأة قوقازية في منتصف الأربعينيات من عمرها. وقد كانت ذات مهنة حرة. وهي أم وحيدة⁽¹⁾ منذ أواخر العشرينيات من عمرها. وكلا ابنيها بالغان ويعيشان بعيداً عنها في المدينة ويعولان نفسيهما. أنبأتني أُبْرِيْل بالكثير عن نفسها وعن أسرتها في الجلسات الأولى من المرحلة 7. وفي جلسات لاحقة في المرحلة 2 ناقشنا عددًا من المسائل التي تشغلها بشكل مباشر، مثل سَأَمَهَا مِنْ وَظِيْفَتِهَا مَعَ ضَرْوْرَةِ الْعَمَلِ لِكَي تَعْمَلَ نَفْسَهَا، ومثل قلقها على صحة ابنها، ورغبتها في أن تجد شريك حياة وإن كانت ترى أن من المستبعد جدًا لأي رجل أن يريد لها في هذا العمر المتقدم. كانت أُبْرِيْل راضية بما وصلنا إليه في مناقشاتنا، وكانت مستعدة في هذه الجلسة للمُضِي قُدْمًا.

عندما حضرت أُبْرِيْل في مكتبي (في هذه الجلسة) بَدَت هَادِئَةً وَسَعِيدَةً، وقالت إنه ليس لديها مشكلة واضحة أو مسألة تريد أن تناقشها اليوم. وطلّبت مني، بدلًا من طرح مشكلة ما للتركيز عليها، إن كان يمكنني أن أعلّمها مهارات التفكير التي استخدمتها أثناء جلساتنا. فوافقْتُ وقلتُ إن بوسعنا أن نسترجع النظر إلى المسائل التي ناقشناها في جلسات سابقة ونستخدمها كأمثلة حية عندما نبحث ماذا نعني بمهارات التفكير السديد وبالمغالطات.

لذا اقترحتُ أن نناقش مغالطة تُعرَف بمغالطة الاحتكام إلى سلطة⁽²⁾

(1) الأم الوحيدة single mother هي الأم التي ترعى طفلًا أو أطفالًا وهي أرملة أو مطلقة أو غير متزوجة.

(2) مغالطة الاحتكام إلى سلطة (appeal to authority (ad verecundiam): يقع فيها المرء عندما يعتقد بصدق قضية أو فكرة لا سند لها إلا سلطة قائلها. قد تكون الفكرة صائبة بطبيعة الحال، وإنما تكمن المغالطة في اعتبار السلطة بديلاً عن البيّنة، أو اتخاذها بيّنة من دون البيّنة. (للمزيد عن الاحتكام المغالط إلى سلطة انظر كتاب "المغالطات المنطقية" لكاتب السطور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007، ص 85-92).

appeal to authority وبدأت بسؤالها ماذا تكونه السلطة في اعتقادها. ولكنني اقترحتُ بدلا من أن تحاول الإتيان بتعريفٍ أن أقدم لها مثالا، عبارة، ولها أن تقرر هل هو استدلالٌ صحيح، وتشرح لماذا. قلتُ "صديقي بوب متعطش للسلطة. تُصدّقيني حين أقول لك هذا؟"

قالت "لا"

سألتها "لم لا، ألا تثقين بي؟ هل كذبتك من قبل قط؟ أليس قولي ذلك عن بوب سبباً كافياً لك لأن تُصدّقني أنه حق؟"

أجابت "ليست مسألة كذب أو مسألة ثقة بك. ولكن قبل أن أصدّق أن صديقك هو حقاً متعطش للسلطة أودُّ أدلةً أكثر. هل لك أن تعطيني أية أسباب لماذا تقول هذا عنه؟"

أطريئها⁽¹⁾ لطلبها أسباباً. وبيّنتُ لها أن الحجّة لكي تكون سديدة ينبغي أن تكون الأسباب المعطاة "ذات صلة" relevant، وتكون مقبولة، وتكون كافية. وناقشنا ما تعنيه هذه المصطلحات، ثم مضيتُ في محاولة الضغط عليها حتى تقبل، ببساطة، ما قلته لها.

سألتها "أليست الشهادة الجامعية المعلقة مؤطرةً على الحائظ تعطيني السلطة لكي يُقبل أي شيء أقوله على أنه حقيقة؟"

قالت كلا. ثم قالت "أنت قد تكون سلطةً في الفلسفة، ولكن كيف لي أن أعرف أنك تستخدم سلطتك استخداماً صحيحاً حين تتهم بوب بأنه متعطش للسلطة؟ أنت لم تُعطيني سبباً وجيهاً لأن أصدّقك بعد".

حاولتُ الدفاع: "ولكنني أقدم لك سبباً للاعتقاد بأنه متعطش للسلطة: أنا أبتئك أنه كذلك. لماذا عليّ أن أقدم أسباباً؟ لماذا لا تصدّقيني فحسب؟"

(1) أيّ أثبتتُ عليها.

قالت إنها لا تدري، ولكنها تشعر أن ثمة خطأ ما في قبول شيء ما على أنه حقيقة لا لشيء إلا لأني أطلب منها ذلك.

أطريبتها لأجوبتها وأنبأتها أن وجود إحساس بأن شيئاً ما هو خطأ في حجة ما كثيراً ما يكون موضعاً جيداً لبداية فحص حُجَّيَّته ومقبوليته. قالت إنها مندهشة لقولي هذا إذ إنها كانت تعتقد دائماً أن الفلسفة هي في الدماغ بالتحديد وأن المشاعر التي بها هي حدوس غريزية gut feelings. فأشرت إليها بأنه رغم خطأ الحدوس الغريزية في بعض الأحيان (ومن ثم يجدر استخدام الدماغ لتمحيص حدوسنا الغريزية) فقد يكون من الخطأ أن نُكذِّب حدوسنا الغريزية ببساطة ونضرب بها عُرْضَ الحائط⁽¹⁾.

وأعدتُ نقاشنا إلى السلطة مرةً أخرى، وسألْتُها من أين تأتي سلطةُ شخص ما. هل يمكنني أن أجعل نفسي سلطة؟ قالت "إذا تَجَسَّمَتَ دراسةً طويلةً وشاقةً يمكنك أن تصبح سلطةً في أي موضوع تختاره".

فسألْتُها هل هذا هو نفس الصنف من السلطة كالتي، مثلاً، عند القاضي (سلطة القاضي) أو ضابط الشرطة. قالت إنها مشابهة ولكنها مختلفة. سألتها هل بإمكانني أن أحصل على سلطة بارتداء روب قاضٍ أو زي شرطة، أو حتى بشراء دبلومة لأعلِّقها على جداري. قالت هذا سوف يجعلك تبدو كأن لديك سلطة، ولكنها لن تكون سلطةً شرعية. لذا سألتها مرةً ثانيةً "لم لا؟ من أين تأتي سلطة شخص ما الشرعية؟"

قالت إنها تعتقد أنها تأتي من الناس الآخرين. المجتمع يُحوِّل القاضي وضابط الشرطة سلطةً. فسألْتُها "وماذا عن سلطة الفيلسوف؟"، قالت إن بوسع شخص ما أن يدرس كل الفلسفة التي يريد ويكون في غاية الذكاء، ولكن إذا لم يتقبَّل الآخرون سلطته في هذا المجال تكون كل دراسته ومعرفته بلا طائل إذ لن يبالي به أحدٌ أو لن يستمع إليه أحد.

(1) سوف نعرض للقيمة المعرفية للانفعالات (المواقف) بتفصيل مناسب في موضع قادم.

قلتُ ماذا لو ارتديتُ بذلةً ورباطَ عنقٍ وتكلمتُ بصوتٍ عالٍ جدًّا؟ ألا يمكنني أن أروِّع الناس إلى قبول سلطتي؟ ألا يمكنني أن أطلب السلطة وأحصل عليها؟

فَكَرَّتْ أبريل في ذلك لحظةً ثم قالت إن رئيسها في العمل له سلطة عليها ولكنه لا يجيد استخدامها؛ فهو كثير المطالب، وكثيرًا ما يصيح بالمستخدمين؛ وهو أقل معرفةً بالمنتجات التي يبيعونها من معظم المستخدمين. وقالت إن من الصعب على مستخدميه أن يحترموا سلطته رغم أنه يتصرف بتسلطٍ شديد. على أنهم يعملون ما يقول لهم أن يعملوه. وقد أفصحت أيضًا عن تشكُّكها في سلطتها على أبنائها. وتَفَكَّهَتْ لحال الأطفال الصغار وكيف يبدو أنهم يتقلدون سلطة فوق آبائهم بالصراخ وكثرة المطالب. وقد اتفقنا أن الآباء في النهاية يسلّمون السلطة لأبنائهم؛ وناقشنا حقيقة أن الآباء يمكن أن يبقوا سلطاتٍ قويةً في حياة أبنائهم حتى بعد موتهم.

قالت أبريل إنها في خلافٍ حاليٍّ مع مدير دار المسنين الذي تعيش فيه أمُّها، فهي تشعر أنهم يعطون أمُّها كثيرًا جدًّا من الأدوية المختلفة، وقد أشار المدير إلى سلطة طبيب الدار الذي وصف كل الأدوية اليومية التي تتناولها أمُّها، قائلاً إن الطبيب يشعر أن الأدوية تجعل أمُّها أكثر سواء مما ستكون عليه بدونها. وأبريل تشكك في مفهوم الطبيب عن "السوي" normal.

ناقشتُ مع أبريل أين تكمن السلطة في مثل هذه الحالة؛ من الذي لديه الحق في صناعة القرارات ولماذا. وهي تتساءل هل علينا أن نتقبل سلطة الأطباء على الدوام. هل أسبابه لكثرة الأدوية جيدة تمامًا؟ كيف لنا حتى أن نحكم على استدلال الطبيب ونحن ليس لنا تعليم في الطب؟ هل المدير مضطر لأن يوافق على كل قرار يتخذه الطبيب بشأن العلاج الطبي لنزلاء الدار؟ هل احتكامه لسلطة الطبيب مقبول أم هو حجة فاسدة - مغالطة؟

قلتُ إن بعض الناس يحاول أن ينتزع السلطة لنفسه بالصخب والعدوانية، أو بتبيان مؤهلاته أو الاحتكام إليها أو بمكانة غيره. ونحن كثيرًا ما نحاجُّ بواسطة

الاحتكام إلى السلطة، من قبيل "ما أقوله حق لأن فلانًا قال نفس الشيء". سألت أبريل "هل تَرين الخلل في مثل هذه الحجة؟"

أجابت "نعم، إنها تعتمد على مَنْ يكون الشخص الآخر الذي تحتكم إليه من حيث كونه سلطة. فقد يكون كلاهما على خطأ".

بيَّنتُ لها أيضًا أنه أحيانًا ما يكون السبب الذي يجعل الشخص يشتري شيئًا معينًا، سيارةً مثلًا، هو أنه جرى إقناعه من خلال احتكام إلى سلطة. إنه يشتري هذه السيارة المعينة لأنه صدَّق إعلانًا تليفزيونيًا السلطة فيه هي شخص مشهور، نجم سينمائي مثلًا أو بطل رياضي، قال إن هذه السيارة هي أفضل مركبة في السوق. غير أن هذا قد يكون أيضًا احتكامًا مغالطًا إلى السلطة لأن نجم السينما قد لا يكون خبيرًا في السيارات. الإعلان يستخدم الاحتكام المغالط إلى السلطة في أحيان كثيرة جدًا. سألتُ أبريل هل ترى كيف تعمل هذه المغالطة. فقالت نعم، ثم ذكرنا معًا عددًا من الإعلانات التي شاهدناها والتي ترتكب هذه المغالطة.

وناقشتُ مع أبريل كيف يمكننا أن نقيّم سلطة شخص ما من خلال رقمه القياسي، ومن خلال مسوغاته المهنية، وخبرته، ومصداقيته لدى الآخرين في المجتمع. وناقشنا كيف يمكنك أن تقيّم سلطة المعلومات من خلال التفكير في أمثلة مضادة، ومن خلال مقارنته بخبرتك الخاصة، ومن خلال فحص مشاعرك الخاصة عن المسألة، ومن خلال دراسة ما قالته سلطات أخرى عن المسألة نفسها.

وعندما ذكرتُ لأبريل أننا قد بلغنا نهاية الساعة (الجلسة) التي رتبناها معي كانت مندهشة كيف مرَّ الوقت بهذه السرعة. وقالت إنها استمتعت حقًا بهذه الجلسة لأنها حملتها حقًا على تشغيل ذهنها، وترجمت لها في كلمات ما كان من قبل مجرد شعور غير مريح حول الاحتكام إلى سلطة. وطلبتُ السماح لها بأن تُحضر معها مفكرة في المرة القادمة لتُدوّن بعض الأشياء التي ناقشناها. وقالت إنها تعلّمت شيئين إضافيين: كيف تنظر إلى مسألة من عددٍ من الزوايا المختلفة، وأن البحث عن الأسباب شيء مهم في محاولة تقرير ماذا عليك أن تعتقد: "هذا ما كنتُ أملُ أن أحصل عليه من هذه الجلسة". وسألتني إن كان يمكننا أن نستمر في

نفس الخطوط من النقاش في الأسبوع القادم، فقلتُ أَمَلُ ذلك ولكنني سأكون أيضاً مُهَيَّأً للاستمرار في الحديث عن أية مشكلات محددة إذا ما عَنَّتْ أيُّ منها بين حينٍ وآخر.

لاحظُ أنه بينما العلاقة بين المستشار والعميل في هذه المرحلة أكثر توجيهًا بعض الشيء، فهي أيضاً أكثر مشاركةً من كل سابقاتها وأكثر تبادلية. في سياق هذا النوع من العلاقة التعليمية يجب على المستشار أن يستخدم، عن وعيٍ ودراية، ما شُرِحَ وما اكتُشِفَ أثناء المرحلتين السابقتين، لكي يساعد العميل على أن يعي عاداته الاستدلالية الخاصة ويفهمها فهماً أفضل. بهذه الطريقة سيكون أقدرَ على تحسينها والبناء عليها وإدراك مدى قدرته على حل المشكلات بنفسه أو بالتعاون مع غيره.⁽⁷³⁾

إن الوقت الذي ينفقه العميلُ في هذه المرحلة سوف يساعده على أن يكتسب القدرة على "التشخيص الذاتي" إذ تمكن مساعده على أن يكتشف، ويتعلَّم، العمليات والتقنيات والاستراتيجيات الخاصة بالتحقيق الفلسفي مثل إعطاء أسباب عقلية، تمييز الأسباب الوجيهة من الأسباب الفاسدة، تشييد الاستدلالات، تقييم الحجج، التعميم، استخدام الماثلات⁽¹⁾ (قياس الأنالوجي)، تحديد الافتراضات ومساءلتها وتبريرها، إدراك التناقضات، ضبط الاستدلال المغالط، السعي إلى الاتساق⁽²⁾ consistency، وضع التمييزات والروابط

(1) المماثلة analogy: تنعقد مماثلة بين أ، ب إذا كان لكل من أ، ب على اختلافها سماتٌ مشتركة مهمة. وفي المعجم الفلسفي للمجمع اللغوي: التمثيل (الأنالوجي) هو إلحاق جزئي بجزئي آخر في حكمه لمعنى مشترك بينهما مثل: النبيذ كالخمر، فهو حرام. ومنه القياس الفقهي. ويمكن تجريد قياس الأنالوجي كما يلي: أ "مثل" ب، ب هو ج، إذن أ هو ج مثل ب.

(2) الاتساق consistency هو عدم وجود تناقض منطقي. تكون عبارتان متسقتين إذا لم يكن بينهما تناقض منطقي. وتكون مجموعة من العبارات متسقة إذا كان ممكناً أن تصدق جميع أعضائها في آنٍ معاً.

(جزء/ كل، وسيلة/ غاية، علة/ معلول)، وضع الأسئلة، الإصغاء بفاعلية، وضع التنبؤات، صياغة الفرضيات واختبارها، تقديم الأمثلة والأمثلة المضادة، تصويب تفكيره نفسه، صياغة المعايير واستخدامها، كشف الغموض والالتباس، طلب الدليل، أخذ جميع الاعتبارات ذات الصلة، الانفتاح على شتى المنظورات ووجهات الرأي، ممارسة المواجهة والتصور الأخلاقي، الحساسية للسياق، الالتزام بالبحث عن الحقيقة، مراعاة إجراءات البحث، احترام الآخرين ووجهات نظرهم.⁽⁷⁴⁾ من شأن تعليم العميل هذه القدرات، وغرس هذه الميول، أن تُعمّق فيه القدرة على "التفكير التأملي العقلاني المرکز على تقرير ماذا عليك أن تعتقد وماذا عليك أن تفعل"،⁽⁷⁵⁾ أو ما يمكن أن نسميه إرشادات في مهارات التفكير النقدي، وفي المنطق غير الصوري، وفي مهارات التفكير الإبداعي أو المنتج أو البناء،⁽⁷⁶⁾ أو في التفكير التخيلي.

ليس يعني ذلك أن البحث الفلسفي في الاستشارة الفلسفية يتألف حصرياً من التفكير النقدي، بل أنني أرى التفكير النقدي والإبداعي هو في القلب من أي بحث فلسفي، بما في ذلك تأويل رؤية العالم. يتضمن البحث الفلسفي، بين أشياء أخرى، حب استطلاع عن الافتراضات والقيّم التي يعيش بها المرء يومياً. إنه بحث عن المعنى التحتي المتأصل في أفعال المرء (وأفعال الآخرين) في العالم، وردود أفعاله لما يجربُه في نفسه وما يقوله الآخرون أو يفعلونه. هذا في الحقيقة ما يعنيه تأويل رؤية العالم. إنه محاولة أن تجلب إلى نطاق الدراية الواعية لا المادة اللاشعورية بل الاعتقادات والافتراضات التي لم يسبق فحصها والأفكار المسبقة التي توجّه عملية اتخاذ العميل للقرار يومياً بحيث يصير أقدر على بناء اعتقاداته وأفعاله على اختيارات مدروسة وليس على مجرد عُرف أو تقليد أو عادة. وعلى حد قول هاريت شامبرلين Harriet Chamberlain:

"في بيئة متغيرة على الدوام وتتطلب نمواً ومرونة وعُلمواً فكرياً وعاطفياً - نحن بحاجة مُلِحّة إلى أن نتعلم وأن نُعلّم عملاءنا كيف يميزون، ويقاطعون، أي

قدح تلقائي *automatic firing* (بالدماغ) يمثل استجابات معتادة قديمة قد يتبين أنها لم تُعد ملائمة في الحاضر المباشر" (77)

إن مساعدة العميل على أن يفكر تفكيرًا أكثر كفاءة واستقلالًا لا يعني إرشاده فحسب عن العناصر التقنية للتفكير النقدي والبناء، بل مساعدته على أن يصبح واعيًا مدرّكًا لثتى أنواع الأسئلة التي يمكن أن تُسأل، وثنى الاستراتيجيات التي يمكن للمرء أن يستخدمها في صناعة القرار، ومختلف المواقف التي يمكنه اتخاذها في فعل الإصغاء المنتبه، وضروب التفكير التي يمكن أن ينخرط فيها حين يكون التفكير أكثر من مجرد أفكار هي استجابة شرطية لمثيرات خارجية. وفضلا عن ذلك فهو يتطلب تشجيعه على أن يكتسب قِيمًا معينة وسمات عقلية تتضمن ما يلي:

"الشجاعة الفكرية - الوعي بالحاجة إلى مواجهة، والتناول العادل، الأفكار أو الاعتقادات أو وجهات النظر التي قد يكون لدى العميل تجاهها مشاعر سلبية قوية، والتي ربما لا يكون قد أولاهها من قبل انتباهًا جادًا؛ المثابرة الفكرية - الرغبة والوعي بالحاجة إلى تعقب الاستبصارات والحقائق الفكرية برغم المصاعب والعوائق والإحباطات؛ الإيمان بالعقل - الثقة بأن الغايات العليا للعميل وللإنسانية جمعاء سوف تُبلّغ في النهاية على أفضل نحو بإطلاق أقصى حرية للعقل" (78)

و حين يكتسب العميل هذه السمات الضرورية للممارسة الحاذقة للتفكير النقدي والإبداعي سيكون في الوقت نفسه مكتسبًا السمات الضرورية لـ "الاعتبار الدائم للذات القائم على التكامل: التوافق بين اعتقاداته وقِيمه التي اختارها بنفسه، وبين أفعاله في العالم". (79)

والبحث الفلسفي بواسطة التفكير النقدي والإبداعي يتألف أيضًا من محاولة تمييز وفهم الجانب الانفعالي لنقاش ما - أي مواقف ومشاعر كل من المتحدث والمستمع - الذي قد يساعد على تحديد الطريق الذي يمضي فيه نقاشهما والمقصد النهائي لهذا النقاش، وبذلك يضع بالاعتبار لا الوجه العقلي الخالص فحسب بل

الوجه الانفعالي لقرارات العميل الحياتية. إن التحقيق الفلسفي في الاستشارة الفلسفية ليس مَسَعَى معرفيًا انفراديًا أو مستقلا بل بالأحرى نوعًا من "التقاء العقول" يشكّل فيه الاعتماد المتبادل بين العميل والمستشار موضعًا للعرفان (cognition) أكثر دلالة مما يمكن لأي مفكرٍ مفردٍ وحده أن يحققه.

إنه عند هذه المرحلة، بعد أن يكون إلحاح المشكلات الشخصية المباشرة قد خَفَّ إلى حد كبير، يمكن أن يتعرف العميل على التفكير الفلسفي، وأن يميزه ثم يقاربه، بوصفه "طريقة حياة" كما وصفه هادو.⁽⁸⁰⁾ هاهنا ينبغي تشجيع العميل على أن يسعى إلى اكتساب معرفةٍ تتسم بأنها، على حد تعبير جادامير، ليست مجرد "نشاط بسيط للوعي بل هي نفسها حالة mode من حالات حدث الوجود".⁽⁸¹⁾ وبعبارةٍ أخرى يجب تشجيع العميل على أن يكيّف طريقته في التفكير حول موضوع ما - وليكن مثلًا اعتقاده في حق الحيوانات في ألا تُقتل - مع طريقته في العيش في العالم - بأن يصبح نباتيًا مثلًا أو على الأقل أن يخفض استهلاكه من اللحم.

في هذه المرحلة يجب أيضًا أن يتعرف العميل على الفرق بين المقاربة التحليلية الاستقرائية المستخدمة في المرحلة 2 حيث يركز البحث أساسًا على حل المشكلات المعقدة بِفكِّ المسائل الكبيرة والعامة إلى مسائل جزئية أصغر وأيسر تناولًا داخل إطار أو سياق معين - وبين المقاربة الأكثر تركيبًا المستخدمة في المرحلة 4 حيث يُشجّع العميل على "تجاوز" جزئيات الحياة اليومية وينظر إلى حياته وأحداثها على نحوٍ أعرض، داخل سياق مجتمعه وعالمه، من منظور أكثر كلية ولكنه موضوعي في الوقت نفسه. ولكن كلمة "موضوعي" هنا لا تعني الموضوعية الحدائية للعلماء الذين يرون إلى العالم على أنه "آخر" منفصلٌ تمامًا. إنها ينبغي على المستشار أن يساعد العميل على أن يتعلم أولاً كيف يتخذ الموقف الفينومينولوجي تجاه خبراته الحياتية، وتجاه عالمه، وتجاه الآخرين الذين يشاركونه خبراته وعالمه - أي أن يساعده على تحصيل صورةٍ خَلُوٍ من التحيز قدر المستطاع لما يلاحظه - ثم يساعده على البحث في أفكاره واعتقاداته عنها عن طريق التحقيق الهرمنيوطيقي المشترك -

أي الوصول إلى فهم أفضل لما تعنيه اعتقاداته وقيمه وأفكاره عن العالم فيما يتعلق بالحياة التي يحياها في الحاضر والحياة التي يتصور نفسه يحياها في المستقبل.⁽⁸²⁾

إن تعليم المستشار للعميل في هذه المرحلة يجب ألا يكون مجرد فعلٍ تعليمي didactic، يجب ألا يتبع ما يسميه شفلر Scheffler "نموذج الانطباع"⁽¹⁾ impression model في التعلّم الذي يعتمد فيه المعلم على أن "يملا" رأس التلميذ بفتاتٍ متنوّعة من المعرفة قد لا يكون له في النهاية أي تأثير على قيم الطالب واعتقاداته المسبقة. إنما يجب أن يتبع "نموذج الاستبصار"⁽²⁾ insight model الذي فيه يقوم المعلم بمساعدة التلميذ في الوصول إلى فهم.⁽⁸³⁾ يجب أن يكون

(1) يقوم هذا النموذج على افتراضٍ عام مفاده أن دماغ الطفل يولد كالصفحة البيضاء (جون لوك) وأياً خبرة تقدّم له خلال التدريس تخلّق انطباعاتاً على الدماغ. هذه الانطباعات يُطلق عليها التعلّم.

(2) أو نموذج التعلّم البصري، كمقابل للتلقين المحض، وفيه يكون دور المعلم هو حفز تلاميذه على التوصل بأنفسهم إلى المعرفة القابعة أصلاً في أذهانهم. يستند هذا النموذج إلى "نظرية التذكر" الأفلاطونية anamnesis، وفكرة "التوليد" السقراطي midwifery، ومنهج الحوار السقراطي بالسؤال والجواب. إن كل معرفة باستثناء اكتساب معلومات وقائعية غير مُهيكلّة وتدريبات مهارة- هي شأنٌ بصيري ورؤية داخلية. هذه الرؤية الذهنية داخل التلميذ هي التي تصنع الفرق الحاسم بين مجرد تخزين المعرفة وإخراجها عند الطلب وبين فهم تطبيقها الحي في الممارسة؛ ذلك لأن التلميذ في التعلّم البصري قد اكتسب معرفة جديدة لنفسه على نحوٍ نشيط. في النموذج البصري يتراجع المدرس إلى الخلف خطوة، أو يبدو كذلك على الأقل. وفي حين يُلقب "التلقين" المهمة على عاتق المدرس فإن النموذج البصري يتكئ على التلميذ، فهو تعلّم "متمركز على التلميذ" pupil-centered في صميم بنّيته. إن المعلم والتلميذ، وفقاً لذلك، يقومون ببحث مستبصر عن الواقع، لا يهدف إلى طبع حقائق في ذهن التلميذ بل إلى مساعدته في بحثه الخاص عن الحقيقة. كما أن هذا النموذج في التعليم معنيٌّ بالحاجة إلى تطبيق التعلّم على مواقف جديدة في المستقبل، أي بمشكلة تطبيق المعرفة، وحتى إلى الإبداع فيها والإضافة إليها. أما التلقين المحض أو التلقّي السلبي فليس من ذلك في شيء.

التعليم عملية حوارية توليدية generative، ومنتجة، وتحليلية، وبناءة، تساعد العميل في محاولته الانفلات من إطار الافتراضات غير المفحوصة، أو على الأقل تجاوز أكبر عدد ممكن من هذه الافتراضات والتحيزات،⁽⁸⁴⁾ مُفضيًّا بعملية الاستشارة بشكلٍ طبيعي إلى المرحلة 4. يجب تشجيع العميل على أن يفكر بعمق في الأمور لنفسه، وأن يبدأ في الارتفاع بتفكيره إلى المستوى البعدي meta-level، وأن ينقّب داخله في تمحيص ذاتي لكي يصل إلى فهم الأطر المعرفية "من الدرجة الثانية" second-order التي ترشد تفكيره.

ودخول هذه المرحلة من الإجراء الاستشاري لا يعني أن مناقشة المشكلات والشواغل يجب أن تُترك على الدوام. فكثير من العملاء يجدون أنهم عندما يبدأون في تعلّم مهارات التفكير يكونون أكثر قدرة على إعادة تصوّر مشكلاتهم الماضية بأنفسهم، وعلى تناول مسائل جديدة. وقد يدفعهم هذا إلى العودة إلى النظر في همومهم الشخصية أو مشكلاتهم الراهنة ولكن كمشاركين أكثر نشاطًا، أو مدفوعين بحذقهم الأكبر في تعرّف المشكلات وصياغتها وحلها، في دور الباحث الأساسي وما يُسمّى "التشخيص الذاتي".

فقد يتعلم عميلٌ، على سبيل المثال، أن من المهم أن يعرف بوضوح معنى المصطلحات الحاسمة في نقاش ما، وألا يفترض ببساطة أن المعنى واضح بذاته. وقد يُفزي به ذلك إلى أن يتذكر حجةً كان قد اتخذها وكيف انتهت به هذه الحجة للأسف إلى قِصم علاقةٍ مهمة. وقد يدرك إذًا أن الحجة كانت قائمة على اختلاف بينه وبين الطرف الآخر في فهمهما للفظية كان كلاهما يأخذ معناها مأخذًا التسليم.⁽⁸⁵⁾ هذا مثال لـ "التشخيص الذاتي". فالعميل الآن قادر على إجراء تأمل مستقل، بشكلٍ مشروع، في هذه الخبرة الحياتية لأن المستشار قد علّمه القدرات اللازمة لكي يفحص هذه المسألة بنفسه. إن العميل لم يكتسب مجرد فهم لمكونات المسألة، بل اكتسب وعيًا بالعملية التي من خلالها جاءت إلى الوجود في حياته.⁽⁸⁶⁾ يشير هذا المثال إلى أنه إذا انخرط عميلٌ في هذا الصنف من النشاط "بقوة وحماسة كافيتين" فإنه بمرور الزمن لن يكتسب فحسب عددًا من القدرات

والمبول، بل سوف يتغير كشخص، أي سوف يتحول من شخص معتمد على شخص آخر لمساعدته في البحث الفلسفي إلى شخص يستطيع أن يعمل ذلك بنفسه.⁽⁸⁷⁾ ولكن، مرة أخرى، لكي يحدث ذلك يجب على المستشار الفلسفي أن يعلم عميله مهارات التفكير الفلسفي الضرورية لإجراء تحقيق فلسفي فحسب بل لفهم العملية وكيف أن مشاركته شيء حاسم في إنجاحها.

لذا عندما يحتاج الممارسون بأن الاستشارة الفلسفية ليست تعليمًا⁽⁸⁸⁾ فإنهم في الحقيقة على صواب بالنظر إلى أن معظم المستشارين الفلسفيين المعاصرين لا يمارسون بيداجوجيا قصدية. الخطبُ أنهم يجب أن يمارسوها. ولو أن ممارسات جميع المستشارين الفلسفيين كانت قد دجت داخلها الفعل الواعي لتدريس قدرات التفكير الفلسفي لأولئك العملاء الذين تخطّوا في العملية المرحلة 2 - لكانت شكّلت ما يمكن أن يُعتبرَ عنصرًا فارقًا كبيرًا يميّز الاستشارة الفلسفية من العلاج النفسي. تذكّر أنه بين جميع مناهج العلاج النفسي التي عرضنا لها في الفصل الثالث فإن العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي هو الأصرح اعتقادًا بدور المعالج كمعلم ودور العميل كطالب.⁽⁸⁹⁾ والحق أن ألبرت ليس، مؤسس هذا المنهج، يُحاجُّ بأن جميع العلاجات النفسية الفعالة، سواء أدركت ذلك أو لم تدرك، "تُعلم أو تدفع المرضى إلى إعادة النظر أو إعادة التفكير في أحداث حياتهم".⁽⁹⁰⁾ يفترض ليس، شأنه شأن كثير غيره من الكُتّاب في حقل العلاج النفسي، أن مساعدة المعالج النفسي للعميل على رؤية الأشياء على نحوٍ مختلفٍ يُشكّل تلقائيًا فعل التعليم.⁽⁹¹⁾ الأمر هو ذلك، ووفقًا لإليس، حتى لو لم يكن المعالج النفسي يدرك الذي يعمل!

ثمة مشكلتان فيما يبدو بخصوص هذا الافتراض. أولاً، من المؤكد أنه يبدو مما لا يختلف فيه أحد أن القول بأن الشخص الذي لا يدرك ما هو يفعله لا يمكن أن يقال إنه "يُعلم" إلا بمعنى شاذّ جدًّا لهذه الكلمة. وثانيًا، ليس من الواضح بذاته على الإطلاق أن مجرد مساعدة العميل على رؤية الأشياء على نحوٍ مختلفٍ - دون إشرائه في التقنيات المستخدمة في مساعدته على ذلك، دون مساعدته على أن

يعني بالتغيرات التي تعترى عمليات تفكيره نفسها، ودون مساعدته على أن يكتسب القدرة على استخدام التقنيات التي تَعَلَّمها ودون أن يكون قادرًا على إعادة العملية بنفسه في المستقبل - ليس من الواضح أن ذلك يَعْلَمه حقًا أي شيء من شأنه أنه يجعله أكثر استقلالًا في تفكيره.

في ممارستي الخاصة وجدتُ أن هناك فجوة هائلة بين مجرد مساعدة العميل على أن يرى الأشياء على نحوٍ مختلف وبين جذبه إلى ذلك النوع من الفهم لعملية التفكير الفلسفي القمين بأن يعرِّز استقلاليتَه - فهم "كيف" وصل إلى رؤية الأشياء على نحوٍ مختلف، وما الذي بداخله الآن والذي "يُمكِّنه" من أن يرى الأشياء بطريقةٍ لم تَسَنَّ له من قبل. تقتضي هذه الفجوة أن أعَلِّم العميل أن يصير واعيًا بتلك "الأدوات" الفكرية التي شجعتُه على استخدامها، وأن يصير مُلمًّا بها، وأن يدمجها في مخزونه الفكري الخاص. التعليم في هذه المرحلة هو، في الحقيقة، بمثابة إجابة المستشار عن سؤال العميل "كيف عملتَ ذلك؟". تشير تقارير الممارسة الفعلية في كل من الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي، فيما يبدو، إلى أن معظم الاستشارة لا تشغل نفسها بهذا النوع من التعليم.

ومادام المستشارون الفلسفيون يفترضون، شأنهم شأن نظرائهم المعالجين النفسيين، أن مجرد حضور العميل جلسة استشارة لِيَحِلَّ مشكلةً ما هو بمثابة "تَعَلُّم" لتقنيات التفكير أو البحث الفلسفي - إذن ستظل الاستشارة الفلسفية في هذا الصدد مشابهة لما يحدث في كثير من العلاج النفسي المعاصر. أن يُعَلِّم المستشار قدراته للعميل عن قصدٍ وعمد - ذلك هو الفعل الأقدر على تمييز الاستشارة الفلسفية من العلاج النفسي.

بالنسبة لكثير من العملاء سيكون حل مشكلاتهم المباشرة وإتمامهم تَعَلُّم كثير من التقنيات المستخدمة في التحقيق الفلسفي - سيكون قد أَرْضَى توقعاتهم من علاقة الاستشارة الفلسفية، وسيشعرون أنهم مسلحون بما يكفي للتعامل مع أغلب ما تقدمه الحياة كل يوم أو ما عساها أن تقدمه. إلا أن ثمة مرحلة رابعة قد يدخلها البعض.

هذه المراحل الأربع المقدّمة في هذا النموذج تماثل بعض الشيء الجوانب المختلفة من استعارة كهف أفلاطون⁽¹⁾: المرحلة الطليقة تشبه تكوين علاقات مع المسجونين؛ حل المشكلة المباشرة يشبه مساعدتهم على تحرير أنفسهم من قيودهم؛ تعليمهم وتعلّمهم يشبه قيادهم إلى الضوء؛ وأخيراً العلو/التجاوز يشبه تمكينهم من رؤية المثل (الصور/الماهيات).⁽⁹²⁾ بعد أن تناولا مشكلات العميل المباشرة، وبعد أن وصل العميل إلى مستوى مُرضٍ معين من الكفاءة الفلسفية، قد يجد العميل والمستشار حوارهما الآن يمضي أبعد من الجزئيات العيانية للحياة اليومية للعميل ويقارب أسئلة ذات طبيعة أكثر تجريدًا أو شمولًا، أو ما يسميه بعض الفلاسفة "أسئلة الدرجة الثانية" *second-order questions*. هنا لا يعود الخطاب الفلسفي يركز حصريًا على مسألة حل المشكلة الشخصية، بل يتخذ الآن الكيفية أو الصفة التي يسميها ريتشارد رورتي R. Rorty "التنوير/التشديد" *edifying*.⁽⁹³⁾ تصف باربرا نورمان حالة التشديد على أنها النظر إلى العالم لا من منظور منفصل "كنوع من الملاحظ الموضوعي، بل من وجهة نظر دراية واعية بيئة المرء مع الشعور في نفس الوقت بالانخراط فيها والالتزام بها."⁽⁹⁴⁾

يجد العميل نفسه خارجًا مما تسميه سيمون دي بوفوار حالة "الكمون" *immanence* - أو يصفه جوفير Govier بالحياة البشرية "إذ نحن في قبضة التيار لا نتأمل أو نتخذ اختيارات حرة بأن نجتري مشروعات" - ويعيش الآن حياته والحالة الغالبة عليه هي حالة يستخدم فيها قدرته البشرية على أن يتأمل وأن يختار وأن يوجّه نفسه.⁽⁹⁵⁾ في العلو/التجاوز يفهم العميل بوضوح أكبر جزئيات موقفه الحياتي الفردي ويرى هذه الجزئيات في سياقها الحياتي الأكبر الاجتماعي والتاريخي والعالمي. هذا العلو هو تجاوز لتلك الحالة الوجودية "المضغوطة" التي

(1) عَرَضْنَا لَأَسْطُورَةِ كَهْفِ أَفْلَاطُونٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي بِصَدَدِ حَدِيثِنَا عَنِ الْإِسْتِشَارَةِ الْجَمْعِيَّةِ

لِلْمَسَاجِينِ عِنْدَ فُونَا فِيرِي.

الجزء الثاني: نموذج جديد

يكون فيها مستغرَقًا في العالم بدرجة، وفقاً لهيدجر، تجعل العالم من الوضوح بحيث يكون غير ملاحظ في مسار الأنشطة اليومية للمرء.⁽⁹⁶⁾ إنه تنكُّبٌ للتفكير المجرد (تدريب يوصي به فتجنشتين) إلى اكتشافِ لجوانب تلك الأشياء الشديدة الأهمية والأساسية للحياة اليومية التي عادةً ما تحفَى على الإدراك لِسَاطِطِهَا وَأَلْفِهَا.⁽⁹⁷⁾ غير أنه في الوقت نفسه إعادة تفكير دقيقة في المبادئ الأولى التي تتبطن التفكير العياني والفعل الفردي النشط. وفي حين وصف بعض العملاء المشكلات التي مروا بها في المرحلة 2 بأنها كشخص غير قادر على رؤية الغابة بسبب الأشجار، فإن منظور العلو لا يصل فقط إلى رؤية كل شجرة بوضوح أكبر بل إلى رؤية الغابة بحقها الشخصي، وإلى فهم أفضل إلى العلاقة المتواشجة بين الغابة والأشجار.

يصف درايس بول العُلُو على أنه "شأنٌ ذهني أساساً": إنه ذاكرة وتخيُّل يمكننا بها أن نتخطى الواقع المباشر لخبرتنا".⁽⁹⁸⁾ إنه ما يسميه هادو اعتناق الذات من "حالة الاغتراب التي انعمدت فيها بفعل الشواغل، والأهواء، والرغبات. النفس/الذات المحررة بهذه الطريقة لا تعود مجرد فرديتنا الانفعالية الأنانية: إنها شخصنا "الأخلاقي" المنفتح على الكونية والموضوعية، والمشارك في الطبيعة الكونية أو الفكر الكوني".⁽⁹⁹⁾ وإنه لمن المحال على المستشار أو العميل أن يُخلِّص أو يحرر نفسه من التأثير المحتوم للتقاليد. ولكن النقاش الفلسفي في هذه المرحلة يُمكن العميل من أن يرى، رؤية أفضل، نفسه واعتقاداته داخل الإطار الأكبر لأسرته، ومجتمعه، والعالم بمعنى مكانه داخل الأيديولوجيات والبناءات العائلية والاجتماعية والسياسية. إنه المقاربة إلى الحكمة، "تحرر من الأهواء، صفاء تام، معرفة أنفسنا والعالم"⁽¹⁰⁰⁾ يُخلِّص العميل من مجرد الاستجابة للحياة من خلال انفعال أھوج أو عادة طائشة، ويعزّز "قدرته ومعرفته ليميز الحياة الصالحة من الطالحة"⁽¹⁰¹⁾ ويختار لنفسه الاعتقاد أو مسار الفعل الذي سيلتزم على أفضل نحو تصوّره لـ "الحياة الصالحة".

العُلُو يتخطى "الصدارة الفريدة للعقلانية والتفكير المنطقي"⁽¹⁰²⁾ المفضلة لدى الكثير جداً من الفلاسفة الغربيين والأكاديميين ليضم التفكير الملطّف

بالحدس والاعتبارات العاطفية في عملية صناعة القرار. هو طريقة لرؤية العالم للمرة الأولى، إن صح التعبير، والنظر فيما وراء آفاق العالم المادي للوصول إلى فهم أكبر للنفس من أجل تحسينها ومن أجل "حياة أعمق وأغنى وأفضل وأكثر دلالة" بالارتباط مع الآخرين.⁽¹⁰³⁾ وعلى سبيل الإيضاح هو انتقال من محاولة البحث عن أجوبة عملية للسؤال الأخلاقي "ما هو الشيء الصائب الذي عليّ أن أفعله؟" إلى النظر في الأساس الميتاأخلاقي الذي يقوم عليه مثل هذا الجواب. وبعبارة أخرى، هو البحث عن جواب لسؤال "كيف يشرع المرء في حل الأسئلة عن الصواب والخطأ؟"؛ وباختصار، هو السعي لا إلى ما يسمى حقيقةً علياً بل إلى فهم فلسفي أكبر.

وعلى سبيل المثال، مارك (ليس اسمه الحقيقي) كان عليه أن يتخذ عددًا من القرارات في حياته. وقد تناولنا هذه المسائل في المرحلة 2 من استشارته. وفي المرحلة 3 ناقشنا عددًا من المنظورات التي يمكن للشخص أن يتخذها عندما يحاول أن يصنع قرارًا، كأن ينظر ماذا سيكون المآل أو العواقب، من سوف ينتفع ومن سوف يضار، ما هي المبادئ الضالعة في هذا الأمر، ماذا سيكون انطباع الآخرين في المجتمع حول القرار المتخذ.. إلخ.

تعلّم مارك قسطًا لا بأس به عن التحقيق الفلسفي، ولكنه وجد نفسه يتساءل "ولكن لماذا يتعيّن عليّ ألا أفعل ما سوف ينفعني غاية النفع إذا كنت آمنًا تمامًا من العواقب وضامنًا عدم الانكشاف؟"

قلتُ له لقد سألت سؤالاً مدهشًا يوغل آلاف السنين في الماضي. هذا في الحقيقة هو نوع السؤال الذي كان ينظر فيه سقراط وتلاميذه مع مثال خاتم جيجس⁽¹⁾⁽¹⁰⁴⁾ - وهو خاتم يجعل لابسه غير مرئي ويتيح له أن يفعل ما يشاء.

(1) أسطورة وردت في الكتاب الثاني من جمهورية أفلاطون، على لسان جلوكون. وهي أشبه بـ "تجربة فكرية" thought experiment يجربها جلوكون ليثبت أن العادل لا يكون عادلًا باختياره أو لأنه يرى العدالة خيرًا له بوصفه فردًا، وإنما هو عادلٌ رغم أنه إذا

سألتُ مارك هل سيفعل أشياء غير مشروعة أو ضارة بالآخرين إذا كان لديه هذا الخاتم الذي سيُجَنَّبُه التُّهْمَة.

قال "لا أظن أني سأفعل"

سألتُه "لمَ لا؟"

أجاب "لأن ضميري سوف يؤرِّقني"

سألتُه هل له أن يشرح لي ماذا يعنِي بِضميرِهِ

قال "إنه ذلك الجزء مني الذي يُنبئني متى ما فعلتُ شيئاً خطأ ويُشعِرني بالذنب"

سألتُه "هل وُلِدَتَ به؟"

قال لا أظن، لعله يأتي مما علَّمك إياه أبوك، أو مما تَعَلَّمته في الكنيسة، ومن القِيم التي تكتسبها لاحقاً في الحياة بواسطة تفكيرك الخاص.

= بدا له اقرار الظلم مأموناً يغدو بالفعل ظالماً. لقد عثر جيجس على خاتم يجعل لابسه خفيّاً عن الأعين غير مرئي من أحد (نظير طاقة الإخفاء عندنا). توصل جيجس بذلك إلى أن يكون أحد المبعوثين إلى بلاط الملك. وما إن وطئت قدماه القصر حتى أغرى الملكة واستعان بها على التآمر على الملك وذبحه وسيطر على المملكة. يقول جلوكون: "والآن هب أن لدينا من هذا الخاتم اثنين، استحوذ على أحدهما العادل، وعلى الآخر الظالم. فمن المحال أن تجد مَنْ توافرت له من العزيمة الحديدية ما يجعله يثبت على العدالة، ولن تجد مخلوقاً تعف يده عما لا يملك إن كان في وسعه أن يستولي، دون أن يخشى شيئاً، على ما يشتهي من السوق، أو يتسلل إلى البيوت ... ثم يسير بين الناس سيرة الإله في كل شيء". ورغم أن جواب سقراط على هذه الشبهة جاء متأخراً (في الكتاب العاشر) فإنه يُجَاهِجُ في النهاية بأن العدالة غير مستمدة من البناء الاجتماعي: فالشخص الذي أساء استخدام خاتم جيجس، إنما استرَّق نفسه لشهواته في حقيقة الأمر، بينما الذي اختار ألا يستخدمه بقي مسيطراً على نفسه ومن ثم سعيداً. (انظر "الجمهورية"، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء

لذا سألتُه أن ينظر في سؤاله مرةً ثانية: لماذا ينبغي ألا تفعل شيئاً سيئاً إذا كنتَ آمناً من الانكشاف أمناً مطلقاً؟

أجاب بقوله إنه يبدو الآن كسؤال غريب لأنه إذا كان لديه صنف الضمير الذي سوف يُشعره بالذنب بعدها بل يمنعه من فعل السيئ في المقام الأول - فلن يُطرح هذا السؤال على الإطلاق. فكَّرَ مارك لحظةً وقال " يبدو أننا نتحدث عن شيئين مختلفين: الأول: هل أودُّ (أنا) أن أفعل الشر إذا علمتُ أن بوسعِي الإفلات من العقاب. والثاني: هل يجوز على الإطلاق لأي شخص أن يفعل الشر إذا كان بوسعه الإفلات من العقاب.

أثَّيْتُ عليه لملاحظته الفرقَ بين هذين السؤالين، وسألتُه ماذا يرى.

فقال أما السؤال بخصوصه هو فقد تم الجواب عنه بحقيقة أنه اكتشف أن لديه ذلك الصنف من الضمير الكفيل بأن يؤرِّقه في الليالي إذا ما أفلتت بفعليةٍ شريرة، فالرأي إذن أنه لا يودُّ أن يفعل الشر في المقام الأول.

ذكرتُ له أن أرسطو لو سمِعَ ما قاله للتو لقال إن مارك شخصٌ فاضل، أي شخص ليس بحاجة إلى التوقف والتفكير هل يرتكب جرمًا أم لا بل يُحجِّم، ببساطة، عن فعل ذلك بسبب طبعه الصالح.

أما بخصوص السؤال الثاني، هل يجوز لأي شخص أن يفعل الشر إذا كان بوسعه الإفلات - فقال ربما لك أن تقول نعم إذا كان نُموُّك الأخلاقي يجعلك ترى أن المرء لا يفعل الخير إلا لكي يتجنب العقاب.

بعد أن راجعنا ما ناقشناه في جلسةٍ سابقة بخصوص نظرية لورنس كولبرج Lawrence Kohlberg (105) في النمو الأخلاقي، بيَّنتُ له أننا لانزال فيما يبدو نركز على سؤال ما هو موقف شخص معين من فعل الشر في غياب العقاب. فوافقني في ذلك وقال إننا لم نذهب بعدُ إلى إجابة سؤال هل يجوز لك أن تفعل الشر. ومضى نقاشنا في هذا الخط في تمحيصٍ للمعايير التي لنا أن نستخدمها للحكم على مقبولية فعلٍ شرير في غياب العقاب. وهذا أخذَ حوارنا إلى النطاق

اللاشخصي واقتضانا أن نتجاوز السؤال عما فعله مارك أو أنا أو غيرنا أو سيفعلونه، ونظرنا إلى ماذا ينبغي، مثاليًا، أن يُفعل ولماذا.

وبينما النقاش عند هذا المستوى (مستوى العُلُوّ) سيساعد مارك على أن يجترح قراراتٍ أكثرَ تبصُّرًا في المواقف الفعلية الماثلة إذا ما عُنَّت في المستقبل، فإن راشيل بلاس تُحذِّر من أن العلو في الاستشارة الفلسفية يجب ألا يختلط بالاستعمال الوجودي لسارتر لمصطلح العلو والذي يعني به العملية التي بها "يخلق الإنسان نفسه". تقول بلاس إن جابرييل مارسيل ينتقد ذلك بوصفه إساءة استخدام للمصطلح؛ إذ يُجأجُ مارسيل بأن "العلو لا يمكن أن يكون مجرد التخطي (المُضَيِّ وراء) بل يجب أن يقف في تضادٍّ مع الكُمون immanence".⁽¹⁰⁶⁾ وتمضي بلاس قائلة إن العلو عند سارتر لا يأخذ الإنسان وراء الكُمون، لا يقود الإنسان وراء نفسه، وبذلك يبقى من نواح كثيرة مضافًا تمامًا لموقف ياسبرز،⁽¹⁰⁷⁾ وموقف مارسيل، وتصورها نفسه للعلو في الاستشارة الفلسفية.⁽¹⁰⁸⁾ وفضلا عن ذلك ترى بلاس ذلك النوع من العلو الذي قد تساعد الاستشارة الفلسفية العميل على تحقيقه - تراه ذا جانب تَوْحُّدي ونذير شر. فهي تؤكد أن الاستشارة الفلسفية لا تقدم للعميل مكانًا محددًا يعلو إليه، ولا هي تشير إلى اتجاهٍ محدد للعلو، أو تمهد له طريقًا محددًا يمكن للعميل عبْرَهُ أن "يخطو خطوةً واسعةً في طريقه إلى تجاوز ذاته".⁽¹⁰⁹⁾ تحذِّر بلاس من أن "البحث انفرادي ولا أحد يعرف أين سوف يؤدي".⁽¹¹⁰⁾

ولكن على عكس بلاس فإن دراسات الحالات في أدبيات الاستشارة الفلسفية تكشف صورةً مختلفة لهذا الطريق إلى العلو. فالبحث عن الفهم ليس بالضرورة هو "البحث المتفرد" الذي نجده في تحذير بلاس لأن العميل ليس متروكًا، ببساطة، ليعمل منعزلاً. وبدلاً من مجرد "تمهيد طريق محدد" فإن الطريق الذي يذره العميل والمستشار يجب أن يشيِّده كلاهما الواحد تلو الآخر. وقد شهدت في ممارستي الخاصة تحوُّل الأفراد الذين بلغوا هذه المرحلة. لكأنهم "يتفتَّحون" إلى حالة وعيٍ مختلفة تتيح لهم لا أن يروا أنفسهم وعالمهم بِحِدَّةٍ أكبر

بكثير مما اعتادوا فحسب - بل لبروا بالألوان بينما كانوا في السابق لا يرون كل شيء إلا بالاستقطاب الأبيض/ الأسود.⁽¹¹¹⁾ وأعني بذلك أنهم، بين أشياء أخرى، يصلون إلى تمييز ما كانوا يغفلونه في السابق من تحيزات وافتراضات وأفكار مسبقة ومشتبهة في أنماط تفكيرهم الخاص، وأن يفهموا كيف تؤثر هذه على حياتهم، بل، في سياق رؤية مَوْسَّعة للعالم، كيف تؤثر على الآخرين من حولهم.

ثمة تعبير شائع كثيرًا ما أسمع من عملائي، هو "الآن أستطيع أن أرى خيارات أكثر بكثير بينما كنتُ أظن من قبل أنه ليس أمامي إلا خياران اثنان". ثمة ابتهاجٌ بالاستباق نابع من جهلنا أين سوف يؤدي بنا الطريق، ولا يندر أن يجد العميل في هذه المرحلة متعةً في عملية الكشف وفي قوة الشعور بفاعلية مستقلة أكبر".⁽¹¹²⁾ وعلى حد تعبير إيكيتوس:

"في سائر النشاطات لا تأتي المثوبة إلا عندما يصبح الأشخاص، بشيِّق الأنفس، كاملين (متمكِّنين من النشاط)؛ أما في الفلسفة فالمتعة تصاحب المعرفة، لأن المتعة لا تأتي بعد التعلُّم وإنما التعلُّم والمتعة مترامنان"⁽¹¹³⁾

عندما تصل الاستشارة الفلسفية إلى المرحلة 4 - العلو يجب على المستشار أن يقدم إرشادًا هادئًا يُمْكِّن العميل من أن يتعلم "أن يميز بطريقةٍ حيّةٍ فضاءً تصورياً جديدًا ينفتح خلال اللقاء الفلسفي" وأن يتخطى الشبكة الضيقة للاعتقادات التي يعيش بها حياته في الوقت الراهن.⁽¹¹⁴⁾ ويستخدم سيجال الإطار الهيدجري ليصف العلو في الاستشارة الفلسفية على أنه عملية يساعد فيها المستشارُ عميلَه على كشف الغطاء عن فروضه المسبقة الأساسية وفحصها وتجاوزها إلى طريقة أكثر أصالة في "الوجود-في-العالم"،⁽¹¹⁵⁾ طريقة في الوجود لا تُتَّبَع فحسب بل تُختار بوعي.

إنه في هذه المرحلة يصل المستشار والعميل معًا إلى الأسئلة الأشد حميميةً، مثل "من أكون أنا؟". وفيه أيضًا تُشجَّع التساؤلات الأشد عموميةً - أسئلة من قبيل

"كيف ينبغي أن نعيش؟" فبينما النقاش في المرحلة 2 يظل بالأساس عند المستوى العملي لـ "ماذا أفعل؟" فإن النقاش في هذه المرحلة يؤسّس النطق بأجوبة عن أسئلة "لماذا؟" أو "لأية أسباب؟". في المرحلة 2، بالضرورة ومن باب اللياقة كثيرًا ما تكون الحلول للمشكلات قصيرة المدى في التركيز ولا تأخذ بالاعتبار إلا مجموعة ضئيلة من العوارض، بينما تنتقل بؤرة التركيز في المرحلة 4 إلى الصورة الأكبر والأطول مدى. وعلى حد تعبير أحد العملاء: "أرى الحياة سلسلة من المشكلات التي تحتاج إلى أن تُحل. ولكنني لا أريد مجرد حل مشكلاتي المباشرة؛ فأنا في الاستشارة الفلسفية لكي أعمل على مشكلة حياتي نفسها". إنها هذا الفحص للحياة ككل هو السمة المميزة لهذه المرحلة. في المرحلة 4 يجب أن تصبح الاستشارة ما يمكن أن يُسمّى "بحثًا حواريًا" dialogic research ينخرط فيه العميل والمستشار بصورة نشطة في اكتشاف، وتشديد، نظرية عن الحياة وتصديق لمعنى الأحداث فيها.⁽¹¹⁶⁾ وفضلا عن ذلك فبينما النقاش في المراحل الأولى يبقى داخل باراداييم العميل أو رؤيته للعالم، ففي هذه المرحلة يجب أن يوضع باراداييم العميل أو رؤيته للعالم في الصدارة كموضوع بحث مشروع وهام.

قد تُبلّغ هذه المرحلة كنتيجة لأيّ من العاملين المهمّين الآتين: الأول أن يُعبّر العميلُ لمستشاره عن رغبته في مقارنة تخفيف مشكلاته بطريقة أكثر كلية، طريقة لا تنظر إلى المشكلات على أنها أحداث منعزلة أو ذرّية تسمح بتحليلات منفصلة. وقد يكون العميل قد أصبح يدرك أن هناك "خيطًا" يمر خلال كل حدث، أو أن هناك عمومية بين الأحداث وثيقة الصلة بـ "من هو" و"كيف يدرك مكانه في العالم". إنها هذا الخيط أو هذه العمومية هي ما يودّ الآن أن يستكشفه مع مستشاره.

والاحتمال الثاني أن العميل قد يُعرب عن رغبته في مزيد من التنقيب في تجريد أو معنى الأشياء بصفة عامة، أن يمضي أبعد من العنصر البراجماتي للبحث الفلسفي ويواجه تلك المسائل التي تحيط بوجود الجنس البشري ووجوده. وبعبارة أخرى قد يريد العميل الحصول على فهم فلسفي أعمق لنفسه وللعلاقة

بينه وبين العالم الذي يعيش فيه. إن الرغبة في منظورٍ أعرض أو فهمٍ أعمق هو في القلب من "العلو".

إنه في هذه المرحلة ينبغي أن يُسَمَّح للأسئلة الوجودية أن تعلقوا إلى السطح. ليس يعني ذلك أن هذه الأسئلة لا تظهر في أي مرحلة سابقة، ولكن، بصفة عامة، ليس قبل بلوغ هذه المرحلة يكون العميل واثقًا بنفسه بما يكفي، ومُهَيَّأً فلسفيًا بما يكفي، لكي يقارب هذه الأسئلة بأي درجة من الثبات. إنه في هذه المرحلة يكون العميل أقدر على أن يكون "حضورًا أصيلاً" *authentic presence* لا أمام المستشار فحسب بل أمام نفسه. وهو لذلك قادر على أن تكون له مواجهة وحوار أكثر أصالة مع نفسه يحاول فيه، ربما للمرة الأولى، أن يُضَيِّقِ بذات نفسه لنفسه. ⁽¹¹⁷⁾ ليس هذا الحوار هو فحسب الحوار الذي يخاطب فيه نفسه بل، للمفارقة، الحوار الذي يمكنه أن يصغي فيه لنفسه بتحفظٍ أخفٍ وتصوراتٍ مسبقةٍ أقل. هنالك يكون بوسعه الإصغاء لنفسه في غياب الأسئلة، في صمت - ذلك الصنف من الصمت المريح الذي يمكنه فيه أن يكون مع نفسه برغم أخطائه وعيوبه المعروفة. وإذ يصبح قادرًا على الإصغاء لنفسه كما ينبغي - يكون أيضًا قادرًا إذًا على أن يعلم ما الذي يعتقدُه بِحَقِّ. ⁽¹¹⁸⁾

وبينما المرحلة 2، التحليلية، الاستقرائية بالأساس، المنصرفة إلى حل المشكلات، بينما تنقل العميل من فحصٍ للجزئيات إلى إدراك بعض عواملها التحتية الأكثر عمومية أو شمولية - فإن هذه المرحلة الرابعة يجب أن تنقل العميل في الاتجاه المعاكس تمامًا. في هذه المرحلة يجب تشجيع العميل على أن يتخذ الموقف الفينومينولوجي عن عمد وقصد، لكي ينتقل من اكتشاف "الصورة الكبرى" - المبادئ والقيم التحتية أو المحيطة التي ترشد تفكيره، وعاداته الفكرية الأعمق غورًا وغير النقدية والمتمركزة على الذات وعلى المجتمع .. إلخ التي تكوّن شبكة اعتقاداته أو رؤيته للعالم - ينتقل من ذلك إلى فحصٍ لإية مشكلاتٍ مستقبلية معيّنة في ضوء هذه الكشوف. وبمساعدة العميل على أن يصل إلى درايةٍ واعيةٍ برؤيته للعالم فإنه يُسَاعِدُ على أن يرى بوضوحٍ أكبر:

"العلاقة بين رؤى العالم، وأشكال الحياة، والفاعليات والاهتمامات البشرية، وما هو على المحك *at stake* (كمقابل لما هو قيد البحث *at issue*)، وكيف أن السؤال عما هو قيد البحث هو نفسه موضوع بحث، وكيف أن المسكوت عنه قد يكون ذا دلالة كما لمصرح به، وصعوبات الحكم بالمصادقية، والبعد الأخلاقي في المشكلات الإنسانية الأكثر أهمية وتعقيداً" (119)

عندما يكون العميل غير واع برؤيته للعالم، أو ما يسميه سكيفتشيك "تقلباته التصورية"، يمكن لذلك أن يُنتج فجوة بين طريقته الفعلية في الحياة وطرقه الممكنة التي يمكن أن تكون قد منحت إدراكاً ذاتياً - التقاءً بمعايره الخاصة للحياة الصالحة - ومنحته سعادة. (120) وبعبارة أخرى، تخلق مساحة متسعة لـ "اغتراب ذاتي" ممكن، أو خيبة أمل أو رفض لما يرى أنه قد صار إليه. إن فهم العميل لرؤيته للعالم يمكن أن تؤدي به إلى فهم أفضل لتصرفاته وانفعالاته واختياراته وآماله وقراءاته. (121) إنه يتيح له أن يصبح واعياً بطريقته في تنظيم أحداث حياته، وتحليلها، وتبويبها، وملاحظة أنماطها، واستنباط متضمناتها، وفهمها، وبصفة أعم إسباغ معانٍ عليها، (122) وممكنه بذلك من أن يعيش حياة العقل لا أن يتبع ببساطة، ما يُفرض عليه.

وما إن يصبح العميل واعياً بافتراضاته واعتقاداته التي تشكل رؤيته للعالم أو منظومته الاعتقادية التي يعيش داخلها - حتى يكون بوسعه عندئذ أن يتبع مقارنةً للتفكير متعالية *transcendent* بقوة، مقارنةً تبدأ من معرفة اعتقاداته وقيمه وتقوده إلى تبصُر بعلاقته بمسائل أو مشكلات يومية معينة في ضوء نموذج الإرشادي (1). عندما تسترشد قرارات العميل في أمور أو مشكلات معينة بوعي برؤيته للعالم، فإن قراراته تكون أقرب إقناعاً له، إذ إن الصراعات الداخلية (التي يمكن أن تنجم إذا كانت قراراته متضاربة أو متناقضة مع رؤيته للعالم) لن تساوره على الأرجح.

مكتبة

t.me/t_pdf

في هذه المرحلة يكون العميل قد بلغ عملية اكتساب مهاراته الاستدلالية والحوارية على مسار أشهر عديدة، ويكون غير شك قد تخفّف إلى حدّ ما من مشكلاته وهمومه المباشرة - عددها وشدتها وضغطها، ويكون بذلك آخذًا في اكتساب الكثير من الثقة بالنفس. وبفضل هذه التغيرات، وليس قبل بلوغ هذه المرحلة من التحقيق الفلسفي، يمكن أن يقال إن العميل يقترب من حالة كونه "شخصًا متفلسفًا بِنَدِيَّة" ⁽¹²³⁾ وإن العلاقة بين العميل والمستشار تقترب من كونها "شريكّي حوار". ⁽¹²⁴⁾ ذلك أنه في هذه المرحلة يكون العميل قد وصل إلى الإقلاع عن حاجته السابقة إلى أن يلعب المستشار دور السلطة في المداولة الحوارية - أي دور ذلك الطرف الذي، على حد تعبير جادامر، "يكشف دائمًا بواطن" شريك حوارهِ. ⁽¹²⁵⁾ لقد وصل، بدلا من ذلك، إلى الاعتماد أكثر فأكثر على قدرته الفكرية بوصفها مصدرَ إجاباته عن تساؤلاته وبوصفها منبع الاستبصارات. تتطلب الوظيفة التسالّية للحوار بين الاثنين في هذه المرحلة أن يعبر العميل عن التزاماته التي لم يفصح عنها من قبل، رغم شعوره العميق بها، بصراحة أكبر كثيرًا وبطريقة احترافية قديرة. على المستشار الآن أن يختبر بصرامة أكبر ما يقدمه العميل كأسبابٍ واستنتاجات، وأن يطالبه بشكلٍ مباشر أن يحاول الدفاع عنها ضد ذلك الصنف من التأويل والارتباب القاسي الذي قد يتعرض له في مجتمعه. ⁽¹²⁶⁾

في هذه المرحلة ينبغي أن تكون العملية الهرمنيوطيقية شديدة النشاط والوضوح في جلب معرفة ذاتية للعميل من خلال التفاعل مع الآخر، تفاعلا يتألف من تواصلٍ مفتوح الأطراف ولانهائي من حيث الإمكان، وليس مجرد استمرار لحواره الداخلي الإشكالي، بل يقوم على وجهات رأيٍ مستنيرة نظريًا. يساعد هذا التواصل في اكتشاف المعنى، وإعادة اكتشافه، وتشبيده، وإعادة تشبيده، وتخصيصه، وإعادة تقييمه ونقده، وتأويله. وإنما بهذا التأويل الهرمنيوطيقي، المؤلّف من الجهود المشتركة لكل من المستشار وعميله للقاء الآخر وقبوله على الدوام، يصل العميل إلى توطُّط وحل كثير من الصراعات المتبقية في

حياته خلال ما صار يُعرَف (ربما بشيء من المبالغة) بتوسيع "لا محدود" unlimited لفهمه. ⁽¹²⁷⁾

في هذه المرحلة أيضًا كثيرًا ما يشكك العميل في عملية الاستشارة الفلسفية نفسها كما خبرها حتى الآن؛ وقد يسأل نفسه أو يسأل المستشار أسئلة الدرجة الثانية التي من وراء مسألة "معنى الحياة"، أي ما هي الطرائق المختلفة التي قد يوضع فيها هذا السؤال في المقام الأول، أو كيف يتعلق بـ "الأنا" الذي يسأل السؤال؟ وهذا قد يُفْضِي إلى مناقشة لا الإجابات الميتافيزيقية الممكنة على السؤال نفسه فحسب بل أيضًا المنهج نفسه الذي يستخدمه المستشار الفلسفي، وقد يُفْضِي إلى مناقشة ما إذا كان تغيير ما في المنهج يمكن أن يكون ذا نفع أكبر للعميل. ولأن العميل لم يعد يشعر بإلحاح مشكلات الحياة المباشرة التي تتطلب انتباهه وفرغ الآن للبحث الرَّخِيٍّ، أي التساؤل من أجل الاستكشاف والاكتشاف لا من أجل أن يضع عن كاهله إصرًا حل المشكلات.

تشير راشيل بلاس إلى أن من المستبعد أن هذا التصور للاستشارة الفلسفية سوف يتخذ موقعًا رئيسًا بين المهن العلاجية، وذلك بسبب الجاذبية الشعبية للأشكال القصيرة الأمد من العون الذي يرمي إلى التغلب على المشكلات، وحتى جاذبية الأشكال الطويلة الأمد من العون الذي لا يعدو أن "ينقب عميقًا في النفس". ⁽¹²⁸⁾ ولكن يبدو لي أن العائق الرئيسي لدخول العميل هذه المرحلة وإفادته منها هو غياب الفهم من جانب كثير من المستشارين حول ما قد يَرشَح هنا. عند هذه المرحلة، في الحقيقة، تصبح استقلالية العميل في أعلى نمو لها، لأن بوسعه هنا أن يختبر تساوق (ترابط) اعتقاداته الأخلاقية بل وأن يعي أنه اتخذها بنفسه لأنه قد استكشف وجاقتها. تشير المقالات المنشورة، ⁽¹²⁹⁾ وخبرتي العملية الخاصة، إلى أنه في هذه المرحلة أيضًا يعمل العميل على حل الصراعات والالتباسات، ويكتسب بذلك حسًا قويًا بنفسه وبأي صنف من الأشخاص هو وأي صنف من الحياة ذلك الذي يلتزم به من واقع رؤيته للعالم. إن الاستقلالية

التي يُنمِّيها هنا هي التي تساعده في تجنب خطر السقوط في الأنوميا⁽¹⁾، anomie، أو في أزمة وجودية، تحت ظروف الضغط والتغير.⁽¹³⁰⁾ يَغْفَل كثيرٌ من المستشارين أن هذه المرحلة جزءٌ من الممارسة الفلسفية، فتفتوهم بذلك فرصة العمل مع أولئك العملاء المُهَيَّئِينَ لتجاوز المرحلتين الثانية والثالثة.

غير أن حس الاستقلال ليس الشيء الوحيد الذي يجنيه العميل في هذه المرحلة. يشير لورين كود إلى أن المثال القِيم للاستقلالية يتضاءل إلى فردية فجة إذا تم إغفال علاقات الاعتماد (المبادل).⁽¹³¹⁾ على المستشار الفلسفي أن يساعد عميله في تجاوز التصور بعد الحداثي للاستقلالية الذي صار يُسَمَّى "عبادة الفردية" بسعيها المحموم الشَّرِه إلى الاستقلالية المطلقة والنمو الذاتي والمجد⁽¹³²⁾ الذي كثيرًا ما يؤدي إلى التنافس الهدَّام والصراعات الشخصية المدمرة، وأن يساعده بدلا من ذلك على أن يبلغ ذلك النوع من الاستقلالية التي تؤدي إلى إدراك أفضل لا لقيمه الباطنة فحسب بل لِصِلاته بكل من مجتمع الآخرين الذي يعيش معه والمجتمع الطبيعي الذي يعيش فيه. ومرة ثانية، ليس قبل أن يصل المستشار نفسه إلى إدراك أن في هذه المرحلة يفيد العميل أقصى إفادة من حيث فهم الوشيجة بين جزئِيَّتِهِ وبين الكل - ليس قبل ذلك سيكون المستشار أميل إلى أن يقود عميلَه إلى هذا الحد، وأبعَدَ عن اعتبار حل مشكلات الحياة اليومية الغاية النهائية للاستشارة الفلسفية.

(1) اللانظامية anomie حالة ذاتية من الضياع والافتقار والقلق، ومن غياب المعايير الاجتماعية أو الأخلاقية المعتادة في فرد أو جماعة. وهي شبيهة بالاغتراب بمعناه الوجودي. وهي كلمة فرنسية مشتقة من التعبير اليوناني الذي يعني "لا قانون". ويرتبط هذا المصطلح بصفة خاصة بعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم الذي تُمَيِّز الأنوميا عنده فترات انهيار المعايير الاجتماعية عندما يؤدي غياب السلطة إلى تفكك الروابط الأخلاقية، ويُنتِج رغبات لا يحدها حد، ويسبب زيادة معدلات الانتحار. ووفقاً لمعجم أكسفورد الفلسفي فإن الأنوميا تميز حالات اجتماعية وليست مطابقة لفكرة الاغتراب التي هي فكرة سيكولوجية بالأساس وإن كانت مثلها قد تكون حالة مستديمة نسبياً للمجتمعات الحديثة الممرَّقة.

ولأن العميل ببلوغه هذه المرحلة يكون قد أصبح قادرًا على فحص مشكلاته بنفسه داخل سياق منظوره المتجاوز وبأقل مُدخَلٍ من المستشار - يكون الآن غير قادر فحسب على حل مشكلاته الراهنة بنفسه واستعادة التوافق إلى حياته، بل أقدر على توقع أي العوامل خارج نموذج الإرشادي أو رؤيته للعالم (أي الآراء والاعتقادات المختلفة عن آرائه واعتقاداته) هي التي يرجح أن تُرَسَّب في النهاية صراعات. فهو لذلك أقدر على تلافي أي مشكلات مستقبلية عارضة في مسار حياته.

لاحظ أن الفهم الفلسفي الذي يصل إليه العميل في هذه المرحلة وسابقتها قد يكون ذا طبيعة احترازية وقائية حاسمة. والحق أن على الاستشارة الفلسفية أن تكون احترازية ووقائية إذا كان لها أن تقدّم للعميل أقصى فائدة. يغفل الممارسون والمُنظِّرون، إلى حد كبير، هذا الهدف البالغ الأهمية للاستشارة الفلسفية. وقد تناولتُ في النموذج الذي عرضته هذا الإغفال وعدداً من أوجه القصور الأخرى في النظريات المعاصرة مثل تجنب التصريح بمنهج ذي منطوق واضح.

مشكلات مع منهج «وراء المنهج»

بوسعنا أن نَصِفَ "منهج وراء-المنهج" beyond-method method لأكنباك بأنه موقف بعد حدثي بامتياز. في كتابها "ما بعد الحدائنة والعلوم الإنسانية" تشير بولين روزينو إلى أن "كثيراً من بعد الحدائين يؤكدون أن ليس ثمة مناهج، ولا قواعد إجراء عليهم أن يُدعِنوا لها". ورفضهم لجميع القواعد "يعلن بعد الحدائين أنه فيما يخص المنهج فكل شيء يجوز (كله ماشي)".⁽¹³³⁾ وهي تصف ما بعد الحدائنة بأنها:

"موجهة نحو المناهج التي تنطبق على نطاق عريض من الظواهر، وتركز على الهوامش، وتسلب الضوء على الفريدة، وتركز على الملتغز، وتقدر الفذ الذي لا يتكرر... وعوضاً عن "المنهج العلمي" يهتم بعد الحدائين بالمشاعر، وبالخبرة الشخصية، والمواجدة، والعاطفة، والحدس، والحكم الذاتي، والتخيل، وشتى

صور الإبداع واللعب. ولكن المحتوى الفعلي لهذه الألفاظ ودلالاتها الميثودولوجية غامضة نسبيًا ويصعب توصيلها للآخرين" (134)

عندما تتمثل الاستشارة الفلسفية في اللغة، ومع الافتراضات المتأصلة للموقف بعد الحدائي، فإنها تعاني من جميع الصعوبات المرتبطة بتجنب الوضوح الميثودولوجي الموجود في حقول الممارسة الأخرى. إن ما بعد الحدائة موقف مضاد للواقعية بشدة. وهي في صورتها المتطرفة ترى أنه لا يوجد واقعٌ خارجي أو موضوعي بمعزلٍ عن كل فرد، وأنه في مثل هذا العالم "المتعدد الواقع" فكل تأويل مثل كل تأويل. ويتسم منطوقُ أكينباك للاستشارة الفلسفية بأنه بعد حدائي ومضاد للواقعية معًا. فهو لا يتيح معايير نقيّم بها مشروعية أي نموذج للممارسة. ما فعله أكينباك - إذ إن هذا ما يومئ إليه منطوقه - هو أنه سمح، بكرم، للمستشارين الفلاسفة حول العالم أن يُعرّفوا الاستشارة الفلسفية على أي نحوٍ يشعرون أنه ملائم. المشكلة في هذه المقاربة الجامعة هي أن بعض ما يقال عن الاستشارة الفلسفية سيكون شائئًا وفتانًا والبعض الآخر سيكون مُزريًا وعبثيًا، ولكن موقف أكينباك في المسألة لا يقدّم وسيلةً للتمييز بين الاثنين. إنه موقف "كله ماشي" الذي لا يسمح بأي معيارٍ للحكم.

هذا الموقف بعد الحدائي المتطرف لا يسمح أيضًا بتقييم "التقدم" أو "الكفاءة" في عملية الاستشارة الفلسفية. وبعبارة أخرى فإن المستشار الفلسفي، وفقًا للتصور بعد الحدائي المتطرف، ليس لديه "منظور موضوعي" ينظر منه إلى الأحداث التي تجري داخل جلسة استشارة فلسفية - أو عبر سلسلة الجلسات - وليس لديه من ثم وسيلة يحكم بها على النتائج العملية: هل ما يتأتى داخل حوار الاستشارة الفلسفية مفيدٌ حقًا للعميل أم ضار به. يُفضي هذا منطقيًا إلى الاستنتاج بأن أية اختيارات قصدية يتخذها المستشار وعميله بشأن أي موضوع يناقشان أو أي اتجاه يأخذان لكي يدفعوا الحوار قُدّمًا - هي اختيارات لا لزوم لها على الإطلاق، بل لا معنى لها في الحقيقة. ذلك أنه في غياب مفاهيم التقدم ومفاهيم الفاعلية فإن أي اختيار سيكون كأى اختيار، حسنًا كان أم سيئًا.

ليس ثمة مبرر للرأي القائل بأن المستشار الفلسفي ليس لديه منظور موضوعي يقيّم منه علاقته مع عميله. والمعيار الأساسي لهذه الموضوعية وهذا التقييم هو مقدار التغيير والتقدم والفائدة التي يُدلي بها عميله. إن المستشار الفلسفي يتخذ في الحقيقة هذا المنظور الموضوعي في ممارسته في كثير من الأحيان، هذا شيء واضح من الأدبيات؛ ليس هذا فحسب بل إن المستشار الفلسفي يجب أن يفعل ذلك لأسبابٍ عدة: فهذا المنظور الموضوعي يُمكن العميل والمستشار من أن يختارا موضوعًا متجاوبًا مع رغبات العميل وذا صلة بحاجاته في الوقت نفسه؛ وهو يتيح للمستشار أن يساعد العميل على أن يتعرف على مشكلاته بوضوح ويفصح عنها بكفاءة لكي تُبدل محاولة لتخفيفها؛ وهو يمنح كُلام من المستشار والعميل الفرصة لاتخاذ نظرة تقييمية لكيفية تطور العملية الاستشارية لكي يحدّد أية تغييرات ينبغي أن تُجرى، أو حتى يحددا ما إذا كان لاستمرار العلاقة الاستشارية أية قيمة للعميل في المقام الأول.

وبالإضافة إلى هذا المأخذ التجريبي والعملي على نظرية أكنباك في الاستشارة الفلسفية، فإن هذا "اللامنهج"، كما أسماه هو نفسه، هو أكثر إشكالية حتى من ذلك إذا وُضِع على بساط النقد على أساس تبريره النظري الخالص. تَدكّر أن أكنباك استخدم استعارة المستشار الفلسفي بوصفه رُبّان السفينة pilot ولكن ليس بوصفه في مهمة ذلك الشخص الموكل إليه اتخاذ موقع القبطان الحقيقي للسفينة فترة طويلة بحيث يعبرُ بها خطرًا خَفِيًّا في كتلة مائية خطيرة على نحوٍ خاص. فهو يرى إلى المستشار الفلسفي على أنه أشبه بربانٍ مدرّبٍ يخطو على ظهر السفينة التي "فقدت سرعتها أو اتجاهها أو الاثنين" ف "يجلس مع" القبطان، مفتشًا في الخرائط القديمة والجديدة، فاحصًا البوصلة، والسدسية (sextant)، والتلسكوب، مدرّسًا مع القبطان عن الرياح السائدة، والتيارات البحرية، والنجوم، "وخائضًا في أحاديث ذكية عن الملاحة" وهما يحتسيان قدحين من القهوة الساخنة".⁽¹³⁶⁾ في هذه الاستعارة فإن قبطان السفينة يمثل العميل بشكلٍ واضح، والسفينة تصوّر حياة هذا العميل الفرد المعين، بينما الماء الذي تطفو عليه يصوّر تيارات الحياة بمعنى أعمّ.

المشكلة في هذه الاستعارة تكمن في حقيقة أنها تُشَبَّه العميل بقبطان السفينة. ففي حين تمثل استعارة أكنباك علاقةً بين ملاحين متساويين في الكفاءة ربما قد فقد أحدهما الثقة بالنفس وعانى من شيء من ارتباكٍ مؤقت، فإن هذه التَّديَّة ليست متأصلة في الغالبية العظمى من توصيفات العلاقات الحقيقية بين العميل والمستشار. فقبطان السفينة هو عادةً بَحَّارٌ متمرِّس، لديه خبرةٌ نظرية وعملية معاً، وسنوات من القيادة البحرية المباشرة، بينما العميل، على العكس، كثيراً ما يشعر بأنه غير مؤهَّل للتعامل مع متطلَّبات الحياة، وكثيراً ما يرى نفسه كمجرد مسافرٍ في سفينةٍ حياتِه وليس قبطانها.

إنما يأتي العميلُ إلى المستشار الفلسفي لا لأنه يحتاج إلى مجرد "حديث ذكي عن الملاحه" بل لأنه حتى لا يملك، قبل كل شيء، تلك الأدوات الحاسمة في الملاحه من قبيل البوصلة والسدسية والتلسكوب. وبسبب هذا القصور يحس العميلُ بأنه غير قادر على فهم ما تعنيه الرياح السائدة، والخرائط القديمة، والتيارات البحرية، التي دأب، في الأغلب، على أن "يقرأها" عَفْوَ الحَدَس أو العادة أو التقليد؛ فلما لم يُعَدِّد الحَدَس والعادة والتقليد يكفي أحس بأن الرياح الثقافية تضربه وتلكمه فتفقد السيطرة، وأن الخرائط السيكولوجية القديمة قد أضلَّته السبيل، وأنه منجرِفٌ بالتيارات البحرية لتغيرات الحياة الشخصية التي لا تندفق على هواه وحاجاته وقيمه؛ فالتَمَسَّ المستشار الفلسفي لكي يتلقَى منه تلك الأدوات - البوصلة والسدسية والتلسكوب - التي ستتيح له أن "يصبح" ملاحاً أكثرَ كفاءةً مما كانه في السابق، ويصبح "قبطان سفينته الخاصة"، قادراً على اتخاذ قرارات واعية عن اتجاه وسرعة "سفينته" فوق بحر الحياة.

وبتعبيرٍ أقلِّ مجازيةً يُجَاحُ أكنباك بأن الاستشارة الفلسفية ينبغي، بدلا من أن تتحدث عن المنهج، أن تكون لقاءً بسيطاً وحديثاً ذكياً بين متحاورين نَدِّين يتيح للعميل الوقت لكي يحل مشكلاته. ولكن أصل كلمة "method" هو تَضَامُّ الكلمتين اليونانيتين "meta" وتعني "أَبَّاع"، و"hodos" وتعني "طريق". تشير كلمة method، ببساطة، إلى طريقٍ مُتَّبَع. ونموذج أكنباك في الاستشارة

الفلسفية كالتقاءٍ وحديثٍ ذكي بين مستشارٍ وعميلٍ هو الطريقة التي يتبعها هو نفسه ويعلمها للمستشارين المأمولين. إنها، بوضوح، منهجٌ.

وفضلاً عن ذلك، وبخلاف قول أكنباك بأن الاستشارة الفلسفية ينبغي ألا يكون لها هدف، فما من عميل يأتي المستشار إلا ولديه هدفٌ شديد الوضوح، وعلى المستشار من ثم ألا يغيب هذا الهدف نفسه عن باله طرفة عين عندما يأتيه العميل: أن يفي بحاجات العميل - ما أفصح عنها وما سوف تُكتشف، أيًا ما يكون شكلها الذي قد تُسفر عنه. إنها يلجأ العميلُ دائماً إلى المستشار الفلسفي لأنه لم يَقوَ على حل مشكلاته الخاصة، فيأتي ملتمسًا شيئاً يحس أنه يفتقده في نفسه، ألا وهو القدرة، أو الأدوات، أو المهارات، اللازمة لإجراء بحثٍ فلسفي وتحقيق ذاتي كفاء يُسهّل له حلّ مشكلاته.

إن تردد أكنباك في التسليم بأي هدفٍ من أي نوع للاستشارة الفلسفية، وأي منهجٍ عام، وأي نوع من المعرفة الخبيرة، في الاستشارة الفلسفية - ذلك التردد القائم على رغبته في دوام التركيز على فريدة كل عميل بموقفه - شبيه بذلك الصنف من المواقف الموجود في حركة العلاج السردية ⁽¹⁾ narrative therapy

(1) العلاج السردية narrative therapy هو منهج في العلاج يفصل الشخص عن مشكلته، ويشجع الناس على أن يعتمدوا على مهاراتهم الخاصة لتخفيف المشكلات التي توجد في حياتهم. إن الخبرات الشخصية طوال الحياة تصبح روايات شخصية؛ والناس تضيء معنى على هذه الروايات، وتساعد الروايات في تشكيل هوية الشخص. والعلاج السردية يستخدم قوة هذه الروايات ليساعد الأشخاص على اكتشاف غرضهم الحياتي. يتم ذلك في الأغلب بأن يُسدى للشخص دور "الراوي" في روايته الخاصة. أسس ميشيل هويت وديفيد إيستون العلاج السردية، وأرادا به أن يكون مقارنة مشاركة مؤازرة غير مسبقة للمرض على الشخص، تدرك أن للناس مهارات وخبرة يمكن أن تساعد في توجيه التغير في حياتهم، وتفصل الأشخاص عن مشكلاتهم مما يتيح للمعالجين أن يساعدوهم في إخراج المسائل الحساسة إلى واضحة النهار. من شأن موضوعة المسألة أن تحفض مقاومة الشخص ودفاعاته، فيتناولها بطريقة بناءة. يذهب العلاج السردية إلى أن رواية المرء لقصته هي =

بعد الحدائي داخل العلاج النفسي. وتشير السيكولوجية باربرا هيلد إلى أن المقاربة بعد الحدائية إلى العلاج لا تحقق الاتساق consistency النظري لأنها تتذبذب بين النزعة الواقعية والنزعة المضادة للواقعية، وبين المقاربة الفردية والجمعية.⁽¹³⁷⁾ وهذا يعني، وفق تصور أكنباك للاستشارة الفلسفية، أن الممارس بعد الحدائي واقع في عدد من المواقف المتضاربة:

- محاولة تقديم عونٍ ما إلى العميل يُرجى منه أن يُفِضي إلى انتفاع للعميل وتغييرات فيه - ثم يرفض الممارس أن يسمّي ذلك مقارنةً أو منهجًا!
- محاولة حل مشكلة (بالمعنى الواقعي للمشكلة الوجودية للعميل، مثل وجود مصاعب بينشخصية مع شريك الزواج) ثم لا يعترف الممارس بأنها مشكلة (إذ هي، من منظور مضاد للواقعية، مجرد إدراك ذاتي من

= فعل في اتجاه التغير. وتتضمن عملية العلاج: 1 مساعدة الأشخاص على موضعة مشكلتهم 2 تأطير المشكلات داخل سياق اجتماعي ثقافي أكبر 3 تعليم الشخص الآن أن يُفْرِغ متسعًا لقصصٍ أخرى. يقوم المعالج والشخص بالتعرف على خطوط قصصية "بديلة" أو "مفضّلة". هذه الخطوط القصصية توجد وراء، أو خارج، القصة المشكلة، وتقدم مقارنةً بالمشكلة، وتعكس الطبيعة الحقيقية للشخص، وتتيح له أن "يعيد كتابة قصته". هنالك يمكن للأشخاص أن يتحركوا مما هو معروف (القصة المشكلة) إلى ما هو غير معروف. يساعد المعالج عملاءه أيضًا على أن يروا ما هو "غائب ولكن مُضمّر" في عرض المشكلة. ويساعدهم على استكشاف تأثير المشكلة. من شأن ذلك أن يتيح لهم التعرف على ما هو ثمين بالنسبة لهم في سياقٍ أعرض يتجاوز المشكلة. قد يجد الشخص عندئذ صلة بين أفعاله واختياراته. جميع الخبرات والقيم الحياتية "الأخرى" "غائبة لكن مضمّرة" كلما جاب الأشخاص أرضًا جديدة. يمكن لهذه العملية أن تساعد الأشخاص على أن يفهموا فهمًا أفضل كيف يجربوا الحياة. وقد تتيح لهم أن يتولوا أمر تناول السيناريوهات المشكلة في المستقبل. لا يرمي العلاج السردى إلى إحداث تغير في الشخص خلال العلاج بل إلى إحداث تغير في تأثيرات المشكلة، فهدف العلاج السردى هو خلق مسافة بين الشخص ومسألته، بحيث تمكن رؤية كيف أن شاغلا معنا هو مفيد للشخص وليس ضارًا به.

جانب العميل لمشكلةٍ ومن ثم فهي " داخل " العميل فحسب وليست داخل العلاقة الفعلية بين العميل وشريك حياته).

- المشورة للعميل لمساعدته على تحسين موقفه بينما يزعمون أن ليس ثمة " أحسن " ولا " أسوأ " في أي موقف مُعطى - إنه " يكون " is كما يراه كل فرد، لا أكثر ولا أقل.

- عليه تعليل حقيقة أن العميل قد التمس خدماته كمارسٍ لأن العميل يعتقد أن الممارس يمتلك خبرةً في مقاربةٍ أو منهجٍ يزعم الممارس أنه لا وجود له غير أنه يسميه الاستشارة الفلسفية؛ ممارسة شيءٍ ما يزعم الممارس أنه لا يمكن تعميمه من عميل إلى العميل التالي، غير أنه يمارسه مع عملاءٍ كثر.

- ممارسة ما قد تَعَلَّمَه ثم يزعم أنه لا يمكن أن يُعَلَّمَ لِقَادِمِينَ جُدُدٍ لأنه لا شيء تقريبًا يمكننا أن نقول إنه يشكّله. نُحاجُّ باربرا هيلد، وأوافقها في ذلك، بأنه من أجل أن تنجح أي ممارسة "تداوٍ" healing - مثل الاستشارة الفلسفية - فإنها لا يمكن أن تَنبني على قاعدةٍ من بعد الحدائة المتطرفة.

وتبقى صعوبة أخرى - ربما صغيرة ولكنها مقلقة - بخصوص تصوير "منهج وراء- المنهج" للاستشارة الفلسفية، هي أنها تدعو إلى تشييد أنطولوجيا نقیضية. وبعبارة أخرى، أنها تحافظ على بقاء التوجه الراهن إلى تمثيل الاستشارة الفلسفي في حدود "ما لا تكونه" فلا تشجّع الممارسين على البحث عن، ولا على تشييد، تصورٍ إيجابي لما تكونه الاستشارة الفلسفية بالفعل.

العنصر الوقائي/الاستباقي

كما قلنا سابقاً، من الأغراض الأساسية للاستشارة الفلسفية تمكين الأشخاص من كلِّ من: - حل المشكلات، - وتجنبها في المستقبل. والمصدر

الوحيد حتى الآن الذي يذكر بصراحة الطبيعة الوقائية للاستشارة الفلسفية هو ورقة لشلوميت شستر. مُجْمَل شستر حَجَّتْهَا فِي أَنْ "الممارسة الفلسفية ليست علاجًا بديلاً بل هي بديلٌ للعلاج، أو مكْمَل للعلاج النفسي الذي يكْمَلها بدوره"، مع فكرة لاحقة صغيرة هي: "ويمكنها أيضًا أن تمنع المشكلات النفسية".⁽¹³⁸⁾ ولَسُوء الحظ أن شستر (في حدود علمي) لم تتوسَّع في هذه الثيمة في أي موضعٍ آخر.

إن مسألة الاستشارة الفلسفية كشيءٍ استباقي أو وقائي تختلط بسهولة مع مسألة الاستشارة الفلسفية كشيءٍ يساعد على إكساب العميل القدرة على معالجة المشكلات المستقبلية كلما عَنَّت. يذكر لاهاف، على سبيل المثال، أن دور المستشار هو أن يساعد العملاء على تنمية فهمهم الفلسفي لأنفسهم ولعالمهم، وتمكينهم بذلك من أن يواجهوا مشكلاتهم وحيواتهم بطريقتهم الخاصة.⁽¹³⁹⁾ يشير جيمس تويديو أيضًا إلى الاستشارة الفلسفية على أنها تمكِّن العملاء من التعامل مع مشكلاتهم إذ تساعدهم على أن "ينخرطوا في فحصٍ نقدي وإعادة تشييد للعناصر التصورية المختلفة التي تتبطن بناءً هم السردى للعلاقات والأحداث الإشكالية في حياتهم".⁽¹⁴⁰⁾ والوجه أن قدرة العميل على تناول مشكلاته الراهنة - بتحريره من التفكير الدوجماتيقي،⁽¹⁴¹⁾ وتعزيز قدراته المعرفية⁽¹⁴²⁾ من خلال تعليمه القدرات، وحفز ميوله، اللازمة للتفكير الفلسفي السديد - يمكن أن تُرَقَّى بحيث تخلق فيه الكفاءة في التعامل مع العوارض المستقبلية بنفسه. غير أن هذا ليس هو المعنى الذي بمقتضاه تكون الاستشارة الفلسفية في الحقيقة استباقية أو وقائية.

رغم أن المعلومات التجريبية غائبة، ومفهوم الاستشارة الفلسفية كإجراء وقائي لم يظهر بعدُ كموضوع للنقاش في الأدبيات، فإن الحجة التي وضعتها فونا فيري فيما يتعلق بتأهيل المساجين بواسطة الاستشارة الفلسفية تفيد بوضوح أنه إذا عَلَّمنا العميل مهارات معرفية وقدرات عقلانية/ أخلاقية معينة أثناء عملية الاستشارة الفلسفية من أجل الاستخدام في المستقبل، فإن بمقدور الاستشارة الفلسفية أن تقدم الوسيلة التي يستطيع بها العميل أن يتعامل على نحوٍ أفضل مع

المشكلات المستقبلية كلما عُنَّت، بل أن يتنبأ أيضًا ويستبق، ومن ثم يجتنب المشكلات أو يمنع حدوثها في المقام الأول.⁽¹⁴³⁾ إنه يتجاوز المرحلة 2، مرحلة حل المشكلة المباشرة، إلى المرحلتين 3، 4_ التعليم والعلو_ كما عرضتُهما في نموذجي، تصير الاستشارة الفلسفية حقًا استباقية ووقائية لأنه في هاتين المرحلتين تنتقل معرفة الفيلسوف المتخصصة، وقدراته، وميوله، إلى العميل. العمل في المرحلتين 3، 4 يُمكن العميل من أن يفهم فهماً أعمق لماذا برزت المشكلات في الماضي، وهذا الفهم هو ما سوف يساعده على اجتناب المشكلات في المستقبل.

أعتقد أن أي تصوُّر للاستشارة الفلسفية ينبغي أن يكون قد تضمَّن داخله إلزامًا بأن يعمل كلُّ مستشارٍ فلسفي على أن يخلق في عميله ذلك الصنف من الوعي وتلك القدرات الاستدلالية التي ستسمح له أن يتوقع، وبالتالي يتجنب، المشكلات المستقبلية العارضة. من شأن وجود عنصر استباقي أو وقائي قوي أن يقلل من احتمال أن يجد العميل نفسه مُواجهًا على كرهٍ منه بمشكلاتٍ مباغتة وبغيضة، ليس هذا فحسب بل إن ممارسة الاستشارة الفلسفية ستكون بذلك أكثر تعزيزًا للاستقلالية من العلاج النفسي، وستكون بالتالي مختلفة عنه بشكلٍ أوضح.

الفلسفة والانفعالات/العواطف⁽¹⁴⁴⁾

قد يكون مفيدًا عند هذه النقطة أن نفحص بدقة أكبر مسألة كيف يمكن للاستشارة الفلسفية أن تتعامل في الحقيقة مع عميلٍ مأزوم عاطفيًا أو عميلٍ يعرض للمستشار مسألةً لديه فيها استشارٌ عاطفي كبير.

عندما أُخبرٌ واحدًا أنني مستشارٌ فلسفي فإن الشعور الذي يصلني منه في الغالب هو كهذا: "استشارة فلسفية؟ ولكن أليست الاستشارة كلها حول مشكلات الناس، ومشاعرهم وعواطفهم؟ أعني، أظن أن الفلسفة هي عن ... أتدري ... مادة فكرية ثقيلة".

كيف يكون فيلسوفٌ أهلا للتعامل مع امرأة مذهولة تنتحب لأن أبناءها الراشدين لم يعودوا يرعونها؛ أو مع شاب مضطرب يُبسرُّ بِخَوْفه من أن الله يعاقبه

بشكلٍ واضح؛ أو مع تلميذٍ غاضبٍ يجب فتاةً لا يبدو أنها تُعيرُهُ انتباهًا، أو مع امرأةٍ مِهنيَّةٍ مهمومةٍ من أنها شديدة الغطرسة؛ أو مع رجلٍ مكتئبٍ جعل يفكر كثيرًا في الانتحار؟ ستبدو هذه لمعظم الناس مشكلات من الأفضل أن تُترك للسيكولوجيين المدربين على العمل فيما يسمونه المجال الوجداني. ولكن كل فيلسوفٍ قديرٍ يعرف أن الأشياء ليست دائمًا كما قد تبدو. الحق أن هؤلاء الأشخاص جميعًا أُعِينوا بالفلسفة.

إن الصورة النمطية للفلسفة عند كثير من الناس هي صورة بحثٍ فكري، تحليلي، موضوعي، يقوم به شخصٌ ما أكاديميٌ مُسنٌّ متناقلٌ سعيًا إلى الكأس المقدسة للحقيقة المطلقة؛ والخطاب الفلسفي القويم يُعتقد أنه بالضرورة عقلاني وبالتالي نظري افتراضي ويتألف من منطق بارد وحجج غير عاطفية مصوغة بكلماتٍ لاتينيةٍ غريبةٍ الوُقع. ويُحاجُّ بأنك لا يمكنك أن تبلغ الحقيقة إذا أنت تركت تلك الأهواء الغنَّة تُلهب كل شيء. وأي محلٍّ ثمة للحديث عن المشاعر إذا كان المرءٌ منخرطًا في معركة دياكتيكية رقيقة على ساحة أنطولوجية، أو إيستمولوجية، أو ميتافيزيقية، ناهيك بالساحة الكوزمولوجية؟ ولأن الفلاسفة كانوا عبر القرون يتخبطون في هذه الحفرة الأكاديمية الباردة المكرورة - فعندما تُذكر الاستشارة الفلسفية فإنها تبعث السؤال "من ذا الذي يفكر في الذهاب إلى فيلسوفٍ طلبًا للراحة؟"

إن عواطف ومشاعر أولئك الذين يطلبون الاستشارة هُي مناقضة حقًا للفلسفة إذا كانت كل الفلسفة هي الصنف الأكاديمي التحليلي. غير أنها ليست كذلك. وما كان بمقدور المستشارين الفيلسوفيين أن يُفَرِّجوا مشاعرَ الكرب والارتباك والغضب والحزني... لدى عملائهم إذا كانوا يفهمون منشأ هذه العواطف ووظيفتها وفقًا للأفكار التقليدية داخل الكثير من الفلسفة الأكاديمية. وإن الرواسم (الكليسيات) الشائعة عن العواطف تقول إنها تنبع من الجانب اللاعقلاني، الحيواني، الأهوج، من الشخصية، وإنما مجرد ردود أفعال جسدية عفوية، وإنما غير مكتسبة (أي فطرية)، وإنما لا تتأثر بالتعليم والحجَّة.⁽¹⁴⁵⁾

ولقراءة ألفي سنة، من اليونان القديمة إلى أواسط القرن الثامن عشر، كان يُشار إلى العواطف بصفة عامة على أنها "أهواء" passions. ولفظة passion مشتقة من الكلمة اللاتينية pati (يعاني)، والتي بدورها ترتبط بالكلمة اليونانية pathos. وفي أصل هذا المفهوم فكرة أن شخصاً ما - يحدث له أو يعاني تغييراً ما، كمقابلٍ لاجتراح التغيير أو الفعل المُبادئ للتغيير. وَيَشيع بيننا الحديثُ عن كونه "في قبضة" العواطف، "تستبد به" العواطف، "تمزقه" العواطف. لقد ظل الناس يظنون أن العواطف هي شيء يحدث لنا، وليست شيئاً نعمله عمدًا وقصدًا.. ليست شيئاً نجتريه ونأتيه. (146)

ومع ذلك، وللمفارقة، يُعلّم كلُّ جيل أطفاله معاييرَ الاجتماعية الخاصة بالعواطف مع تعليقات في، على سبيل المثال، متى ينبغي أن يشعر المرءُ بالذنب، ولماذا لا تشعر بالغيرة، ومتى يكون مقبولاً أن تشعر بالغضب. وتذهب النظرية الفرويدية الكلاسيكية عن وظائف العقل - التي يقوم عليها التحليل النفسي والتي كان لها تأثير عميق في كثير من نماذج العلاج النفسي - إلى أن هناك قُوَى لاشعورية في عالم شَبَحي، تحتل العقل الواعي لكل فرد، تدفع العواطف وتلاعب بها. (147) والكائن الإنساني وفقاً لهذه التصورات، التقليدية والفرويدية، يؤدي وظيفته على مستويين منفصلين: المستوى العقلاني والقصدي وهو مادة الفلسفة، والمستوى اللاعقلاني أو العاطفي وهو خارج منال الخطاب الفلسفي. ولكن ليس جميع الفلاسفة ولا جميع المعالجين النفسيين يتفقون على أن هذين التصورين دقيقان.

بعض الفلاسفة، مثل رينيه ديكارت، (148) وديفيد هيوم، (149) وإمانويل كانت (150) صَوَّروا الانفعالات (العواطف) على أنها مشاعر عن الأشياء تنجم عندما يلاحظ الشخص وجود شيءٍ تكمن فيه القدرة على إثارة هذا الانفعال (العاطفة) في المُدرِك. غير أن هذه النظرية تبدو دائرية (1) بعض الشيء. وفي فحصه لمصدر الانفعالات وطبيعتها يُجأُ باروخ سبينوزا بأننا لا "نرغب" في شيءٍ ما

(1) كأنها تقول: "تثار المشاعر بواسطة شيء يثير المشاعر"

لأننا "نحكم" بأنه جيد، بل نحكم بأنه جيد لأننا نرغبه. ⁽¹⁵¹⁾ ويُقال إن هيوم وجد في توصيفه الخاص للانفعالات أن من المتعذر تفسير لماذا يشعر بعاطفة الفخر تجاه شيء ما يخصصه هو ولا يشعر بها تجاه شيء مماثل يخص شخصاً آخر. ⁽¹⁵²⁾

ولكن هناك فلاسفة آخرون قدموا النظرية القائلة بأنه ليس مجرد ملاحظتنا لوجود شيء ما هو الذي يسبب شعوراً معيناً فينا، وإنما كيف نقيّم هذا الشيء وماذا نعتقد عنه هو الذي يسبب هذا الشعور. فإذا صَحَّت هذه النظرية وكان التقييم والتفكير حقاً في القلب من عواطفنا - سيكون غريباً أن نقول إن عاطفة ما هي، ببساطة، مسببة عن شيء ما. وتصير هذه القضية أكثر إقناعاً إذا كان هذا "الشيء" موضوع الحديث ليس شيئاً على الإطلاق بل شخصاً. فحين أنظر، على سبيل المثال، في مشاعر الاحترام عندي تجاه شخص آخر سيبدو غريباً أن أقول إنها "مسببة" عن ملاحظتي لوجوده. ومن الجهة الأخرى يبدو صحيحاً حدسياً أن أقول إن مستوى الاحترام الذي أشعر به تجاه هذا الشخص تعتمد على تقييمي له، كَبُرَ أو صَغُرَ، وأفكاري واعتقاداتي وافترضايتي حوله.

كان هذا هو تصور جون لوك عندما وصف العواطف - التي يسميها الأهواء - بأنها "أفكار" ideas في عقولنا تأتي من إحساساتنا وتأملاتنا معاً. ويضرب لذلك أمثلة فيقول إن الفرح، على سبيل المثال، هو ابتهاجٌ للعقل إذ ينظر في حياة خيرٍ ما، حاضر أو وشيك؛ وإن الحزن هو "عُسرٌ بالعقل لدى تفكيره عن خيرٍ فقد كان يُؤمّل دوائمه"؛ والخوف هو "عُسرٌ بالعقل لدى تفكيره في شرٍّ مستقبلي يُحتمل أن يجيق بنا"؛ واليأس هو "فكرة صعوبة منال أي خير"؛ والحسد هو "عُسرٌ بالعقل مسبب عن نظرنا في خيرٍ معين نرغب فيه وقد ناله شخصٌ آخر نرى أنه ما كان له أن يناله قبلنا". ⁽¹⁵³⁾ يُفضّل كثيرٌ من الفلاسفة المحدثين نظرية لوك في منشأ الأهواء أو العواطف على نظرية فرويد.

وكتَبَ فيلسوف القرن العشرين الوجودي جان بول سارتر أن الانفعال (العاطفة) "يُجرِّكه إدراك"؛ إنه طريقة معينة في فهم العالم؛ إن له "بنية

وظيفية"؛ وإنه "ظاهرة اعتقاد". وهو أيضًا يُجأج بأن التخلص من انفعالٍ ما كالخوف لا يتأتى إلا بأحد شيئين: إما "بإزالة الموقف المؤثر من الفكر وإما باختفائه تمامًا".⁽¹⁵⁴⁾

والعواطف وفقًا للفيلسوف المعاصر روبرت صولومون Robert Solomon هي دائمًا قصدية وغرضية - وإن كانت قصيرة النظر في أحيانٍ كثيرة - هي أحكامٌ معيارية عن شيءٍ ما. وهو يُجأج بأن العواطف ليست مجرد مشاعر هوجاء تحيق بالفرد، وإنما هي مركَّبٌ من أحكامٍ ومن رغباتٍ وقيمٍ محددة. ويرى صولومون أن العواطف تقوم على تفكير الشخص لا على مشاعره، لأن كل عاطفة تفترض مسبقًا، إن لم تكن مكوَّنة من، مجموعة من المفاهيم المحدَّدة (مثلًا: الغضب كإساءة، الحزن كفقدان، الغيرة كتهديد بالفقدان). ولأن العواطف تتغير مع تغير آرائنا فهي عقلانية بمعنى هام للغاية: إنها تنسجم مع السلوك الغرضي الكلي للشخص. يقول صولومون: الانفعالات أحكامٌ وأفعالٌ نجترحها، وليست وقائع أو أحداثًا نعانيتها.⁽¹⁵⁵⁾

في نقاشٍ لما يسميه "الذكاء العاطفي" *emotional intelligence* يقول مارتن شيرالي Martin Schiralli:

"رغم أننا دأبنا على النظر إلى العواطف على أنها أحداثٌ حشوية *visceral* متميزة كيميًّا، فقد صار معظم الفلاسفة والسيكولوجيين في العقدين الماضيين يعتبرون العواطف فئات من المشاعر معالمها محدَّدة تصوُّريًّا. والمكوَّنة التصورية التي تسمِّم المشاعر هي شكل من الحكم يسميه الفلاسفة التقييمات المعرفية *cognitive appraisals*. وفقًا لهذا التوصيف فأن تشعر بعاطفةٍ هو، جوهرًا، حدثٌ معرفي." ⁽¹⁵⁶⁾

كان المعالج النفسي ألفرد أدلر، الناشط في أوائل القرن العشرين، من أوائل من زعموا بأن "سلوك الشخص ينبع من أفكاره".⁽¹⁵⁷⁾ وفي الخمسينيات من القرن العشرين التقط ألبرت إيلس، الذي كان قد درَّس الفلسفة، هذه الفكرة

وبنى علاجه العقلاني الانفعالي السلوكي على افتراض أن التفكير والعواطف ليسا عمليتين منفصلتين ومتضادتين بل هما متداخلتان بدرجة كبيرة، وهما في بعض الجوانب، ولأغراض عملية تمامًا، هما جوهرًا نفس الشيء. ويؤكد إيس أيضًا أن اضطرابات العمىل العاطفية أو السيكولوجية هي إلى حد كبير نتاج تفكيره غير المنطقي أو غير العقلاني، وأن بوسعه أن يتخلص من التعاسة العاطفية والنفسية، والفشل، والاضطرابات، إذا تعلّم أن يرفع تفكيره العقلاني، ويخفض تفكيره اللاعقلاني، إلى أقصى حد. (158) وفي الستينيات من القرن العشرين تنامت هذه الثيمة بواسطة العلاج المعرفي لآرون بك. يقوم هذا الشكل من العلاج النفسي على الافتراض القائل بأن الشخص هو فاعلٌ مستقل عقلاني قادر على مواجهة اضطراباته العاطفية على مستوى معرفي واع⁽¹⁾ - نفس المستوى الذي تجول فيه النقاشات الفلسفية. ورغم أن علاجات أدلر وإيس وبك يختلف أحدها عن الآخر في بعض الجوانب فإنها تشترك جميعًا في الافتراضات التالية: أن العواطف مسببة عن الأفكار، وأن الاضطرابات العاطفية مسببة عن الأفكار التي تفتقر إلى شتى الفضائل الإبتيمية من مثل "التبرير" justification، وأن بيدنا أن نغير

(1) يقول آرون بك "ليست المشكلات النفسية بالضرورة نتاج قوَى خفية سرية مستقلة. فقد تنتج عن عمليات عادية مثل التعليم الخاطيء، والاستدلال المغلوط المبني على معلومات غير كافية أو غير صحيحة، وعدم التمييز بين الخيال والواقع. كما أن التفكير قد يكون واهمًا لأنه مستمد من مقدمات منطقية خاطئة، والسلوك قد يكون انهزاميًا لأنه مبني على اتجاهات غير عقلانية... يجتُ المعالجُ المعرفي مريضه على تصحيح أفكاره المغالطة مستخدمًا في ذلك نفس التقنيات الخاصة بحل المشكلات التي كان يستخدمها طوال حياته. فمشاكل المريض مستمدة من تحريفات معينة للواقع مبنية على مقدمات منطقية مغلوطة ومفاهيم عقلية خاطئة. وتنشأ هذه التحريفات نتيجة تعلّم ناقص أثناء مراحل النمو. والوصفة الطبية ببساطة هي أن نساعد المريض على أن يتعرف على أفكاره المغلوطة وأن يتعلم طرقًا أكثر واقعية لصياغة خبراته" (آرون بك: العلاج المعرفي والاضطرابات الانفعالية، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. غسان يعقوب، دار النهضة العربية، بيروت،

أفكارنا وبذلك نغير عواطفنا، وأن بوسعنا أن نتغلب على اضطراباتنا العاطفية بأن نستخدم مهارات التفكير النقدي اليومي لدينا لكي نتعلم أن نفكر بطريقة أكثر عقلانية مادامت الأفكار الجديدة والأكثر عقلانية مقبولة لنا بما يكفي.⁽¹⁵⁹⁾ هذه المقاربة إلى العلاج النفسي، ويسمى البعض *noetic therapy* (العلاج الفكري) تقوم على الاعتقاد بأن الناس يمكن أن تظفر بشعور أفضل بأن تتعلم كيف تفكر تفكيراً أفضل. وقد أدى العلاج الفكري إلى السؤال: إذا لم يمكن للعواطف أن تتأثر بما يسمّى المعالجات بالكلام فأية فائدة تُرجى من العلاج النفسي؟⁽¹⁶⁰⁾

ومن الشائق أن نلاحظ أن هذا التصور الراهن للعواطف - على أنها قائمة على الاعتقادات التي نتخذها عن الناس أو الأشياء، وأنها من ثم تحت السيطرة الواعية لكل فرد - هذا التصور ليس جديداً. في محاوره "الجمهورية" يشير أفلاطون إلى أنه لكي يكون لدى المرء انفعالات من قبيل الخوف والحزن يتعيّن أولاً أن تكون لديه اعتقادات من نوع معين، اعتقادات بأن أشياء رهيبة ولا مفر منها قد تحدث.⁽¹⁶¹⁾ وفي كتابه "المختصر" يقول إبيكتيوس إنه يعتقد أن "ليست الأشياء ما يُشقي الناس ولكن أحكامهم عن الأشياء"⁽¹⁶²⁾. وفي كل من كتابيه

(1) فقرة شهيرة أصبحت تميمة العلاج المعرفي الحديث والعلاج العقلاني الانفعالي. يقول ألبرت إليس: "يعود أصل العلاج العقلاني الانفعالي إلى الفلاسفة الرواقين، وبخاصة إبيكتيوس وماركوس أوريلوس. ورغم أن أغلب الكتابات الرواقية الأولى ضاعت فإن زبدتها قد جاءتنا من خلال إبيكتيوس الذي كتب، في القرن الأول الميلادي، في "المحادثات": "ليست الأشياء هي ما يُشقي الناس، بل فكرتهم عن الأشياء":

Albert Ellis, *Rational-Emotive Therapy: in Current Psychotherapies*,
F.E. Peacock Publishers. Inc. 1989, p. 202.

يقول إبيكتيوس: "ليست الأشياء ما يُشقي الناس ولكن أحكامهم عن الأشياء. الموت مثلاً ليس مُريعاً، وإلا لكان سقراط أيضاً رآه كذلك. وإنما المريع هو الحكم بأن الموت مريع. لذا فعندما يتأبنا الإيجاب أو الاضطراب أو الحزن فإن علينا ألا نلوم غير أنفسنا، أعني غير أحكامنا نحن. أن يلوم المرء الآخرين على ما أصابه .. ذلك من شيمه الجاهل. أما بداية العلم فإن تلوم نفسك، وأما تمام العلم فألا تلوم نفسك ولا غيرك" (المختصر: 5)

"الأخلاق النيقوماخية" و"الخطابة" يقول أرسطو بأن العواطف ليست دائماً صائبة، تماماً مثلما أن الاعتقادات أو الأفعال ليست دائماً صائبة؛ وهو يحاج بأن العواطف يمكن، ويجب، أن تُعلَّم إذا شئنا لها أن تكون متناغمة مع النظرة الصائبة عن الحياة الإنسانية الصالحة.⁽¹⁶³⁾ وأبيقور أيضاً يؤيد الفكرة القائلة بأنه ليس بغير فن الحجاج والاستدلال يمكن التخلص من الاعتقادات الباطلة التي تسبب الأهواء المكدّرة أو "أمراض الروح".⁽¹⁶⁴⁾ ويتفق توما الأكويني⁽¹⁶⁵⁾ وتوماس هوبز⁽¹⁶⁶⁾ مع أرسطو في توكيده على أن العقل الإنساني يمكن أن يتحكم في الانفعالات. من الواضح أن هؤلاء الفلاسفة القدامى كانوا يرون في العواطف رأياً شبيهاً بما يراه كثيرٌ من الممارسين الفلاسفة المحدثين، ومختلفاً بشدة عن نظريات التحليل النفسي الكلاسيكي الذائعة التي تنفي العواطف إلى "الهو" الوحشي القابع في اللاشعور المظلم.

إذا كانت المشاعر هي في الحقيقة نتاج الاعتقادات التي يتبناها المرء عن الناس أو عن أحداث الحياة فإن من الخطأ، إذن، أن نفترض أن المشاعر كالحزن والقلق والارتباك المتولدة عن صراعات فلسفية هي في الحقيقة اضطرابات طبفسية. فمثلاً، قد تبعث أسئلة عن "معنى حياة المرء" درجاتٍ مذهلةً من القلق والحزن والربكة وغيرها من الاستجابات الانفعالية الشديدة والعميقة، ولكن لا يترتب على ذلك أن ثمة، إذن، مشكلة طبفسية. كما أن الانفعالات كثيراً ما تقوم على عبارات تقييمية هي بدورها تعتمد على عبارات أخرى كثيراً ما تكون وقائعية **factual** أو غير تقييمية. وقد تعمل العبارة الوقائية عندئذ كأساسٍ لـ "قفزة استدلالية" **inferential leap** تؤدي إلى نوع من التقييم الذي يمكن أن يسبب اضطراباً انفعالياً⁽¹⁾.⁽¹⁶⁷⁾ إن لفت الانتباه إلى المغالطات الكامنة في القفزات

(1) يقول ماركوس أوريلوس: "لا تُزايد على رواية الانطباع الأولِ بشيءٍ من عندك. افترض أنه قد جاءك أنّ شخصاً ما يعيبك؛ هذا ما رُوي، أما أنك قد أضرتَ فهذا ما لم يُرَو. أو هَبْنِي أرى طفلي مريضاً؛ هذا ما أراه، أما أنه في خطر فشيءٌ لا أراه. هكذا التزم دائماً بالانطباع الأول ولا تُضِفْ عليه شيئاً من أفكارك أنت. وهكذا كل ما في الأمر؛ وإلا فإن بوسعك أن تضيفَ ما لا نهاية له إضافةً من يعرفُ كل ما يجري في العالم" (التأملات: 8-49)

الاستدلالية هو شيء يجيده الفلاسفة بصفة خاصة. وكما يُبَيِّن إليوت كوهن، فنحن إذا سَلَّمنا بأن "الاعتقادات يمكن أن تُحدِث تغييرات في سلوكنا وفي حالاتنا الفيزيولوجية، فإن من السهل أن نرى كيف يمكن للاستشارة الفلسفية، التي تعمل على التفكير، أن تعمل بذلك على الانفعالات".⁽¹⁶⁸⁾

غير أنه لا يزال واردًا أن يُحاجَّ أحدُ بأنه رغم كل ما قيل عن ارتباط عواطفنا بالاعتقادات فثمة قوَى لاشعورية عميقة يتعيَّن أن نتعامل معها. فعند فحص العواطف التي تتعلق بمسألة ما كثيرًا ما يتكشف أنها في الحقيقة قائمة على اعتقادات معينة عن هذا الشيء لا يدري بها العميلُ درايةً واعية. ويمكن أن يكون الفيلسوف مُعِينًا قديرًا جدًّا للشخص الذي يرغب في أن يصل إلى إدراكٍ شعوري وإفصاحٍ واعٍ عن مثل هذه الاعتقادات "اللاشعورية". وقد وضعتُ كلمة لاشعورية بين هلالين لأني غير مقتنع بأن من الدقيق أن نصف اعتقادًا بأنه لاشعوري لمجرد أن صاحبه لا يميزه كاعتقادٍ لديه. وبعبارة أخرى أعتقد أنه يمكن لشخص ما أن يعيش ويسلك وفقًا لاعتقادٍ أهوج - ربما لا يلحظه المرءُ كشيءٍ غير مبرَّر - ولكنه ليس بالضرورة اعتقادًا لاشعوريًا. المهم أنه ما إن نساعد الشخص على أن يصبح واعيًا بهذه الاعتقادات - سواء سُمِّيت لاشعورية أو سُمِّيت هوجاء - حتى يتسنى تمحيصها وتقييمها. وما إن يتم تقييمها كسبب للانفعالات المزعجة حتى يتسنى تغييرها أو إزالتها. بهذه الطريقة يتعامل المستشار الفلسفي في الحقيقة مع ما قد يسميه المعالج النفسي باللاشعور ولكن بطريقة مختلفة، وبمشاركة من العميل أكبر مما يحدث في المقاربة التي يُجَبِّذها التحليل النفسي الكلاسيكي.

يبدو وجيهاً لا خلاف فيه أن نستنتج أنه مادامت الانفعالات ليست مجرد شيءٍ لاعقلانيٍّ وَعَلِيٍّ بل هي طرائق مختلفة يتصوَّر بها الناسُ أنفسهم ومواقفهم - فإن من الممكن إذن تغييرها بالحضِّ والحجة والدليل. توضح مارثا نوسبوم هذه النقطة في عرضها للممارسة المسماة "الفلسفة الطبية" في الأزمنة الهلينستية. تؤكد نوسبوم - أن مفكري العصر الهلينستي كانوا يؤمنون بأن الفلسفة مؤهلة تمامًا

لتشخيص الأهواء وتعديلها لأن الأهواء تصنعها اعتقادُنا، والأهواء تستجيب للحُجَج. وتقول نوسبوم إن الحجة الفلسفية هي بالضبط الطريقة الصحيحة لمقاربة أي مسألة انفعالية؛ فليس بمقدور أي طريقة أقل ذكاءً أن تتناول جذر المشكلة. (169)

هذا هو الرأي الذي يجب أن يتخذه المستشارون الفلاسفيون بشأن العلاقة بين التفكير والانفعالات إذا شاءوا أن يارسوا الاستشارة الفلسفية المشروعة وليس مجرد شكلٍ مُقَنَّعٍ مكشوفٍ عن العلاج النفسي. يساعد المستشارون الفلاسفيون عملاءهم بَعْدَ طرق مهمة: يساعدونهم على أن يكونوا أكثر انفتاحًا على الحجة والإقناع والدليل، وأن يكونوا أكثر تأملًا ذاتيًا، وأن يروا كيف أنهم في حقيقة الأمر قد اختاروا لأنفسهم أن يكابدوا ما يكابدونه من انفعالات حين فهموا الموقفَ على هذا النحو الذي يبث فيهم هذا الانفعال. إن الوعي بإمكانية هذا الفحص الفلسفي يمكن أن يحرر العميل من الفهم الخاطيء بأنه مجرد عبدٍ لا حَولَ له لانفعالاتٍ لاشعورية مزعجة ولا عقلانية تتأجج من عقله خارج سيطرته. بوسع الفحص الفلسفي أن يمدد العميل بالقوة جد الحقيقة للنظر العقلاني إلى الأحكام المعيارية المضمرة في كل استجابة من استجاباته الانفعالية. وبعبارة أخرى فإن الفلسفة مؤهلة جيدًا لمساعدة أي عميل يعاني من كربٍ انفعالي (عاطفي) على أن يحس بتحسين كبير جدًا، وذلك بمساعدته على أن يفكر في الأمور مَلِيًّا.

النسوية feminism في الاستشارة الفلسفية (170)

يلتمس النساء الخدمات الصحية النفسية، عادةً، أكثرَ من الرجال. ولكن وفقًا لديبورا تانين Deborah Tannen فإن قِيمَ العلاج والاستشارة هي تلك التي ترتبط بطرائق النساء في التواصل فيما بينهن أكثر مما ترتبط بطرائق الرجال: فحين تتحدث النساء فإنهن على الأرجح يتعاونن فيما بينهن لكي يخلقن موقفَ فائز-فائز win-win. أما حين يتحدث الرجال فإنهم على الأرجح ينخرطون في مداولة تنافسية تريد أن تُسفر عن فائز وخاسر. (171)

ومن الشائق أن القول المأثور عن ميشيل فوكو بأن كل خطاب هو ممارسة سلطة على الآخرين، وقول فردريك نيتشه بأن الدافع النهائي للبشرية هو إرادة القوة - هما منظوران ذكوريان بوضوح إلى العلاقات بين الناس. هذه هي وجهة الرأي الذكورية السائدة في الأغلبية الساحقة من النصوص الفلسفية المستخدمة في تعليم شباب الفلاسفة الغربيين الذين قد يصبحون يوماً ما مستشاري المستقبل. هذا التحيز الذكوري، في النظريات والممارسات الفلسفية والسيكولوجية معاً، هو ما كشفه الفلاسفة النسويون وسلطوا عليه الضوء. ولكن أحدًا لم يتحدث عن قيمة النظر إلى مشكلات العميل أو شواغله من منظور نسوي في أيٍّ من الكتب الصادرة حتى الآن في الاستشارة الفلسفية.

ثمة ضروب كثيرة من الفلسفة النسوية، مثل الإيستمولوجيا النسوية، أخلاق العناية⁽¹⁾ (الرعاية) النسوية، النسوية التحررية، الأخلاق النسوية بعد الحدائية،

(1) أخلاق العناية (الرعاية) ethics of care هي مقارنة أثنوية إلى الأخلاق تشجب النظريات الأخلاقية التقليدية باعتبارها متمركزة على الذكر ومتجاهلة للقيم والفضائل التي ترتبط عادة بالنساء. تُعزى البداية الحقيقية لأخلاق العناية للسيكولوجية كارول جيليجان Carol Gilligan التي كانت تعمل مع السيكولوجي لورنس كولبرج أثناء بحث نظريته في النمو الأخلاقي إذ لاحظت أن نظريته قائمة على منظور ذكوري ومشوبة بتحيز ذكوري. ذهبت كارول جيليجان، وغيرها، إلى أن تاريخ الأخلاق في الثقافة الغربية قد ركّز على مفهوم العدالة لأنه الإطار الذي أسسه الرجال وشاركوا فيه، أما النساء فقد تعلمن نوعاً آخر من النظر الأخلاقي يركز على التضامن والسياق والاهتمام بعلاقات محددة للشخص وأولوية الأقرب والأضعف في الرعاية (يُطلق على أخلاق العناية أحياناً "أخلاق المحبة" أو "الأخلاق العلائقية". لقد تم إغفال هذه النظرة الأخلاقية لأن النساء لم يكن في مواقع السلطة والنفوذ والتأثير. كانت النظريات الأخلاقية التقليدية السائدة (نظرية النتائج/ النفعية، ونظرية الواجب/ الكانتية) قائمة على فهم للمجتمع على أنه تجمّع من أفراد مستقلين منفصلين عقلانيين مع توكيد على القواعد، والواجبات، والعدالة، والحقوق، والعمومية، والمساواة، والنزاهة. أما أخلاق العناية فقد قامت على فهم للفرد على أنه كائن علائقي relational متبادل الاعتماد interdependent ومزيج من العقل =

على سبيل المثال لا الحصر. ووفقاً لدكتورة سوزان تيرنر، كاتبة وفيلسوفة ومستشارة فلسفية في كولومبيا البريطانية - كندا، فإن ما يجمع بينهم جميعاً هو الاعتقاد بأن "التاريخ البشري هو تسجيل مفصّل لهيمنة الروح الذكورية المعنة في التعسف والشمولية والأنانية".⁽¹⁷²⁾ يعتقد النسويون أن المرأة كانت مُهانَةً ثقافيًا، وأن الأعراف الاجتماعية قد قَلَّصَت ذكاء النساء ومنعتهن من تنمية إمكانياتهن إلى مداها. وحتى وقتٍ قريب كان المجتمع يقصرهنَّ على وظيفة الزوجة والأم والتابعة للرجل في حياتها والمعتمدة عليه مادياً. كما عَرَّف المجتمع المعيار الاجتماعي والطبي كميّارٍ ذكوري. لم تقف النسوية عند انتقاد النظر إلى أنثوية الكائن على أنه أمرٌ طبي بل ألقت بظلال الشك على فكرة أن الهناءة العاطفية أو النفسية هي محصّلة علاج طبي.

وتشير شارلوت بروزان Charlotte Prozan، مؤلفة "العلاج التحليلي

= والعاطفة والإرادة، وأن مفهوم الشخص الليبرالي هو مفهوم وهمي تجريدي. وتؤكد أخلاق العناية على أهمية العلاقات الإنسانية والفضائل القائمة على العاطفة مثل الإحسان والرحمة والرعاية والصداقة والمواساة والحساسية. وتُعد الأسرة لدى أخلاق الرعاية هي المجال الأولي للأخلاقية حيث يمكن للشخص أن ينمي طبعه وشخصيته؛ والأسرة هي النطاق الأساسي الذي تُغرَس فيه الفضائل وتُورَث. تدرك الأخلاق النسوية أن القواعد يتعين تطبيقها في "سياق"، وأن صناعة القرار الأخلاقي في الحياة الحقيقية يتأثر بعلاقتنا مع من حولنا. فالوجود الإنساني اعتمادية متبادلة والحياة الإنسانية تمر بعملية اعتماد وفقاً لعمر الفرد وحالاته الجسمية أو الذهنية: الطفل يعتمد على عناية الوالدين والشيخ يعتمد على رعاية أبنائه، والضعيف العاجز يعتمد على القوي القادر. الكائنات البشرية توجد في علاقات اعتماد متبادل يستلزم مسؤوليات أخلاقية. وإذا كانت الأخلاق التقليدية قائمة على صدارة العقل فإن أخلاق الرعاية تؤكد على أهمية الشعور أو العاطفة والفضائل المرتبطة بها. وإذا كانت الأخلاق التقليدية تركز على تأسيس قواعد ومبادئ عمومية مجردة بخصوص العدالة والنزاهة فإن أخلاق الرعاية تذهب إلى أن العلاقات البشرية ليست سواء: فرعاية المرء لأطفاله ولمن هو أضعف ومن هو أقرب إلى دائرته لها الصدارة على غيرها (تعترف أخلاق العناية بحتمية شيء من التحيز والمحسوبية في العلاقات الإنسانية).

النفسي النسوي"، إلى أن المنظور النسوي قد يغيّر جذرياً ما يحدث في العلاج. مثال ذلك أنه بينما يدين المجتمعُ الغضبَ في النساء فإن المعالج النفسي النسوي "يدرك أن الغضبَ ردُّ فعل طبيعي وصحي للنظرة الشائئة للنساء ككائنات إنسانية ضعيفة ومدنيّة فكرياً وسفينة". ويأسى النسويون لكيف أن النساء "يستدخلن" ⁽¹⁾ internalize هذه الاعتقادات فيدمرن اعتبارهن لذواتهن ويجعلن النساء عرضةً للاستغلال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والجنسي. ⁽¹⁷³⁾

أدانت النسوية أيضاً تدعيم المعايير الثقافية من جانب المعالجين الذين يعملون كصوّر سلطوية. تشير آن شيف Anne Schaeff في كتابها "واقع النساء" إلى أن المعالج الذكر الذي يخبر العميلة بما هو مختلٌ بها أو بما يجب أن تكون عليه، أو الذي يغفل شعور العميلة بالعجز بإصراره على أنها في الحقيقة قوية - هذا المعالج يهين إدراكها للواقع ويوهن استقلاليتها. ⁽¹⁷⁴⁾

ولكن دكتورة فونا فيري، وهي مستشارة فلسفية ونائب رئيس رابطة الممارسين الفلسفيين الأمريكية والاستشارية لدى ملاجئ النساء في نيوجرسي، تحذّر من أن العلاج النفسي النسوي "يتناول الفلسفة النسوية التي يقوم عليها على أنها تعاليم موحدة متجانسة من نوع ما يجب أن تُفرض على العميلة". تقول فيري: على النقيض من ذلك تدعو الاستشارة الفلسفية النسوية العمليات إلى أن يتفحصن لأنفسهن أي الفلسفات النسوية العديدة هل الأفضل في إضاءة مشكلاتهن الحياتية أو في اقتراح أفضل حلول لهذه المشكلات.

ووفقاً لفيري يؤكد العلاج النفسي النسوي على الفهم الفردي للانفعالات

(1) الاستدخال (الإدخال) internalization هو تقبُّل، أو التكيف مع، الاعتقادات والقيم والمواقف والممارسات والمعايير... إلخ وإدخالها في الشخصية باعتبارها خاصتها. وفي التحليل النفسي الكلاسيكي (الفرويدية) فإن الأنا الأعلى ينشأ ويتكون من خلال عملية إدخال معايير وقيم الوالدَيْن.

وأَسبابها، وبذلك يشجع النساء على توفيق انفعالاتهن مع الوضع الراهن. ومن الجهة الأخرى تنظر الاستشارة الفلسفية النسوية إلى شعور المرأة بالعجز على أنه ليس مجرد نتاج لإدراكها لعجزها بل على أنه قائم على الواقع السياسي لدور التبعية الذي أُجبرَت على أن تعيشه. وهي لذلك "تشجع الثورة من الخارج ومن الداخل معاً"، مدركة أن الفعل الجماعي هو الطريق إلى التغلب على القمع وتغيير الوضع الراهن.

وتذهب سوزان تيرنر إلى أنه على خلاف العلاقات الخاضعة للنموذج الطبي (وهي بالأساس إيجابي/ سلبي أو سلطة/ تبعية) فإن العلاقة في الاستشارة الفلسفية هي علاقة تعليمية في كلا الاتجاهين. فحيث تتجه ممارسة الاستشارة الفلسفية أو نظريتها تجاه نموذج "الجورو" Guru فإنها تبتعد عن المبادئ الأساسية للنسوية. يُجيز المنظور النسوي أن يكون على المستشار مسئولية أكبر ولكنه لا ينسب له إلا فضلاً مساوياً (لفضل العميل) في النتائج الإيجابية للاستشارة الفلسفية. ترى تيرنر أن الاستشارة الفلسفية ملائمة غاية الملاءمة لتلك المذاهب النسوية التي تؤكد، بالدليل، على أن التراتيبات ما هي إلا "جاذبات سيطرة" مقوَّضة للشروط الضرورية للهناء داخل أي علاقات بشرية من أي صنف.

وتوافق د. كريستينا بيلون Christina Bellon، زميلة ما بعد الدكتوراة ستانفورد في الفلسفة جامعة نيفادا، على أن استبصارات النسوية في التوجه الاجتماعي للرجال الذي يقودهم إلى اتخاذ موقع مهيمن أو سلطوي، والتوجه النسائي غير المتماثل asymmetrical الذي يقودهم إلى اتخاذ موقع تابع ومُذعن - هذه الاستبصارات جعلت المستشارين الفلاسفيين أكثر درايةً بنوعية وطبيعة تفاعلاتهم مع عملائهم عندما يكونون من الجنس المغاير. تُسَلِّم بيلون بأن العلاقة بين العميل والمستشار الفلسفي من الواضح أنها ليست بين أُنْدَادٍ إذ إن المستشار لديه تدريب وقدرات يفتقر إليها العميل، ولكنها تُرَدِّف بأن العلاقة بين غير الأُنْدَاد لا يتعين بالضرورة أن تكون علاقة تسلط أو أبوية أو خضوع.

تقول بيلون إن بوسع الفلسفة النسوية ليس فقط أن تؤثر إيجابياً على علاقة العملاء الرجال والنساء بمستشاريهم، بل أن تؤثر تأثيراً جوهرياً على مآل عملية الاستشارة نفسها. ذلك لأنها يمكن أن تؤثر في تشكيل الأسئلة، وتوجب الحوار، واختيار مناطق التأمل والبحث المزيد.

تقدم بيلون مثال الاستبصار النسوي في طبيعة الواجب:

"تميل المفاهيم الذكورية للواجب تجاه العقلاني والحيادي، وأحياناً تجاه العمومي أيضاً... أما من جهة التوصيف البنيوي النسوي فإن بوسعنا أن نرى أن معظم "عمل النساء" موجه إلى رعاية الآخرين، رعايتهم كرعائيتها لذاتها أو أكثر. إن شطراً كبيراً من توجه النساء الاجتماعي سيكون (أكثر مما هو عند الرجال) تجاه فهم علاقاتهن بالآخرين من حيث هذه الواجبات - الرعاية والتحدّب. لذا فإن المرأة العميلة قد تكون لديها مشاعر صراع تتعلق بطبيعة واجباتها تجاه أسرتهما وتجاه أي صنف من العمل أو المسار المهني لديها، أو تجاه مساعيها للارتقاء بتعليمها"

وتشير فيري، إذ تعرّض مثالا مشابهاً، إلى أن امرأة ما قد تكون قلقة، ومكتئبة، ومرتبكة، وتشعر بالذنب، وغير قادرة على أن تقرر هل تعود إلى العمل أو المدرسة بعد ولادة طفلها الأول:

"سيميل المستشار الفلسفي النسوي، على خلاف نظيره المعالج النفسي، إلى اعتبار ذلك مشكلة فلسفية حول ما تكونه "المرأة الصالحة"، و"الأم الصالحة"، .. إلخ، أو اعتباره صراعاً قيميّاً (بين الاستقلالية والرعاية على سبيل المثال) ولن يميل إلى اعتبارها مشكلة عاطفية. وسيدعو العميلة إلى فحص تنويعه من التصورات عن المرأة/ الأم الصالحة وعن الفضيلة عند شتى المذاهب النسوية ليرى أيها يلقي الضوء على صراعاتها ويشير إلى طريقة ممكنة لحلها، ليس خلال اختيار فردي فحسب بل أيضاً خلال فعلٍ سياسيّ جماعيّ"

تذهب فيري إلى أن الفلسفات النسوية ضرورية لفهم تنويعه من مشكلات

العملاء وليس فقط مشكلات النساء الفلسفية. فالنسوية تطرح نماذج لفهم مشكلات ضحايا القمع الآخرين مثل الأقليات العنصرية والعرقية، والمثليين والمثليات. وتضيف ييلون أن الاستبصار النسوي في التعبير الخارجي عن الجندر، وعن التباين في التعبير الجندري (مثل الذكري، والأنثوي، والمتحول، وثنائي الجندر، والتباس الجندرية، وانعكاس الجندرية، وغيرها) قد يساعد المستشار الذي يعمل مع تشكيلة من الأفراد الذين تتعلق مشاغلهم الأولية أو الثانوية بالحياة الاجتماعية الجندرية، وتوقعات السلوك الجندري، وما إلى ذلك، في مناخ من القبول، والفهم، والدعم. وعلى حد تعبير تيرنر فإدام المرء ملتزمًا بما تجمع عليه كل المذاهب النسوية وكل مقاربات الاستشارة الفلسفية فإن هناك الكثير في الأولى لِيُزَكِّي الأخيرة.

ورغم أن النسوية كانت تُعتَبَر يومًا ما "شيئًا خاصًا بالنساء" فمن الواضح أنها أصبحت منظورًا فلسفيًا مشروعًا ويمكنه أن يضيف الكثير إلى قدرة المستشار الفلسفي على أن يساعد النساء والرجال معًا. غير أن الأمر بحاجة إلى جهود أكبر كثيرًا تُصَرَف في تبيان كيف يمكن، وكيف يجب، أن تقدّم النسوية إضاءات للاستشارة الفلسفية.

مكتبة

t.me/t_pdf

التشخيص الإشكالي

كثيرًا ما يذهب إلى المستشار الفلسفي أشخاص تم تشخيصهم بالفعل من قِبَل ممارسين آخرين. وكثير من العملاء سيترفون أنهم التمسوا المستشار الفلسفي كملجأ أخير. وسواء كان العميل قد زار محللاً نفسيًا، أو معالجًا نفسيًا، أو طبيبًا، أو أخصائيًا⁽¹⁾ اجتماعيًا، أو حتى مجرد صديق - سيكون العميل في أحيان كثيرة قد تلقى صنفًا ما من التشخيص الرسمي أو غير الرسمي من شخص ما قبل

(1) أجاز مجمع اللغة العربية في القاهرة استعمال كلمة "أخصائي" بمعنى المتخصص في فرع من فروع العلم. (القرارات الجمعية في الألفاظ والأساليب، مجمع اللغة العربية، القاهرة،

أن تَطَأَ قدماه مكتبَ المستشار الفلسفي. وعلى المستشار الفلسفي إذَاك ألا يكتفي بأن يسأل نفسه "ماذا سأفعل تجاه مشكلات العميل؟" بل إن عليه أن يسأل أيضًا "ماذا سأفعل تجاه تشخيص العميل؟"، فالتشخيص نفسه في الحقيقة قد يشكّل مشكلةً من أصعب مشكلات العميل.

ليس هناك من سببٍ يمنع المستشار الفلسفي من التشاور مع الممارس السابق للعميل. فمن الحصافة المهنية أن تعرف لماذا يأتي عميلٌ جديدٌ بتشخيصٍ معينٍ ملتصق به كأنه بطاقة. فذلك من ناحيةٍ يساعد المستشار الفلسفي على أن يكون أقدر على أن يقرر إن كان في الحقيقة لديه ما يكفي من الكفاءة والثقة في قدراته بحيث يركز على مشكلة هذا العميل الجديد برغم تشخيصه. فإذا قرر المستشار الفلسفي أنه حقًا أهلٌ لتناول المسائل الفلسفية فعندئذٍ يبرُز السؤال عما إذا كان التشخيص ينبغي التخلص منه فورًا لكي يُنظَرَ إلى المريض بأعينٍ جديدة. إن تشخيصًا طبنيًا بـ "فُصام"، ببساطة، ليس من الدقة العلمية التي عليها التشخيص الطبي بـ "ورم دماغي". كما أن تشخيص ما يُسمَّى أعراض "هلاوس وتناثر الكلام" على أنها فُصام هو ببساطة ليس مُنبئًا عن مشكلات العميل الشخصية قدرَ تشخيص "نمو التهابي ناجم من نسيج موجود غير أنه ينمو بغير المعدل الطبيعي للنمو البنائي للنسيج المحيط" - والذي هو ورم دماغي.⁽¹⁷⁵⁾ تبيّن الباحثة السيكولوجية بولا كابلان Paula Caplan، مشيرةً إلى تشخيص واحد فحسب مما يُسمَّى المرض العقلي، أن مراجعةً حديثة لأبحاث سبعين عامًا عما يكونه الفُصام، وكيف تباينت تعريفاته، وما يقال إنه سببه، وما العلاجات التي يقال إنها تساعد في تخفيفه، قد خلّصت إلى أننا لا نعرف أو نفهم عنه إلا أقل القليل، وأن الاسم قد طُبّق على نطاقٍ بلغ من الاتساع بحيث إنه يفقد الكثير من معناه.⁽¹⁷⁶⁾

وبرغم ذلك ومشكلات شبيهة يُحاجُّ كثيرٌ من المعالجين النفسيين بأن التشخيص يمكن أن يؤدي وظيفةً شديدة الأهمية. فهم يشعرون أن مجرد فعل التسمية، تسمية ما هو خللٌ في عملاتهم، له تأثير علاجي. يقول فُكر توري

E. Fuller Torrey إن "التسمية هي أحد المكونات البالغة الأهمية لكل أشكال العلاج النفسي ... فهي تقول للمريض إن شخصاً ما يتفهم، إنه ليس وحده في هذا المرض، وضمنياً، إن ثمة طريقة للتحسن. وهي تُستخدَم من جانب جميع المعالجين في كل مكان".⁽¹⁷⁷⁾ ولكن المشكلة المحيرة التي تبرز عندما تُشخَّص مشكلات المريض وفقاً لبروتوكول تشخيص مُقَنَّ مثل الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع للاضطرابات النفسية لرابطة الطب النفسي الأمريكية DSM IV - يمكن إيضاحها بحالة جافين. أتى جافين ليزورني بعد أن كان قد شُخَّص بواسطة طبيب نفسي كمريض فُصام. وأخبره الطبيب أنه سيدرجه في برنامج من الأدوية بعضها قُصِدَ به أن يقهر الهلاوس السمعية والبصرية التي كانت عنده.

قال له جافين "ولكنني ليس لدي أية هلاوس"

فقال له الطبيب "أنت فُصامي، وعندما تكون فُصامياً فأنت تُعاني من هلاوس سمعية وبصرية. ولذلك سأصف لك شيئاً لكي تتخلص منها"

إن المنطق التشخيصي للطبيب يبدو صحيحاً لا تشوبه شائبة، ولكن استنتاجه وفقاً لجافين غير دقيق، والدواء لا لزوم له على الإطلاق. عند هذه النقطة أَحَسَّ جافين أنه عَيَّنَ متدنية من البشر لأنه يفتقر إلى الهلاوس التي ينبغي أن يعاني منها إذا كان فُصامياً صحيحاً. وإذا سمح جافين لنفسه أن يُلقَّب من قِبَل شخصٍ آخر فقد جعل نفسه عُرضة لتأويلهم لما يتضمنه هذا اللقب. توضح خبرة جافين كيف يمكن لعملية فرض تشخيص معين أن تجعل الشخص ينمحي بينما هي تُشعَى⁽¹⁾

(1) "التشبيء" (الأقنمة) reification/ hypostatization هو أن تُعامل المجردات أو العلاقات كما لو كانت كيانات (كائنات) عينية concrete entities، أو أن تُسبب وجوداً حقيقياً للتصورات العقلية أو البناءات الذهنية. لقد برَع بنو الإنسان حقاً في خلق تصورات مجردة ومفاهيم ذهنية تساعدهم على حَضْر الأشياء والأحداث، وتصنيفها واختزالها اختزالاً يتيح لهم من الاقتصاد الذهني ما يمكِّنهم من الإحاطة بأشياء العالم وتناولها. غير أن المأساة تكمن في أن هذه العملية قد تجري أيضاً في الاتجاه العكسي: أي =

(reify) الأعراض التي تُعرَّف على أنها مرض. وبعبارة أخرى فإن تشخيص شخصٍ على أنه (هو) فُصامي - هذا التشخيص يعامل تجريباً (تشخيص الأعراض) كما لو كان له وجودٌ مادي (الشخص هو المرض)، ويلفت الانتباه إلى التشخيص مانحاً إياه الصدارة على الشخص (ورأيه المُبرَّر) كمجرد تجسيدٍ تعيسٍ للمرض.

ويجب أن نتذكر أيضاً أن المعايير التشخيصية للاضطرابات النفسية قد تغيرت كثيراً عبر الزمن.⁽¹⁷⁸⁾ فالرابطة الأمريكية للطب النفس، على سبيل المثال، قد قدّمت خمس مجموعات مختلفة من المعايير التشخيصية للفُصام في إصداراتها المختلفة من الـ DSM: في 1952، 1968، 1980، 1987، 1994⁽¹⁾.⁽¹⁷⁹⁾ تقول السيكولوجية الاستشارية بروس هامسترا إنه في إحدى الدراسات وُجدَ أنه من بين 68 مريضاً مشخّصاً كفُصامي باستخدام معايير الدليل التشخيصي والإحصائي الثالث DSM III فإن 35 منهم فقط أعطوا نفس التشخيص باستخدام الدليل التشخيصي والإحصائي الثالث المُراجَع و"المُحدَّث" DSM III-R. وتلاحظ هامسترا أن "الخريطة المتوافرة الوحيدة للمنطقة (منطقة الفُصام) تتغير تغيراً جذرياً في كل مرة تُطَبَّع فيها - وقد لا تزيد دقّتها عن تلك التي استخدمها كولومبس إلا بدرجة طفيفة".⁽¹⁸⁰⁾ ولم تُعدّ بعضُ جوانب السلوك الإنساني وبعض أساليب الحياة التي كانت يوماً مُدرّجة كأمرضٍ نفسية - لم تُعدّ تُعتَبَر كذلك. فالمثلية كانت مُدرّجة كمرضٍ في الطبقات الأولى من الدليل التشخيصي والإحصائي ولكن الرابطة الأمريكية للطب النفسي أسقطتها من الطبقات اللاحقة مضمرةً بذلك أنها شيءٌ سوي.⁽¹⁸¹⁾ ربما يوماً ذلك إلى أن المعايير التشخيصية لبعض ما يسمّى أمراضاً نفسية على الأقل قد يكون مبنياً على

= معاملة التصور المجرد كما لو كان "شيئاً" حقيقياً. حين يحدث ذلك نكون بإزاء مغالطة منطقية عتيدة مُبيّنة في صميم العقل البشري ذاته وفي طريقة أدائه لوظيفته. (انظر "المغالطات المنطقية"، مرجع سابق، ص 137-177)

(1) أضيف إليها الدليل التشخيصي والإحصائي الخامس، 2013.

إجماع الأطباء النفسيين وعلى المعايير الاجتماعية الراهنة أكثر مما هو مبني على معايير علمية صارمة. ويعترف المعالجون النفسيون أنفسهم بأن ثمة "عنصرًا قويًا من "الموضة" في التقسيم التشخيصي".⁽¹⁸²⁾

وفضلاً عن ذلك، ومن جهةٍ مقابلة، فبينما صارت بعضُ الخبرات البشرية التي كانت تُوسَم في السابق كأعراض نفسية - صارت تُعد الآن سَوِيَّة، فإن الـ DSM IV اليوم يُدرج عددًا من الأمراض النفسية أكبر بكثيرٍ من المُدرج في النسخ السابقة (274 في عام 1994 مقارنةً بـ 112 في عام 1952، ودسته فقط في بدايات القرن العشرين). ليس هذا بالضرورة دليلًا على تقنيات تشخيصية أفضل، فقد يكون مجرد انعكاسٍ لِميلٍ متزايدٍ لتسمية جوانب سوية من الحياة اليومية كأعراض. تزعم دراسة أجراها المعهد القومي للصحة النفسية بالولايات المتحدة عام 1993 أن 28٪ من السكان، أو حوالي 52 مليونَ أمريكي كانوا يعانون من اضطراب نفسي مشخَّص في مدار عام. وتزعم دراسة قومية للاعتلال المشترك National Comorbidity Study نُشِرت في 1994 أن واحدًا تقريبًا من كل أمريكيين اثنين، أو 48٪ من سكان الولايات المتحدة، قد خبروا اضطرابًا نفسيًا في وقت ما من حياتهم، وأن 30٪ تقريبًا يعانون من أحد الاضطرابات في أية سنة معطاة.⁽¹⁸³⁾ وما جيلتكَ في مقاييس تشخيصية تَسِمُ حوالي ثلث الناس في الولايات المتحدة على أنهم يعانون أمراضًا نفسية؟

وقد وَجَدَ الباحثون الطبيون أيضًا أن ثمة تحيزًا ثقافيًا في تشخيص أعراض ما يُسَمَّى أمراضًا نفسية. مثال ذلك أن الأطباء الأمريكيين في سبعينيات القرن العشرين شَخَّصوا الفُصام في الولايات المتحدة في ضِعف العدد الذي شَخَّصه الأطباء البريطانيون في بريطانيا.⁽¹⁸⁴⁾ قد يُفسَّر ذلك بحقيقة أن الولايات المتحدة، وبريطانيا العظمى، وفرنسا، وأستراليا، تستعمل جميعًا منظوماتٍ مختلفة من التقسيمات الطبَنفسية.⁽¹⁸⁵⁾ وفي بعض الثقافات يُعْتَبَرُ إِبْصَارُ رُؤْيٍ وَسَاعُ أَصْوَاتٍ علامةً على الوعي الروحاني الرفيع، بينما في ثقافات أخرى يُعَدُّ ذلك هلاوسَ بصرية وسمعية تتطلب علاجًا دوائيًا. وثمة مثال متطرف لعملية التشخيص

المتحيزة ثقافياً، وهو ذلك النوع الذي حدث في ظل النظام الشيوعي في الاتحاد السوفيتي. فكثيراً ما كان المعارضون السياسيون يُشخَّصون كمرضى عقليين، يُلقَّبون بأنهم يعانون من "فُصام طلب الإصلاح" reform-seeking schizophrenia، ويُسجَنون، بالمعنى الحرفي للكلمة، في المستشفيات الطبَنفسية، ويعالجون بغير رضاهم بعقاقير قوية متنوعة.⁽¹⁸⁶⁾ وقد أثبتَ البحثُ أن مفاهيم ما هو سوي وما هو غير سوي تختلف اختلافاً واسعاً باختلاف الطبقة الاجتماعية، والجماعة الإثنية، والمجتمع الديني، والإقليم الجغرافي، والحقبة الزمنية؛ بل إن التشخيصات تميل إلى الارتباط بمقاييس الوضع: مثل العمر، والعنصر، والدخل، والتعليم.⁽¹⁸⁷⁾ وبعبارة أخرى فإن شخصاً أسوداً أمياً فقيراً سيكون أرجح احتمالاً أن يُشخَّص كمرضى عقلي بسبب أعراضٍ ستكون مقبولة على أنها غرابة أطوارٍ مقبولة في شخصٍ أبيضٍ جيد التعليم غني.

وهناك أيضاً ما قد يُسمَّى تحيزاً طبياً للتشخيصات العلاجية-النفسية. والتشخيص العلاجي-النفسي يُعتبر عادةً تشخيصاً طبياً بينما هو في الحقيقة غير ذلك. في كتابه عن الفُصام يؤكد الطبيب النفسي توماس زاز Thomas Szasz مراراً أنه لا يوجد حتى الآن أي دليل تجريبي محقق ومقبول يسمح لعالمٍ طبيّ كفاء أن يُسمِّي أي شكل من الكرب أو الخلط الانفعالي مرضاً طبياً مشرعاً وفقاً للنموذج الطبي لهذا المصطلح.⁽¹⁸⁸⁾ ويشير الباحث الطبَنفسي وأستاذ الطب النفسي ستانيسلاف جروف Stanislav Grof أنه في حين رسَّخت التطورات التاريخية ممارسة الطب النفسي التقليدية كفرعٍ من الطب، فإن المقاربة الطبية للطب النفسي:

"قد فشلت في العثور على سبببات عضوية محدَّدة للمشكلات التي تنغص الأغلبيَّة الساحقة من عملائها-الاكتئاب، والعُصابات (الأعصبة) النفسية، والاضطرابات النفسجسمية. كما أنها لم تحقِّق إلا نجاحاً محدوداً للغاية وإشكالياً في فكِّ أَلغاز الأسباب الطبية المتبَتِّنة لما يُسمَّى الذهانات الداخلية endogenous psychoses، وبخاصة الفُصام وذهان الهوس الاكتئابي"⁽¹⁸⁹⁾

يبين جروف أنه بينما بدّل الأطباء النفسيون أقصى الجهد لأكثر من قرن من الزمن لكي يؤسّسوا منظومةً تشخيصيةً شاملة "فقد فشلوا في جهودهم إلى حد كبير".⁽¹⁹⁰⁾ ثمة، ببساطة، كثيرٌ جدًا من المدارس الفكرية المُصطَرِّعة، وكثيرٌ جدًا من المنظورات النظرية المتناقضة، وكثيرٌ جدًا من الفروق القومية، بحيث لا يمكن للمعايير التشخيصية أن تعني نفس الشيء لجميع الممارسين. ومع ذلك، وبرغم فشل الأدلة التشخيصية العلاجية-النفسية في التوافق مع النموذج الطبي الخاص بتوصيفات محددة بوضوح ومقبولة عالميًا للأعراض، والسبببات، والإجراء العلاجي - فإن تنويعاً مذهلاً من الأساليب الفكرية تُشخّص الآن كاضطرابات طبية حقيقية غير زائفة وتُعالج بالتالي على هذا الأساس.

وفضلاً عن ذلك، ثمة تحيز جنسي متأصل في بعض التشخيصات. مثال ذلك أن الهستيريا، أو "اضطراب الشخصية المسرحية"⁽¹⁾، يُرَجَّح أن تُشخّص في النساء بدرجة أكبر بكثير مما تُشخّص في الرجال. ومن ناحية أخرى فإن سلوكاً ما ذكورياً غالباً ومدمراً بوضوح للعلاقات الشخصية الوثيقة وضاراً بتماسك الأسرة - قد لا يُعتبر اضطراباً يمكن تصنيفه. ويبين مارسي كابلان Marcie Kaplan أن خصائص مثل: إعطاء العمل أو المسار المهني الصدارة على العلاقات بالأجبة، تجاهل احتياجات الغير عند اتخاذ قرارات مهنية، السماح للآخرين، على نحوٍ سلبي، بحمل مسؤولية رعاية أطفال المرء بسبب عجزه عن التعبير عن العواطف الضرورية - مثل هذه الخصائص قد تُصنّف كأعراض اضطراب شخصية إذا وُجِدَت في امرأة، ولكنها حالياً غير مصنّفة كذلك لأنها موجودة بالأساس في الرجال.⁽¹⁹¹⁾

هذه امرأة في أواسط الثلاثينيات من عمرها الآن، كانت قد شخّصها أطباء نفسيون كمريضة عقلية لا يُرجى شفاؤها إذ كانت في سنوات المراهقة. وهي الآن تعيش حياةً سويةً في مجتمعها وإن كانت تتردد على مستشار فلسفي لكي تتعامل

(1) histrionic personality disorder

مع التأثيرات الطويلة الأمد لهذا التشخيص الطبنيقي القديم. وأثناء إحدى الجلسات سألت مستشارها، بلاغياً، "إذا كان لديهم كتابٌ ينبئهم ماذا يشخّصون كمرض ألا ينبغي أن يكون هناك أيضاً "كتاب للسواء" يُفصّح عما يجب أن يكون عليه الشخص حتى يُجَبَّ لقب مريض؟" إن ما لَمَسْتَهُ هذه المرأة هو الحقيقة المُقلِّقة بأن ما يُعد الآن سَوِيًّا هو القليل المتبقي بعد أن شخّصت بقية الحياة كمرض. وإن التغير الدائم في المعايير التشخيصية يثير التوجس بأن شخصاً معتبراً سَوِيًّا اليوم (أو غريب الأطوار بعض الشيء) قد يجد أفكاره ومشاعره ورغباته ومخاوفه وطريقة حياته تُعد مَرَضِيَّةً غداً. ويُحذّر نقادُ التشخيص العلاجي-النفسي من أنه "في عالمنا بعد-الفرويدى فإن السيكوباتولوجيا تُرى شيئاً خبيثاً في كل مكان"⁽¹⁹²⁾ وأن "أي شخص يطاله الـ DSM أو يطاله ممارسو الصحة النفسية التقليديون فهو عُرضة لأن يُصنّف كمرريض"⁽¹⁹³⁾. ويبيّن هؤلاء النقاد أن كثيراً من المشاعر التي تدخل في تعريفنا ككائنات إنسانية وتساعدنا في التأقلم مع الشؤون البشرية يجري بالفعل تشخيصها كأمراض نفسية تتطلب علاجات كيميائية لكي تُصلحها. في كتابه "أفلاطون لا البروزاك" Plato not Prozac يروي المستشار الفلسفي لو مارينوف Lou Marinoff ما يصفه بأنه "نكتة طبنيقية قديمة": المريض الذي يحضر إلى مواعده مبكراً هو مريضٌ قلق، بينما الذي يحضر متأخراً عدائي، أما الذي يحضر في مواعده بالضبط فهو وسواسي قهري⁽¹⁾.⁽¹⁹⁴⁾ والسؤال الذي يطرحه ذلك هو: أين هي حدود المرض النفسي إذا كانت السيكوباتولوجيا تستغرق كل جوانب الحياة اليومية؟⁽¹⁹⁵⁾

إن جولة سريعة خلال مجلة شعبية حديثة تكشف دعاياتٍ تُقدّم أدويةً نفسيةً تدّعي مقاومتها لكل شيء بدءاً من الشعور بعدم الراحة في الزحام (يلقّب

(1) بالمصطلح المنطقي فإن السيكوباتولوجيا هنا تستغرق "عالم المقال" universe of discourse كله؛ ذلك أن الحضور لا يخرج عن أن يكون: قبل الموعد، أو بعد الموعد، أو في الموعد. وليس ثمة شطر رابع في عالم المقال.

بـ "الاضطراب الاجتماعي الوجداني" (socio-affective disorder) إلى الضيق الزائد (يُسَمَّى "اضطراب التوافق" adjustment disorder أو "الاضطراب الاكتئابي" depressive disorder) - الذي قد يعني رجلاً لا يزال يشعر بالحزن رغم مرور ستة أشهر منذ تركته زوجته). يقول المُعلِنون حَرَفِيًّا إن تناول حبوبهم سوف يقضي على همومك. وفضلاً عن ذلك فإن بعض المعالجين المهنيين يُصِرُّون على أن الحزن، والغضب، وحتى عدم القدرة على إنهاء المهام، هو شيء لا علاقة له البتة بشخصية الفرد أو بثقته بنفسه أو بمنظومته الاعتقادية الداخلية؛ فهذه قد تكون، ببساطة، "اضطرابات نفسية خفية" أو "متلازمات الظل" shadow syndromes.⁽¹⁹⁶⁾ يرى المعالجون هذه المتلازمات كشيء متأصل في بنية وكيمياء دماغ الفرد. ومن ثم فإن العلاج المُوصى به لتشخيص "متلازمة ظل"، مثل عدم القدرة على إنهاء المهام، هو نظامٌ دواءً قوي.

مقاربة الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع أيضاً تتضمن تشخيص بعض الأشخاص على أن لديهم ما يُعرَف، على نحوٍ غامض، بـ "اضطرابات الشخصية". وهذه الاضطرابات توصف بأنها "أنماط طويلة الأمد من التفكير والسلوك تُسبب الكرب أو تعوق الأداء السوي"، وقد تتضمن مشاعر مفرطة بالذنب الشخصي والانحطاط الفطري، ولوم الآخرين لا الذات عندما تسوء الأحوال في حياة المرء، والانخراط في علاقات شديدة من نوع كل شيء أو لا شيء.⁽¹⁹⁷⁾ هذه التشخيصات تُعيد تفسير أسلوب التفكير الإشكالي للشخص أو ضعف مهارات حل المشكلات عنده، وذلك بإعادة تعريفها على أنها ناجمة عن شخصية مُحتَلَّة. إن المشكلات الكامنة في تشخيص اضطرابات الشخصية واضحة حقاً: غموض مصطلح "أداء سوي"، وصعوبة تحديد متى يكون شعور الذنب الشخصي أو الانحطاط الفطري مفرطاً بحق ومصنفاً كاضطراب، وخطورة عملية توقُّع أن يلوم الشخص نفسه على أحداث سلبية في حياته الخاصة بينما قد يكون الآخرون في الحقيقة مذنبين، وشبه استحالة تحديد ما إذا كان انخراط شخصٍ ما في علاقة هو انخراط شديد. يتحاشى المعالجون النفسيون أهمية

الالتفات إلى الالتباسات المزعجة الكامنة في التشخيص بادعاء أن التشخيص بالنسبة للمعالج الماهر ليس مجرد عملية علمية مُنَهَجَة بل هو أيضًا فن. (198)

أحياناً سيأتي العميلُ إلى المستشار متوقعاً أن يتلقَى "علاجاً" متسقاً مع "تشخيصٍ ذاتي" مستند إلى مقال في مجلة، أو إلى كتاب، أو مادة على الإنترنت، أو حتى برنامج تليفزيوني يكون قد شاهدَه. إن إدراك أعراضٍ وصفها مؤلفٌ أو صحفي يمكن أن يحمل العميلَ بقوةٍ إلى الاعتقاد بأن الأعراض الموصوفة تماثل الإحساسات التي يَحْبُرُها. وسواء كان تشخيصٌ ما ذاتياً (اجتَرَحَهُ الشخصُ نفسه) أو مقدّماً من مهنيٍّ مدرب، فإن الطبيعة البشرية مجبولة على أن يشرع الشخصُ في الإحساس بالإعراض بمجرد تشخيصه باحتمال إصابته بأفةٍ معينة - سواء صحَّ هذا التشخيصُ أم لا. بمقدور أي تشخيص في الحقيقة أن يصبح نبوءة محقّقة لذاتها⁽¹⁾ self-fulfilling prophecy. ولا يندر أن يتبيّن طلبه الطب في أنفسهم أعراض كثيرة من الأمراض التي يتعلمون أن يشخصوها، دون أن يكون بهم حقاً تلك الأمراض. ولنا أن نعتبر هذا معكوس الأثر البلاسيبي⁽²⁾ the opposite of

(1) النبوءة المحققة لذاتها هي تنبؤ يؤدي بنفسه، على نحو مباشر أو غير مباشر، إلى أن يصبح حقاً؛ فرغم أنه في البداية تحديدٌ زائف للموقف، إلا أنه يحفز سلوكاً جديداً من شأنه أن يجعل التصور الزائف الأصلي يتحقق ويصير واقعاً. يعمل هذا الصواب الخادع للنبوءة على استتباب الخطأ ودوامه، لأن المتنبئ سوف يستشهد بالمجرى الفعلي للأحداث كبرهان على أنه كان صادقاً منذ البداية. وبعبارة أخرى: فإن تنبؤاً معلناً على أنه صادق (بينما هو في الحقيقة كاذب) قد يؤثر في الناس (من خلال الخوف، أو الخلط المنطقي، أو الإحجام، أو الإقدام، أو الحماس، أو الفتور، أو التشجيع، أو التثبيط...) بحيث تُفضي استجاباتهم في النهاية إلى تحقيق التنبؤ الذي كان كاذباً من قبل. وبعبارة واحدة يمكننا القول بأن النبوءة المحققة لذاتها هي نبوءة "تصدّق إذا صدّقناها!"

(2) ثمة ظاهرة طبية لافتة يُقال لها "الأثر البلاسيبي" placebo effect، وهو تحسُّنٌ صحي، تحسُّنٌ أو ملاحظٌ أو مقيس، لا يُعزى إلى العلاج. وتعبير placebo هو تعبيرٌ لاتيني يعني "سوف أسُرُّ" أو "سوف أُرْضي". والبلاسيبو هو دواء، أو إجراء علاجي، يعتقد المعالج أنه خاملٌ أو "لا يضر". قد يكون البلاسيبو جوبياً من السكر أو من النشا. وحتى الإجراء الجراحي الزائف، أو العلاج النفسي الزائف، قد يُعد ضرباً من "البلاسيبو".

the placebo effect (الذي يشعر فيه العميل بالتحسن رغم أن الدواء الذي تلقاه ليس به مكونات نشطة كيميائية)، إذ إن العميل يحس بالتدهور لأن التشخيص جعله يفهم إحساساته أو مشاعره السوية على أنها مرض بيولوجي أو نفسي. وقد يكون المصطلح الملائم لذلك هو **hypodiagnosis effect**.⁽¹⁹⁹⁾ قد يواجه المستشار الفلسفي بعميل مقتنع بأن تشخيصه الذاتي كمرض نفسي هو تشخيص صحيح رغم أن "أعراضه" قد تُفسَّر على نحوٍ أصوبٍ كمسألة فلسفية وليس كسيكوباتولوجيا (مثل دماغ متدنٍّ، أو كيمياء دماغية مختلَّة، أو شخصية مضطربة).

قد تتضمن العناوين التي يلصقها الطبيب الجسدي أو النفسي بأحد مرضاه أكثر من مجرد إعلان أن الشخص مريضٌ جسمياً أو نفسياً. مثال ذلك أن "شيرلي" أنبأني أن سلسلة من الاختبارات السيكلوجية التي أُجريت لها منذ عقدٍ ونصفٍ جعلت طبيبها يشخصها بأن لديها درجة ذكاء منخفضة جداً بحيث لا يُرجى لها أن تبلغ أي شيء. هذا التشخيص (انخفاض درجة ذكاء) ترك شيرلي مقتنعة لأكثر من خمسة عشر عاماً بأنها غبية بدرجة ميؤوس منها. غير أنه تبينَ أنها واحدة من أذكى المفكرات وأفصح شريكات النقاش اللائي قابلتهن كعمليات للاستشارة الفلسفية. وقد تلقَّت حديثاً دورات دراسية في الفلسفة بالجامعة.

لأي تشخيص، وبلا استثناء، عواقبٌ بعيدة المدى. يقول جون مودرو **John Modrow** في كتابه الموسوم، تهكمياً، بـ "كيف تصبح فصامياً":

"أعلم من خبرتي الشخصية أن تسمية المرء فصامياً قد يسبب مائة ضعفٍ من المعاناة التي يسببها ما يسمى "مرض" نفسه. أن تُسمى فصامياً يمكن أن يؤدي بك إلى أن تُسجن وتُحقن بعقاقير عصبية قوية كثيراً ما تسبب تلقاً دماغياً لا يراجع. ويمكن أن يغرس في المرء الاعتقاد المُثبِّط تماماً بأنه شخصٌ مختلٌّ ومنحط بيولوجياً وذو عقلٍ مريض لا يُرجى شفاؤه"⁽²⁰⁰⁾

وتوضح حالة "ماري" مدى الكرب الذي قد يحسه الفردُ عندما يأتي إلى المستشار الفلسفي لأول مرة لأنه قد صُنِّفَ بنوع ما من التشخيص.

كان طبيب العائلة قد وصف لماري دواءً بقصد تخفيف قلقها ولكي يعمل كمضاد خفيف للاكتئاب. وكانت أيضًا ترى معالجًا نفسيًا ولكنها لم تكن مستريحة للطريقة التي كانت تُعالج بها. حضرت ماري لِتراني وبدأنا جلسات استشارة فلسفية مرتين أسبوعيًا. وفي جلساتنا عرفتُ على الفور أنها على درجة متدنية جدًا من اعتبار الذات بسبب علاقاتها غير السعيدة مع والديها وإخوتها، وأنها كانت حريصة للغاية على أن تؤدي أداءً عاليًا في الكلية لكي تُثبِتَ لنفسها وللآخرين أنها "لا بأس بها". وبالإضافة إلى مناقشة "ضغوطها"، كما تسميها، فقد طلبت أيضًا مساعدتي بخصوص عملها الأكاديمي. وكان كل شيء يمضي على ما يرام حتى حوالي سبعة أسابيع من علاقة الاستشارة الفلسفية، حيث ذهبت ماري إلى طبيبها لتجديد وصفتها من مضادات الاكتئاب. لم يكن طبيبها المعتاد موجودًا ووافقت ماري على أن يراها بديلُهُ. لم يكتفِ الطبيبُ البديلُ بتجديد وصفتها الأصلية بل أضاف دواءً ثانيًا إلى الدواء الذي كانت تأخذه بالفعل. هذا التطور الجديد أثار قلقَ ماري، فسألت إن أمكن أن يخبرها لماذا احتاجت إلى زيادة الأدوية، هل يتفضل فيُنبئها ماذا بها، هل يتفضل بوضع تشخيص.

عندما جاءني ماري بعد ذلك ببضعة أيام كانت تبدو منهكةً ومضطربة للغاية، وقالت إنها لم تتم جيدًا عددًا من الليالي لأنها كانت في مَضَضٍ لم يبرحها بسبب ما قاله لها الطبيب. لقد شَخَّصها الطبيبُ البديلُ على أن لديها "اضطرابًا نفسيًا وجدانيًا". لقد أنبأها ببساطة أن هذا هو ما لديها، ثم تركها تغادر مكتبه لِتَضْرِبَ أَخْمَاسًا في أسداس. لقد أكد هذا التشخيصُ أسوأ مخاوفها.

صاحت ماري محاولةً أن تحبس دموعها: "هذا يعني أي سيكو!". وقد اقتضاني الجلستين التاليتين لكي أطمئن ماري أنها ليست "سيكو". وشرحتُ لها أنه عندما قال لها الطبيبُ إن لديها "اضطرابًا نفسيًا-وجدانيًا" كان ذلك يَعْنِي

ببساطة أنه يعتقد أنها قَلِيَّة ومضطربة. ولكنني ذكَّرتُها أنها هي وأنا نعرف ذلك بالفعل، وأن هذا هو السبب الذي جعلها تُقَرَّر أن تأتي وتراني في المقام الأول.

المَغزَى وراء حالة ماري هو هذا: ليس الاضطراب إلى تناول مضاد للاكتئاب هو بحد ذاته محزن ومزعج للكثيرين بل إن التلقيب بمصطلحات تكنيكية يتضمن معناها اختلالا دماغياً ومرضاً نفسياً يمكن أن يُقنع المرء بأن الخبرات العادية للحياة البشرية هي في الحقيقة أعراض آفة ما مريضة رهيبة. كانت ماري في البداية منزعة ومكتئبة بسبب ما دُفِعَت إلى الاعتقاد به حول نفسها من قِبَل أهلها الجُفَاء القُساء. لم تكن ماري بحاجة إلى تشخيص خللٍ داخلي فيها أو إلى دواءٍ يعالج سببَه العصبيَّ الكيميائي المفترض، بل كانت بحاجة إلى مساعدتها في مواجهة المنشأ الخارجي لهبوط اعتبارها لذاتها. قد يقول قائل إن هذا يمكن أيضاً أن يسمَّى تشخيصاً ولكن البون بعيد بينه وبين النموذج الطبي للتشخيص في العلاج النفسي.

في غمرة سعيه لأن يكون حقلاً مشروعاً داخل العلم الطبي يحرص العلاج الطبنيّ تركيزه في محاولة تشخيص علل causes داخلية بحيث تفوته ملاحظة أن الأفكار والمشاعر والسلوك في الحقيقة تُرْسَبها وتتحكم فيها بقوة أسباب عقلية (مبررات) reasons. يميز فيكتور فرانكل بين العِلل والأسباب بمثال شديد الوضوح: إذا ما ارتقى متسلق الجبال إلى ارتفاع 15 ألف قدم بأحد جوانب إفيرست وأحسّ بضيق صدر، فإن مشاعره قد يكون لها إما علة cause وإما سبب (مبرر) reason. فإن كان يعاني من نقص الأكسجين تُكُنُّ لمشاعره، إذن، علة. أما إن كان يعرف أنه غير مؤهل للتسلق وأن فريقه غير مدرب جيداً يكنّ لمشاعره سبب (مبرر).⁽²⁰¹⁾ يشجع المستشارون الفلاسفيون عملاءهم على أن يستوثقوا من أن ليس هناك عِلل بيولوجية لِكربهم يُرجى لها الإفادة من التدخل الطبي، بل يركزون عادةً على اكتشاف أسباب (مبررات) مثل هذه المشاعر أو السلوكيات التي تورث الكرب أكثر من تركيزهم على تشخيصها كأعراضٍ لمرضٍ نفسي.

في كتابه "كيف يشخص المعالجون" يلخص د. بروس هامسترا Bruce

Hamstra ما يراه عيوبًا لامتلاك معايير تشخيصية كذلك الموجودة في الـ DSM IV: إنها تخلق حدودًا مصطنعة لم يثبت صدقها علميًا، تحصر المنظور في النموذج الطبي، تُفْرِط في التبسيط، تركز على الباثولوجيا، لا تشير إلى نقاط القوة والضعف النسبيين لعناصر من قبيل القدرات الفكرية للمريض ومهاراته التكيفية وأنماط الشخصية، تُلقَّب المرضى .. تُعَنُونهم، قد تدفع المعالجين والمرضى إلى القفز إلى الاستنتاجات وتنظيم إدراكاتهم لكي تنطبق على قَدِّ الفئات التشخيصية⁽¹⁾، تتيح للمريض أن يستخدم التشخيص لِتَجَنُّب المسؤولية الشخصية عن السوك المُضِرِّ، التشخيص قد يكون موصولًا بالثقافة، النموذج الطبي للتشخيص أسسته نقابة مهنية لها مصالح مكتسبة قوية، الموضوعية يمكن أن تهتز، الفئات التصنيفية يُساء استخدامها بسهولة من أجل أغراض إدارية، ومالية، وقضائية، وإذا لم يكن المريض منسجمًا في أي فئة تشخيصية قائمة فإن من المرجح أن يُقَحَمَ في فئة ما بغض النظر.⁽²⁰²⁾

إذا كنا نعني بالتشخيص، ببساطة، أن يحاول المستشار الوصول إلى فهم لطبيعة المشكلة التي لدى العميل بإدراك أين تكمن المصاعب الفلسفية للعميل - فإن التشخيص بهذا المعنى غير الطبي وغير الفثوي هو مصطلح مفيد. ولكن نظرًا للمشكلات الكثيرة الكامنة في محاولة جعل تشخيص طبي - أو ما قد يسمى على نحوٍ أنسب بـ "تسمية الاضطراب" - جزءًا من العلاج النفسي، فإن مثل هذا التشخيص يجب ألا يكون جزءًا من الاستشارة الفلسفية.

(1) يُطلَق مصطلح "سريبر بروكروست" Procrustean bed (أو "البروكروستية" Procrusteanism) على أية نزعة إلى "فرض القوالب" على الأشياء (أو الأشخاص، أو النصوص...) أو لِيَّ الحقائق وتشويه المعطيات وتلفيق البيانات لكي تنسجم قسراً مع مخططٍ ذهني مسبق. إنه القولية الجبرية، والتطابق المُعْتَسَف، والانسجام المُبَيَّت. ونحن حين نرهن ذهننا لتشخيص مسبقٍ نُكَيِّف عليه الأعراض والعلامات ونُلَوِي بها لكي تأتي على مقياس ذلك التشخيص؛ حين نمضي من التشخيص إلى العلامات بدلاً من أن نتجه من العلامات إلى التشخيص، فإننا نرتكب لوثاً من البروكروستية.

ثمة خطرٌ في الفلسفة لا سبيل إلى إنكاره. كان الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم يحدّر قُرَاءَهُ من هذا الخطر قديماً في القرن الثامن عشر. يقول هيوم: بينما هدف الفلسفة هو "تصويب أخلاقنا واستئصال شرورنا" فإن نمو المهارات الاستدلالية الفلسفية لِفردٍ ما قد تُفْضي به في الحقيقة إلى أن يكتسب "عزماً أكثر مضاءً" تجاه تلك التحيزات التي يحملها بالفعل والتي تحمل الضرر بالإمكان.⁽²⁰⁴⁾ وبعبارة أخرى، فقد يستخدم المرء الفلسفة لِيُقَوِّي تبريره العقلي الذي يتخذه من الأصل لا اعتناقه موقفاً أخلاقياً مُستَهْجَناً. ومن الممكن أن يحدث ذلك دون أية نية شريرة مُبَيَّنة من جانبه⁽¹⁾.

(1) مفارقة لافتة يمكن تعميمها في مجالات شتى: فالذكاء (العلم/ المهارة/ الخبرة ..) يمكن أن يكون عبئاً على صاحبه إذا ما استخدمه في الاتجاه الخاطئ، والأدكى أقدُرُ على تبرير الباطل. ثمة مشكلة مثيرة في الفلسفة المعاصرة والعلم الحديث أصبحت تُسمّى "مشكلة بلانك"، تُدَكِّرنا بملاحظة هيوم القديمة: إن "من دأبنا جميعاً، في حياتنا اليومية كما في صعيد العلم، أن نقاوم أي تغيير في النموذج المعرفي الأساسي (النموذج الشارح paradigm). يطلق عالم الاجتماع ستيفوارت سنيلسون على هذه الظاهرة "جهاز المناعة الأيديولوجي" ideological immune system. يذهب سنيلسون إلى أنه كلما تراكمت المعرفة لدى الأفراد وترسّخت نظرياتهم فإن ثقتهم بهذه النظريات يتعاظم ويكتسبون "مناعة" ضد أي نظريات جديدة لا تعزز النظريات السابقة. ويطلق مؤرخو العلم على هذه الظاهرة "مشكلة بلانك" Plank problem، نسبة إلى عالم الفيزياء الشهير ماكس بلانك الذي أبدى هذه الملاحظة فيما يتعلق بالعلم: فقلما اتفق لتجديد علمي هام أن يشق طريقاً هينياً سلساً ويحمل مناوئيه على التخلي عن نموذجهم والتحوّل إليه طواعيةً واقتناعاً. فمن النادر أن يتحول "شاوول" إلى "باول". أما الذي يحدث بالفعل فهو أن المعارضين يموتون عن نموذجهم واحداً بعد الآخر، وينشأ الجيل القادم على إلفٍ بالفكرة الجديدة منذ البداية! ومن النتائج البحثية اللافتة ما وجده عالم النفس ديفيد بيركينز من ارتباط موجب بين درجة الذكاء (كما تقدّرنا اختبارات الذكاء القياسية) وبين القدرة على تعضيد الرأي والدفاع عنه، وارتباط سالب بين الذكاء وبين القدرة على أخذ الآراء البديلة بعين الاعتبار؛ =

هذا الأمر بالنسبة للفلاسفة الأكاديميين يوازي أمرًا مزعجًا يوجد في مجالات أخرى من التعليم، وهو مسألة هل يكفي بالنسبة للمعلم أن يُدرّس "الحقائق" فحسب، أم ان من واجبه أن يتخذ موقفًا عمليًا ويغيّر التفكير المضللّ عند التلميذ "إلى الأفضل". وكثيرًا ما تُصاغ هذه المسألة في قسمة ثنائية تعيسة: إما أن يظل المعلم محايدًا ويسمح للمسوخ أن تتخرج، وإما أن يكون مذبذبًا بالفرس العقائدي. ولكن ماري وارنوك Mary Warnock في مقالها "المعلم المحايد" تحذّر من أن المعلم الذي يحاول أن يبقى محايدًا أثناء مناقشة سؤال أخلاقي هام - قد يبدو بعيدًا أو لامباليًا أو متبلدًا أو متعالياً أو متهكّمًا حقًا. وتُحاجّ وارنوك قائلة: حيث إن المعلم بحكم التعريف أكثر خبرةً ومعرفةً من الطالب فإن على المعلم "واجبًا إيجابيًا أن يكون غير محايد" في ظروف كثيرة. حين يتخلى المعلم عن مساعدة تلميذه في الوصول إلى نوع من الاستنتاج الإجرائي فيما يحسن فعله في موقفٍ معطى فإن المعلم بذلك إنما يُصدّق ضمنيًا على نزعة ذاتية أنانية كمقاربة كافية أخلاقيًا إلى الحياة. (205)

ورغم أن الحياد قد لا يكون أفضل مقارنة للمعلم فقد كان يومًا ما يُعتبر ضروريًا تمامًا داخل العلاقة العلاجية النفسية. فقد صمّم التحليل النفسي الفرويدى الكلاسيكي على مثال الموضوعية العلمية. ولذا كانت الحيادية تُعدّ مبدأً أساسيًا لمنهج التحليل النفسي وحاز دلالة هائلة في تأسيس أي هوية تحليلية - نفسية. ومع ذلك فقد أشار أستاذنا العلاج النفسي هلموت ثوما Helmut Thoma وهورست كتشل Horst Kachel أنه بحلول عام 1981 "لم يُجَبِّد أيُّ مشاركٍ في هيئة رابطة التحليل النفسي الأمريكية التوكيد اللامشروط على الحياد التحليلي الصارم" في العلاقة التحليلية - النفسية. (206) وهذا يطرح السؤال: "ماذا حدث للإصرار المهني على الموضوعية العلمية؟"

= وبتعبير أبسط: كلما ارتفع معدل الذكاء كان الفرد أكثر مناعةً أيديولوجية وأقل قدرةً على الاستجابة للفتوحات الفكرية الجديدة (!!!). (المغالطات المنطقية، مرجع سابق، ص 260-261)

تذهب المعالجة النفسية النسوية شارلوت بروزان Charlotte Prozan إلى أن الإلحاح القديم على الحيادية لم يكن يُقصد به دعم المنهج العلمي بقدر ما يُقصد به صدُّ المعالجين عن "أن نستعمل مرضانا بشكلٍ نرجسيٍّ لِسَدِّ احتياجاتنا الخاصة، وتحقيق طموحاتنا المُخَيَّبة أو تأكيد طريقتنا في التفكير وفي الوجود في العالم".⁽²⁰⁷⁾ ورغم أن هذا قد يكون حقًا أحد الدوافع الأولى من وراء مبدأ الحيادية، فقد صار المحلَّلون والمعالجون والمستشارون بمرور الوقت يدركون أيضًا أن عليهم واجبًا أخلاقيًا تجاه مرضاهم وتجاه المجتمع أيضًا ككل بأن يكونوا غير محايدين في مواقف معينة. أي ان الممارسين صاروا يعتقدون أن عليهم واجبًا بأن يتعاملوا برِّد الفعل وبالفعل المبادئ أيضًا مع عملائهم الذين يستند سلوكهم إلى افتراضات واعتقادات لا يشاركونهم فيها مجتمعتهم. وهؤلاء العملاء يشملون: المدمنين، والشخصيات المضادة للمجتمع، ومرتكبي الجرائم الجنسية، وحتى أعضاء الطوائف الدينية الذين أَلْحَقَتْ أفعالهم بالغ الأذى بأنفسهم وبالآخرين. فقد رُئيَ أن الحياد المهني للمحلِّل النفسي قد يدركه مثل هذا العميل على أنه قبولٌ مُضمر (أو تمرير) لسلوكهم المؤذي. وأدى ذلك إلى نشأة عدد من المقاربات الدينامية يُطلق عليها اليوم "العلاجات التوجيهية" *directive therapies*، حيث يعتمد المعالج إلى التأثير في اتجاه تفكير العميل وسلوكه. لقد انحسر النداء الأصلي بالموضوعية العلمية إلى حد كبير وحلَّ محله استيعابنا لحقيقة أنه إذا كان المعالج محايدًا مع جميع العملاء فإن الحيادية في أوقات معينة ومع عملاء معينين قد تسبب الضرر، أو، على الأقل، تطلق للضرر العنان.

من الواضح أن المعالجين، شأن الأطباء الجسديين، ليسوا محايدين على الإطلاق فيما يتعلق بصحة مرضاهم ورفاههم وتحسنهم. يأمل كل معالج في أن يرى تحسُّنًا وتغيرًا إلى الأفضل. وفي ضوء هذا التوقع الإشاري تهيئ بروزان بمعالجي اليوم أن يعتبروا المقاربة غير المحايدة ضرورية للعلاج الجيد. وهذا شيء ملائم بصفة خاصة في المواقف التي فيها، على سبيل المثال، سلوك مدمر للذات، كالإفراط في الشراب أو استخدام العقاقير، أو محاولات الانتحار، أو الإجهاض

المتكرر، أو النشاط الإجرامي، أو "امرأة تستجيب سلبياً ومازوكياً لعلاقةٍ مُتلفةٍ أو لموقف حياتي يهدد احترامها لذاتها ويُشقيها"⁽²⁰⁸⁾ إن المعالج الذي يبقى محايداً في هذه الأنواع من المواقف سيكون، في رأي بروزان، متهرباً من مسؤوليته في مساعدة عميله على تجنب الضرر. قد تكون هذه المقاربة مقبولة بل مطلوبة للطبيب الجسدي أو المحلل النفسي، ولكن هل هذه الدرجة من المشاركة مع العميل واجبة في الاستشارة الفلسفية؟

تشير الفيلسوفة والمؤرخة مارثا نوسبوم إلى أن "الفلاسفة الأخلاقيين الطبيين" الهلينستيين كانوا يؤكدون أنهم يجب أن يستخدموا فكرة معيارية عن الحياة المزدهرة لا تُرتجى عاجلاً من مرضى هم في اضطراب شديد. فقد دأبوا على أن يفحصوا اعتقادات المريض واختياراته مسترشدين بنوع ما من التوصيف المعياري بادئ الرأي⁽¹⁾.⁽²⁰⁹⁾ ولكن كما رأينا في الجزء الأول فإن كثيراً من المستشارين الفلسفيين في الوقت الحالي يجأون بأن عملية الاستشارة باستخدام فكرة معيارية هي ممارسةٌ شكليةٌ ماكر من الإقناع في أحسن الظن، وهي في أسوأه عمليةٌ غرس عقائدي أبوي. وهم يؤكدون أن أحد الملامح التعريفية الرئيسية للاستشارة الفلسفية رفضها توجيه عميل نحو أية أفكار مسبقة عن السواء أو عن السعادة.

غير أن هناك مستشارين فلسفيين آخرين يُصرُّون على أنهم بحاجةٌ حقاً إلى العمل بفكرةٍ معيّنة ذات حد أدنى من المعيارية، لا عن الحياة الصالحة فقط بل عن الشخص الصالح والتفكير الصالح. ليس يعني ذلك أن المستشار الفلسفي قد يتلاعب، ببساطة، بالعميل لكي يتحو به نحو أي أفكارٍ مسبقةٍ يعتبرها أرفع من

(1) *prima facie* ظاهر الوجهة (يؤخذ به ما لم يُنقَضْ بدليل): تعبير لاتيني يعني حرفياً "للنظرة الأولى" أو "الأول وهلة". قد يُستخدَم التعبير بهذا المعنى (الذي يلتقي مع نظيره العربي "بادئ الرأي" أي ما يبدأ منه وهو الرأي الفطير يبدو قبل إنعام النظر)، ولكنه يُستخدَم بالأكثر للدلالة على أن شيئاً ما، واجباً أو دليلاً أو حدّاً، له قوة مفترضة تظل قائمة ما لم تُنقَضْ باعتبارٍ أعلى.

أفكار العميل الخاصة. ما يعنيه هو أن المستشار الفلسفي يدرك أن هناك أوقاتاً يكون فيها العميل عالقاً بشدة في منظومة اعتقادية ضارة بحيث إن الحديث الفلسفي، كما يقول هيوم، لن يعمل إلا على "أن يدعم مَيْلَهُم الغالب... بعزم أكثر مضاءً".⁽²¹⁰⁾ فقد يجد عميلٌ ما، على سبيل المثال، أن الحديث الفلسفي، بدلاً من أن يُخَفِّف عنه مشاعرَ القلقِ الوجودي، أو الأنوميا، أو العدمية، لا يعدو أن يُعمِّق هذه المشاعر إذ يُزوِّد بأساسٍ منطقي صحيح نفس الاعتقادات والافتراضات التي جَلَبَتْ هذه المشاعر المزعجة في المقام الأول.

تتعامل الاستشارةُ الفلسفية مع أناسٍ اعتقاداتهم وافتراضاتهم ورغباتهم واختياراتهم هي نفسها المشكلة. وكثيراً ما تتضمن هذه العناصر الإشكالية قناعة العميل بأنه بينما حياته فوضى فإن تفكيره سليم. لذا بوسعنا أن نقول دون تردد إنه لا يكفي للمستشار الفلسفي أن يساعد عميلَه فحسب على الوصول إلى استنتاجاته بصرف النظر عما تكونه هذه الاستنتاجات. فالمستشار الفلسفي يُقيم، وينبغي أن يُقيم، أحكاماً قيمةً عن قوة تفكير عميله وعن مقبوليته الأخلاقية. وحيثما تَطَلَّب الأمرُ حكماً قِيَمِيًّا فلا بد أن نُنحِّي الحياءَ جانباً.

أما ستيفن بامكويست Steven Palmquist، أستاذ مساعد الأديان والفلسفة بجامعة هونج كونج المعمدانية والمشارك النشط في حركة الاستشارة الفلسفية، فيرى أن سعي المستشار لأن يبقى محايداً، للمفارقة، ليس موقفاً محايداً على الإطلاق! فالموقف المحايد، في رأيه، "يفرض بالفعل على الحوار فكرةً مُسبقة عن الموقف الاستشاري، مثله مثل أي منهج غير محايد". ينظر بامكويست Palmquist إلى المستشار على أنه ينبغي عليه في بعض الأحيان أن يناوئ العميل لكي يوضح منظوره هو، لكي يساعده (وربما يضطره) أن يلتفت إلى منظور شخصي آخر، "وأن يتحرر من منظورٍ يوقعه في مشكلةٍ تبدو عَصِيبةً على الحل".⁽²¹¹⁾

إن أي مستشار فلسفي يريد حقاً أن يساعد عميلَه على ألا يحقق إلا الأهداف

المعقولة والمقبولة أخلاقياً- لا يمكنه أن يدعي بحق أنه محايد. إن الحياد المطلق لا يرسل فحسب رسائل خاطئة إلى العميل بل قد يكون مُعَطَّلًا بشكل ملحوظ. ولا يندر أن تجد عميلاً يقدم حُجَجًا مبنيةً على حقائق ناقصة، أو منظورات ساذجة، أو معلومات فاضحة الزيف. إن توجيه أسئلة محايدة في مثل هذا الموقف دون تقديم معلومات آتم وأصوب هو بمثابة التَّسْرِي بمشاهدة العميل يكافح من أجل انتزاع معنى مما نعرف أنه بلا معنى. وفي أحيانٍ أخرى قد يقدم العميل عددًا من المقدمات المعقولة والمقبولة يرى أنها تُفْضِي إلى نتيجة صائبة، غير أنها نتيجة خاطئة بشكل واضح. مرةً أخرى، إذا اتخذ المستشار الفلسفي موقفًا محايدًا ولم يسأل إلا أسئلة توضيحية في هذا الموقف فإن أكبر الظن أن العميل سيجيب عنها بإنتاج مزيد من المقدمات المقبولة من أجل مزيد من الدعم للنتيجة المغلوطة. من الجلي أن الحيادية في هذه المواقف لا تخدم العميل ولا تُصَبُّ في مصلحته.

إنه لأمرٌ مقبولٌ، بل مطلوب، أن يوجَّه المستشارُ الفلسفي أحيانًا أسئلة إيعازية **leading questions**، وأن يعرِّض منظورًا فلسفيًا غير مألوفٍ للعميل، بل أن يقدم شيئًا من النصيحة الشخصية، إذا كان يرغب بإخلاصٍ في مساعدة العميل في التوصل إلى حل أفضل لتعقيدات الحياة. يمضي بامكويست خطوةً أبعد ويشير إلى أنه يكون من المهم للمستشار الفلسفي أحيانًا أن يُفْضِي بمنظوره الخاص، لا لكي يصوّب استنتاجًا مغلوطًا، ولا كحلٍّ سلطوي، "بل كشهادة فردية على إنسانيتي الخاصة". يقول الطبيب النفسي فرانز ألكسندر **Franz Alexander** "أرى أن موقف المعالج الموضوعي غير المشارك هو نفسه مصطنعٌ مثلما أنه لا وجود له بين الكائنات الإنسانية في الحياة الفعلية".⁽²¹²⁾ إن المستشار الفلسفي الذي يُصر على الحيادية المطلقة مع العملاء قد يتبيّن أنه فيلسوفٌ كفاء ولكنه مستشارٌ رديء وإنسانٌ بائس. وكما يقول ديفيد هيوم "كُنْ فيلسوفًا. ولكن في خِصْمٍ فلسفتك، فلتَبَقْ إنسانًا".⁽²¹³⁾

هناك مشكلات معينة تقع خارج مَنال الاستشارة الفلسفية. مثال ذلك أن المستشار الفلسفي ليس بمقدوره أن يساعد عميلاً مشكلته هي أي حالة طبية تتطلب تدخلاً دوائياً أو جراحياً. قد تكون هناك أيضاً حالات سيكولوجية معينة مثل متلازمة ضغوط ما بعد الصدمة التي قد تفيد من ذلك النوع من السَّبْر العميق في اللاشعور الذي هو خارج مجال الاستشارة الفلسفية. ورغم أن بعض المعاناة المسيّبة عن الإيذاء الجسدي والجنسي والنفسي يمكن تخفيفها بواسطة الاستشارة الفلسفية، فقد تتطلب العمل المتأزّر مع خبراء في مجالات أخرى مثل السيكولوجيا أو الطب حتى تفي كما يجب بالحاجات المعقدة للعميل.

ولكن ثمة مشكلة أقل وضوحاً قد تقع خارج سيطرة المستشار الفلسفي، بل تتجاوز حقاً خبرة أي مستشار، وهي مشكلة الشخص الذي يطرق باب المستشار الفلسفي طلباً للحب الذي لا يتلقاه من الأشخاص الآخرين ذوي الشأن في حياته. مثال ذلك: المراهق أو الشاب الذي يعيش مشرداً في الشارع. قد لا يكون أمثاله بالضرورة ضحايا للعنف أو الإيذاء (وإن كانوا كذلك في أحيان كثيرة)، فقد يكونون ببساطة ضحايا لامبالاة أو إهمال أبوي. وكثيراً ما يكون أسلوب حياتهم محدوداً بغياب الرعاية والحدب اللذين يحتاج إليهما الصغار (واللذين يتلقاهما معظمهم بالفعل بقدر ما في البيت) لكي يشبوا وبترععوا؛ فيلجأون إلى الكحول أو المخدرات أو كليهما للتسري؛ ويحاولون عقد صلوات برفاق الشارع في محاولة لافتعال نوع من الروابط "العائلية" التي حرموا منها في البيت، أملاً في الحصول على صنفٍ من الرعاية، وربما حتى الحب، الذي لم يُقدّم إليهم من جانب أسرهم البيولوجية أو المتبنيّة التي تركوها وراءهم.

إن اللامبالاة أو الإهمال الأبوي الذي يدفع صغيراً إلى العيش في الشارع - ليس ذلك النوع من المشكلات الذي يمكن حله بسهولة، إن أمكن على الإطلاق، بالتقاش الفلسفي. فالمستشار في هذا الموقف بإزاء عميلٍ احتياجه ليست فلسفية

ولكن عاطفية، بل على أعمق مستوى من العاطفية. ومن نوافل القول أن هناك فرقاً جوهرياً بين مقدّم الرعاية caregiver الذي يرمى احتياجات الفرد، وبين شخصٍ ما يعني بهذا الفرد، وشخصٍ ما يحب الشخص. ليس بوسع المستشار الفلسفي أن يفي إلا بالدورين الأولين من هذه الأدوار. ورغم أن كثيراً من المسائل الوجدانية يمكن تناولها بواسطة الاستشارة الفلسفية فإن التوق العميق للحب من جانب الأهل المهتمين ليس من هذه المسائل. فأولا وقبل كل شيء، رغم أن المستشار قادر بالتأكيد على أن يحس بالاهتمام والرعاية تجاه أي عميل لدرجة لا بأس بها فإن من المستبعد أن يكون قادراً على تقديم ذلك الصنف من الحب العائلي العميق الذي تفتقر إليه حياة العميل. ثانياً، من المشكوك فيه أن بإمكان المستشار أن يقرر ببساطة أن يرمي بعمقٍ واحدًا من عملائه حين يتطلب الموقفُ هذا النوع من الرعاية، ناهيك بحب عميل على مستوى عائلي. ليس يعني ذلك أن مهنيًا مأجورًا يعجز تمامًا عن أن يرمي عميلاً رعايةً عميقة، بل يعني فحسب أن الطبيعة الجوانية للرعاية والحُب تجعلها شيئاً غير متوافر عند الطلب. ثالثاً، أن انعدام هذا الحب من جانب هذا الآخر الهام ليس خطأً أو عيباً داخل العميل بل هو مشكلة داخل الآخر الهام. قد يُعزري ذلك بالقول إن الحل ببساطة هو دعوة ذلك الآخر (سواء كان والدًا أو زوجًا أو أخًا) إلى المشاركة في علاقة الاستشارة، ولكن هذه الدعوة لن تُقبل على الأرجح. فالحق أن الآخر غير المكترث قد يرفض، ببساطة، الاعتراف بوجود مشكلة أصلاً. وحيث إن المستشار لا يسعه أن يعمل إلا مع الأفراد الحاضرين في مكتبه فإن من المستحيل إشراك أولئك الذين يشكلون صلب المشكلة ولكن لا يزالون بالمشاركة في الاستشارة.

على المستوى الفلسفي من الممكن تمامًا للمستشار الفلسفي أن يساعد العميل في الوصول إلى استبصارات عن الأحداث، أو عن القيم والاعتقادات المتضاربة.. إلخ التي أدت إلى مشكلات العميل مع الآخر الهام. بل إن من الممكن للمستشار الفلسفي أن يساعد العميل على استعادة الكثير مما فقدته من اعتبار الذات، وأن

يساعده على تكييف حياته بحيث يجد آخرين جُددًا ويكون علاقات داعمة جديدة. ولكن من غير الممكن للممارسة الفلسفية أن تحل محل حبِّ غائب.

وفيما يلي قائمة غير شاملة لحدود الاستشارة الفلسفية:

- رغم ثبوت فاعلية الاستشارة الفلسفية في تخفيف الاكتئاب بدون أدوية، فإن المستشارين الفلسفيين ليسوا مدربين للتعامل مع ما يُعتبر مرضًا ذا طبيعة بيولوجية؛ ولا هم مؤهلون لوصف الأدوية المطلوبة لعلاج الحالات الشديدة إذا كانت هذه الحالات في الحقيقة مرسبة بواسطة عناصر جيئية⁽¹⁾.
- ليس بمُمكنة المستشار الفلسفي أن يقدم ذلك الصنف من الرعاية والحدب الذي يريده عميلٌ ما من آخرين ذوي شأن لديه.
- الاستشارة الفلسفية، شأنها شأن الفلسفة نفسها، لا تملك أن تقدم أجوبةً جاهزةً عن أسئلة الحياة. وما كان من زعم الفلسفة قط أن تقدم غير الطريقة التي من خلالها يمكن الوصول إلى هذه الأجوبة.
- ليس بمُمكنة الاستشارة الفلسفية أن تقدم الأمل، والسعادة، واعتبار الذات، وغيرها من ظروف الحياة المحيطة - بشكلٍ مباشر. فهذه الحالات لا يمكن الوصول إليها إلا بشكلٍ غير مباشر من خلال تخفيف المشكلات الشخصية التي تعيق حدوثها التلقائي.
- إذا كان البون بعيدًا بين فلسفة المستشار وفلسفة العميل (الافتراضات الميتافيزيقية ورؤية العالم عند كلٍّ منهما) فإنه يعيق بشدة قدرتها على تناول مشكلة العميل على قاعدةٍ مشتركة. وإذا كان على المستشار أن يتجنب إتمام تحيزاته الشخصية في العلاقة الاستشارية فإن هذا ليس بالأمر الممكن دائمًا لجميع المستشارين في جميع المواقف الاستشارية.

(1) constitutional

- المسائل غير المحلولة في حياة المستشار الشخصية قد تُحْدُ من قدرته على تقديم المشورة للآخرين في مسائل مماثلة.
- لا يمكن للمستشار الفلسفي أن يفرض تغييراً في سلوك العميل. فالنقاش الفلسفي المعقود في جلسة استشارة والنتائج المحصّلة لن تُنتج في العميل بالضرورة سلوكاً فعلياً مسايراً لتلك النتائج. وكما هو الحال في أي شكل من أشكال التعليم أو الاستشارة فإن النقاش لا يمكن أن يشير إلا إلى الطريق إلى تغيير في السلوك؛ لا يمكن أن يفرضه. وبنفس القياس، إذا كان للمستشار أن يشجع شخصاً ما على حضور الاستشارة فليس بوسعِهِ أن يجبره على ذلك إذا ما أبدى نفوراً منه بإلغاء المواعيد أو لم يلتزم بتلك التي أخذها.
- لا تتناول الاستشارة الفلسفية ما يسميه المعالجون النفسيون الصراعات داخل النفس أو الصراعات اللاشعورية. كثير من المستشارين الفلسفيين هم، ببساطة، لا يقبلون الدعوى القائلة بأن "اللاشعور" هو مَوْضِعٌ نفسيٌّ مملوء باندفاعاتٍ مكبوتة تمارس ضغطاً على صاحبها. لا تَسَعَى الاستشارة الفلسفية إلى جعل اللاشعوري شعورياً مثلما هو الحال في العلاج النفسي، بل تسعى إلى فحص ما لم يخضع من قبل للنقد، وما تَمَّ تجاهله عمداً، وما تَمَّ نسيانه عن غير عمد.
- لا يمكن إجراء نقاشٍ صارمٍ منطقيّاً مع عميلٍ في موقفٍ أزمة؛ فمن شأن الأزمة أن تحمل العميل على أن يبني تفكيره على المنطق الدفاعي للخبرة السابقة وليس على المنطق الصائب فلسفياً. من شأن التحدي المباشر من جانب المستشار لـ "منطق الأزمة" لدى العميل أن يدركه العميل كتهديدٍ جديدٍ وقد يدفعه إلى هجر العلاقة الاستشارية برمتها.⁽²¹⁴⁾
- كما في النقطة السابقة، لا يمكن للمستشار الفلسفي أن يتعامل مع عميلٍ مشتبكٍ وجدانياً بمشكلاته بحيث لا يستطيع الانسلاخَ بذهنه خطوةً

منها لكي يفحصها نقدياً، أو ليتخذ الموقف الفينومينولوجي. ليس يعني ذلك أن الاستشارة الفلسفية لا تستطيع التعامل مع العواطف والمسائل العاطفية. ولكن لكي ينخرط العميل في نقاشٍ عقلاي يتعيّن أن يكون بإمكانه أن يخرج من الاستغراق الذاتي العاطفي حتى يتسنى له أن يحقق في أسباب كربه العاطفي.

- إن نوعية العلاقة الاستشارية ومحتوى النقاش فيها هما أمران محدودان دائماً بقدرات المستشار وشخصيته. ذلك أن إجازةً في الفلسفة قد تضمن مستوى معيّنًا من الخبرة في قدرات التفكير الفلسفي، ولكنها لا تضمن أن حاملها سيكون مُواجِدًا وراعياً تجاه عملائه ولا أن أي مقارنة معينة لمستشارٍ ما ستكون فعالة في المساعدة على تخفيف هموم العميل.

- الاستشارة الفلسفية محدودة في فعاليتها إذا كان العميل مخادعاً أو غير صادق عمدًا. وبعبارة أخرى فالاستشارة الفلسفية، شأنها شأن أي مهنة إسعافية، لا يمكن أن تساعد أولئك الذين يقاومون أو يرفضون المساعدة.

- لن يناقش أيُّ مستشار فلسفي أية مسائل في غياب الاعتبارات الأخلاقية. أعني بذلك أن المستشار الفلسفي سوف يساعد عميلَه في بلوغ هدفه مادام هذا الهدفُ معقولاً ومقبولاً أخلاقياً، أي مادام الهدف المنشود للعميل لا يحمل إمكانية إلحاق الضرر لا بالعميل ولا بالآخرين في المجتمع.

خلاصة

تشير النظرية الأصلية لأكنباك في الاستشارة الفلسفية إلى أن ليس ثمة منهج في ممارستها، ولا ينبغي أن يكون. ولكن هذا التصور يطرح كل المشكلات المتأصلة في الموقف بعد الحدائي المتطرف، أي: غموض والتباس غير مُبين فيما

يبدو، لا يمكن أن يزيل تناقضات، ولا يمكن أن يكونَ تصورًا جامعًا، ولا أن يفي بحاجات العميل المتعددة جميعًا، ولا أن يُبرّر الممارسة الفعلية.

تنطوي التوصيفات المعاصرة للاستشارة الفلسفية على عدد من المشكلات. فهي تميل إلى أن تركز على إجراءات أو أحداث محددة داخل الاستشارة الفلسفية وتفسرها على أنها تمثل كل ما يجري في عملية الاستشارة. تزعم كثيرٌ من التوصيفات أن التعليم جزء حيوي في الاستشارة الفلسفية (مادامت تُنمّي في العميل القدرة على إجراء تحليل ذاتي مستقل) غير أن دراسات الحالات تكشف أنه لا يحدث في حقيقة الأمر من التعليم إلا أقل القليل. ولا تركز هذه التوصيفات على أهمية خبرة المستشار وسلطته إذ ترتبط بثلاثي العملية الاستشارية، وتترك هذا الأمر ملتبسًا أو غير مفحوص. ولا يتطرق أيٌّ من توصيفات الأدبيات إلى تحليل قدرة الاستشارة على أن تكون استباقية ووقائية، على أهمية هذا العنصر في التفرقة بين الاستشارة والعلاج النفسي. من شأن ذلك أن يتركنا مع مشكلة أي نوع من مفاهيم الاستشارة الفلسفية يقوى على تناول كل هذه الأوجه من القصور.

وقد ذهبْتُ إلى أن أغلبية النظريات، ومعظم المقاربات والمناهج في الاستشارة الفلسفية كما تمارَس في الوقت الحالي يمكن التوفيق بينها بواسطة نموذج من أربع مراحل. لا يكفي هذا النموذج بتبيانِ وافٍ لما هو معروف حاليًا في أدبيات الاستشارة الفلسفية بوصفه نظريةً معيارية، وأوصافًا لممارستها - معًا، بل فوق ذلك يمثل تمثيلًا أفضل ما هو متطلبٌ لتحقيق الأغراض والأهداف المعترف بها والمرغوبة للاستشارة الفلسفية. وفضلا عن ذلك فهو يسمح بتمييز الاستشارة الفلسفية بوضوح من العلاج النفسي في أربعة طرقٍ رئيسية:

1 التعليم المتعمّد

2 علو الحديث الفلسفي على حل المشكلات المباشرة

3 تعزيز استقلالية العميل

4 العنصر الوقائي أو الاستباقي

مكتبة

t.me/t_pdf

لاشيء من هذه العناصر يبدو موجودًا في العلاج النفسي قدر ما يمكن، ويكون، وينبغي أن يكون موجودًا في الاستشارة الفلسفية. وأخيرًا، وبعكس تصور أكنباك الأصلي، فإن هذا النموذج يسمح للاستشارة الفلسفية، بشكلٍ واضح، أن تُصَرِّفَ اهتمامها إلى أن تكون عونًا للعميل في محاولته أن يغير وأن يحسِّن كلاً من تفكيره وحياته.

الفصل

الخامس

5

إذن ما هي

الاستشارة الفلسفية

مدخل

ببساطة، تتكون الاستشارة الفلسفية من فيلسوفٍ مدربٍ يساعد شخصاً ما على أن يتناول مشكلةً أو مسألةً ما تشغل هذا الشخص. يعلم المستشارون الفلاسفة أن معظم الناس قادرين تماماً على حل معظم مشكلاتهم اليومية إما بأنفسهم وإما بمساعدة آخرين ذوي شأن لديهم. وإنما حين تصبح المشكلات بالغة التعقيد (عندما تبدو القيمُ مصطرفة، على سبيل المثال، أو عندما تبدو الحقائق يناقض بعضها بعضاً، أو عندما يصبح التفكيرُ حول مشكلةٍ ما عالِقاً في دائرة، أو عندما تبدو الحياةُ فجأةً بلا معنى) هنالك قد يكون الفيلسوفُ المدربُ في الاستشارة الفلسفية أعظمَ عوناً من الصديق أو القريب العادي. وفي حين يحتاج المريض في جميع ضروب العلاج الطبي إلى تَلَقِّي الإرشاد ففي الاستشارة الفلسفية يلعب النقاشُ بين الفيلسوف وبين العميل دوراً حاسماً.

وسعيًا إلى تقديم تعريف أكثر رسمية للاستشارة الفلسفية ثمة ثلاث مقاربات يشيع استخدامها: تشييد نظرية معيارية، وتقرير ممارسة فعلية، وتمييزها من مناهج الاستشارة الأخرى. وقد بيَّنتُ أنه لكي نصوغ نموذجًا وافيًا ومتناسكًا للاستشارة الفلسفية - نموذجًا يفي بالأغراض والأهداف المرغوبة المسلّم بها للاستشارة الفلسفية - فمن الضروري أولاً أن نفهم مغزى النظريات المعيارية

العديدة والتي تبدو غير قابلة للمقايسة⁽¹⁾ *incommenturate*، ثم نوفق بين هذه النظريات وبين التقارير المتباينة للممارسة المعروضة في الأدبيات.

وقد قمتُ بذلك في الفصل الافتتاحي بأن بدأت بتمحيص شتى التصورات النظرية للاستشارة الفلسفية لكي أحدد، ثم أنتقد، بعض المشكلات الكامنة فيها. وقد خلصتُ من ذلك إلى أن مسائل كثيرة لم تُحَلَّ بعدُ في الأدبيات، مثل: ما الدور الذي تؤديه في الاستشارة الفلسفية ممارسةُ الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، وما إذا كان التعليم، أو ينبغي أن يكون، جزءاً من الاستشارة الفلسفية.

ثانياً، في الفصل 2 قمتُ بفحص الاستشارة الفلسفية من منظور الممارسة المدوّنة؛ وهو ما سلّط الضوء على التنوع المذهل فيما يعتقد الممارسون أنها المقاربات أو المناهج الرئيسية داخل مجالهم. وقد تحدّد أن هناك حقاً مناهج في الاستشارة الفلسفية برغم المزاغم بعكس ذلك من قِبَل بعض الممارسين، وأن كثيراً من المناهج هي متكاملة وليست متخارجة (يَنفِي أحدها الآخر). وقد أفصّى بنا هذا إلى الرأي القائل بأن ما يسمّى "تأويل رؤية العالم" ربما لا يكون أساسياً لكل ما يحدث في الاستشارة الفلسفية. (وستنظر في السؤال عما عساه أن يكون أساسياً في الاستشارة الفلسفية بعد قليل).

(1) أي لا يمكن عرضها على معيارٍ ما مشترك أو وضعها تحت مقياس مشترك.

وفي الفصل 2 قمتُ بنقد محاولات التفرقة بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي. ففي حين يبدو هناك فارق كبير بين الاستشارة الفلسفية والتحليل النفسي الفرويدي الكلاسيكي، فإن من الأصعب بكثير، إن لم يكن من المستحيل، الوصول إلى أي شيء أقرب للتمييز الواضح بين الاستشارة الفلسفية وجميع المناهج العديدة في العلاج النفسي. فكثيرٌ من المناهج في العلاج النفسي هي في الحقيقة فلسفية في جوهرها، وكثير من المناهج في الاستشارة الفلسفية من المسلم به أنها صُمِّمت على غرار العلاج النفسي المعرفي الذي صُمِّمَ بِدَوْرِهِ على غرار الفلسفة العملية. وقد حاجبَتْ بأنه مثلما أن تدريب الحَبَّاز يميِّزه عن سائق الحافلة فإن تدريب المستشار الفلسفي يميزه عن المعالج النفسي، والتدريب في الفلسفة يؤهِّله لإجراء تحقيقات فلسفية مع عملائه على نحوٍ أفضل من تأهيل التدريب في علم النفس للمعالج النفسي لإجراء بحثٍ فلسفيٍّ مماثل. المشكلة في هذه الحجة هي أنها تبدو واضحةً بذاتها ومن ثم فهي غير دالة كثيرًا ولا مُرضية.

وحاجبَتْ بأن الطريقة الأجدى بكثيرٍ للتفرقة بين الاستشارة الفلسفية والعلاج النفسي (إذا كان ذلك ضروريًا أصلاً) هو التسليم بإجراء التعليم العمدي كمرحلة في الاستشارة الفلسفية. إن وضع التعليم المباشر في الممارسة (ومن ثم رفعه من حالة مجرد نظرية) يفيد في تمييز هذا الجانب من الاستشارة الفلسفية عن العلاج النفسي. ليس هذا فحسب بل الأهم أنه سيؤيد الدعوى بأن مقصد الاستشارة الفلسفية هو، أولاً وقبل كل شيء، أن تعزز استقلالية العميل من خلال تحسين قدراته الاستدلالية. وبينما تزعم كثير من العلاجات ومناهج الاستشارة أنها تزوّد العميل بالأدوات المطلوبة في العيش حياةً أفضل وبذلك تزعم ضمناً أنها تُعلِّم عملاءها صنفاً ما من المهارات - فمن غير الواضح كيف يتحقق ذلك إذ إن معظمها لا يستخدم مناهج تعليم مباشر. يبدو أن الافتراض المشترك هو أن عملية حل المشكلات مكافئة لِفعل التعليم. وعلى المستشارين الفلسفيين أن يتخلوا عن هذا الاعتقاد الخاطيء (أن الاستشارة هي أصلاً تعليم) ويبدأوا في النظر إلى التعليم على أنه تَعَهُّدٌ يتطلب قصداً من جانب كلٍّ من المستشار والعميل، وعلى أنه تعهد يستحق مكاناً في عملية الاستشارة الفلسفية. ولكن التعليم هو

مرحلة فحسب في الاستشارة الفلسفية لا يمر بها، ولا يتوقعها، كل العملاء، ومن ثم لا يصلح لتمييز الاستشارة الفلسفية تمييزاً مطلقاً عن العلاج النفسي. ربما تكون أبرز الخصائص المميزة للاستشارة الفلسفية هي، ببساطة، أنها تسلك العميل، وفقاً لتقدير العميل، في تحقيق فلسفي مشروع وكفاء يتبدى في بعض أو كل المراحل الأربع المعروضة في الفصل 4.

وقد ناقشتُ أيضاً السؤال الذي يُسأل كثيراً عن الاستشارة الفلسفية: "هل الاستشارة الفلسفية علاج؟" والجواب الذي قدمته هو: "نعم ولكن...". فالاستشارة الفلسفية ليست علاجاً بالمعنى التقليدي لتشخيص مرض المريض وفقاً لبناء اجتماعي أو تعريفٍ مؤسسي لما هو "سوي" normal ثم علاج لاحق لما يُسمّى "باثولوجيا" المريض وفقاً لخطة ما علاجية شفائية مُقنّنة. الاستشارة الفلسفية لا تتعامل بمثل هذه العلاقات - علاقات العلة - و - المعلول - cause-and-effect، بل بعلاقات السبب (العقلي) / الفعل reason/action. ولكن لا شك أن العلاج - بمعنى تيسير تحسّن في حالة العميل (سواء حالته العاطفية، أو أدائه في العالم) - موجود في تلك الأمثلة من الاستشارة الفلسفية التي يعتبرها العميل ناجحة. قد يكون العنصر "المداوي / الشافي" للعلاج أي شيء: نقاشاً بسيطاً عن شعور العميل بالتعاسة، أو حلّ خيوط مشكلة خُلقيّة معقدة، أو تحقيقاً متعدد الطبقات في معنى الوجود الإنساني. كل هذه الأشياء قد يُعتبر أنها قامت بوظيفة علاجية، أو "داوت" كَرَباً ما، أو أفادت العميل، إذا ما سَدّت حاجات العميل الصريحة أو حاجاته الضمنية.

وبمعزل عن واقعة أن الاستشارة الفلسفية علاجية في أثرها المفيد أو "المداوي" على العميل، فمن الواضح أيضاً أن الاستشارة الفلسفية شكّل من العلاج إذا فهمنا الأصل الاشتقاقي لهذا التعبير. تأتي كلمة "ثيرابي" therapy من الكلمة اليونانية الأصلية therapeia وتعني "خدمة" service. لم تكن كلمة therapeia تتضمن أن الأطباء في علاجهم لمرضاهم كانوا مجرد فنيين يطبقون حرفتهم على الآخرين؛ فمُضَمَّرٌ في معنى therapeia تبادلية ما بين الطبيب

والمريض مُهَيَّبٌ بخدمات الطبيب أن تستنير بالمشاركة النشطة للمريض. إذا فهمَ العلاجُ بهذا المعنى (أي كمغامرة تحسينٍ مشتركة بين فردين، فرد مدربٌ وفرد غير ذلك) تكون الاستشارة الفلسفية علاجًا بلا جدال. وفضلًا عن ذلك، فإن الجواب عن سؤال (هل الاستشارة الفلسفية علاج) ليس بالإثبات من الجهة الوصفية فحسب بل من الجهة المعيارية أيضًا: فمن المؤكد أن الاستشارة الفلسفية "ينبغي أن تكون" علاجية إذا كان لها أن تكون ذات جدوى على الإطلاق. وكما قال هربرت ماركوز:

"الفيلسوف ليس طبيبًا؛ ومهمته ليست أن يشفي الأفراد بل أن يفهم العالم الذي يعيشون فيه... من شأن هذه الإبانة أن تنجز أيضًا مهمةً علاجية، وإذا وُدَّت الفلسفة أن تصبح علاجية فإنها تودُّ حقًا أن تصبح ذاتها" (1)

العناصر الأساسية

خلال هذا العمل ينبغي أن يكون قد صار مفهومًا أن عددًا من العناصر الموجودة في مختلف التصورات المعيارية للاستشارة الفلسفية والتقارير الوصفية لممارستها هو موجود، وينبغي أن يكون موجودًا، في جميع أشكال الممارسة الفعلية للاستشارة الفلسفية. هذه الأساسيات هي التحقيق الفلسفي، وحدُّ أدنى من الكفاءة من جانب العميل في القدرة على إجراء بحث عقلائي، وعلاقة عميل/ مستشار تعاونية، وقدرة المستشار على تكييف الفلسفة للاستشارة، وضرورة التعليم المباشر، وأجندة مفتوحة تتسع للتغير والتقدم للعميل، وميثودولوجيا واضحة. ولننظر في كل واحدة من هذه العناصر على التوالي.

التحقيق الفلسفي

يذهب لاهاف إلى أن تأويل رؤية العالم هو في الحقيقة العنصر الأساسي، أو، على حد تعبيره، القاسم المشترك العريض لكل الاستشارة الفلسفية. (2) ولكن الحقيقة، فيما يبدو، أن تأويل رؤية العالم هو نتاج التحقيق الفلسفي في طريقة المرء في العيش، وليس العكس. وفي حين لا يبدو مستبعدًا إمكان إجراء بحث في

مشكلات أو تصورات العميل دون أي بحث في رؤيته للعالم بحد ذاتها - فليس يبدو ممكناً أن يساعد مستشارٌ فلسفي عميله على تأويل رؤيته للعالم دون استخدام بعض العناصر على الأقل الموجودة بالتحديد في التفكير النقدي والإبداعي وفي التحقيق الفلسفي الأساسي لتأويل رؤية العالم. وإذا كانت هذه العناصر أساسية حقاً لتأويل رؤية العالم، وكانت رؤية العالم تُعتبر حتى الآن أساسية لكل استشارة فلسفية، لاجب إذن أن هذا يجعل التفكير النقدي والإبداعي والتحقيق الفلسفي، وليس تأويل رؤية العالم، شيئاً أساسياً لكل استشارة فلسفية.

وفضلاً عن ذلك، فما لا شك فيه أن قدرة التفكير النقدي والإبداعي للمستشار في إجراء مثل هذا التحقيق الفلسفي هو ضرورة أولية في كل من الفحص التحليلي والتركيب لمشكلات العميل المباشرة وفي البحث المتعالي transcendent في "نظريته" الشخصية، أو نموذج الإرشادي paradigm، أو رؤيته للعالم. وكما بيّنَ لاهاف نفسه في موضع آخر، فإن فحص رؤية العميل للعالم، وهي العملية التي تُجرى في عامة الأحوال في المرحلة الرابعة، تستلزم كشف الغطاء عن الافتراضات الخفية، الذي يتطلب بدوره استخدام أربعة عناصر على الأقل هي من خصال التفكير النقدي والإبداعي في تمحيص فلسفي تحليلي: الأول: تحليل نوع الظاهرة قيد البحث (المعرفة، العليّة، الوعي .. إلخ) وذلك بمحاولة إيجاد بنية مشتركة في أمثلتها المتنوعة. الثاني، كشف الافتراضات الخفية في "النظريات" (رؤى العالم): الافتراضات عن طبيعة الاختيار وعن طبيعة الذات والذات "الحقيقية". الثالث، الفحص النقدي لترابط "نظرية" ما (رؤية العالم): ترابط رؤية أن معايير موضوعية يمكن أن تُنبئ المرء ماذا ينبغي أن يفعل، ورؤية أن الذات تقيم في مجال العمليات الذهنية اللاشعورية التلقائية. الرابع، التحليلات التصورية (المفاهيمية): للاختبار والتبرير، وللأخطاء، وللذات.⁽³⁾

لذا فهناك عنصران يدوان حاسمين لذلك الصنف من البحث الفلسفي الذي يُجرى في أي جلسة استشارة فلسفية: الأول أن المستشار لديه عمق الحكمة الفلسفية ولديه خبرة في مهارات التفكير النقدي والإبداعي الضرورية لإدارة

بحث فلسفي كفاء. المشكلة في هذا أن في حقل الفلسفة اليوم هناك فجوة هائلة بين النظرية والممارسة. فقلماً تجد بين الفلاسفة ذوي التدريب الأكاديمي في الفلسفة من لديه الشخصية المطلوبة أو القدرة على تطبيق معرفته لتخفيف المعاناة. الحق أن قليلاً جداً من الفلاسفة الأكاديميين من لديه حتى الشغف باتخاذ مسيرة مهنية تقتضيه أحياناً أن يُخبرُ تفاعلاً وجدانياً شديداً مع غير الأكاديميين، أو تضعه وجهها لوجه مع التعقيدات المباغنة للحياة اليومية التي كثيراً ما تكون غير متساوقة مع المعضلات المألوفة للكتب الدراسية. ومن الجهة الأخرى فإن كثيراً من المستشارين السيكولوجيين المشغوفين بممارسة الاستشارة الفلسفية يفتقرون للخلفية والتدريب المطلوبين في التفكير النقدي والإبداعي الذي يُعلّم ويمارس في فصول الفلسفة الأكاديمية.

والمُتطلَّب الثاني في الاستشارة الفلسفية هو أن يكون العميلُ راغباً في تعلُّم مهارات التفكير الفلسفي وأن يُنمِّي القدرة على أن يتعاون في بحثٍ فلسفي حتى يكون لديه الأساس الذي يُجري عليه تأويلاً لرؤيةٍ أعرَض للعالم.

متطلبات حد أدنى من الكفاءة للعملاء

ذهب كثيرٌ من الكُتَّاب إلى أنه لكي يتولَّى عميلٌ ما أي بحثٍ عقلائي بالمشاركة مع مستشارٍ فلسفي، فإن متطلباً أساسياً لكل المقاربات والمناهج في الاستشارة الفلسفية هو ضرورة أن يكون هذا العميلُ قادراً على التفكير على نحوٍ مستقل ونقدي. يعني ذلك أنه يتعيَّن أن يكون لدى العميل القدرات والنزوع الضروري لأن يُمحصَّ بشكلٍ عقلائي المبادئ التي يعيش بها، وإطاره الذهني الخاص الذي يُنتج هذه المبادئ، وأن يحظى ببعض الفهم الذاتي حول سلوكه وقراراته وخبراته، ثم أن يكون قادراً على التأثير في هذا الإطار إذا لزم الأمر بواسطة التدخل الذاتي النقدي والإبداعي.⁽⁴⁾ لا يمكن للعميل أن يعتمد، ببساطة، على المستشار في أن يفسر له حياته ويحل له مشكلاته. وإذا كانت الاستشارة الفلسفية برُمَّتها هي حول فيلسوفٍ يساعد عميله في فحصِ فلسفي لحياته وأفكاره، وكان على العميل أن

يفعل ذلك بكفاءة كبيرة، فلا بد، من ثم، أن يكون راغبًا في اكتساب مهارات التفكير الفلسفي المطلوبة.

ولكن أن نُصِرَّ على أن يُبدي العميل مستوى عاليًا من هذه القدرات والميول الفلسفية كمتطلب أساسي قبل أن يمكن قبوله في علاقة استشارية- هو، بالطبع، أن تطلب من العميل أن يمتلك سلفًا ما جاء إلى المستشار لكي يُنمِّيه أو يكتسبه. إن قدرات العميل المعرفية أو الفكرية قد تُحوّل بينه وبين الدخول في نقاش في مستوى المرحلة 4، ولكن هذا ليس مانعًا له بالضرورة عن الدخول في الاستشارة الفلسفية بحد ذاتها، فقلّمًا يُكرن العملاء رغبةً في الانخراط في مثل هذه النقاشات النظرية المجردة في المقام الأول.

العلاقة التعاونية بين العميل والمستشار

إن المفتاح إلى تصوّر علاقة العميل / المستشار في الاستشارة الفلسفية يعتمد، لا على آراء المرء عن غرض الاستشارة، بل على رأيه عن الطبيعة البشرية و، حقًا، عن رأيه في الوجود الإنساني. ومن المقبول اليوم بعامّة أن الكائنات الإنسانية حيوانات اجتماعية ليس باختيارها فحسب بل بطبيعتها. يعنّي ذلك أن معظم الناس لا يترعرعون إلا بوجود أناس آخرين يتعلقون بهم ويعيشون الحياة معهم⁽¹⁾. بل إن الفلاسفة الوجوديين يمضون أبعد من ذلك ويُجأجون بأن الشخص لا هويّة له بمعزل؛ وأن الهوية لا تكون ممكنة إلا في العلاقة بآخرين.

(1) "تظهر كل وظيفة في النمو الثقافي للأطفال مرتين (أو على مستويين): الأولى على المستوى الاجتماعي، والثانية على المستوى النفسي. إذ تظهر أولاً بين الناس كمقولة بينداتية، ثم تظهر داخل الطفل الفرد كمقولة ذاتية. وغني عن القول أن هذا الإدخال (الاستدخال) internalization يحول العملية نفسها ويغير بنيتها ووظيفتها. إن العلاقات الاجتماعية أو العلاقات بين الناس تتبطن من الوجهة الشوثية جميع الوظائف العليا وعلاقتها" (انظر كتاب "علم النفس الثقافي"، مايكل كول، ترجمة د. كمال شاهين، د. عادل مصطفى، دار

هذا ما يسميه سارتر "البيندائية"⁽¹⁾ intersubjectivity، ويعني بها أننا نعيش في عالم لا يمكننا فيه أن نقرر من نحن. يساعدا الآخرون على أن نقرر من نحن، ونحن نساعدا الآخرين على أن يقرروا من هم. يبيّن سارتر أنني "لكي أظفر بأية حقيقة عن نفسي فلا بد أن تكون لي صلة مع شخص آخر. هذا الآخر لا غنى عنه لوجودي أنا، ولمعرفتي عن نفسي"⁽⁵⁾. ولكن علاقة الاستشارة الفلسفية ليست نفس الشيء تمامًا هي والبيندائية العامة بين الأفراد في المجتمع. فالمستشار الفلسفي لا يتوقع من العميل أن يساعده في تعريف نفسه. إنه يضع نفسه تحت تصرف أي عميل، مساعدا إياه على أن يجد الحقيقة عن نفسه حتى يكتشف من هو وماذا يود أن يكون.

وبينما تركز عملية الاستقصاء والكشف في المرحلتين 1، 2 على العميل حصرياً فإن العملية رغم ذلك مسعى مشترك. وكذلك البيداجوجيا التي نلجأ إليها في المرحلة 3، فهي ليست قائمة على العلاقة التقليدية "معلم/ طالب" التي تنتقل فيها المعلومات كما هي من جيل إلى التالي، من عارف ذي سلطة إلى آخر أقل

(1) يقول سارتر في كتابه "الوجودية مذهب إنساني": "والذاتية التي نقول بها ليست ذاتية فردية، لأن الإنسان كما قلنا يكشف بالكوجيتو (الأنا أفكر) عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضًا. وعندنا أن الكوجيتو، بعكس كوجيتو ديكارث وكانت، يجعلنا ندرك ذاتنا أمام الآخر، وأن وجود الآخر وجود محقق أمام وجودنا، فهو كوجودنا. والإنسان الذي يكتشف ذاته بالكوجيتو يكتشف أيضًا ذات الآخرين، ويكتشف أن ذات الآخرين ضرورية لوجود ذاته، فهو ليس شيئاً إن لم يعترف به الآخرون ... وأنا لو شئت أن أعرف شيئاً عن نفسي، فلن أستطيع ذلك إلا عن طريق الآخر. لأن الآخر ليس فقط شرطاً لوجودي، بل هو كذلك شرط المعرفة التي أكوّنها عن ذاتي. وهكذا يكون اكتشافي لصميم ذاتي هو اكتشاف للآخر ... وهكذا نجد أنفسنا فجأة في عالم بينذاتي intersubjectivity؛ وفي هذا العالم يجد الإنسان نفسه، ولا بد أن يقرر ماهيته وماهية الآخرين". (جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د. عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 964، ص 46-47)

علمًا لكي يَحْزَنَ في ذاكرة هذا الآخر. في المرحلة 3 من الاستشارة الفلسفية تكون المصطلحات الإجرائية في علاقة المستشار/ العميل هي، بين غيرها، التعلُّم المشترك، تبادل المعلومات والاستبصار، التحقيق النقدي والإبداعي، التعلُّم التَّسَالِي وليس التعلُّم بالمحاكاة، الإصغاء الحاد قبل التساؤل الموضَّح، الشراكة لا الإقناع، الحوار والخطاب وليس التفكيك الجدلي *dialectical dismantling*.⁽⁶⁾ ربما تكون الاستعارة المناسبة لعلاقة الاستشارة الفلسفية هي استعارة الرقص. يشير ميشيل رسل *Michael Russel* إلى أنه، كما في رقصة، فأنت كمستشارٍ فلسفي "حينًا تقود، وحينًا تتبع، وأحيانًا يكون أصعب جزء هو أن تتعلم كيف تنتحى عن طريق شريكك في الرقصة".⁽⁷⁾ يقول رسل إن عليك حقًا كمستشارٍ فلسفي "أن تفهم جيدًا طريقة شريكك في التحرك إذا كان عليك أن تتبعها وتتحرك معها، وأن تعرف ما سيزينها ويبرزها وما سيصُدُّها ويقاطعها".⁽⁸⁾

على المستشار أيضًا أن يكون على وعي بافتراضاته وتحيزاته وأحكامه المسبقة ويحاول جهده ألا يسمح لها بأن تؤثر على الطريقة التي يصني بها إلى عميله ويساعده على التأويل الذاتي لـ "نصّه".

كما أن من الضروري الحاسم أن يتجنب المستشارُ الفلسفي أن يرى الغرض من الحوار داخل علاقة المستشار/ العميل على أنه سبيلٌ إلى توكيد فهمه الخاص للعميل. إن عليه حقًا أن يرى إليها على أنها (وإنها ينبغي حقًا أن تكون) أداة كشفية *heuristic device*، أي وسيلة لتعزيز فهم العميل لنفسه. إنه ليس من المستبعد (وهو بالتأكيد من الوارد المسجَّل) أنه، بمساعدة المستشار، قد يصل العميل أحيانًا إلى فهمٍ جديد، أو يُخبر استبصارًا جديدًا في جانبٍ ما من حياته، والذي سيبقى خارج منال فهم مستشاره. غير أنه لا يجب أن يُفهم ذلك بالضرورة على أنه نوع من الفشل في علاقة الاستشارة، أو في القدرات المعرفية للمستشار. إنها هو، على العكس، علامة إيجابية على النمو في قدرة العميل وفي استقلالته.

القدرة على تطويع الفلسفة الأكاديمية للاستشارة⁽⁹⁾

عَلَّقَ زميلٌ لي بعد حضوره عددًا من جلسات استشارتي الفلسفية كملاحظ، عَلَّقَ بأن من الواضح أن الجلسات تبدو مُعَيَّنَةً للعميل ولكنه لم يمكنه أن يفهم لماذا أرى أن ما أفعله هو فلسفة.

هذه الاستجابة للخطاب الفلسفي إذ يُوَدَّى بلغة إنجليزية سلسلة تُوضح حقيقة أن كثيرًا من الناس، سواء من ذوي التعليم العالي أو غيرهم، يظنون أن النقاش لكي يكون فلسفيًا حقًا فلا بد أن يكون معقدًا في الدلالة، ومُشْتَبِكًا بشدة في رطانة سِرِّيَّة ملغزة، ومنثورًا به مصطلحات أجنبية غريبة.

خذ مارتن هيدجر على سبيل المثال. ثمة تهكم كبير في استحالة أن تفهم تفسير هيدجر للوجود والفهم حين يكتب عبارات مثل هذه:

“Understanding is the being of such a potentiality of being which is never still outstanding as something not yet objectively present, but as something essentially never objectively present, is together with the being of Da-sein in the sense of existence”(10)

إن حقيقة أن هيدجر عسيرٌ جدًّا على الفهم - هذه الحقيقة ذاتها تُضفي مسحةً أولية من المغزى الفلسفي على عمله.

وإمانويل كانت سيدٌ آخر من سادة النثر الفلسفي المبهم. وكثيرًا ما يُبَدَّد الفلاسفة هذه الصعوبة في فهم كانت بأنها ناجمة، ببساطة، عن سوء ترجمة العمل عن لغته الأصلية. غير أن هناك شائعة تقول بأن الطلاب الألمان يُفَضِّلون قراءة كانت في ترجمته الإنجليزية لأن المترجمين قد تمكَّنوا من جعله أقرب فهمًا في الإنجليزية منه في لغته الألمانية الأصلية. وحتى الفلاسفة الذين يكتبون بالإنجليزية مباشرة كثيرًا ما يحاولون أن يبثوا دلالة في عملهم بأن يستخدموا مصطلحات لاتينية. انظر إلى هذه العبارة: "كل ما هو أدهومين للوهلة الأولى هو، بين أشياء

أخرى، وبحكم طبيعته ذاتها، استنتاجٌ خُلْفِيٌّ⁽¹¹⁾. إن عبارة كهذه قد تُقدِّم على أنها عبارة فلسفية عميقة، ولكن ماذا يوسع الشخص العادي أن يفيد من عبارة كهذه؟

ثمة شعورٌ في بعض الدوائر بأن شيئاً ما ذا أهمية سوف يُهدَّر - إبريز التصور الفلسفي سوف يُهان - إذا ما تلوث بالتعبيرات العامية الشائعة. وتمضي الحُجَّةُ قائلةً: أن تُقدِّم هيدجر إلى ربة البيت أو تقدم كانت إلى عامل بناء، هو أشبه بأن تنثر اللآلئ أمام الخنزير.⁽¹²⁾ ويعتقد بعضُ الفلاسفة أن المناقشة العملية للفلسفة باللغة العادية هي امتهانٌ أو "هبوط" بما يُشكِّل الفلسفة الحقيقية. والسؤال الذي يطرحه هذا هو: هل يجب أن تُنطق الفلسفة أو تُكتب باللغة العامية لِمَن يُسمَّى الشخص المتوسط أو العادي؟ وهل هو حتى بالإمكان أن تتفلسف على نحوٍ ثاقبٍ بلغة إنجليزية واضحة؟ إن الجواب عن كلا السؤالين عند معظم الأكاديميين هو "كلا" بسيطةٌ ومُدوِّية.

أما بالنسبة للفيلسوف العملي - أي المستشار الفلسفي، والفيلسوف الذي يتعامل مع الأطفال، والقائد المُحفِّز للكافيه الفلسفي - فإن جواباً آخر يطرح نفسه. يفهم الفلاسفة الذين يتعاملون مع الأشخاص العاديين من الناس أننا يجب ألا نخلط بين اللغة البسيطة simple والتفكير التبسيطي simplistic⁽¹³⁾، وأن

(1) "prima facie ad hominem are, inter alia, ipso facto non sequitur"

Prima facie = للنظرة الأولى، لأول وهلة، بادئ الرأي؛ أو ظاهر الوجهة (يؤخذ به ما لم يُنقَضْ بدليل)

ad ahominem = الحجة الموجهة إلى الشخص فتتناوله بالهجوم والقدح الشخصي بدلا من أن تتناول حجته بالنقد والتفنيد. وهي مغالطة شهيرة (الشخصنة).

inter alia = بين أشياء أخرى.

ipso facto = بحكم طبيعته ذاتها، بطبيعة الحال.

non sequitur = استنتاج خُلْفِيٌّ، حرفياً: لا يلزم (عما قبله)، أو لا يترتب (على سابقه)؛ بمعنى أن النتيجة المزعومة لا تلزم منطقياً عن المقدمات المطروحة.

الخطاب الفلسفي إذا كان غير مفهوم لشخص ما فليس معنى ذلك بالضرورة أن موضوع النقاش سيكون غير مفهوم له إذا كان مَصوغًا في لغة إنجليزية واضحة. يعرف هؤلاء الفلاسفة أن رطانة أي مَسعى أكاديمي متخصص هو اختزال صناعي يُقصد منه أن يُيسّر النقاش بين المتدرّبين. وحين تُستخدم الرطانة عمدًا لكي تقصر النقاش على المتدرّبين "فقط" فإن مثل هذا النقاش يتحول إلى شيء آخر غير الفلسفة، شيء أشد مكرًا بكثير.

وقد قدّم في الماضي بعض من أشهر فلاسفة العالم الغربي قدرًا كبيرًا من الدعم لمصلحة الفلسفة العامية، التي يبدو أنها قد نُسيّت تمامًا أو أهملت كثيرًا من جانب كثير من الفلاسفة الأكاديميين المعاصرين.

ينصح أرسطو المتحدث، لكي يكون مفهومًا، بأن يستخدم كلمات ملائمة، أي جارية وعادية، وخالية من التعرر *undue elevation*. يقول أرسطو إن الطبيعية مقبّعة، والتكلف العكس.⁽¹⁴⁾ ويقول أرسطو أيضًا، محدّرًا، إن من الصعب على الفيلسوف أن يعرف متى لم يفهم أو متى أُسيء فهمه، ذلك لأن من يفشلون في الفهم كثيرًا ما يلوذون بالصمت لكي يتجنبوا الحرج الشخصي.⁽¹⁵⁾

ويرى باروخ سبينوزا أن من طرائق الفيلسوف لتحسين فكره "أن يتحدث ليُفهم الجموع". ويفسر ذلك بأنه إذ يتواءم مع مستوى فهم "الجموع" فإنه لن يظفر فحسب بـ "إصغاء أفضل إلى الحقيقة" من جانب الشخص المتوسط، بل إن الفيلسوف نفسه سيتعلم شيئًا ما من الجموع في المقابل.⁽¹⁶⁾ ومما يؤسف له أن هذا المفهوم للتعلّم من الشخص المتوسط يبدو غائبًا في الفلسفة الأكاديمية المعاصرة.

ويتنقد جون لوك انتقادًا لاذعًا أولئك الفلاسفة الذين "يستجلبون لأنفسهم إعجاب الآخرين" باستخدام كلمات غير مفهومة يظنون أنها ستثير الدهشة لأنها، ببساطة، لا يمكن أن تُفهم. ويُجأ لوك بأنه إذا كانت غاية اللغة في التواصل أن تُفهم، فإن "الغموض المتعلّ"، إذن، و"المعاطلة" *learned gibberish* من جانب الفلاسفة هي، ببساطة، سوء استخدام للغة لا يعنيه إلا استجلاب "المجد

والفخار" للمتحدث. يقول لوك: ولكن للأسف فإن مثل هذا الحديث، وإن كان مُسَلِّيًا، لا يقدم أي فائدة للحياة الإنسانية والمجتمع البشري.⁽¹⁷⁾

وفي استباقٍ تصادفي بشكلٍ مدهش للحركة الوضعية المنطقية مُحاجٌ ديفيد هيوم بأن الفلاسفة كثيرًا ما "يشتبكون في نزاعاتٍ لفظية بينما يتخيلون أنهم يتناولون خلافات على أعمق ما يكون من الأهمية والخطر".⁽¹⁸⁾ إنه لشيءٌ مقبولٌ كجزءٍ من "عملية التثقف" acculturation process العادية في أي مبحثٍ أكاديمي أن يحوّل الطالبُ نفسه إلى شبه مَكَنَزٍ حي من المصطلحات الفنية ملائمة للخطاب الداخلي للكلية التي ينتسب إليها. لا بأس باستخدام مثل هذه المصطلحات الفنية في رأي هيوم؛ وإنما هو يُحَدَّرُ قُرَاءَهُ من أن استخدام الرطانة تحمل إمكانيةً تشتت الفيلسوف (فما بالكُ بالشخص العادي) بحيث يظن أن التركيز على الرطانة نفسها هو تحقيقٌ جوهري في مسائل ذات أهمية وذات خطر.

وبينما يعترف لودفيج فثجنشتين بأن الفلاسفة كثيرًا ما يشعرون بأنهم مضطرون إلى اختراع استعمالات معينة تكنيكية وغير مألوفة للكلمات الشائعة وبخاصة للفلسفة،⁽¹⁹⁾ فإن توماس مولنر Thomas Molnar يقول إن على الفلاسفة أن يحدروا ألا يتنكس الواقع الذي تُشَيِّده اللغة الفلسفية التكنيكية "إلى علامات بعيدة عن أي واقع يمكن تصوُّره".⁽²⁰⁾

ويلاحظ ريتشارد شسترمان Richard Shusterman أن المقاربة الشكلانية الحديثة للفلسفة بأمريكا الشمالية قد "شَدَّدَت النزعة إلى التخصص المهني المنفصل المُسَيِّج"، وأعدت تشييد الفلسفة "في خطابٍ تكنيكي ... بِمَنَأى عن اللغة الفعلية ... للمجتمع".⁽²¹⁾ إن الخطاب التكنيكي في الفلسفة لا يعزل الكثير من الخطاب الفلسفي عن لغة المجتمع فحسب، بل يُبعد هذا الخطاب عن الهموم العملية للمجتمع ويصبح مجرد أداة للتعامل مع المشكلات التكنيكية الداخلية للفلسفة. يركز الخطاب التكنيكي للفلسفة الأكاديمية عادةً على تجريدات وكيّات وعموميات. ولكن الناس ليست تجريدات ولا كيّات ولا عموميات. فالمشكلات والهموم الفلسفية الشخصية تقوم دائمًا على جزئيات ذات دلالة من

حياة الفرد. وهذه بالضبط هي العناصر التي يتم إهمالها داخل الخطاب المبهم للفلسفة الأكاديمية.

قد يُحاجُّ عند هذه النقطة بأن تهمة الغموض ضد فلاسفة مثل هيدجر وكانت هي مجرد استياء **resentment**، أو ما أسماه فرديريك نيتشه "ضعيفة" **ressentment**.⁽²²⁾ ولكن رغم أن نيتشه نفسه قد يُعدُّ من ذوي التعليم الرفيع والفكر القوي فليس ثمة استياء ضده بسبب الغموض. الحق أن نيتشه واحد من أكثر الفلاسفة شعبيةً ومقروئية بين الطلاب الجامعيين وعامة الجمهور. وهذا لأن كتاباته هي من أسهل النصوص الفلسفية قراءةً. وقد كتبها بلُغة ألمانية حوارية، ومعظم أعماله الآن متوافرة بلُغة إنجليزية واضحة. ويبدو أن نيتشه قد كتب فلسفته بقصد أن يقرأها الشخصُ المتوسط. ولكن هذا يطرح السؤال: هل الفلسفة هي للفيلسوف أم للشخص المتوسط؟

من الواضح أنه إذا كان للخطاب الفلسفي أن يكون قابلاً للانتقال إلى مواقف الحياة الحقيقية، وإذا كان للفلسفة أن يكون لها أي تأثير على مجتمع ما أو أي تطبيق عملي، فلا بد أن تُؤدَّى - سواء بالكتابة أو بالقول - بالعامية **in the vernacular**، أي بلُغة سهلة الفهم من جانب الشخص المتوسط في هذا المجتمع. وعلى المستوى العملي إذا كان للفلسفة أن تقدم أي فائدة للعميل فيتعيَّن على المستشار الفلسفي أن يكون قادرًا على أن يقول البناءات الفلسفية المعقدة للعميل باستخدام مفردات مفهومة له وموافقة لقدرته المعرفية.

ليس يعني ذلك أن على المستشار ألا يناقش إلا تلك المسائل الفلسفية التي تتسم بالتبسيط والسذاجة، أو أن ينأى عن المسائل البعدية **meta issues** في مجالات كالميتافيزيقا أو الإبستمولوجيا. يجب أن يكون المستشار واعياً بأن العميل، خاصةً في المراحل الأولى من الاستشارة الفلسفية، قد لا يكون مُلمًّا بمفردات فيلسوفٍ مدرب. وله ليس فقط أن يساعد العميل على حل مشكلاته باستخدام مفردات ميسورة له، بل أن يساعده على أن يُنمِّي مفرداته وفهمه خلال مسار العملية الاستشارية بحيث يمكن لخطابها المشترك أن يصبح تدريجيًّا أكثر ثراءً بمعنى فلسفي.

ويسري نفس الشيء على البحث الفلسفي مع الأطفال وفي الساحة العامة لكافيه الفلسفة. قد يفترق طفلٌ أو راشدٌ ما إلى مفردات الفيلسوف، غير أنه قد يسأل أسئلة لا تقل وجاهةً بحالٍ، أو يقدم استبصارات لا تقل عمقاً، عن تلك التي بقدرة فيلسوفٍ مدربٍ.

صفوة القول أن الفلسفة يمكن أن ترتدَّ مُبهمةً إذ تُقدَّم في نثرٍ معقد، أو رطانةٍ تكنيكية، أو مصطلحاتٍ أجنبية. هذا الإبهام ليس دليلاً على أن العمل أو النقاش الفلسفي مهم أو ذو مغزى أو شأن. يخشى بعضُ الفلاسفة أن "الهبوط بمستوى الخطاب" (التبسيط المُخل *dumbing down*)، كما يسمونه، بينما يزيد موصولية الفلسفة فهو يحط من قدرها ومن قيمتها وفوائدها الفكرية. ولكن يجب ألا ننسى أن استخدام لغة "بسيطة" لا يعني أن يكون الفكر "تبسيطياً". لم يكن نيتشه مفكراً تبسيطياً ولكن أعماله الفلسفية سهلة القراءة.

إن استخدام رطانةٍ مبهمه يعطي، في أحسن تقدير، انطباعاً بأن الفلسفة لا تعني إلا نخبةً استثنائية، بينما تساعد، في أسوأ تقدير، على أن تخلق بالفعل نخبةً إذ تنفي كل من لا يستطيع أن يفهم أو يعبر عن نفسه بواسطة هذه الرطانة. ومن الفلاسفة الناهين، أمثال أرسطو وسبينوزا ولوك وهيوم، من هاجم بشدة استخدام مصطلح سري، مؤكداً أن في ذلك أذى للفلسفة وليس ارتقاء بها.

على الفلاسفة الذين يرغبون أنفسهم على قدرتهم على التواصل بالرطانة أن يلاحظوا أن كثيراً من الفلاسفة المعروفين بلغتهم المبهمة والتكنيكية كثيراً ما يُعتبرون، في الحقيقة، مُشهرين لا مشهورين⁽¹⁾. يعاني كانت وغيره من كُتّاب الفلسفة الملعّزة، في أحيان كثيرة، من انصراف القراء عنهم؛ ليس هذا فحسب بل إنهم ليهاجمون دون مبررٍ ويُبتَدون دون وجه حق من جراء استعصائهم الشديد على الفهم. إن عبارة فلسفية لا سبيل إلى فهمها هي عبارة لا قيمة لها، وإن عبارة فلسفية لا تُفهم على وجهها هي عبارة قميئة بأن تؤتي عكس ما تبغني.

(1) *notorious rather than famous*. أي مشهورين بشيءٍ قبيح.

من الشائق أن فيلسوفاً ما عندما يجد نفسه مضطراً إلى أن يصوغ حجته الفلسفية بإنجليزية واضحة قد يجد صعوبة كبيرة في هذه المهمة. فلا يندر أن يجد الفيلسوف نفسه عاجزاً عن التعبير عن أمورٍ معقدة بالأفاظ بسيطة، فيُخفي عجزه بأن يحتوي وراء مصطلح ملغز. يسأل المستشارُ الفلسفي الورعُ قبل أن يتحدث أو يكتب مَنْ سيكون المستمع المقصود: فإذا كان المستمعُ متمكناً من المصطلح الفلسفي فيها (إذ قد تكون الرطانة اختزالاً فعالاً، أي وسيلة لعرض مفاهيم معقدة بسرعة وإحكام). أما إذا كان المستمع غير متمرس فلسفياً فإن أجدى مقاربة هي أن يعرض الحجج بلغة إنجليزية واضحة. ليس هذا تبسيطاً مُحلاً لمحتوى النقاش الفلسفي؛ إن هو إلا ضبط أو تكييف للممارسات الخطاب.

كان الفيلسوف القديم أبيقور يرى أن قيمة الفلسفة تكمن في قدرتها على أن تبث السعادة فيمن يشاركون في ممارستها.⁽²³⁾ لاتزال الفلسفة اليوم قادرة على أن تبث السعادة حيثما مورست في جلسة استشارة. ولكن على المستشار الفلسفي ألا ينسى أنه، شأن الرياضي المحترف الذي هو أقدر كثيراً من الفرد غير المدرب، قد قضى سنواتٍ طويلة يتدرّب ويُتمّي مجموعة ثرية من المفاهيم للتمييز بين مختلف أنواع العبارات والحجج والنظريات والمبررات والتفسيرات والتعريفات والأحكام .. إلخ التي تسمح له بالتقييم النقدي لتفكيره الخاص وتفكير الآخرين، وأنه ينبغي ألا يتوقع بغير حق أن يجد نفس الشيء في عميله غير المدرب.

التعليم المباشر

إذا كان على الفلسفة أن تكون أكثر من مجرد مسعى أكاديمي ليضعة أساتذة متخصصين، بل أن تكون أيضاً "ممارسة حياتية شخصية مكرسة لتحسين الذات من خلال الفهم الذاتي"،⁽²⁴⁾ وإذا كان مقصد الاستشارة الفلسفية أن تساعد العميل على أن يصبح أكثر قدرة على إجراء تحقيق ذاتي فلسفي مستقل يُفضي إلى فهم ذاتي أعظم، فينبغي إذن أن يكون من أساسيات العملية الاستشارية أن تعزّز في العميل القدرات والمويل الضرورية للقيام بمثل هذا المشروع. يعني ذلك أن

الاستشارة الفلسفية لا يمكن أن تعتمد على مجرد تعلّم اتفاقي يحدث عَرَضًا أثناء مسار جلسة استشارة موجّهة إلى المشكلات. بل يعني أن المستشار يجب أن يقبل دور المدرس ويقتفي بقوة مقررًا بيداغوجيًا متعمدًا في الوقت الصحيح. يقتضي ذلك أن يقبل المستشار، شأنه شأن المدرس التقليدي، "المهمة التعليمية" - مهمة كيف يُمكن العميل من أن يختار لنفسه، بذكاءٍ وأصالة، في كلا المجالين الأخلاقي والسياسي، وكيف يزوّده بالأدوات التصورية - مثل مهارات التفكير النقدي والإبداعي، واحترام الذات، ويمنحه الفرص لاتخاذ قرارات في مناخ الاستشارة الآمن.⁽²⁵⁾ يستلزم هذا بالضرورة أن ينقل المستشارُ مقاربتَه في نقطة معينة من الحوارات الطليقة للمرحلة 6 لكي تتضمن كل تلك المتطلبات الإجرائية لعلاقة تدريسية، مثل تقديم معلومات، وتخطيط درس، ومراجعة المواد المقرّرة، وتقييم العملية ومدى التقدم. ليس يعني ذلك أن يقارب المستشارُ تعليمَ عميله وفقًا لنموذج أكاديمي يستلزم مقارنةً خوارزميةً يُتَّبَع فيها إجراءٌ ثابت لكي يبلغ نتيجةً محدّدة؛ بل يعني أنه يجب أن تكون ثمة نيّةٌ مستحكمةٌ بالتعليم، تتطلّب بالضرورة عناصر من قبيل تخطيط الدرس وتقييم التقدم.

أجندة مفتوحة

لا تستند استقلالية العميل في الاستشارة الفلسفية إلى قدرته على إعمال العقل فقط، بل أيضًا إلى حريته في وضع الأجندة داخل عملية الاستشارة الفلسفية. فعندما يقصر المستشارُ الفلسفي نفسه على مفاهيم فيلسوفٍ واحد، أو على بناءات منظومة فلسفية واحدة، أو على العمل في مرحلة واحدة فقط من النموذج ذي المراحل الأربع، فإنه يُضطرُّ إلى التلاعب بالحوار الفلسفي مع عميله بالطريقة التي تلائم أجندته هو لا أجندة العميل. وهذه الطريقة هي في الحقيقة بمثابة تثبيط متعمد لاستقلالية العميل. وإذا كانت استقلالية العميل هي حقًا بالغة الأهمية في فلسفة الاستشارة فإن أي تقييدات من هذا القبيل هي مضادة بشكلٍ واضح لهذه الفلسفة.

يبدو إذن أنه يجب أن يكون من العناصر الأساسية للاستشارة الفلسفية إمام المستشار الفلسفي، ورغبته في الأخذ بتنوعية من المنظورات والمقاربات أو مناقشتها، بعقلٍ مفتوح، وأن تكون أجدثه محصورة في رغبته في مساعدة عميله.

التغير والتقدم

يبدو أكنباك صلبًا في اقتناعه بأن المستشار الفلسفي يجب ألا يريد إحداث تغيير في الزائر الذي يأتي إليه طلبًا للنصح، ويُحذّر بأنه إذا وُجِدَت هذه النيّة ستكون الاستشارة الفلسفية ما يجب ألا تكونه: موجّهة لهدف. ⁽²⁶⁾ والتفسير المتلطف لهذا التحذير هو أن المستشار الفلسفي يجب ألا يتتوي أن يغير العميل وفقًا لتصوره (تصور المستشار) لما ينبغي أن يكونه هذا التغيير، بل أن يسمح للعميل ويساعده أن يتغير بمحض إرادته. ولكن قراءة أكثر انتقادًا تجعل تحذير أكنباك يبدو كما لو كان يمنع المستشار الفلسفي من أن يضمر أية نيّة كانت بها فيها نية مساعدة العميل على إرضاء رغبته هو في التغير.

وكما يقول جوبلنج فإن الفلسفة أداة قوية لا تدع الناس كما كانوا. ⁽²⁷⁾ وكذلك يؤكد موريس أن العميل في علاقة الاستشارة الفلسفية محكوم عليه لا محالة بالتغير كشخص. ⁽²⁸⁾ وأود أن أضيف إلى هذا أن كل عميل بدوره يُحدِث تغيرًا ما في المستشار.

إن مراجعة لأدبيات الاستشارة الفلسفية تبين أن هناك دائمًا مقصدًا واضحًا فعليًا في كل جلسات الاستشارة الفلسفية وفي كل مرحلة على طول الطريق، من حل أيّ مشكلة أو شاغل أو مسألة يبسطها العميل للمستشار، إلى تحسين مهارات تفكير العميل إلى مساعدته على اكتساب استبصار أكبر في الشيات الفلسفية المعقدة. وهذا المقصد هو استجابة لرغبات العميل المعلنة (وانعكاس لها)، أي أن يساعده المستشار في إحداث تلك التغيرات التي يجد نفسه غير قادرٍ على تحقيقها. ويبدو واضحًا من دراسات الحالات أن من العناصر الأساسية في جميع جلسات

الاستشارة الفلسفية السعي إلى التغير، والتحسُّن وإفادة العميل في أيِّما شكلٍ تتخذه. السؤال المعياري بالطبع هو ما إذا كان التغير والتحسُّن وإفادة العميل ينبغي أن تكون هدف الاستشارة الفلسفية. ويمكننا أن نجيب عن هذا السؤال بسؤالٍ آخر: إذا كان التغير والتحسُّن وإفادة العميل ينبغي ألا تكون هدفًا أساسيًا للاستشارة الفلسفية، فما الجدوى إذن؟

منهج واضح

السؤال "ما هو المنهج في الاستشارة الفلسفية؟" مختلفٌ نوعيًا عن السؤال عما إذا كان ينبغي أن يكون ثمة أي صنف من المنهج على الإطلاق. يبدو واضحًا أنه بدون الإفصاح عن نوع ما من الأهداف أو الأغراض المسلَّم بها، ومبادئ معيَّنة للفعل أو خطوط إرشادية تُتَّبَع في الممارسة، فإن الاستشارة الفلسفية سوف تعاني في عددٍ من الجبهات، مثل عجز ممارسيها عن أن يفسروا على نحوٍ مترابط ماذا تُراهم يعملون مع عملائهم المأمولين، أو أن يؤسِّسوا صنفًا ما من المعايير لتقييم الكفاءة في الممارسين.

تشتمل ميثودولوجيا الاستشارة الفلسفية على جانبين: مقاربات شتى ومناهج محدَّدة. كثيرًا ما يتم الخلط بين هذين، وكثيرًا ما تُرى تلك العناصر التي هي مجرد مكونات بنائية للمناهج على أنها مناهج مُصطَرِّعة. يبدو أن من المتطلبات الأساسية في الاستشارة الفلسفية الحاجة إلى إيضاح المنهج/ المناهج. ليس يعني ذلك أنه ينبغي ترويج منهج واحد، بل يعني أنه إذا كان للفلاسفة أن يصبحوا مستشاري المستقبل فسوف يتعيَّن عليهم أن يكونوا قادرين على الإفصاح عما يكونه هذا الذي يعمله المستشار الفلسفي. يُبَدِّد النموذج ذو المراحل الأربع الذي اقترحه كثيرًا من الخلط ويقدم إرشادًا محدَّدًا وعمليًا للممارسة.

ثمة مقاربات ومناهج كثيرة تعمل حاليًا في الاستشارة الفلسفية، غير أنني أعتقد أن نموذجي ذا المراحل الأربع أفضل في صَم شتات "الألياف" التي تشكّل ممارسة الاستشارة الفلسفية كما توصف في الأدبيات، والأهم أنه أكثر قدرة على سدّ الحاجات المتنوعة لشتى العملاء من أيّ من النماذج الموجودة. المرحلة الأولى، الطليقة، هي مرحلة الإصغاء حيث يتعيّن على المستشار أن يركز على التعرّف على العميل والإلمام بهومومه وحيث يتعرف العميل على المستشار ويألف مقاربتَه إلى عملية الاستشارة الفلسفية. وفي المرحلة 2 يحاول المستشار أن يساعد عميلَه على أن يحل مشكلاته وشواغله ومسائله المباشرة. في هذه المرحلة يرى العميل عادةً المستشارَ الفلسفي كخبيرٍ أو سلطة في التفكير الفلسفي ويفيد من قدرات التفكير الفلسفي للمستشار التي جعلها المستشارُ متاحةً له. في المرحلة 3 يجب أن يصبح المستشار معلمًا على نحوٍ صريح، يُنمّي في العميل مهارته الاستدلالية الخاصة وميوله الفلسفية الضرورية لإجراء تحقيق ذاتي فلسفي فعّال كمفكّرٍ أكثر استقلالاً.

وفي المرحلة الرابعة تتم مساعدة العميل على أن يتجاوز المهمة العادية الروتينية، مهمة حل المشكلات المباشرة، إلى التساؤل حول الافتراضات والقيَم الكامنة في نمودجه الإرشادي، أو رؤيته للعالم، ويبلُغ الحكمة لينظر أبعَد وأعرض، في العالم وفي نفسه، مما كان ينظر من قبل على الإطلاق.

وإنما بفضل هذه النظرة الفلسفية سيكون قادرًا على أن يعيش الحياة لا كمجرد آلة هوجاء تنفعل بمثيرات الحياة الكثيرة لا أكثر، وسيصبح قادرًا على أن يتخذ اختيارات مستنيرة تفي بتصوره عن الحياة الصالحة. هنالك فقط سوف يتسنّى له أن يبلغ الهدف الأسمى - ممارسة الفلسفة كطريقة حياة.

وأنا أعتز أن هذا الوصف لمراحل الاستشارة الفلسفية هو أمرٍ خلافٍ. وقد

يقال إن هناك ما يكفي بالفعل من الصراع بين المستشارين الفلسفيين حول تصنيف مقارباتهم ومناهجهم المتباينة بحيث لا نريد مزيداً من التصنيفات تضيف مزيداً من وقود الخلاف. ولكن من اليقّن أن كثيراً من الخلافات بين المستشارين الفلسفيين التي تبدو قائمة على اختلافات في المناهج المستخدمة في المراحل المختلفة. وبعبارة أخرى، في حين قد يُجأجج كاتب ما بأن الاستشارة الفلسفية في الحقيقة تتضمن "هذا المنهج المعين ولكن ليس ذلك" فإن هذا الكاتب قد يكون على صواب مادام هذا المنهج ملائماً للعميل في المرحلة التي هو فيها في هذه اللحظة، ولكن ليس لكل العملاء ولشئى احتياجاتهم. فمثلاً، قد يحتاج أحد الممارسين بأن المقاربة الموجهة للمشكلات ينبغي أن تُعتبر المنهج الأنسب للاستشارة الفلسفية، ومن ثم سترى في صراعٍ مع المقاربة الموجهة إلى الشخص، أو تُفهم على أنها معارضة لتأويل رؤية العالم. ولكن ليس بين هذه المقاربات أو المناهج ما هو متخارج (أي ينفي أحدها الآخر) إذا ما نُظِرَ وفقاً لنموذج الاستشارة الفلسفية الذي عرضته. فكلُّ، ببساطة، يمثل مقاربةً أو منهجاً قد يكون هو الأنسب لعميلٍ محدّد في مرحلة محدّدة من الاستشارة.

ولسوء الحظ يبدو أن هناك فشلاً عاماً من جانب المنظرين والممارسين معاً في ملاحظة أن العملاء المختلفين يطرقون باب نفس المستشار الفلسفي بمشكلات، وألغاز، وأسئلة مختلفة ومدى أو نطاق من قدرات التفكير الفلسفي. فقد يبدأ أحد العملاء في المرحلة 1 بينما يبدأ آخر في المرحلة 3 مباشرةً.. وهكذا. فقد يبدأ أحد العملاء، على سبيل المثال، في الزيارة الأولى مناقشة موضوع مثل معنى الحياة، والذي قد يُصنّف كمرحلة 2 أو مرحلة 4. قد يكون هذا العميل قد درّس الفلسفة في المستوى بعد الثانوي ثم قرأ بكثافة شطراً كبيراً من حياته، وقد يكون شريك نقاشٍ قديرًا يمكنه أن يشارك مشاركةً نشطة في الجوانب الفلسفية المتعددة لهذا الموضوع. ومن الجهة الأخرى، قد يكون عميلٌ آخر قد توقف عن قراءة أي

شيء عدا الجرائد بعد تخرجه من المدرسة الثانوية، ولم يفكر عمداً قط حول أي موضوع فلسفي في حياته، ولديه الرغبة في أن يعمل هذا في الوقت الحالي لا أكثر من ذلك. فقد لا يكون من الملائم إذن أن تقحم هذا العميل، ببساطة، في ذلك الصنف من النقاش المتعدد الأوجه الذي يشارك فيه عادةً في المرحلة 4. الحق أن من المحتمل جداً أن هذا العميل في هذه الحالة سيخيب أمله سريعاً ويفصم العلاقة الاستشارية من تلقاء نفسه.

يبدو معقولاً أن نفترض أن المستشار المُدرِك للمراحل المختلفة في عملية الاستشارة الفلسفية هو أكثر قدرة على البحث عن مفاتيح فيما يقوله العميل وما يفعله، وسيكون بذلك في أفضل موقع لأن ينصح العميل المحير بما هي المرحلة الأنسب له. ولأنه يعي أن نقاش المرحلة 4 يتطلب مستوى معيناً من القدرة الفكرية الفلسفية فإن هذا المستشار سيكون قادراً على صناعة قرار - بالمحاولة والخطأ أو، ببساطة، بالمناقشة مع العميل - عما إذا كان نقاش من مستوى المرحلة 4 هو شيء ملائم أم أنه قد يؤدي بالعميل إلى الإحباط وفي النهاية إلى إحساس بالفشل. فإذا كان الاحتمال الأخير هو الغالب فسوف يعرف المستشار أن عليه أولاً أن يرشد العميل بلطفٍ إلى مرحلةٍ أسبق، مثل عملية التعلم بالمرحلة 3، لكي يُعده إلى نقاشات المرحلة 4.

هذا يجيب عن السؤال عما إذا كان ثمة منهج في الاستشارة الفلسفية، وعن مكونات هذا المنهج إذا كان. الحق أن هناك منهجاً جوهرياً في الاستشارة الفلسفية: وهو تناول حاجات العميل في المرحلة الملائمة. من الواضح أنه إذا تفهّم المستشارون الفلاسفيون أن عملية الاستشارة الفلسفية تشتمل على عدد من المراحل المتداخلة وأن منهج الاستشارة الفلسفية يتألف من التعامل مع العميل بطرق ملائمة لموقع احتياجات العميل داخل نموذج المراحل - فمن المرجح أن كثيراً من الخلافات حول ما يُسمّى أفضل منهج لجميع جلسات الاستشارة الفلسفية وجميع العملاء سوف تُحل.

غير أن الاستشارة الفلسفية ليست فقط حول مراحل، أو عملاء، أو مقاربات، أو مناهج. إنها حول تواصل الناس والفلسفة، الحياة والدهشة. إن الفلسفة المقدّمة كاستشارة فلسفية، إلى أناسٍ يحاولون أن يتصدّوا لأُمورٍ مهمة ومُلحّة في عالم الحياة اليومية، تظهر في وجهها الأصلي: لا كبناءٍ نظري، أو كتدريبٍ أكاديمي، بل كطريقةٍ لمساعدة الناس على أن يعيشوا وأن ينظروا إلى العالم بطريقةٍ أكثر عمقاً. الفلسفة إذن ليست مجرد "محاولة لتحويل الجنس البشري"،⁽²⁹⁾ بل محاولة لمساعدة الأفراد على أن يحوّلوا أنفسهم. والجزء الثالث من الكتاب يعرض بعض أمثلة حية للاستشارة الفلسفية وهي تُمارَس فعلياً.

مكتبة
t.me/t_pdf

الجزء الثالث

الممارسة

الفصل

السادس

6

دراسة حالة (1):

مختصر مُفيد

مدخل

يقول هانز جيورج جادامر إن هناك طريقًا في هيدلبرج يُسمَّى طريق الفيلسوف، يفترض البعض بالفعل أنه سُمِّيَ كذلك تكريمًا لمبحث الفلسفة. والحقيقة أن الطريق سُمِّيَ كذلك بسبب أولئك الذين يُفضِّلون التريُّضَ سيرًا بمفردهم:

"هذا هو الأصل الحقيقي للاسم وكل ما دون ذلك سيكون تكريمًا زائدًا لنا معشر الفلاسفة. وفي العصر الحديث، في أعقاب روسو، فإن الرغبة في التريض بمفردنا، والتفكير بمفردنا، هي التي تدعونا جميعًا إلى أن نشترع في التأمل الفلسفي" ⁽¹⁾

قد تكون الحكمة التقليدية أفنعت الكثيرين بأن الفلسفة يمارسها أفرادًا متوحِّدون في عزلة- الفيلسوف النمطي في برجه العاجي. ولكن إن صحَّ هذا فإنه ظاهرةٌ حديثة نسبيًا وتوجد غالبًا في الفلسفة الأكاديمية حيث الأفكار تُحرَس بعناية وتُحمى من المنافسة. تذكَّر أن سقراط وكثيرًا من الفلاسفة الذين اقتدوا به لم يسيروا، ببساطة، وحدهم على طريق ما لكي يفكِّروا أفكارهم. لقد كانوا يمارسون

فلسفتهم تعاونياً بين مجموعات من الأفراد الشغوفين. لقد كان الفلاسفة الأولون يرون أن أفضل طريقة لاختبار صحة الأفكار هي مشاركتها، وأن أفضل طريقة لتحسين تفكير المرء هي الإصغاء بِتَمَعُنٍ إلى أفكار الآخرين.

كثير من محاورات أفلاطون ليست مجرد تمرينات أكاديمية. فالمناقشات حول موضوعات كالحب كما توجد في محاورة "المأدبة"، والشجاعة في "لاخيس"، والموت والخلود في "الدفاع" و"فيدون"، تبدو أشبه بدراسة حالات لأنها تمثل تحقيقاً في مشكلاتٍ وشواغل تحقيقاً يهتم المشاركين ولهم في نتيجته مصالحٌ مكتسبة. والشيء الذي يُستفاد من هذه المحاورات كان يُقصد منه أن يطبَّق في الحياة اليومية، وكانت الحياة تدخل في إضاءة موضوع الحديث في كل نقاش. هذا ما أساه جادامر "praxis" ويعني به "اتحاداً مُعَيَّنًا للمعرفة النظرية ومعرفة- كيف know-how العملية".⁽²⁾

بوسع دراسة الحالة أن تسهم لا كإيضاح ناطق لمنهج معين أو مقارنة فحسب، بل كتأييدٍ خبروي أيضاً للدعاوي النظرية. وقد قصدتُ بدراسات

الحالات المقدّمة في بضعة الفصول التالية أن تكون إيضاحًا وتأييدًا معًا لفاعلية الفلسفة حين تُستخدم كاستشارةٍ على يد فيلسوفٍ مدرّبٍ.

في هذه الحالة الأولى يمرّ العميل في الحقيقة عبر مرحلتين اثنتين في جلسةٍ واحدة: المرحلة الأولى التطبيقية، والمرحلة الثانية- حل المشكلات. ووجازتها نجعلها غير معتادة إذا ما قورنت بالحالات الأخرى الكثيرة في سِجِلِّي. قالت العميلةُ إنها، ببساطة، ليس لديها من الوقت ولا من المال ما يسمح لها أن تراني أكثر من مرةٍ واحدة. وأرادت أن تعرف إذا ما كان بوسعي أن أساعدها في جلسةٍ واحدةٍ في فحص مشكلةٍ كانت لديها. فأجبتُها أنني لا يمكنني أن أضمن أفضل النتائج في مثل هذا الوقت القصير ولكنني سأحاول جُهدي أن أساعدها.

وبسبب هذا الضيق الشديد في الوقت لم أكن أمتلك ترفًا اتخذ مقاربتني المعتادة، أي السماح للعميل بالحديث الحر دون مقاطعات مني أثناء الجلسات القليلة الأولى. في هذه الحالة كنتُ مضطرًا أن أسأل أسئلةً محدّدة ومستكشفة طوال الجلسة الأولى (والوحيدة) لكي أُعجّل العملية أملاً في الوصول إلى حلٍّ مُرضٍ لمشكلة العميلة. وأنا أعتبر أن هذه الحالة قد وقعت بالأساس في المرحلة 2 (مرحلة حل المشكلة المباشرة).

مسألة كبرياء⁽³⁾

فيرونيكا (ليس اسم العميلة الحقيقي) كارهة أن تبدأ جلساتنا الاستشارية. تتحدث بتردد، بلهجةٍ اعتذارية تقريبًا، وبصوتٍ هادئ. وتبدو مرتبكة بعض الشيء وهي تخبرني بأنها جاءتني لأن بها كبرًا زائدًا جدًّا وتريد أن تفعل شيئًا بشأنه. وقد بدا لي غريبًا أن هذه الفتاة الجذابة ذات الأربعة والعشرين ربيعًا والمتعلمة جيدًا ترى أن عليها أن تُقلَّ من كبريائها. وحين سألتها لماذا تظن أن بها "كبرًا زائدًا" قالت لي إن رفيقها، الذي لديها معه علاقة طويلة الأمد، كثيرًا ما يقول لها ذلك.

قالت لي "هو يقول إنه ينبغي عليّ أن أحذر أن أكون متكبرة جداً، لأن ذلك حقاً شيء لا يليق بالمرء".

سألته في أي نوع من المواقف يقول لك رفيقك هذا الشيء، متى يُسدي هذه الملاحظة؟ قالت إن هذا يحدث كثيراً جداً عندما يتجادلان. سألتها "ماذا يحدث حين يخبرك بهذا؟" فأجابت بأن الجدل قد انتهى. ثم سألتها السؤال البلاغي الذي جوابه واضح لي: هل هذا، ببساطة، هو دأبه في إنهاء الجدل؟ كانت فيرونيكا حائرة كيف تجيب عن هذا، إذ كان جوابها غير واضح. وأكدت لي بأمانة أنها تشعر بأنها كانت حقاً متكبرة في مواقف كثيرة.

بعد هذه المداولة المبدئية كانت أول دفعة لي هي أن أسأل فيرونيكا "أي ضمير في الكبرياء؟" ولكنني أدركت لتوّي أن هذا لم يكن أفضل طريقة للتقدم إذ ردت بقولها إن التكبر هو أن تضع نفسك فوق الآخرين من حولك. لم يكن في ذهني أي شك في أن الكبر قد يكون سمة شخصية سلبية تجرُّ مشكلات كثيرة في الحياة.

كان السؤال في حالة فيرونيكا هو هل الكبر حقاً هو لبُّ الموضوع. لستُ وَضِعِيًّا منطقيًّا مخلصًا ولا فتجنشتينيًّا ملتزمًا، ولكنني أقدّر أهمية الفهم الواضح للألفاظ المستعملة، والقبول المتبادل لتعريف الألفاظ داخل السياق الجدلي. فقد بدا لي بوضوح أن ارتباك فيرونيكا ليس ناجمًا عن تعقّد داخليّ ما في مشكلتها (مثل الحاجة إلى منح أولوية لعددٍ من العناصر المتساوية الأهمية) بل من تفاوتٍ ما بين ما يعنيه رفيقها من كلمة "كبر" وطريقة استخدامه لها من جهة وسلوك فيرونيكا في صحبة رفيقها من جهة أخرى. لذا فقد شعرتُ بضرورة أن أساعدها في تمحيص هذا التفاوت وفي الوصول إلى إدراكٍ له، وذلك بتشجيعها على أن تفصح عنه بكلماتها هي. وبعبارة أخرى فقد رأيتُ أن أنسب إجراءً فلسفي في هذه الحالة هو التحليل اللغوي.

أشرتُ إلى فيرونیکا أننا يلزم أن نتبيّن الطريقة التي نستخدم بها بعض الألفاظ. قلتُ لها، لا أريد بخاصة أن أفترض أن ما يعنيه ريفيها بـ "لا يليق بالمرء" not good for a person وبكلمة "متكبر" proud هو نفس الشيء الذي تعنيه عندما تستخدم تلك الألفاظ. ولكن مادمنّا لا نستطيع أن نسأل ريفيها عما يعنيه فقد اقترحتُ أنه سيكون علينا أن نبذل جهدًا لكي نستنبط ما يعنيه. فوافقتُ على أن تحاول ذلك معي.

بدأتُ أسألها هل شعرتُ مرةً بالفخر بشيءٍ ما فعلته أو صنعته - عمل فني ربما؟ قالت نعم. سألتها صيفي شعورك. قالت إنه إحساسٌ بالإنجاز، وبالإنتمام، وبالنجاح، وبالكفاءة. سألتها من يسمح لك أن تشعر بالفخر، أو هل هي "تقرر" بنفسها أن تشعر بذلك. فأجابت إنه مجرد شعور يقع. فسألتها هل هذا شعورٌ حسنٌ أم شعور سيء. فقالت إنه شعور حسن لأنها ليست تقارن عملها بأعمال الآخرين ومن ثم ليست تحط من قدر أي أحد بقول إن عملها أفضل. فاقترحتُ أن نترك موضوع الفن لأن الإستطبيقا قد تجرُّ مشكلات إذا تصادف أن نقاشنا تَضَمَّنَ أن فنًا ما هو "أفضل" من آخر. اقترحتُ أن نستخدم عملها كمثال. هي باحثة مهنية مع مُطوِّرِ برامج كمبيوتر كبير.

تساءلتُ صراحةً هل يمكننا أن نقول بأن هناك باحثين أفضل أو أسوأ. فأجابت موافقةً: نعم يمكننا.

ثم سألتها "هل أنت باحثة جيدة؟" فبدت محيرةً مُبْلِسةً، وترددت طويلاً. منحتها وقتًا لتفكر ولكن ضيقها بدأ متزايداً.

فقلتُ أخيراً "هذا ليس سؤالاً خُدعة"، فانفجرت ضاحكةً ولكنها أوقفت نفسها بسرعة. فسألتها أن تصف لي ماذا يكونه الباحث السيء في صورتها.

فقالت "هذا يسير؛ إنه شخصٌ ما ليس دقيقاً، لا يبذل الجهد التحضيري

الشاق، لا يأتي في الموعد ولا يعمل في حدود الميزانية". فسألتها هل هي من ذلك في شيء.

أجابت على الفور "كلا، أنا لستُ باحثة سيئة".

"إذن أنت باحثة جيدة؟"

فقلت عن كره "نعم، أظن ذلك".

سألتها "هل تقولين الحقيقة إذ تقولين لي إنك باحثة جيدة؟ أم انك تتفاخرين فحسب". قالت "لا.. لستُ أتفاخر. لقد سألتني وأنا أصدقك القول لا أكثر".

"هل تحطين من قدر أي أحد آخر حين تقولين لي الحقيقة وهي أن ما تعملينه يجعل منك باحثة جيدة؟" فأجابت ثانية "لا".

فسألتها عندئذ "هل أنت فخورة بعملك أم هو مجرد وظيفة؟"

فقلت "أنا فخورة به لأنني أتقن فيه".

هنا دكرتها أنها قالت سابقاً، فيما يبدو، إن الافتخار شيء سيء، وسألتها هل فخرها بأنها باحثة جيدة هو إذن شيء سيء؟ فأجابت إن هذا ليس فخرًا سيئًا.

بيّنت لها أنها قد فرّقت بين ثلاثة أشياء: قول الصدق ومن ثم صوابها حين تقول إنها باحثة جيدة، وكونها فخورة بهذه الحقيقة، والتباهي/ التبرّج bragging. فاعترفت أن بوسعها الآن أن ترى الفرق بنفسها.

لذا طلبتُ منها أن تستعيد بعض المُشادّات التي كانت لها مع رفيقها. عندما كان يخبرها أنها تتكبر هل كان ذلك في لحظة تحس فيها أنها على صواب أم على خطأ في المُشادّة؟

قالت على الفور "هو دائماً يقول ذلك حين أكون على صواب وهو على خطأ.

فهو يكره أن أتمادى في نقطة إذا كان يعرف أنني على صواب. ثم يقول بأني أتفاخر وأتكبر".

سألته "وقوله إنك تتفاخرين وتكبرين يومي إلى أنه يعني أنك متفاخرة من النوع السلبي؟" قالت نعم.

سألته هل تُحسُّ أن (كونها على صواب) و(كونها متفاخرة) هو نفس الشيء، فقالت لا. عندئذ سألتها إذا كان رفيقها ربما بدلا من أن يعترف بأنه على خطأ وهي على صواب فإنه، ببساطة، يتهمها بأنها متفاخرة من النوع السلبي - لكي "يكسب" الجدل، أو لكي يُنهيه على الأقل. فوافقت وقالت إنها كلما أطلق عليها متكبرة فإنها تشعر بالضيق من فورها، وهو يعلم أنها سوف تشعر بذلك.

توقفت فيرونيكا وقتاً طويلاً قبل أن تقول في النهاية "أفهم ما ترمي إليه. يبدو لي الآن واضحاً جداً".

عند هذه النقطة تقريباً نَفَدَ وقتنا وكان علينا أن نهي الجلسة. قالت فيرونيكا إنها قد اكتسبت استبصاراً ثميناً في علاقتها برفيقها لا يحتاج إلى مزيد من الإيضاح. وأعربت عن اندهاشها لما كشفه لها هذا النقاش: جانب من رفيقها بدأ الآن صارخاً الوضوح بحيث لا تفهم كيف احتاج إلى تدخل مني لكي تراه. وقالت إنها تشعر بأنها كانت حمقاء بحيث لم تلاحظ ما ساعدتها على رؤيته. فأخبرتها أنها لا ينبغي أن تقسو على نفسها بهذا الشكل. فاندماجها العاطفي مع رفيقها، ورغبتها المخلصة في بقاء علاقتها الطويلة، وكذلك الفرق في مستوى تدريباتنا الفلسفي - كل أولئك قد سمح لي أن أتخذ منظوراً أكثر تحليلية وموضوعية مما كان يمكن أن يتوقع منها.

إن من الواضح الآن لي ولفيرونيكا معاً أن رفيقها قد حَمَلَ، عَمَدًا، كلمة "proud" بكل المتضمنات السلبية التي تحملها، في محاولة التلاعب بالجدال والسيطرة عليه. لقد حَرَفَ معنى كلمة "proud" كما تُستخدمِ بِعامية من أجل أن تتلاءم مع أجندته. كان هذا التلاعب الطفيف في المعنى يؤتي ثماره - كان يترك

فيرونيكا مرتبكةً ومستسلمةً لرغبته في السيطرة الدائمة في أي مداولة حوارية بينها. وقد انعقد رأينا أننا وفرونيكا على أنها إذا كانت تريد أن تحل مشكلتها سيتوجب على رفيقها أن يوافق إما على حضور جلساتٍ معها مستقبلاً، أو أن يطلب استشارةً فرديةً لنفسه.

خلاصة

قد يكون قول فلتجنشتين⁽¹⁾ بأن جميع المشكلات الفلسفية يمكن أن تُحلَّ في النهاية بمجرد فحص معنى، واستخدام، الكلمات - قد يكون فيه شيء من المبالغة، ولكن مما لا شك فيه أن مثل هذا الفحص عنصر حاسم في الاستشارة الفلسفية. ليس مهمًّا فقط أن يفهم المستشار ماذا يعني العميل حين يستخدم لفظةً معينة، بل مهمٌّ أيضًا أن يدرك الفرقَ بين الاستخدام المشروع للفظه من ناحية، وكيف يمكن للعميل (أو، في هذه الحالة، شخص له صلة بالعميل) أن يعتمد تناوُلها بحيث يُساء فهمها من ناحيةٍ أخرى.

(1) "الفلسفة بالنسبة لفتجنشتين نشاطٌ علاجي therapeutic: إذ ليست مهمة الفلسفة أن تبحث عن إجابات من نوع خاص على أسئلة من نوع خاص، وتقدم تفسيرات لأنواع خاصة من "الوقائع" التي لا يمكن أن تفسرها سوى العلوم الوضعية. فليس هناك في الواقع مسائل فلسفية أو مشكلات فلسفية من حيث هي كذلك، وما "يبدو" أنه مسائل فلسفية هو نتيجة لسوء فهم "منطق لغتنا"؛ فعلينا أن نُعد الشخص الذي تقلقه مشكلةً فلسفية شخصًا يعاني نوعًا من "التقييد العقلي" أو من ضغط واقع على العقل، يتسلط على تفكيره نموذجٌ لغوي معين؛ وحينما يتم الكشف عن مصدر هذا الضغط أو التسلط عن طريق "التحليل"، وحين يراه "المريض" على ما هو عليه، فإنه يتوقف عن رغبته في الحديث حديثًا "خاليًا من المعنى"، ويتوقف عن رغبته في وضع أسئلة لا إجابة عليها، فيستطيع المرء إذن أن يجيب على المسائل الفلسفية بإظهار أنها لا يمكن أن توضع، ويحل المشكلات الفلسفية بالكشف عن أنها لا يمكن أن تُثار". (انظر كتاب "فلسفة برتراند ريسل": د. محمد مهران، دار المعارف، 1976، ص 32)

غير أن الحظ كان حليفنا. فليس من السهل تبين كل مسألة أو مشكلة بهذا الوضوح في جلسة واحدة. وقد قدمت هذه الحالة لا كمثالٍ لجلسة استشارة نموذجية بل كإيضاح لقوة التحقيق الفلسفي. وإنني أعد الحالة في الفصل القادم أكثر تمثيلاً للطريقة التي تتم بها الاستشارة الفلسفية في خبرتي الخاصة. في هذه الحالة أمكننا، العميل وأنا، أن ندع العملية تمضي بصورة طبيعية عبر كل من المراحل الأربع التي ناقشناها في الفصل 4.

الفصل

السابع

7

دراسة حالة (2):

استعراض المراحل

مدخل

قصدتُ بدراسة الحالة الثانية هذه أن تكون إيضاحًا للمراحل الأربع في عملية الاستشارة الفلسفية. وكما بيَّنتُ في الفصل 4، وأوضحتُ بدراسة الحالة السابقة، فإن المراحل الأربع لا نلقاها جميعًا مع كل عميل. فقد تَمَّرتُ حالةٌ عبر مرحلتين أو ثلاثٍ قبل أن يختار العميلُ أن يُنهي علاقة الاستشارة. قد يحدث الإنهاء لأن العميل أحسَّ أن حل مشكلته المباشرة قد تَمَّ على نحوٍ مُرضٍ وأن لا ضرورة للمُضي في الاستشارة. غير أن هذا سيرك العميل معتمدًا على الخبرة الفلسفية للمستشار، وسيجد نفسه مضطرًا إلى العودة إليه حين تَعِنُّ المشكلة الفلسفية التالية في حياته. تختص المرحلة 3، 4 بمساعدة العميل على أن يصل إلى مستوى من قدرة التفكير الفلسفي سوف تسمح له أن يتعامل مع المشكلات المستقبلية حين تظهر، وأن يستبق، وبالتالي يجتنب، المشكلات قبل أن تتحقق. والنتيجةُ هي تحرُّر العميل من الاعتماد على المستشار - وبعبارة أخرى استقلالية أعظم. وتتجلى المراحل الأربع في أوضح صورة، وتكون أيسر في الإدراك، إذا كانت الاستشارة طويلة الأمد.

في الحالة المعروضة هنا، شاءت العميلةُ، مارجو (ليس اسمها الحقيقي)، أن تبقى في العملية الاستشارية قدرًا معتبرًا بعد علامة الجلسة العاشرة. وقد كانت تحضر جلسة كل أسبوع في الأسابيع العشرة الأولى، وقررت بعدها أن جلسة

تكفي كل أسبوعين. استغرقت كل جلسة ساعة من الزمن. وكما هو الحال مع أية مداولة حوارية فإن كثيرًا من النقاشات بين مارجو وبينني لم تكن تجري بالسلسلة المعروضة هنا؛ فقد قمتُ بتنقيح مدوناتي الأصلية تَوَحُّيًا للإيضاح والإيجاز. ورغم أني منحت نفسي حرية التنقيح فقد راعيتُ أن أعرض بدقة روح الجلسات وتسلسلها كما تطوّرت. ورجائي أن تضع بالاعتبار أن الانتقالات من مرحلة إلى تاليها في الاستشارة الفعلية قد تكون دقيقة جدًا، وأن المراحل قد لا تكون واضحة مباشرة ولا محددة مثلها هي تبدو في شكل مُدَوَّن.

المرحلة 1: «أريد أن أزيل التشوش عن تفكيري»

الجلسة 1

وصلت مارجو إلى بابي في الموعد المضبوط الذي اتفقنا عليه على الهاتف. هي سيدة تبدو بصحة جيدة، في أواخر الأربعينيات من العمر، مهندمة، تحمل كيس نقود كبيرًا وحقيرة تسوق بلاستيكية بها عددٌ من الأشياء. كنتُ قد شرحتُ لها في حديثنا على الهاتف أن الجلسة الأولى مَعَيَّنة بأن تسمح لها بأن تصل إلى فهم أفضل للاستشارة الفلسفية، وهو مما سيساعدها على أن تقرر إن كان هذا هو مطلبها. وقد أخبرتها أنه لا أتعاب على الزيارة الأولى.

بدأت بإخباري أنها ابنةٌ وحيدة (ليس لها إخوة)، متزوجة ولها ابنان أحدهما في أوائل الثلاثينيات والآخر في أواسط العشرينيات، حاصلة على إجازة جامعية في الإنسانيات.

أشارت مارجو إلى أن لديها مشكلات في علاقتها بابنها الأصغر. وقد سبق أن تلقت استشارةً لهذه المشكلة من معالج نفسي ولكنها وجدتها غير مجدية. قالت مارجو إنها كانت لها مُشاداتٌ كثيرة معه كثيرًا ما تحملها على أن تنأى بجانبها عنه بدنيًا وعاطفيًا عندما تصبح المُشاداتُ أصعب من أن تواجهها. وقالت إنها وُلدت في أوروبا التي مزقتها الحرب، وإنها في صغرها كانت أسرتها كثيرة التنقل إلى مسكن جديد، وهو مما وُطنها على الانفصال عن الآخرين وعلى هجر الأصدقاء. وقالت إن هذا أيضًا قد أفصى بها فيما يبدو إلى نمط سلوكي تتخلى فيه عن العلاقات كطريقة لتجنب الصراع، وأبدت قلقها من هذا النمط.

وهي أيضًا مهمومة بنزاهتها (وفي شك منها). فقد قالت إنها تُعلّم الناس مقارنةً إلى الصحة والعافية، تُعرف بـ "خطة إكس" (X plan)⁽¹⁾ من بيتها. فهي تُعلّم الناس أن يضبطوا حميتهم وأسلوب حياتهم. أخرجت مارجو من محفظتها كتيبًا في الموضوع وأعطتني إياه. وقالت إن متطلبات خطة إكس "صارمة للغاية"، وهي لهذا تحس بالذنب عندما تأكل أي شيء ليس جزءًا من حمية خطة إكس، حتى لو كان هذا الشيء قطعةً من الشيكولاتة. إن الآخرين يتقدونها، وبخاصة ابنها الأصغر، لريائها في فلسفتها من حيث الحمية.

قالت مارجو إنها تودُّ أن تكون قادرة على النظر إلى الأمور بموضوعية وإزالة التشوُّش عنها. إنها لا تريد أن ينتهي بها الأمر إلى أن تكون كأولئك العجائز اللاتي لا يفعلن إلا الاستلقاء والاسترخاء والاستغراق في الماضي وقد يشن من التفكير لأن الحياة التي عشنها قد جلبت عواقب أكثر من أن يسيطرن عليها. وقالت إنها لا تريد أن تعيش في الماضي، وإنها تريد أن تكون قادرة على التفكير في الأشياء التي لا تستطيع أن تستجيب لها حتى الآن إلا انفعاليًا.. تريد أن تخرج من "تلك الحلقات

المفرغة التي تسبب كثيرًا من الألم ولكن لا تقدم حلولاً مُرضية". وتساءلت إن كان بوسعي أن أساعدها في ذلك. وحين طمأنتها أن هذا شيءٌ يستحق المحاولة، اتفقنا على أتعب زيارتها التالية وموعدها.

عندئذ أسلمتني حقيبة التسوق التي أحضرتها. كان بها عددٌ من ثمار التفاح والبرتقال والموز أعطتني إياها في مقابل ما قد علمت من قبل أنه سيكون جلسة أولى مجانية.

الجلسة 2

قالت مارجو إنها لا تعرف ماذا تريد أن تناقش في هذه الجلسة. لذا أشرت إليها أنه ربما يكون الحديث عن علاقتها بابنتها وبزوجها فكرة جيدة، حيث إنها كانت قد ذكرت في الجلسة السابقة أن لديها همومًا في هذه الناحية.

بدأت مارجو حديثها بقولها إنها تظن أنها مسيطرة. هي متزوجة منذ ثلاثين عامًا لرجل مهني ناجح جمع الكثير من المال. ولكنها قالت إنها كانت الطرف المتحكم في الأسرة وكانت مسيطرة عليها، وتحاول أن تشكلها وفق المثال الذي تراه. وذكرت أن والديها كانا محافظين ورجعيين للغاية، لا يخرجان قط، وفقيرين نسبيًا، وغير شغوفين بأشياء العالم. كانا هيأين؛ ربما نتيجة هروبها من احتلال النازي لبلدهما. وبوصفها وحيدة أبويها فقد كانت تقضي الساعات في القراءة عن، وفي تخيل، نوع "الأسرة المثالية" التي أرادت أن تكون عندما تكبر.

ولكنها عندما تزوجت الرجل الخليل الهادئ الذي هو زوجها بدأت تتلاعب به وتتصرف في ماله، فأرسلت ابنتها، مثلاً، إلى مدرسة خاصة. غير أنها قالت إنها تشعر الآن بالغضب والإحباط لأن ابنتها لا يبدو أنها يقدران ما فعلته من أجلها. فهي تشعر أنها "مدينان" لها. سألتها ماذا تعني حين قالت إنها تشعر أنها "مدينان" لها. فأشارت إلى أنه في بعض المجتمعات يكتسب الأبناء بالتأكيد حسًا بالواجب تجاه آبائهم. فتساءلت صراحة إن كان يصح أن نقول إننا مدينون

لشخصٍ ما لأنه منحنا شيئاً لم نطلبه منه. قالت إنها لا تظن ذلك. ومضت في حديثها ذاكراً كيف أشركت ابنيها في ممارسة كرة القدم والهوكي وغير ذلك، وأنها يقولان أحياناً إنهما يقدران ذلك، وأنها مع ذلك قد "فشلا" فيما يبدو. وقالت إن الابن الأكبر "يخطئ في جانب المحافظة الزائدة، بينما الأصغر عنيف ومتمرد جداً" لدرجة تعاطي العقاقير. سألتها كيف كان كلٌّ من هذين الأسلوبين في الحياة "فشلاً". قالت كلا هذين الأسلوبين لا يُفضي إلى حياةٍ مُنتجةٍ صالحة، إلى الطريقة التي ينبغي، في تصوُّرها، أن تُعاش بها الحياة.

ثم قالت إنها تحس بالذنب. كان من الصعب عليّ أن أفهم في البداية ما هو ذلك الذي تحس بالذنب تجاهه. فقد بدا أنها تقول إنها تحس بالذنب لأن أسرتهما لم تتكشف في النهاية عن تلك الأسرة الصالحة أو الكاملة أو المثالية التي كانت تخيلها وهي طفلة. وقد أسمت نفسها منافقة لأن مثالها لم يتحقق. قلتُ لها لستُ على يقينٍ بأن هذا نفاق. سألتها لماذا ألحقت ولديها بمدرسةٍ خاصة، فقالت إنها كانت تظن أن في ذلك خيراً لهما في النهاية. ثم روت لي عن رحلة ستة أشهر قاموا بها إلى إسبانيا والتي تُحس أنها كانت خيراً لابنيها، وأتاحت لها أن تتعلم الإسبانية جيداً بحيث تُدرّسها. وقد أسفّت لأن غيابهم قد أفقد ولديها أصدقاءهما في الوطن، ولكنها أكدت لي أن إرسالهما إلى مدرسةٍ خاصة واصطحبهما إلى إسبانيا كان بدافع رغبتها في أن تفعل ما هو أفضل لهما. لقد أنفقت كثيراً من المال في العملية، ويزعجها أن بعض جيرانهم كانوا يعتبرون أسرتهما متغطسة.

لاحظ، رغم أن هذا ليس مخطوطاً حرفياً، أن معظم النقاط المدوّنة في هاتين الجلستين هي عما قالته مارجو. لم أتكلم إلا قليلاً جداً، وإذا ما سألتُ سؤالاً فقد كان للإيضاح أساساً. بدأ أن مارجو تتجنب الإجابة مباشرةً عن تلك الأسئلة التي كانت أكثر استكشافاً في طبيعتها، مفضّلةً أن تكمل سردّها لقصتها على طريقتها، وأن تصوغ "المشكلة" بألفاظها هي ولا تدع أسئلتي تقودها.

في نهاية الجلسة الثانية بدأت مارجو مستعدةً للتقدم، وأن تتخطى مجرد الإفضاء والبوح إلى محاولة التمحيص الأعمق لبعض المسائل التي تشغلها. لذا فقد مهدتُ لدخول الجلسة التالية في المرحلة الثانية (حل المشكلات) بتعيين بعض المقالات التي يمكنها أن تقرأها في موضوع علاقات الوالد/ الابن.

المرحلة 2 : المشكلة : كيف تخلق الأسرة المثالية

الجلسة 3

بدأت هذه الجلسة بتقديم نسخة من مقال لجان⁽¹⁾ إنجليش Jane English بعنوان "بِمَ يَدِين الأبناء الكبار لأبائهم؟"⁽²⁾ وقد اقترحتُ أن بوسعنا الخوض أكثر في مناقشة علاقات الوالد/ الابن في هذه الجلسة، ونقرأ مقال إنجليش خلال الأسبوع القادم، ونُجري مناقشة لرأينا في المقال في الجلسة التالية. أو يمكننا أن نناقش الكتاب الذي أعطتني إياه في الجلسة الأخيرة عن X. قلتُ لمارجو إن لديَّ بعض التحفظات حول "فلسفة" المؤلف أودُّ أن أناقشها ولكنها قالت إنها تفضل الحديث معي أكثر عن ابنها وعن علاقات الوالد/ الابن بصفة عامة.

بدأت مارجو حديثها بأن أخبرتني مرة أخرى كم كان والداها رجعيين في نظرتهما، وكم كانت والدتها مذعورة من كل شيء ولا تزال. قالت إن والدتها صارت مدمنةً على مضاد للاكتئاب شبيه بالفاليوم، وإن والداها، وهو رجل في أواسط ثمانينياته، مفعم بالحيوية ولكن شديد الانتقاد لزوجته، ومسيطر جدًا. كانت مارجو تحاول جاهدةً ألا تسمح لوالداها أن يسيطر على والدتها، ولكنها كانت قاسية جدًا على والدتها أيضًا لتخاذهما إزاء سيطرة زوجها. وقالت إن والدتها كانت تنصحها ألا تتزوج بل أن تصبح امرأة مهنية بدلا من ذلك. وقد اتفقنا أن هذا مفهوم بالنظر إلى الحياة المنزلية التعميسة التي يبدو أن والدتها قد عاشتها.

(1) بالإمالة لِنَنحو بها نحو "جين".

قالت مارجو إنها اعتادت أن تغضب على والدتها لأنها تجلس أحيانًا لساعاتٍ تُحدِّق إلى الحائط فحسب ومستغرقة في أفكارها؛ واعترفت مارجو أنها هي أيضًا تفعل ذلك أحيانًا. لقد كان يُقلِّقها أنها هي ووالدتها كانتا "مدممتين للتفكير". فتساءلتُ إن كان للمرء أن "يفكر" بهذه الطريقة إذا كان مشغولاً بشيءٍ ما، أو كان في ضيق، أو كان، ببساطة، مغمورًا في ظروف الحياة. فوافقتُ وقالت إنها أُصِبت ذات مرةً بانهيارٍ عصبي ظلَّت فيه راقدةً أسبوعًا بينما كان زوجها غائبًا في رحلة عمل.

تشعر مارجو بأنها قد هَجَرَت أُمُّها عاطفيًّا لأنها وجدَّت من العسير التعامل معها. تساءلتُ بصراحةٍ عن تأثيرات تفاوت القِيَم أيضًا بين والدتها ووالدها. فوالدتها، فيما يبدو، تقدَّر الاستقرار والنظام والثبات، بينما هي أخبرتني أن والدها كان يتحدث أكثر عن المغامرات في الحرب. ويبدو أن مارجو تقدَّر التغيير والتقدم، تلك الأشياء التي لا تستريح لها والدتها فيما يبدو. ويبدو أن قِيَم ابنيها أيضًا تختلف عن قِيَمها. سألتها "ولكن فيم تختلف؟".

قالت إنها تشعر أن سلوك ابنها المزعج هو في الحقيقة "كارما" أو "رَدِّ دِين" عن "سلوكها السيِّئ تجاه والدتها. وَفَسَّرَت ذلك بأن وَلَدَهَا المتمرّد كارما تلقنها درسًا، في معنى التعليم ومعنى العقاب معًا. فبيَّنتُ لها أن التعلُّم من حدثٍ ما شيء - ولكن أن أقول إن حدثًا قد حدث لكي يُعلِّمني شيئًا ما أو لكي يعاقبني فهذا شيء آخر تمامًا. لذا سألتها على أي شيء كان ابنها عقابًا لها فيما تظن. فقالت إنها كانت شديدة الانتقاد لوالديها، وبخاصة لأُمها، وإنها كانت ابنةً سيِّئة. لذا فهي الآن تُعاقب بأن عليها احتمالُ ابنٍ سيِّئ لها هي. فسألتها ماذا يكون الابنُ الصالح في رأيها.

قالت "الأبناء الصالحون هم كما وصفهم الإنجيل: يُجِلُّون والدَهم ووالدَتَهم. الأبناء ينبغي أن يحترموا آباءهم ويطيعوهم".

سألتها هل ينطبق هذا على جميع المواقف حتى في الأسر التي تؤذي أبناءها؟
قالت "بالطبع لا".

لذا قلت لها: يبدو لي أن المسألة ليست مسألة حب واحترام لوالديك أو غياب الحب والاحترام لهما؛ ربما تكون هناك منطقة "رمادية" قد يكون للأبناء فيها مشاعر مختلطة، أو احترام وإعجاب جزئي، تجاه آبائهم الذين قد لا يكونون في الحقيقة آباءً مثاليين. فوافقَت مارجو على أن هذا ممكن.

لذا سألتها عن رأيها ومشاعرها تجاه والديها. قالت لقد كان يجب عليها أن تقدرهما أكثر عندما كانت طفلة لحمايتها لها من الأذى في الحرب ورعايتها .. إلخ. سألتها هل تظن أن بوسع طفل أو مراهق صغير أن يفهم فهماً كاملاً مخاطر الحرب. قالت إنها لا تظن ذلك، ولكنها يمكنها الآن أن تقدّر بالتأكيد ما تجسّمه والداها لحمايتها وقتذاك. ثم أضافت أنها ربما لا يجب أن تتوقع ذلك منها وهي طفلة. لذا فقد وصلنا إلى اتفاق على أن الأطفال كثيراً ما لا يقدّرون ما فعله آباؤهم من أجلهم وذلك لعدم فهمهم لما يكابده الآباء نيابةً عنهم؛ ولكن كثيراً ما يدركون فضل آبائهم عندما يكون لهم هم أنفسهم أبناء. ليس ثمة إذن ما يدعو المرء إلى الإحساس بالذنب في الكبر على انعدام تقدير والديه أثناء طفولته.

ثم سألتُ إن كان بوسعنا العودة إلى مسألة الكارما. سألتها هل ترى الحياة كطريقٍ محدّد مسبقاً علينا أن نتبعه. قالت إنها تظن أننا أحرار في اختيار طريقنا الخاص في الحياة. ثم سألتها: إذا كانت الكارما هي عقاب على اختيار اتخذناه في الحياة فإن هذا يتضمن فيما يبدو أن هناك اختيارات "صائبة" وأخرى "خاطئة" أو اختيارات "حسنة" وأخرى "سيئة"، وأن الكارما ترمي إلى تصحيح الاختيارات التي نجترحها. وقد وافقت على أن الكارما تقصد إلى "موازنة" الأخطاء الماضية بالعقاب. فسألتها بما أننا اتفقنا على أن الطفل أو المراهق الصغير يجب ألا يُلام على غياب تقديره لوالديه، فلماذا يستحق هذا الطفل العقاب على ذلك حين يكبر؟ قالت إنها لا تدري، وإنما بالتأكيد لا تحسب انعدام تقدير ابنها

شيئاً يدينه، رغم أنها قالت إنها لاتزال غاضبةً منه لِتَهاوِنه في حياتِه، وإن هذا لايزال يبدو كَرَدِّ دَينِ كارمي عليها. ولكننا اتفقنا أنها بينما يمكنها أن تتعلم من علاقتها بابنها فليس عليها أن تراه كنوعٍ من "المنتقم الكارمي".

ومَصَّتْ نُحْرِي بِالاضطراب الذي كان فيه ابْنُها الأصغر، وكيف سافر مع فرقة روك، وعدد المرات التي قُبِضَ عليه فيها لِجَيازته مُحَدَّرًا وكم مرة اضطرت أن تُنْجِرَجه من الحبس بكفالة.. إلخ. ورغم ذلك فقد بدأ ناكراً للجميل. قالت إنها تسانده في كل مشروع يريد أن يسعى فيه، ولكنه ذأَبَ كلما وافقته على مشروع وحاوَلت دَعَمَه فيه - على أن يُعَيِّرَ رأيه. ذَكَرْتُ مارجو أنها امرأةٌ قديرةٌ جدًّا وذكيةٌ ونَشِطةٌ وهادفةٌ وطموحةٌ فلعل ابْنُها أراد أن يجد شيئاً لا تهتم به أمُّه أو لا تعرفه لكي يكون مستقلاً بشخصه، فوافقت أن هذا التفسير يبدو معقولاً.

وأشارت إلى أن أمها كانت غيرَ موافقة على زواج مارجو، ولكن زواجهما دام طويلاً، وبدا من ثم أنه كان قراراً جيداً. وقالت إنها تحاول أن تكون أكثرَ برًّا بوالدتها وأنها تزورها أكثر من ذي قبل وتحاول أن "تصل ما انقطع". لقد كانت تحس أن صلتها بها انقطعت حين تزوجت وأنجبت ابنين. وقد حاولت أن أطمئنتها أن هذا ليس نادراً. وأنَّهينا الجلسة بالانفاق على أن نناقش مقال جان إنجليش في الجلسة القادمة.

مكتبة

t.me/t_pdf

الجلسة 4

انطلقت مارجو على الفور تريد أن تناقش مقال جان إنجليش. تتخذ إنجليش موقفاً غريباً جدًّا ومناصراً للفردية تستند إليه فيما ذهبت إليه بالأساس من أن الأبناء لا يدينون بأي شيء لآبائهم حيث إنهم لم يطلبوا أن يولدوا. أشارت مارجو إلى أن الفقرة التي تذكر فيها إنجليش ما للآباء من تأثيرات على نمو الأطفال، وتساءلتُ بصراحة عما إذا كان عليها ربما أن تعتذر لابنها عن الطريقة التي رَبَّتهُ بها. وبيَّنتُ كم يشبه ابْنُها الأصغرُ جدِّه، وكم كانا هُما أيضًا يكرهان

السلطة، وكم تبدو هذه السمة سائدة في جيناتهم. لذا ناقشنا الفرق بين التأثيرات الجينية والتأثيرات الاجتماعية على الطفل، وكيف يمكن للفرد، لأنه شخص مستقل، أن يشكّل حياته برغم الوراثة الجينية. ناقشنا أيضًا حقيقة أن كثيرًا من الشباب يتمرّدون على السلطة، وكيف أن ابنها الأكبر لم يكن قَطّ متمرّدًا مثل أخيه الأصغر. وناقشنا مقاومة السلطة ومدى صوابها، وكيف أن قبول السلطة إلى حد ما مهم للتعيش في المجتمع. سألتها إن كان سبق لها أن ناقشت مع ابنها الأصغر مسألة تمرّده فقالت إنها فعلت ولكنه كان من الصعب التفاهم معه في هذا الأمر. وقد أعربت عن قلقها من احتمال أن يكون قد ورث جينات عمه بوب وكم يكون ذلك مزعجًا لأن العم بوب كثيرًا ما يمر بنوباتِ صَوْرٍ⁽¹⁾ في الشراب binges تمتد أسبوعًا. وناقشنا ما هو غير مقبول من أفعال العم بوب، وكيف تؤثر في الطفل مقارنته بقريبٍ مزعج، كم هو مؤلم ألا يكون المرء جزءًا من "أسرة مثالية".

ولكن عندئذ قالت مارجو "ربما يتوجب أن أبدي رأيًا عما ينبغي أن تكون عليه الأسرة".

فأريت أن كونها على وعي بافتراضاتها الخاصة لأول مرة هو علامة جيدة للغاية. أشارت مارجو مرة ثانية إلى مقال إنجليش سائلة عما يمكن فعله عندما تختفي علاقة الصداقة/ الحب بين الأم والابن. تساءلت ألا يوجد دائمًا بعض الحب، فوافقت على أن هناك، فيما يبدو، حُبًّا بين الأم والابن حتى إذا كان هذا الابن سفاهاً. لذا تساءلت ألا يُحتمل أن ابنها مازال يحبها برغم ما يُبديه من انعدام التقدير، فوافقت أن الأمر قد يكون كذلك. وقد أعربت أيضًا عن إحباطها الشديد لخلافها مع ابنها فيما يتعلق بالتعليم: فهو يتفق معها في أهمية التعليم ولكنه لا يوافق على الطريقة التي يتعلم بها الأطفال في هذا البلد.

رغم أن مقال إنجليش يتعامل بالتحديد مع واجبات الابن تجاه أبويه فقد

(1) شرّه، انغماس.

كانت مارجو مشغولة أكثر كثيرًا بواجب الوالد تجاه الابن. تتعجب مارجو كيف يمكن لامرأة أن تختار أن تكون أمًا عزباء **single mother** وهي تعلم فداحة هذا الخطأ وتعلم كم سيستاء الابن منها لهذا الفعل. وتساءلت من جانبي ألسنا جميعًا نضع ما نعتقد أنه الأفضل لأبنائنا، غير أننا أحيانًا يتكشف لنا أن ما صنعناه كان خطأ وذلك بسبب العواقب غير المتوقعة، وكذلك لأن الأمور حين نلتفت إليها لاحقًا (**in retrospect**) كثيرًا ما تبدو غير ما كانت عليه وقت أن وقعت. كانت مارجو تشعر بذنب كبير بسبب التردّي الشديد لحال ابنها فيما ترى. لقد كان والده وأخوه الأكبر كلاهما ناجحين جدًا في نفس المهنة. وكانت تحس بأن فشل ابنها الأصغر هو خطأها. فسألتها هل يصح أن تلام على طريقته التي اختارها لحياته، بالنظر إلى أنها كانت قد عملت ما كانت في حينه تعتقد أنه أفضل شيء له. وقد كان إحساسها بالذنب يمتد أيضًا ليشمل إحساساتها بالخجل فيما يتعلق بوالديها وأقارب آخرين كانت تراهم بعيدين كثيرًا عن الكمال. لذا فقد ناقشنا أفكارها حول الكمال في أعضاء الأسرة.

كان لدى مارجو تصوّر قوي لما ينبغي أن تكون عليه الأشياء في اعتقادها. قالت مارجو إنها كثيرًا ما تجد نفسها تكذب على أصدقائها أو جيرانها أو أقاربها وتصور لهم مدى نجاح ابنها الأصغر بينما هو "يخبط خبط هواة في هذا المشروع الصغير أو ذاك" وفي أشياء غير ذات جدوى أو شأن.

وقد أثبتت عليها لجهدتها في إعمال الفكر في شتى المسائل التي تعين أثناء نقاشنا. قالت إنها تفكر طوال الأسبوع حول ما نتحدث فيه، وأنها الآن أكثر قدرة على التفكير في الأمور مما كانت عليه عندما جاءتني أول مرة. اقترحت أن نناقش الأسبوع التالي مقالًا ثانيًا عن علاقات الوالد/ الابن كتبه شخصٌ مُلمٌ بالتعاليم والقيم خارج الثقافة الغربية. قدّمت لها مقالًا للين يوتانج **Lin Yutang** بعنوان "في الشيخوخة البهيجة" **On Growing Old Gracefully**.⁽³⁾ وافقت

مارجو، وبينما كانت تغادر ذكرت أن ابنها قال لها إنها تُعقلِن⁽¹⁾ intellectualize كل شيء بدرجة مفرطة جداً، وأنها لا تسلك وفق ما تعتقد بما يكفي، وفق حجة إكس مثلاً. وتساءلت مرة ثانية حول مشكلة التفكير الزائد. غير أنها بدت في مزاج سعيد جداً وهي تنصرف.

الجلسة 5

بدأنا بالحديث قليلاً عن مقال يوتانج الذي يُحاجُّ فيه بأن الابن عليه واجب كبير جداً باحترام والديه وطاعتهم، وواجب برعايتهم في الكِبَر. وعَلَّقت مارجو بأن هذا المنظور هو بالتأكيد مختلف غاية الاختلاف عن مقال جان إنجليش. فأشرتُ إليها بأن يوتانج من أصلٍ صيني وأن مقاله نُشِرَ في الأصل سنة 1931، فقالت مارجو إنها تجد نفسها في تفكيره أكثر بكثير مما تجدها في تركيز إنجليش على الفردية، فهي تحس أن منظور يوتانج أكثر "تقدمية" من نداء إنجليش للاستقلالية. فقلتُ إنني لستُ موقناً من موافقتي على ذلك.

ناقشنا من أين يمكن أن يأتي ازدياد الأبوين وازدياد السلطة، والفرق الثقافي بين الصين وأمريكا الشالية. تشعر مارجو أن الطاعة المطلقة للسلطة قد تكون إشكالية، ولكن الخلاف مع الكبار لديك من أجل الخلاف فحسب قد يكون أيضاً ذا نتائج عكسية.

قالت مارجو "يجب أن نتساءل لماذا نحن نتساءل" ثم ضحكت، قائلة "إنها

(1) العقلنة intellectualization هي تحليل الأمور بشكلٍ عقلي محض كوسيلةٍ دفاعية بالدرجة الأولى مع تجاهل المشاعر والانفعالات؛ وبعبارة أخرى هي استخدام الفكر لتجنب الشعور: أن يسلخ الشخص نفسه شعورياً من حدثٍ مثير للقلق، ويستدعي التفكير الذهني الخالص لتفادي المواجهة مع الجانب الانفعالي المرتبط به. وجدير بالذكر أن العقلنة تَعْتَمِلُ في معظمها على مستوى شعوري بعكس "التبرير" rationalization الذي يتم، بحكم التعريف، على مستوى لاشعوري.

خطر لي هذا الخاطر"؛ وأومأت بأن الحياة ربما يتوجب أن تُعاش فحسب لا أن تظل تُساءل.

أعادنا هذا إلى شعورها بالذنب والرياء لترويجها خطة حمية هي نفسها لا تتبعها بدقة. وتعجبت كيف يمكنها أن تُعلّم شيئاً هي نفسها غير قادرة على اتّباعه. لذا فقد أشرتُ إلى أن سقراط كان يقول دائماً إنه لا يعرف شيئاً، غير أنه علّم الكثير من الناس بكل تأكيد. وسألته هل يجب على المعلّم أن يعرف كل شيء معرفة تامة حتى يصير بمكنته أن يكون مُعلّماً جيداً، أو هل يتوجب عليك أن تعيش أسلوباً للحياة على نحوٍ كامل حتى يمكنك أن تُعلّمه للآخرين. فقالت إنها تفهم ما أقصد إليه، وإن سنوات طويلة من الدراسة ربما أتاحت لها أن تُعلّم أولئك المبتدئين لتوّهم على رغم أنها لا تتبع القواعد بدقة. وقد وافقتها على ذلك وقلتُ إن "محاولتها" أن تعيش الأسلوب هو ما يهم وليس مدى قدرتها على أن تعيشه على نحوٍ تام.

عندئذ أطلعتني على مشكلة معينة كانت لها مع عميلة كانت في حالة مرضية حرجة. كانت مارجو تُعدُّ وجبات خاصة لهذه العميلة مقابل أجرٍ ضئيل. ولكن العميلة أصبحت معتمدة على طبخها محوّلةً مارجو من مُعلّمة إلى طبّاخ شخصي، زاعمةً أنها سوف تموت بالتأكيد إذا ما توقفت مارجو عن الطبخ لها. لم ترَ مارجو أي مخرج من معضلة إما-أو هذه.

هنا أشرتُ إلى بديلٍ ربما يكون ممكناً: وهو أن تُعلّم شخصاً آخر أن يطبخ لعميلتها. فوافقتُ أن هذا بديل جيد. فسألته ماذا كان التعاقد الأصلي مع هذه العميلة، فقالت أن أعلّمها أن تطبخ الوجبات الخاصة لنفسها. فقلتُ إذن هي بطلبها استمرار مارجو في الطبخ لها يكونان غير مطبّقين لتعاقدهما الأصلي. فقالت نعم ولكنها تتحرج من أن تقول لها ذلك. الحق أن مارجو لديها مشاعر مختلطة: فهي تعترف أنها تعلّمت الكثير، واستفادت بالتالي، من الطبخ لهذه المرأة، ولكن جزءاً من خطة إكس أن تُعلّم العميل الاعتماد على النفس وتعزز تحسّنه

الذاتي، وهي (مارجو) تُحسُّ أن هذه المرأة تغيّر العملية تغييرًا منظمًا لكي يلائم أجندها، ولا تتقبّل ما تحاول مارجو أن تعلّمه لها وفقًا للإجراء الموصوف. قالت مارجو إنها كانت تعاني من الصراع بين رغبتها في مساعدة هذه المرأة بأن تطبخ لها وبين شعورها بالذنب لرغبتها في إخبارها أنها لا تريد أن تمضي في ذلك. قلتُ إني أقدر شفقتها وبرّها ولكني أهيّب بها أن تحذّر من أن تدع الآخرين يستغلون طبيعتها الحانية. فوافقت مارجو على أنها كانت تحس بأنها تُستعمل.

قالت مارجو إنها أكثر ثقة الآن بقدرتها على وضع نهاية لدورها كطباخ شخصي. وبدت سعيدة وهي تغادر الجلسة. وبدأ لي أن مارجو كانت "تحس" أن من الصواب أن تتوقف عن الطبخ لعمليتها ولكنها لم تكن قادرة على أن تفصح "لماذا" كان هذا صوابًا. يبدو أن هذه الجلسة قد مكنتها من الإفصاح عن تبرير مقبول لأن تفعل ما كانت تحس أنه صواب.

الجلسة 6

جاءت هذه الجلسة بعد تغيّب أسابيع بسبب الكريسماس. وحين سألتُ مارجو كيف كانت إجازتها قالت إنها كانت مُريعةً وأفسدها عددٌ من الأحداث. ذلك أن حماها وقع واضطرّ إلى البقاء في بيت أحد أبنائه، وبذلك لم يتمكن هذا الشطر بأكمله من عائلة مارجو من حضور وليمتها للكريسماس. وقد حضرت عمّتها الوليمة ولكنها أهانت خطيبة ابنها الأكبر وجعلتها تبكي. ولم يتمكن ابنها الأصغر من الحضور، وهو ما تعتقد مارجو أنه، ببساطة، كان قراره بالألا يكون هناك. يبدو لمارجو أن حماها وابنها قد تعمّدا اجتناب بيتها. وقد وجدتُ هذا غريبًا، وسألته كيف يمكن أن تكون إصابة حميها متعمّدة. وبدت مارجو محيرةً من سؤالي، كما لو لم تكن تدرك أنها استخدمت لفظة "عمدي". وفسّرت الأمر بأن حماها اعتاد أن يجعل مهمته ملء خزانة الخمر في الكريسماس، ولكنها كانت ممتلئة من الأصل هذا العام، فصمّم على أن يشترى قارورة جن، وسقط وهو في طريقه إلى المحل. بهذه الطريقة بدأ لمارجو أن إصابته كانت ذاتية، فعلا متعمّداً

لإفساد كريسباس عائلتها. فسألْتُها ألا يمكن أن تكون محاولته شراء زجاجة جن هي سبيله لأن يكون مساعدًا، لأن يحاول أن يحافظ على دوره التقليدي في العائلة وعلى شيء من نفعه لعائلته. فوافقت مارجو أن هذا احتمال ممكن.

لكأننا ناقش صيغة هوليودية عن العائلة المثالية في الكريسباس. قالت مارجو إنها قضت اثنتي عشرة ساعة تُعد الوجبة بنفسها وقد تركها ذلك منهكة ومتوترة. إن اضطرابها لأن تعمل كل هذا بنفسها إذ هي المرأة الوحيدة في المنزل، ثم تغيب بعض أعضاء العائلة، وتعاملها مع التوتر اللاحق حول مائدة الوليمة - كل ذلك يبدو أبعَدَ ما يكون عن عشاء العائلة المثالية الذي كانت تأمل فيه. وذكرت مارجو كم هي مضطربة لأن تجاري أخت زوجها، التي تميل لانتقاد الآخرين بشدة، حفاظًا على صورة البيت المثالي والعائلة المثالية. وقالت أيضًا إنها رغم ذهابها لجلسة تدريب عشرة أشهر لكي تتمكن من فلسفة حمية إكس وممارستها، فلا أخت زوجها ولا أي أحد آخر يعترف لها بذلك. سألتها وما عساه أن يكون السبب وراء ذلك. قالت إنها تشعر أن السبب هو أن حمية إكس تنظر إلى العالم وإلى مكاننا فيه نظرةً مختلفةً تمامًا.

ناقشنا شيئًا من فلسفات حمية إكس، مثل مفهوم أن العنصرية "طبيعية"، مجرد شعور بشري عادي ينبغي قبوله، وأن الناس ينبغي أن تبقى حيث وُلدت لأن الهجرة غير طبيعية على نحو ما. وقد طرح هذا تلك المسألة الشائقة - مسألة الخلفية الأجنبية لمارجو وبيتها وعائلتها في أمريكا الشمالية. وناقشنا أيضًا صعوبة البقاء في وطنك إذا كان يحكمه مستبدٌ أو نظامٌ دموي.

ذكرت مارجو أن عائلتها كانت قلقة من أنها قد ذهبت لتلتحق بطائفة دينية عندما غادرتها لتدُرُس حمية إكس، ولكنها قالت إنها رغم اتباعها تعاليم الرجل الذي خلق حمية إكس فهي لا تعتبره الجورو لها. لقد استمعت إليه وصدقت بمزجة ما كان يدعو إليه بنفسها. وقد أثبتت عليها لذلك وقلت إنها لا تبدو كشخص وقع في شرك طائفة.

وحين أنهينا الجلسة لم أكن قانعاً، لأنها افتقرت إلى ذلك الصنف من النقاش المركز الذي يجعلني أشعر بأننا قد "أنجزنا" شيئاً ما. لذا فقد حاولتُ أن ألخص بعض ما ناقشناه وأشرتُ إلى أن خيطاً يبدو رابطاً مناقشاتنا هو موضوع "الكامل" أو "المثالي" - الأسرة المثالية، الأم المثالية، الكريسماس المثالي، الفلسفة المثالية في الحياة .. وما إلى ذلك. هنالك ابتسمت ووافقت. ولكن، على حين كنتُ مهموماً حول انعدام التركيز في هذه الجلسة، فقد أكدت لي مارجو أنها استمتعت حقاً "بمجرد تسوية الأشياء بالحوار". لقد بدا أنها تحس بفائدة ما من مجرد السماح لها بالإفشاء بما في ذهنها بحرّية. وبهذا المعنى ربما تُعتبر هذه الجلسة أبعد عن أن تكون جلسة حلّ مشكلات وأقرب إلى أن تكون تداخلاً في المرحلة الطليقة السابقة.

الجلسة 7

وصلت مارجو قبل موعد الجلسة بعشر دقائق وقالت إنها ليس لديها شيء معيّن تود أن تناقشه. لذا سألتها إن كان لي أن أقترح شيئاً ما فوافقت للتو. ذكّرتها بمسألة بدا أنها بزّغت في الجلسات الأخيرة: مسألة وجود مثالٍ ما في ذهنها - والدين مثاليين، الابن المثالي، وليمة الكريسماس المثالية، وهكذا - ورغبتها في أن تحقّق هذا المثال. وافقت وقالت إن عليها أن تعترف أن كل شخصٍ في حياتها لم يبلغ المثال الذي لديها وكان من ثم خيبة أمل. وقالت إن هذه الخيبة مع الناس قد جعلتها تفقد أصدقاء كثيرين، وجعلتها تنأى بنفسها عن ابنيها، وتأسى على حياتها بصفة عامة. وخلصت إلى قولها "حتى إنني أرى نفسي خيبة أمل لأنني لستُ ما أعتقد أنني يجب أن أكونه".

تساءلتُ صراحةً من أين تأتي مقاربتُها إلى تقييم نفسها وتقييم الآخرين. سألتها معايير من تلك التي تستخدمها لكي تقيس نفسها. فقالت مارجو إنها تحشى أننا ننحول إلى السيكولوجيا، وقد منحني هذا الفرصة لكي أفرّق بين المدخل السيكولوجي بمحاولة كشف العناصر المكبوتة في اللاشعور، والمدخل

الفلسفي بفحص اعتقاداتها وافتراضاتها عن الأشياء والأسباب من ورائها. وبدأتُ بسؤالها ماذا تعتقد عن نفسها كطفلة. فأجابَتْ بأنها كانت طفلةً "سيئة". سألتها لماذا. ولكن بدلا من أن تبيِّنني مباشرةً أطلعتني على خبراتها المبكرة في المدرسة: فباعتبارها مهاجرةً من بلد إلى آخر في أوروبا كان عليها أن تعيش في جزءٍ من المدينة منفصلٍ عن زملاء فصلها؛ ولم يكن الأطفال المحليون يُسمح لهم بإحضار مهاجرين إلى البيت؛ ولم تكن منسجمةً مع بقية الطلبة في مدرستها. وكان جميع الطلبة في هذه المدرسة يصنّفون جهازًا وفقًا لإنجازاتهم الأكاديمية، الأمر الذي جعل المناخ تنافسيًا للغاية، وكانت تُصنّف عادةً في المرتبة الرابعة "فقط".

بالنسبة لمارجو "طفل جيد" يعني أنه رقم 1. لقد شجّعها أبواها على أن تكون أفضل شيء يمكن أن تكونه. وهذا أدّى بها إلى أن تستنتج أن كونها في المرتبة الرابعة يعني أنها ليست طفلة جيدة. قلتُ لها إنها تُعرّف نفسها بما يقول الآخرون إنه ينبغي أن يكون مقياسها، أي مكانها في الفصل وفقًا لإنجازاتها الأكاديمية. وأخبرتها أن أحد عملائي السابقين كان قد أُنبأني أنه قد تعلّم أن "الأولاد الجيدين يُرون ولا يُسمعون"⁽¹⁾، وكيف أورثه ذلك مصاعب كبيرة في حياته إذ حاول دائمًا أن يكون على مستوى هذا التعريف لـ "الولد الجيد".

كانت مارجو تشعر أنها أيضًا ليست طفلة جيدة لأنها كانت مستاءةً من أن والديها نقلًا سَكَنَها ثلاث مرات إلى بلادٍ مختلفة. وهذا يجعلها بنتًا سيئة إذ كان يجب عليها بدلا من ذلك أن تبجلها وتحترمها. وكانت أيضًا تتحرّج من أن تُرى معها، ولكن هذا كان يسبب لها حيرة حيث كانت تحبها وفي نفس الوقت يريدان منها أن ترفع وضعها من مهاجرةٍ وضيعة، بما يعني أنها لا يمكن أن تدع نفسها تُرى مع والديها مهاجرين.

وقالت مارجو إنها استطاعت أن ترى من أين أتى موقفها الانتقادي، وأن ترى أن الحكم على الآخرين، وخيبة الأمل فيهم، شيءٌ "سخيف"، ولكنها لا

(1) Good boys are seen not heard

تستطيع دفعًا لهذا الشعور. فأشرتُ إليها بأن ثمة فرقًا بين أن يعرف المرءُ أن شيئًا ما هو حق، وأن يفهم لماذا هو كذلك، ثم يتقبله كأحد اعتقاداته ويُدرجه في تفكيره وفي شعوره معًا.

سألتها "ماذا تظنين (الآن) في تلك البنت التي كُنتها عندئذ؟"

فأجابَت بقولها كانت ابنة السبع سنوات تعمل كل ما في وسعها لكي تتأقلم مع موقفيها.

لذا سألتها ثانيةً "ولكن ماذا تَرين فيها الآن؟"

فأجابَت بقولها كانت الراهبات في المدرسة في غاية اللطف مع الأطفال المهاجرين ولم تكن المدرسة بالسوء الذي كانت تُصَوِّره. لذا سألتها للمرة الثالثة ماذا تظن "الآن" في هذه البنت الصغيرة، فقالت، في حيرة، إنها كانت تحاول التأقلم فحسب. وأدركتُ أنها كانت تجد صعوبةً كبيرةً مع سُوالي، لذا اقترحتُ أن نناقش ما عساها أن تكون معايير الحكم على الطفلة التي كانتُها. وسألتها هل ترى المقاربة التنافسية المستخدمة في المدرسة كانت فكرةً جيدة. فأجابَت بأن أخبرتني عن نظرية التعليم التي قرأت عنها، ولكني سألتها ما رأيها هي. وقد اقتضاها وقتًا طويلاً لكي تُعرب بالفعل عن مشاعر سلبية تجاه التقسيم الدائم للأطفال وتجاه التنافسية في مدرستها.

وقالت إنه كان أيضًا وضعًا صعبًا كونها طفلة وحيدة. لم يكن ثمة من أحدٍ في البيت لكي ترتبط به. لكانها رماها والداها، ببساطة، في مجتمعٍ غريبٍ لتناضل عن نفسها.

وفسَّرت قائلةً "كانا يريدان فحسب أن أيلي بلاءً حسنًا، أن أندمج. ليس خطأهم أن كانت الحياة قاسيةً جدًّا عليَّ".

سألتها هل الموقف الذي كانت فيه هو خطأ طفلة. تَرَدَّدت في البداية ثم أجابَت بأنها لا تظن ذلك. سألتها هل يمكننا أن نُخطئ طفلةً لأنها تحاول أن تمتثل

لمعايير "الطفل الجيد" كما تعرفها مدرستها ومجتمعها. قالت ثانية لا. لذا ناقشنا ما كانته متطلبات البنت الجيدة؛ إنك إن لم تكوني رقم 1 فأنت لست، بطريقة ما، جيدة. قالت إنها تذكّرت أن البنت التي كانت رقم 1 معظم الوقت كانت أيضًا ابنة الرجل الأكثر ثراءً والأكثر نفوذًا في مدينتهم. وقد جعلها ذلك تتساءل هل كانت عملية التقييم نفسها عادلة. سألتها ماذا تظن أنه عادل في تقييم طفل أهو "جيد" أم لا. فقالت إنها ربما كانت تستخدم خطأ معايير الأداء لتحكم على "الجودة" في الآخرين وفي نفسها. وقد أثبتت عليها هذه الملاحظة.

ذكّرتُها أن من المهم لها أن تُمحصّ الأسباب التي لديها للتفكير عما تفعله، وأن ترى كيف أن تفكيرها عن نفسها متأثر بما تعلّمت أن تفكر به من قرنائها ومن والديها ومن المجتمع. وأخبرتها أن هذا يجعل ما نعمله فلسفيًا لا سيكولوجيًا. قالت إن صديقاتها أومأْنَ بأنها تشعر بأنها سيئة لأنها كثيرة الاستغراق والتأمل في ذاتها، وقلن لها إنها ينبغي أن تُقلع عن الانشغال بذاتها. ولكنني قلتُ لها لا بأس بالتفكير في نفسك، وأن ذلك ليس سبب المشاعر السيئة، بل هو أحيانًا طريقة اكتشاف سبب المشاعر السيئة. ولكنها قالت إنها مازالت حتى الآن غير قادرة على التفكير الشديد حول الأشياء لكي تُحسّن حياتها. هذا ما جعلها تقرر أن تأتي للاستشارة الفلسفية. وأخبرتني عند مغادرتها أنها كثيرًا ما تفكر حول جلستنا أثناء الأسبوع التالي، وأن جلسة اليوم ستمنحها الكثير لكي تفكر حوله.

الجلسة 8

قالت مارجو إنها كانت تفكر طوال الأسبوع حول السؤال عما إذا كانت (في طفولتها) بنتًا جيدة أم سيئة، وخلصت إلى نتيجة أنها كانت جيدة. سألتها لماذا ترى ذلك. قالت لأنها كانت هادئة، وتلميذة جيدة، ومرتبة، ومهندمة؛ غير أنها كانت تشعر بالذنب تجاه كونها خجلة من والديها.

سألتها لماذا تعدُّ كونها مرتبة شيئًا جدًّا مهم لكونها جيدة. قالت إذا كان الشخص مرتبًا أمكنه أن يجد الأشياء؛ فسألتها إذا كان شخص ما مكتبه، على

سبيل المثال، غير مرتّب ألا يمكنه أن يجد الأشياء. قالت بإمكانه ذلك في كثير من الأحيان. سألتها أيضًا هل الشخص المرتّب قادر دائمًا على أن يجد الأشياء، قالت ليس دائمًا. وبيّنت أنه توفير للوقت أن تحاول البحث عن شيء ما إذا كنت مرتّبًا. لذا سألتها هل الشخص المرتب يمكن دائمًا أن يعثر على ما يبحث عنه أسرع من غير المرتب. قالت ليس دائمًا ولكن غالبًا. ثم قالت إن كون المرء مرتبًا يجعله أقل توترًا، ولكنني قلتُ إنني أعرف أستاذًا بالجامعة مكتبه جد فوضى ولكنه أقل توترًا من فوضاه مما اعتدتُ أنا أن أكون. وقد أخبرني، مازحًا، أنه يستخدم "الأرشفة الأركيولوجية" التي بها يعرف أين يجد الأشياء بواسطة تدكّر متى وضع ورقة ما أو كتابًا وهذا ينبئه في أية "طبقة" يبحث. بالنسبة لي كان كل ذلك، ببساطة، فوضى. وافقتُ أنها تتوتر في أحيانٍ كثيرة بما تجد أنه فوضى أكثر مما يتوتر أي شخص آخر تعرفه. لذا فقد حلّصنا إلى أنه من حيث العثور على الأشياء، وتوفير الوقت، وتجنّب التوتر، فإن ما يقول الكثيرون إنه ارتباط ضروري بين "الترتيب" والعثور على الأشياء، أو تجنب التوتر، ليس دائمًا بالوضوح الذي يَصوّره لنا الحسُّ المشترك. ثم أنبأنا بالذي فعلناه لتوّنا: لقد أجرينا تحقيقًا فلسفيًا في مسألة الترتيب.

ثم سألتها لماذا يجب أن تكون البنتُ مرتّبة حتى تكون جيدة. فردّت بأن مدرستها، وزميلاتها، ومجتمعها، قالوا إن البنت الجيدة بنتٌ مرتّبة. وشرحت لي كيف أنها تعلّمت أن تشعر بالخزي إذا كانت غير مرتّبة، وكيف أن العار هو عقاب ذاتي "إذا كنت لا تفي بالمتطلبات". وقالت إنها كثيرًا ما تشعر بالخزي، حتى تجاه ابنها الذي يرفض الشعور بالخزي "عندما يتوجّب ذلك". لذا فقد ناقشنا كيف أن العار ليس شيئًا يولد المرء به، أو يمكنه أن يقرّر أن يشعر به، وإنما نحن نتعلّمه. وقالت إن ثمة أشياء كثيرة تشعر أنها مدعاةٌ للعار بينما قد تكون غير ذلك، ولكنها "نتاج جيلها". فبيّنتُ لها أن مناقشة السبب من وراء مشاعرنا بالعار قد يُزيلها في بعض الحالات.

ثم أخبرتني بالخزي الذي كثيرًا ما تشعر به تجاه أمها. قالت إن أمها مضادة جدًّا للمجتمع، ولا تتعايش مع الناس لا في المجتمع الكندي المحلي ولا في المجتمع

المحلي للمهاجرين الأوروبيين، وتحسد الأمهات الأخريات على قدرتهن على الطبخ والحياكة. لقد كانت دائماً خرقاء جداً ونجد صعوبة كبيرة في تعلّم كيف تُشغّل الأجهزة المنزلية. كانت فاشلة تماماً اجتماعياً ومنزلياً. سألتها هل هي حقاً بهذه الدرجة من الخرق، فأكدت مارجو أنه خرق شديد جداً، عجز جسمي تقريباً. هذا الخرق وانعدام الإنجاز أضافا إلى شعور مارجو بالخزي تجاه أمها. لقد أدى تجنّب أمها للآخرين إلى أن تكون تقريباً حبيسة دارها.

عندئذ سألتها ماذا ترى في عجزها عن التخلص من مشاعر الذنب حول موقفها تجاه أمها، وعجزها عن تغيير نفسها بالتخلّي عن رغبتها في الكمال. قالت إنها ذهبت إلى عددٍ من المستشارين زمناً طويلاً ولكنها يئست من ذلك، وأني كنت ملجأها الأخير. فقلتُ إنني لا ألومها على التوقف تقريباً بعد المحاولات العديدة والفشل المتكرر. وسألتها ماذا تشعر من جراء عدم النجاح.

قالت "بكاء وعاجزة، لقد بلغتُ درجةً لا أريد عندها حتى أن أتحدث عن ذلك مرةً أخرى".

سألتها هل هذا ربما هو ما تشعر به والدتها. قالت نعم هذا الانجاس في منزلها كان طريقة أمها في تجنّب أي فشلٍ آخر، ويبدو أن هذا منطقي لأنها كلما حاولت أن تساعد أمها على أن تعمل شيئاً تغضب جداً وتمنع وتنهرها. اعترفت مارجو أن بها شيئاً من مشكلات الخرق ذاتها التي عند أمها، ولكن أقل شدة، وأنها اعتادت أن تتفاعل مع الناس بنفس الطريقة، وإن لم تعد بنفس الدرجة.

سألتها مرةً ثانيةً أن تُقيّم أمها: هل هي حقاً حمقاء خرقاء أو فاشلة اجتماعياً، أو أمٌ عاجزة، أم ان وجه الأمر أنها قد تأثرت سلبياً بأحكام الآخرين القاسية عليها طوال عمرها؟ وافقت مارجو أن أمها كثيراً ما تبدو صّجرةً من الحياة. ولكنها قالت إنها تحب أمها ولا تبالي بخرقها. فأشرتُ أن أمها يسُرّها أن تسمع ذلك منها، فوافقت.

عند مغادرتها كانت مارجو تبدو في مزاج مَرِحٍ للغاية. وسألت إن كان يمكن أن نخفض الجلسات إلى مرة كل أسبوعين. وافقت. سألتني عما إذا كنت أرى أنها تتقدم. أكدت لها أنني أرى قدرتها الفكرية قد تقدمت بشكل ملحوظ. وسألتها بدوري إن كانت ترى أنها تتقدم. فسارعت بقولها إنها بالتأكيد تشعر أنها كذلك.

وبنظرة استعادة: فقد تسلط الضوء على عددٍ من الأشياء: بدت مارجو حريصة على أن تتناقش حول والدتها ومشاعرها تجاه والدتها. وقد كنت في الحقيقة كارهاً أن أقارب المسألة الخشيتي من دخول منطقة سيكولوجية ولكن مارجو كانت مُصرّة إصراراً. لقد قرّز هذا النقاش، فيما يظهر، مشاعر مارجو المختلطة من العار، والذنب، والحب، تجاه أمها، وظهر بوضوح أنه علاجي لها. وقد شعرت أيضاً أن هذه الجلسة نقطة تحوّل؛ فقد كان لدي حسّ بأنه بالنسبة إليها كانت المشكلات التي ناقشناها قد حُلّت في عقلها هي أكثر مما هي في عقلي. بدت مارجو راضية بما عملناه تجاه مشكلاتها وهمومها المباشرة، وكانت حريصة على أن "تتقدم" فيما وراءها إلى التعلّم النشط لمهارات التفكير التي استخدمناها في نقاشاتنا.

المرحلة 3: التعلّم حول الحب والاستنتاجات المتسّعة

الجلسة 9

قالت مارجو إنها فكّرت كثيراً حول الجلسة السابقة أثناء الأسبوع الفائت وكيف أن الدروس المبكرة في حياتها قد علّمتها أن تقدّر نزعة الكمال perfectionism. وقد أثبتت عليها لتفكيرها في هذه الأشياء بنفسها، وذكّرتها أن تغييرها لتفكيرها سوف يستغرق زمناً وممارسة، ولكن كونها واعية بتفكيرها وبأسباب ما تقدّره وتعتقده هو خطوة أولى حاسمة. وحين قالت إنها ليس لديها موضوع محدد تودّ أن تناقشه اقترحت أن بوسعنا أن نمضي إلى ما اعتبره الخطوة الثالثة في الاستشارة الفلسفية، وهو تعليم بعض مهارات التفكير حتى لا تبقى إلى الأبد معتمدة على خبرتي. وقد وافقت من فورها.

لذا بدأتُ ببيان أننا سنحاول الآن أن نتقهر من المشكلات المباشرة ونفحص عملية التحليل الفلسفي الذي كنا نستخدمه. وبالعودة إلى الجلسات السابقة اقترحتُ أن نبدأ بشرح أهمية تعريف الألفاظ، وسياقها، أي كيف يستخدم المتحدثُ لفظةً معينةً في موقفٍ معين، وكيف أن هذا قد يحدد المعنى أو يؤثر فيه، وكيف أن هذا بدوره يؤثر في المستمع وفي الحوار. واقترحتُ أن نستخدم أمثلةً من الحياة الحقيقية لا مواقف افتراضية.

وتلوتُ قائمةً من الكلمات والمصطلحات التي كنتُ قد استخدمتها والتي كانت محوريةً في نقاشاتنا: الذنب، العار، كون المرء مرتبًا، الطفل الجيد والطفل السيء، الوالد الجيد والوالد السيء، الحب، المجتمع، الكمال، المثال، كون المرء ماهرًا، كون المرء ناجحًا، كونه فاشلاً، كونه ذكيًا، كونه أبلهً وكونه يُسمَّى أبله، كونه سعيدًا، كونه حزينًا .. وهكذا. وقلتُ إن هذه المصطلحات قد تعني أشياء مختلفة لشخصٍ مختلفة وفي سياقاتٍ مختلفة. واقترحتُ أن نركز على لفظة "ناجح" أو "ماهر". وتساءلتُ صراحةً هل حين نقول إن شخصًا ما ناجح فهل يعني هذا أنه ناجحٌ في كل شيء. فقالت ليس بالضرورة فيما أعتقد. فسألتُ هل لديها مثال لشخصٍ ناجحٍ بمعنى معين وفاشلٍ بمعنى آخر. فقدّمتُ لي مثال غاندي، قائلةً إنه كان بالتأكيد ناجحًا سياسيًا ولكنه كان فاشلاً فشلًا ذريعًا كَرَبِّ أسرة. وقالت إن الأسرة، بالنسبة لها، تأتي أولاً، وإنما ينبغي أن تكون بنفس أهمية النجاح في المجالات الأخرى على أقل تقدير. لقد كان غاندي رجلاً عظيمًا وناجحًا، ولكن هذا الوصف يعتمد على: "عن أي جانبٍ منه نتحدث".

قدّمتُ لي مارجو كمثالٍ للشخص الناجح إحدى صديقاتها إذ هي ناجحة كأم. قالت مارجو إنها حين تقارن نفسها بصديقتها تشعر كأنها فاشلة. لقد ربّت هذه المرأة ثلاثة أولادٍ، جميعهم ناجحون في قطاع الأعمال وفي العالم المهني؛ وجميعهم متزوجون ولديهم أطفال من صلبهم. مارجو لم يكن لديها سوى ابنين لترعاهما، واحد فقط منهما ناجح، بينما الآخر متمرّد بلا عمل، لم يكتسب أي مال،

وله "رفيقة تتخذ خاتم أنف تجول برضيع لها من علاقةٍ سابقة". سألتها هل ترى أن نجاحها كأم هو أن تُنجب عددًا من الأولاد المتجانسين. فأجابت أنها تُقدّر التنوع ولكن ما يقلقها هو أن ابنتها الأصغر يفتقر إلى الاكتفاء الذاتي، فالنجاح الوالدي يعني أن تكون قد ربيت راشدًا معتمدًا على نفسه. أما ابنتها الأصغر فهو لا يُقدّر في حياته على شيء.

تساءلتُ هل مجرد "الوجود"، كما يقول البوذيون، قد يكون كافيًا لبعض الأفراد. فقالت مارجو إنه لا يمكن ببساطة أن "يوجد/ يكون" إذا كان باقيًا بالكاد في العالم الحقيقي. فأخبرتها أن فيلسوف القرن السابع عشر جون لوك كان يقول بأن أولئك الذين نسميهم غربيي الأطوار eccentrics هم جزء هام من أي مجتمع، لأنهم يمكن أن يجعلونا نتساءل عن تلك القيم، مثل النجاح، التي كثيرًا ما نُسلم بها تسليًا ولا نوليها حقها من التأمل. ولكن مارجو قالت إن الأسرة الناجحة هي بالتأكيد تلك التي كل فردٍ فيها يتواصل مع كل فرد، بينما ابناها ليسا صديقين ولم يتحدث أحدهما إلى الآخر منذ زمنٍ طويل، لأن قِيمَها مختلفة كلاً للاختلاف، وهي ترى نفسها فاشلةً لأنها لم تخلق أسرةً ناجحة. وأخبرتني عن "المشروعات الصغيرة" الفاشلة لابنتها الأصغر، والنجاحات العظيمة لابنتها الأكبر. وعلى رغم ذلك فهي معجبة بما كان يحاول ابنتها الأصغر أن يحققه برغم أنه لم ينجح منه الكثير من المال. لذا فقد عدنا أدراجنا إلى مسألة كيف يُقاس النجاح - أية "مسطرة" نستخدمها؟ أهَي المال؟ أهَي السعادة؟ أهَي العيش وفقًا لمعايير المجتمع؟ أم ماذا؟

من الواضح أن الطريقة التي ترى بها ابنتها الأصغر هي عامل أكبر في شعورها بأنها هي نفسها فاشلة. وأثناء مغادرتها علّقت مارجو بأن هذه الجلسة كانت جيدة جدًا، وأن هذا هو ما جاءت من أجله. وقد اتفقنا على أن نستمر في النظر إلى كيف نُعرّف مختلف المصطلحات وكيف نستخدمها في الحُجج والاستدلال، بحيث يمكننا أن نفكر حول الأشياء تفكيرًا أكثر وضوحًا.

بدأت مارجو بأن أخبرتني أنها كانت تساعد والديها في إيجاد وشراء شقة وترك البيت الذي عاشا فيه آخر أربعين سنة. وقالت إن هذا كان يمكن أن يكون مؤثراً جداً لها، ولكنها وجدت نفسها قادرة على الهدوء بفضل الجلسات التي قضيناها. وقالت إنها في التعامل مع الوسيط العقاري كان أول نزوع لها هو الاندفاع إلى قرارٍ لكي تكون "المستهلك المثالي" بالنسبة للوسيط. غير أنها "تمالكت نفسها" ولم تفعل، وأخذت وقتها بدلاً من ذلك لكي تُمعن التفكير حول الأسعار والمواقع.

قالت إنها تريد أن تستمر في تعلّم أدوات ومهارات التفكير. لذا فقد ناقشنا الشروط الهامة الثلاثة للحُجة الجيدة: الصلة بالموضوع *relevance*، والمقبولية *acceptability*، وكفاية *sufficiency* المقدمات أو الأسباب المقدّمة لتدعيم النتيجة. ثم عرّفناها على مغالطة الاستنتاج المتسرّع، أو القفز إلى النتيجة، حيث تُبلّغ النتيجة دون أن تُقام على أسباب كافية ذات صلة ومقبولة. وقلّت إننا قد تغلّبنا على عددٍ منها في الجلسة الماضية، مثل "أنا كنت طفلة سيئة"، "أنا والدة سيئة"، "هو ابن سيء"، "هو فعَل ذلك عن قصد"، "أنا أعاقب بالكارما"، "أنا فاشلة". كل هذه كانت استنتاجات وَصَلت إليها مارجو ولكن وُجِدَ بعد ذلك أنها تفتقد الأسباب الداعمة المقبولة.

سألتهما إذا كان يُوسّعها أن تأتي بمثالٍ للاستنتاج المتسرّع، فقدّمت استنتاجاً لم تكن على ثقة بأنه متسرّع. كان الاستنتاج: "ابني الأصغر لا يحبني"؛ وكان السبب الوحيد الذي أمكنها أن تفكر فيه لتدعم هذه النتيجة هو: "هو لم يتصل بي منذ زمنٍ طويل". واقتَرَحْتُ عليها لكي أساعدها على أن تفحص هذه المسألة بموضوعية أكبر أن نتخيّل أن ابني أنا (المستشار) هو مَنْ نتحدث عنه، وسألْتُ كيف ستكون استجابتهما إذا ما قلْتُ لها: "ابني لا يحبني، لأنه لم يتصل بي منذ زمنٍ طويل".

قالت إن لديها شعورًا بأن هذا استنتاجٌ خاطئ، ولكنها تحشى أن المشاعر لا تكفي للحكم في هذه الحالة. فأوضحت لها أن مشاعرنا عن أمر ما هي شيء مهم إذ يمكن أن تعطينا اتجاهات، وأن تدلنا أي خطوة أولى نتخذ، أو أين نبدأ، في النظر إلى الأمر بامعانٍ أكثر⁽¹⁾. قالت إن بوسعيها أن تُحاجج ضد دعواي، ولكنني قلتُ لها لعل استخدام الأسئلة لن يكون مدخلا أقلَّ شِدَّة. لذا فقد سألتني: "أين يعيش ابنك؟ لعله يعيش بعيدًا جدًا عنك، أو أنه مشغول جدًا، بحيث يتعذر عليه الاتصال بك". فقادنا ذلك إلى أن نفكر معًا في عددٍ من الأسباب الممكنة الأخرى التي تحول بين ابني وبين الاتصال بي. غير أن مارجو قالت إنه رغم أن هذا النقاش كان مفيدًا فإنها بحاجةٍ إلى أن تتحدث عن ابنها هي.

لقد كان يؤلمها أن ابنها في الحقيقة كان قد انتقل بعيدًا جدًا عنها بحيث صار استمرار التواصل صعبًا على الطرفين. سألتها لماذا انتقل بعيدًا هكذا. قالت إنها لا تظن أنه مجبها. سألتها لماذا تعتقد ذلك. قالت إنها كلما تواصلت اشتبكتا في مشادَاتٍ كبيرة. وهذه المشادَات هي بالنسبة لها دليل على انعدام حبه لها. ولكنني سألتُ ألا

(1) "لقد تبين أن العواطف لها وظيفة "معرفية" cognitive هامة! فهي أشبه بمصفاةٍ أو "فلتر" معرفي يتسنى لنا به الإبحار في عالم معقد. فالعواطف توجه الانتباه إلى ما هو ذو صلة، وتيسر وصول المثير الدال إلى الوعي في المواقف المضطربة والملتبسة (الانتباه العاطفي) ... حتى اتخاذ القرار يمكن أن يفيد من العواطف فائدةٍ إيجابية: ففي المواقف الجديدة قد تعيننا الذكريات التي كوَّناها في ظروفٍ مماثلة فنتصرف على أساسها بما يناسب. وفي المواقف الطارئة والخطرة، حيث المعلومات شحيحة والملابساتُ غامضةٌ والتصرف السريع واجب، تسعفنا الذاكرة العاطفية بحكميتها المكونة حيث يكون التلكؤ المنطقي والفكري قاتلاً؛ وكم أعانت الإنسان وغيره من الكائنات على البقاء في عالم يكتنفه الخطر والالتباس من كل جانب. تسعفنا العواطف وكأنها في حقيقة الأمر عقلانيةٌ مستترَةٌ ومنطقٌ مضمَّر ... وقد أثبتت تجارب أنطونيو داماسيو أن العواطف ترشد إلى القرار الصحيح، وأن العطب الدماغية الذي يصيب العواطف يجعل صاحبه يخطئ، ويكرر الخطأ، في اتخاذ القرارات الفكرية!". (انظر الكتاب القيم "سطوة العواطف": تحرير دافيد ساندر، ترجمة

يمكن للناس أن تختلف وتبقى رغم ذلك على حب متبادل. وافقت على أن هذا ممكن. سألت أيضًا أليس من الممكن أنه يحبها ولكنه انتقل بعيدًا لكي يتجنب أن يؤلمها بمشاداتها. فوافقت أن هذا قد يكون هو سبب انتقاله في المقام الأول.

يؤلم مارجو أنه ربما لا يحبها لأنها حاولت أن ترغمه على أن يكون ما تعتقد هي أنه الشخص الجيد ولكن ضد رغباته، أي لأسبابها الأنانية الخاصة. فقلت إنها الشخص الوحيد المطلع على دوافعها الحقيقية وراء طريقته في تربيته. سألتها هل تعتقد أنها أنشأته بطريقة معينة لأنها كانت تشعر أن هذه الطريقة خيرٌ له. فوافقت أنها كانت دائمًا تحاول أن تعمل ما هو الأفضل له. فسألتها وهل هذا يُعد شيئًا أنانيًا. فقالت إنها لا تظن ذلك. فاتفقنا إذن أن عبارة "لأنك حاولت تشكيل ابنك بالطريقة التي تعتقدين أنها الأفضل كان ذلك عملاً أنانيًا من جانبك" ربما تكون استنتاجًا متسرّعًا.

واتفقنا أيضًا في أنه قد يكون استنتاجًا متسرّعًا أن تقول إن ابنها لم يكن يحبها لأنه لم يتصل بها لزمين طويل، وأنه مادامت هي كثيرًا ما تتكدر حين يتصل بها ابنتها، فلعله قرّر ألا يتصل بها لكي يتجنب تكدير مزاجها. ومن ثم فإن وجه الأمر أن الابن لم يبتعد لأنه لا يحبها، بل لأنه يحبها ولا يريد أن يؤلمها كثيرًا باتصاله الكثير. فوافقت مارجو على أن هذا يبدو أكثر معقوليّة كاستنتاج؛ وقالت إن بوسعها أن ترى أن على المرء أن يحذر القفز إلى استنتاجات متسرّعة بل يتفحص كل الأشياء بدقّة. وقالت مرة ثانية وهي تُغادر إنها أفادت الكثير مما عملناه في هذه الجلسة.

الجلسة 11

خيّرت مارجو بين أن تنتقي موضوعًا لمناقشته أو أن نمضي بطريقة أكثر تحديدًا في تعليمي إياها مهارات التفكير النقدي، أو أن نجتمع بين الأمرين.

قالت مارجو إنها تودّ أن تتعلم كيف تتعامل مع عملائها هي، أولئك الذين يتعلمون منها خطة إكس، حين يهملون، أو يرفضون، أن يتبعوا خطة حمية إكس

وفقًا لتعليقاتها، أو يتوقعون منها أن تعمل معظم الطبخ لهم. لذا اقترحتُ أن نشرح مهمة المهني بواسطة ماثلة (تشبيه) analogy محترف تَنس يعلم شخصًا ما لعبة التنس. من شأن ذلك أن يتيح لها أن تنظر إلى موقفها بموضوعية أكثر. ثمة ثلاثة اختيارات متاحة للمهني الذي تتحدد مهمته في تعليم شخص ما أن يعمل شيئًا ما: 1 أن يطلب من طلابه أن يتبعوا تعليماته بالضرورة. 2 أن يسمح لهم ببعض الاختلافات عما لَقَّنْهم أن يعملوه. 3 أن يسمح لهم، ببساطة، أن يعملوا كما يحبون. وناقشنا أيضًا التكامل المهني، أي كيف ستتأثر مهنة التنس نفسها باختيارات المحترف لأسلوب التعليم. اقترحتُ مارجو أن المحترف لا يمكنه إلا أن "يقدم" تقنيات معينة للعملاء و"يقترح" ما ينبغي عليهم أن يعملوا، أو "أن يبذر البذور"، لا أن يرغمهم على أي شيء. وبعد أن شرحت ذلك برهنة من الوقت أوضحت مارجو أن ليس لدى العملاء ما يخسرونه في موقف التنس أما عملاؤها فإن حياتهم قد تعتمد حَرَفِيًّا على تغيير عادات المأكَل واتباع خطة إكس بدقة.

وقد ناقشنا ما كانت قد تعلَّمته من الشخص الذي أسَّس خطة إكس. قالت مارجو إن المؤسس قال إن مقصد الخطة هو ببساطة "أن تساعد" to help. فسألْتُها ماذا يعني ذلك لها. قالت يعني لها سؤال العميل ماذا تريد من الخطة ومنها. وقد أفصَى بنا هذا إلى إدراك أن "الهدف" من الخطة يجب أن يُتَّفَق عليه من كلا الطرفين مارجو والعميل، وإلا فقد ينتهي الأمر بالعمل بأغراضٍ متعارضة. وقالت إنه لشيءٌ جِدُّ مؤثِّر أن تعمل مع أناسٍ بهم أحيانًا مرضٌ شديد ومع ذلك يهملون في اتباع التعليمات التي تعطيها لهم والتي ترمي إلى مساعدتهم على الشفاء. لذا فقد ناقشنا حدود ما يمكن للمهني أن يطالب به عملاءه، ومسألة حرية العميل أو استقلاليتِه.

قلت إنه لمؤلِّم لها إذا كان عملاؤها لا يتبعون إرشاداتها الغذائية لأنها تعتنى بهم. ولكنها أوضحت أن هذا في الحقيقة غير صحيح على الإطلاق؛ وقالت إنها تُجَنِّب شعورًا بالقوة من معرفتها شيئًا ما (خطة حمية إكس) لا يعرفه الآخرون.

فَدَكَّرْتُ لها أن الفيلسوف إمانويل كانت قال إن الفعل لا يكون خيرًا إلا إذا كانت النية من وراء الفعل خيرة. مثال ذلك أنه إذا رمى رفيقٌ حجرًا خلال شرفة رفيقته السابقة بدافع الغضب ولكن الحجر أصاب لَصًّا ولم يمس الفتاة، فهل يُعَدُّ هذا الفعل خيرًا؟ الجواب أن هذا الفعل ليس خيرًا لأن النية كانت أن يؤذي لا أن يصيب لَصًّا. ثم سألتها ماذا كانت نياتها في تعليم الناس خطة حمية إكس. قالت مارجو إنها غير واثقة بأن نياتها أن تفعل الخير؛ لقد كانت تَوَدُّ كثيرًا أن تكون جزءًا من قصة نجاح، من عميلٍ ما يشقى بفضل عملها معه. ولاحظت أن هذا يشبه محترف التنس الذي يريد أن يخلق بطلا. إن الهدف الذي يُضمِّره المدربُ في عقله يؤثر في الطريقة التي يرى بها اهتمام تلميذه أو إهماله في اتباع إرشاداته. وافقت مارجو واعترفت أنها تضيق ذرعًا إذا لم يتبع عملاؤها إرشاداتها حرفيًا، لأنها ترى ذلك مُعيقًا لهدفها، وهو أن تكون معالِجَة ناجحة. فأطريبتها لإبدائها هذه الملاحظة الثابتة للغاية عن دوافعها الخاصة. ثم سألتها ما هي دوافعها فيما تعتقد، أهي المال؟ فظننت أن هذا مزاح، ورَدَدت بأنها تريد أن تساعد الناس ولكن الشطر الأعظم مما تريده هو أن تكون ناجحة في مساعدة الناس.

وعرضنا أيضًا للفرق بين العلاقة المهنية والصدقة، وسؤال بِمَ يدين المهني للعميل بالمقارنة بما يدين به للصديق. وكانت تشكو من عملاء يأتون إليها لا لكي يتعلموا عن خطة حمية إكس بل، ببساطة، لكي يحكوا لها قصة حياتهم، وقالت إنها لا تعرف كيف تتصرف إزاءهم فهي مدربةٌ في طبخ وجبات خاصة وليس في الاستماع إلى قصص حياة الناس. فاقترحتُ عليها أن تُحِيلَهُم إلى مهنيين آخرين مدربين في الاستماع، فقالت إن هذا يبدو شيئًا مقبولًا أن تعمله وقيمًا أن يضع عن كاهلها إصرًا.

وقد اختلفت معي في تلمحي بأنها تحب الناس بحيث تريد مساعدتهم، قائلة إنها تحس أن مطلبها هو قصة نجاح تسمعها من عميلةٍ ما تجعلها (أي مارجو) أكثر رضاء عن نفسها وأقل إحساسًا بالفشل في حياتها. وقررت مارجو أنها يجب أن تفكر أكثر في مسألة هل رغبتها في النجاح في مساعدة الناس مقبولة لأنها جزء

من رغبة أكبر في مساعدة هؤلاء الناس، أم انها مجرد رغبة أنانية في النجاح الشخصي. وقد أبديتُ قلقي من أن هذا موضوع مهم ويستلزم وقتاً أكبر مما تبقي في هذه الجلسة، ولكن مارجو كانت سعيدة تماماً بأنها أدركت هذه الرغبة في النجاح لديها، وقالت إن هذا يفسر نفاذ صبرها وضيقها من العملاء الذين "يهدرون" وقتها بدردشة على الهاتف، أو الذين لا يتبعون خطة الحمية بالضبط كما علمتهم. وقد قدمت لها بعض المقترحات عن كيف تتعامل مع العملاء غير المتعاونين، والعملاء كثيري المطالب، بطريقة مهنية. وقد قادنا هذا بشكل طبيعي إلى مناقشة طبيعة العلاقة المهنية.

بدأت هذه الجلسة كأنها المرة الأولى التي نتحدث فيها حقاً حديث أكفاء: مهنيان يستكشفان معاً ما هو التصرف الصحيح. وقد أصبحنا منتعشين تماماً في بعض اللحظات. وغادرت مارجو مبتسمة، قائلة مرة ثانية إن هذا هو ما كانت تأمله من الاستشارة الفلسفية.. "ذلك النوع من النظر إلى الأشياء من جميع الزوايا شيءٌ مسعفٌ حقاً".

مكتبة

t.me/t_pdf

المرحلة 4 : مبادئ العامة؛ حقائق الكونية

الجلسة 12

قالت مارجو إنها على ما يرام وليس لديها شيء معين تود أن تناقشه. لذا فقد راجعت ما عرضنا له في جلستنا السابقة وكيف أن استعمالنا لتشبيه محترف التنس قد أفاد وأوفى ولكن إلى حدٍ فقط. عندئذ اقترحت أن نناقش "النسبوية"⁽¹⁾

(1) تعني "النسبوية" relativism بصفة عامة أن جانباً هاماً من جوانب الخبرة، أو الفكر أو التقييم أو الواقع نفسه، هو أمرٌ نسبي بشكلٍ ما، أي متوقفٌ على شيءٍ آخر ومنسوب إلى ذلك الشيء. مثال ذلك ما ذهب إليه البعض من أن معايير "التبرير" justification أو الأخلاق أو "الحقيقة/الصدق" truth هي أمور نسبية تختلف باختلاف اللغة أو الثقافة أو البنية البيولوجية... إلخ. و"النسبوية الثقافية" cultural relativism هي الدعوى القائلة بأن ثقافة المرء تؤثر بشدة على طرق إدراكه وتفكيره. وقد دأب الأثنروبولوجيون،=

relativism، أو كيف نستجيب إذا قال شخصٌ ما "هذا صحيحٌ بالنسبة لي، وذلك صحيحٌ بالنسبة لك، إذن كل شيء صحيح". وقدمتُ مثالاً مسألة ختان الإناث بوصفه "صحيحاً لهم"، وسألتُ "مَن نحن لكي نقول إنه ليس صحيحاً؟"

باختصار، عرّضنا إلى مقارنة ختان الإناث بالأشكال الأخرى من الجراحة. أصرتُ مارجو على أن أي قطع للجسم البشري هو شيء سيء. فسألتها هل تقول بأن ختان الأنثى يشبه استئصال ورم. قالت نعم. اختلفتُ معها في ذلك ورأيتُ أن علينا أن نفحص الأسباب وراء كل من الحالتين. فأخذتُ مُحاجُّ بأن ختان الأنثى ضروريٌ لكي يحمي البنات من أن يُبذَن من العائلة، ويُجنَّب الأسرة معاناة العار في المجتمع، ومن أجل تماسك المجتمع. فسألتُ ألا يمكن تجنُّب كل هذه العواقب السلبية التي تُحقيق بأسرة ترفض ممارسة ختان الإناث. قالت إنها تظن ذلك ولكن لا تدري كيف.

ثم ناقشنا الفرق بين شيء يُعتَبَر خطأً من جانب المجتمع وشيء هو خطأً في صميمه، أو خطأً في ذاته، حتى لو كان المجتمع يراه صواباً. وتحدثنا عن التوازن بين حاجات المجتمع وحقوق الفرد، وأهمية رؤية الأمور من منظور معين ومن منظور كلي، ومسألة الفرق بين العمومية/ الكلية universalism والنسبوية relativism. والذي أسميته "المبادئ الكلية" universal principles كانت مارجو تسميه "الحقائق الكونية". وقد اتفقنا أنه ليس مهماً أي اسم نستخدمه في نقاشنا. وشعرنا معاً أن الساعة التي هي مدة الجلسة قد مرّت أسرع كثيراً مما تمر الساعة.

ورغم أني كنتُ متأهباً لمواصلة حل مشكلات مارجو المباشرة، فقد رأيتُ أنها

= وبخاصة في بدايات القرن العشرين، على أن يعزوا إلى الثقافة سطوة لا حدود لها في تشكيل البشر وصياغتهم. (انظر فصل "ألوان من النسبية" في كتابنا "صوت الأعماق"، دار النهضة العربية، بيروت، 2004، ص 141-411)

تريد الحديث على نحوٍ أكثر عمومية حول المبادئ المرشدة في الحياة وعلى مستوى أكثر نظرية، وعندئذ فقط نحاول أن تطبق ما اكتشفته على حياتها الخاصة، أو، على مستوى معين، بنفسها. كانت هذه هي المرة الأولى التي يبلغ فيها نقاشنا ما قد يُسمَّى مستوى "متعالياً" transcendent، أي حيث نقاشنا لا يركز حصرياً لا على تبديد مشكلة مباشرة ولا على تعليم العميل أدوات أو مهارات محددة. وبدلاً من ذلك، بدلاً من تعاملنا كعميل وممارس، كنا في هذه اللحظة نتحدث بصفةٍ أخص على مستوى "شركاء أكفاء في الحوار"⁽⁴⁾. ولكن بمُضيِّ الوقت، وبظهور مشكلات أخرى لمارجو، تراجَع نقاشنا بشكلٍ طبيعي إلى المرحلة الثانية (حل المشكلات المباشرة) أو إلى المرحلة الثالثة (التعليم كفعلٍ قصدي)، وزادت قدرتها على تناول مشكلاتها بنفسها مع كل جلسة، وتحسَّنت قدرتها الاستدلالية الفلسفية و"ثقتها الفلسفية بنفسها" بشكلٍ ملحوظ مع كل زيارةٍ تالية. وبطبيعة الحال أنهت مارجو زيارتها لي في آخر الأمر. جاء هذا في الوقت الذي أحسَّت فيه أن بقدرتها أن ترى كلاماً من الأحداث الماضية والحاضرة في حياتها بشكلٍ أكثر وضوحاً- أو على حد تعبيرها "أقل تشوشاً"- وعندما أحسَّت بالثقة بأنها سيمكنها أن تكون أقدر على تناول الأمور المستقبلية في حياتها والتعامل معها بنفسها.

خلاصة

بعيداً عن مجرد الرغبة في المحادثة، كانت مارجو تريد المساعدة في تبسيط المسائل المعقدة بحيث يمكنها أن تواجهها على نحوٍ أكثر فاعلية. جاءت مارجو، شأنها شأن كثيرين جداً من العملاء الآخرين، وهي مأزومة، أي في ضيقٍ انفعالي، دون أن تعرف بالضبط لماذا هي في ضيق، ولكن مع إدراكٍ لتفاقم المشكلات المعقدة في حياتها بما يتجاوز قدراتها وقدرة الآخرين ذوي الشأن في حياتها على فهمها. لقد ساعدتها الاستشارة الفلسفية ليس فقط على أن تفكك ذلك التعقيد وتصل إلى فهم العناصر الجزئية التي أسهمت في اضطرابها، بل ساعدتها أيضاً على

أن تفسح لماذا كانت مأزومة في البداية. إن المهارات الفكرية التي اكتسبتها طوال علاقتنا الاستشارية، وبخاصة في تلك الجلسات التي اعتبرها من المرحلة 3- سوف تساعدنا في أن تكون أكثر قدرة على فحص المسائل المزعجة الجزئية في المستقبل كلما لاحت وقبل أن تتراكم وتتشابك مرة ثانية بشكلٍ مُؤس. غير أن الاستشارة الفلسفية ليست مَسعى عملياً في مساعدة الناس فحسب؛ إنها أيضاً شديدة الفاعلية كوسيلةٍ للاستشارة الجمعية، حتى إذا كانت الجماعة تتكون حصرياً من مُدمنين متعافين.

الفصل

الثامن

8

دراسة حالة (3):

الاستشارة الفلسفية الجمعية

مدخل

من المناهج التي عرضنا لها في الفصل 3 منهج استخدام الاستشارة الفلسفية في إطار جمعي. ثمة مزايا وعيوب في المدخل الجمعي. من مزاياه أن أعضاء الجماعة سيتعلمون كيف يناقشون المسائل مع الآخرين في موقف فوز-فوز win-win situation، أي بدون أن يشعروا أنهم قد تنافسوا مع الآخرين لكي يجعلوا منظورهم مقبولاً على أنه المنظور الصحيح. يتعلم أعضاء الجماعة بسرعة كبيرة أن منظورهم الخاص قد يثبت أنه "الفائز" في الحجاج المباشر غير أنه ينتهي به الأمر وهو خطأ. يتضمن الانخراط في جماعة أيضاً فوائد منها الشعور بحرية التحلي عن الدفاع عن القيم والاعتقادات التقليدية أو العتيقة وحرية اتخاذ منظورات جديدة من قيم واعتقادات الغير.

من عيوب المناخ الجمعي أن بعض المسائل الشخصية تكون شديدة الخصوصية وربما شديدة الإيلام بحيث يتعذر أن تُعرض للتمحيص أمام جماعة من الغرباء. يعني ذلك أن الموضوعات التي تُناقش جمعياً ستكون في الغالب أموراً أكثر عمومية، وستكون من ثم مسائل ذات اهتمام أكثر شمولاً. ولكن إبقاءها على مستوى عمومي "آمن"، وصلتها بأفراد بعينهم داخل الجماعة سيجعلها تكثر غير ملاحظة من جانب أولئك الأعضاء الذين سيكونون الأكثر إفادة من مناقشتها.

نجحت العملية الجمعية التي أعرض لها في هذا الفصل كوسيلة للأعضاء لمقارنة أفكارهم في شتى الموضوعات بأفكار الآخرين. تختلف المقاربة في هذه الجماعة عن منهج الحوار السقراطي الجمعي الرسمي في أن القائد المحفز لا يحاول أن يصل إلى إجماع للرأي في نهاية أي جلسة، أو سلسلة جلسات، يمكن أن يُقام عليه إبرام نهائي. كان هذا قرارًا واعيًا مني بوصفي القائد المحفز، لِعلمي أن هذه الجماعة من متعاطي المواد المتعافين قد تخلص حقًا إلى أمور معينة بواسطة إجماع الجماعة، ولكنها قد تكون خلاصة غير مناسبة على الإطلاق، وغير أخلاقية، أو حتى مؤذية وخيمة. لقد برهنَ التاريخ، في أكثر من مناسبة، أن إجماع الجماعة لا يُفضي بالضرورة إلى أفضل النتائج.

وكما سوف يتضح، فقد وجد كثير من الرجال أن عملية الجماعة ذات فائدة عظيمة لهم. وقد أدت أيضًا ببعض المشاركين - أولئك الذين تعرّفوا على مشكلاتهم وهمومهم الفردية الخاصة داخل المسائل العمومية التي يجري نقاشها في الجماعة - إما إلى أن يجدوا الشجاعة لأن يجهروا ويقدموا قصصهم الشخصية للجماعة لمناقشتها، وإما إلى أن يُسروا إلىَّ بها في استشارة فردية خصوصية.

استغرقت الاستشارة في هذه الجماعة ثلاثًا من المراحل الأربع المبينة في الفصل 4. كانت المرحلة الأولى الطليقة متقلّصة كثيرًا، إذ ليس متاحًا لي فعليًا أن أصغي

دون أن أسأل، أو أن أصل إلى معرفةٍ مُواجِدَةٍ ومتعاظِفةٍ بكل فردٍ في الجماعة. صحيح بالتأكيد أن معرفتي بكل رجل ازدادت على مرّ الجلسات، ولكن علاقةَ الإصغاء الحميم لجلسة استشارةٍ واحدٍ لِوَاحِدٍ غيرٌ ممكنةٍ في جماعة.

كانت المرحلة 2، حل المشكلة المباشرة، تختلف في وَقِيعِها عن نظيرتها مع العميل الفرد. إن مشكلة كل رجل في هذه الجماعة هي إدمانه الكحول و/ أو المخدّرات. وهذه المشكلة لا تحتاج إلى مزيد من الإفصاح، فمفهومٌ أن كل شيء يُعمَل في الجماعة، وكل موضوع يُطرح، إنما يعني في النهاية أن يُزيل هذه المشكلة الأساسية في حياتهم جميعًا. كانت هناك، بالطبع، مشكلاتٌ شخصية تطفو على السطح وتناقش، ولكن، كما ذكرنا سابقًا، كان معظم الرجال يجد صعبًا أن يعرض مشكلاته الشخصية على المَلأ للتمحيص؛ ومن ثم كان التعبير عن المشكلات أميلَ إلى صيغة "ما لا يمكنني أن أفهمه في النساء هو..." وليس "ما لا يمكنني أن أفهمه في رفيقتي هو..." . وكانت هذه الصيغة الشخصية الثانية تأتي في الصدارة في جلسات الاستشارة الفردية اللاحقة.

أما المرحلة 3 - التعليم فهي المسيطرة. ذلك أن مدير مركز التعافي طلب مني أصلاً أن أقدم، ببساطة، دروسًا في التفكير النقدي. ولكن لأن المناقشة حول المغالطات المنطقية أدّت بالرجال حتّمًا إلى أن يقدّموا أمثلةً من المشكلات الفعلية في حياتهم الشخصية التي نجمت عن الاستدلال الخاطئ، فقد كانت الاستشارة شيئًا فرَضته الضرورة. لقد أتاحت لنا أن نمضي أبعدَ من مجرد عقلنة الألم المتسبب عن الاستدلال الخاطئ إلى محاولة إزالته بدرجةٍ ما.

وأما المرحلة 4 فلم نصل إليها قط. لقد كان ثمة الكثير جدًّا لكي يُعمَل على المستوى العملي مع هؤلاء الرجال بحيث إن أية محاولة للوصول إلى مستوى بعدي **meta level** من الخطاب كان خليقًا أن يتكشف عن شيء مبتسر وغير بناء في نهاية المطاف.

ملاحظة أخيرة: أفادَ منهج الجماعة الذي اتبعته في العمل مع هؤلاء الراشدين واسترشدَ بعملي السابق مع أطفال المدرسة الابتدائية.

وإذ كنتُ مُلمِّئًا بالفلسفة للأطفال فقد أمكنتني تطوير البرنامج في منطقتنا. من المفاهيم الأساسية لهذا البرنامج ما يُسمَّى "مجتمع البحث" *community of inquiry*. أعتقد أن مصطلح "مجتمع البحث" نشأ في الثمانينيات (من القرن العشرين). يقول ماثيو ليبمان *Mathew Lipman*، مؤسس برنامج الفلسفة للأطفال في نيو جرسي إن مجتمع البحث يُخلَق في فصل مدرسي ما إذا كانت الجماعة "ملتزمة بإجراءات البحث، وبتكنيكات البحث المسؤولة التي تفترض مسبقاً انفتاحاً على الدليل والعقل".⁽¹⁾ يشجع مجتمعُ البحثُ وجهات النظر المتعددة، وينظر إلى الأمور من منظورات كثيرة. في مجتمع البحث يمكن للمشاركين (القائد المحفِّز وأعضاء الجماعة معاً) أن يطوروا أفكارهم الخاصة، ويساعد بعضهم بعضاً على أن يبني كلُّ على أفكار الآخر، ويبحثون عن أسبابٍ لإرائهم، ويستكشفون الفروض المسبقة، ويفكرون باستقلالية، ويكتشفون، ويخترعون، ويؤوِّلون، ويتقدون.⁽²⁾ إنه محاولة لاستخدام المنهج السقراطي / الجدلي،⁽³⁾ كمقابلٍ للمدخل البيداغوجي الديداكتي التقليدي (المدرس كسلطة عارفة يُخصِّصُ حقائق لا تقبل الشك للطالب - المستقبل الأقل معرفة).⁽⁴⁾

بعد ستة أشهر من إمامي بالمناهج المستخدمة في الفلسفة للأطفال وأتنتي الفرصة للقيام ببعض العمل التطوعي مع رجالٍ في بيتٍ جماعيٍّ مُدمني المخدِّرات والكحول المتعافين. قال لي مدير البيت الجماعي إن هناك عديداً من المستشارين يعملون مع "رجالِهِ" غير أنه يريد مني أن أؤدي التفكير النقدي معهم. وببساطة تحوَّل أداءُ التفكير النقدي سريعاً إلى شيءٍ أكثر من ذلك - استشارة فلسفية. ولكن لماذا التفكير النقدي والاستشارة الفلسفية مع المُدمنين المتعافين؟ لكي نُجيب عن هذا السؤال علينا أن نُلقِي نظرةً موجزةً إلى المُدمنين والإدمان.

يمكن أن يشمل الإدمانُ عدداً من الإغراءات التي يجد الشخصُ (أو الفاعل *agent*) مستحيلاً مقاومتها: مثل مشاهدة التلفاز، أو أكل قطع الحلوى، أو قراءة

كراسات الدعاية الإنجيلية، أو الانخراط في أفعال جنسية، أو التدخين، أو شرب الكحول، أو تعاطي المخدرات.

الإدمانُ خادمٌ ذاتِه - هذا جزءٌ مما يعنيه أن تكون مدمناً. بل أكثر من ذلك، المدمن، بغير استثناء، متمركز على خدمة الإدمان، على إشباع توقه، وعلى العيش حياة مدمن، على التوحد مع الإدمان، على حساب الاهتمام بأي شيء آخر وأي شخص آخر.⁽⁵⁾ في كتابه "الإدمان والمسئولية" يقول الفيلسوف فرنسيس سيرجر Francis Seeburger إن الإدمان شكلٌ من العبودية، حالة كون المرء مقيّداً إلى سيد، ومن ثم فهو يعيد بالضرورة تعريف ماذا يعنِي أن تكون كائنًا إنسانيًا.⁽⁶⁾

يُفِي سلوكُ المدمن بمعياريْن: الأول، أنه مدفوعٌ بالمغائِمِ العاجلة؛ إن الإشباع المباشر المتأصل في الإدمان هو محدّدٌ لسلوكه أكثر مما تحدده المباحج الآجلة لعدم الإدمان. والثاني، انخفاض شديد في درجة التحكم في النفس،⁽⁷⁾ أي أن المدمن لم يُعدّ فاعلاً حُرّاً.

يقول سيرجر أيضًا إن المدمنين ضعاف في صناعة القرار؛ وهو لا يعني بذلك فقط أنهم يصنعون قرارات سيئة وهم مدمنون بل يعني أيضًا أنهم مدمنون لأنهم قد صنعوا قرارًا (أو قرارات) سيئة في الماضي.⁽⁸⁾ يبدو أن قدرة صناعة القرار لدى المدمنين لم تتكون بعدُ كما يجب، أو أنها سيئة التكوين، وقائمة على معايير خاطئة للحكم. بالنسبة للمدمن يتخذ الإدمان الأولوية فوق كل شيء آخر، ولذلك تُحرّف القرارات دائمًا لصالح الإدمان، ويُحرّف الإدمانُ القرارَ دائمًا لصالحه، وهكذا في حلقة مُفرغة.⁽⁹⁾

يشير البحث الحديث إلى أن التوق الإدماني، والانتكاس من الفاعلية الحرة إلى الإدمان قد يكون متعلقًا بعوامل ذاتية (مثل الشعور بأن الحياة لا معنى لها، أو بأن المرء لا سيطرة له على حياته، أو الاعتقاد بأن وتيرة الحياة الإدمانية ستُقلّل من تعقيد الحياة) أكثر مما يتعلق بالخواص الكيميائية للمادة المستعملة أو بالعوامل

الجينية. ليس يعني ذلك أن العوامل الجينية أو البيئية لا دخل لها، بل أن العوامل الذاتية المختلفة في الحيوانات المختلفة سوف تؤدي بشخصٍ إلى إدمان مادة كالكحول بوسع شخصٍ آخر أن يصيب منها دون أن يصاب بإدمان.⁽¹⁰⁾

في كتابه "معنى الإدمان" يقترح ستانتون بيل Stanton Peele أن "تأهيل الناس على نحوٍ أفضل لتحقيق البهجة والقدرة يقدم لنا الفرصة الجوهرية الوحيدة للتأثير على معدل وقوع الإدمان".⁽¹¹⁾ إن التحدي الذي يواجه من يريد أن يساعد المدمنين هو أن يُقضي العقاقير والكحول لديهم كوسيطٍ بين الفرد وبين العالم الواقعي في استراتيجية صناعة القرار الشخصية وأن يستبدل بها شيئاً أقل ضرراً وأكثر نفعاً. وفي حالتنا فإن الاستراتيجية التي كنتُ مزيمعاً تقديماً هي منح الفرصة لممارسة بعض التفكير الإبداعي، التقدي، الواضح.

كانت الجماعة في فانكوفر Vancouver "رابطة معاً نستطيع للتعليم والتعافي من العقاقير والكحول" - كانت متفاوتةً في الحجم من جلسة إلى أخرى ما بين عشرين رجلاً إلى حوالي الأربعين. وكانت أعمارهم بين أوائل العشرينيات وأواخر الخمسينيات. وكان فيها السود، والقوقازيون، والآسيويون، والسكان الأصليون. وكان فيهم الحاصل على فصولٍ في الكلية وفيهم من يقرأ ويكتب بالكاد. وكان بعضهم قد أفلح لتوّه عن الحقنة أو القارورة أو كليهما. وقد جاءوا من العيش في الشوارع والمخائب العامة. والبعض كان يعيش بيته. كان جميعهم عاطلين، ومعظمهم كان عبثاً لا يُطاق على آبائهم أو زوجاتهم أو أبنائهم. وكانت الهوية الشخصية لكل رجل تتبدل من أسبوعٍ لأسبوع، ومن يومٍ ليوم، وأحياناً من ساعة لساعة: من رؤية نفسه ضحيةً للمجتمع، والأسرة، والعقاقير، والكحول، إلى رؤية نفسه المجرم الآثم في حق المجتمع، والأسرة، وفي حق نفسه. وكان القاسمان المشتركان الوحيدان في معظم هؤلاء الرجال هما الإدمان ووجودهم الطوعي في دار التعافي هذه.

تذكّر أن المنهج السقراطي ليس مقارنةً فحسب، إنه أيضًا موقف: موقف تواضع واحترام لآراء الآخرين. لذا فقد أعلنتُ في يومي الأول بالدار الجماعية، تمامًا مثلما فعل سقراط في كتابات أفلاطون،⁽¹²⁾ أني أريدهم أن يفهموا أني لا أعرف إجابات عن جميع أسئلة الحياة، أني أريد أن أتعلّم معهم أثناء نقاشاتنا، أني باحث عن الحقيقة، أني مثلهم تمامًا. ولكن هذه كانت كذبة. كنتُ أحاول أن أكون مثل سقراط. كنتُ أحاول أن أتملّص من موقع السلطة الذي قد يظنون أني أمتلكه. كنتُ أحاول أن "أُسوّي أرض الملعب" إن صحَّ التعبير. ولكنني نسييتُ أن هناك طريقتين لجعل نفسك مساويًا للآخرين: الأولى أن تشد نفسك إلى مستواهم، والثانية أن تشدهم إلى مستواك. كان سقراط يزعم أنه على مستوى أولئك الذين كان يجادلهم. وأنت تعرف ما حدث لسقراط. أما ما حدث لي فهو أني عندما قلتُ لهم "أنا مثلكم تمامًا" تلقّيتُ نظراتٍ محدقةً صامتةً طويلة. غير أني لم أكرث لذلك، ومضيتُ قُدّمًا ببساطة.

كُونًا حلقةً وبدأتُ بمناقشة ماذا ينبغي أن ناقشه. ووقّع اقتراع الرجال على أن ناقش موضوع هل نحن نواتج والدينا. حتى سؤال الاقتراع على موضوع جرّت مناقشته إذ إن المشاركين لم يجمعوا على هذا الموضوع. في الساعة الأولى طلبتُ منهم أن يردّوا برّفع أيديهم، ولكن هذا أزعج بعض المشاركين (لأنه في تصوّري يُدكّر الكثيرين منهم بخبراتٍ سيئة كانت لهم في المدرسة). وعند نقطة أثناء النقاش غضب مني أحد المشاركين وأراد أن يُنهي النقاش بزعم أن الجواب عن مسألة "الطبيعة/التنشئة"⁽¹⁾ nature/nurture واضحة ولا تحتاج إلى مزيد من النقاش. وأنا الآن بأثر رجعي أجد لغضبه مني معنى أكبر مما وجدته في لحظتها. لقد كان غاضبًا مني - من "الخبير"، لأنه يرى أنني كنتُ أعرف الجواب وأرفض أن أشاركهم إياه لا أكثر. وكان كثير من المشاركين يُدلّون باعتقاداتهم

(1) مشكلة تحديد درجة إسهام كل من الوراثة والبيئة في نمو الفروق الفردية.

فحسب دون إبداء أسباب. وقد حاولت مستشارة للدار (وكانت قد طلبت الجلوس في الجلسة) مِرارًا أن "توضح" لي نقاطاً أبداها الرجال. لقد أساءت فهم أسئلتي لهم وظننت أني لا أفهم وجهات نظرهم التي كانوا يُبدونها. ولكنني كنت مُصِرًّا على أن يتحدثوا بالأصالة عن أنفسهم لأنهم إذا سمحوا للمستشارة أن تتحدث نيابة عنهم فمن الواضح أنهم لا يكونون مستقلين. ولكن كان عليّ إذّاك أن ألاحظ أن محاولة المستشار الحديث بالنيابة عن البعض كان دليلاً على أنها لم تكن تعتقد أننا جميعاً على نفس المستوى، مثلما كنتُ أُصرُّ مخطئًا.

في الساعة الثانية، بعد أن أدرك الرجال أنني أقدر كل تعليقاتهم على حدّ سواء، أعفيتهم من رفع الأيدي. وطلبتُ منهم أن يحاولوا الرد بعضهم على بعض بقدر أكبر. وظل النقاش في النصف الثاني كما هو مخطّط وبدأ الرجال يرد بعضهم على بعض. وعند نهاية الجلسة أعرب الكثيرون عن ارتياحهم أنها انتهت. قال واحدٌ لقد كان الأمر كله مجرد لعب بالأفكار، عن طريق رفض ما طرِح. وسأل آخر لماذا لا يحتفظ كلُّ بأفكاره ويدعها كما هي.

قالت المستشارة "إننا جميعاً نعبر عن آرائنا فحسب، وهذا لا بأس به".

وقال رجلٌ آخر ليس التفكير هو ما يهم، بل المشاعر. وقد قاده هذا إلى ارتكاب الحُجة الدائرية⁽¹⁾ circular argument: أنت تعمل ما يُمليه القلب لأن ما يُمليه القلب يأتي مما تعمل، وما عمله يأتي من القلب. عند هذه النقطة، حين كنتُ أحاول أن أشرح لهذا الرجل أنه كان يَستخدم الاستدلال الدائري، أدركتُ أن هؤلاء الرجال لم يكونوا على المستوى الذي كنتُ عليه مهما زعمتُ وحاولتُ أن أكون فيهم ومعهم. إن لديّ رأساً مليئاً بمصادرٍ بؤسعي أن أتزوّد

(1) شكل من أشكال المصادرة على المطلوب يعتمد فيه صدق الدعوى المقدمة على دليل يعتمد بدوره على الدعوى ذاتها التي يُفترض أن يبرهن عليها. وبذلك يدور البرهان في دائرة مغلقة وتعتمد كل قضية فيه على الأخرى. وفي تعريفات الجرجاني "الدور هو توقّف الشيء على ما يتوقف عليه".

منها أثناء مناقشاتي داخل مجتمع البحث. ولكنني كنتُ كأني أحاول أن أساعدهم على إصلاح سيارته بأن أطلب منهم أولاً أن يخرعوا الأدوات المطلوبة لإصلاحها. لقد كانوا قد ألقوا عن الاستدلال الدائري للتفكير الإدماي، أو ما تسميه رابطة الكحولي المجهول "التفكير المتين"⁽¹⁾ *stinking thinking*، ولكنهم لم يكونوا قد تعلموا التعرف على الاستدلال الدائري ولا أي صنف آخر من المغالطات في تفكيرهم الإدماي. إذ لم تكن لديهم الأدوات أو المصادر لضبط التفكير المغالط وتجنّب الشراك والمزالق الكامنة في مثل هذا الاستدلال الخاطيء.

كنتُ أظن إذ أتيتُ إلى هذه الجماعة أن مهمتي هي أن أقودهم في مناقشاتهم، أن أحفز بإبقاء النقاش مركزاً على الموضوع وأن أمنع الملامكات. ولكنني كنتُ مخطئاً. فقد استاءوا مني ومن الموقع الذي زعمتُ أنني فيه - كمجرد "واحد منكم أيها الرجال" - لأنهم يعلمون أي أمتلك الأدوات التي لا يمتلكونها، وكنتُ أبدو كارهاً لأن أشاركهم فيها. الحقيقة أنني مع نهاية الجلسة كنتُ أشعر بالذنب بغير شك.

وعندما رجعتُ إلى البيت بعد ظهر ذلك اليوم دونتُ لِنفسي ملاحظات عما قيل في الجلسة وكيف سارت. عندئذٍ قررتُ أنه لا مناص من أن أشد الجماعة لتكون أقرب إلى مستواي بأن أشرّكهم في بعض أدوات ومهارات التفكير النقدي، مثل كيف تتعرّف على المغالطات في الاستدلال. قررتُ أن أعلمهم ما يشكّل الاستدلال الصحيح - كيف يصنع المرء قراراتٍ جيدةً بأن يكون قادراً على تمييز المغالطات في الاستدلال؛ كيف يمكن للمرء أن يردّ على هذه المغالطات - وعندئذٍ أمنحهم الفرصة لكي يمارسوا ما تعلّموه في مناخٍ جمعيّ مسانيدٍ ومُنوّر.

(1) مصطلح كثيراً ما يُستعمل في الجماعات العلاجية للإدماي. ويشير إلى أي نوع من السلبية في التفكير التي تُشيل الروح الإنسانية وقد تؤدي إلى الاكتئاب وتعيق المرء عن أن يجيأ حياته على أكمل نحوٍ وأن يحقق أقصى إمكاناته. والتفكير المتين يشكل خطراً بصفة خاصة على المدمن الحديث عهدٍ بالإقلاع والتعافي، لأنه عودة إلى أنماط التفكير الإدماي القديم الذي يوشك أن يردّه إلى السلوك الإدماي السابق.

لذا بدأتُ الجلسةُ الثانيةُ بمناقشةٍ وأمثلةٍ للتعريفات المُصادرة على المطلوب⁽¹⁾ **question-begging definitions** ومغالطة إما-أو (الإحراج الزائف أو القسمة الثنائية الزائفة)⁽²⁾ **false dichotomy**. ولدى سماعٍ شرحي ومثالي للتعريف المُصادر على المطلوب أشرقَ فجأةً وجهٌ واحدٍ من أهدأ الرجال في

(1) المصادرة على المطلوب (*begging the questio; petitio principii*) هي التسليمُ بالمسألة المطلوبِ البرهنةُ عليها من أجل البرهنة عليها!! وذلك بأن تفترض صحة القضية التي تريد البرهنة عليها وتضعها بشكل صريح أو ضمني في إحدى مقدمات الاستدلال. وأنت بذلك تجعل النتيجة مقدمةً وتجعل المشكلة حلاً وتجعل الدعوى دليلاً! وهو ضرب من الحجة الدائرية *arguing in a circle*. والاستدلال الدائري ليس مغالطاً في صميمه، ولكنه يغدو كذلك حينما استُخدم لكي يموّه على فشلٍ في حمل عبء البرهان. وتنجم المشكلة حينما كانت النتيجة المراد إثباتها مفترضةً أصلاً داخل المقدمات التي يتعين على الخصم أن يُسلمَ بها ويبدأ منها. ذلك أن الأصل في البرهان أن يكون أوضح وأوثق معرفةً مما يُراد البرهنة عليه. ومن البديهي أننا حين نختلف حول شيء فإننا نلجأ إلى شيء آخر لا نختلف حوله، ونحاول أن نستدل منه على ذلك الشيء الخلافي. ولكي تكون للحجة قوة إستمولوجية أو ديبالكتيكية يتوجب أن تبدأ من مقدمات معروفة ومقبولة أصلاً لدى الحضور، ثم نتقدم منها لكي نستخلص النتيجة غير المعروفة أو غير المقبولة. أما أن "نصادر على المطلوب" ونستند إلى ذات النتيجة الخلافية وقد تنكّرت كمقدمة، وأما أن ندور في حلقة مفرغة ونحاول أن نخُلصَ إلى نتيجة تستند إلى مقدماتٍ ملقمةٍ بها أصلاً (أي تستند إلى ذاتها!) فهذا فكرٌ عبثي فارغ لا يمكن أن يفضي إلى أي تقدم في المعرفة البشرية. (انظر كتاب "المغالطات المنطقية"، مصدر سابق، ص 25-40)

(2) يقع المرءُ في مغالطة القسمة الثنائية الزائفة أو الإحراج الزائف **false dichotomy; false dilemma** عندما يبني حجته على افتراض أن هناك خيارين اثنين فقط أو نتيجتين محتملتين لا أكثر، بينما هناك في حقيقة الأمر خيارات أو نتائج أخرى متاحة. إنه يغلق عالم البدائل الممكنة أو الاحتمالات الخاصة بموقفٍ ما، مُبقيًا على خيارين اثنين لا ثالث لهما، أحدهما واضحُ البطلان والثاني هو رأيُه دام فضلُه.

الجماعة، وقدّم من خبرته الشخصية التعريف المصادِر على المطلوب القائل بأن الأطفال الجيّدين يُروون ولا يُسمعون⁽¹⁾. وقال إن هذه المغالطة، التي لم يكن يعرف أنها مغالطة، قد أثّرت في حياته زمنًا طويلًا. وأخبر الجماعة أنه قد انتَهك وهو طفلٌ وبقي صامتًا عنها لأنه أراد أن يكون متوافقًا مع ما علّمه أنه صفةُ الطفلِ الجيد. كان هذا بذرة سؤال الهوية الذي سيستمر في النمو طوال الصيف. وقد ذكّرني بكتاب "حالة ما بعد الحداثة" الذي يقول فيه جين فرانسوا ليونارد G-F Leotard "حتى من قبل أن يولد، إذا كان بفعل الاسم الذي يُعطاه فحسب، يكون الطفلُ البشري قد وُضِعَ بالفعل بوصفه المرجع referent (المسمّى) في القصة التي يرويها أولئك الذين من حوله، والتي وفقًا لها، لا محالة، سوف يشق مساره".⁽¹³⁾ ما كان يتعلمه الرجال في هذه الجماعة هو أن الروايات التي يرويها عنا أولئك الذين حولنا قد تكون مشوّهة بالمغالطات.

كان الرجال يعملون في جماعاتٍ صغيرة لكي يأتوا بأمثلةٍ لكل مغالطة ويكتشفوا طرائق للرد عليها. في البداية كنتُ أحاول تعريف المغالطات ولكننا جميعًا وجدنا أن التعريفات صعبةٌ التذكُّر. كانت الأمثلة أيسرَ في التذكر بما لا يُقاس. ومثالٌ آخر سهل التذكُّر لمغالطةٍ خطرت لهم هو "إما أن تذهب إلى برنامج تاهيل وإما أنك لن تشفى من تعاطي المخدرات والكحول". وقد أجمعوا على أن بعض الأفراد يتعافون من إدمانهم ولم يذهبوا قط إلى برنامج تاهيل.

وأثناء الاستراحة لفتَ البعض انتباهي إلى نكاتٍ تحتوي على مغالطات. لقد كانوا مفتونين بقوة التحليل التي منحتم إياها معرفتهم بمجرد مغالطتين اثنتين.

وبعد الاستراحة استأنفنا النقاش الذي بدأ الأسبوع السابق: هل المدمنون مسئولون عن إدمانهم؟ وقد انعقد الاتفاق على أن المرء وإن جاز ألا يكون مسئولًا عن الإدمان فإنه مسئول رغم ذلك عن أفعاله وهو مدمن. ولكن البعض بنى

(1) تمثّل سائر يعني أن الأطفال يمكن أن يوجدوا في مناقشة ولكن يجب ألا يتكلموا، وبخاصة

إذا كانوا حول كبار.

حججه على القوانين المدنية. وقد بينتُ أن السؤال فيما هو صواب أو خطأ لا دخل له بالقوانين المدنية. وبدا هذا مثيراً للكثير من الاهتمام والنقاش. وعندما اقترح واحد أن نسَمِّي الإدمان مرضاً رَدَّ آخرُ بأن من المهم أن نعرِّف ماذا نعني بالمرض. كان هذا رائعاً، حيث إن تعليقه كان مرتبطاً مباشرةً بتحليل مغالطة التعريفات المصادرة على المطلوب التي عكفنا عليها في السابق.

وعلى حين كانت الجلسة الأولى أشبه بتكسير عظام، حيث انبرى كلُّ لكي يُحدث أبلغ إصابة لحجاج الآخرين كيما يكون هو الناجي الوحيد، وبذلك يفوز، بدت هذه الجلسة أكثر استقراراً بكثير، وأقل مجابهةً، وفيها من التعاون أكثر مما فيها من التنافس.

وفي نهاية الجلسة دعاني أحد الرجال إلى منطقتي في الدار ليخبرني أنه مدفوع بجلسات مجتمع البحث إلى التفكير الجدي في العودة إلى المدرسة لكي يتسنى له أن يصبح مستشاراً للأطفال.

وقد دَوَّنتُ ملاحظاتٍ أكثرَ ذاك المساء. وبينما كنتُ أكتب أدركتُ أنني كنتُ أعمل مع هؤلاء الرجال شيئاً ما أكثر دلالة بكثيرٍ من مجرد تعليمهم مهارات التفكير النقدي. لقد كنتُ أساعدهم على تأويلِ عالمهم. ما كنتُ أعمله كان، في الحقيقة، استشارةً فلسفية. كنتُ أساعدهم على "أن يستكشفوا المتضمّنات الفلسفية لشتى مواقفهم اليومية طلباً لتصورهم عن أنفسهم وعن الواقع، كاشفين بذلك رؤية العالم المنعكسة في سلوكهم، واتجاهاتهم، وعواطفهم، واختياراتهم، وآمالهم.. إلخ"⁽¹⁴⁾ من شأن هذا أن يتيح لهم أن ينظروا إلى حيواتهم الخاصة وإلى الحياة من حولهم نظرةً نقدية وكلية، وأن تُفضي بهم، فيما أمَلُّ، إلى قدرٍ أعظم من الاستقلالية والثقة بالنفس.

الجلسة 3

قبل أن تبدأ الجلسة الثالثة اقترب مني شابٌ ليخبرني كم كان يشعر بالغضب، والحيرة، والإحباط، في الجلسة الأولى، وكيف زاد عليه ذلك في الجلسة الثانية،

وكيف أنه الآن يترقب بشوق جلسة اليوم. وقد طمأنته بأن ذلك شيء لا بأس به، وبأنه خبرة شائعة تماماً.

وفيما بعد، أثناء الاستراحة، كان يُسَرِّي عن رجلٍ آخر أبدى شعوره بالحيرة والإحباط، وقال له "لا عليك أيها الرجل، لست وحدك؛ لقد مررتُ بنفس الشعور عندما كنتُ في البداية". كانت هذه المواجهة وهذا التعليق الشفوق، بعيداً جداً عن الموقف الدفاعي المتمركز على الذات للمدمن. ولك أن تتصور شعوري إذًاك.

راجعنا المغالطات التي عرضنا لها الأسبوع السابق ومَضِينا لنتناقش في مجموعاتٍ صغيرة مغالطات الاحتكام إلى سلطة⁽¹⁾ غير مختصة أو سلطة مشكوك فيها، والاحتكام إلى الرأي العام⁽²⁾. لقد كنا منغمكين في هذا النشاط حتى أنني

(1) يقع المرء في مغالطة "الاحتكام إلى سلطة" *ad verecundiam*; *appeal to authority* عندما يعتقد بصدق قضية أو فكرة لا سند لها إلا سلطة قائلها. قد تكون الفكرة صائبة بطبيعة الحال، وإنما تكمن المغالطة في اعتبار السلطة بديلاً عن البيّنة، أو اتخاذها بينة من دون البيّنة! وحين يطرح الشخص المُستفتى دعوى معينة في مسألة تخرج عن نطاق خبرته فإنه لا يعود خبيراً في هذا السياق الجديد، ولا يعود بإمكانه أن يدعم رأيه بالدرجة المطلوبة من الخبرة، ولا يعود هناك فرق بين رأيه في هذا الأمر ورأي سواه من عامة الناس. لقد تركته سلطته لدى الباب فدخل وحده وصار في هذا المجال الغريب واحداً من "غير المتخصصين" *laymen*.

(2) تتضمن هذه المغالطة الاحتكام إلى الناس بدلاً من الاحتكام إلى العقل (أو على حساب العقل)، ومحاولة انتزاع التصديق على فكرة معينة بإثارة مشاعر الحشود وعواطفهم بدلاً من تقديم حجة منطقية صائبة. غير أن التاريخ يُعلّمنا أن أفكار الكثرة واعتقاداتهم كثيراً ما تبيّن خطؤها الذريع وبطلانها التام. وقد تكرر ذلك وتواتر بما يكفي لدعم قاعدة تفيده أن قبول الحشود من البشر لقضية معينة على أنها حق لا يقدم ضماناً عقلياً بأنها كذلك. ذلك أن "الاعتقاد" غير "البيّنة"، وأن اتساع نطاق الاعتقاد بقضية ما هو أمرٌ غير ذي صلة بصدق القضية ذاتها أو كذبها. إنها يتحدد ذلك بالوسائل العقلانية الخاصة التي تستخدم الأدلة والمعلومات الصحيحة التي يمكن أن تُستمد منها النتائج بطريقة منطقية. يعود =

نسيْتُ أن أطلب استراحة، ولكن لم يَشْكُ أحد. وقال أحدهم إنه لا يصدِّقكم مَضَى الوقتُ سريعاً.

أثناء النصف الثاني من الجلسة طلبتُ منهم أن يتخيلوا أنهم في جزيرة مهجورة وأن ينظّموا أنفسهم في طائفةٍ أو مجتمع. بدأ شابٌّ على الفور في تَوَيُّ الأمر وحاول أن يُخصِّص الأدوارَ للآخرين، ولكن هذا سبَّب كثيراً من عدم الارتياح بين نصف الأشخاص، الذين لم يقبلوا قيادته؛ وطرحوا مفهوم السلطة المشبوهة وطبقوه عليه. أثار هذا مشكلة كيف نقوم باختيار قائد أو حتى هل القائد ضروري حقاً. لم يكن ثمة إجماع. انسحبَ العديدُ من المجتمع تماماً. وبعد شيءٍ من الجهد نَفَضَ القائدُ يديه في إحباطٍ وقرَّرَ عند هذه النقطة أن يسأل الرجال هل بوسعهم أن يقترحوا أي دور يريدون أن يأخذوه، وقد أدَّى هذا إلى تغيير نبرة التمرين كلها. وقد بقيتُ أنا خارج النقاش قدر المستطاع. وقد بيَّنتُ للرجال فيما بعد أن أولئك الذين انسحبوا من المجتمع كلهم كان لديهم ما يشعرون أنه أسباب وجيهة للانسحاب. ورغم وجود بعض النقاش الغاضب في بعض الأحيان فقد بدائي أن لا أحد غادَرَ الجلسة وهو يُكِنُّ أيَّ شعور غير الاندهاش بما قد تَكشَف- الاستبصارات في المجتمع وفي القيادة وتَعَقَّد علاقة المرء بكليهما.

وقد دَوَّنتُ ملاحظاتٍ أكثر تلك الليلة. لم تقم ملاحظاتي بدورٍ تطهيري

= رواجُ هذه المغالطة وانتشارها إلى ميل الكائنات البشرية إلى أن تسلك مَسَلَكَ الخراف؛ فتتصوي معاً حول المريح والمألوف والسائد، ويروقها الانقيادُ والانتلافُ ومجراةُ القطيع في وجهته. يقول ديكرات: "إن موافقةَ الكثرة ليست دليلاً على الحقائق العسيرة الكشف. وإنه لأقرب إلى الاحتمال أن يجدها رجلٌ واحدٌ من أن تجدها أمةٌ بأسرها." ويقول برتراند ريسل "إن واقعة أن رأياً ما قد انتشر على نطاقٍ واسع ليست دليلاً البتة على أن هذا الرأي ليس باطلاً كل البطلان. والحق أنه بالنظر إلى سخف أغلبية بني الإنسان فإنه لأقرب إلى الاحتمال أن يكون الاعتقاد الواسع الانتشار اعتقاداً سخيفاً من أن يكون اعتقاداً معقولاً!"

فحسب، بل أتاحت لي أن أنظر إلى الوراء وأقيّم كيف قد مرّت الجلسات بحيث يمكنني أن أفكر في طرائق لتحسين مقاربتني أثناء الجلسة القادمة.

الجلسة 4

قدّمتُ أولاً مثالين ثم سألتُ الجماعة ماذا كان خطأ في العبارتين فيما يرون. كان هذا على سبيل المدخل إلى مغالطة الدومينو⁽¹⁾ domino fallacy (حيث يُزعم أنه إذا فعلَ شيءٌ ما أو سُمِحَ به فإنه سوف يتسبّب لا محالة في حدوث شيءٍ آخر) ومغالطة الاحتكام إلى القوة أو التهديد⁽²⁾. وقد أقام الرجالُ تمييزاً شائعاً بين

(1) تُسمّى أيضاً مغالطة "المنحدر الزلّيق" slippery slope وتَعني أن فعلاً ما، ضئيلاً أو تافهاً بحد ذاته، سوف يجر وراءه سلسلة محتومة من العواقب تُؤدّي في نهاية المطاف إلى نتيجة كارثية. كل حدث في هذه السلسلة هو نتيجة ضرورية لما قبله وسبب للحدث الذي يليه. الأمر هنا أشبه بخطوات الشيطان إذا خطوتَ منها خطوة واحدة فسوف تتبعها خطوات تنتهي بك إلى الجحيم ضربة لازب؛ أو أشبه بالتفاعل الذري المتسلسل إذا بدأ فسوف يمضي في تتابع لا مرَدَّ له ينتهي بانفجارٍ نووي هائل، أو أشبه بالمنحدر الزلّيق يكفي أن تطأه وطأة واحدة حتى تزلّ قدمك وتهوي متردياً إلى القاع. إن الحذرَ وجيهٌ تماماً إذا انطبقت هذه التشبيهات. غير أنها في مغالطة المنحدر الزلّيق لا تنطبق (وإلا لما كانت مغالطة). ويمكننا تجريد الصورة المنطقية لهذه المغالطة كالتالي:

مكتبة
t.me/t_pdf

إذا كان أ كان ب

إذا كان ب كان ج

وهكذا حتى ن

(حيث ن نتيجة كارثية، وحيث لا يوجد لزوم منطقي في موضع أو

أكثر من السلسلة المفترضة، ولا يوجد سبب لافتراض أننا لا يمكننا

أن نتوقف ببساطة عند نقطة ما في هذا المنحدر)

(2) تعني مغالطة الاحتكام إلى القوة appeal to force; ad baculum اللجوء إلى التهديد والوعيد من أجل إثبات دعوى لا تتصل منطقياً بانفعال الخشية والرعب الذي تهيّب به. تقع في صميم هذه المغالطة فكرة "القوة تصنع الحق" might makes right. وهي مغالطة لأن التهديد يعمل على مستوى دافعي مغاير لمستوى القناعة الفكرية. بوسعك أن تفرض السلوك القويّم بالقوة، ولكن ليس بوسع أحد قَط أن يفرض الرأي العقلي بالقوة.

شخصٍ ما يُحَدِّدُكَ من أنك قد ينالك أذى، وشخصٍ ما يُهَدِّدُكَ، وإن كان يستخدم ما يبدو نفسَ الكلمات. وكمثالٍ على التوسل بالتهديد أو القوة كحُجَّةٍ مغالطة قَدَّمَ أحدُ المشاركين "خير لك أن تذهب إلى لقاء الجماعة وإلا طردناك من برنامج التعافي". فتساءلتُ إن كان ثمة سبب أفضل، طريقة أفضل لإقناع شخصٍ ما بأن يمكث في المنزل.

قال مارك⁽¹⁵⁾ "إنها القواعد. لقد وافقتُ أن تلتزم بالقواعد حين استقبلوك". هذه هي وجهة النظر الحدائنية النموذجية للمواطن المنبَتِّ عن الآخرين، منظور "نحن-مقابل-هم"⁽¹⁶⁾. وهو أيضاً، بطبيعة الحال، دأبُ التفكير الإدماي الذي يقول إن ثمة قُوَى "هناك/ في الخارج" تحدُّ ما أفعل. فجاءةً أفشى كولين، محبباً بما كان يسمع، مكنونه قائلاً "وأنت تتعلم كيف تكف عن أن تكون خاسراً قدرًا، ومدمنًا قدرًا وسكِّيرًا في جماعة". وساد صمتٌ طويل إذ كان الرجال يتمعنون في هذا النوع المختلف جدًّا من الاستدلال، الاستدلال الذي اقترح تحمُّل المرء مسئولية نفسه.

وقد ظهر لي أن هذه كانت واحدة من اللحظات الأهم حتى هذه النقطة في الجلسات. كان بعض الأعضاء يحاولون تحمُّل مسئولية حياتهم من خلال تعلُّم أن يتحمَّلوا مسئولية استشارتهم. يميل المدمنون بصفة عامة إلى أن يكونوا "معتمدين على المجال" field dependent ولديهم "موقع ضبط خارجي"⁽¹⁾ external

(1) بلغة سيكولوجية معاصرة بوسعنا أن نقول إن شطراً كبيراً من جهد "الفلسفة" العلاجي يقوم على نقل "موقع الضبط". يشير مفهوم "موقع الضبط" locus of control إلى إدراك الشخص لما تكوُّنه الأسباب الرئيسية لأحداث الحياة: هل تعتقد أن مصائرَكَ تصنعها أنتَ بنفسك، أو تعتقد أن مصائرَكَ يصنعها الآخرون أو يصنعها الحظ أو القَدْر؟ هل تعتقد أن سلوكك تُسيِّره قراراتُك الداخلية، أو تعتقد أن سلوكك تُسيِّره الظروف الخارجية؟ هل ترى أن نتائج أفعالنا مرتبة على ما نفعله نحن (ضبطٌ داخلي internal L.O.C) أو ترى أنها مرتبة على أحداثٍ خارج سيطرتنا الشخصية (ضبط خارجي external L.O.C)؟ ويُعد "موقع الضبط" جانباً مهماً من جوانب الشخصية. وهو =

locus of control بالمقارنة بغير المدمنين.⁽¹⁷⁾ وكما قال جوزيف أندرسون Joseph Anderson في كتابه "الاستشارة خلال العملية الجماعية" Counseling through group process "النقطة الأساسية في خبرة الجماعة الصغيرة المكثفة هي نشوء موقع ضبط داخلي، أو حِسُّ بالاستقلالية الذاتية".⁽¹⁸⁾ لقد ظهر لي أن استجابة كولين الغاضبة تقريباً لمارك بيّنت أنه كان يفكر لنفسه، وكان يتوسّم نفس الشيء في مارك.

بعد الاستراحة رجعنا إلى "جزيرتنا" وتركّز النقاش على مَنْ الذي سنقبله في الجزيرة- من هو "الشخص الصالح" الذي يستحق مجتمعتنا؟ ماذا يعني أن تكون "شخصاً صالحاً"؟ كان النقاش في البداية حول مسائل خاصة: نريد أشخاصاً هم أطباء، ميكانيكيون، نساء (ولكن فقط للإيجاب)، لا محامين، .. وهكذا. وطُرِحَت أيضاً أسئلة مَنْ هو الشخص الصحيح (موفور الصحة) ومن هو الشخص النافع. وقال أحدهم نحن لا نريد أحداً له سجلٌ إجرامي، ولكن قال آخر إن هذا سوف يُقْصِي الكثير منا الذين هم حالياً "في الحكومة". وقد ركّزت النقاش أكثر على أي نوعٍ من الأشخاص نريد. ومرة ثانية سألت، مبقياً النقاش في

= مفهوم أسسه جوليان روتر Jullian Rotter في الستينيات من القرن العشرين، وكان يسميه "موقع ضبط التعديم" l.o.c of reinforcement. يعقّد روتر صلة بين السيكلوجيا السلوكية والسيكلوجيا المعرفية، فقد ذهب إلى أن السلوك تُسَيِّره "التدعيمات" reinforcements (المكافآت والعقوبات، أو الثواب والعقاب)، وأنه من خلال التدعيمات يؤسس الناس اعتقاداتهم عن أسباب أفعالهم، ثم تقوم هذه الاعتقادات بدورها بتحديد الاتجاهات والمواقف والسلوكات التي يتبنونها. وبصفة عامة، وبشيء سن التبسيط والتقريب، يُعدّ الضبط الداخلي أفضل تكييفاً من الضبط الخارجي. وتقوم كثيرٌ من التدخلات العلاجية النفسية والتعليمية على نقل موقع الضبط لدى الشخص من الخارج إلى الداخل حتى يصبح مالِكاً لإرادته متحكماً في أفعاله محدداً لمصيره. (انظر بوثيوس: عزاء الفلسفة، ترجمة د. عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،

مضمارٍ فلسفي، ماذا يَعْنِي أن تكون شخصًا صالحًا؟ قادنا هذا إلى مناقشة الخصائص الجسمية وبرنامجٍ لتحسين النسل eugenics. أبدى كثيرٌ من الرجال موافقتهم على زيجاتٍ مُرتَّبٍ لها "من أجل مصلحة المجتمع". ولكن تحت هذا الإيثار كنتُ أحمسُ أن كثيرًا من الرجال لم يكونوا ناجحين في علاقاتهم وكانوا يريدون أن يمنحوا الزيجاتِ المُرتَّبة تجربة. وقد أترتُ بعضَ الذعر حين سألتُ ماذا يكون شعور أولئك الرجال الذين يقول عنهم المجتمعُ إنهم غيرُ أهلٍ لأن يُزوَّجوا؟ وأرادَ واحدٌ أن يعرف ما هي حقوق النساء في جزيرتنا. شيئان كانا محلَّ إجماع: لا إرغام لأحد، وهذه الجماعة من الرجال، بصفتهم أول حكومة، لهم الحق في القطفة الأولى من النساء! أثار هذا قدرًا معينًا من الضحك وبعض الهمهمات.

وغلَّبت على المحادثة القرارات الخاصة بالحجم الجسمي للأشخاص وبخصائصهم الجسمية. وعند نقطة معينة قلتُ مازحًا إن علينا ألا نسمح بالمثلين. وقد فوجئتُ إذ لم يُبْر هذا إلا الصمت. حتى الشخص المثلي المعلن من أعضاء الجماعة لم يرفع صوته.

سألتُ "ما البأس في المثليين؟" قال البعضُ "لا شيء"، ولكن كان الصمتُ هو الغالب. فشعرتُ أن هذا قد يكون أمرًا يحتاج إلى أن نعالجه في وقتٍ لاحق.

بعد الجلسة أعرَب لي أحد المشاركين عن خشيتِهِ من أننا نناقش مسائلَ لم تُحلَّ عبر آلاف السنين، وأنا من المستبعد أن نصل إلى أي شيء، وقال إن آراءنا لن تغيِّر العالم الواقعي، فما الجدوى إذن؟ فأجبتُه أن إيضاح الأمور والأسئلة شيءٌ جديرٌ بالاهتمام في ذاته بالنسبة لي. إنه يبدو على الأقل بداية للعثور على بعض المعنى في اختياراتنا التي نتخذها وقراراتنا التي نختار أن نعيش بموجبها. فوافقني وقال إنه استمتع بالمناقشات رغم انعدام الإجابات النهائية.

الجلسة 5

افتتحتُ النقاش في الجلسة الخامسة بالسؤال "هل ثمة أي جدوى في التفلسف، إذا كان الظاهر أن بإمكاننا أن نُحاجَّ كما نشاء ولكننا لن نغيِّر العالم؟"

هذا عنصرٌ مهم في الاستشارة الفلسفية - القدرة على فحص، وسؤال، وربما تغيير، العملية نفسها. قال أحد المشاركين إن ما فعله، فيما يظهر، هو أننا ننظر إلى أنفسنا، ونستجوب آراءنا وربما نُغَيِّرُ أنفسنا. وقال آخرُ نحن ننظر إلى مسائل ربما لم ننظر إليها قط من قبل. قال أحدهم لا يصح أن نحاول أن تُقنِعَ الآخرين بآرائك الخاصة، فَرَدَّ آخَرُ بأن هذا هو السبيل إلى أن تُكفَّ عن أن تكون منغلقَ العقل، وإلى أن تتعلم. واقترحَ آخَرُ أن بوسعنا أن نطبِّق ما نتعلمه "جماعاتٍ"، وقال إن الانتخابات المحلية على الأبواب هذا الأسبوع وعلى الناس أن تذهب وتُصَوِّتَ لما يرون أنه سيكون حكومةً تحقق أفضل مجتمع وفقاً لمثال جزيرتنا. ورأيتُ أن هذا كان دعوةً مدهشةً للتحرك من النظرية إلى التطبيق. وإن أي باحثٍ إجرائي سيكون مفتوناً بأن يرى هذا التطور.

ثم تناولنا مغالطة الاحتكام إلى التقاليد⁽¹⁾، ومغالطة التعبيرات الغامضة.

(1) يُعَدُّ الاحتكامُ إلى القِدَمِ *appeal to antiquity; ad antiquitatem*، أو الاحتكام إلى التقاليد *appeal to tradition; ad traditio*، نوعاً من "الاحتكام إلى سلطة" *ad verecundiam*، وهي هنا سلطة العُرف أو التقاليد الجمعية. والحق أن هناك فرقاً دقيقاً بين الاحتكام إلى القِدَمِ والاحتكام إلى التقاليد، وما جَمَعْنَا بينهما إلا توخياً للتبسيط. فـ "الاحتكام إلى القِدَمِ" يجعل من عُمر الفكرة معياراً لصوابها، ومن مجرد قِدَمِها دليلاً على صحتها؛ وصورته:

س قديم

إذن س صائب

أما الاحتكام إلى التقاليد الثقافية الراسخة، وصورته:

س تقليدي

إذن س صائب

فإنه يضيف شيئاً ما إلى قِدَمِ الفكرة: فالتقليد أو العُرف ليس مجرد شيء قديم: إنه شيءٌ "مجرَّبٌ"، شيءٌ اختبره الأقدمون وأثبتت نجاعته، فنبَّته الأجيال اللاحقة جيلاً بعد جيل، وترَسَّخَ في وعيها (أو في لاوعيها) بوصفه حقاً بذاته ولذاته وفي غنى عن مزيد من الاختبار والنقد. لقد تكفَّلَ السلفُ بالاختبار وأعفى الخلفُ من مثونته، وها هم يتبعون آباءهم

وأثناء الاستراحة سألتُ ماك، حيث إنه مثلي مُعلن، هل يمانع في اتخاذ الجانب المضاد للمثليين في نقاش الجزيرة القادم. وقد وافق من فوره وبدأ النقاش بعبارة "يجب ألا نسمح بالمثليين في جزيرتنا لأنهم فاسقون للغاية". فَرَدَّ أحدُ المشاركين بأن لفظة "فاسقين للغاية" مثالٌ لِغَالِطَةٍ عَرَضْنَا لها سابقاً - التعبير الغامض؛ فإذا نعني بـ "فاسقين للغاية"؟ وقال آخرُ ألسنا نُعَمِّمُ إلى جميعِ المثليين ما قد لا يَصْدُقُ إلا على البعض؟ وقال آخرُ إنه مثال من السلطة المشبوهة - فَمَنْ قال إنهم كذلك؟ ما صِفَتُهُ؟ وقال آخرُ إنه لتعريفٍ مصادِرٌ على المطلوب أن تقول إن المثليين هم كذا وكذا. إن أقل ما يقال هو أني فوجئتُ مفاجأةً سارةً بعمق التحليل الصادر عن الجماعة.

وأثيرَ سؤال هل أولئك المختلفون يمثلون تهديداً للمجتمع. وعند نقطة معينة في النقاش أفشى أحدُ المشاركين أنه يُحِسُّ أن من حقِّه أن يطعنَ أيَّ مثليٍّ يرتدي زيَّ امرأة إذا ما استدرَجَه هذا الرجل. لذا فقد ناقشنا موضوع الخداع (ماذا إذا كذب رجلٌ على امرأة وصورَ لها أنه ثري جداً لكي يستدرجها إلى فراشه، فهل من حقِّها أن تطعنه؟)، وموضوع الاتساق consistency (هل يحس أن من حقه أن يطعن امرأة ترتدي زي رجلٍ إذا ما استدرجته؟)، وموضوع العدل، وهكذا. وأثيرَ السؤال: كيف يمكنك حتى أن تُخْبِرَ إذا كان شخصٌ ما مثلياً إذا لم يكن في الزي المغاير؟ ومن خلال عدد من الأسئلة المحددة حاصرته الجماعة وضيقت عليه

= ولا يعرفون، ولا يلزمهم أن يعرفوا، لماذا يفعلون ذلك. إن من الأسلم والأضمن والأمن لك أن تأخذ بها هو مجرَّب ومألوفٌ ومعروف. غير أنه من البيِّن أن عمر الفكرة "غير ذي صلة" irrelevant بنصيبها من الصواب أو الخطأ لا يقدَّر ما يعكس ثباتها لاختباراتٍ متعاقبة وقاسية. أما القِدَمُ بحد ذاته فليس ضامناً لصواب فكرة. وكم من فكرة اعتنقتها الأجيالُ أحقاباً طويلةً ثم تبَيَّنَ خطؤها الذريع، وكم من نظام تَنَشَّى في الأمم دهوراً ثم هَجَرَتْه لما تبَيَّنَ لها ضرُّه وفساده. (انظر كتاب "المغالطات المنطقية" - الاحتكام إلى

(التقاليد)

الحناق حتى زعم أنه لم يكن جادًا وإنما قدّم موقفه من أجل الجدل فحسب. غير أن الجماعة لم تبت في النهاية في أمر المثليين - هل هم تهديدٌ لمجتمعنا. وقد صافحني عديدٌ من الرجال بعد هذه الجلسة وقالوا إنهم استمتعوا حقًا بالمناقشة.

الجلسة 6

قبل أن تبدأ الجلسة السادسة قال فرانك، وهو مُسنٌ هادئٌ من السكان الأصليين، إنه منزعٌ جدًّا من نقاشنا بخصوص "المجتمع المثالي" في جزيرتنا، وكيف أننا ذهبنا إلى إقصاء أناسٍ معيّنين وحتى معظم النساء. وقد وافقته في أن إقصاء الناس خارج مجتمع ما هو شيءٌ إشكالي ومزعج، غير أن هدف النقاش هو أن نصل إلى فهمٍ للسبب الذي يجعل ذلك مزعجًا هكذا، حتى يمكننا أن نجتنب اتخاذ مثل هذه القرارات المزعجة في المستقبل. وقد شجعتُه على أن يجهر ويفصح عن مخاوفه للجماعة كلها. فبدأ سعيدًا برديّ وقال إنه سوف يفعل.

كانت المغالطات التي ناقشناها في هذا اليوم هي "التذرع الخاص/ الكيل بمكيالين" **special pleading/double standard** (التي تُحاجُّ بأن القواعد لا تنطبق على أشخاص معينين لأنهم مختلفون على نحوٍ ما ولهم وضعٌ خاص)، و"ذنب بالتداعي" **guilt by association**. وقد أعطوني أمثلةً على ذنبٍ بالتداعي من خبرتهم الشخصية مثل: "كنتُ مُروِّجٌ مخدرات، إذن جميع أصدقائي لا بد أنهم كانوا أيضًا مُروِّجي مخدرات"، و"كان والدي كذابًا، إذن أنا أيضًا لا بد أن أكون كذابًا".

وبدأتُ النصفَ الثاني بتقديم جمهورية أفلاطون، أملا أن هذا سيُفِضي بنا إلى إجراء بحثٍ ذي حدّين: الأول، فحص ذاتي حديث/ تحليبي حيث القيم الاجتماعية "بالخارج" **out there** وتُفرض على الذات الفردية؛ والثاني، بعد حدائني/ فينومينولوجي هرمنيوطيقي للذات في صلتها بالدوجما الاجتماعية التي نحن جميعًا خالقوها، حيث تصبح "الذات" هي بؤرة النقد الاجتماعي.

يبدو هذا شديد التعقيد، ولكن ما فعلته هو، ببساطة، تقديم تصوّر أفلاطون للجمهورية المثالية بوصفها المجتمع المثالي الذي يجب أن نصبو إليه اليوم، وبوصفها مثالا لكيف ينبغي أن تقام الأسر وتُرَبَّى الأطفال. وعلى الفور تَلَقَّيْتُ اعتراضات، وُجِّهَتْ بثقة، من كل أعضاء الجماعة تقريبا.

عند هذه النقطة تحدّث فرانك، المُسِن من السكان الأصليين، بصوته الهادئ، مُدَكِّراً الجماعة بأن جميع الناس إخوة ولا أحد يملك الحق في أن يُملي عليك كيف يجب أن تُرَبِّي أطفالك. وافق هنري وسأل، بلاغيًا، بالنسبة لأفلاطون من سيصنع القرار الأخير عن ما هي الطريقة "الصائبة" لتنشئة طفل؟ وقال رجلٌ آخر "حين يُفسد الوالدان طفلا يكون لديك طفلٌ فاسد، ولكن حين تُفسد الدولة أطفالك يكون لديك دولةٌ بأسرها مليئة بأطفالٍ فاسدين". فسأل فرانك بلاغيًا، باعتبار كثرة الثقافات وتنوعها فأيتها علينا أن نختار لتكون النموذج لدولتنا المثالية؛ أيُّ لونٍ هو جلد الإنسان المثالي؟

النقطة التي طُرِحَت مرارٍ عديدة هي أن ما يفتقده مدخل أفلاطون في "الجمهورية" هو عنصر الحب. وقد أثبتت على الرجال لما خَطَرَ لهم من استبصارات عميقة جد كثيرة في أفلاطون، أكثر كثيرًا، في الحقيقة، مما يخاطر في فصول الكلية أو الجامعة.

وبعد الجلسة اقترب مني فرانك وشكرني بهدوءٍ لما أقوم به. وقال إنه قَضَى 31 سنةً من حياته في السجن وهذا هو سبب طرحه تلك النقطة عن رفضه أن يُملي الآخرون عليه ما يجب أن يعمل. وقال إنه يُقدّر كيف "أنا نتعلم أن ننظر إلى الأشياء بأنفسنا، أن نصنع قراراتنا الخاصة".

الجلسة 7

كانت المغالطات التي نوقِشت في الجلسة السابعة هي "الأنالوجي

الزائف⁽¹⁾ "false analogy" وال "أد هومينم"⁽²⁾. وقد تفكَّهوا بالأد هومينم، وأطلق بعضهم على بعض كلِّ صنوف الأد هومينم الفاقعة. وعندما كانت الأمثلة

(1) يفيد "الأنالوجي" (المماثلة) analogy بحد ذاته وجود مماثلة جزئية بين ملامح شيئين أو حدثين أو تصورين تسمح بمقارنة ما بينهما. ويمكن تجريد الصورة المنطقية لقياس الأنالوجي كالتالي:

أ يشبه ب

ب هوج

إذن أ هوج مثل ب

ويقع المرء في مغالطة "الأنالوجي الزائف" false analogy أو الضعيف عندما يعقد مقارنة بين أمرين ليس بينهما وجه للمقارنة، أو أمرين بينهما مجرد تشابه سطحي وليس بينهما وجه شبه يتصل بالشأن المعنوي الذي تريد الحجته أن تُثبت. يتألف "الأنالوجي الزائف" من افتراض أن الأشياء المتشابهة في وجه من الوجوه لا بد من أن تكون متشابهة في وجوه أخرى. وعليه فإمام شيثان، أو ب، متماثلين في جانب من الجوانب فإبناها، إذن، متماثلان في جوانب أخرى، أو في جميع الجوانب!

(2) تعني مغالطة ال "أد هومينم" أو "الحجة الشخصية" argumentum ad hominem أن يعمد المغالط إلى الطعن في "شخص" القائل بدلاً من تنفيذ "قوله"، أو قتل "الرسول" بدلاً من تنفيذ "الرسالة". إن ما يحدد قيمة صدق عبارة، وما يحدد صواب حجة، هو في عامة الأحوال أمر لا علاقة له بقائل العبارة أو الحجته من حيث شخصيته ودوافعه وسيكولوجيته. فعبارة "4=2+2" هي عبارة صحيحة سواء كان قائلها عدواً أو مفضلاً أو معتوهاً أو كافراً. وإن ما يحدد قيمة الصدق في عبارة "السماء تمطر" هو، ببساطة، الطقس المحلي؛ وهو شيء قائم "هناك" ومستقل تماماً عن شخص القائل. وأنت تقع في هذه المغالطة حين تقوم في معرض الجدل بمهاجمة شخص الخصم بدلاً من مهاجمة حجته، فيبدو، بالتداعي association، كأن حجته قد دُمِغَت، مثله، وأصيبت. والحق أنك قد تسدد سهام النقد إلى شخص خصمك (بواعثه ودوافعه، صدقه وإخلاصه، أهوائه وإغراضه، ذكائه وفهمه..) فتدْمِيه وتُضْوِيه وحجته بعد حية تُررِّق! فهي من حيث هي حجة تبقى سالمة لم يمسسها سوء، وإن حامت حولها الشكوك لحظةً واكتفتها الريب.

(انظر كتاب "المغالطات المنطقية، مرجع سابق، ص 69-73)

المقدّمة من بعض المشاركين لا تطابق أيّاً من هاتين المغالطتين كان مشاركون آخرون يقترحون أي مغالطة من المغالطات السابقة هي التي قد تنطبق. كان هذا مشجّعاً لي، إذ شعرت أنهم كانوا يستفيدون بالتأكيد من نقاشات المغالطات.

وبعد الاستراحة قدّمت موضوع الصداقة للنقاش. كان الرجال في البداية هادئين جداً. الحق أن النصف الثاني من هذه الجلسة كان كثيباً. طرّحت جوانب ضعف المرء تجاه أصدقائه وسنّده، وكذلك طرّح موضوع التحكم والسيطرة عندما روى أحد الرجال كيف يحاول أصدقاؤه تغييره. وقد دفع هذا الحديث أحد الرجال إلى أن يُدلي بأن الصديق يتقبلك كما أنت ولكنه لن يدعك، ببساطة، تبقى مدمناً.

قال "الأصدقاء (الحقيقيون) لن يحاولوا تغييرك، ولكنهم سيحاولون مساعدتك، سيكونون بجانبك، يساعدونك على أن تساعد نفسك في التغلب على إدمانك". وقال ماك إنك لا يمكن أن تعمّم حول ما يجب أن تكونه جميع الصداقات.

كان هذا النقاش يمس وترًا حساسًا لدى الكثير من المشاركين. وقد كنت قلقًا بعض الشيء على المزاج السائد في الغرفة. سألت أحد الأعضاء الجُدد ما إذا كان هذا النقاش الجمعي سوف يُفضي بنا إلى شيء. وقد غامرت من جانبي وألقيت بهذا السؤال إلى الجماعة: "ماذا ترون؟ هل هناك أي جدوى من هذه النقاشات؟"

قال فيل Phil إنه يُحس بأنه قد تعلّم كيف يفكر بوضوح أكثر، وعمق أكثر، وقال إنه أكثر قدرة الآن على أن يضع أفكاره في كلمات. وقال آخر إنه ليس يهّمه أن يُخلّص إلى نتائج محددة، وبحسبه أنه كان يظفر باستبصارات في مواقف لم يظفر قط بها من قبل. وعندما أفصح مشاركٌ جديد آخر عن قلقه مما أقوم به وكيف أنني "ألوي بالأشياء"، انبرى الكثيرون للدفاع عني قائلين إنني أشكك فيما يقدمونه كحجج من أجل أن نتمكن من أن نخرج بفهم أفضل للمسائل الصعبة.

وقد مكث ثلاثة رجال بعد هذه الجلسة، وقال لي أحدهم "لا يُخدعك أن

نقاش الجماعة كان هادئًا بعض الشيء هذا الصباح. هؤلاء الرجال سيقضون فترة ما بعد الظهر كلها في مناقشة الصداقة؛ وأنا الضامن ذلك. وهذا أيضًا مهم حقًا، ذلك لأنه لكي يتغلب الكثير منهم على إيمانهم فقد كان عليهم أن يتخلوا عن أصدقائهم القدامى الذين هم أيضًا مدمنون. لذا فإن هذه المناقشة ستكون عونًا بالتأكيد، وقد أعانتني أنا شخصيًا بدون شك". وقد وافقه الآخرون في ذلك.

الجلسة 8

قبل الجلسة الثامنة اقترب مني أحد المشاركين لكي يخبرني أن النقاش لا ينتهي عندما أذهب. قال لي "إنهم ينصرفون في جماعات صغيرة ويستمررون في النقاش والجدال". وطلب مني إذا كنتُ أُدرِّس في مدرسة في مكانٍ ما أن يتلقَى مني سلسلةً دروس. (19)

لقد وفد علينا ستة أو نحوها من الأعضاء الجُدد في الجماعة التي تعدادها نحو الثلاثين. ومن أجل الأعضاء الجدد ناقشنا ماذا يتناول التفكير النقدي كُله وفيمَ يبحث. قالوا إنه التوجه إلى الحقائق مباشرة، ومساءلة اعتقاداتك وافترضااتك، ومعرفة ما تعنيه الأشياء، وهكذا. وقد أضفتُ أنه لا بأس بأن تقول أحيانًا "لا أعرف"، أو "لا يمكنني أن أقرر لأنني لا أعرف ما يكفي عن هذا الموضوع". وقد بدا أن هذا قد مسَّ لديهم وتراً.

كانت المغالطات المنظورة هذا اليوم هي "الاحتكام إلى الحس المشترك" (1)

(1) يظن عامة الناس أن الحس المشترك مُرشدٌ وَثِيقٌ لِفَهْمِ الظواهر وتقييم العالم الطبيعي. ونحن نُسَلِّمُ بوجاهة المخزون البشري من الحكمة الشاملة لجميع الناس والمورثة عبر الأجيال، والتي أعانت الكائنات البشرية على البقاء وعلى الإبحار في عالمٍ معقد. نحن نُسَلِّمُ بحكمة الحس المشترك وقيمته في نطاق الحياة اليومية. ولكن حين يكون المقام مقام علمٍ دقيقٍ يسعى إلى فهم تشغيلات العالم الخارجي وتشغيلات الدماغ البشري يكون الحس المشترك محكًا غير مأمون. لقد تطور الدماغ البشري لكي يُمكِّن صاحبه من البقاء ويضمن لجيناته أن تمر إلى الأجيال التالية، ولم يتطور من أجل أن يفهم عمليات العالم الطبيعي، سواء على =

overgeneralization⁽¹⁾ و"التعميم المفرط" appeal to common sense

(الذي سبق أن أوردنا ذكره مراتٍ في الحقيقة ولكن لم نناقشه رسمياً قط).

اقترح أحد الرجال كموضوع ماذا نعمل إزاء العاهرات، ومدمني

= المستويات الفلكية أو تحت الذرية أو النيوروبيولوجية. والعلم لا يأتي إلينا طوعاً؛ لأنه كثيراً ما يقتضينا السيرَ ضد الحس المشترك، يقتضينا أن نمحو الكثيرَ مما تعلّمناه من قبل أو اكتسبناه فيما سبق. إن الأرض لتبدو مسطحةً للحس المشترك، والشمس تدور حول الأرض فيما يظهر للحس المشترك، والأشياء المتحركة تتباطأ تلقائياً في مرأى الحس المشترك إلى أن تتوقف (بينما هي في الحقيقة تتحرك إلى ما لا نهاية ما لم يحل دون ذلك حائل)، والذاكرة تبدو كشريط تسجيل للحس المشترك، والأضداد تتجاذب فيما يظن الحس المشترك، والعين الرجراجرة دليل الكذب لدى الحس المشترك... إلخ. (انظر في نقد الحس المشترك، وفي إنصافه أيضاً، كتابنا "الحنين إلى الخرافة"، دار رؤية، القاهرة، 2018، ص 14-16)

(1) "حين يسمح المرء لعقله أن يشيّد تعميمات عريضة على أساس معلومات شحيحة أو أدلة هزيلة أو أمثلة قليلة أو عينة غير ممثلة فلن يُعَيِّبه أن يُقَبِّض أدلة لكل شيء ويجد بينة لأي دعوى مهما بلغت من البطلان والسخف. ولن يُعجِزه أن يؤيد أي شيء يميل إلى الاعتقاد به مادام يَعيِّبه الاعتقاد ولا تعنيه الحقيقة. لعل التعميم المفرط من أكثر المغالطات شيوعاً. فهو يتبطن كثيراً من التحيزات العرقية والعنصرية والنعرات الشوفينية والطائفية والطبقية والتعصب الديني والأيدولوجي. كذلك يتبطن التعميم المفرط كثيراً من الأوصاف النمطية عن الشعوب المختلفة (الإنجليزي، الهندي، الإيطالي...) وعن أهل الأقاليم المحلية (المنوفي، الشرقاوي، الدماطي، الطنطاوي، البحيري، الصعيدي...); وربما يتبطن كثيراً من اعتقاداتنا حول أصناف المنتجات وماركات الأجهزة التي تقوم في الغالب على بضعة أمثلة من واقع خبرتنا الحياتية القصيرة المحدودة. والحق أننا مضطرون إلى التعميم في حياتنا العملية؛ ولا يسعنا إلا التعميم إذا شئنا أن نفكر في أي شيء أو نتخذ أي قرار. ويبقى أن نتبع الأسلوب العلمي في استخلاص التعميمات، وأن نتجنب التعميم المتسرع جهد استطاعتنا، وأن نملك تعميماتنا ولا نملكها؛ أي أن نجعل منها مجرد فروض عمل قابلة للمراجعة والتنقيح لا اعتقاداً دوجماوياً صلباً يأخذ علينا سُبُل التأمل ويسد علينا منافذ التفكير". (المغالطات المنطقية، مرجع سابق، ص 57-58)

المخدرات، وكل متشرد سيكبر في الشارع الرئيسي. وقد كان هذا مثيراً للضحك البعض إذ رأوا أنفسهم هؤلاء السكيرين المتشردين الذين يُنتقدون الآن. وقد غيَّرتُ هذا السؤال إلى سؤالٍ فلسفي، ولكن التعليقات ظلَّت تميل تجاه أسئلة القانونية. وعند نقطةٍ معينة أعربُ أحدُ الأعضاء الجُدُد، ويسلي، عن إحباطه. كان ويسلي ضائقاً بشكلٍ واضح، وقال إنه قضى أسبوعين تعيسين، فقَدَ بعضُ الأصدقاء، وأنه يحس بأنه يتلقَّى نفسَ الصنف من الحوار العديم المعنى الذي كنا فيه الآن في إحدى الحانات منذُ بُرْهة. وقبل أن أستطيع الرد عليه علَّت أصواتُ عديدٍ من المشاركين الآخرين. قالوا إن هذا ليس مجرد حديث بارات، وإنما هم يتعلمون التفكير لأنفسهم، وهم يتعلمون كيف يفكرون عن أنفسهم، وهم يدربون دماغهم لكي يصبحوا مفكرين أفضل وأناساً أفضل. وقد ظهر أنه كان سعيداً برودنا عليه.

ثم انتقل النقاش إلى مسألة السُّكْر في مكانٍ عام، ومسألة ما هو الوازع الذي يمنعك من القيادة وأنت سكران؛ هل لِمِجرد أن تنجب القبض عليك؟ أما من دافع أفضل من هذا؟ قال أحدُ المشاركين إن لك أن تفعل ما تشاء مادمت لا تضر أحداً، ولكن مادمت بقيادتك سكران يُجتمَل أن تؤذي أحداً ما، فينبغي عليك ألا تفعل ذلك. كان هذا معقولاً جداً لدى الجماعة وطَرَح مسألة الإدمان بوصفه ما يُعرَف بـ "جريمة بلا ضحايا". فقد أجمعوا على أن المدمن ليس فقط ضحية الإدمان بل إن هناك أيضاً أناساً آخرين يتأذون من إدمانه - مثل الأسرة، والأصدقاء، والآخرين في مجتمعك. كان هذا مُستهلاً لِبعضِ النقاش الأخلاقي الجاد.

هكذا مَضَّتِ الجلسات. كلما ازدادت المغالطات التي أصبحوا مُلمِّين بها ازداد إحساسهم بقوتهم؛ وكلما ازداد إحساسهم بقوتهم تنامت ثقتهم بأنفسهم؛ وكلما تنامت ثقتهم بأنفسهم ازدادت قدرتهم على التفكير بوضوح وعمق، وقدرتهم على التعبير عن أفكارهم في كلمات ذات معنى.

يقول سيرجر إن الإدمان استلابي. "الإدمان يسرق من المرء نفسه؛ بحرمة من الولاية على حياته".⁽²⁰⁾ وبعبارة أخرى، الإدمان يغيّر هوية المرء من فاعل حرّ إلى اعتماديّ تُكَلِّه. وقد كنتُ عرضةً لأن أُدِيمَ اعتماديةً هؤلاء الرجال بأن أنطلب منهم الاعتمادَ على مهاراتي كفيلسوف، لولا أنني ساعدتهم على تقوية استقلاليتهم بواسطة التفكير النقدي داخل مجتمع البحث. لقد شجّعهم التفكير النقدي على أن يفحصوا تفكير المدمن النموذجي واستراتيجيته في صنع القرار (أي أنفسهم من خلال ملاحظة الآخرين في الجماعة). وإذا صحَّ، كما عبّر كونيلى وكلاندينين Connelly and Clandinin، أن "الحياة هي أيضًا مسألة نموٍّ تجاه مستقبلٍ متخيّل"،⁽²¹⁾ فإن التفكير النقدي داخل مجتمع البحث قد سمح، إذن، للرجال في الدار الجمعي أن يقارنوا بين العواقب المستقبلية لمنظومة قيم المدمن بتلك "الحياة الصالحة" التي توسّموها في مستقبلهم هم. أعتقد أن هذا خلّق ما صار يُعرف بـ "التنافر المعرفي"⁽¹⁾ cognitive dissonance⁽²²⁾ الذي يمكن أن يؤدي إلى

(1) التنافر المعرفي cognitive dissonance هو حالة انفعالية تحدث عندما يتخذ المرء موقفين متضاربين، أو يتبنى فكرتين متناقضتين، أو يكون لديه صراع بين اعتقادٍ يعتنقه وسلوكٍ ظاهرٍ يأتيه. يفضي هذا التنافر إلى ضيقٍ نفسي أو كربٍ. هنالك يبذل المرء كل ما في وسعه لكي يغير من الشئيين المتنافرين حتى يتم لها الاتساق. ويُعد السعي إلى حل هذا الصراع هو أساس تغيير الموقف إذ يجري تعديل أنماط الاعتقاد لكي تتسق مع السلوك. يذهب ليون فيستينجر Leon Festinger صاحب نظرية التنافر المعرفي إلى أن الكائنات البشرية تسعى إلى الاتساق السيكلوجي الداخلي لكي يتسنى لها الأداء النفسي السوي في العالم الحقيقي. يميل الشخص الذي يُخبرُ تناقضًا داخليًا يُشقيه إلى أن يخفض التنافر المعرفي، فيعمد إلى اجتراح تغييرات لكي يسوّغ السلوك المؤثّر، إما بإضافة أجزاء جديدة للفكرة المسيّبة للتنافر النفسي أو بتجنب الظروف والمعلومات المناقضة القيمة بزيادة مقدار التنافر المعرفي. نحن مدفوعون إلى أن نُعدّل مواقفنا لكي نزيل التنافر المعرفي. ويُجأ فيستينجر بأن بعض الناس قد يُضطر اضطرارًا إلى حل التنافر بأن يعتقد اعتقادًا أعمى في أيّما شيءٍ يريد أن يعتقد.

تغيّر دالّ هويتهم وسلوكهم الإدمانيين السابقين فور أن يُغادروا مجال تأثير الدار ويضطروا، مرةً ثانيةً، إلى مُجابهة حياتهم السابقة في الشارع.

يَعني ذلك أنني في منهجي في مساعدتهم على تنمية مهارات تفكيرهم النقدي، ثم فحصهم النقدي لتفكيرهم وحياتهم لكي يتحولوا من متواكِلين إلى مستقِلين - إنما كنتُ أعمل ما كان يعملُه الفلاسفةُ للجنس البشري منذ بداية الفلسفة: مساعدة الأفراد على فحص حياتهم لكي يروا هل الحياةُ التي يعيشونها هي حقاً حياةٌ صالحة⁽¹⁾. هذه العمليةُ يُطلقُ عليها اليوم الاستشارة الفلسفية.

(1) يؤثّر عن سقراط قوله "إن حياةً لا تخضع للنقد هي حياةٌ لا تستحق أن تُعاش".

الفصل

التاسع

9

دراسة حالة (4):

الاستشارة للأطفال

مدخل

عندما أعمل بالفلسفة مع أطفال المدرسة الابتدائية، تجري المناقشات داخل مجتمع البحث وتقوم بالدرجة الأساس على موضوعات مكتشفة في المادة التي أنشأها ماثيو ليبمان من أجل برنامجه "الفلسفة للأطفال"⁽¹⁾. وقد أعرّبت طالبة دراساتٍ عليا ذات مرة عن دهشتها عندما سمعت أني أعمل بالفلسفة مع ثلاثة فصول من الأطفال الصغار، وسألت: هل يؤسّعونهم أن يفهموا الفلسفة؟

تجري المناقشات الفلسفية مع الأطفال، سواء فرديًا أو في جماعات، في حدود مفردات أقل بكثير مما يُستخدم مع الكبار، غير أنها تقدم استبصارات لا تقل عمقًا بأي حال عن تلك التي في وُسع أي فيلسوف مدرّب. وينبغي ألا نخلط بين اللغة البسيطة وبين الفكر التبسيطي أو المُخلّل. ولكن المناقشات مع الأطفال لا تتخذ غالبًا نفس التوجه النظري الموجود في معظم المناهج الجامعية في الفلسفة. ويصح هذا بصفةٍ خاصة في الحالات التي يكون فيها الأطفال قد اختاروا موضوعاتهم النقاشية الخاصة بحسب موضوعات الساعة أو بحسب اهتماماتهم الشخصية الفعلية. وقد تناولت النقاشات التي عقدتها مع أطفال المدرسة الابتدائية كجماعةٍ مسائل من قبيل: هل هناك فرق بين الأولاد والبنات (غير الفرق البيولوجي)، هل يجوز على الإطلاق أن تكذب أو أن تسرق، ماذا يدفع الشخص إلى أن يريد

الانتحار، هل الله موجود، ما هي مواصفات الصديق الجيد، ماذا ينبغي أن تفعل إذا قال لك صديق إنه يريد أن يقتل نفسه. ومع الأطفال الفرّادى تناولتُ مسائل من قبيل: كيف تتصرف مع شخص يريد أن يكون صديقاً لك ولكنك لا تحبه، ماذا يحدث بعد أن تموت، هل ينبغي أن تقلق على شخص تحبه، ماذا يعني إذا كان أحد الكبار غير عادل. إن المشكلات والمسائل التي يرغب الأطفال في مناقشتها ليست "طفولية" childish على الإطلاق. وحيثما نوقشت في الفصل المدرسي مسائل حساسة تعني التلاميذ لأن لديهم مصلحة مكتسبة في حلّيلتها- لا تعود الفلسفة مجرد تدريب أكاديمي وتتحول إلى استشارة فلسفية جمّعية.

سر الموت

كنتُ أناقش مع البنات والأولاد ذوي الأحد عشر ربيعاً بفصلٍ من فصول السنة الخامسة الجزء في Pixie⁽²⁾ (ص 5، 6) حيث يقترح المعلم لعبة تتضمن أن يفكر التلاميذ في حيوانٍ ما ويُبقونه سرّاً يكتمه كلٌّ عن الآخر. سألتُ التلاميذ ماذا يكون "السر" (أي سر) في ظنّهم، ثم سألتهم لماذا يود كلُّ شخص أن يحتفظ بشيء ما سرّاً يكتمه عن كل شخصٍ آخر. في البداية كان هناك حديث عن كتمان

المشكلات المالية للأسرة حتى لا يعرفها الجيران قالوا إذا كان الجيران لا يعرفون فلن يكون الوالدان في حَرَج. وقالوا إنهم بذلك لا يحاولون أن يُقُوا أنفسهم فحسب بل يريدون أيضًا أن يقوا أبناءهم قلقًا لا لزوم له. عند هذه النقطة في النقاش كان الشعور العام بين الأطفال في الفصل هو أن الوالدين يتصرفان التصرف الصحيح عندما كنّا هذا الصنف من الأسرار.

لكن النقاش سرعان ما انتقل إلى نوع آخر من الأسرار ذابَّ الآباء على كتفيه على أطفالهم: المعرفة بالمرض الأخير لأحد الأقارب أو حتى بموته. أجمَعَ التلاميذ على أن آباءهم كثيرًا ما يفعلون ذلك أيضًا ليقُوا أطفالهم الكرب. غير أن التلاميذ أعربوا عن انزعاجهم، لأن محاولة الآباء وقايتهم من القلق بكتبان الأمر عليهم هي تصرف خاطئ، لأن بمقدورهم أن يروا بوضوح أن ثمة شيئًا يؤلم آباءهم؛ وأجمعوا أن معرفة أن شيئًا ما ليس على ما يُرام دون معرفة أي شيء هو بالتحديد - يجعل الموقف أكثر إزعاجًا لهم من معرفة ذلك الذي يكرب الجميع. إنهم لا يشعرون فقط أنهم أكثر قلقًا بل أنهم مُنعوا عمّا يعلمه كلُّ شخصٍ آخر حولهم. وقالوا إن ذلك ربما يجوز بالنسبة للأطفال الأصغر سنًا، أما هم فقد بلغوا سنًا يحسن فيها أن يعرفوا الحقيقة. وقالوا إن أسوأ شيء هو عندما لا يسمعون بمرض القريب إلا بعد أن يكون هذا القريب قد مات بالفعل من جرّاء هذا المرض. وقال بعض التلاميذ إن ذلك أحرزَهم غاية الحزن وأغضبهم غاية الغضب. وقالوا إن كتبان هذا السر عليهم ليس عدلًا لأنه لا يمتنع الطفل الفرصة لكي يقول وداعًا. يتضمن ذلك أن إقصاء الطفل عن عملية وفاة القريب مجرمه من الحس بالنهاية، ذلك الحس الذي يحظى به أولئك الذين كانوا على علمٍ بالأمر طوال الوقت.

وقالت فتاةٌ إن جدّها قد مات في مُتَبَجِ تَزْلُجٍ في حادثٍ مصعدٍ تَزْلُجٍ عندما كان هناك مع الأسرة في عطلة تزلج ولكنها لم تُطَلَّع على الأمر إلا بعد أيام. لقد تُرِكَت تتساءل أين اختفى جدّها في وسط عطلتهم. وقد كانت تُحسُّ أن أمرًا ما قد

ألم ولكنها لا تستطيع أن تظهر بإجابة صريحة من أي شخص. وهذا بالنسبة لها قد جعل الموقف مُرَوِّعًا للغاية.

وقال أحد الأولاد إن "نانا" (جَدَّته) مريضة حاليًا بسرطان الرئة وإنه قد أُخبرَ بأنها تموت. سألتُه عن شعوره بإزاء عدم كتمان السر عنه. قال إنه ودَّ لو كانوا كتموه عنه إذ إنه يشعر بحزنٍ شديدٍ لِعِلْمِهِ به. وقد أجمع بقيةُ الأطفال على أنهم يشعرون بحزنٍ بالغٍ لدى سماعهم أن أحد الأعرَّاء يموت، ولكن برغم حقيقة أن عِلْمَهُم بالأمر يُحزِّنُهُم كثيرًا فإنهم يريدون أن يَعْلَمُوا. سألتُهُم لماذا، قالوا لأنهم بذلك لا يزال يُوسِعُهُم أن يزوروا القريب الذي يموت، أو يكتبوا له بطاقة، أو يُصَلُّوا لِأَجْلِهِ، أو حتى يذكروه أكثر؛ أما إخبارهم بعد موته فهو أشبهُ بوقوعهم في عملية غش تحرمهم من الفرصة الأخيرة لِعملِ أيِّ من هذه الأشياء.

وقال أحد التلاميذ إن أسوأ خبرةٍ مرَّ بها كانت عندما أُخبرَ بموتِ أحد الأعرَّاء لا عن طريق والدَيْه بل عن طريق أصدقاءٍ للأُسرة. وقال آخرون إن الأسوأ حتى من ذلك هو أن يعلموا بشكلٍ غير مباشرٍ إثر سماعهم ذلك بالصدفة البحتة من الكبار الذين يتحدثون في ذلك مع الأقارب أو الجيران.

ظَهَرَ أن هناك إجماعًا أَفْصَحَ عنه في الفصل بأن الأطفال يفهمون حقيقة أن والدَيْهم إنما يحاولون وقايتهم إذ يكتمون عنهم نبأ مرضٍ أخيرٍ لأحد الأعرَّاء أو نبأ موته؛ وقد قالوا أيضًا "نعم إنه لشيءٌ مُحزِنٌ أن تسمع بأن عزيزًا لك مريضٌ مرضًا أخيرًا أو أنه يموت، وإنه قد بيثُ فيك القلق، غير أنه أفضل لك أن تسمع بذلك من أن تكتشف لاحقًا أن والدَيْك قد حجبا عنك هذا النبأ أو أنهم كذبوا عليك لكي يصدوا عنك الشعور بالحزن". وقالوا إنه لشيءٌ مُزعِجٌ غاية الإزعاج أن تجد والدَيْك يكذبان عليك حتى عن شيءٍ فظيعٍ مثل وجود حالة مرضٍ أخيرٍ أو موت في العائلة. لقد أجمعوا على أن الموت جزءٌ من الحياة يلزم للأطفال، ويحق لهم، أن

يعلموا به، وهم لا يريدون أن يُكذَّبوا عنه (حتى إذا كانت تلك مجرد "كذبة بيضاء صغيرة") بل يريدون أن يعرفوا الحقيقة عنه.

هنا قال الولد الذي كان قد تحدّث عن جدّته التي تموت - إنه باستماعه إلى النقاش وتفكيره أكثر قليلا حوله، قد وافق على أنه الآن سعيدٌ بأنه قد أُعلِمَ بمرضِ جدّته - إذ لا يزال بوسعه أن يزورها في المستشفى - لا أن يعلم بذلك بعد فوات الأوان، بعد أن تكون قد قضت نحبّها بالفعل. ولكنه قال إنه لا يزال يشعر بأسى شديد لِعِلمِهِ بأن جدّته مريضة. فقال بقية الأطفال إنه لا بأس بأن يحس بأسى، وإن أيّ شخصٍ لحَقِيقٌ بأن يحس بأسى إذا كانت جدّته مريضة مرضًا خطيرًا، وإنه محظوظٌ جدًا إذ لا يزال بوسعه أن يتحدث معها برهةً.

كان هذا النقاش تفرغياً (تطهيرياً) cathartic. لقد ساعد هؤلاء الأطفال ذوي الأحد عشر عامًا على أن يستوعبوا لماذا يتكتم والداهم عليهم أحيانًا - وبخاصة في الأنباء السيئة - أو حتى يكذبان عليهم، في محاولةٍ لحمايتهم من أي مكروه في الحياة. وقد ساعدتهم النقاش أيضًا على أن يتأملوا مشاعرهم عن الموت وأهمية أن يعلموا به من أولئك الذين يثقون بهم أكبر الثقة - والديهم. وكانت الخلاصة أنهم لا يريدون أن يعلموا شيئًا عن مشكلات والديهم المالية، ولكنهم يودّون أن يعرفوا الحقيقة عن أعزائهم - مرضهم أو موتهم - ويبلوا مشاعر الأسي، وأن يكونوا جزءًا من الأسرة في الإحساس معًا بأن الشخص العزيز يموت، وأن يظفروا بحسّ القربى من الأهل الحزائى الآخرين، وأن يُتاحَ لهم حسُّ القرابة لا أن يُزاحوا بعيدًا (ويتركوها يُحتمنون ويضربون أحاسًا في أسداس⁽¹⁾) حتى لا تُضارَّ مشاعرهم ولا يمسها سوء.

(1) "يضرب أحاسًا في أسداس" تعبيرٌ معاصر للدلالة على الحيرة الشديدة. والتعبير الأصلي القديم "يضرب أحاسًا لأسداس" يعني يسعى في المكر والخديعة. وهو تحوّل دلالي كبير نحسه ضمن "التغير اللغوي" language change المشروع وليس من اللحن. واللغة بالتعبيرين تتسع وترحب.

من الواضح أن هذا الاستقصاء من الفصل المدرسي للتكتم الذي كثيراً ما يحوط الاحتضار والموت، والذي قَلَبَ فيه التلاميذُ النظرَ في مشاعرهم نحوه - هذا الاستقصاء كان حيوداً عن ذلك النوع من المجادلة النظرية الفكرية التي تَشِيعُ في النقاش الأكاديمي. لم يتناول هذا النقاش ما كان ينبغي أن يفعله شخصٌ ما متَحَيِّلاً في موقفٍ افتراضي، ولم يكن هذا النقاش مجرد انخراطٍ لفظي تجريدي بحثاً عن "حقيقة" سامية ما خاصةً بهذا الموضوع. لقد تناول مسألة من الحياة الفعلية مربكة حقاً - ومُكْرِبة في أحيانٍ كثيرة - لِعَدَدٍ من الأطفال في الفصل. إن ما جعل هذا النقاش الفلسفي جلسةً استشاريةً جمعية هو أن الأطفال لديهم مصلحة مكتسبة (كَحَقِّ)، وليس مجرد مصلحة أكاديمية، في نتيجة بحثهم. ومثلما يساعد النقاش في أي استشارةٍ جمعيةٍ أخرى المشاركين على أن يفهموا أنفسهم وحياتهم التي يعيشونها فهماً أفضل - فإن حصيلة هذه الجلسة المدرسية هي أن التلاميذ خَلَصُوا إلى فهمٍ أفضل لما رأوا أنه يشكّل العيشَ حياةً صالحة.

الخلاصة

بينما يصعب وضع أي جلسة مفردة من نقاشٍ جمعيٍّ داخل نموذج المراحل الأربع الذي عرضناه في الجزء الثاني من هذا الكتاب - فإن لنا أن نقول إن هذه الجماعة من التلاميذ قد مَرُّوا حقاً خلالَ عددٍ من المراحل في سلسلة زياراتي لفصلهم. المرحلة الطليقة الأولى كانت موجّهة أكثر مما يليق بموقفٍ عميلٍ راشد؛ وذلك لأنها، ببساطة، كانت تُجَرِّى في سياق فصلٍ مدرسيٍّ ابتدائيٍّ. ورغم أن هؤلاء التلاميذ مهذبون حَسَنو السلوك فإن أي نقاشٍ غير موجّه في مثل هذا الوضع سيكون قابلاً لأن يصير إلى نقاشٍ مشتتٍ ومشوش.

والنقاشات المفتوحة مع أطفال في فصل مدرسة ابتدائية كثيراً ما تحدث أيضاً

في المرحلة الثانية، مرحلة حل المشكلات المباشرة. مرةً ثانية، قلما تكون المشكلة المتناولة خاصةً بطفلٍ واحد (وإن جاز ذلك في بعض الأحيان)، بل هي دائمًا ذات صلة بمعظم التلاميذ. والنتائج المحصّلة مع الأطفال لحل المشكلات يجب ألا تكون عقلانية ومنطقية فحسب بل أن تكون مصوغةً بحيث لا تضع الأطفال في صراعات غير مقصودة وغير ضرورية مع عناصر هامة أخرى مثل قِيَمِ والديهم، ومعايير أقرانهم، والقواعد الراسخة داخل فصلهم ومدرستهم.

عندما نَجْرِي الاستشارة الفلسفية في إطار فصلٍ مدرسي يفترض الأطفال أنهم يَجْرِي تعليمهم شيئًا ما. لذا فإن ثمة وضعًا ذهنيًا متلقّيًا يخلُق بشكلٍ طبيعي موقفَ المرحلة الثالثة الذي يستطيع الأطفال فيه أن يتعلموا، وكثيرًا ما يتعلمون، ضروبَ مهارات البحث الفلسفي وتمحيص الذات الذي تجده داخل ممارسة الاستشارة الفلسفية في الأطر الخصوصية. ولكن عند ممارسة الاستشارة الفلسفية مع الأطفال فإن من المهم للمستشار الذي يحفز مناقشات الفصل أن يتذكّر أن عليه أن يتجنب الانزلاق إلى العلاقة المعهودة للمدرس/ التلميذ التي ينقل فيها المدرس المعلومات منه إلى الطالب الأقل علمًا. يجب أن ينخرط المستشار الفلسفي مع تلاميذه في نفس الصنف من الإصغاء النشط الذي يمارسه مع عملائه الراشدين؛ يجب أن يشجّع التلاميذ على أن يتولّوا معظم الحديث، وبذلك يسمح للعملية أن تكون بالنسبة للتلاميذ خبرةً استكشافٍ لا مجرد مقرّر أكاديمي آخر عليهم فيه أن يجلسوا هادئين بينما يتحدث أحد الكبار.

وأخيرًا، لا شك أن الأطفال في جماعات الفصل المدرسي سوف يُجرون مناقشاتٍ في المرحلة الرابعة- مستوى العُلُو transcendence. فالأطفال الذين لا يستحوذ عليهم كربُّ شخصي يشغفهم عادةً أن يناقشوا الأسئلة "الأكبر" والأكثر إلغارًا الخاصة بالموت ومعنى الحياة، تلك الأسئلة التي قلما يتناولها معهم

معلموهم الأكاديميون وآباؤهم. وإنه حين ينتقل الحديث الجمعي من مجرد شرح الفلسفة إلى استخدامها الفعلي في البحث في الخبرات اليومية - هنالك تصبح الفلسفة أبعد عن أن تكون مبحثاً أكاديمياً وأقرب إلى المحاولة القديمة لمشاورة المرء لنفسه في كيف يعيش حياته على أفضل نحوٍ وأقومه.

لا نقف فائدة النقاشات الفلسفية مع التلاميذ الصغار عند حل كثير من المشكلات والمسائل التي لا بد أن تواجه الأطفال بشكل يومي - بل تمتد إلى أن تكون وقائية أيضاً. أعني بذلك أن الاستشارة الفلسفية مع الأطفال تمنحهم الفرصة لمناقشة إحباطاتهم وغضبهم في مناخ جمعي مساند وغير انتقادي، وبذلك تساعد الأطفال المضطربين في أن يتجنبوا ذلك النوع من السلوك المدمّر المخرب، أو العنف الصريح - إما ضد أنفسهم أو ضد الآخرين - الذي هو في بعض الأحيان مظهر سلوكي لمسائل شخصية مُعلّقة مؤلّة أو محيرة في حياتهم. وعلاوة على ذلك فإن مساعدة الأطفال على تنمية قدراتهم الاستدلالية من خلال الاستشارة الفلسفية يمكن أيضاً أن تساعدهم على أن يفهموا نطاق حقوقهم وقوّتها فهماً أفضل، وأن يدركوا، بل يستبقوا ويتجنبوا، تلاعب أولئك الذين لديهم نوايا لإيذائهم عاطفياً أو جسدياً. بهذا المعنى يمكن للاستشارة الفلسفية أن تكون إجراءً وقائياً هاماً لخير الطفل وسلامته.⁽³⁾

وبينما جعلت الفلسفة للأطفال تجتاح البرامج التعليمية في كل مكان تقريباً في العالم الغربي خلال العقد الأخير، فلاتزال الاستشارة الفلسفية للأطفال موضوعاً غير ذي بال بمعنى الكلمة في الدوائر التعليمية والاستشارية. ونأمل أن يكون هذا المدخل الوجيه إلى الموضوع قد بيّن أن الاستشارة الفلسفية ليست ملائمة للأطفال في شتى مستويات النضج فحسب بل يمكن أيضاً أن تكون ذات تأثير كبير في مساعدتهم على التعامل مع الأمور ذات الصلة بخبراتهم، وأن تكون ذات فائدة في

نهاية المطاف لخيرهم ورفاههم. وكلي أمل أن هذا الفصل سوف يشجّع المستشارين الفلاسفة على أن يصطحبوا خبرتهم إلى الفصل المدرسي ويدعوا أطفال المدارس إلى المشاركة في الخطاب الفلسفي؛ بل سوف يعمل أيضًا كحافزٍ سوف يُنتج بحثًا علميًا وكتابةً في هذا التطبيق الناشئ للاستشارة الفلسفية.

ملاحق

ملحق أ

المواضع داخل المقاربات

والمناهج المختلفة

المرحلة 1 : الطليقة

المستشار يُصغي/ العميل يتحدث؛ الإصغاء الهرمنيوطيقي بواسطة المستشار
 ليساعد العميل على أن يعبر عن أفكاره؛ الإصغاء الهرمنيوطيقي من أجل الفهم؛
 قبل المنهج؛ كشف رؤية العالم؛ التأويل الوصفي؛ مفتوح الأطراف؛ متمركز على
 العميل.

المرحلة 2 : حل المشكلة المباشرة

المستشار يصغي ويسأل؛ حوار المستشار/ العميل؛ مُدخّل المستشار؛ الموقف
 الفينومينولوجي يُستخدَم من جانب كل من المستشار والعميل؛ موجهة للمشكلة
 أو موجهة للشخص؛ موجهة لنقطة النهاية؛ صناعة قرار ذات خطوتين؛ استقصاء
 نقدي/ إبداعي؛ مقارنة جمعية؛ الفلسفة والسيكولوجيا متضامّتين؛ الاستعانة
 بفلاسفة؛ السعي إلى التوازن؛ قائمة على المنطق.

المرحلة 3 : التعليم كفعلٍ قصدي

المستشار يسأل وينصح؛ الموقف الفينومينولوجي يُستخدَم من جانب كل من المستشار والعميل؛ التأويل الهرمنيوطيقي بواسطة المستشار والعميل؛ حوار المستشار/العميل؛ مُدخل المستشار؛ استقصاء نقدي/إبداعي؛ مقارنة جمعية؛ الاستعانة بفلاسفة؛ مناقشة دعاوى معيارية؛ قائمة على المنطق.

المرحلة 4 : العلو

حوار المستشار/العميل؛ استقلال العميل؛ الموقف الفينومينولوجي يُستخدم من جانب كل من المستشار والعميل؛ التأويل الهرمنيوطيقي من جانب المستشار والعميل؛ بحث انعكاسي للاعتقادات من جانب العميل؛ مقارنة جمعية؛ استقصاء نقدي/إبداعي؛ المستشار يعارض العميل؛ تأويل رؤية العالم؛ الفلسفة كطريقة حياة.

بعض الفروق بين العلاج النفسي والاستشارة الفلسفية

- يعتقد كثيرٌ من المعالجين النفسيين أن هناك أشياء في لاشعور كل شخصٍ منذ الطفولة تحدّد ما سيكونه هذا الشخص وتُسبّب له أن يفعل ما سيفعله. أما الفلاسفة فيرون أن هناك اعتقادات وقيّمًا وافتراضات لم تخضع للنقد (ولا نقول لاشعورية أو مكبوتة) قد تعلّمها كلُّ شخصٍ في طفولته، وهو يعيش بها وهي تشكّل (ولكن لا تحدّد) ما هو، وتؤثر (ولكن لا تتسبّب) فيما يفعل. ويعتقد الفلاسفة أننا إذا ساعدنا العميل في استكشاف هذه الاعتقادات والقيّم والافتراضات غير المُحصّنة فإن العميل سيكون أقدرَ على اتخاذ اختيارات واضحة الرؤية فيما يفعل، وأقدر، إلى حدٍّ معين، حتى على تغيير ما هو.

- يُقارب كثيرٌ من المعالجين النفسيين الكرب الانفعالي عن طريق فحص ما يسمّى الأسباب اللاشعورية أو المكبوتة لهذه الانفعالات، أو عن طريق تشخيصها كشيءٍ بيولوجي المنشأ وعلاجها بالمؤثرات العقلية من العقاقير. يرى الفيلسوف أن كثيرًا من الانفعالات (ربما كلها) تقوم على ما يعتقد الشخص ويفترض عن نفسه، وعن أولئك الذين يُشاطرهم حياته، وعلى الموقف الذي يجد نفسه فيه. يركز العلاج النفسي على استكشاف البناءات العميقة للدوافع المصطرعة المكبوتة للمريض بغرض التنفيس **abreaction** (تفريغ التوترات السلبية بإفراغ المواقف الضاغطة التي سبّبت هذه التوترات في البداية، وذلك بتفعيلها وتنفيذها **acting out**). أما المستشارون الفلاسفيون فقد وجدوا أن الضغوط

الانفعالية للعميل يمكن تخفيفها في كثير من الأحيان بمساعدته على التمحيص الواعي لاعتقاداته وافتراضاته على نحو مباشر.

- يتبع كثيرٌ من المعالجين النفسيين "النموذج الطبي" **medical model**، أي يستخدمون الأدلة التشخيصية (مثل الـ DSM IV) التي تُخبرهم كيف يُقيّمون ما إذا كان شخصٌ ما غير سوي أو كان مريضاً نفسياً، وتُخبرهم كيف يُصنّفونه - أو ما هو الاسم الذي يلصقونه به مثل: زهابي، فصامي، مكتئب .. وهكذا- وأي علاج نفسي أو دوائي يستخدمونه. أما الفلاسفة فيرفضون الرأي القائل بأن التفكير، أو الكلام، أو السلوك، الخارج عن المعايير الاجتماعية هو بالضرورة عَرَضٌ لمرضٍ أو لخللٍ طبي بالمعنى الدقيق. وهم لا يتمسكون بمعايير تشخيصية مقننة ومعتمدة رسمياً تُملي على المستشار ما ينبغي أن يعتبره مرضاً، وكيف ينبغي أن يعالج أي "حالة" معطاة. وهم يرفضون أيضاً أن يصوغوا أوصافاً ما يكونه التفكير والسلوك السوي أو ما ينبغي أن يكونه. وهم إذ يعترفون بدون تَرَدُّد أن أساليب حياتية معينة، أو أيديولوجيات، أو فلسفات حياة، يمكن أن تجعل حياة الشخص صعبة عسيرة، إلا أنهم يتقبلون طرائق كثيرة ومتنوعة للعيش والتفكير كشيءٍ سوي.

- بينما يعتقد كثير من المعالجين النفسيين أن المؤثرات العقلية يجب أن تُعطى بشكلٍ روتيني لعلاج حتى الاضطراب الانفعالي البسيط - يرى الفلاسفة أن الأدوية، وإن كانت مسعفةً للأفراد في الكروب الشديدة، لا يمكنها أن تحل المشكلات التي نجم عنها ما نراه احتياجاً إلى الدواء في المقام الأول. لقد بينت الدراسات أن صنف التحسّن المحصّل من الدواء المضاد للاكتئاب لا يمكن تمييزه عن التحسّن الناتج عن العلاج المعرفي

(Imber et al. In the Journal of Consulting Clinical Psychologists 58, 1990. 325-359)

وقد أثبتت الدراساتُ أيضًا أن ثلثي مرضى العلاج النفسي الذين يتناولون العلاجات الدوائية للاكتئاب يستونون في حالتهم لدى تناول بلاسيبو مع، أو يُظهرون تحسنًا أكبر من، أولئك الذين يتناولون دواءً حقيقيًا نشيطًا.

(Greenberg and Fisher, The Limits of Biological Treatments for Psychological Distress. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1989. 1-37)

لذا يرى المستشارون الفلاسفة أن العقاقير يجب ألا تُستخدم إلا في الحالات الشديدة، وأن أي وصفة لمؤثر عقلي يجب دائمًا أن تتضمن الاستشارة.

- كثير من المعالجين النفسيين يرون أنفسهم "سلطة" أو "خبراء" يعرفون ما هو الأفضل لمرضاهم. أما الفلاسفة فإنهم حريصون على ألا يتخذوا مقارنةً أبويةً. إنهم يدعون العميل إلى أن يختلف مع ما يقولونه أو يشككون فيما يتكشف في عملية الاستشارة إذا كان يحس ميلًا لذلك. إن الاستشارة الفلسفية هي مقارنة متبادلة وتعاونية تساعد العميل على أن يكتسب هو نفسه تحكمًا أفضل في أفكاره، وحياته، وحتى في العملية الاستشارية.

- على حين يساعد المعالجون النفسيون والفلاسفة عملاءهم على أن يحلوا مشكلاتهم المباشرة، فإن الفلاسفة يعرضون أيضًا أن يُعلّموا عملاءهم مباشرةً مهارات التفكير النقدي والإبداعي بحيث يصبح عملاؤهم قادرين لا على حل المشكلات إذا ظهرت فحسب بل على توقعها واجتنابها ومنعها من الحدوث في المقام الأول. من شأن ذلك أن يمنع

احتمال أن يصير العملاء معتمدين على المستشار من أجل المساعدة المستدامة.

- يستخدم كثير من المعالجين النفسيين ما يسمّى المدخل المعرفي، أي يتحدثون مع مرضاهم عن مشكلاتهم. غير أن الفلاسفة مدربون، عادةً، تدريباً فلسفياً أفضل بكثير من نظرائهم المعالجين. وهم من ثم أقدر على مساعدة العميل إذا كان المَقَامُ مَقَامَ توضيح تفكيره، وتجنُّب الأخطاء المنطقية والإجرائية في الاستدلال، وصناعة القرار الأخلاقي، وتوضيح القيم، والتساؤلات حول معنى الحياة، وتنمية فلسفة شخصية قويمية ومنطقية.

مكتبة
t.me/t_pdf

ملحق ج

خطوات في بحث في

معنى الحياة

- ضع في الاعتبار المنظور الذي يرى أن الرضا في الحياة والرضا عنها هو حالة طبيعية للشخص إذا كانت الحياة جيدة، ومعنى الحياة فيها هو، ببساطة، أن تحياها، وحيث السؤال "ما معنى الحياة" غير وارد على الإطلاق.
- استكشف "لماذا" يُسأل هذا السؤال - ما الخطب؟ what's wrong ثم اعمل على حل المشكلة.
- افحص الرغبات، والآمال، والأمان، التي صادفتها، أو لم تصادفها، كشيءٍ يشير إلى المعنى.
- راجع الإنجازات الشخصية الماضية في العمل أو في الأسرة كشيءٍ يُضفي معنى.
- انظر في العلاقات، والصلات، مع الآخرين كشيءٍ يُضفي معنى.
- انظر في قِيمِكَ الشخصية كشيءٍ يقترح معنى، ثم افحص القِيم التي تشارك فيها الآخرين في مجتمعك بوصفها تشير إلى معنى عام يعتقد فيه الجميع.
- انظر إلى المعنى لا بوصفه شيئاً ما تستحوذ عليه الحياة في باطنها بل بوصفه شيئاً بوسعك أن تُنتجه أنت أو تخلقه وتمنحه للحياة.
- فَرِّق بين معنى الحياة بصفة عامة ومعناها الذي تجده في حياتك.
- فَرِّق بين "المعنى" و"الغرض".
- ابحث "من أين" يأتي معنى الحياة:

من الخارج: الله، الدين، الآخرين ذوي الشأن، المجتمع، الوسائط.

أم

من الداخل: الذات.

- استعرض ما مضى من حياتك عساك أن تجد "خيطة" ممكنا للاختيارات التي اجترحتها والتي تُعطي معنى لحياتك.
- إذا لم يمكن أن يُعثر على معنى في البنية المعقدة الكلية لحياة ما، فالتمس المعنى كشيءٍ ناجمٍ من أحداثٍ عابرةٍ أبسط.
- انظر في غرضك كشيءٍ مُتَّجِهٍ إلى خارجك وهادفٍ إلى خير الآخرين.
- اعتبر الرغبة في المعنى بوصفها جانبًا من جوانب الإنسانية (عليك أن تفرح به لا أن تألم).
- انظر في المعنى على أنه محض "الوجود" - أن تعيش اللحظة الحاضرة (الطاوية)⁽¹⁾.
- اعتبر الانشغال بالعثور على معنى للحياة كشيءٍ غير ضروري لـ "السعادة" فيها.
- اعتبر البحث عن معنى للحياة هو نفسه الغرض من الحياة⁽²⁾، وهو نفسه معنى الحياة.

(1) والرواقية والأبيقورية وغيرهما.

(2) الثروة هي الرحلة لا الوصول.

هوامش المؤلف

هوامش الفصل الأول

1. Lahav, Ran. "Introduction," *Essays on Philosophical Counseling*. Lahav, Ran and Maria da Venza Tillmanns, eds. Lanham, Md.: University Press of America, 1995. ix.
2. Hadot, Pierre. *Philosophy As a Way of Life*. Cambridge: Blackwell, 1995. 82.
3. Ibid., 83.
4. Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994. 3, 485.
5. Shusterman, Richard. *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*. New York: Routledge, 1997. 5.
6. Ibid.
7. See, for example, Jon Borowicz's paper, "How Is Philosophical Practice Practical?" in *Perspectives in Philosophical Practice*. Wim van der Vlist, ed. Leusden: Vereniging voor Filosofische Practijk, 1996. 97; also Ran Lahav's "Introduction" in *Essays on Philosophical Counseling*, especially the section "Historical Precursors." x-xii.
8. From the second preface to *The Gay Science* as quoted by James A. Tuedio in "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice..." In van der Vlist, 184.
9. Borowicz, 7.
10. Seneca. *Letters to Lucilius*. section 48.
11. Borowicz, 91.
12. Ibid., Robbins, Susan. "Letter on Certification" *Newsletter of the American Society for Philosophy, Counseling, and Psychotherapy*. Vol. 2. Issue 3. November. 1997. 5. This quote is originally found in Norman Malcom's *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1984. 93.

13. Ibid. She quotes from Richard Shusterman, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. New York: Routledge, 1997. 19-20.

14. Koestenbaum, Peter. *The New Image of the Person: The Theory and Practice of Clinical Philosophy*. Westport, CT: Greenwood, 1978. xiii.

15. Ibid., Preface.

16. Ibid., 523.

17. Ibid., 6, 13.

18. Ibid., 9.

19. Ibid., 12.

20. Schuster, Shlomit. "Sartre's Words a Paradigm for Self-Description in Philosophical Counseling." In van der Vlist, 20-21.

21. Hersh, Seymon. "The Counseling Philosopher." *The Humanist*. Vol. 40, No. 3. May/June. 1980. 32-34. As quoted by Shlomit Schuster in "Sartre's Words a Paradigm for Self-Description in Philosophical Counseling." In van der Vlist, 20-21.

22. Lahav. "Introduction." In Lahav and Tillmanns, xii.

23. Schuster, "Sartre's Words." In van der Vlist, 21.

24. Ibid.

25. Boele, Dries. "The Benefits of a Socratic Dialogue." Paper presented at the Third International Conference of Philosophical Practice. New York, July, 1997. 45.

26. Lahav, "Introduction." In Lahav and Tillmanns. 16.

27. Eckart Ruschmann mentions two of these "fronts" in his paper "Foundations Of Philosophical Counseling." In *Inquiry*, Vol. 17, No. 3, Spring 1998. 21-35.

28. Bernstein, Richard J. "Does Philosophy Matter?" *Thinking*. Vol. 9, No. 4, 1991. 2-4.

29. This list is condensed from various sources examined later in this chapter and subsequent chapters.

30. Prins-Bakker, Anette. "Philosophy in Marriage Counseling." In Lahav and Tillmanns. 135-152.

31. Hoogendijk, Ad. "Philosophical Practice. Pastoral Work, and Suicide Survivors." In Lahav and Tillmanns. 153-159.

32. Gluck, Andrew. "Philosophical Counseling in Career Counseling and Management Consulting." In van der Vlist. 195-213.

33. Feary, Vaughana Macy. "A Right to (Re)Habilitation, Including Philosophical Counseling, for Incarcerated Populations." In van der Vlist. 259-278.

34. Hoogendijk, 153-159.

35. Zijlstra, Bauke. "The Philosophical Counselor as Equilibrist." In van der Vlist. 35-44.

36. Broin, Valerie. "Talking Oneself into Being: Domestic Violence, Autobiography and Self Construction." In van der Vlist. 244-258.

37. Marinoff, Louis. "On the Emergence of Ethical Counseling: Considerations and Two Case Studies." In Lahav and Tillmanns, 171-192.

38. Norman, Barbara. "Philosophical Counseling: The Arts of Ecological Relationship and Interpretation." In Lahav and Tillmanns, 49-58.

39. Hick, Christian. "The Structures of Lived Time and Their Implications for Philosophical Counseling." In van der Vlist. 135-154.

40. Lahav, Ran. "What is Philosophical in Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 276.

41. Ibid.

42. Schuster, Shlomit C. "Philosophy As If It Matters: The Practice of Philosophical Counseling." *Critical Review*. Vol. 6, No. 4, 1993. 587.

43. Schuster, "Sartre's Words." In van der Vlist. 21.

44. Boele, Dries. "Experimental Wisdom And The Art Of Living." In van der Vlist. 157.

45. Boele, 19.

46. Tuedio, "Postmodern Perspectives." In van der Vlist. 183.

47. Blass, Rachel. "On The Possibility Of Self-Transcendence: Philosophical Counseling, Zen, and The Psychological Perspective." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3, September 1996. 280.

48. Eckart Ruschmann refers to Schleiermacher's conception of hermeneutics as a conceptualization of philosophical counseling in that it is described as a two-step process consisting of understanding and critique. See Ruschmann, "Foundations Of Philosophical Counseling" in *Inquiry* Vol. 17, No. 3, Spring 1998. 28.

49. Lahav, "What Is Philosophical In Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*, 262-265.

50. Ibid.

51. Ibid.

52. Schuster, "Sartre's Words." In van der Vlist. 23.

53. Corey, Gerald. *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole. 1996. 198-202.

54. Ibid.

55. Mijuskovic, Ben. "Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 96.
56. Marinoff, "On the Emergence of Ethical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 180.
57. Boele, "Experimental Wisdom And The Art Of Living." In van der Vlist, 157.
58. Hoogendijk, Ad. "The Philosopher in the Business World as Vision Developer." In Lahav and Tillmanns, 162.
59. Ruschmann, "Foundations Of Philosophical Counseling." In *Inquiry*, 27.
60. Hoogendijk, 162.
61. Prins-Bakker, 137.
62. Ruschmann, 25.
63. Boele, "Experimental Wisdom And The Art Of Living." In van der Vlist, 162.
64. Ibid.
65. Ibid.
66. Borowicz, 102.
67. Ibid.
68. Gerbers, Will A.J.F. "Philosophical Practice, Pastoral Work, and Suicide Survivors." In Lahav and Tillmanns, 158.
69. Ibid.
70. Prins-Bakker, 140-141.
71. Ibid.
72. Ibid.
73. Boele, Dries. "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 47.
74. Ibid., 38.
75. Borowicz, 92.
76. Boele. "The Training of a Philosophical Counselor." 38.
77. See, for example, Prins-Bakker, 136.
78. Ibid. 136-137.
79. Ibid.
80. Schuster, Shlomit C. "Philosophical Narratives And Philosophical Counseling." *Journal of the Society for Existential Analysis*. July, 1997. 115.
81. Corey, 467.
82. Ibid., 203.
83. Lahav, Ran. "Introduction." In Lahav and Tillmanns, xii.
84. Hadot, 82, 87.
85. Norman, 50.
86. Ibid., 53.
87. Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984. 112.
88. Buber, Martin. *Between Man and Man*. London: Kegan Paul, 1947. 19.
89. Tuedio, 183.
90. Honderich, Ted, ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press. 1995.
91. Blass, Rachel. "On The Possibility Of Self-Transcendence." *Journal of Chinese Philosophy*, 284.
92. Lahav, Ran. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: World-view Interpretation." In Lahav and Tillmanns, 9.
93. Ruschmann, "Foundations Of Philosophical Counseling." In *Inquiry*, 34.

94. Lahav, "Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 7.
95. Ibid.
96. Lahav, Ran. "Philosophical Counseling and Taoism: Wisdom and Lived Philosophical Understanding." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3, September 1996. 266.
97. Ibid., 267.
98. Ibid.
99. Lahav, "A Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 7.
100. Ibid., 17.
101. Ibid.
102. Ibid., 15.
103. Ibid., 24.
104. Ibid., 12.
105. Ibid., 9.
106. Tuedio, 185.
107. Ruschmann, Eckart. "Foundations Of Philosophical Counseling." In *Inquiry*, 6.
108. Lahav, "Conceptual Framework," 10.
109. Ruschmann, 6.
110. Quine, W. V. O. and J. S. Ullian. *The Web of Belief*. New York: McGraw-Hill, 1978.
111. Hoogendijk. "The Philosopher in the Business World as a Vision Developer." In Lahav and Tillmanns, 161, 163.
112. Thévenaz, Pierre. *What is Phenomenology?* James M. Edie trans. London: Merlin Press, 1962. 37.
113. Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981. As quoted in Monika M. Langer's *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*. Tallahassee: Florida State University Press, 1989. vii-ix, xiii-xv.
114. Ibid.
115. Gadamer, H. G. "The Phenomenological Movement," in *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge trans. and ed. Berkeley: University of California Press, 1977. 130, 131.
116. Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996. 31-33.
117. In van Manen, Max. *Researching Lived Experience*. London: Althouse, 1994. 9.
118. Ibid., 9-12.
119. Schipper, Lewis. *Introduction to Philosophy and Applied Psychology*. New York: University Press of America, 1995. 121.
120. Blass, "On The Possibility Of Self-Transcendence." *Journal of Chinese Philosophy*, 279.
121. Ibid., 342.
122. Lahav, "Introduction." In Lahav and Tillmanns, x.
123. Lahav, "Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 10.
124. Ibid., 17.
125. Schuster. "Philosophy As If It Matters." *Critical Review*, 590.
126. Corey. *Theory and Practice*, 183, 200, 202, 259.
127. Schuster. "Philosophy as if it Matters," 598.
128. Lahav. "A Conceptual Framework," 5.
129. Prins-Bakker, 135.
130. Heidegger, 330.

131. Franke, William. "Psychoanalysis as a Hermeneutic of the Subject: Freud, Ricoeur, Lacan." *Dialogue*. Vol. 37, No. 1, 1998. 69.
132. Ricoeur, Paul. "What is a Text? Explanation and Interpretation." in *Hermeneutics and the Human Sciences*. John B. Thompson, ed. and trans. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 145-164.
133. Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
134. Franke, 65-66.
135. Segal, Steven. "Meaning Crisis: Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 119.
136. Ruschmann, "Foundations Of Philosophical Counseling." *Inquiry*, 9-10.
137. Schuster, "Philosophy as if it Matters," 589.
138. Achenbach, Gerd B. "Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 63.
139. Tuedio, James A. "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice" In van der Vlist, 186, quoting H. G. Gadamer "Hermeneutics as Practical Philosophy," translated by Frederick Lawrence in *After Philosophy*, edited by Baynes, Bohman, and McCarthy. Cambridge, Mass: M.I.T. Press. 1987. 332-334. "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice" In van der Vlist. 186.
140. Lahav, "Conceptual Framework," 24.
141. Norman, 55.
142. Schuster, 589.
143. Ruschmann, 9-10.
144. Lahav, "Conceptual Framework," 19.
145. Michael, Schefczyk. "Philosophical Counseling As a Critical Examination of Life-Directing Conceptions." In Lahav and Tillmanns, 80-81.
146. Tuedio, 186.
147. Ibid.
148. Gadamer, H.G. "On the Problem of Self-Understanding." In Linge. 58.
149. Habermas, Jürgen. "The Hermeneutic Claim to Universality," in *Contemporary Hermeneutics*. Josef Bleicher, ed. London: Routledge and Kegan Paul, 1980. 191.
150. Warnke, Georgia. *Justice and Interpretation*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press. 1993. 140-150.
151. Ibid.
152. Mijuskovic, "Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 96.
153. Fleming, Jesse Charles. "Philosophical Counseling and Asian Philosophy." In van der Vlist, 279.
154. Ruschmann, "Foundations Of Philosophical Counseling" in *Inquiry* Vol. 17, No. 3, Spring 1998. 21.
155. Schuster, "Philosophy As If It Matters." *Critical Review*, 589.
156. Ibid.
157. Boele, "Experimental Wisdom And The Art Of Living." In van der Vlist. 156.
158. Lahav. "Introduction." In Lahav and Tillmanns, xi.
159. Borowicz, 92.
160. Ibid.

161. Pfeifer, Karl. "Philosophy Outside the Academy: The Role of Philosophy in People-Oriented Professions and the Prospects for Philosophical Counseling." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 14, No. 2, Autumn, 1994. 66.

162. Feary, "A Right to (Re)Habilitation." In van der Vlist, 259-278.

163. *Ibid.*, 267.

164. *Ibid.*

165. Seeburger, Francis F. *Addiction and Responsibility: An Inquiry into the Addicted Mind*. New York: Crossroads, 1995. 7-9.

166. Raabe, Peter B. "From Addiction to Community: Philosophical Counseling within a Community of Inquiry." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 17, No. 1, Autumn, 1997. 81-93.

167. Prins-Bakker, 140.

168. *Ibid.*

169. *Ibid.*

170. Cheng, Chung-Ying. "From Self-Cultivation to Philosophical Counseling: An Introduction." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3, September 1996. 254.

171. See, for example, any of the case studies presented in the books on philosophical counseling listed here, as well as in the two volumes of essays published on the topic: Lahav and Tillmanns and van der Vlist.

172. Achenbach, Gerd B. "About the Center of Philosophical Practice." In van der Vlist, 10-11.

173. *Ibid.*

174. Ruschmann. "Foundations Of Philosophical Counseling." *Inquiry*, 2.

175. Achenbach, Gerd. *Philosophische Praxis*. Köln: Verlag für Philosophie/Jürgen Dinter, 1987. 6.

176. Achenbach, Gerd B. "About the Center of Philosophical Practice." In van der Vlist, 12. See also Schuster, "Philosophical Narratives and Philosophical Counseling." *Journal of the Society for Existential Analysis*, 117.

177. Achenbach, "About the Center," 13.

178. Mijuskovic, "Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 99.

179. Cheng, 253.

180. Schuster. "The Practice of Sartre's Philosophy in Philosophical Counseling and Existential Psychotherapy." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*. Vol. 44, Jan. 1995. 113.

181. Schuster, Shlomit C. *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Westport CT: Praeger, 1999. 107.

182. Russell, Michael. "The Philosopher As Personal Consultant." *The Philosopher's Web Magazine*, located on the Internet at <http://www.philosophers.co.uk/current/russell.htm>, 1.

183. *Ibid.*, 3.

184. *Ibid.*

185. Jopling, D. A. "Philosophical Counseling, Truth and Self-Interpretation." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 298.

186. Lahav, "Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 16.

187. See a summary of psychotherapy outcome studies in *The Benefits of Psychotherapy*, M. L. Smith, G.V. Glass, and T.L. Miller, eds., Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980, especially chapter 5.

188. See, for example, J.W. Pennebaker, "Putting Stress into Words: Health, Linguistic, and Therapeutic Implications." *Behavior Research and Therapy* 31, 1993. 539-548. Cited in Lahav and Tillmanns, 15.
189. Schuster, "The Practice of Sartre's Philosophy." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*. 113.
190. Schuster, "Philosophy As If It Matters." *Critical Review*, 590.
191. Schuster, *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 101-102.
192. Schuster, *Critical Review*, 590.
193. Schuster, *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 102.
194. Schuster, "Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy." *Journal of Psychology and Judaism*. Vol. 20, No. 3, Fall 1996. 248.
195. Boele, "Experimental Wisdom and the Art of Living." In van der Vlist, 161.
196. McCall, Catherine. "Jobs for Philosophers: Philosophical Inquiry—Origin and Development." In van der Vlist, 69. Quoting Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*.
197. Hadot, 87.
198. Borowicz, 97.
199. Ibid.
200. Text 124. Porphyry *To Marcella*. 31 (221U). In *The Epicurus Reader*. Brad Inwood and L. P. Gerson, trans. Cambridge: Hackett, 1994.
201. Pfeifer, "Philosophy Outside the Academy." *Inquiry*, 66.
202. Segal, Steven. "Philosophy As a Therapeutic Activity." *Inquiry*. Vol. 17, No. 3, Spring 1998. 36-47.
203. Feary, "A Right to (Re)Habilitation." In van der Vlist, 262.
204. Ibid.
205. Ibid., 267-271.
206. Lahav, "What is Philosophical in Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*. 276.
207. Boele, "Experimental Wisdom and the Art of Living." In van der Vlist, 162.
208. Jopling, "Philosophical Counseling, Truth and Self- Interpretation." *Journal of Applied Philosophy*, 301.
209. Ibid., 310.
210. Borowicz, 104.
211. Schefczyk, "Philosophical Counseling as a Critical Examination of Life-Directing Conceptions." In Lahav and Tillmanns, 77.
212. Lahav, "Philosophical Counseling and Taoism." *Journal of Chinese Philosophy*, 266.
213. Feary, 269.
214. Schuster, "Philosophy As If It Matters." *Critical Review*, 595.
215. Boele, "The 'Benefits' of a Socratic Dialogue." 19.
216. Tuedio, 183.
217. Ibid.
218. Boele, "Experimental Wisdom and the Art of Living." In van der Vlist, 156.
219. Tuedio, 187, 188.
220. Jopling, 308.
221. Lahav, "Introduction." In Lahav and Tillmanns, x.
222. Tuedio, 187, 188.
223. Feary, 270.
224. Jopling, 308.
225. Gluck, "Philosophical Practice in Career Counseling and Management Consulting." In van der Vlist, 209.
226. Blass, "On The Possibility Of Self-Transcendence." *Journal of Chinese Philosophy*, 279.

1. Schuster, Shlomit C. "The Practice of Sartre's Philosophy in Philosophical Counseling and Existential Psychotherapy." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*. Vol. 44 Jan. 1995. 113. See also her essay "Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy." *Journal of Psychology and Judaism*. Vol. 20, No. 3. Fall, 1996. 251; and her "Philosophy As If It Matters: The Practice Of Philosophical Counseling." *Critical Review* Vol. 6, No.4, 1993. 589.

2. Jongsma, Ida. "Philosophical Counseling in Holland: History and Open Issues." In *Essays on Philosophical Counseling*, Ran Lahav and Maria da Venza Tillmanns, eds. Lanham, Md.: University Press of America, 1995. 33.

3. McCall, Catherine. "Jobs for Philosophers: Philosophical Inquiry—Origin and Development." In *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures of the Second International Congress on Philosophical Practice*. Wim van der Vlist, ed. Leusden: Vereniging voor Filosofische Practijk, 1996. 70.

4. *Ibid.*, 70, 71.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. Held, Barbara S. *Back to Reality: A Critique of Postmodern Theory in Psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Co., 1995. 248.

9. Spence, D. P. *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton, 1982. 249.

10. *Ibid.*, 248.

11. McCall, 71.

12. Schuster, "The Practice of Sartre's Philosophy." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 100.

13. Prins-Bakker, Anette. "Practisch Mijmeren," *Filosofie*, Vol. 6, No. 2. 35, as quoted in Shlomit C. Schuster, "Sartre's Words: A Paradigm For Self-Description In Philosophical Counseling." In van der Vlist, 23.

14. See "Developing Your Own Counseling Style." in Gerald Corey, *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. New York: Brooks/Cole, 1996. 44. See also the three chapters on training according to method in Nancy Miller et al., eds., *Psychodynamic Treatment Research*. New York: Harper Collins, 1993. 191-247.

15. Prins-Bakker, Anette. "Philosophy in Marriage Counseling." In Lahav and Tillmanns, 137.

16. Jongsma, "Philosophical Counseling in Holland: History and Open Issues." In Lahav and Tillmanns, 33.

17. Tuedio, James A. "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice." In van der Vlist, 183.

18. Boele, Dries. "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 43.

19. Norman, Barbara. "Philosophical Counseling: The Arts of Ecological Relationship and Interpretation." In Lahav and Tillmanns, 53.

20. Boele, 43.

21. Miller, W. R. "Motivational Interviewing With Problem Thinkers." *Journal of Behavioral Psychotherapy*, 11, 1983. 147-172.

22. Lahav, Ran. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: World-view Interpretation." In Lahav and Tillmanns, 16.

23. Tuedio, 188.

24. Schuster, Shlomit C. Personal e-mail message, September, 1997.

25. Prins-Bakker, 136-137.

26. E-mail message posted on phil-counsel@freelance.com. 14 December, 1997.

27. Prins-Bakker, 7.

28. See Norman, 49-59.

29. See Feary, Vaughana Macy. "A Right to (Re)Habilitation, Including Philosophical Counseling, for Incarcerated Populations." In van der Vlist, 259-279.
30. Raabe, Peter. "From Addiction to Community: Philosophical Counseling within a Community of Inquiry." In *Inquiry*, Vol. 17, No. 1, Autumn, 1997. 81-93.
31. Boele, "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 46.
32. Ruschmann, Eckart. "Foundations of Philosophical Counseling." *Inquiry* Vol. 17, No 3, Spring 1998. 30.
33. Lahav, "Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 9.
34. *Ibid.*, 15, 10.
35. *Ibid.*, 9.
36. Hoogendijk, Ad. "The Philosopher in the Business World As a Vision Developer." In Lahav and Tillmanns, 161, 163.
37. See the case study of "Anna" by Ben Mijuskovic. "Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 97.
38. See the description of his own training in worldview interpretation by Boele. "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 39.
39. The following eight approaches are presented as pairs of dichotomous approaches in philosophical counseling by Lahav in "Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 20-23.
40. Lahav, "A Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 20.
41. Marinoff, Louis. "On the Emergence of Ethical Counseling: Considerations and Two Case Studies." In Lahav and Tillmanns, 181.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*
44. Norman, 50-51.
45. Boele, "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 37.
46. Achenbäch, Gerd. "About the Center of Philosophical Practice." In van der Vlist, 13.
47. *Ibid.*
48. Achenbach, Gerd. "Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 73.
49. Lahav, Ran. "What Is Philosophical In Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 260.
50. Lahav, Ran. "Philosophical Counseling and Taoism: Wisdom and Lived Philosophical Understanding." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3. September 1996. 262.
51. Feary, 259-279.
52. Prins-Bakker, 135-153.
53. See Marinoff, "On the Emergence of Ethical Counseling: Considerations and Two Case Studies." In Lahav and Tillmanns, 171-193.
54. Schuster, "Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy." *Journal of Psychology and Judaism*. 247-259.
55. Boele, "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 45.
56. Marinoff, 180.
57. Schefczyk, Michael. "Philosophical Counseling As a Critical Examination of Life-Directing Conceptions." In Lahav and Tillmanns, 79.
58. *Ibid.*, 77.

59. Marinoff, 179-180.
60. Lahav, "Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 22.
61. Schuster, "Philosophy As If It Matters." *Critical Review*, 590.
62. Marinoff, 179-180.
63. Norman, 56.
64. See Feary, 259-279.
65. Pfeifer, Karl. "Philosophy Outside the Academy: The Role of Philosophy in People-Oriented Professions and the Prospects for Philosophical Counseling." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 14, No. 2, Autumn, 1994. 66.
66. Achenbach, Gerd B. *Philosophische Praxis*, 51-55, as quoted in Lahav. "Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 22-23.
67. Schefczczyk, "Philosophical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 76.
68. Ibid.
69. Tuedio. "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice." In van der Vlist. 186.
70. Ibid., 187.
71. Ruschmann, "Foundations Of Philosophical Counseling." 28.
72. Ruschmann, 30.
73. The most famous metaphor of philosophy as the process of untangling conceptual knots was made by Ludwig Wittgenstein in his *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1958. sec. 67.
74. Zijlstra, Bauke. "The Philosophical Counselor As an Equilibrist." In van der Vlist, 41.
75. Boele, "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 40.
76. Schuster. "Sartre's Words." In van der Vlist. 24.
77. Jopling, David A. "Philosophical Counseling, Truth and Self-Interpretation." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 298.
78. Ibid., 308.
79. Ibid., 304.
80. Ibid.
81. Ibid., 306.
82. Gluck, Andrew. "Philosophical Practice and Religious Faith." Paper presented at the Third International Conference on Philosophical Practice. New York, 22-25 July. 1997. 18-21.
83. Jopling, "Philosophical Counseling, Truth and Self-Interpretation." *Journal of Applied Philosophy*, 307.
84. Zijlstra, Bauke. "The Philosophical Counselor As An Equilibrist." In van der Vlist. 35.
85. Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. 1971 ed.
86. Zijlstra, 35, 41
87. Ibid., 36.
88. Frankl, Viktor E. *The Will To Meaning*. New York: Meridian, 1988. 162.
89. Zijlstra, 41.
90. Tuedio, "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice." In van der Vlist. 187.
91. Ibid.
92. Schuster. "Sartre's Words." In van der Vlist. 20.

93. Achenbach, Gerd B. "What Does it Mean to Say 'Philosophical Practice Is No Psychotherapy'?" In van der Vlist, 16-19.
94. Ibid.
95. Ibid.
96. Schuster, "Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy." *Journal of Psychology and Judaism*, 251.
97. Schuster, "Philosophy As If It Matters." *Critical Review*, 589.
98. Schuster, "The practice of Sartre's philosophy." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 113.
99. Achenbach, "About the Center of Philosophical Practice." In van der Vlist, 9-15.
100. Ibid.
101. This essay can be found on the Internet at *The Philosopher's Web Magazine*, philosophers.co.uk.critcounselnf.htm.
102. Jongsma, "Philosophical Counseling in Holland." In Lahav and Tillmanns, 30-31.
103. Ibid.
104. Ibid.
105. Ibid.
106. Boele, Dries. "The 'Benefits' of a Socratic Dialogue." Paper presented at the Third International Conference of Philosophical Practice. New York, July 22-25, 1997. Appendix 21.
107. Ibid., Appendix 18-21.
108. Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Cambridge: Blackwell, 1995. 83.
109. Borowicz, Jon K. *Therien*. Pamphlet published at Cedarburg, Wisc. Received July 1997.
110. Ibid.
111. Also part of the "spiritual exercises" practiced by ancient philosophers. See Hadot, *Philosophy as a Way of Life*. 87.
112. Borowicz.
113. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*. 107.
114. Ibid.
115. Borowicz.
116. Elliot, James, and Kathy J. Elliot. *Clinical Philosophy*. Pamphlet published by the Anethetics Institute, Lafayette, La. Received July 1997.
117. Ibid.
118. Ibid.
119. Grimes, Pierre. *Philosophical Midwifery*. Pamphlet published by the Academy for Philosophical Midwifery. 1994.
120. Ibid.
121. Ibid.
122. From an Internet document at <http://www.philosophicalmidwifery.com>. January 1998.
123. Cohen, Elliot D. *Philosophers at Work*. New York: Holt, Reinhart and Winston, 1988. 344-353.
124. Corey, *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. 323-324.
125. Cohen, Elliot D. "Philosophical Counseling: Some Roles of Critical Thinking." In Lahav and Tillmanns, 121-132.

126. Fleming, Jesse Charles. "Philosophical Counseling and the *I Ching*." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23. No. 3. September 1996. 301.
127. *Ibid.*, 301, 302.
128. *Ibid.*, 317.
129. See Leo Tolstoy's *A Confession and Other Religious Writings*. New York: Viking Penguin, 1987. 17-80.
130. Segal, Steven. "Meaning Crisis: Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns. 102.
131. *Ibid.*, 117.
132. Schuster. "The Practice of Sartre's Philosophy." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*. 104.
133. *Ibid.*, 108.
134. *Ibid.*, 99-114.
135. Fleming, Jesse Charles. "Philosophical Counseling and Asian Philosophy." In van der Vlist, 279.
136. *Ibid.*
137. *Ibid.*, 285.
138. Marinoff, Louis. "On the Emergence of Ethical Counseling." In Lahav and Tillmanns. 178.
139. *Ibid.*
140. Jopling, "Philosophical Counseling, Truth and Self-Interpretation." *Journal of Applied Philosophy*. 307-308.
141. Marinoff, 178-179.
142. *Ibid.*, 179.
143. Marinoff, Louis. *Plato Not Prozac*. New York: HarperCollins, 1999. 37-51.
144. Prins-Bakker. "Philosophy in Marriage Counseling." In Lahav and Tillmanns, 137-148.
145. *Ibid.*, 138.
146. *Ibid.*, 137-138.
147. *Ibid.*, 143.
148. *Ibid.*, 143-144.
149. *Ibid.*, 145.
150. *Ibid.*, 146-147.
151. *Ibid.*, 148.
152. Corey, Gerald. *Theory and Practice of Group Counseling*. Pacific Grove: Brooks/Cole, 1990. 6-8.
153. Ruschmann, Eckart. "Foundations of Philosophical Counseling." *Inquiry*. 32-33.
154. *Ibid.*
155. *Ibid.*
156. Norman, "Philosophical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 55.
157. *Ibid.*, 56.
158. *Ibid.*
159. *Ibid.*, 58.
160. Lipman, Matthew. *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press, 1988. 45.
161. *Ibid.* 129.
162. See Peter Raabe, "The Unintentional Researcher: From the Field Notes of a Philosopher." *Philosophical Writings*. No. 4, January, 1997. 39-54. Also "From Ad-

diction to Community. Philosophical Counseling Within a Community of Inquiry." *Inquiry*. Vol. 17, No. 1. Autumn, 1997. 81-93.

163. Feary, "Right to Re(hab)." In van der Vlist, 262.

164. Ibid.

165. Ibid.

166. Ibid., 270.

167. Boele, "The 'Benefits' of a Socratic Dialogue," 2-3.

168. Document labeled "F" included in appendix of van der Vlist, 2-3.

169. Ibid., 5.

170. See Leonard Nelson's *Socratic Method and Critical Philosophy*. New York: Dover, 1949.

171. Boele, "Benefits." 7-8.

172. Ibid., 10, 12, 14.

173. Ibid., 9.

174. Cohen, "Philosophical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 121.

175. Ibid., 122.

176. Ibid., 125-127.

177. Ibid., 128.

178. Ibid., 122-125.

179. Ibid., 131.

مكتبة
t.me/t_pdf

1. It may be argued that the discussion in this chapter, and in fact the topic of this entire volume, is meaningless, since research has shown all types of cognitive therapy—whether they originate in psychology or philosophy—to be no more effective in treating a number of conditions, such as, for example, depression, than anti-depressant medication. See Jerome D. and Julia B. Frank's *Persuasion & Healing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. 219. The response to this is that cognitive types of therapy are offered to patients and clients who often prefer them, precisely because they are non-pharmaceutical alternatives to drug therapy. A positive interpretation of the research is that cognitive types of psychotherapy – and therefore also philosophical counseling – are *no less* effective than medication and do not threaten the client with any of the many side-effects common to pharmaceutical intervention.

2. Achenbach, Gerd B. "Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy" In *Essays on Philosophical Counseling*, edited by Ran Lahav and Maria da Venza Tillmanns. Lanham, Md.: University Press of America, 1995. 63.

3. Held, Barbara S. *Back to Reality: A Critique of Postmodern Theory in Psychotherapy*. New York: W. W. Norton, 1995. 13.

4. *Ibid.*, 30.

5. Achenbach, 62.

6. Karasu, T.B. "The Specificity Versus Nonspecificity Dilemma: Toward Identifying Therapeutic Change Agents." *American Journal of Psychiatry*, 143, 687-695.

7. Achenbach, 62.

8. Held, 13, 15.

9. Aronson, Morton J., and Melvin A. Scharfman. *Psychotherapy: The Analytic Approach*. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 1992. xv, xvi.

10. Ruschmann, Eckart. "Foundations of Philosophical Counseling." *Inquiry* Vol. 17, No. 3, Spring 1998. 28.

11. The section titles in this chapter were inspired by Rachel B. Blass's examination of other attempts to delineate the domain of philosophical counseling in her article. "The 'Person' in Philosophical Counseling vs. Psychotherapy and the Possibility of Interchange between the Fields." *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 13, No. 3, 1996. 277-296.

12. Corey, Gerald. *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. 5th ed. New York: Brooks/Cole, 1996.

13. *Ibid.*, 9.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, 464.

16. Ruschmann, 23.

17. Cohen, Hans W. *Existential Thought and Therapeutic Practice*. London: Sage, 1997. 40, 41.

18. Schuster, Shlomit C. "Philosophy As If It Matters: The Practice Of Philosophical Counseling." *Critical Review* Vol. 6, No.4. 1993. 595.

19. *Ibid.*

20. Segal, Steven. "Meaning Crisis: Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 119.

21. Mijuskovic, Ben. "Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 92.

22. Lahav, Ran. "Introduction." In Lahav and Tillmanns, xv.

23. Lahav, Ran. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: World-view Interpretation." In Lahav and Tillmanns, 6.

24. Gluck, Andrew. "Philosophical Practice in Career Counseling and Management Consulting." In *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures of the Second International Congress on Philosophical Practice*. Wim van der Vlist, ed. Groningen, Holland: Vereniging voor Filosofische Practijk, 1997. 202.

25. Miller, Nancy E. et al., eds. *Psychodynamic Treatment Research*. New York: HarperCollins, 1993. xx.

26. *Ibid.*

27. Schefczyk, Michael. "Philosophical Counseling As a Critical Examination of Life-Directing Conceptions." In Lahav and Tillmanns, 76.

28. Lahav, "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 7.
29. *Ibid.*, 21.
30. Corey, 465.
31. Ellis, Albert. "The Basic Clinical Theory of Rational Emotive Therapy." *Handbook of Rational Emotive Therapy*. Albert Ellis and R. Grier, eds. New York: Springer, 1977. 3-34.
32. Corey, 317.
33. Ellis, Albert. *Why Some Therapies Don't Work*. Buffalo, NY: Prometheus, 1989. 17.
34. Ellis, Albert. *Reason and Emotion In Psychotherapy*. New York: Lyle Stuart, 1970. 35.
35. Corey, 322-324.
36. Martha Nussbaum makes a similar point about "medical" philosophy in Hellenistic times. She writes, "To use philosophical argument to modify the passions, the philosopher does not have to turn away from her commitment to reasoning and careful argument: for the passions are made up out of our beliefs and respond to arguments. Argument, in fact, is exactly the way to approach them; no less intelligent way will address the root of the problem" (In *Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994. 39).
37. For a detailed philosophical discussion of the relationship of the emotions with reason see *Explaining Emotions*, edited by Amélie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1980). See also *Perspective on Self-Deception*, edited by Brian P. McLaughlin and Amélie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1988).
38. Cohen, Elliot D. "Philosophical Counseling: Some Roles of Critical Thinking." In Lahav and Tillmanns. 124-125.
39. Corey, 465.
40. *Ibid.*, 466, 469.
41. From an e-mail message from Tim Lebon, March 15, 1998 in which he cites his March 1998 interview with Marinoff in the U.K. journal, *Philosophy Now*.
42. Web page located at <http://members.aol.com/timlebon/extherapy.htm>.
43. Corey, 471.
44. *Ibid.*, 171.
45. *Ibid.*, 469.
46. *Ibid.*
47. See, for example, chapter 2 of Barbara S. Held's book, *Back to Reality*.
48. Held, 30.
49. *Ibid.*
50. From Tim Lebon's interview with Lou Marinoff for *Philosophy Now - A Magazine of Ideas*, as reproduced at the website <http://www.kcl.ac.uk/kis/schools/hums/philosophy/PhilNowHome.html>.
51. Mijuskovic, 92.
52. See Miller, Nancy E. et al., eds. *Psychodynamic Treatment Research*. New York: Basic, 1993.
53. Cheng, Chung-Ying. "From Self-Cultivation to Philosophical Counseling: An Introduction." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3. September 1996. 254.
54. Held, 58.
55. Frank, Jerome D. and Julia B. Frank. *Persuasion and Healing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. 10. 11.

56. Lahav, "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 14.
57. Pfeifer, Karl. "Philosophy Outside the Academy: The Role of Philosophy in People-Oriented Professions and the Prospects for Philosophical Counseling." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 14, No. 2. Autumn, 1994. 60.
58. Schuster, Shlomit C. "Sartre's Words: A Paradigm for Self-Description in Philosophical Counseling." In van der Vlist, 24.
59. Boele, Dries. "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 38-39.
60. Corey. *Theory and Practice*. See esp. chapter 2.
61. Mijuskovic, 96-97.
62. Fleming, Jesse Charles. "Philosophical Counseling and Asian Philosophy." In van der Vlist, 285.
63. Marinoff, Louis. "Philosophy Meets Pirandello: Six Professions in Search of a Schema." In van der Vlist, 111.
64. Gruengard, Ora. "Mindanalysis: Ideas from Brentano and Locke." In van der Vlist, 212.
65. Lahav, Ran. "Philosophical Counseling and Taoism: Wisdom and Lived Philosophical Understanding." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3. September 1996, 260.
66. A thought-provoking polemic on this issue has been published on the web by Michael Russell entitled "The Philosopher as Personal Consultant." *The Philosopher's Web Magazine* on the Internet at <http://www.philosophers.co.uk/current/russell.htm>.
67. Lahav. "Philosophical Counseling and Taoism." *Journal of Chinese Philosophy*. 263.
68. Russell. "The Philosopher as Personal Consultant." on the Internet at <http://www.philosophers.co.uk/current/russell.htm>.
69. Ibid.
70. Ibid.
71. Ibid.
72. McCall, Catherine. "Jobs for Philosophers: Philosophical Inquiry—Origin and Development." In van der Vlist, 71.
73. Corey, 467-468. See also Fischer et al., *Psychology Today*. New York: Random House, 1975. 681, 684.
74. From Jürgen Habermas's *Knowledge and Human Interests*. Jeremy Shapiro, trans. Boston: Beacon Press. 1971. As quoted in Georgia Warnke's *Justice and Interpretation*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press. 1993. 101-102.
75. Ruschmann, Eckart. "Foundations Of Philosophical Counseling. *Inquiry* Vol. 17, No. 3, Spring 1998. 25.
76. Mijuskovic, 92.
77. Corey, 467-468.
78. Ibid., 320.
79. Ibid., 319, 320.
80. Ibid., 467-468.
81. Tuedio, James A. "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice" In van der Vlist, 183.
82. Mijuskovic, 92.
83. Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health*. Stanford: Stanford University Press. 1996. 169.

84. Ruschmann, Eckart. "Foundations Of Philosophical Counseling." *Inquiry* Vol. 17, No. 3, Spring 1998. 25.
85. Lahav, "Introduction." In Lahav and Tillmanns. xv.
86. Ruschmann, 24.
87. Jopling, David A. "Philosophical Counseling. Truth and Self- Interpretation." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 298.
88. Schuster, Shlomit C. "The Practice of Sartre's Philosophy." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*. 111.
89. Jopling, 298.
90. Schuster, "Sartre's Words." In van der Vlist, 32
91. Norman, Barbara. "Philosophical Counseling: The Arts of Ecological Relationship and Interpretation." In Lahav and Tillmanns, 52-53.
92. See Daniel C. Dennett's *Brainstorms*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1993.
93. This characterization of the patient-psychotherapist relationship is based on Gadamer's example of a similar unawareness of the meaning of one's own responses when they are testimony in a court of law in response to questions posed by lawyers who alone are aware of the context of their questions. See his essay "The Philosophical Foundations of the Twentieth Century" in Gadamer's *Philosophical Hermeneutics*. David E. Linge, trans. and ed. Berkeley: University of California Press, 1977. 121.
94. See David A. Jopling's paper entitled "First Do No Harm: Over-Philosophizing and Pseudo-Philosophizing in Philosophical Counseling." Paper presented at the Third International Conference on Philosophical Practice in New York, 22-25 July 1997.
95. Paul Crits-Christoph et al., maintain that "Freud's therapeutic goal changed from 'making the unconscious conscious' to emphasizing the building and integration of intrapsychic structure." In *Psychodynamic Treatment Research*. New York: Basic Books, 1993. 408.
96. May, Rollo. *Freedom and Destiny*. New York: Dell, 1981. 19, 20.
97. Corey, *Theory and Practice*. 466.
98. *Ibid.*, 469.
99. Gadamer, *The Enigma of Health*. 168.
100. Mijuskovic, 92.
101. *Ibid.*
102. Cohen, 121-131.
103. Blass, Rachel B. "The 'Person' in Philosophical Counseling vs. Psychotherapy and the Possibility of Interchange between the Fields." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3. 1996. 291.
104. Lahav, "Introduction." In Lahav and Tillmanns. xv.
105. Westen, Drew. "Cultural, Emotional, and Unconscious Aspects of Self." *The Relational Self: Theoretical Convergences in Psychoanalysis and Social Psychology*. Rebecca C. Curtis, ed. New York: Guilford Press, 1991. 203.
106. Schefczyk, Michael. "Philosophical Counseling as a Critical Examination of Life-Directing Conceptions." In Lahav and Tillmanns, 80-81.
107. Corey, 467.
108. Blass, Rachel. "On the Possibility of Self-Transcendence: Philosophical Counseling, Zen, and the Psychological Perspective." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3. September 1996. 278.
109. Frankl, Viktor E. *The Will to Meaning*. New York: Meridian, 1988. 162.
110. *Why Some Therapies Don't Work*. Buffalo, NY: Prometheus, 1989. 23. 45.
111. Schuster. "Philosophy As If It Matters." *Critical Review*. 598.
112. *Ibid.*

113. Corey, 470.
114. See, for example, Ellis, Albert. *Reason and Emotion in Psychotherapy*. New York: Lyle Stuart, 1970. 35.
115. See Corey, *Theory and Practice*. passim.
116. *Ibid.*, 9.
117. Ellis. 183, 187. For a description of what Ellis calls R.E.T.'s "highly emotive, evocative, and dramatic methods" see his *Why Some Therapies Don't Work*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1989. 121-123.
118. Lahav, Ran. "What is Philosophical in Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 263.
119. *Ibid.*
120. Lahav, Ran. "Introduction." In Lahav and Tillmanns. xii.
121. *Ibid.* x.
122. *Ibid.*
123. See the section under the subheading "The Assumptive World" in Frank and Frank's *Persuasion and Healing*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. 24-34.
124. Frankl, 15.
125. Hall, Calvin S. and Gardner Lindzey. *Theories of Personality*. New York: John Wiley & Sons, 1970. 559-564.
126. *Ibid.*
127. van Deurzen-Smith, Emmy. *Existential Counseling in Practice*. London: Sage Publications, 1988.
128. Italics added for emphasis.
129. Ellis, Albert and Raymond J. Yeager. *Why Some Therapies Don't Work*. Buffalo: Prometheus, 1989. 160.
130. Achenbach, Gerd B. "About the Center of Philosophical Practice." In van der Vlist, 12.
131. Schefczyk, Michael. "Philosophical Counseling As a Critical Examination of Life-Directing Conceptions." In Lahav and Tillmanns. 76.
132. Lahav, Ran. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 10.
133. Zijlstra, Bauke. "The Philosophical Counselor As an Equilibrist." In van der Vlist, 35. 41.
134. *Ibid.*
135. Marinoff, Louis. "On the Emergence of Ethical Counseling: Considerations and Two Case Studies." In Lahav and Tillmanns. 179.
136. Ellis, *Reason And Emotion In Psychotherapy*, 36-37.
137. Ellis and Yeager. *Why Some Therapies Don't Work*, 23-24.
138. Schuster, "Philosophy As If It Matters," 588.
139. Jopling D. A. "Philosophical Counseling, Truth and Self-Interpretation." *Journal of Applied Philosophy*, 307-308.
140. *Ibid.*
141. *Ibid.*
142. Frank and Frank, *Persuasion and Healing*. 43, 66.
143. Frank, J.D. "Psychotherapy, Rhetoric, and Hermeneutics: Implications for Practice and Research. *Psychotherapy*. 24, 1987. 300.
144. Schuster, "Philosophy As If It Matters." 589.
145. Achenbach, Gerd B. "Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 63.

146. Frank and Frank, *Persuasion and Healing*. 70-73.
147. *Ibid.*, 72.
148. Viktor E. Frankl, citing Ludwig Binswanger's *Erinnerungen an Sigmund Freud*, points out in his book *The Will To Meaning* (New York: Meridian, 1988. 84) that "philosophy has been disdained by Sigmund Freud and dismissed by him as nothing but one of the most decent forms of the sublimation of repressed sexuality."
149. Corey, 463.
150. Rosenau, Pauline. *Postmodernism and the Social Sciences* Princeton: Princeton University Press, 1992. 45.
151. McCall, "Jobs for Philosophers: Philosophical Inquiry." In van der Vlist. 86.
152. Lahav. "A Conceptual Framework." In Lahav and Tillmanns, 6.
153. *Ibid.*
154. Clayton, Colin and Nick Dianuzzo. "The Community Of Enquiry vs. Psychotherapy: The Process of Thinking in the Struggle to Free Ideas and Imagination and the Process of Rehabilitation and Prevention of Drug Abuse." (paper presented at "Das Philosophische Denken von Kinden - Proceedings of the 5th International Conference Academia Verlag, 1992), 10.
155. Blass, "The 'Person' in Philosophical Counseling vs. Psychotherapy." *Journal of Applied Philosophy*, 280.
156. *Ibid.*, 282.
157. *Ibid.*
158. *Ibid.*, 284.
159. Corey, 464.
160. Achenbach, "Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 63.
161. Pfeifer, "Philosophy Outside the Academy." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. 67.
162. Boele, "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 46.
163. Frankl, *The Will to Meaning*, 87.
164. Quoted in Frankl, Victor E., *The Will to Meaning*. New York: Meridian, 1988. 87. Freud wrote, "The moment a man questions the meaning and value of life he is sick. . . . By asking this question one is merely admitting to a store of unsatisfied libido to which something else must have happened, a kind of fermentation leading to sadness and depression" (*Letters of Sigmund Freud*, translated by James Stern and Tania Stern. E.L. Freud, ed. New York: Harcourt, 1960, 436).
165. Frankl, 91.
166. Segal, 119.
167. Cohen, 124.
168. Mijuskovic, 92.
169. Ellis, *Reason And Emotion In Psychotherapy*, 38.
170. *Ibid.*, 36.
171. Also sometimes referred to as *direct* or *naïve realism*.
172. McCall, "Jobs for Philosophers." In van der Vlist. 81-85.
173. Schuster, "The Practice of Sartre's Philosophy in Philosophical Counseling." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 100.
174. Marmor, Judd. "Dynamic Psychotherapy and Behavior Therapy: Are They Irreconcilable?" In *Converging Themes In Psychotherapy*. Marvin Goldfried, ed. New York: Springer, 1982. 193.

175. Elliott, James and Kathy J. Elliott. *Clinical Philosophy* pamphlet published by the Anethetics Institute, Lafayette, La.

176. Grimes, Pierre. *Philosophical Midwifery: A New Paradigm for Understanding Human Problems*. Costa Mesa, CA.: Hypraxis, 1998. 2.

177. Achenbach, "Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 72.

1. For a discussion of Aristotle's concepts of types of knowledge, see Trudy Govier's *Socrates' Children*. Peterborough: Broadview, 1997, especially 55-60.
2. For the Buddhist version of this parable, see the Udana Chapter vi, section 4 in *Some Sayings of the Buddha*. F. L. Woodward, trans. Oxford: Great Books, 1973. 190-192.
3. See, for example, "Philosophical Counseling: Some Roles of Critical Thinking." In *Essays on Philosophical Counseling*, edited by Ran Lahav and Maria da Venza Tillmanns. Lanham, Md.: University Press of America, 1995. 121-132.
4. Lahav, Ran. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: World-view Interpretation." In Lahav and Tillmanns. 7-9.
5. See, for example, Ran Lahav's essay "Using Analytic Philosophy in Philosophical Counseling." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 10, No. 2, 1993. 243-251.
6. Mijuskovic, Ben. "Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 96
7. See for example Rachel B. Blass' "The 'Person' in Philosophical Counseling vs. Psychotherapy and the Possibility of Interchange between the Fields." *Journal for Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996.
8. Lahav, Ran. "What Is Philosophical in Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 262-266.
9. Schuster, Shlomit C. "On Philosophical Self-Diagnosis and Self-Help: Clarification of the Non-clinical Practice of Philosophical Counseling." Excerpts received from the author without corresponding page numbers from chapters III and V of her dissertation "Philosophical Autobiography: A Commentary on the Practice of Philosophy." 1997.
10. Segal, Steven. "Meaning Crisis: Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 101-119.
11. Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
12. Borowicz, Jon. "How is Philosophical Practice Practical?" In *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures of the Second International Congress on Philosophical Practice*. Wim van der Vlist, ed. Leusden, The Netherlands: Vereniging voor Filosofische Practijk, 1997. 92.
13. Marinoff, Louis. "On the Emergence of Ethical Counseling: Considerations and Two Case Studies." In Lahav and Tillmanns, 178.
14. Marinoff, Lou. *Plato Not Prozac*. New York: HarperCollins, 1999.
15. Boele, Dries. "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 45-46.
16. Prins-Bakker, Anette. "Philosophy in Marriage Counseling." In Lahav and Tillmanns, 137-148.
17. Marinoff, *Plato Not Prozac*.
18. Boele, 45-46.
19. Prins-Bakker, "Philosophy in Marriage Counseling." In Lahav and Tillmanns, 138.
20. *Ibid.*, 138-143.
21. *Ibid.*, 143.
22. *Ibid.*, 145-148.
23. According to Laura Wexler, this is the approach used by Ken Cust. See her article "Thinking Not Shrinking" in *The Utne Reader*. January-February, 1997. 50-51.
24. May, Rollo. *Freedom and Destiny*. New York: Dell, 1981. 22.
25. Fiumara, Gemma Corradi. *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening*. New York: Routledge, 1995. 98.
26. *Ibid.*, 13.
27. *Ibid.*, 40.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*, 35.
31. *Ibid.*

32. Adapted from the chapter entitled "Effective Interpersonal Communication." in Lewis Shipper's *Introduction to Philosophy and Applied Psychology*. Lanham. Md.: University Press of America, 1995. 75.
33. Psychiatrists Jerome D. Frank and Julia B. Frank point out that research has shown "people seek [psychotherapeutic] help not in response to the symptoms themselves but because their efforts to cope with the symptoms have failed." (in *Persuasion and Healing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1993. 38).
34. Quoted in Schuster, Shlomit C. "Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy." *Journal of Psychology and Judaism*. Vol. 20, No. 3, Fall 1996. 251.
35. Achenbach, Gerd B. "About the Center of Philosophical Practice." In van der Vlist. 9-15.
36. Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christine Lenhardt and Shierry Weber Nicholse. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press. 1996. 98.
37. Zijlstra, Bauke. "The Philosophical Counselor As an Equilibrist." In van der Vlist. 35-44.
38. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. As quoted in *Classics in Political Philosophy*. Jene M. Porter, ed. Scarborough, Ont.: Prentice-Hall, 1989. 254.
39. Streng, Frederick J. *Understanding Religious Life*. California: Dickenson. 1976. 41.
40. Gilliland, Burl E. and Richard K. James. *Crisis Intervention Strategies*. Scarborough, Ont.: Brooks/Cole, 1997. 3.
41. James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin. 1958. 73.
42. In this regard see McPeck, John E. *Critical Thinking and Education*. Oxford: Martin Robertson, 1981. 157.
43. Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health*. Stanford: Stanford University Press, 1993. 93.
44. For a discussion of the locus of cognition as being located between persons see Dennis J. Sumara and Terrance R. Carson's essay "Reconceptualizing Action Research As a Living Practice" in *Action Research as a Living Practice*. Terrance R. Carson and Dennis J. Sumara, eds. New York: Peter Lang, 1997. iv.
45. The concept of outsider and insider comes from J. B. Christman's essay entitled "Working in the Field as a Female Friend." *Anthropology and Education Quarterly*. Vol. 19, No. 2. 1988. 70-85.
46. For a discussion of various types of listening, see *Successful Listening* by Carol A. Roach and Nancy J. Wyatt. New York: Harper and Row, 1988.
47. Paul, Richard W. "Teaching Critical Reasoning in the Strong Sense: Getting behind Worldviews." In *Critical Reasoning in Contemporary Culture*. Richard A. Talaska, ed. New York: State University of New York Press. 1992. 144.
48. Walton, Douglas. *A Pragmatic Theory of Fallacy*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1995. 106.
49. See for example the essays by Dries Boele, Elliot Cohen, Ran Lahav, Shlomit Schuster, and Louis Marinoff in Lahav and Tillmanns discussed in earlier chapters.
50. Lahav, Ran. "Using Analytic Philosophy in Philosophical Counseling." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 10, No. 2, 1993. 248.
51. Ibid.
52. Ibid., 249.
53. Cohen, 126.

54. Norman, Barbara. "Philosophical Counseling: The Arts of Ecological Relationship and Interpretation." In Lahav and Tillmanns, 56.

55. Tuedio, James A. "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice." In van der Vlist, 183.

56. For a discussion of the similarities between rhetoric and psychotherapy and the uses of rhetoric in psychotherapy, see Jerome D. Frank and Julia B. Frank's *Persuasion & Healing*, 65-70.

57. Statistic offered by Noam Chomsky in the video documentary *Manufacturing Consent* aired on public television, March 23, 1998.

58. Blass, "The 'Person' in Philosophical Counseling vs. Psychotherapy." *Journal of Applied Philosophy*, 293, 294.

59. Hadot, Pierre. *Philosophy As a Way of Life*. Oxford: Blackwell, 1995.

60. Quoted in Bernard Williams's *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. 58.

61. Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1989. 118.

62. Tuedio, 183.

63. See Jon Borowicz's essay entitled "Philosophy as Conversion" in *Inquiry*. Vol. 17, No. 3 Spring 1998. 71-84.

64. Tuedio, 183.

65. To offer just a few examples, Ran Lahav writes that "the role of the philosophical counselor is not to cure people, but rather to offer them tools for dealing with their predicament" ("Using Analytic Philosophy in Philosophical Counseling." *Journal of Applied Philosophy*, 248). James Tuedio maintains that the counselor develops the client's autonomy by helping her to learn to read and respond more effectively to the play of everyday pressures which surround her. ("Postmodern Perspectives" In van der Vlist, 187,188). Jesse Fleming calls philosophical counseling "an educational service" ("Philosophical Counseling and Asian Philosophy." In van der Vlist, 279). Shlomit Schuster claims that "the unifying and possibly enduring characteristic" of the various philosophical practices is "their didactic intent." ("Philosophy As If It Matters. *Critical Review*, Vol. 6, No. 598). See also Jopling, "Philosophical Counseling." *Journal of Applied Philosophy*, 298. See also Ran Lahav's "Introduction." In Lahav and Tillmanns, xi.

66. Prins-Bakker, 137-148.

67. *Ibid.*, 140.

68. Schuster, Shlomit C. *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Westport, CT: Praeger, 1999. 12.

69. *Critical Review*, 598.

70. Schuster, *Philosophy Practice*, 97.

71. Plato, "Symposium." In *Plato: Collected Dialogues*. Edith Hamilton and Huntington Cairns eds. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961. 530, sec. 175d.

72. For a further discussion of the criteria for teaching, see P. H. Hirst and R. S. Peters, *The Logic of Education*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1970. 79.

73. Particularly at this stage – but in the others as well – the counselor must take into consideration the difference between the ways men and women communicate and learn. In my own practice I have found that male clients often have expectations of the counselor in the role of teacher very different from those of female clients. In general, and for whatever reasons, men anticipate and expect more direct transfer of information from the counselor to themselves, information which they then perceive as open to ques-

tioning and critique. On the other hand, women clients more often prefer the counselor to simply assist them in a collaborative discovery of the same information. This is obviously generalization, of course, but it is a noteworthy difference that deserves consideration and further study. (For discussions on gender differences in communication styles see, for example, Anne Wilson Schaeff, *Women's Reality* [San Francisco: Harper & Row, 1985]; Deborah Tannen, *You Just Don't Understand* [New York: Ballantine, 1990]; Barbara Westbrook Eakins and R. Gene Eakins, *Sex Differences in Human Communication* [Boston: Houghton Mifflin, 1978]; or Jennifer Coats, ed., *Language and Gender* [Oxford: Blackwell, 1998]).

74. Splitter, Laurance J. "Some Reflections on Inquiry, Community and Philosophy." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 17, No. 1. Autumn, 1997. 34.

75. Ennis, Robert H. "The Degree to Which Critical Thinking is Subject Specific: Clarification and Needed Research." In *The Generalizability of Critical Thinking*. Stephen P. Norris, ed. New York: Teachers College Press, 1992. 21-37.

76. See Barbara Thayer-Bacon's argument for using the term "constructive thinking" for what is generally called critical thinking in "Is Modern Critical Thinking Theory Sexist?" In *Philosophy of Education*. William Hare and John P. Portelli, eds. Calgary: Detselig Enterprises Ltd., 1996. 98.

77. Chamberlain, Harriet. "Philosophical Counseling: A Dialogue in Critical Thinking." In *Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 37.

78. Paul, Richard W. "Teaching Critical Reasoning in the Strong Sense: Getting Behind Worldviews." In *Critical Reasoning in Contemporary Culture*. Richard A. Talaska, ed. New York: State University of New York Press, 1992. 153-154.

79. Chamberlain, 42.

80. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*. Passim.

81. Gadamer, Hans-Georg. "On the Problem of Self-Understanding." In *Philosophical Hermeneutics*. David E. Linge, trans. and ed. Berkeley: University of California Press, 1977. 50.

82. This distinction is discussed in detail in Mary Field Belenky, et al. *Women's Ways of Knowing*. New York: Basic Books, 1986.

83. Scheffler, Israel. *Reason and Teaching*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973. 75-80.

84. Bailin, Sharon. "Critical and Creative Thinking." *Philosophy of Education*. William Hare and John P. Portelli, eds. Calgary: Detselig Enterprises Ltd., 1996. 73.

85. See "A Question of Pride" in chapter 6 of this volume.

86. Prins-Bakker, 140.

87. Murriss, Karin. "The Baby and the Bath Water." In van der Vlist, 129.

88. Mijuskovic, "Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 96

89. See Corey, 468 and elsewhere.

90. Ellis, Albert. *Reason and Emotion in Psychotherapy*. New York: Lyle Stuart, 1970. 36-37.

91. See, for example, *Persuasion and Healing* by Jerome D. Frank and Julia Frank, 45-46. in which they state that "in all forms of psychotherapy, the therapist is a teacher who provides new information in an interpersonal context that enables the patient to profit from it. . . . Some types of psychotherapy are virtually indistinguishable from corrective education." In the Foreword to the book *Converging Themes in Psychotherapy* (Marvin R. Goldfried, ed.) Hans H. Strupp writes, "Whenever a therapeutic interaction

produces measurable therapeutic change, the patient (client) has undergone a learning experience" (ix). He claims this highlights the fact that in psychotherapy "there is a 'teacher,' a 'student,' and a learning process having a particular outcome." But this still leaves unanswered the question whether the therapist has in fact taught the patient anything or if the patient was simply observant enough to have learned something. The difference is crucial. Similarly important is the question of *what* the patient has learned.

92. See Plato's *Republic*, Book 7, sec. 514.

93. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 372.

94. Norman, 51-52, 58. For a further discussion of "edification" inspired by Norman's article see Jon Borowicz's "How Is Philosophical Practice Practical?" In van der Vlist, 91-105.

95. Govier, Trudy. *Socrates' Children*. Peterborough: Broadview, 1997. 230.

96. Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996. This is the subject of Section 1.

97. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. G.E.M. Anscombe, trans. Englewood Cliffs, N J: Prentice-Hall, 1958. 1, 129.

98. Boele. "Experimental Wisdom and the Art of Living." In van der Vlist, 165.

99. Hadot. *Philosophy as a Way of Life*. 103.

100. Ibid.

101. Plato. *Republic*. Book 10, sec. 618 c-e.

102. Kerr, Donna H., and Margaret Buchmann. "On Avoiding Domination in Philosophical Counseling." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3 September 1996. 341.

103. Lahav, Ran. "What Is Philosophical in Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*. 276.

104. Plato. *Republic*. Book 2. sec. 359d.

105. See Kohlberg, Lawrence. "Indoctrination Versus Relativity in Value Education." In George Sher, ed. *Moral Philosophy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1987. 83-101.

106. Marcel, Gabriel. *The Mystery of Being*. Chicago: Gateway, 1969. 48.

107. See Karl Jaspers, *The Way to Wisdom*. New Haven: Yale University Press, 1954.

108. Blass, Rachel. "On the Possibility of Self-Transcendence: Philosophical Counseling, Zen, and the Psychological Perspective." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3 September, 1996. 294-295. footnote 2.

109. Ibid., 290.

110. Ibid.

111. Their transformation is very much in line with Plato's metaphor of the cave, in which he likens the life of most individuals to that of a person imprisoned in a dark cave surrounded only by shadows, and education being like a person emerging from the shadowy cave into the sunlight. See his *Republic*, Book 7, sec. 514. See also my case studies "Veronica's Pride" (in *Elenchus, A Journal of Philosophical Inquiry*. Vol. 2, Issue 2, Spring 1998); and "From Addiction to Community" (in *Inquiry*. Vol. 17, No. 1, Autumn, 1997); and "Why Has God Forsaken Me? Philosophically Counseling a Crisis of Faith," in *Philosophy In The Contemporary World*. Vol. 5 Number 4, Winter 1998.

112. See Friedrich Nietzsche's comment on the pleasure in power in his *Will to Power*. Translated and edited by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968. Book Two, 428.

113. "The Vatican Collection of Epicurean Sayings." In *The Epicurus Reader*. Translated by Brad Inwood, L. P. Gerson, and D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett, 1994. Text 6. sec. 27.
114. Blass, 282.
115. Segal, Steven. "Meaning Crisis: Philosophical Counseling and Psychotherapy." In Lahav and Tillmanns, 101-119.
116. The concept of dialogic research comes from the book *Getting Smart: Feminist Research and Pedagogy with/in the Postmodern* by P. Lather. New York: Routledge, 1991.
117. For a discussion of the significance and importance of philosophical dialogue with oneself, see Hadot's *Philosophy as a Way of Life*, 91.
118. W. R. Miller puts it this way, "I learn what I believe as I hear myself talk." In "Motivational Interviewing with Problem Thinkers." *Journal of Behavioral Psychotherapy*. Vol. 11, 1983. 147-172.
119. Paul, Richard W. "Teaching Critical Reasoning in the Strong Sense: Getting Behind Worldviews." In *Critical Reasoning in Contemporary Culture*. Richard A. Talaska, ed. New York: State University of New York Press, 1992. 142.
120. Schefczyk, Michael. "Philosophical Counseling as a Critical Examination of Life-Directing Conceptions." In Lahav and Tillmanns. 79. 80.
121. Lahav. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 7.
122. *Ibid.*, 9.
123. Ruschmann, "Foundations Of Philosophical Counseling." *Inquiry*. 25.
124. See Boele, "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 47. See also Prins-Bakker, "Philosophy in Marriage Counseling." In Lahav and Tillmanns, 136-137.
125. Gadamer, "On the Problem of Self-Understanding." In Linge, 41.
126. For a discussion of the dynamics of critical discussions, see Douglas Walton's book *A Pragmatic Theory of Fallacy*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1995. 103.
127. Franke, William. "Psychoanalysis as a Hermeneutic of the Subject: Freud, Ricoeur, Lacan." *Dialogue*. Vol. 37, No. 1, 1998. 71, 76.
128. Blass, 287.
129. See the collected papers in Lahav and Tillmanns and van der Vlist.
130. Benn, Stanley I. *A Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990. 206.
131. Code, Lorraine. *What Can She Know: Feminist Theory and Construction of Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991. See esp. chapter 3.
132. See Agnes Heller and Frank Feher, *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity Press, 1988. 23-27.
133. Rosenau, Pauline, Marie. *Postmodernism and the Social Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1992. 117.
134. *Ibid.*
135. *Ibid.*, 37.
136. Achenbach, "About the Center of Philosophical Practice." In van der Vlist, 9-15.
137. Held, Barbara S. *Back to Reality: A Critique of Postmodern Theory in Psychotherapy*. New York: W. W. Norton, 1995. *passim*.
138. Schuster, "Philosophy as if it Matters." *Critical Review*, 595.

139. Lahav, "What's Philosophical in Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*. 259-260.
140. Tuedio, "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice." In van der Vlist, 183.
141. Norman, 53.
142. Feary, Vaughana Macy. "A Right to (Re)Habilitation, Including Philosophical Counseling, for Incarcerated Populations." In van der Vlist, 261.
143. See Feary, 259-278.
144. A previous version of this chapter appeared as an essay in *The International Journal of Applied Philosophy* Vol. 14, Number 1, Spring 2000, under the title "How Philosophy Can Help You Feel Better: Philosophical Counseling and the Emotions." It appears with the permission of the editor.
145. Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. 79.
146. Averill, James R. "Emotions and Anxiety: Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants." In *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980. 37-38.
147. Freud, Sigmund. *Mourning and Melancholia*. London: Hogarth Press, 1955. Also *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. London: Hogarth Press, 1959.
148. Descartes, René. "Treatise on the Passions of the Soul" in *The Philosophical Works of Descartes*. E. Haladane and G.R.T. Ross, trans. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
149. Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Book 2.
150. See *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967. Vol. 1, 480.
151. Spinoza, Baruch. *The Ethics*. Samuel Shirley, trans., Seymour Feldman, ed. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1992. Part 3, Proposition 9. Scholium.
152. *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 1, 480.
153. Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Nidditch, ed. Oxford: Clarendon, 1991. 229-233.
154. Sartre, Jean-Paul. "The Emotions: Outline of a Theory." In *Essays in Existentialism*. Wade Baskin, ed. Secaucus, NJ: Citadel Press, 1997. 187-252.
155. Solomon, Robert. "Emotions and Choice" *The Review of Metaphysics*. 17, 1 Sept. 1973. 251-281. See also his book *The Passions*. New York: Doubleday, 1977.
156. Schiralli, Martin. *Constructive Postmodernism*. Westport, CT: Bergin & Garvey, 1999. 121. For detailed philosophical discussions of the emotions and various theories about the emotions see Ronald de Sousa's *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1995.
157. Adler, Alfred. *Social Interest: A Challenge to Mankind*. New York: Capricorn, 1964.
158. Ellis, *Reason And Emotion In Psychotherapy*. 124-131.
159. This summary is from Dona D. Warren's paper "Healing Thrasymachus: The Psychotherapeutic use of Dialogue" in the proceedings of the *Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 261.
160. See Jerome Neu. *Emotion, Thought, and Therapy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
161. Plato, *Republic* Book 10, sec. 606.
162. Epictetus. *Enchiridion*. Sec. 5.

163. In Aristotle's *Nicomachean Ethics* see Book 3, section I and Book 2, section 6. In his *Rhetoric* see Book 2, sections I to 11.

164. See Epicurus's "Letter to Menoeceus" listed as Text 4 in *The Epicurean Reader*. Brad Inwood and L. P. Gerson, ed. Indianapolis: Hackett, 1994. 28-31.

165. Aquinas, Thomas. *Summa Theologia*, II, 2, 22-48.

166. Hobbes, *Leviathan*. Part 1, chapter 6.

167. Cohen. "Philosophical Counseling." In Lahav and Tillmanns, 125.

168. *Ibid.*, 124.

169. Nussbaum, 39.

170. An earlier version of this section was first published as an essay under the title "Feminism and Philosophical Counseling" on the Philosophy News Service (PNS) web site at <http://www.PhilosophyNews.com>. It appears with the permission of the editor.

171. See Tannen, *You Just Don't Understand*. New York: Ballantine Books, 1990.

172. Comments on feminism from Drs. Susan Turner, Vaughana Feary, and Christina Bellon were received by the author as e-mails.

173. Prozan, Charlotte. *Feminist Psychoanalytic Psychotherapy*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1992. xvi, xvii.

174. Schaef, *Women's Reality*.

175. *The Houghton Mifflin Dictionary of the English Language*. William Morris, ed. Markham, Ont.: Houghton Mifflin, 1980. 1381.

176. Caplan, Paul. *They Say You're Crazy*. New York: Addison-Wesley, 1995. xvii.

177. Torrey, E. Fuller. *Witchdoctor and Psychiatrists: The Common Roots of Psychotherapy and Its Future*. Northvale NJ: Jason Aronson, 1986. Quoted in Palmquist *Dreams of Wholeness*. Hong Kong: Philopsychy Press, 1997. 206.

178. Paul Crits-Christoph, et al. point out that Freud's conception of the origin of so-called mental illness did not remain constant. "Freud shifted his view of pathogenesis from an emphasis on external trauma to an internal focus on the vicissitudes of instinctual drives." ("Evaluating Insight." In *Psychodynamic Treatment Research*. Nancy E. Miller et al., eds. New York: Basic, 1993. 407.)

179. *Ibid.*, 158. See also the article by Patrick A. McGuire entitled "New Hope for People with Schizophrenia. A Growing Number of Psychologists Say Recovery is Possible with Psychosocial Rehabilitation." In *Monitor on Psychology*. New York: American Psychological Association. Volume 31, No. 2, February 2000.

180. Hamstra, Bruce. *How Therapists Diagnose*. New York: St. Martin's Press, 1994. 246.

181. See R.J. Stoller, et al., "A Symposium: Should Homosexuality Be in the A.P.A. Nomenclature?" In *The American Journal of Psychiatry*. 130, 1973. 1207-16. And "Deleting Homosexuality as Illness: A Psychiatric Change in Values." *Eoche Report: Frontiers of Psychiatry*. 4, February 1, 1974. 1-2. And R. Lyons. "Psychiatrists, in a Shift, Declare Homosexuality No Mental Illness." *New York Times*. December 16, 1973. 1, 25.

182. Thomä, Helmut and Horst Kächele. *Psychoanalytic Practice*. Vol. 1. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1994. 43.

183. Hales, Dianne and Robert E. Hales. *Caring for the Mind*. New York: Bantam, 1995. 35.

184. *Clinical Psychiatry News*. Vol. 2, November 1974. 1.

185. Grof, Stanislav. *Beyond the Brain*. New York: State University of New York Press, 1985. 320.

186. Szasz, Thomas. *Schizophrenia*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988. 98-102.
187. Grof, 328.
188. Szasz, Passim.
189. Grof, 317-18.
190. Ibid., 327.
191. Kaplan, Marcie. "A Woman's View of DSM-III." *American Psychologist*. 1983, 38: 786-792.
192. Schuster, *Philosophy Practice*. 7-8.
193. Caplan, 82. See also the entire chapter entitled "Do Health Professionals Think Anyone is Normal?" 59-82.
194. Marinoff, Lou. *Plato not Prozac*. New York: Harper Collins, 1999. 27.
195. For a discussion of so-called mental illness and everyday life see Freud's "The Psychopathology of Everyday Life" in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth, 1964. vol. 6.
196. See for example John J. Ratey, and Catherine Johnson. *Shadow Syndromes*. New York: Pantheon, 1997.
197. Hales, 50.
198. Ibid.
199. In effect "to be under the perception of," from the Greek *hupo*, under, and *gignoskein*, to perceive.
200. Modrow, John. *How to Become a Schizophrenic*. Everett, Wash.: Apollyon Press, 1995. ix.
201. Frankl, Viktor. *The Will to Meaning*. New York: Meridian, 1988. 37.
202. Hamstra, 26-28, 135.
203. An earlier version of this section was first published as an essay under the title "Deciding on disinterest" on the Philosophy News Service (PNS) web site at <http://www.PhilosophyNews.com>. It appears with the permission of the editor.
204. Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Anthony Flew, ed. La Salle Ill.: Open Court, 1991. 84.
205. Warnock, Mary. "The Neutral Teacher." In *Philosophy of Education*. Edited by William Hare and John P. Portelli. Calgary: Detselig, 1996. 139-148.
206. Thomä, Helmut and Horst Kächele. "Principles." In *Psychoanalytic Practice*. Vol. 1. London: Jason Aronson, 1994. 221.
207. Prozan, xv.
208. Ibid., 328.
209. Nussbaum, *Therapy of Desire*, 26.
210. Hume, 84.
211. From a private e-mail correspondence.
212. Alexander, Franz. "The Dynamics of Psychotherapy in the Light of Learning Therapy." In *Converging Themes in Psychotherapy*. Marvin R. Goldfried, ed. New York: Springer, 1982. 67.
213. Hume, 56. Of course, this applies to women philosophers as well.
214. I am grateful to Dr. Maria Colavito, president of the Biocultural Research Institute, Gainesville, Florida, for her insights into "crisis logic." See also Ora Gruenard's essay "Dialogue and Catastrophe" in the collected papers of the *Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 74-82.

1. Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1969. 183, 199.
2. Lahav, Ran. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: World-view Interpretation." In *Essays on Philosophical Counseling*. Ran Lahav and Maria da Venza Tillmanns, eds. Lanham, Md.: University Press of America, 1995. 7-9.
3. Lahav, Ran. "Using Analytic Philosophy in Philosophical Counseling." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 10, No. 2, 1993. 248, 249.
4. Boele, Dries. "The Training of a Philosophical Counselor." In Lahav and Tillmanns, 45-46.
5. Sartre, Jean-Paul. "The Humanism of Existentialism." In *Essays in Existentialism*. Wade Baskind, ed. Toronto: Citadel, 1997. 52.
6. Fiumara, Gemma Corradi. *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening*. London: Routledge, 1990. 13.
7. Russell, Michael. "The Philosopher As Personal Consultant." *The Philosopher's Web Magazine*. http://www.philosophers.co.uk/current_russell.htm, 7
8. Ibid.
9. An earlier version of this section was first published under the title "The Use and Value of Philosophy: De-obfuscating Recondite Cant: In Defense of Plain English in Philosophy" in *Practical Philosophy, Journal of the Society of Consultant Philosophers*. London, England, Vol. 2, No. 1, March 1999. 8-13.
10. Heidegger, Martin. *Being and Time*. Joan Stambaugh, trans. New York: State University of New York Press, 1996. Sec. 31. 135. Italics are in the original.
11. Translation: At first glance personal attacks, among other things, in fact don't follow from what was said before.
12. See the Bible. Matthew 7:6.
13. For a discussion in plain English of plain-language discussions, see Jaida N. Ha Sandra's book *The Joy of Conversation*. Minneapolis: Utne Reader Books, 1997. 109.
14. Aristotle, *Rhetoric*. Book III, Sec. 2.
15. Ibid., Sec. 7.
16. Spinoza, Baruch. *Treatise on the Emendation of the Intellect*. Samuel Shirley, trans. Seymour Feldman, ed. Indianapolis: Hackett, 1992. Sec. 17, p. 236.
17. Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Niddich, ed. Oxford: Clarendon Press, 1991. Book III Chapter 9, Sec. 8, 9, 23, and Chapter 10.
18. Hume, David. *Moral and Political Philosophy*. Henry D. Aikin, ed. New York: Hafner, 1975. Appendix 4.
19. Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Trans. and ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Chicago: University of Chicago Press, 1980. Vol. 1 No. 51.
20. Molnar, Thomas. *Return to Philosophy*. London: Transactions Publishers, 1996. 103.
21. Shusterman, Richard. *Practicing Philosophy*. New York: Routledge, 1997. 80.
22. By this he meant the envy of the untalented concerning the abilities of the talented, in other words, the weak "herd's" feeling toward the strong, or the revolt of the underprivileged and uneducated against the powerful and highly educated.
23. Epicurus. "Letter to Menoeceus: Diogenes Laertius" 10. 122. Text 4 in *The Epicurus Reader*. Trans. and ed. by Brad Inwood and L.P. Gerson. Indianapolis: Hackett, 1994. 28.
24. Shusterman, *Practicing Philosophy*. 182.
25. Greene, Maxine. "Teacher As Stranger." In *Philosophy of Education*. William Hare and John P. Portelli, eds. Calgary: Detselig, 1996. 198.
26. Achenbach, Gerd B. "About the Center of Philosophical Practice." In Wim van der Vlist, ed., *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures*. Leusden, The Netherlands: Vereniging voor Filosofische Practijk, 1996. 13.
27. Jopling, David A. "'First Do No Harm': Over-Philosophizing and Pseudo-Philosophizing in Philosophical Counseling." Paper presented at the Third International Conference on Philosophical Practice. New York, 22-25 July, 1997. 15.
28. Murris, Karin. "The Baby and the Bath Water." In van der Vlist, 129.
29. Hadot, Pierre. *Philosophy As a Way of Life*. Cambridge: Blackwell, 1995.

1. Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health*. Stanford: Stanford University Press. 1996. 93.
2. Ibid., 39.
3. An earlier version of this case first appeared as an essay in *Elenchus, A Journal of Philosophical Inquiry* Vol. 2, Issue 2, Spring 1998 under the title "Veronica's Pride."

1. "X" is not the real name of the diet plan.
2. English, Jane. "What Do Grown Children Owe Their Parents?" In *Vices and Virtues in Everyday Life*. Christina Sommers and Fred Sommers, eds. New York: Harcourt Brace College Publishers, 1997. 300-303.
3. Yutang, Lin. "On Growing Old Gracefully." In Sommers and Sommers, 751-757.
4. See Boele, Dries. "The Training of a Philosophical Counselor." In *Essays on Philosophical Counseling*. Lahav, Ran and Maria da Venza Tillmanns, eds. Lanham, Md.: University Press of America, 1995. 47. See also Prins-Bakker, Anette. "Philosophy in Marriage Counseling." In Lahav and Tillmanns, 136-137.

1. Lipman, Matthew. *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press, 1988, 45.
2. Ibid.
3. Plato's *dialectic* did not refer, as the prefix "di-" seems to suggest, to a discussion between only two individuals. The term comes from the Greek *dialektike*, consisting of *dia* meaning "across," *legein* "to speak," and *techne* "the art of." Therefore, dialectic can be interpreted as something like "the art of speaking with others," without the number of others being implied. It was Geroge William Hegel's use of the term in the eighteenth century that popularized *dialectic* to mean the dynamics between only two elements.
4. Kurfiss, Joanne Gainen. "Critical Thinking: Theory, Research, Practice, and Possibilities." *ASHE-ERIC Higher Education Report No. 2*. Washington, D.C.: Association for the Study of Higher Education, 1988, 52-53.
5. Seeburger, Francis F. *Addiction and Responsibility: An Inquiry into the Addictive Mind*. New York: Crossroads, 1995. 10, 50, 55, 71.
6. Ibid., xii, 41.
7. McMurrin, Mary. *The Psychology of Addiction*. London: Taylor & Francis, 1994. 52.
8. Seeburger, 7-9.
9. Ibid., 20-22.
10. Ibid., 120-135; and Peele, Stanton. *The Meaning of Addiction*. Toronto: D.C. Heath, 1985, 17.
11. Peele, 157.
12. See Plato, *Euthryphro* 5a; *Meno* 71b; *Lysis* 216c; *Laches* 181d, 186e; and *Charmides* 165b.
13. Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. 15.
14. Lahav, Ran. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: World-view Interpretation." In *Essays on Philosophical Counseling*, edited by Ran Lahav and Maria da Venza Tillmans. Lanham, Md.: University Press of America, 1995. 7.
15. All names are fictitious to preserve anonymity.
16. Foucault, Michel. "The Subject and Power." In *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Edited by Hubert Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
17. Seeburger, 124.
18. Anderson, Joseph. *Counseling through Group Process*. New York: Springer, 1984, 12.
19. In fact, during the summer I had about half a dozen men ask my advice on how and where to go back to school.
20. Seeburger, 14, 15.
21. Connelly, F. Michael and Clandinin, D. Jean. "Narrative Inquiry: Storied Experience." in E. C. Short, *Forms of Curriculum Inquiry*. New York: State University of New York Press, 1991. 128.
22. Festinger, L. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957; and *Innovative Approaches in the Treatment of Drug Abuse: Program Models and Strategies*. Edited by James A. Inciardi, Frank M. Tims, and Bennett W. Fletcher. Westport, Conn.: Greenwood, 1993. 166.

1. For a discussion of this program, see Matthew Lipman, *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press, 1988. Or see Matthew Lipman, Ann Margaret Sharp, and Frank Oscanyan, *Philosophy in the Classroom*. Philadelphia: Temple University Press, 1980.

2. Lipman, Matthew and Theresa L. Smith. *Pixie*. Upper Montclair, NJ: The Institute for the Advancement of Philosophy for Children. 1981. 4-5.

3. Matthew Lipman discusses the idea of preventive philosophy for children in "'Preventive Philosophy' for Children" on the Philosophy News Services (PNS) on the web at <http://www.philosophynews.com/whip/p4c/ARCHIVED/p4c200004.htm>. But Lipman uses the word "preventive" to mean doing philosophy in a recovery environment with children who have already been the victims of abuse or sexual aggression. By "prevention" Lipman means the prevention of *further* harm to the child by helping the child think for him or herself about their previous victimization as an integral part of a program of recovery therapy. I use the word "prevention" here to mean the *avoidance* of being harmed in the first place and the *avoidance* of causing harm to others.

مكتبة
t.me/t_pdf

المراجع

PHILOSOPHICAL COUNSELING

- Achenbach, Gerd B. *Philosophische Praxis*. Köln: Verlag für Philosophie/Jürgen Dinter, 1987.
- Blass, Rachel B. "The 'Person' in Philosophical Counseling vs. Psychotherapy and the Possibility of Interchange between the Fields." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 277-296.
- Cathcart, Andrew. "Socrates and the Sophist: Exploring the Normative Dimensions of Philosophical Counseling." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of the Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 21-33.
- Cheng, Chung-Ying. "From Self-Cultivation to Philosophical Counseling: An Introduction." *The Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3. September, 1996. 245-258.
- Cohen, Elliot D. "The Philosopher As Counselor." In *Philosophers at Work*. New York: Holt, Reinhart and Winston, 1988.
- Curnow, Trevor. "Thinking about Dialogue." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of the Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 45-51.
- Dianuzzo, Nick. "Philosophical Rehabilitation: Autonomy through Education." *Ethics for Today and Tomorrow*. Joram Haba, ed. New York: Jones and Bartlett, 1997. 527-535.
- Duessel, Reinhard. "Investigation of Things, Philosophical Counseling, and the Misery of the 'Last Man.'" *The Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3. September, 1996. 321-340.
- Feary, Vaughana Macy. "Philosophical Dialogue and Multicultural Values in Counseling and Practice." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of the Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 54-66.
- Fleming, Jess. "Philosophical Counseling and the *I Ching*." *The Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3. September, 1996. 299-320.
- . "Philosophical Counseling and Chuang Tzu's Philosophy of Love." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of the Fifth International Conference on*

- Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 67-73.
- Gerbers, Will A.J.F. "Philosophical Practice, Pastoral Work, and Suicide Survivors." In Ran Lahav and Maria da Venza Tillmanns, eds., *Essays on Philosophical Counseling*. Lanham, Md.: University Press of America, 1995. 153-158.
- Gluck, Andrew. "Philosophical Practice in Career Counseling and Management Consulting." In Wim van der Vlist, ed., *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures of the Second International Congress on Philosophical Practice*. Leusden, The Netherlands: Vereniging voor Filosofische Praktijk, 1996. 195-213.
- Grimes, Pierre and Regina Uliana. *Philosophical Midwifery: A New Paradigm for Understanding Human Problems*. Costa Mesa, Ca.: Hypraxis, 1998.
- Gruengard, Ora. "Dialogue and Catastrophe." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of the Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 74-82.
- Herrestad, Henning. "The Oslo Model: A Successful Two-Year Training Program in Philosophical Counseling." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of the Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 88-94.
- Hoogendijk, Ad. *Spreekuur bij een Filosoof (Counseling from a Philosopher)*. Utrecht: Veen, 1988.
- Jopling, David A. "Philosophical Counseling, Truth and Self-Interpretation." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 297-310.
- Kerr, Donna H. and Margaret Buchmann. "On Avoiding Domination in Philosophical Counseling." *The Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 23, No. 3. September, 1996. 341-352.
- Koestenbaum, Peter. *The New Image of the Person: The Theory and Practice of Clinical Philosophy*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978.
- Lahav, Ran. "What Is Philosophical in Philosophical Counseling?" *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 13, No. 3, 1996. 259-278.
- . "Is Philosophical Counseling That Different From Psychotherapy?" *Zeitschrift für Philosophische Praxis*. 1, 1994. 32-36.
- . "Using Analytic Philosophy in Philosophical Counseling." *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 10, No. 2, 1993. 243-251.
- . "Phenomenological Tools to Facilitate Self-Change in Philosophical Counseling." *Journal of Applied Philosophy*. 7, 1992. 45-52.
- Lahav, Ran and Maria da Venza Tillmanns, eds. *Essays on Philosophical Counseling*. Lanham, Md.: University Press of America, 1995.
- LeBon, Tim, ed. *The Proceedings of the Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999.
- . "Socrates, Philosophical Counseling and Thinking Through Dialogue." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of The Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 131-141.
- Marinoff, Lou. *Plato not Prozac*. New York: HarperCollins, 1999.
- Marshall, Mason and Thomas Buford. "Toward Philosophical Counseling for 'Mild Autistics.'" In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of The Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 154-166.

- McCall, Catherine. "Jobs for Philosophers: Philosophical Inquiry—Origin and Development." In Wim van der Vlist, ed., *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures*. Leusden, The Netherlands: Vereniging voor Filosofische Practijk, 1996. 67-86.
- McHugh, John. "The Meaning of Guilt: Towards the Possibility of a Psycho-Philosophical Theory of Complementarity." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of The Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 143-153.
- Morehouse, Richard. "Philosophical Inquiry in a Classroom Situation: A Case Study with Broader Implications." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of The Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 172-178.
- Pfeifer, Karl. "Philosophy outside the Academy: The Role of Philosophy in People-Oriented Professions and the Prospects for Philosophical Counseling." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 14, No. 2. Autumn, 1994. 58-69.
- Raabe, Peter B. "What is Philosophical Counseling?" "Feminism and Philosophical Counseling." "The Pros and Cons of E-mail Counseling." "Medicating the Mind." "Counseling and the Café." "Clinical Philosophy." and various other articles in a regular monthly column for the Philosophy News Service located on the Internet at <http://www.philosophynews.com/whip/index.htm#>.
- _____. "How Philosophy Can Help You Feel Better: Philosophical Counseling and the Emotions." *The International Journal of Applied Philosophy*. Vol. 14, No. 1, Spring, 2000.
- _____. "The Use and Value of Philosophy: De-obfuscating Recondite Cant; In Defense of Plain English in Philosophy." *Practical Philosophy, Journal of the Society of Consultant Philosophers*. Vol. 2, No. 1. March, 1999. 8-13.
- _____. "Why Has God Forsaken Me? Philosophically Counseling a Crisis of Faith." *Philosophy in the Contemporary World*. Vol. 5, No. 4, Winter 1998. 43-48.
- _____. "Doing Philosophy in Public." *Philosophy Now*. Summer/Autumn, 1998. 10-11.
- _____. "Veronica's Pride. A Case Study in the Importance of Words." *Elenchus: The Journal of the Society for Philosophical Inquiry*. Vol. 2 Issue 2. Spring, 1998. 6-8.
- _____. "Philosophical Counseling: What Is It and How Does it Work?" *Philosophy Today*. Vol. 11, No. 27, January, 1998. 4-6.
- _____. "From Addiction to Community: Philosophical Counseling Within a Community of Inquiry." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 17, No. 1, Autumn, 1997. 81-93.
- _____. "The Unintentional Researcher: From the Field Notes of a Philosopher." *Philosophical Writings*. No. 4, January, 1997. 39-54.
- Ruschmann, Eckart. "Foundations of Philosophical Counseling." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 17, No. 3. Spring 1998. 21-35.
- _____. "Transpersonal Philosophies in Philosophical Counseling." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of The Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 226-229.
- Schuster, Shlomit. *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Westport, Conn.: Praeger, 1999.

- . "Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy." *Journal of Psychology and Judaism*. Vol. 20, No. 3, Fall, 1996. 247-259.
- . "Philosophy As If It Matters: The Practice of Philosophical Counseling." *Critical Review* Vol. 6, No. 4, 1993. 587-599.
- . "The Practice of Sartre's Philosophy in Philosophical Counseling and Existential Psychotherapy." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*. Vol. 44, January, 1995, 99-114.
- Tillmanns, Maria. "Philosophical Counseling: The Art of Hearing Through Experience." *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. Vol. 13, 1994. 3-8.
- Vlist, Wim van der, ed. *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures of the Second International Congress on Philosophical Practice*. Leusden, The Netherlands: Vereniging voor Filosofische Practijk, 1996.
- Warren, Dona D. "Healing Thrasymachus: The Psychotherapeutic Use of Dialogue." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of The Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 260-270.

PSYCHOLOGY AND PSYCHOTHERAPY

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 4th ed. American Psychiatric Association, 1994.
- Anderson, Joseph. *Counseling through Group Process*. New York: Springer, 1984.
- Aronson, Morton J. and Melvin A. Scharfman. *Psychotherapy: The Analytic Approach*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1992.
- Barham, Peter. *Schizophrenia and Human Value*. London: Free Association Press, 1993.
- Beck, Aaron. et al. *Cognitive Therapy of Depression*. New York: Guilford Press, 1979.
- Beebe, John. *Integrity in Depth*. New York: Fromm International, 1995.
- Browning, Charles H. and Beverly J. Browning. *Private Practice Handbook*. Los Alamitos, Ca.: Duncriff's, 1993.
- Bufe, Charles. *Alcoholics Anonymous: Cult or Cure?* See Sharp, 1991.
- Busfield, Joan. *Men, Women, and Madness: Understanding Gender and Mental Disorder*. New York: New York University Press, 1995.
- Caplan, Paula J. *They Say You're Crazy: How the World's Most Powerful Psychiatrists Decide Who's Normal*. New York: Addison-Wesley, 1995.
- Cohn, Hans W. *Existential Thought and Therapeutic Practice*. London: Sage, 1997.
- Corey, Gerald. *Theory and Practice of Group Counseling*. Pacific Grove, Ca.: Brooks/Cole, 1992.
- . *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. 5th ed. New Pacific Grove, Ca.: Brooks/Cole, 1996.
- Curtis, Rebecca C. *The Relational Self: Theoretical Convergences in Psychoanalysis and Social Psychology*. New York: Guilford Press, 1991.
- Deurzen-Smith, Emmy van. *Existential Counseling in Practice*. London: Sage, 1994.
- Elfenbein, Debra. *Living with Prozac and Other Selective Serotonin Reuptake Inhibitors: Personal Accounts of Life on Antidepressants*. San Francisco: Harper, 1995.
- Ellis, Albert. "The Basic Clinical Theory of Rational Emotive Therapy." *Handbook of Rational Emotive Therapy*. Albert Ellis and R. Grier eds. New York: Springer, 1977.
- . *Reason and Emotion in Psychotherapy*. New York: Lyle Stuart, 1970.

- Ellis, Albert and Raymond J. Yeager. *Why Some Therapies Don't Work*. Buffalo: Prometheus, 1989.
- Ellis, Albert and Robert Harper. *A Guide to Rational Living*. Beverly Hills: Hal Leighton, 1975.
- Erwin, Edward. *Philosophy and Psychotherapy*. London: Sage, 1997.
- Feltham, Colin and Windy Dryden. *Developing Counselor Supervision*. London: Sage, 1994.
- Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- Fogel, Gerald I., Frederick M. Lane, and Robert S. Liebert, eds. *The Psychology of Men*. New York: Basic Books, 1986.
- Frank, Jerome D. and Julia B. Frank. *Persuasion and Healing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Franke, William. "Psychoanalysis as a Hermeneutics of the Subject: Freud, Ricoeur, Lacan." In *Dialogue*. Vol. 37, No. 1, 1998. 65-82.
- Frankl, Viktor E. *The Will to Meaning*. New York: Meridian, 1988.
- Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. London: Hogarth, 1951.
- Gergen, Kenneth J. *The Saturated Self*. New York: Basic Books, 1991.
- Gilliland, Burl E. and Richard K. James. *Crisis Intervention Strategies*. Pacific Grove, Ca.: Brooks/Cole, 1997.
- Goldfried, Marvin R., ed. *Converging Themes in Psychotherapy*. New York: Springer, 1982.
- Götz, Ignacio L. *The Culture of Sexism*. Westport, Conn.: Praeger, 1999.
- Grob, Gerald N. *Mental Illness and American Society*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.
- Grof, Stanislav. *Beyond the Brain*. New York: State University of New York Press, 1985.
- Grünbaum, Adolf. *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Hales, Dianne and Robert E. Hales. *Caring for the Mind*. New York: Bantam, 1995.
- Hall, Calvin S. and Gardner Lindzey. *Theories of Personality*. New York: John Wiley & Sons, 1970.
- Hamstra, Bruce. *Why Good People Do Bad Things. How to Make Moral Choices in an Immoral World*. New York: Birch Lane, 1996.
- . *How Therapists Diagnose: Professional Secrets You Deserve to Know and How They Affect You and Your Family*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Held, Barbara S. *Back to Reality: A Critique of Postmodern Theory in Psychotherapy*. New York: W. W. Norton, 1995.
- Hyde, Janet Shibley. *Half the Human Experience: The Psychology of Women*. Lexington, Va.: D.C. Heath, 1991.
- London, Perry. *The Modes and Morals of Psychotherapy*. New York: Hemisphere Publishing, 1986.
- May, Gerald G. *Addiction and Grace*. San Francisco: HarperCollins, 1988.
- Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, 1970.
- McCullough, Chris. *Nobody's Victim: Freedom from Therapy and Recovery*. New York: Clakson Potter, 1995.
- McKay, Matthew and Patrick Fanning. *Self-Esteem*. Oakland, Ca.: New Harbinger, 1987.

- Miller, Nancy E., Lester Luborsky, Jacques P. Barber, and John P. Docherty, eds. *Psychodynamic Treatment Research*. New York: HarperCollins, 1993.
- Modrow, John. *How to Become a Schizophrenic*. Everett, Wash.: Apollyon Press, 1995.
- Neu, Jerome. *Emotion, Thought, and Therapy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Nichols, Michael. *The Lost Art of Listening*. New York: Guilford Press, 1995.
- Offer, Daniel, and Sabshin Melvin, eds. *The Diversity of Normal Behavior*. New York: Basic Books, 1991.
- Palmquist, Stephen. *Dreams of Wholeness*. Hong Kong: Philopsychy Press, 1997.
- Paplos, Demitri and Janice Paplos. *Overcoming Depression*. New York: Harper, 1997.
- Penfold, P. Susan, and Gillian A. Walker. *Women and the Psychiatric Paradox*. Montreal: Eden Press, 1993.
- Perry, John, ed. *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Podvoll, Edward M. *The Seduction of Madness*. New York: HarperCollins, 1990.
- Prozan, Charlotte Krause. *Feminist Psychoanalytic Psychotherapy*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1992.
- Smith, M. L., G. V. Glass, and T. I. Miller. *The Benefits of Psychotherapy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
- Spinelli, Ernesto. *Demystifying Therapy*. London: Constable, 1994.
- Strachey, James. *Sigmund Freud: Civilization, Society and Religion*. New York: Penguin, 1987.
- Szasz, Thomas. *Schizophrenia: The Sacred Symbol of Psychiatry*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.
- . *The Myth of Psychotherapy: Mental Healing as Religion, Rhetoric, and Repression*. New York: Doubleday, 1978.
- . *The Myth of Mental Illness*. New York: Harper & Row, 1974.
- . *The Manufacture of Madness: A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*. New York: Harper & Row, 1970.
- Thomä, Helmut and Horst Kächele. *Psychoanalytic Practice*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1994.
- Weiskopf-Joelens, Edith. "The Role of Philosophy in Five Kinds of Psychotherapeutic Systems." In *Philosophy, Religion, and Psychotherapy*. Paul W. Sharkey, ed. Washington: University Press of America, 1981.
- Yalom, Irvine D. *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books, 1980.
- . *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*. New York: Basic Books, 1985.

VARIOUS—RELEVANT TO PHILOSOPHICAL COUNSELING

- Audi, Robert. *Action, Intention, and Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Belenky, Mary Field, Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger, and Jill Mat-tuck Tarule. *Women's Ways of Knowing*. New York: Basic Books, 1986.
- Benhabib, Seyla. *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992.
- Benn, Stanley I. *A Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Bleicher, Josef ed. *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Breggin, Peter. *Toxic Psychiatry*. New York: Saint Martin's Press, 1991.
- Buber, Martin. *I and Thou*. New York: Collier, 1987.
- Chesler, Phyllis. *Women and Madness*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972.
- Cleary, Thomas, trans. *The Essential Confucius*. Edison N.J.: Castle, 1992.
- Coates, Jennifer. *Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Cohen, Avner and Marcelo Dascal. *The Institution of Philosophy*. La Salle, Ill.: Open Court, 1989.
- Cohen, Elliot. *Philosophers at Work*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1989.
- Cooper, Robin, ed. *Thresholds Between Philosophy and Psychoanalysis*. London: Free Association Press, 1994.
- Dennett, Daniel C. *Brainstorms*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1993.
- Dewey, John. *How We Think*. Mincola, NY: Dover, 1997.
- Diestler, Sherry. *Becoming a Critical Thinker*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1998.
- Farber, Seth. *Madness, Heresy, and the Rumor of Angels: The Revolt against the Mental Health Care System*. Chicago: Open Court Publishing Co., 1993.
- Fischer, John Martin, ed. *The Metaphysics of Death*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Fiumara, Gemma Corradi. *The Other Side of Language: A Philosophy of Listening*. New York: Routledge, 1990.
- Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Richard Howard, trans. New York: Vintage Books, 1973.
- . *Mental Illness and Psychology*. Los Angeles: University of California Press, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- . *Philosophical Hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Grant, George. *Philosophy in the Mass Age*. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- Griffiths, A Phillips, ed. *Philosophy and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Grimshaw, Jean. *Philosophy and Feminist Thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Habermas, Jürgen. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Ciaran P. Cronin, trans. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1993.
- . *Moral Consciousness and Communicative Action*. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, trans. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1990.
- Hadot, Pierre. *Philosophy As a Way of Life*. Cambridge: Blackwell, 1995.
- Hamlyn, David W. *Being a Philosopher: The History of a Practice*. London: Routledge, 1992.
- Herda, Ellen A. *Research Conversations and Narrative: A Critical Hermeneutic Orientation in Participatory Inquiry*. Westport Conn.: Praeger, 1999.
- Hill, Thomas E. *Autonomy and Self-Respect*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Howard, Peter. *The Owner's Manual for the Brain*. New York: Bard Press, 2000.

- Inwood, Brad and L. P. Gerson, eds. *The Epicurus Reader*. Indianapolis: Hackett, 1994.
- Jackson, D. D. *Myths of Madness: New Facts for Old Fallacies*. New York: Macmillan, 1964.
- James, William. *Pragmatism*. New York: Dover, 1995.
- Kauffman, Jeffrey, ed. *Awareness of Mortality*. Amityville, N.Y.: Baywood, 1995.
- Kennedy, David. "Philosophy for Children and the Reconstruction of Philosophy." In Tim Lebon, ed., *The Proceedings of The Fifth International Conference on Philosophy in Practice*. Oxford: Society of Consultant Philosophers, 1999. 96-110.
- Keshen, Richard. *Reasonable Self-Esteem*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996.
- Klemke, E. D. *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Lipman, Matthew. *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- Manen, Max van. *Researching Lived Experience*. London: Althouse, 1994.
- Masson, Jeffrey M. *Against Therapy*. New York: Atheneum, 1988.
- McLaughlin, Brian P. and Amélie Oksenberg Rorty, eds. *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Nichols, Michael P. *The Lost Art of Listening*. New York: Guilford Press, 1995.
- Nielson, Kai. *Ethics without God*. Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1990.
- Noam, G. Gil and Thomas E. Wren, eds. *The Moral Self*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1993.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Nozick, Robert. *The Examined Life*. New York: Simon and Schuster, 1989.
- Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Offer, Daniel and Sabshin, Melvin, eds. *The Diversity of Normal Behavior: Further Contributions to Normatology*. New York: Basic Books, 1991.
- Ogilvie, James, ed. *Revisoning Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Ozinga, James R. *Altruism*. Westport, Conn.: Praeger, 1999.
- Pallone, Nathaniel J. *On the Social Utility of Psychopathology: A Deviant Majority and Its Keepers?* New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1986.
- Paul, Richard W. "Teaching Critical Reasoning in the Strong Sense: Getting behind Worldviews." In *Critical Reasoning in Contemporary Culture*. Richard A. Talaska, ed. New York: State University of New York Press, 1992.
- Quine, Willard Van Orman and J. S. Ullian. *The Web of Belief*. New York: McGraw-Hill, 1978.
- Radden, Jennifer. *Madness and Reason*. London: G. Allen and Unwin, 1985.
- Roach, Carol Ashburn, and Nancy J. Wyatt. *Successful Listening*. New York: Harper & Row, 1988.
- Rokeach, Milton. *Beliefs, Attitudes, and Values*. San Francisco: Jossey-Bass, 1968.
- Rorty, Amélie Oksenberg, ed. *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.

- Rosenau, Pauline Marie. *Postmodernism and the Social Sciences*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Russell, Bertrand. *Philosophical Essays*. London: George Allen and Unwin, 1966.
- Sadler, John Z. et al. *Philosophical Perspectives on Psychiatric Diagnostic Classification*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- Sandra, Jaida N'Ha. *The Joy of Conversation*. Minneapolis: Utne Reader Books, 1997.
- Schaeff, Anne Wilson. *Beyond Therapy, Beyond Science*. San Francisco: Harper, 1992.
- Schipper, Lewis. *Introduction to Philosophy and Applied Psychology*. New York: University Press of America, 1995.
- Schiralli, Martin. *Constructive Postmodernism*. Westport, Conn.: Bergin & Garvey, 1999.
- Scull, Andrew. *Social Order/ Mental Disorder*. London: Routledge, 1989.
- Shusterman, Richard. *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. New York: Routledge, 1997.
- Siegel, Harvey. *Educating Reason*. New York: Routledge, 1988.
- Smart, Ninian. *World Philosophies*. London: Routledge, 1999.
- Sommers, Christina and Fred Sommers. *Vice and Virtue in Everyday Life*. Toronto: Harcourt Brace, 1997.
- Sousa, Ronald de. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1987.
- Spender, Dale. *Man Made Language*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Stewart, Robert, ed. *Philosophical Perspectives on Love and Sex*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Stopczyk, Annegret. *Nein Danke, Ich Denke Selber*. Berlin: Rütten and Lening, 1996.
- Svensson, Tommy. *On the Notion of Mental Illness*. Aldershot, England: Avebury Publishing Co., 1995.
- Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Thévenaz, Pierre. *What is Phenomenology?* James M. Edie, trans. London: Merlin Press, 1962.
- Tong, Rosemarie. *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont, C.A.: Wadsworth, 1993.
- Walton, Douglas. *A Pragmatic Theory of Fallacy*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1995.
- Wallraaf, Charles. *Philosophical Theory and Psychological Fact*. Tuscon: University of Arizona Press, 1961.
- Wilber, Ken. *The Marriage of Sense and Soul*. New York: Broadway, 1998.
- Wing, J.K. *Reasoning about Madness*. New York: Oxford University Press, 1978.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1958.
- . *Remarks on the Psychology of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

- مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي (ترجمة)، رولو ماي، وإرفين بالوم، مراجعة أ.د. غسان يعقوب أستاذ علم النفس بالجامعة اللبنانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1999
- العلاج المعرفي والاضطرابات الانفعالية (ترجمة)، آرون بك، تصدير د. آرون بك، مراجعة أ.د. غسان يعقوب أستاذ علم النفس بالجامعة اللبنانية، دار النهضة العربية، بيروت، 2000
- دلالة الشكل، دراسة في الإستطيقا الشكلية وقراءة في كتاب الفن، دار النهضة العربية، بيروت، 2001
- الفن، كلايف بل (ترجمة)، مراجعة وتقديم أ.د. ميشيل منياس، أستاذ الفلسفة وعلم الجمال ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الكويت، دار النهضة العربية، بيروت، 2001
- الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع للأمراض النفسية (ترجمة بالاشتراك مع أ.د. أمينة السياك، أستاذ علم النفس)، الرابطة الأمريكية للطب النفسي، دار المنار الإسلامية، الكويت، 2001
- علم النفس الثقافي - ماضيه ومستقبله، مايكل كول (ترجمة بالاشتراك مع أ.د. كمال شاهين أستاذ اللغويات)، دار النهضة العربية، بيروت، 2002
- مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، بيروت، 2003
- صوت الأعماق - قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت، 2004
- مدخل إلى الفلسفة، ولیم جيمس إيرل (ترجمة)، مراجعة أ.د. يمني طريف الخولي رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، كتاب رقم 962، القاهرة، 2005
- العملة - من زاوية سيكولوجية، دار النهضة العربية، بيروت، 2006
- مادة "نظرية التأويل" Hermenutics في موسوعة كمبرج للنقد الأدبي (ترجمة)، مراجعة أ.د. ماري تريز عبد المسيح أستاذ الأدب الإنجليزي كلية الآداب جامعة القاهرة، للمجلد الثامن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006
- المغالطات المنطقية - طبيعتنا الثانية وخبرنا اليومي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007
- عزاء الفلسفة، بوثنوس (راجع على اللاتينية أ.د. أحمد عثمان أستاذ الأدب اللاتيني واليوناني بكلية الآداب جامعة القاهرة)، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2007
- ألوان من النسبية، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2008
- حكايات إيسوب (ثنائي اللغة)، دار النهضة العربية، بيروت، 2008
- التأملات: ماركوس أوريليوس (ترجمة ودراسة)، راجعه على اليونانية أ.د. أحمد عثمان، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2010
- مغالطات لغوية - الطريق الثالث إلى فصحي جديدة - مراجعات في فقه اللغة العربية، دار رؤية للنشر، 2016
- الأورجانون الجديد، فرنسيس بيكون (ترجمة)، دار رؤية للنشر، القاهرة 2013
- أوهام العقل - قراءة في "الأورجانون الجديد" لفرنسيس بيكون، دار رؤية للنشر، 2016
- نعم الأفكار، دار الفارابي، بيروت، 1997
- ديوان الشعر، دار الفارابي، بيروت، 1997
- إبيكتيوس: المختصر (ترجمة ودراسة)، دار رؤية للنشر، 2015
- فقه الديمقراطية، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2012
- النفس ودماغها، كارل بوبر وجون إكلس، (ترجمة وشرح)، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2012
- مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، جون هيل (ترجمة وشرح)، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2017
- وهم الثوابت، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2017
- سطوة العواطف، دافيد ساندن (محرر)، ترجمة أ.د. طلعت مطر (مراجعة وتقديم)، دار رؤية، القاهرة، 2017
- الحنين إلى الحرافة، دار رؤية للنشر، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2018
- الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، بيير هادو (ترجمة وشرح)، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2019
- جهاز المناعة الأيديولوجية، دار رؤية، القاهرة، 2021
- شجون النثر (نحت الطبع)
- المؤلف حائز على جائزة أندريه لالاند في الفلسفة، وجائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة لعام 2005

مكتبة

t.me/t_pdf

الاستشارة لفلسفة النظرية والتطبيق

” الدعوى المركزية لحركة الاستشارة

الفلسفية الجديدة هي أن للحياة

جوانب فلسفية هامة لا يمكن أن

تُردّ إلى ميكانزمات وعملیات

سيكولوجية.

“



الغلاف
حسين جميل



telegram @t_pdf