

إدغار بيش

سيفموند  
فرويد

حياته، نظرياته، مؤلفاته، أثره

ترجمة  
تيسير شيخ الأرض

telegram

@soramnqraa

مكتبة | سر من قرأ

t.me/soramnqraa

**سيغموند فرويد**

**حياته . نظرياته . مؤلفاته . اثره**

# مكتبة

t.me/soramnqraa

لايسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه  
بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في  
أي نظام إلكتروني يمكن استرجاع الكتاب  
أو أي جزء منه دول الحصول على إذن خطي  
مسبق من الناشر.

اسم الكتاب: سيغموند فرويد

حياته . نظرياته . مؤلفاته . اثره

اسم المؤلف: إدغار بيش

ترجمة: تيسير شيخ الأرض

الطبعة الأولى 1443 هـ / 2022 م

عدد الصفحات: 303 صفحة

الترقيم الدولي: ISBN: 978-9922-653-44-0

  
دار المنى والرحمة  
للطباعة والنشر  
العراق - بغداد - المنصور  
darmanalraaq@gmail.com

  
للطباعة والنشر والتوزيع

العراق - بغداد - شارع المتنبي  
07819141219 | 07702931543  
darktblmya@yahoo.com

# سيغموند فرويد

حياته . نظرياته . مؤلفاته . اثره

مكتبة | سُر من قرأ

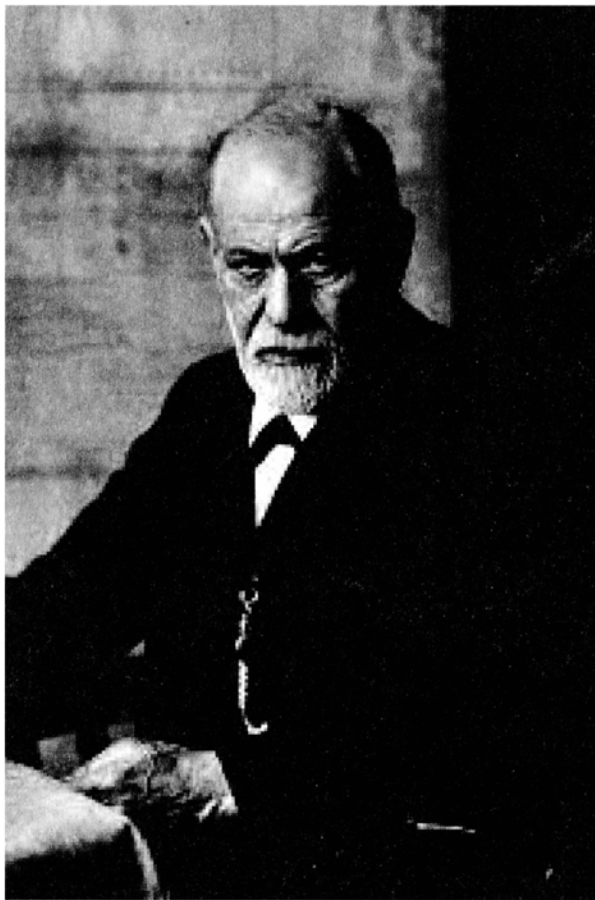
[t.me/soramnqraa](https://t.me/soramnqraa)

ترجمة

تيسير شيخ الأرض

تأليف

إدغار بيش



سیجموند فروید (1856-1939)



مكتبة

t.me/soramnqraa

## المحتويات

9	..... القسم الأول
11	..... حياة فرويد
31	..... عمل فرويد
35	..... حياة التحليل النفسي
47	..... أصل نظريات فرويد
56	..... مؤلفات فرويد
63	..... القسم الثاني
65	..... اللا شعور
91	..... الحياة الجنسية
117	..... الغرائز
146	..... النقد

161.....	القسم الثالث
163.....	علم الاجتماع - الدين - الفلسفة
167.....	علم الاجتماع
188.....	الدين
216.....	الفلسفة
225.....	الأخلاق
235.....	الحياة والموت
247.....	مسألة السعادة
265.....	الحضارة



# القسم الأول



## حياة فرويد

وُلِدَ سيغموند فرويد Sigmund Freud في السادس من أيار لعام 1856 في مدينة فرايبيرغ Freiberg الصغيرة، الواقعة في مقاطعة مورافيا Moravie. ينتمي والداه إلى أسرة يهودية عريقة من الطبقة البورجوازية الصغيرة، اضطرت خلال قرون أن تنزح من بلاتينا Palatinat التي تأصلت فيها حتى كاليسي galicic تحت وطأة الاضطهادات التقليدية، قبل أن تظهر في بلاد اللغة الألمانية، آتية عن طريق مورافيا.

كان قد بلغ الرابعة من عمره حينما استقر والداه في فيينا، ووجب عليه أن يبقى طوال حياته في هذه المدينة.

قام بدراسته في إحدى الثانويات فكان طالباً لامعاً، بيد أنه

يجب القول إنه لم تظهر عليه أية علامة مهياة، حتى ولا أية موهبة استثنائية، ولو تعرضنا بقولنا هذا، إلى تخيب أولئك الذين يتوقعون أن يجدوا في ترجمة حياة كل شهير، علائم تدل منذ طفولته على عبقرية المستقبلية.

غير أنه لابد لنا أن نشير إلى أنه كان بسبب الدين الذي كان يدين به، والجنس الذي ينتمي إليه، عرضة لبعض الازدراء الجانح للعداوة من قبل كثير من زملائه في الدراسة. لم يكن فرويد الصغير يشعر، لكونه يهودياً، بالنقص قط، ولكنه لم يكن يشعر أيضاً، على سبيل التعويض، بالتفوق فيما يتعلق بهذا الموضوع قطعاً، بل كانت استجابته الوحيدة لهذه العداوة الكامنة، تظهر بصورة نزعة إلى الاعتزال. وقد تعجّب أشد العجب، حينما أدرك منذ نعومة أظفاره، أن الناس يمكن أن تفرّق بينهم مسائل ذات صلة بالمعتقدات والأجناس.

حينما أنهى دراسته الثانوية، كان لابد له من اختيار مهنة، وقد برهن والده على تحرره حينما ترك له أمر توجيه نفسه. تردد سيغموند الصغير بعض التردد، فجذبته دراسة الحقوق في إحدى

اللحظات، ثم حزم أمره على دراسة الطب. وقد يكون من المحتمل أنه اهتم بالإنسان منذ ذلك العهد اهتماماً غامضاً، وظن وهو في وسط قد غمره تقدم العلوم الطبيعية، إن الفيزيولوجيا سوف تكشف له عن طبيعة الكائن، وهكذا، فقد التحق بالجامعة طالباً في الطب، وهو بعد في السابعة عشر من عمره.

اهتم كثيراً بالمباحث العملية، وقام بتشريح الجملة العصبية، مع عالمي التشريح برك Bruck ومينرت Meynert، وأصبح عام 1881 دكتوراً في الطب وكان قد بلغ الخامسة والعشرين من العمر. كان يفكر بمتابعة أبحاثه، غير أن هذا الأمر لم يكن يشرف به على آفاق الأمل الفوري، فكان عليه، نظراً لحالة أسرته المتواضعة، أن يشعر بالقلق تجاه المستقبل، فترك المختبر، والتحق بإحدى المستشفيات<sup>(1)</sup> تلميذاً ما لبث أن أصبح داخلياً، وفق نصائح معلمه «برك».

(1) Allgemeines Krankenhaus.

وفي ربيع عام 1885 أصبح محاضراً في الباثولوجيا العصبية فتحدت بذلك مهمته، وأصبح يستطيع السعي وراء الأستاذية، وأن يجد عدداً عديداً من الزبائن الأغنياء. ولكنه لم ينتشِ بهذه النتيجة، فقد كان يسعى إلى الكمال، بل إن غايته كانت أبعد طموحاً من ذلك، كما كان لها ما يبررها، وهي أن يبلغ بالطب إلى درجة الكمال. وفي الواقع، إنه كان يمكنه في المستشفى، أن يحكم بعدم كفاية النتائج الإكلينيكية، فيما يتعلق بالأمراض العصبية، إن لم يحكم بعدم وجودها.

وعبثاً شرّحت الفيزيولوجيا والهستولوجيا الدماغ، وتفحصنا تلافيفه، وحددنا المراكز الدماغية، ووصفتنا الاتصالات العصبية فيما بينها، إذ إن كل هذا لم يتقدم بطرق المعالجة شيئاً.

لم يكن لفرويد أن يتعلم شيئاً فيما يتعلق بهذه الأمور تقريباً، ولا شك أنه لمح حينذاك أن المشروط والمجهر لا يستطيعان أن يكشفوا كل شيء، وأن هناك عناصر في الإنسان، تبقى غير قابلة للملاحظة بهذه الطرائق.

وكثيراً ما كان يعاود التفكير بقصة فريدة كان قد قصها عليه في مخبر برك، الدكتور بروير Breuer الذي يكبره بأربعة عشر عاماً. إن هذا الطبيب كان قد عالج من عام 1880 إلى عام 1882 فتاة مصابة بالهستيريا، ولاحظ أن حالتها تتحسن كلما تكلمت بإسهاب، وكلما باحت بمكنونات نفسها، ولكنه، ونعني بروير، لاحظ أنها تخفي دائماً شيئاً حينما تقص حكاياتها، عندئذ نؤمها، لعله ينتزع هذا السر الذي كان يقوم بدور هام في مرضها، ومنذ أن رفع الحجاب عن هذا السر، تحت تأثير التنويم المغناطيسي، توارت أعراض المرض.

إن المعارف الطبية في ذلك الحين، لم تكن تستطيع أن تفسر هذه الحالات الغريبة لا في كيفية تكوينها ولا في كيفية شفائها، وقد كانت المجلات الطبية حقاً تنقل صدى التجارب والنتائج التي وصل إليها شاركو Charcot في باريس فيما يتعلق بحالات الهستيريا. إذن كان هناك أستاذ في الطب العقلي العصبي -neuro-psychiatrie يلجأ إلى وسائل عملية أخرى، غير الوسائل المألوفة والعديمة التأثير.

لم يكن بالإمكان القيام بمثل هذه التجارب في فيينا، إذ إن سخطاً حقيقياً كان يحيط بالتنويم المغناطيسي، وهذا السخط يعود إلى الزمن الذي طرد فيه الدعي مسمر Mesmer من المدينة، حتى أن بروير نفسه لم يكن يلجأ إلى هذه الطريقة إلا في حالات استثنائية، متحفظاً جد التحفظ في أن يتجه إلى جمعية الأطباء بتقرير رسمي عنها. لذلك، طلب فرويد مالاً للسفر إلى باريس لمتابعة محاضرات شاركو في السلباتيرير -la Salpêtrière- فنال هذا المال بفضل معاضدة برك له.

إننا في شتاء عام 1885-1886. إن عدداً من الطلاب، وأكثرهم غرباء، يتزاحمون لحضور محاضرات من أخذ الناس يدعونه بشاركو الكبير. غرق فرويد في بادئ الأمر في سيلهم، ولكنه لم يلبث أن لفت نظر أستاذه بترجمة محاضراته إلى الألمانية، فاهتم به، وأخذ يشجعه، ولكنه لم يلقِ إليه بالاً فيما يتعلق بمریضة بروير التي قص عليه فرويد قصتها.

عاد فرويد إلى فيينا بعد عدة أشهر، وقد عرج على برلين حيث



التقى بكاسوفيتس Kassouvitx الاختصاصي بأمراض الأطفال العصبية، وقد أقام بضعة أسابيع في هذه المدينة.

وعند عودته، قدم إلى جمعية الأطباء في فيينا تقريراً عن محاضرات شاركو، فلم يلاق غير الإنكار إن لم نقل العداوة<sup>(1)</sup>.

في خريف هذا العام نفسه (1886) تزوج واتخذ لنفسه مهنة طبيب اختصاصي في الأمراض العصبية.

كان يلجأ إلى طريقتي المعالجة بالكهرباء والتنويم. أما الطريقة الأولى، فقد خيبت، وأما الثانية فقد حاول أن يتكامل بها، فذهب بعد ثلاثة أعوام إلى نانسي Nancy ليدرس على ليوبول Liébault وبرنهيم Bernheim اللذين كانا سيدي التنويم المغناطيسي الطبي آنذاك.

وأخذ يتفهم بروير عند عودته، وما لبث الرجلان أن وُحدا

(1) كانت جمعية الأطباء، بزعامة رئيسها، تبحث دون جدوى، وجود الهستيريا عند الرجال، وإمكان إحداث تشنج وشلل هستيريين، عن طريق الإيحاء.

أعمالهما. وعاد بروير إلى التنويم المغناطيسي الذي كان قد هجره، ولكنه عاد إليه على شكل آخر، شكل التطهير Catharsis الذي يقوم على انتزاع الأسرار التي ترهق المريض، ونعني بذلك، الأفكار والعواطف التي كتبها منذ زمن طويل، كما كان قد فعل في حالة الفتاة المصابة بالهستيريا. وقد نشر الاثنان متعاونين في عام 1893 وعام 1895 دراسات وملاحظات عن الهستيريا، بيد أن بعض الصعوبات نجمت عن ذلك، فقُصِّمت عرى التعاون بين الاثنين، فتألم فرويد أشد الألم، لانفصام عرى الصداقة المتبادلة بينهما. وقد كتب في كتابه «حياتي والتحليل النفسي» وهو بصدد الحديث عن بروير: «لقد كلفني نمو التحليل النفسي صداقته. لم يكن من السهل علي دفع هذا الثمن، بيد أنه لم يكن بإمكانني تفادي ما كان». وقد أصبح فرويد منذ ذلك الحين وحيداً، وبقي كذلك طوال حياته.

هجر التنويم المغناطيسي والمعالجة بالتطهير نهائياً، بيد أنه ظل دائم التفكير بتجارب بروير. وقد شعر أن النتائج التي وصل إليها،

على إرضائها، لا توضح الغموض. من أين تأتي الميول  
اللاشعورية؟ من يكتبها ولماذا؟ وأين تصبح بعد كتبها؟

أسئلة كثيرة كانت لا تزال تنتظر الجواب. فلم يكن الناس  
يتقبلون فكرة اللاشعور إلا بجهد جهيد، وهم حين يتقبلونه  
يحصرونه في منطقة ميتة، تختفي فيها الذكريات المنسية اختفاءً شبيهاً  
بعض الشبه باختفاء الأشياء القديمة غير المستعملة في مخزن  
للحبوب أو حجرة سوداء. وقد خطر لفرويد أن اللاشعور، على  
هذه الصورة، لا يطابق الواقع البتة. لذلك يقول: «إذا كان  
اللاشعور يعلن عن نفسه على هذا النحو الغامض من الأعراض،  
فالواجب علينا إذن أن نتعلم لغته، لنستطيع فهمه».

وهكذا، ولد التحليل النفسي ولادة اختبارية، وولدت معه  
النظريات التي كان عليها أن تقلب عالم الفكر، وقد أصبح زبائنه  
قلة منذ اللحظة التي تبنى فيها هذه الطريقة الجديدة، المجهولة كل  
الجهل، والتي تتطلب من كثير من المرضى التخلي التام عن  
شخصياتهم. كان عليه أن يجمع طائفة جديدة منهم، مما جعله

يضيف عملاً جديداً إلى أعماله. يقول: إنني من عام 1886 حتى عام 1891 قلما قمتُ بعمل علمي، حتى أنني لم أنشر شيئاً تقريباً. كنت مضطراً أن أرسخ في مهنتي الجديدة، وأن أضمن حالتي المادية وحالة عائلتي التي نمت بسرعة.

وقد استمر فرويد في عمله المحتوم هذا أكثر من خمسين عاماً. كان يتميز حقاً بمقدرة على العمل عجيبة، وذاكرة هي آية في الإعجاز، ولباقة لا تعادها لباقة، وحدس نستطيع أن نقول إنه كان يمكنه من فهم مرضاه.

عندما نما عدد زبائنه، أخذ يقوم كل يوم بعدد من التحليلات يتراوح بين الثمانية والعشرة، فلا يكاد يغوص إلى حياة أحد المرضى الداخلية، حتى يواجه حياة مريض آخر، بكل ما فيها من عراق وقلق. وقد كان فرويد، بتتبعه لخيط تداعي الأفكار الغامض، يصعد قليلاً قليلاً إلى الأصول، متجهاً نحو الغاية ونحو الشفاء...

كان قلماً ينام: كانت مدة نومه تتراوح بين ست وسبع ساعات كل ليلة، ولكنه كان ينام نوماً حسناً ويعوض بسهولة. يقوم إلى

عمله منذ الصباح، ويصنف جميع ملاحظاته، وينشئ أظابيره، ويهيئ نظرياته، ويضع تصميم مؤلف قد ينشره بعد مدة وجيزة، ويدحض اعتراضاً من الاعتراضات،... إلخ، وكل ذلك في المساء، بعد إنهاء عمله.

وكل هذا العمل ملقى على عاتقه وحده، لم يكن لديه مساعد ولا كاتب سر. كان يجيب عن جميع الرسائل الموجهة إليه بخط يده. وكان عليه أن يتمتع بصحة قوية مرتبطة بتوازن أخلاقي كامل، ليستطيع أن يقوم بهذا العمل الذي لا يطيقه إنسان خير قيام، حيث لا بد للرعاية النفسية من أن تتحالف مع المقاومة الطبيعية. ولا جرم أن فرويد لم يكن ينقصه هذا ولا ذاك، وهكذا فإن المثل الإنكليزي لم يكن صحيحاً قط مثل صحته بصدد فرويد إذ يقول: «كان الرجل الكفاء يحتل المكان اللائق به».<sup>(1)</sup>

استطاع فرويد أن يوفق على أتم انسجام بين حياته المهنية

(1) The right man in the right place.

وحياته الاجتماعية، لم يكن ناسكاً يضحى بجميع حياته في سبيل أعماله، بل كان زوجاً وأباً لعائلة، يجب أن يحيا في أعماقه، وقد أصبح لديه ستة أولاد، تلك السعادة التي يحملها إليه أولاده المتعددون، وفي منزله ذاك، كان يحيا حياة قانعة هادئة، محافظة، تنتزعه من مشاغله.

وقد كتب ستيفان تسفايج Stefan Zweig: «إن هذه الحياة العادية في ظاهرها، لم تكن تكشف عما فيها من مواهب فريدة لا تقارن، إلا في مجال الإبداع».

وقد أظهر، في خلال نصف قرن من العمل المتواصل، أمهات كتبه مثل «علم الأحلام» و«ثلاثة مباحث في نظرية الجنسية» ثم «الطوطمية والتابو».

وقد بقي مجهولاً خلال عشرة أعوام، تحمّل خلالها العداوة وعدم الفهم والاعتباطات التي أغلقت الطريق أمام أفكاره، تلك الأفكار التي برهنت نتائجها مع ذلك على جدواها.

لم يكن يبحث ولن يبحث أبداً عن الشهرة، فقد كان قانعاً عن

طيب خاطر، بأن يكون طبيياً مغموراً من أطباء فيينا. إن كل ما كان يطلبه إنما هو انتشار التحليل النفسي وتعليمه، لأنه كان على تمام العلم بصحة هذه الطريقة التي كان يكافح من أجلها. كان يريد أن تخضع للتجربة، ويتطلب أن يحكم الناس عليها قبل رفضها على الأقل. وقد برهن على أنه كان مكافحاً عنيداً في سبيل مصلحة مرضاه، ومصلحة العلم الذي خدمه طوال حياته.

ومن أجل هذه الغاية، وجد أيضاً، رغم أعماله التي لا تحصى، وسيلة للتعاون في سبيل تأسيس رابطة للتحليل النفسي وتأسيس عدة مجلات اختصاصية، والتدخل في مؤتمرات التحليل النفسي، وتنشئة عصابة من الأتباع.

وإذا قرأنا هذه المشادات التي وصفها بنفسه <sup>(1)</sup>، فلاشك أننا سنفكر بجميع المجددين من «غاليلو» إلى «داروين» ومن «كوبرنيك» إلى «لامارك»، بجميع أولئك الذين كافحوا طوال

(1) حياتي والتحليل النفسي.

حياتهم ليقربوا من المعرفة، أولئك الذين أهينوا لأنهم اضطروا الناس إلى النظر مواجهةً إلى تلك الحقيقة التي لم يكونوا يريدون أن يروها.

وهذا يقودنا أيضاً إلى التفكير بكارل ماركس Karl Marx الذي كان يهودياً مثله، والذي قلب مثله التعاليم التقليدية. لاشك أن ماركس قد جنى من ذلك إهانات ونهائم وتوعدّات أكثر مما جنى فرويد، ولكنه من ناحية أخرى اكتسب جمهوراً من المناصرين الذين يرون في معتقداته أملاً في إنشاء عالم جديد، في حين أن تلاميذ فرويد، كانوا قلائل أثناء حياته. وهذا، لأن فرويد ظهر وكأنه لم يأت للناس إلا بشيء لن يصفحوا عنه أبداً ونعني به خراب أوهامهم.

بيد أن فرويد تمكن أثناء مرور عائلته بمقاطعة مورافيا، أن يسمع ما يقال عن جان هيس Jean Huss لأنه جعل حياته كلها مطابقة لاتجاه سلوكي هو صدى شعار هذا المصلح المعذب: «إن الحقيقة هي الغالبة».



ومع ذلك، كانت الخيبة تنتظره، فأحزنته دون أن تثبّط من عزمه بتاتاً. هجره بعض تلاميذه، وأدخلوا التحليل النفسي في مسالك غالباً ما كانت بعيدة عن النقد العلمي، الأمر الذي كان في نظره أشد وطأة عليه آلاف المرات.

ظل منتصباً أمام جميع العوائق، صامداً لجميع الهجمات. ولعلّ الدرس الذي يُلقننا فرويد إياه، لا يتعلق بعبقريته التي جعلته يكتشف معنى الأحلام، والجنسية الطفولية، بقدر ما يتعلق، في الدرجة الأولى، بالقيم الأخلاقية التي برهن عليها. إن الاستقامة والنشاط هما اللذان وجّها حياته كلها، غير أنه كان يستخدم هذه القيم خاصة لخدمة بني الإنسان الذين يحبهم حباً عميقاً رغم تشككه...

كانت السنون تمر بطيئة عاتية. كانت صحته قوية دائماً، ولم يشعر بالإصابات الأولى لمرض القلب إلا بعد سنته السبعين. لم يُتيح لنفسه راحة حقيقية أثناء كهولته، ولكنه أشاح بفكره عن المهام العملية قليلاً، وارتفع به فوق المشاغل الدنيوية، ليسبر أبعاد الآفاق

في اللانهاية. أخذ يبحث مثل كثير من المفكرين الكبار، عن مصير الإنسان، وماهية الحضارة، وما تمثله حقاً الألفاظ الخالدة التي تدور حول الحياة والموت.

وقد جعلته حرب 1914 - 1918 يشك بين حين وآخر بالإنسانية أو بحضارتها على الأقل. وقد كان مؤلفاه الأخيران «مستقبل وهم» و«قلق في الحضارة» يعكسان بعض الشيء، وهج الرماد الذي غطى خرائب أوروبا خلال أربع سنوات.

يجب ألا تنتهم فرويد بالتشاؤم. إن هذا المتشكك، كان يأمل في أعماق نفسه بالإنسان. إن محطم الأوهام، هذا المخيف، ما زال يحتفظ بشيء منها. يذكرنا في مقطع من مقاطع كتابه «مستقبل وهم» بأن الناس كانوا فيما مضى، يخاطرون بحريتهم ويتعرضون للموت، لأنهم أذاعوا هذه النظرية أو تلك مما لا يطابق التعاليم، ثم لا يلبث أن يضيف قائلاً:

«ولكن هذه العهود، أعود فأقول، قد مضت، وإن كتابات كهذه لا تزال في أيامنا بدون خطر يهدد حياة مؤلفها. أضف إلى

ذلك، إنه من الممكن أن يمنع هذا المؤلف من ترجمة كتابه، ونشره في هذا البلد أو ذاك».

ولكن الحقيقة القاسية، سرعان ما أتت تكذبه. فها هي ذي العصور البدائية تعود، وها هي ذي النظم الدكتاتورية تظهر أن الفرد، كما كان الأمر في القرون الوسطى، قد يُسجن ويعذب، ويحكم بالإعدام، في سبيل أفكاره وكتاباته.

لقد كان فرويد مهذباً تهديداً مباشراً بالموجة الوحشية التي انتشرت في ألمانيا، ضاربة إخوانه في الدين، وجميع أحرار الفكر، ثم ما لبثت، بعد ذلك، أن انتشرت خارجها، مما اضطر فرويد إلى الذهاب إلى إنكلترا، في آذار عام 1938 من عهد ضم البلاد المتكلمة بالألمانية إلى ألمانيا، ترافقه ابنته Anna، خاضعاً في ذلك، إلى تعنيفات أقربائه وأصدقائه.

وهكذا، فإن هذا الشيخ الذي بلغ الثانية والثمانين من عمره، اتخذ لنفسه الطريق الزمني للمنفى، ذلك الطريق الذي كانت أسرته قد بدأت منذ زمن بعيد، ليستقر في لندن. إن هذه الحوادث

زادت من وطأة اضطراب قلبه، ولكنه لم يعلل نفسه بالأوهام، فيما يتعلق بنهايته التي كانت قريبة دون شك. وقد أجاب أحد الكتّاب الإنكليز، وكان هذا الكاتب ينوي تأليف كتاب عن حياته، فقال:

«إنني سأهتم بمخطوطتك كل الاهتمام، ولكنني أخشى ألا يكون هناك وقت كاف لقراءتها...».

ويستطيع فرويد أن يحكم بفخر، وهو على أبواب قبره، على ذلك الطريق الذي اجتازه، منذ ذلك اليوم، حين أغلقت عداوة إخوانه، أبواب جمعية الأطباء في وجهه... إن التحليل النفسي معروف الآن في كل مكان، بل إنه يُدرّس رسمياً في فرنسا، ذلك البلد الذي كان إلى جانب ألمانيا، من البلدان المعارضة أشد المعارضة لمذهب فرويد. إن نظرياته العامة قد انتشرت في كل بقعة من الأرض، بل على الأقل، في تلك البلاد التي لم يُخنق فيها الفكر تماماً.

بيد أنه كان يمكنه، إلى جانب هذه السعادة المشروعة، أن يتجرع كؤوس المرارة، وهو يرى، بعد الاضطهادات الهتلرية،

سورة أكبر ملحمة من ملاحم التاريخ ترتفع، وحدة الغرائز الدموية وهي تجتاح الحضارة وتجرف أحسن ما فيها.

وهو، لحسن الحظ أيضاً، لم يشهد ما هو أسوأ من ذلك. إنه لم يرَ الملايين من الكائنات الإنسانية، تُشوه شخصياتهم الطبيعية والأخلاقية، قبل أن يُدفعوا إلى الأفران المبيدة، ولم يرَ المدن جميعاً ترمى بالقنابل وتسحق تحت وطأة القذائف والقنابل المجنحة (V-1) والقنابل الذرية...

وقد ساءت صحته في أيلول من عام 1939 بالفعل. كان يعمل مع ابنته - وكانت محللة مثله - في وضع دراسة تحليلية لنفسية هتلر والنازية، حينما صرعه إحدى النوبات. كان قد تهيأ للموت منذ أشهر طويلة، فاستقبله بصفاء عظيم، وبتجرد الفيلسوف الحقيقي، حينما رآه يقبل نحوه. لفظ أنفاسه الأخيرة في الليلة الواقعة بين 23 و24 من أيلول، وأُحرقت جثته في كولدنس كرين Goldens Green حسب وصيته.

لم يلتفت أحد إلى نهايته، لأن الجرائد والمجلات لم تكن تتكلم

إلا عن المعركة الهائلة التي كانت تبتدىء، وعن ملايين الرجال الذين كانوا ينتظرون الموت في كل مكان تقريباً. وقد انتهت حياته بهدوء، مما يجعلنا نفكر بذلك الشعار الذي وسمت به بعض الساعات الشمسية:

Sole orto spes, decefente pase...

## عمل فرويد

التحليل النفسي: إذا حاولنا أن نعرّف، على سبيل الاختصار، الرجل الذي أبدع نظرية التحليل النفسي، والذي أقام النظرية الجنسية، التي تقوم على الاعتباط، والتي تصدم النفس في كثير أو قليل، نجد أن المثقف والطبيب قد اجتمعا، في نفس فرويد، مع رجل الشارع، بعد تباعد طويل.

بيد أنه يجب علينا أن نحدد التحليل النفسي، قبل أن نرى إلى أي حد تُصدق هذه الشائعة أو لا تصدق.

إن التحليل النفسي يدل في بلاد الثقافة اللاتينية، وفي فرنسا بصورة خاصة، على المعاني الآتية جميعاً:

(1) إن التحليل النفسي طريقة للكشف عن الناحية اللاشعورية في النفس.

(2) إنه طريقة مشتقة من الطريقة الأولى، وتستعمل في سبيل الوصول إلى غاية علاجية.

(3) إنه نظرية تبدأ من بعض الوقائع التي يكشف التحليل عنها، وتظل مستمرة في نطاق تأملي، وتحيط بعلم النفس الفردي، وعلم النفس الجماعي، كما تحيط بمسائل الثقافة والاجتماع والفن.

ويستحيل علينا أن نبقي، أكثر مما بقينا، في هذا الالتباس الذي خلفه لنا تشابه هذه المعاني. لذلك سنفهم التحليل النفسي، في كتابنا هذا، على أنه طريقة كشف تستعمل في المجال النفسي، في سبيل الوصول إلى غايات علاجية، وسنفهم بالتحليل النفسي التقييبي *psychanalyse d'investigation* الكشف نفسه، ولكن دون أن نبدي أقل اهتمام بأية نتيجة إكلينيكية. كما أننا سنفهم بالنظريات التحليلية النفسية *théories psychanalytiques*



الفرضيات التي تبتدى من العناصر التي جمعت بطريقة التحليل النفسي، والتي تجهد في سبيل عرض هذه الظاهرة أو تلك، في مجال من مجالات المعرفة العلمية.

حينما يوكل أحد القضاة، في بلد من البلاد الأوروبية، إلى أحد المحللين النفسيين، أن يوضح للمحكمة البواعث العميقة التي دفعت جانحاً أو مجرمًا إلى ارتكاب عمل ضد المجتمع، فإن هذا المحلل، إنما يبدأ بتحليل تنقيبي. وهذا الفحص لا يستهدف، في الواقع، شفاء المتهم، وإنما يبغى إقامة تبرير قريب، إلى حد كاف، من الفحص التحليلي المعتاد، فيما يتعلق بالمسؤولية الجزائية.

وعندما يستشير أحد المصابين بالعصاب محللاً نفسياً، فإن هذا المحلل يعالجه بتحليل نفسي علاجي psychanalyse thérapeutique. ورغم أنه من الأصوب، أن نتكلم عن المعالجة التحليلية psychanalytique cure فإننا سوف نحتفظ بتعبير «التحليل النفسي» الذي جرى استعماله، بدون إضافة أية كلمة أخرى.

إن فرويد، أو بعض أتباعه، حينما يسلّمون بأن الأب في «القبيلة البدائية» كان سيداً حاكماً، يحتفظ بالملكية الجنسية للإناث، سواء أكنّ نساء أو فتيات، فإن هذه النظرية قائمة على التحليل النفسي، وهي ذات طابع افتراضي في كثير أو قليل، كما هو الشأن في كل النظريات.

لقد كان من الضروري أن نوضح هذه النقاط جميعاً لأن النظريات في علم النفس، كما هو الأمر في جميع العلوم، تتطور باستمرار، وأنه إذا تحقق، بعد مدة من الزمن، بطلان موضوع من المواضيع النفسية أو الاجتماعية، الناتجة عن طريقة التحليل النفسي، فإن هذا لا يوهن من حقيقة الطريقة ولا من قيمتها العملية نفسها.

## حياة التحليل النفسي

في العالم: إن طريقة التحليل النفسي ونظرياته، أخذت تتقدم في العالم أجمع بصورة بطيئة، ولكنها كانت مستمرة في تقدمها وإن قطعت هذا التقدم بعض النزوات العارضة هنا وهناك.

اتحدّ مُتَمَهِنُو التحليل في جمعية عالمية للتحليل النفسي، كما شكلوا، في كثير من البلاد، جمعيات وطنية، للدراسة والبحث.

إن هذه الجمعيات وهذه الفئات، عاودت العمل، شيئاً فشيئاً، بعد انقطاع دام طوال الحرب العالمية الثانية، ولعل ألمانيا الجديدة، التي قامت على أنقاض النازية الهتلرية، سوف تلغي الحظر الذي أقامته الوطنية الاشتراكية، على مذاهب التحليل النفسي.

كانت البلاد الأنكلوسكسونية، في وقتنا الحاضر، هي القائمة

باستمرار على رأس هذه الحركة. ولكن فرنسا قدمت، الآن، وبعد مقاومات كثيرة، عدداً كبيراً من الأطباء والكتاب بغية الاشتراك في هذا العمل. وقد أخذ عدد من المجلات والدوريات، سواء أكانت مجلات ودوريات طبية أم كانت مخصصة لجمهور أكثر اتساعاً، تنشر أفكار فرويد وأتباعه، في كل مكان تقريباً، في إنكلترا وأمريكا، في إيطاليا وسويسرا. وكانت تدخل في بعض الأحيان، التعديلات والتدقيقات التي يتطلبها علم لا يزال جديداً.

في فرنسا: إن الأعمال التي قام بها التحليل النفسي، في البحث عن أصل العصابات النفسية، أوضحت، في ضياء نهار جديد، اضطرابات الحياة الذهنية، من عاطفية وعقلية. وقد تفتح الطب العقلي شيئاً فشيئاً على التأثير الذي تركته أفكار فرويد الرئيسية، بعد أن ثبت مدة طويلة على أوضاعه التقليدية.

إن هذه الأفكار بقيت، ولا صدى لها، قبل حرب 1914-1918 إلا في بعض الاستثناءات، يجب علينا أن نذكر منها كتاب فاشيد Vaschide في عام 1911 عن الأحلام، ومحاضرة لبير جانيه

P. Janet، والتطبيقات العملية التي قام بها الدكتور تريباست Dr Trépast عن المعالجة بالتحليل النفسي، منذ عام 1914، وكتاباً عن العصابات النفسية، كتبه في السنة نفسها الأستاذ ريجي Régis والدكتور هسنار Hesnard مشتركين.

توسعت نظريات فرويد بعد الحرب، وأتاحت بعض الترجمات للناس التعرف على ما قام به الأستاذ الفييني. وقد دعم كثير من علماء الأعصاب، والأطباء العقلين، والمربين، في كثير وقليل، نظريات فرويد، بمقالاتهم التي نشروها في المجلات المهنية والعلمية، وبتقاريرهم الرسمية، وبمؤلفاتهم المختلفة وأعمالهم التطبيقية.

ويمكننا أن نذكر من هؤلاء الكتّاب، ماري بونابارت Marie Bonaparte وسوكولنيكا Sokolnika وهسنار ولافورك Laforgue ودي سوسور de Saussure وكلاباريد Claparède وألندي Allendy إلخ... حتى أن أولئك الذين لم يتبعوا فرويد في جميع نتائجه، يعرفون المدى الذي تصل إليه بعض الأفكار الأساسية في نظريته، وكانت هذه حال صاحب الرفعة الأستاذ كلود Claude

الذي أفرد، رغم تحفظاته النظرية بشأن بعض النقاط، مكاناً للتحليل النفسي، في تعليمه الرسمي، في كلية الطب في باريس منذ عام 1923.

وقد صرح بيير جانيه، بعد عدد من التلميحات، في المؤتمر العالمي للطب عام 1913 بما يلي:

«إن نظرية التحليل النفسي قد أدت خدمات جلي لتحليل النفس».

روح فرويد: كانت تحدو فرويد روح علمية قوية كأقوى ما يمكن للروح العلمية أن تكون. كان قد بيّنت في دخيلة نفسه، أن يندفع بملاحظاته إلى أدق التفاصيل، وكان شغله الشاغل أن يخضع فرضياته لكل تحقيق تجريبي، فكانت هاتان الخصلتان أحسن برهانين على متطلبات روحه النقدية، تلك المتطلبات التي قادت خطاه طوال حياته.

ومن باب المديح الفاشل، أن نزعّم أن فرويد قد كرّس حياته للدفاع عن الحقيقة، فهو لم يرتكب قط حماقة الاعتقاد بأنه وصل

إليها، بيد أنه كان حوارياً من حوارِي البحث الدائب في أثر هذه الحقيقة التي غالباً ما تفر من طالبها، ذلك البحث الذي يتطلب التضحية، والتزام الواجب.

وباسم البحث عن الحقيقة، وباسم متطلبات الروح النقدية، هاجم فرويد المأثورات، وقلب الضلالات، وبدد ضباب الميثولوجيا الذي طالما أحب كثير من الأفراد أن يأووا إليه. هرب من الضلالات لا حباً بالهدم، وإنما هرباً من الكذب، واقترب من الأمور الواضحة لأنها تطابق الحقيقة.

كان متتبِعاً لتلك المعركة الخالدة، ضد أولئك الذين يودون دائماً، أن يعيشوا في عالم من الخيال، وأولئك الذين يريدون، وهم أكثر رجولة من السابقين، أن يروا العالم كما هو. وهو لم يفعل بذلك شيئاً قط، أكثر من أن يعاود الحكمة القديمة ويستمر فيها: (اعرف نفسك بنفسك).

بيد أن معظم الناس لم يكونوا يريدون معرفة أنفسهم، فكان في حملهم على الشعور بذواتهم مأساة بكل ما في الكلمة من معنى.

كان يقول: "إن الدين وهم، وهو كالأوهام الأخرى من تفوق عرقي أو قومي، يستهدف إلى تعويض التضحيات التي تتطلب الحضارة بذلها من الأفراد". ومن أجل هذا نُعت بالمتشكك، ولكن هؤلاء الذين ذهبوا هذا المذهب لم يفهموه. إنه لم يكن يطلب شيئاً ولم يكن له أمل آخر غير أن يرى الحقيقة وجهاً لوجه، وأن يبدد جميع الغيوم التي تحجب ضوء الحقيقة عن الإنسان.

وهو، في سبيل الخضوع لهذه المهمة العظيمة، لم يعترف لخصومه بامتياز من الامتيازات. كان من السهل عليه، مع ذلك، أن يجرد هؤلاء الخصوم من أسلحتهم باستعماله كلمة «حسية» مثلاً، بدلاً من كلمة «جنسية»، واصطلاح «الروابط العاطفية» بدلاً من اصطلاح «روابط الحب» في صدد الحديث عن عقدة أوديب. لكنه لم يدُر بخلده قط، أن من الواجب عليه تمويه بعض المسائل، حتى أنه كان يستعمل دائماً اللغة الفنية الدقيقة، كما كان يفعل مع مرضاه، سواء حين عرض نظرياته أو حين مناقشة مخالفته. وإذا استعملنا تعبيره الخاص استطعنا أن نقول: كان يدعو القطة باسمها.



كان يعرف تمام المعرفة، أن استعمال الكلمات العذبة، هرباً من تسمية الأشياء بأسمائها الجافية، إنما هو تمويه، وأن المبالغة في تكثيف الحجب من شأنها أن تنتهي بنا إلى إخفاء الحقيقة.

كان هذا الاتجاه المسلكي الذي فرضه على نفسه، مبطناً باستقامة علمية عالية، وشرف أخلاقي، لم يكن العلماء والمفكرون دائماً قدوة فيهما ويا للأسف.

وإذا قادته بعض الملاحظات اللاحقة إلى التعديل في نظرة ذات صلة بموضوع دافع عنه فيما سبق، فإنه لم يكن ليهمل قط، الإشارة إلى اتجاهه الجديد، ولا ضم ذيل تصحيحي إلى الطباعات التالية لهذا الموضوع، وقد كان هذا ما فعله، بالإضافة إلى أمور أخرى، فيما يتعلق بموضوع النرجسية والماسوشية.

فكر فرويد: كان فكر فرويد كثير المرونة، بيد أن مرونته لم تكن سفسطائية تلعب بالألفاظ، وتلقي شراكها حول الموضوع بدلاً من أن تطرقه، وإنما كانت مرونة جدلية، هي انعكاس الحياة ذاتها على صفحة الفكر.

وقد برهن على أنه عالم جدلي حينما كتب: «إن كل دافع سالب، لا يمكن أن يكون إلا دافعاً موجباً ذا غاية سالبة، لأن كل دافع إنما هو دافع فعّال في ذاته».

إن الفكر المنطقي يستطيع أن يصل بجهد جهيد، وبالانتقال من طريقة الاستقراء إلى طريقة الاستنتاج، إلى حل رموز دلالة حلم من الأحلام. أما الفكر الجدلي وحده، فهو قادر على تأويل دلالات الأحلام وتأويل المعاني المتعددة التي تُترجم عنها.

وهناك، حيث لا يرى المنطقي في ظاهرة حية، إلا علاقة وحيدة الاتجاه، هي علاقة سبب بنتيجة، يرى العالم الجدلي الذي يمثله فرويد، من فوق هذه العلاقة ذات الاتجاه الوحيد بالافتراض، تفاعلات متعددة تعقد الاتجاه الأصيل.

وإذا واجهنا عقدة أوديب، كما تظهر عند الصبي، وأحلناها بغية تبسيطها إلى المخطط التالي: «حب للأم، وشعور بالعدوان نحو الأب» فإننا نرى:

أن العقدة في بدئها تقوم على آلية في غاية البساطة: إن حب

الطفل لأمه هو السبب الذي أدى إلى شعوره بالعدوان نحو أبيه. ولكن المنطقي يتوقف هنا، معتقداً بكل سداجة، أنه اكتشف كل شيء، ويتعجب من أن هذه العقدة بسيطة في النهاية إلى حد ما. بيد أنه نسي فقط أن الأب، بكونه هدفاً لهذا الشعور بالعدوان، إنما يكون بسلوكه برد فعل جافٍ في كثير أو قليل، وأن نتيجة هذا السلوك أن ينبذ الطفل نحو أمه، وأن يقوي فيه تعلقه بها. وهكذا، فإننا نرى، في هذا المثل، أن النتيجة ذاتها، قد قوّت السبب الذي أنتجها.

أسلوب فرويد: إن فرويد أكثر كتاب التحليل النفسي وضوحاً وأسهلهم متناولاً. إن كتابه «الأبحاث الثلاثة» الذي أقام به أسس الجنسية الطفولية والانحرافات الجنسية، يمكن أن يفهمه غير المختص، إذا أعاره انتباهه، وجهد في سبيل فهم مضمون جميع ما فيه من جمل، إذ إن فرويد يكتب بإيجاز وتكثيف. إنه لا يستعمل كلمة يمكن الاستغناء عنها، وخصوصاً حينما يكون بصدد عرض نظرية من النظريات.

ومن البديهي، أن القارئ، بقدر ما يكون قد تعود اكتساب الفكر الجدلي، يستطيع أن يتبع محاكماته بسهولة.

إننا كثيراً ما نعجب، وقلّمنا نخيب بالاستشهادات الأدبية والتاريخية والشعرية التي يدخلها فرويد في عرض مواضيعه أحياناً، كما يحدث ذلك أيضاً، بالصور المشتقة من الميثولوجيا في كثير أو قليل، كالعشق الأفلاطوني، وأسطورة نرسيس، وأنكيه Ananké ويجدر بنا أن نشير، هنا، إلى أن هذه الرمزية أبعد ما تكون عن أي معنى ميتافيزيقي.

إن فرويد لا يستعمل أبداً، وربما تقريباً، الاصطلاحات الخاصة التي يستعملها علم النفس التقليدي. إنه يكتفي بتبني الكلمات المستعملة، مشاركاً بذلك، في البساطة التي لجأ إليها برغسون، ويسعى إلى اصطلاحات فنية في التحليل النفسي، اخترعها بنفسه، أو استعارها من بعض المشتغلين بالأبحاث الجنسية مثل هافلوك إلس Havelock Ellis، وذلك حينما يقتضيه الأمر الإدلاء بدقائق ضرورية.

إنه لا يشعر كبحذلقته ولا بمذهبيته أبداً، حتى في المواضيع المجردة إلى أقصى حدود التجريد. إنه يختلف تمام الاختلاف عن أغلبية الكتّاب الألمان الذين يقيمون نظرياتهم على هياكل صلبة ويقينية، حتى أن فرويد مترجماً، أوضح من كثير من الفلاسفة الألمان في متونهم الأصلية.

إن أسلوب فرويد أحسن من عرضه في الغالب.

وإذا أردنا أن نقول الحقيقة، قلنا إن فرويد لم يترك أي مؤلف شامل إلا عرض مذهبه في صفحاته، عدا كتاب «الأبحاث الثلاثة». كانت الكتب التي عرض فيها ملاحظاته، وأبحاثه، ووصف الحالات التي اختبرها، والخطوط الكبرى لمذهبه، وخواطره في هذا الموضوع العام أو ذاك، تؤلف إلى جانب بضع مقالات أكثر فنية وأكثر تحديداً، الشيء الأساسي في إنتاجه.

ويجب علينا أن نبحث عن علة ذلك، في أن فرويد لم يقم مذهباً من المذاهب، وأنه كان ينشر نظرياته بالتدرج، حسب ملاحظاته وأشغاله العملية، ولأنه كان أيضاً اختصاصياً ممارساً

يتوجه إما إلى اختصاصيين ممارسين، وإما إلى علماء نفس، ولم يكن يتوجه إلى طلاب. ويجب ألا نخدعنا هنا لقب «أستاذ» لأنه لم يكن إلا لقباً من ألقاب الشرف، لقد كان أستاذاً، ولا كالمعتاد، لم توكل إليه الجامعة أي منصب من مناصبها.

إن الوقت لم يفسح له المجال قط ليكتب كتاباً يعرض فيه المبادئ الأولية للتحليل النفسي.

## أصل نظريات فرويد

إن كلاً من بروير في فيينا وشاركو في باريس وبرنهايم في نانسي، حدد كل على حدة اتجاه فرويد في مجال علم النفس المرضي، وبصورة أخص في مجال علم النفس الطبي لحالات الهستيريا والعصاب.

وكانت المبادئ التي استخرجها من تعاليم هؤلاء الاختصاصيين الممارسين الثلاثة، تشكل إلى حد كبير، أسس النظريات اللاحقة التي أتى بها.

أخذ عن برنهايم البرهان التجريبي على وجود اللاشعور، وأخذ عن شاركو كشفه في أن العنصر الجنسي هو أصل حالات الهستيريا<sup>(1)</sup>،

(1) يجب أن نشير هنا، إلى أن شاركو قد تكلم عن العامل الجنسي في تكوين

وورث عن بروير فكرة التطهير التي حولها إلى طريقة شخصية بحق، ألا وهي التحليل النفسي.

المساوي، أولئك الذين يريدون أن يعلموا شيئاً عن علم النفس العاطفي. فحتى وقتنا الحاضر، لم يقم، بعد، أي باحث من أنصار فرويد ليسدّ هذا الفراغ. وإنما، بانتظار هذا الحدث، لا نستطيع أن نفعل شيئاً، أحسن من أن ننصح أولئك الذين لا بد لهم من أن يهتموا بنظريات التحليل النفسي، بقراءة كتب فرويد حسب الترتيب المشار إليه أدناه، وأن يستخلصوا بأنفسهم، أثناء هذه القراءة، الخطوط الرئيسية لهذا المذهب. وسأكون سعيداً إذا قُدّر لهذا الكتاب الصغير أن يأتي ببعض النفع، في عملهم هذا، وإذا أتاح لهم أن يعرفوا فكر الأستاذ الفييني وأعماله معرفة أحسن:

==

الهستيريا، عرضاً في محادثة من المحادثات، وأنه لم يثبت هذه الفكرة في محاضراته قط. وهذا ما حدا فرويد إلى أن يقول: «إذا كان شاركو يعلم ذلك، فلماذا لم يشر إليه؟».



مكتبة  
t.me/soramnqraa

- ثلاثة أبحاث في النظرية الجنسية.

- المدخل إلى التحليل النفسي.

- علم الأحلام

- خمسة تحليلات نفسية، ثم الطوطمية والتابو، وأبحاث في التحليل النفسي.

وإنه لمن العبث أن ننتهي إلى رأي حاسم في ما لبروير وفرويد من نصيب في أصل التحليل النفسي.

ولكننا نستطيع أن نذهب بحق، ولاشك، إلى أن التحليل النفسي قد وجد في شكل تخطيطي في طريقة بروير التطهيرية، التي تقوم في أساسها على ما يلي:

إنها تقوم على الحقيقة الأساسية التي تبين أن أعراض الهستيريا لها صلة بمواقف حياة كل من المصابين بها، كالصدمة الانفعالية، التي تصبح دفينه في زوايا النسيان، بعد أن تكون قد تركت فيهم أثراً قوياً، وأصبحت تتطلب معالجة قائمة على هذه الملاحظة، وتقتضي استدعاء ذكريات هذه المواقف، أثناء التنويم المغناطيسي،

والعمل على استحداثها من جديد (التطهير). (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 267)

بيد أنه يجوز إلى حد بعيد، أن تبقى معالجة الحالات العُصابية متلججة رغم بعض النتائج، وألا تتقدم فكرة الحياة الجنسية قيد أنملة، وألا نعرف التقدم العظيم الذي أتى به التحليل الفرنسي، في جميع مسائل الثقافة، أبدأً، فيما لو كان فرويد قد انقطع إلى اللجوء إلى طريقة التطهير.

بعد أن هجر فرويد طريقة التنويم المغناطيسي واستعاض عنها بتداعي الأفكار، سواء أكان تداعياً حراً أم تداعياً مستحدثاً، وباللجوء إلى ظاهرة النقل، أصبح التحليل النفسي طريقة قائمة بذاتها قد قطعت صلات البنوة التي كانت تربطها بطريقة التطهير، وأصبح بذلك يدين بأبوته لفرويد دون سواه.

يقول فرويد بصدد الحديث عن ذلك: «إن بين العناصر الأخرى، التي أضيفت بفضل جهودي إلى طريقة التطهير، وتحويلها إلى طريقة التحليل النفسي، يمكنني أن أذكر نظرية الكبت والمقاومة،

ونظرية الجنسية الطفولية، وتأويل الأحلام والاستفادة منها في معرفة اللاشعور».

المنهج والاستنتاج: إن طريقتي التطهير والتحليل النفسي كليهما، تشركان القوى الصادرة عن اللاشعور في عملهما، بيد أن الفرق بينهما ملحوظ، سواء في المجال العملي أم في المجال النظري.

إن المفحوص، في طريقة التنويم المغناطيسي، يعيش ثانية مواقف الماضي، ولكن هذه الذكرى لا تلبث أن تتبدد إثر الاستيقاظ. أضف إلى ذلك أن النقل العاطفي، الذي ينتقل من المريض إلى الطبيب، يأتي غالب الأحيان، في غير أوانه ويضطر الطبيب أحياناً إلى وقف المعالجة.

أما في طريقة التحليل النفسي، فإن المفحوص، على العكس من ذلك، يكتشف، كما يحدث له أثناء خضوعه لتأثير التنويم المغناطيسي، عن ميوله اللاشعورية، بفضل تداعي الأفكار والأحلام. بيد أن المحلل يقوم أمام المفحوص بتأويل جميع العناصر الكامنة خلف الكلمات المتقطعة التي يثيرها التداعي، أو خلف صور

الأحلام المفككة، العابثة في ظاهرها، وبهذه الطريقة، لا يكون المفحوص في موقف سلبي، وإنما يعي كثيراً من الرغبات والعواطف التي كان يجهلها حتى ذلك الحين.

إن هذا الوعي، الذي ليس عقلياً بصورة خاصة، وإنما يُضاف إليه خطور عاطفي، وتنشيط جديد، هو وعي ذو أمية بالغة.

إن هذا الوعي هو الذي يتيح للعناصر الرمزية اللاشعورية، والميول المبطنة لها والباعثة الحياة فيها، أن تبرز إلى ضوء النهار. إن هذه الطرق، بلجوئها إلى مبدأ النقل، تنتهي إلى التكامل في شخصية المفحوص الواعية، وبذلك تنتهي إلى الشفاء.

إن التحليلات المتعددة، أتاحت للعلماء أن يقرروا أن جميع العناصر اللاشعورية تقريباً، إنما هي عناصر مكبوتة، تنتج عن الميول الغريزية التي لم تتلاءم مع الحياة الاجتماعية، فكُتبت بتأثير ضغط التربية كتباً نبذها إلى خارج الشعور، دون أن تشارك إرادة الفرد في ذلك.

وقد استطاع المحللون أن يحكموا على هذه التصورات والميول،

بعد ترجمتها، بأنها في أغلبها ذات أصل جنسي. وقد كان من الممكن اتخاذ هذه الميول وتلك التصورات، نقطة ابتداء، في سبيل إعادة بناء حياة المريض بأجمعها. وهكذا توصل فرويد، بطريقة جدا طبيعية، إلى فكرة الجنسية الطفولية التي كان يناقش في قيمتها فيما مضى، والتي ليست إلا مرحلة من مراحل الجنسية السوية الموجودة عند جميع الأفراد.

وإننا سوف نعرض في القسم الثاني من هذا الكتاب الكيفية التي امتدت بها فكرة الحالة المرضية إلى الحالة السوية، وفكرة الحالة الفردية إلى الحالة الجماعية.

وفي هذا العمل بالذات استطاع فرويد أن يبرهن على عبقريته. وقد جعل هذه الوقائع تفتتح تفتحاً غريباً بالاكتشافات الأولى، التي لا نبالغ إذا قلنا عنها إنها قلبت علم النفس رأساً على عقب.

وقد كانت الاكتشافات التي حددت، فيما بعد، جميع إنتاج فرويد، بل حتى تفكيره، ثلاثة اكتشافات رئيسية، هي:

2- فكرة التركيب الجنسي

3- تطور الغرائز

استطاع فرويد، بابتدائه من دراسة الأمراض العصبية، لبلوغ غاية علاجية، وبوصوله إلى أبرع النتائج الإكلينيكية، أن يشمل قليلاً قليلاً بنظرته، مجالات واسعة، متباعدة كل البعد في نقط ابتدائها الأولى.

ولنكرر القول إن فرويد قد وضع أسس علم نفس الغرائز والعواطف. إنه فتح آفاقاً جديدة أمام علم الاجتماع والتاريخ والدين ودراسة الحضارات بصورة عامة، وأعطى عن الإنسان باستمراره في تتبعه الدائب للمعرفة، صورة جديدة كل الجدة، رفعت، دون أن يبغي خلق فلسفة من الفلسفات، إلى مصاف أكبر الفلاسفة وأعمقهم.

لسنا نبغي هنا أن نلخص الإنتاج الأصيل كل الأصالة، لحياة نذرنا صاحبها للبحث. إن كل إيجاز سيكون خيانة له، بيد أنه ظهر لي ضرورياً أن أعطي لمحة عن الخطوط العامة الموجهة لتفكيره

الخصب، وأن أُتيح للقراء أن يفهموا أحسن ما يستطيعون من الفهم، فكر فرويد، في عدد قليل من الصفحات، ذلك الفكر الذي كثيراً ما أُسيئت معرفته. وأن أسهل دراسة كتبه التي أصبحت، في أيامنا الحاضرة، مترجمة إلى لغات جميع الشعوب المتمدنة.

## مؤلفات فرويد

- 1884 حول كوكا Ueber Coca
- 1891 دراسات إكلينيكية تتعلق بشلل الدماغ النصفي الجانبي  
 لدى الأطفال Klinische Studien über die  
 halbseitige Zerebrallähmung der Kinder. أصدره  
 بالاشتراك مع الدكتور أ. ري Dr O. Rie.
- 1891 في تفهم حالات الأفازيا Zur Auffassung der  
 Aphasien
- 1891 حول معرفة حالات الديبليجيا في سن الطفولة Zur  
 Kenntnis der Zerebralen Diplegien der  
 Kindesalter
- 1895 دراسات في الهستيريا Studien über Hysterie. أصدره  
 بالاشتراك مع الدكتور بروير.



- 1897 شلل الدماغ لدى الأطفال Die Infantile Zerebrallähmung. وقد ترجم إلى الفرنسية بالعنوان نفسه.
- 1900 تأويل الأحلام Die Traumdeutung وقد ترجم إلى الفرنسية بعنوان: علم الأحلام La science des rêves نشره ألكان في باريس عام 1925.
- 1901 الحلم Der Traum وقد نشر في الفرنسية تحت عنوان: الحلم وتأويله Le Rêve et son Interpretation نشره غاليمار في باريس.
- 1901 علم النفس المرضي للحياة اليومية Zur Psychopathologie des Alltagsleben وقد نشره بايو في باريس عام 1922 بالعنوان نفسه.
- 1905 ثلاثة أبحاث في النظرية الجنسية Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie وقد نشره غاليمار في باريس عام 1922 بالعنوان نفسه.
- 1905 النكتة وعلاقتها بالاشعور Der witz und seine Beziehung zum Unbewussten وقد ترجم إلى الفرنسية بالعنوان نفسه ونشره غاليمار في باريس عام 1930.

- 1907 Der الجنون والأحلام في «غراديفا» لمؤلفها ف. ينسنس  
«Wahn und die Traum in W. Yensens» Gradiva  
وقد ترجم إلى الفرنسية تحت العنوان نفسه، نشره غاليلهار في  
باريس عام 1931.
- 1910 حول التحليل النفسي Ueber Psychoanalyse وهو  
مجموعة من المحاضرات ألقاها في مدينة ورستر  
Wor- cester وقد ترجم إلى الفرنسية بعنوان خمسة دروس في  
التحليل النفسي Cinq leçons sur la psychanalyse  
ونشره بايو في باريس عام 1921.
- 1910 ذكرى من طفولة ليوناردو دافنشي Eine  
Kindheiterinnerung des Leonardo da Vinci وقد  
ترجم إلى الفرنسية بالعنوان نفسه ونشره غاليلهار في باريس  
عام 1927.
- 1913 الطوطمية والتابو Totem et Tabou وقد ترجم إلى  
الفرنسية بالعنوان نفسه ونشره بايو في باريس عام 1923.
- 1916 محاضرات للدخول إلى التحليل النفسي Vorlesungen zur  
1918 Eintührung in die Psychoanalyse وقد ترجم إلى

- الفرنسية بعنوان: المدخل إلى التحليل النفسي Introduction  
 à la psychanalyse ونشره بايو في باريس عام 1921.
- 1920 ما فوق مبدأ اللذة Yenseits des Lustprinzipe
- 1921 علم النفس الجماعي وتحليل الأنا Massenpsychologie  
 und Ich Analyse
- 1923 الأنا والهو Das Ich und das Es وقد ترجم هذا الكتاب  
 مع الكتابين السابقين إلى الفرنسية بعنوان: أبحاث في  
 التحليل النفسي Essais de Psychanalyse  
 نشرها بايو في باريس عام 1927.
- 1925 ترجمة حياة<sup>(1)</sup> Biographie
- 1926 سؤال في تحليل الناس Die Frage der Laienanalyse  
 وقد ترجم هذا الكتاب مع الكتاب السابق إلى الفرنسية  
 بعنوان: حياتي والتحليل النفسي Ma Vie et la  
 Psychanalyse ونشره غاليمار في باريس عام 1928.

---

(1) ظهر في الألمانية في مجلة

- 1927 مستقبل وهم Die Zukunft einer Illusion وقد ترجم إلى الفرنسية بالعنوان نفسه ونشره دونويل وستيل في باريس عام 1934.
- 1929 قلق في الحضارة Das Unbchangen in der Kultur وقد ترجم إلى الفرنسية بالعنوان نفسه ونشره دونويل وستيل في باريس عام 1934.
- 1939 شخصية موسى وديانة التوحيد Der Mann Moses und die monotheistische Religion لم يترجم إلى الفرنسية.

## ملاحظات

ويجب علينا أن نضيف إلى هذه الأبحاث الوافرة، بحثاً آخر «حول النماذج المريضة بالعُصاب» Ueber neurotische Erkrankungsstypen ظهر في مجلة Zentralblatt für Psychoanalyse (المجلد الثاني ص: 16) وعدد من المقالات كُتبت بين 1906 و1922 وجمعت في خمسة مجلدات ونُشرت تحت عنوان «مجموعة من الكتابات الموجزة في نظرية العُصاب» .Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre

وبالإضافة إلى ذلك، فإن مقالات أخرى مضمومة إلى مجلات طبية وتحليلية شتى، جُمعت وأُضيفت إلى مؤلفاته الموسومة بـ «مجموعة مؤلفاته» *Gesamelte Schriften*؛ بيد أن هذه المؤلفات الكاملة التي نُشرت في مدينة لِيْبزج *Leipzig* لم تُترجم حتى الآن إلى الفرنسية باستثناء بعض المقتطفات التي ألفت كتاب «علم النفس الغيبي» *Métapsychologie* الذي نشره غاليلهار في باريس، وكتاب «خمسة تحليلات نفسية» *Cinq Psychanalyses* الذي نشره دونويل وستيل عام 1936.



# القسم الثاني





## الاشعور

الشعور والحياة النفسية: إن علماء النفس والفلاسفة لم يكونوا ينظرون إلى الظواهر الذهنية دائماً إلا بصورة تقليدية ومن زاوية الشعور، بل كانوا أكثر من ذلك، يفكرون بأن كل ظاهرة نفسية إنما هي ظاهرة شعورية بطبيعتها.

وبحسب نظريتهم، تكون الأنا ذلك التركيب الناتج عن جميع الإدراكات الخارجية والداخلية، إنها هي التي تُتيح للفرد أن يحدد نفسه في الزمان والمكان، بصورة يكون فيها شاعراً بذاته، وهو يعي ذاته وعياً تاماً، عندما تقوم ذاته بهذه العملية.

كانوا يُخرجون كل فعل من الأفعال التي تفر من مراقبة الشعور، أو من الإدراك الذاتي بخاصته، من دائرة علم النفس، ويتمثلونه

كما يتمثلون منعكساً عضوياً.

وفي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، بدأت ملاحظات عدة ذات علاقة بحالات الصرع والنومان somnambulisme الطبيعية، وذات علاقة بحالات شبيهة بالحالات السابقة تستحدث بصورة اصطناعية، عن طريق التنويم المغناطيسي، كان من شأنها أن رجّت ما كان يُعتقد به من هوية بين الكلمتين: إدراك وشعور.

إن إيجاءات ما بعد التنويم - الإيجاءات المؤجلة - التي تبدو لكل فكر لا تحزب لديه، وكأنها غير منحلة في الأفكار القديمة التي لدينا عن الأنا، تبين لنا أن الحياة النفسية تفيض عن إطار الشعور. كتب الدكتور سردي Dr Cerdy عام 1846 في كتابه «الإحساسات والذكاء» ما يلي:

«يجب علينا أن نعتاد، أن نفهم، كيف يمكن وجود إحساس ما، دون وجود إدراك لهذا الإحساس».

إن غموض هذه العبارة شاهد من الشواهد التي تدلنا على

الغموض والاضطراب اللذين كانا يسودان الأوساط الطبية حينذاك. وقد عرف بيير جانيه، فيما بعد، ما في الأفعال الآلية من صفات نفسية، رغم كون هذه الأفعال خالية من الشعور الذي يقوم على تمثيل ظواهر الشخصية.

كذلك فهمت وحدة الأنا فهماً خاطئاً في قليل أو كثير، سواء أكان ذلك بصورة صريحة أم ضمنية.

كان العلماء يتكلمون عن حالتين أو ثلاث من حالات الشعور، كانوا يضعون ما تحت الشعور في مقابل الشعور. وكان الطب العقلي أول علم عالج حالات تسترعي الانتباه من حالات ازدواج الشخصية<sup>(1)</sup>.

إذن، كان علم النفس يقرب قليلاً قليلاً من فكرة الحياة النفسية اللاشعورية، بيد أنه لم يستطع أن يستخلص نتائج ذلك، لأنه كان لا يزال ينتمي إلى الفلسفة. لم يكن قصور وسائل البحث

(1) الآلية النفسية، باريس، منشورات بايو.

هو الذي عاق، إلى هذا الحد، المقدمات عن استخلاص نتائجها، وإنما عاق ذلك، جُبن المؤلفين الذين لم يتجاسروا على أن يرتفعوا بمواضيعهم فوق الحالات المرضية.

وهذا ما جعل علماء النفس، في كثير أو قليل، يميلون إلى الاعتقاد بأن انحلال الأنا، إنما هو حادث عارض، يمكن أن يصادف في حالات مدمني العقاقير والمختلين aliénés، وأن ربطه بعلم النفس إنما هو مغامرة ما بعدها مغامرة، إن لم يكن من باب الفضول. وقد رفض بيير جانيه نفسه، وهو يدرس أشكال الشعور المنحطة، أن يعمم استنتاجاته البالغة الأهمية، أكثر مما فعل.

إذن، كان على فرويد، مُعاصر جانيه، أن يحل هذه المسألة حلاً واضحاً. كان فرويد يعتقد أنه لا يمكن أن يكون في هذا أي التباس أو أية فكرة مبهمّة، إذ إن وحدة الأنا ليست إلا وحدة ظاهرية. إنها نظرة ذاتية خالصة، لا تطابق الواقع مطلقاً.

إنه هو الذي سيعرض، بصورة مشرقة، كيف يمكن شرح الظواهر النّومانية والتنويمية بسهولة، إذا ما قبلنا أن الحياة النفسية

تعمل في دوائر مختلفة، وأن دائرة واحدة من هذه الدوائر إنما هي شعورية، مليئة الشعور، في المعنى العام للكلمة.

علينا ألا نعتقد بوجهة نظر قد اتخذناها، ولا بحكم تشكل فينا من قبل. لقد كان فرويد دائم الاشمئزاز من اليقينية وما تولده من جفاف عقلي، فاكتفى بمواجهة الفرضيات وإخضاعها، بصورة دائمة، إلى التحقيق التجريبي.

إذن، كانت الملاحظة العلمية هي التي أتاحت له أن يقول إن جميع الظواهر النفسية ليست حتماً ظواهر شعورية، حتى أنه كان ينعت كل من يعتقد بأن جميع ما يجري في أعماق النفس، يجب أن يصل إلى الشعور، بأنه مُدَّعٍ لا يجد ما يرتكز عليه في ادعائه. يقول:

يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فنقول، لكي نثبت وجود حالة نفسية لاشعورية، إن الشعور لا يضم في كل لحظة من لحظاته سوى مضمون قليل، حتى أن جميع ما نسميه معرفة شعورية، ينبغي أن يبقى، في أغلب الأحيان، في حالة كُمُون، أي في حالة لاشعور نفسي. (علم النفس الغيبي، ص: 94).

وهكذا، وضع فرويد المسألة على أسسها الحقيقية، وهذه الأسس تنتهي بعلم النفس، إلى الاعتراف بالاشعور. ثم يضيف:

لم يبقَ أمامنا، في التحليل النفسي، إلا أن نعلن أن العمليات النفسية إنما هي لاشعورية في ذاتها، وأن إدراكها بالاشعور، إنما هو شبيه بإدراك العالم الخارجي بأعضاء الحس. (علم النفس الغيبي، ص: 101)

ما كان لتأكيداته هذه، إلا أن تصدم الأوساط الفلسفية، بمنطقها الثوري. كان يعلم تمام العلم، قبل أن يشعر بالنتائج التي خلفتها أقواله، أي استنكار سوف يلقي من جانب أولئك الذين اعتادوا، أكثر ما اعتادوا، التلاعب بالأفكار، بدلاً من استنتاج الوقائع.

إن هذا الاستنكار العدائي لم ينعدم قط، لقد هاجمه باسم التقاليد الفلسفية خصوم لا يريدون، في غالب الأحيان، أن ينظروا بعين الاعتبار، الملاحظات المتعددة التي قدمها. وبذلك كان حظ فرويد مثل حظ جميع المجددين، من غاليلو إلى باستور. كان عليه

أن يحارب عدداً من هؤلاء المفكرين المنعزلين في عالم الميتافيزيقا، المدعين أنهم يحكمون على العلم من علياء لفظيتهم، دون أن يطبقوا واحدة من الطرائق العلمية.

أما أولئك الذين يقومون بمعارك لفظية يرثى لها، تلك المعارك التي توقع فرويد هجماتها من قبل، فإنه يجيبهم قائلاً:

إن فرضية اللاشعور، فرضية ضرورية ومشروعة، وقد قامت البراهين على وجود هذا اللاشعور، من ناحية أخرى، بصور متعددة. إن وجوده ضروري، لأن المعلومات التي يقدمها لنا الشعور، تبقى ناقصة. إننا نلاحظ، في أغلب الأحيان، بعض الأفعال النفسية، التي تفترض لكي تصبح مفهومة، أفعالاً أخرى، لا يستطيع الشعور، مع ذلك، أن يقدم لنا أي معلومات عنها. لسنا هنا بصدد الأفعال الناقصة والأحلام التي يحلم الأسوياء بها، وكل ما ندعوه أعراضاً نفسية وظواهر انحصارية عند المرضى فقط، بل إن تجربتنا اليومية الشخصية، تتيح لنا أن نلاحظ وجود أفكار يظل أصلها مجهولاً لدينا، ونتائج فكرية تبقى كيفية الوصول إليها

غامضة بالنسبة إلينا. (علم النفس الغيبي، ص: 92)

وقبل أن يقرر فرويد وجود اللاشعور، بابتدائه من ملاحظاته الشخصية، كان قد أدرك الفكرة، فيما مضى، حينما شاهد الإيحاءات المؤجلة التي قام بها ممارسو التنويم المغناطيسي مثل ليوبول وبرنهايم<sup>(1)</sup>.

(1) نستطيع أن نعطي فكرة عن الإيحاء المؤجل كما يلي: حينما ينام المفحوص تحت تأثير التنويم المغناطيسي، يأمره الطبيب بأن يقوم بعمل محدد في لحظة معينة، كأن يطلب منه مثلاً أن يقوم بعمل عابث، مثل أن يمشي على أطرافه الأربعة، في حجرته، بعد نصف ساعة من يقظته. ويوظف هذا المفحوص بعد أن يوحى إليه بمثل هذا الإيحاء. وهو، حسب ما يبدو، يكون قد استرجع شعوره التام، ولم يحتفظ بأية ذكرى عن الأمر الذي تلقاه، ولا بأية ذكرى عن الجلسة التنويمية، في أغلب الأحيان. بيد أن المفحوص، في الوقت المحدد من قبل الطبيب، يتحرك، ويظهر عليه كأنها يبحث عن شيء من الأشياء. وفي نهاية الأمر، يجد الوسيلة التي تمكنه من أن يمشي على أطرافه الأربعة، متحججاً بأنه فقد مثلاً قطعة من الدراهم أو زراً من الأزرار، ثم ينتهي بأن يدور في الحجرة كما كان قد تلقى الأمر، باحثاً ذات اليمين وذات الشمال من المكان، وكل هذا دون أن يتذكر هذا الأمر أبداً، معتقداً أنه يتصرف بملء إرادته.



أما أولئك الذين يصددهم هذا الانفراق paradoxique ذو الصلة بالحياة النفسية اللاشعورية، والذين ليسوا أطباء ولا باحثين، فإن فرويد يختم لهم النزاع بالملاحظة التالية:

إذا وجد بعض الفلاسفة صعوبة في تقبل وجود تفكير لاشعوري، فإنني أجد أن تقبل وجود شعور لاشعوري أصعب بكثير<sup>(1)</sup>. (علم النفس الغيبي، ص: 17)

الكبت: إن فكرة اللاشعور كانت متضمنة في فكرة ما تحت الشعور. إذن لم يخترعها فرويد ولم يكتشفها، وإنما أعطاها مضموناً مختلفاً كل الاختلاف، وهو إذن لم يقلب علم النفس بهذه الفكرة، لأنها كانت تسري فيه منذ مدة من الزمن، فهو على الأقل، يظل

---

(1) إن هذه الملاحظة تنطبق على أولئك الذين يحاولون أن يشرحوا أفعالاً شبيهة بالتجربة التي أوردناها أعلاه، باللجوء إلى شعور آخر يكون مجهولاً من المفحوص. وبذلك نفهم كل ما في جواب فرويد من حق. وفي هذه المناسبة، فإن خصوم فرويد، لا هو، هم الذين يفرعون الأمور إلى دقائقها، ويفلقون الشعرة إلى أربع شعرات.

يستحق بدون مرء، لقب العالم الذي سرَّع الاعتراف بها.

عرفَ فرويد، منذ الوهلة الأولى، كيف يتخلص من فكري ازدواج حالات الشعور وتعددتها، ليقرر وجود جهاز لاشعوري في النفس، كان يمكن إعطاء صورة عنه باللجوء إلى نفس الكلمات المستعملة بصدد الشعور، مثل الميول والتصورات والرغبات والعواطف إلخ...

أضف إلى ذلك، أن عدداً من الكتّاب كانوا يخلعون على ما تحت الشعور هذا، أو على اللاشعور السابق لفرويد وشاحاً من الغموض، كما لو كان الأمر متعلقاً بمنطقة هي في وقت واحد، بعيدة بعض البعد عن الواقع، وخطرة بعض الخطر، بحيث لم يكن يجدر تعمقها كثيراً.

لقد خُلِق الإنسان على هذه الصورة، فهو رغم الفضول المجهول في طبعه، يخاف المجهول حينما يمس المجهول شخصه. قرر علم الحيوان مع لامارك Lamarck وداروين Darwin أن الإنسانية تمتُّ إلى السلسلة الحيوانية، مما خَصِدَ في الإنسان شوكة

كبريائه النرجسية القديمة إلى حد بعيد. ألم يكن يجب علينا بعد ذلك، أن نخاف من علم النفس الذي أتى به فرويد، ذلك الاتجاه العلمي الذي لا يرحم، والذي لم يكن يتردد في النزول إلى أعماق الوجود؟

وفي الواقع، لم يترك فرويد المجهول يحد من سيره. إنه لم يكتف بإثبات وجود اللاشعور ووصفه وتحديدته، بل قرر أن يسبره بطريقة التحليل النفسي، ليعرف آلياته وأصوله.

إننا لا نقصد في هذه الصفحات، أن ننشئ محاضرات، ولو قصيرة، في علم النفس العاطفي، كما أننا لا نقصد أن نحلل ما يتضمنه الشعور. إننا مشيرون فقط إلى أن فرويد يلجأ في سبره للاشعور، إلى الطرائق العلمية إلى حد بعيد، وإلى أنه يُظهر اهتماماً بالتصنيف، غايته أن يظل أداة من أدوات العمل، دون أن يتحول إلى نمط في التفكير أبداً<sup>(1)</sup>.

(1) يضع فرويد التصنيف التالي: إن جميع التصورات وجميع الأفكار الكامنة في

اكتشف فرويد بفضل عملية السبر الصابرة الدائبة التي دامت سنين طويلة - كان يحلل وهو لا يزال في الرابعة والعشرين - عناصر لا يشك فيها، وعزل بعض الآليات النفسية، ومنها الكبت. إن هذا الكبت أساس من الأسس الجوهرية في علم النفس لدى فرويد. لنلخص ذلك في سطور قليلة:

---

الشعور أو الخارجة عنه، تدعى لاشعورية في المعنى الديناميكي، مهما كان سببها. وحينما يريد أن يطرق موضوع الحياة النفسية، من وجهة نظر موضوعية وصفية (كاد الأمر يغيرنا باستعمال كلمة مكانية) يميز بين منطقتين لا شعوريتين: ما قبل الشعور واللاشعور.

وإننا نلاحظ هنا، أن فكرة ما قبل الشعور لديه، تتطابق مع فكرة ما تحت الشعور عند الكتاب القدماء، في نقاط متعددة. كان يظن، وهذا دون أن يدعوه إلى إثبات شيء بخصوص موضوع تحديد مراكز الدماغ، أن الشعور يجب أن يكون أقرب ما يمكن من طبقة اللحاء المخي، وأن ما قبل الشعور هو في مستوى الشعور نفسه تقريباً، في حين أن اللاشعور يقوم في طبقات أبعد. وليس بالإمكان في وقتنا الحاضر بعد، أن نعرف، ويا للأسف، ما إذا كان هناك ما يثبت هذا المذهب.

إن الطفل يتحرك بالغريزة بيد أن هذه الغريزة لا تلبث أن تدخل منذ سن مبكرة، في تناقض مع متطلبات الحياة الاجتماعية. إن الميول العدوانية والميول الجنسية، هي أول ما يكبحه الوسط العائلي الذي يمثل متطلبات المجتمع وزواجره.

إن الطفل يجب أن يُرضى حاجاته الطبيعية كما يشاء، بيد أن المحيط حوله، يجبره على التنظيم والنظافة. إنه يمنعه من ضرب رفاقه الصغار، وعض أمه، وتحطيم لعبه، ثم لا يلبث أن يزجره، فيما بعد، عن إرضاء تعشقه لذاته. وهكذا، فإن إرادة الطفل تصطدم في كل لحظة، وفي كل مناسبة، بإرادة عليا، تصرف بقوة إرادة ذويه ومربيه. وبهذه الصورة، لا تستطيع الميول الغريزية أن تسير حسب هواها. وبما أن كل ميل يظهر له غاية نوعية، فإن نتيجة ذلك إلزام الطفل بالتخلي عن هذه الغاية.

والذي يهمننا في سبيل نموه اللاحق، إنما هو معرفة الكيفية التي يكون بها هذا التخلي.

وبما أن الأمر يتعلق بدائرة الغريزة التي تسودها العاطفة، فإن

الذكاء والتفكير لا يفيدان شيئاً. وبما أن بعض الميول قد كُبحت، من جهة ثانية، في الشهر الخامس عشر أو السادس عشر، فإن عامل الذكاء لا يمكنه أن يتدخل.

إن الطفل لا يجد نفسه في موقف يستطيع أن يسيطر عليه، أو أمام عائق يمكن أن يتغلب عليه، لذلك يجب عليه أن يخضع وأن يكبح جماح غرائزه.

وهنا نصل إلى هذه المرحلة الهامة من مراحل التربية التي هي مأساة في الواقع، إذ إن هذا الكبح، لابتعاده عن كل اتجاه عقلي، وكل شعور، إنما يسير سيراً آلياً. وهذا السير الآلي هو الكبت.

إن الإرادة والتصميم والاختيار الحر، تُنبذ جميعاً في عملية الكبت. إن مسألة معرفة الحد الذي تحكم فيه التربية على ميل من الميول، أو بصورة أصح، على التصور المرتبط بهذا الميل، بأنه وصل، قبل كبته، إلى شعور الطفل، إنما هي مسألة ثانوية تماماً.

إن الظاهرة المحددة لذلك، إنما تقوم في أن كل تصور مكبوح بصورة آلية، أي «مكبوت» على حد تعبير فرويد، يكون في خارج

الشعور، سواء أمنعه الكبت من الدخول إليه، أو ألقاه إلى خارجه إذا وصل إليه.

انتهى فرويد إلى فرض وجود إلحاحات نفسية خاصة، غايتها أن تمنع عناصر اللاشعور من النفاذ إلى الشعور. وهو يسمي هذه الإلحاحات «منعاً» أو «مراقبة». وقد دخلت الكلمة الأخيرة إلى صلب الاصطلاحات الفنية، في لغة التحليل النفسي<sup>(1)</sup>.

يقول فرويد: إن كل فعل نفسي يبتدئ ابتداء لا شعورياً، ويمكنه، حسب اصطدامه أو عدم اصطدامه بمقاومات، أن يظل لا شعورياً، أو أن يتابع تطوره نحو الشعور. إن التمييز بين فاعليات ما قبل الشعور وفاعليات اللاشعور، ليس تمييزاً أولياً، بل

---

(1) إن فرويد يعتقد بوجود نوعين من المراقبة: مراقبة تمنع عناصر اللاشعور من الوصول إلى ما قبل الشعور، وأخرى تمنع عمليات ما قبل الشعور من الوصول إلى الشعور. وقد اعتقد أن الأولى، ونعني مراقبة عناصر اللاشعور حين مرورها إلى ما قبل الشعور، هي أهم بكثير، وأنه يمكن أن ينظر إليها على أنها أساسية.

إنه تمييز لا تقوم له قائمة إلا بعد ابتداء الدفاع ضد هذه الصدمات . عندئذ فقط، يصبح التمييز بين أفكار ما قبل الشعور التي تظهر في الشعور، ويمكنها أن تعود إليه في كل لحظة، وبين أفكار اللاشعور التي يحظر عليها هذا العود، تمييزاً ذا قيمة نظرية بقدر ما هو ذو قيمة عملية. (علم النفس الغيبي، ص: 19)

وهكذا، فقد قادت دراسة اللاشعور فرويد، إلى اكتشاف عملية نفسية خاصة هي عملية الكبت الذي كان شرطاً في توجيه جميع نظرياته اللاحقة، والذي كان يأخذ بعين الاعتبار، بصورة نظرية، جميع النتائج الإكلينيكية لطريقة التحليل النفسي. هذا، وإن الأمثلة التي ترينا أن اكتشاف ظاهرة واحدة ينتهي إلى اكتشاف كل واسع غني، دون الابتعاد عن الواقع، إنها هي أمثلة قليلة في تاريخ العلم.

طبيعة اللاشعور: بعد أن رسمنا خُطاطة schéma للكبت، يجب علينا أن نجد، بصورة طبيعية، أن جميع التصورات المكبوتة قابعة في أعماق اللاشعور، وذلك لأنها تعبر عن الميول الممنوعة من



قبل المجتمع. وقد كتب فرويد في الواقع:

إن جميع ما كُتبت، يجب أن يبقى في حالة لا شعورية، بيد أننا منذ البدء نقول: إن ما يُكتب لا يؤلف لحمة اللاشعور وسداه، بل يؤلف قسماً منه فقط. إن اللاشعور يشمل مجالاً أوسع بكثير، ومضمونه شبيه بمجموعة بدائية من العناصر النفسية. إذا كان لدى الإنسان صيغة نفسية موروثية عن أسلافه، شبيهة بعض الشبه بالغرائر الحيوانية، فإن هذه الصيغة هي التي تشكل نواة اللاشعور. ومن ثم ينضاف إلى هذه الصيغة، جميع ما بُدئ، أثناء مرحلة الطفولة، نظراً لعدم جدواه، وهذا الذي نبذ لا يختلف بطبيعته تماماً عن الجزء الموروث من الأسلاف. (علم النفس الغيبي، ص: 91 و144)

وهكذا نرى أن فرويد قد أجاب على السؤال المتعلق بأصل اللاشعور وطبيعته، والذي كان طرحه مشروعاً، إجابة ذات تعابير ملحوظة الاعتدال. ويظهر لنا منذ الآن، أن دائرة اللاشعور هذه قد أصبحت أقل إثارة للعجب وأقل إغراقاً في الخيال. هذا، وإنما بالاستعانة بالخطاطة المختصة كل الاختصار عن تكوين اللاشعور،

نستطيع أن نتقدم على أرض ثابتة.

ولكن سؤالاً لا يلبث أن يُعرض لنا: ماذا يحل بالميلول التي كُتبت على هذا النحو؟ هل تنعدم؟ أم تُكف؟ أم تبقى كامنة في زاوية من زوايا اللاشعور؟

إن هذه الميلول لا تتلاشى مهما كانت الحال. وهذه النقطة يمكن النظر إليها على أنها نقطة صورية. إن جميع التصورات والميلول المكبوتة تبقى حية في اللاشعور، وتظل مستمرة في نموها.

يقول فرويد: إن التحليل النفسي قد علمنا أن الدور الرئيسي في عملية الكبت، ليس في ملاحظة التصورات الناشئة عن الدافع، ولا في إعدامها، وإنما في الاحتفاظ بها في نجوة من الشعور. لذلك فإننا نقول إنها في حالة تصورات لاشعورية، وباستطاعتنا أن نبرهن على أنه يمكنها أن تؤدي إلى نتائج لاشعورية، قابلة أخيراً للوصول إلى الشعور، في بعض الأحيان. ليس من الصحة في شيء، أن نتصور أن اللاشعور يبقى في حالة ساكنة، في حين أن ما قبل الشعور يقوم وحده بالعمل النفسي، ولا أن نتصور أن اللاشعور

قد انقطع عن التطور، وأصبح عضواً زائداً، وبقية من بقايا هذا التطور. كذلك، من الخطأ أن نعتقد أن العلاقة بينها تتحدد في فعل الكبت، في حين أن ما قبل الشعور يصب في لجة اللاشعور كل ما يزعجه. إن الأمر على العكس من ذلك، فاللاشعور حي قابل للنمو، وبينه وبين ما قبل الشعور علاقات وتعاون. (علم النفس الغيبي، ص: 135)

إن لدينا إذن، إلى جانب فكرة الكبت، فكرة مرتبطة بها، لها من الأهمية، في سبيل فهم الحياة النفسية، ما للأولى على حد سواء، وهذه الفكرة هي فكرة حياة العناصر المكبوتة وتنظيمها.

إن هذه العناصر التي كُبتت بصورة آلية، لأسباب تتعلق بالحياة العملية والمثالية الأخلاقية، تستمر مؤثرة في الفرد، وتأثيرها ليس مباشراً بالتأكيد، إذ إن الشعور يقوم، بصورة عادية، بمراقبة حركتها، ولأن العملية نفسها، التي أُلقت بها إلى اللاشعور، ونعني بذلك المراقبة، تحفظها فيه، ولكنها تظل تعمل بصورة مبطنة، ولاشك، في وسط ما قبل الشعور. إن هذا التأثير الخفي، هو الذي

يُحدث الاشتباكات النفسية، ويبقى خارجاً عن شعور الفرد في كثير أو قليل.

إن هذه الاشتباكات، تُعَنَّف في عدة حالات، إلى درجة تنفصم معها عُرى التوازن في الشخصية، فينحل التركيب العاطفي حينذاك. إن العناصر المكبوتة، لا تظهر كعناصر مكبوتة إلى رائحة النهار، بيد أن الميول المحرّكة لها، تتحول إلى أعراض مرضية، وهذه الأعراض هي العُصاب.

مظاهر اللاشعور: لم يتأخر فرويد، بعد اكتشافه لوجود اللاشعور، عن طريق الملاحظة ودراسة الأعراض العُصابية، عن أن يدرك أن هذا اللاشعور، دون أن يكون نتاجاً مرضياً، يظهر على حد سواء عند جميع الأفراد على أشكال من الأحلام. وهناك، بتعبير آخر، مظاهر لا شعورية مرضية، مثل أنواع العُصاب، ومظاهر سوية، مثل الأحلام والأفعال الناقصة.

وفي هذا أيضاً، كان فرويد مجدداً في ما أتى به.

إن الإنسانية، منذ أقدم الأزمان الغابرة، لم تعرف سوى

طريقتين لتعريف الأحلام: الأولى وتتعلق بالتقاليد الصوفية، تعزو إلى الأحلام rêves، أو إلى بعض أنواعها مثل أضغاث الأحلام songes، أصلاً خارجياً ذا صفة سحرية أو إلهية، وذا معنى تنبؤي غير مفهوم تمام الفهم بصورة عامة.

ثم ما لبثت الحركة العقلية التي لاحت تباشيرها في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، وفتحت على أيدي الموسوعيين، أن أحدثت تطوراً عظيماً في مجال التفكير. نبذ المفكرون عندئذ الطبيعة الصوفية للأحلام، وعرفوا الأصل الداخلي لظواهرها. بيد أن المؤلفين أنكروا على هؤلاء أيضاً كل طابع نفسي، وبذلك أدخلت الأحلام في نطاق العمليات العضوية.

حينما نبذ الفلاسفة والعلماء النظريات المثالية، وانضموا إلى نظريات المذهب المادي ذي النزعة الميكانيكية، ارتكبوا خطيئة أساسية، وهذه الخطيئة ليست في اتخاذ المادية قاعدة بينون عليها، وإنما في لجوئهم إلى المنطق الاعباطي الجاف، في ابتدائهم منها. إن هذا المنطق كان أداة ممتازة من أدوات العمل، لأن كل دراسة

تتطلب تنظيمياً وتصنيفاً، بيد أنها أصبحت ضارة، منذ أن أصبحت نمطاً فكرياً.

بما أن المنطق يعبر عن الثبات، ولا يواجه الأمور إلا من زاويتها الثابتة، فقد كان مناقضاً للحياة التي هي دينامية في جوهرها، كان لابد من انتظار هيجل ومن بعده كارل ماركس لتصور طريقة المادية الجدلية وتطبيقها.

إن هذا الاستطراد البسيط يتيح لنا أن نفهم لماذا لم تستطع التقاليد المثالية والمادية الميكانيكية الجافية، أن تبين طبيعة الحلم الحقيقية.

أما فرويد، فعلى العكس من ذلك، استطاع أن يعيد، إلى الحلم، طابعه النفسي، الذي حذفه عنه أصحاب مذهب الذرة، والأطباء العاديون، والأطباء العقليون. بيد أنه، دون أن يعود إلى الشروح الصوفية، أقام على أساس مادي، وحاول النفاذ إلى تفهم آليته.

إن تصريحه بأن الأحلام هي نتاج يحدث في داخل النفس أي إنها تحدث في الشخص النائم، وإنها ليست رسالة إلهية في كثير أو

قليل، كان تصريحاً صدم التقاليد القديمة لدى الروحيين. كذلك توكيده على أن الأحلام ليست ناتجة من تشوش الاتصالات والروابط العصبية، وأنها تعود إلى وظيفة محددة من وظائف الحياة النفسية، كان توكيداً أثار إقذاع الأطباء الذين رفضوا تقبل وجود ظاهرة لا تستطيع مشارطهم الكشف عنها.

بين فرويد أن الحلم حينما يؤوّل، لا تعود له هذه الصفة العابثة المشوشة التي يظهر فيها في أغلب الأحيان، وأنه، بعيداً عن كل غرابة وعبث، يتكامل مع نفسية الفرد العميقة، بصورة طبيعية. ويمكن تعريفه، بصورة مختصرة، بأنه إرضاء هلوسي لإحدى الرغبات التي لم ترض والتي هي لاشعورية بصفة عامة. إن إحدى وظائفه هي أن يتيح قيام علاقة من العلاقات، ذات طبيعة تطهيرية بين اللاشعور والشعور.

إن الحلم، بحسب تعبير فرويد، يشكل «الطريق السلطانية» التي تتيح للمحلل أن يصل إلى سبر أعماق اللاشعور.

وهناك مظهر آخر من مظاهر اللاشعور، يقوم في الأفعال

الناقصة ذات الأعراض، مثل النسيان وزلقات اللسان إلخ... وهذا المظهر يعرفه فرويد كما يلي:

إنني أدعو الأفعال ذات الأعراض، تلك التي نقوم بها آلياً، ولا شعورياً، ودون أن ننتبه إليها، كما لو كنا نلهو، تلك التي يجب الناس أن يمتنعوا عن إعطائها أي معنى، ويصرحون بعدم أهميتها، وبأنها وليدة الصدفة، إذا ما طرحنا عليهم سؤالاً بصددها. وإن ملاحظة أدق انتباهاً، لتبين لنا حينئذ، أن هذه الأفعال التي يجهلها الشعور أو لا يريد أن يعرف شيئاً عنها، إنها تعبر عن أفكار واندفاعات لا شعورية، وأنها بالنتيجة، ذات قيمة ودلالة، بما هي تعبيرات معتدلة عن اللاشعور.

إن بعض حالات النسيان، ولاشك، يمكنها أن تكون ذا معنى لاشعوري، بيد أن هذه الحالات، ليست هي الحالات الغالبة. ليس من الحالات العارضة، في الواقع، أن ينسى المرء بسهولة مثلاً، دفع الدراهم، ولا ينسى قبضها.

النومان: بيد أن مظاهر اللاشعور هذا، سواء أكنّا بصدد



الحالات العُصابية أم الأحلام أم الأفعال الناقصة، إنما تعبّر عن نفسها بالإشارات الرمزية. ولا يمكن لهذه ولا لتلك، أن تحتل الأمكنة التي تشغلها في التركيب النفسي، بصورة طبيعية، ما لم تحل رموزها. وحينما ينعدم هذا العمل، يستحيل علينا أن نعرف العمليات اللاشعورية التي تقوم عليها.

كيف نصل إلى معرفة اللاشعور؟ إننا لا نستطيع طبعاً أن نعرفه، إلا في حالة شعورية، بعد أن يكون قد تحول إلى هذه الحالة أو تُرجم إليها. إن العمل التحليلي للنفس، يظهر لنا كل يوم إمكان هذا التحول. يجب أن يصل التحليل من أجل ذلك، إلى التغلب على بعض المقاومات، تلك المقاومات التي نُبذت في الوقت المناسب، إلى خارج الشعور، كل ما أصبح مكبوتاً فيما بعد. (علم النفس الغيبي، ص: 91 و92)

إن مهمة التحليل الأساسية تقوم إذن على ترجمة الأحلام والأفعال الناقصة، إذ إن إعادة بناء حياة الفرد النفسية، ومعرفة الاشتباكات التي هي في أصل هذه الاضطرابات، لا تكونان

مُكْتَبَتَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، إِلَّا مِنْ خِلَالِ هَذَا الْعَمَلِ.

وقد لاحظ فرويد، بعد اطلاعه على أعمال كل من ليفي برونل Lévy-Bruhl وفريزر Frazer، أن البدائيين والأطفال وبعض العصبيين يرهنون على عقلية سابقة للعقلية المنطقية تعبّر عن نفسها بالرموز. إن صلة القرابة بين هذه الفئات الثلاث من الأفراد، توضح أنهم أقرب إلى اللاشعور من البالغين المتمدين الأسوياء.

إن تأويل هذه الرموز، إنما يكون باللجوء إلى تداعي الأفكار، إذ إنه إذا صح أننا نصادف رموزاً متشابهة عند أغلب الأفراد الذين ينتمون إلى حضارة واحدة، هي الرموز «الجماعية»، فيجب ألا يغيب عن بالنا أن كل رمز يخضع لدى كل فرد، إلى تحديد إضافي شخصي إلى حد بعيد، مما يجعل من المستحيل إقامة «رمزية» تكون بمثابة شرح يرجع المحلل إليه، ليجد معاني صور الأحلام التي أدلى بها الفرد وهي تتراءى في حلة «واضحة» من الألفاظ.

# مكتبة

t.me/soramnqraa

## الحياة الجنسية

ما هي الميول المكبوتة التي نجدها في اللاشعور؟

إن فرويد يجيب على هذا السؤال قائلاً «إن الأمر يتعلق بصورة دائمة تقريباً بالميول الجنسية».

ومن هذا التأكيد الذي يذهب إليه فرويد، نشأت أسطورة الحياة الجنسية الشاملة التي لا تزال، حتى اليوم، تحيط بمؤلفات فرويد وأتباعه. فهل يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن جميع الفعاليات وجميع العواطف لدى الإنسان محددة بالحياة الجنسية وحدها ومشروطة بها؟

لا! إننا لن نُسيء، متجاهلين استعمال الحصر الذي أقامه فرويد، فنبَدّل كلمة «دائماً» بقوله «بصورة دائمة تقريباً». إن الأمر

ليس أمر مُمَاحَكات سفسطائية، فكل من تتبع عرض أفكار فرويد، واستطاع أن يرى الدقة العلمية والاهتمام بالدقائق اللذين رافقا هذا العرض، لن يتجاهل أن قوله «بصورة دائمة تقريباً» إنها يدل على مضمون فكري غني بالمعنى.

إن فرويد هو أول من يعترف عن طيب خاطر، في كتابه «علم الأحلام»، بأن بعض حاجات عضوية غير جنسية، باندماجها في دوافعها الغريزية في سبيل حفظ الأنا، قادرة وحدها على بعث الأحلام، كأن يحلم أناس جائعون ظامئون، أنهم جالسون إلى موائد، وأمامهم غداء وافر يُروى بخمور فاخرة.

وإننا، إذا وجدنا في اللاشعور قسماً من الميول الجنسية أكبر بكثير من الميول الغريزية الأخرى، فهذا ذو صلة بنوعين اثنين من الوقائع:

لنتذكر، بادئ ذي بدء، أن الأمر ذو علاقة بالعمليات اللاشعورية التي لم ينبذ أكثرها من الشعور إلا بفعل الكبت. إن العناصر التي لم تُكبت، بقيت في الشعور، وليس هناك من علل

خاصة تجعلها تظهر في الأحلام، بل أكثر من ذلك فإنها، إذا كان الأمر أمر دفع غريزي، تتلقى ما يرضيها بصورة دائمة، إلا في حالات استثنائية مثل حالة المستكشفين الجائعين.

وبما أن الأخلاق الاجتماعية لم تجرّم ميول حفظ الأنا والميول النرجسية وميول التملك أو جرمتها إلى حد قليل، فإن هذه الميول لم ترزح تحت ضغط إلحاح الكبت.

بل إن الأمر على العكس من ذلك، فإن التقاليد الدينية والأخلاقية والتقويمية تجرّم الحياة الجنسية، حينما تعبّر عن نفسها تعبيراً لا يقيدده وازع أو رادع. حُصرت الحياة الجنسية حصراً ضيقاً في الزواج الشرعي، وهذا الحصر يعني أن العلاقات الجنسية لدى الراشد لا يُسمح بها إلا بالاشتراك مع شخص واحد من الجنس الآخر لمدة تمتد طوال الحياة.

والأمر الثاني، هو أن فكرة الحياة الجنسية تتخذ لدى فرويد، شمولاً أوسع من الشمول المعروف عادة.

إن فرويد يجعل للحياة الجنسية، المكانة الأولى في الحياة

النفسية الفردية والاجتماعية لدى الإنسان، وهذه المكانة لها ما يبررها تمام التبرير، إذا أكدنا أن الحياة الجنسية تدخل في إطار الحياة النفسية اللاشعورية، بل في إطار يجعل الحياة الجنسية تشمل مجالات اعتُبرت غير جنسية حسب الظاهر والتقليد.

الجنسية الطفولية: إن أول توسع قام به فرويد في فهم الحياة الجنسية، كان تأكيده على وجود جنسية طفولية، تتيح لنا أن ندرك أهمية الميول الجنسية التي كبتها التربية، والتي نجدها في أعماق اللاشعور.

لم يكن لدى فرويد أية فكرة سابقة التصور، لا في هذا الموضوع ولا في أي موضوع آخر. قاده التحليل إلى أن يجد تصورات وميولاً جنسية مكبوتة في سن مبكرة، فاستنتج من ذلك، بصورة تدريجية، أن هذه العناصر إذا كانت مكبوتة منذ الطفولة، فهذا يعني، ولاشك، أنها كانت موجودة منذ هذه المرحلة.

إن هذه النظرة لم تبتدئ بحدس عام بقدر ما هو غامض وإنما ابتدأت فقط، من استدلال جدي للوقائع، وكان أن ألفت، على

وجه التحقيق، المرحلة الأولى التي لم يجد فيها فرويد خصوماً فقط، وإنما وجد أعداء بكل ما في الكلمة من معنى.

إن النتيجة التي وصل إليها بخصوص الجنسية الطفولية، والتي كانت حدودها ذاتها تبدو على صورة مصادمة للمعنى العام، صدمت تعاليم الأوساط العلمية والتربوية، وجرحت معنويات الجماهير جراحاً بالغة، وهذه الجماهير لم تقم قط بأي رجوع حيال فكرة اللاشعور، بيد أنها ثارت ثورة عنيفة إزاء فكرة الجنسية الطفولية. لذلك، يجب أن نُفرد مكاناً لائقاً لهذه الواقعة، إذ إن لعنة الجماهير الصاخبة أثرت، إلى حد بعيد، في الأطباء العاديين والأطباء العقلين وعلماء النفس.

وهكذا، فإن الروح النقدية، والحكم العقلي لدى الإنسان العارف، لم تكن تؤلف إلا قسماً من الحياة النفسية، كما سبق لفرويد أن بين في دراساته عن اللاشعور. وإنك لتجد إلى جانب هذا القسم، عقلية سابقة على العقلية المنطقية، هي عقلية عاطفية، تصدر عن اللاشعور، إنها عقلية تُستشعر استشعاراً بدلاً من أن تعرف على

وجه التحقيق، وهي تؤثر في النظرة الموضوعية، وتشوه من صحة الحكم.

إن الفلاسفة والأطباء، تصرفوا تصرف «أبناء الشوارع»، بدلاً من أن يتصرفوا تصرف رجال العلم، وبصورة خاصة، تصرف أناس يهتمهم أن يتفحصوا، على نحو موضوعي، الأسس الحسنة أو السيئة التي تقوم عليها ملاحظات فرويد ونظرياته. إن الرجوع الذي قاموا به، كان بصفة خاصة، رجعاً ذاتياً عاطفياً، مُعبراً بصورة مباشرة، عن مآثرات الثقافة والوسط الاجتماعي.

سبق لنا أن رأينا أن خصائص اللاشعور الأساسية التي اكتشفها فرويد، كانت تتيح للمرء أن يتوقع المواقف العدائية التي سيقفها منه الاختصاصيون الممارسون ورجال الفكر، فيما يتعلق بالنظريات الجنسية، وبصورة خاصة، بالنظريات المتصلة بالطفل والطفولة، كما كانت تتيح له أن يشرح هذه المواقف.

إننا لا نبالغ إذا قلنا إننا كنا نجهل، قبل فرويد، وجود حياة جنسية ذات شكل خاص، لدى الطفل، والنظر إليها نظرنا إلى



ظاهرة سوية.<sup>(1)</sup>

إننا لا نستطيع، ولا شك، أن نُنكر أن كثيراً من آليات الحياة الجنسية الطفولية، لا يمكن كشفها إلا عن طريق التحليل، بيد أن الأمر لا يتعلق فقط بانعدام طريقة خاصة للبحث، ظل فقدانها مانعاً لنا من معرفة وجود هذا النوع من الجنسية القبلية، حتى وقتنا الحاضر، وإنما يتعلق بصورة خاصة، بأننا لم نكن نريد أن نرى هذه الجنسية القبلية.

إن الملاحظات المباشرة التي كان بإمكان كل عالم نفس، أو كل مربٍّ، أن يقوم بها بين الأطفال، كانت تكفي لتنتهي إلى فكرة عن الحياة الجنسية لدى الطفل. بيد أن هذه الملاحظات دخل عليها من المآثرات الاجتماعية والدينية والثقافية، ما شوهاها بصورة مقصودة،

---

(1) إن الطبيب المربي لندر Linder الهنغاري الذي درس فعل المص لدى الأطفال، عرف منذ عام 1879 ما لهذا الفعل من صفة جنسية، بيد أن ملاحظته هذه لم ينتبه إليها أحد.

لأول وهلة. فقد كانوا يؤولونها أما على أنها مظاهر حنان لا صلة لها بالحياة الجنسية البتة، وإما على أنها مظاهر شاذة، ودلائل تربية يرثى لحالها، أو بها من الفساد ما بها.

وأنا لنأسف، لأننا مضطرون إلى القول إن أغلب الأطباء والمربين رفعوا عقيرتهم في جوقات الجماهير، ولم يترددوا في أن يتكلموا عن أطفال فاسدين، بمناسبة بعض مظاهر أبدوها، لها صلة بعشق الذات والفضول الجنسي.

طبيعة الميول ومظاهرها: إذا شئنا أن نحترم الحقيقة العلمية وفكر فرويد، في وقت واحد، وجب علينا أن نؤكد أن الحياة الجنسية الطفولية تختلف، بل أنها تختلف إلى حد بعيد بأشكالها وآلياتها، من الحياة الجنسية لدى البالغين، وخاصة في ثلاث نقاط رئيسية.

إنها تعبر عن ذاتها، بادئ ذي بدء، بالفرج وفي الفرد نفسه (عشاق autoérisme) دون التعاون مع شريك ما. ثم لا تلبث، أن تركز على الحاجات العضوية غير الجنسية، مثل الغرائز الهضمية بصفة عامة. بيد أنها، أخيراً، تنطلق بدون أي اشتراك تقوم به

الوظيفة التناسلية التي تبقى جنينية، إلى ذلك الحين.

لكن الاندفاعات الغريزية التي تحرك الطفل، تأتي من نفس ينبوع الذي تأتي منه الاندفاعات الغريزية التي تدفع الرشد ونعني بذلك، الطاقة الجنسية libido. وهذا الاشتراك في الأصل، كاف، إلى حد بعيد، للاعتراف لمجموع هذه الاندفاعات بطبيعة جنسية، وجعله مرحلة من مراحل تطور الحياة الجنسية.

ولنقل باختصار، دون أن ندخل في تفاصيل يضيق عنها إطار هذا الكتاب، إن الحياة الجنسية الطفولية، تظهر في فترات متعددة، وتشمل آليات شتى. إننا نلاحظ فترة ذات توتر منخفض، تمتد بين الولادة والسنة الرابعة أو الخامسة، ونجد فيها دفعا ملحوظا إلى حد كاف، يمكن تمثيله بدور بلوغ أول، وبعدها، تظهر فترة كُمون، تغفو فيها الحياة الجنسية، رغم دفعات جنسية مفاجئة لكنها قصيرة الأمد، تقطع هذا الكُمون بين حين وآخر. وهذه الدفعات المفاجئة تتقارب كلما اقترب الطفل من سن البلوغ، وهي تمثل، بصورة جوهرية، مرحلة الانتقال، من الحياة الجنسية الطفولية، إلى الحياة

الجنسية البالغة، في كل من الناحيتين الفيزيولوجية والنفسية.

يُميز فرويد، من بين آليات الحياة الجنسية، مراحل مختلفة، بمعنى أن الحياة الجنسية، وهي لا تزال منتشرة بعد لدى الطفل، تتبلور بادئ ذي بدء، في الفم وعملية الرضاع، ثم في عملية العض، ثم تتركز في الشرج، في البرهة التي يعلم فيها الطفل النظافة، وتنصب حوالي الرابعة أو الخامسة، في الأعضاء التناسلية، منتقلة بذلك، من المرحلة الفمية إلى المرحلة السنية، ومن هذه إلى المرحلة الشرجية فالقضيبيّة.

إن فكرة الجنسية الطفولية، تتيح لنا أن نتمعق في علم نفس الطفل، ولاسيما من زاوية الحياة العاطفية، وأن نتعرف إلى الاشتباكات المتعددة التي يمكنها أن تمزق هذه الحياة. لم يعد يمكن لأي مربّب كان، أن يجهل بعد اليوم، هذه الفكرة، إذا كان يريد أن يرتفع إلى مستوى عمله الذي هو عمل دقيق وصعب في وقت واحد.

بيد أن عمل فرويد لم يتوقف عند مجال الحياة الجنسية. إن

معرفة الجنسية الطفولية أتاحت له أيضاً، أن يتعرف إلى الحياة الجنسية عند البالغ، تعرُّفاً أحسن مما كان من قبل. وقد طبقت المقدمات التي أتى بها فرويد، أكثر الأعمال اللاحقة التي قام بها الباحثون في هذا الصدد.

إن من المعروف بصفة عامة، أن الغريزة الجنسية لا تتمتع بصفاتها أثناء الطفولة، ولا تستيقظ إلا في طور البلوغ. إن في هذه النظرة لخطيئة ذات نتائج فادحة، لأنها تجعلنا نتخبط في الجهل، أمام الشرائط الأساسية للحياة الجنسية. وإنما إذا تعمقنا في المظاهر الجنسية لدى الطفل، نجد الملامح الأساسية للغريزة الجنسية، ونفهم تطور هذه الغريزة، ونرى كيف أنها تستمد معينها من ينايع شتى. (الأبحاث الثلاثة، ص: 67).

إن فرويد يعرض في مؤلفه هذا، كما يعرض في مجموع مؤلفاته، أن الحياة الجنسية لا تبدو لأول وهلة، على شكلها الذي نعرفها عليه في المعتاد، وهي لا صلة لها بالعمليات البيولوجية للبلوغ؛ ثم لا يلبث أن يبين أنها ليست كتلة واحدة، وإنما هي محصلة عدة ميول متميزة.

إن مرحلة البلوغ تدل بصفة خاصة، سواء في الحقل البيولوجي أم في الحقل النفسي، على انصهار الميول الجزئية التي كان كل ميل منها قائماً بذاته أثناء الطفولة، في بوتقة من الوحدة الشاملة، إلى جانب ظهور الوظيفة التناسلية التي كانت الظاهرة الوحيدة الملحوظة، حتى وقتنا الحاضر. (1)

إن من باب المفارقة، أن نستنتج أن كثيراً من المؤلفين، سواء أكانوا من خصوم فرويد أم من إتباعه، قد أشاروا في عرضهم لمجموع نظرياته، إلى فكري الجنسية الطفولية والتوسع بمعنى الحياة الجنسية، بيد أن الأمر بصدد التركيب الجنسي *synthèse sexuelle* كان على عكس ذلك، إذ إن أحداً منهم لم يبرز إلى النور هذه الفكرة الأساسية الأخرى، التي نجدتها معروضة، بإيجاز

---

(1) لنلاحظ أننا لم نتبع هنا النهج الحقيقي لمؤلفات فرويد، وذلك لأسباب فنية ذات صلة بالعرض، وإنما قام عملنا على قلب هذا النهج. إن فرويد في الواقع لم يصل إلى فكري الجنسية الطفولية والتركيب الجنسي، إلا من خلال دراسته للانحرافات.

ملحوظ، في دراساته في علم النفس الغيبي.

كان لابد لفكرة التركيب الجنسي التي نتجت عن فكرة الجنسية الطفولية، من أن تقلب أغلب الأفكار المقبولة حتى ذلك الحين، من قبل الأطباء العاديين والأطباء العقلين، فيما يتعلق بأسباب الانحرافات وحالات العُصاب، كما كان لابد لها أيضاً من أن تأتي بتحديدات نافعة في علم نفس الحب.

سبق لفرويد أن كتب في «حالة دورا» Le Case de Dora هذه الأسطر القليلة ذات الدلالة العظيمة:

حينما يصبح أحد الناس منحرفاً انحرافاً جافياً ظاهراً، يمكننا أن نقول بصورة أدق، أنه قد بقي على هذا الحال، إنه بهذا يظهر في مرحلة توقف من مراحل سير التطور.

ثم لا يلبث أن يحدد هذا المذهب، في خاتمة كتابه «الأبحاث الثلاثة» ويتوسع فيه، عارضاً باختصار أخاذ، أن الانحرافات إنما هي نتيجة توقف نمو الحياة الجنسية في مرحلة من مراحل الطفولة، وأن هذا التوقف يواكبه نمو مبالغ فيه، في أحد الميول الجزئية، وهو

توقف يقوم حجر عثرة في وجه انصهار هذه الميول في بوتقة واحدة. يقول فرويد:

وهكذا، فإن كل انحراف في الحياة الجنسية، يبدو لنا منذ لحظة التي ثبت فيها، كنتيجة لتوقف عملية النمو بما هي سمة من سمات الأطفال infantilisme... ومن ناحية أخرى، بما أن الاستعداد الأصيل، ذو طابع معقد، فإن الغريزة الجنسية في ذاتها، تظهر لنا كعقدة تنحل في حالات الانحرافات، حتى أن هذه الانحرافات يمكن أن تظهر إما على أنها نتيجة كبت، أو على أنها نتيجة انحلال في سياق النمو السوي. إن هذين التصورين يحدّداننا أيضاً على التفكير بأن الميل الجنسي عند البالغين يتكون بتكامل الحركات والاندفاعات المتعددة في الحياة الطفولية، تكاملاً من شأنه أن يخلق وحدة وميلاً متجهاً نحو غاية واحدة وحيدة. (الأبحاث الثالثة، ص: 142).

درس كثير من الأطباء العقليين الانحرافات الجنسية قبل فرويد، وصوروا حالات غريبة ومناقضة، حتى أن بعضهم أقام



تصنيفاً للأعراض التي تبدو عليها. أما فيما يتعلق بشرح الأسباب الموجبة، فإننا لا نصادف إلا التناقض والغموض. وقد استشهدوا، مرة بعد مرة، بالوراثة وبالاضطرابات النفسية وبالانحرافات وحتى بالاعتیاد الفيزيولوجي على العقاقير.

يوضح فرويد آليات الانحرافات بصفة عامة، متخطياً هذه الأسباب الإضافية. إنه مجرد هذه الانحرافات من صفة الاضطراب، ويظهر أن المنحرف، في حالات كثيرة، لا يكون فاسداً مطلقاً، لا من الناحية الذهنية، ولا من الناحية الطبيعية، وإنما يكون فرداً انحرفت حياته الجنسية فقط. ثم لا يلبث أن يربطه على هذه الصورة بالإنسانية، دون أن يجعل منه كائناً عجبياً.

إن هذه النظرة توضح أيضاً، السلوك النفسي الجنسي الذي يدرسه علم نفس الحب، والذي تأتي الآداب عليه بشواهد أبرع مما يأتي به علم النفس، في أغلب الأحيان.

إننا نتقبل بصفة عامة أن الحياة الزوجية هي النموذج المثالي للعلاقات الجنسية، ولكننا نتساءل لماذا نستتج، في هذه الحالة، أن

كثيراً من المتزوجين، وحتى من المتزوجين عن طريق الحب، يقيمون صلات جنسية مع غير زوجاتهم؟

يجيب فرويد بثلاثة أسطر على هذا السؤال:

إن الصفة السوية للحياة الجنسية، لا تكون إلا بتيارين يتجهان نحو الموضوع والهدف الجنسيين، أحدهما تيار العاطفة وثانيهما تيار الشهوة الحسية (الأبحاث الثلاثة، ص: 112).

إذا استطاع أحد الرجال أن يحب امرأتين، في وقت واحد، فهذا لأن التركيب الجنسي لديه، لم يتحقق تحققاً منسجماً. إن عنصري العاطفة والشبق *erotisme* لم ينصهرا في بوتقة واحدة، وإنما بقي كل عنصر قائماً بذاته، واتجه نحو موضوع جنسي، فاتجهت العاطفة نحو الزوجة الشرعية، واتجه الشبق نحو الخيلة. عقدة أوديب، التي لا تؤلف فقط القسم الهام من الحياة الجنسية لدى الطفل، وإنما تؤلف بالإضافة إليه هيكل الحياة الاجتماعية والجنسية لدى الراشد.

وهكذا نستطيع أن نرسم خطاطة لعقدة أوديب:

(1) يتعلق الطفل بمن يمثل الجنس المقابل لجنسه من والديه. هذا،

وتحسن الإشارة إلى أن جميع المشاعر العاطفية، في سن الطفولة، هي مشاعر ذات صبغة جنسية منتشرة.

(2) يشعر الطفل بالعداء والغيرة نحو من يمثل الجنس المماثل لجنسه من أبويه، وشعوره هذا متفرع من العملية السابقة.

(3) يشعر بالإعجاب والحنان نحو من يمثل الجنس المماثل لجنسه من أبويه، وهذا الشعور ينضاف إلى مشاعر العداء، ويخلق تكافؤاً بين عاطفتين متضادتين (بلويلر).

(4) يشعر بالخطيئة في دخيلة لا شعوره بصفة عامة، وشعوره هذا متعلق بالعداء الذي شعر به تجاه من يماثله من أبويه في جنسه.

وهكذا، فإن الصبي الصغير يحب أمه، ويشعر بالغيرة نحو أبيه، ناظراً إليه من أعماق لا شعوره نظرة الخصم. بيد أنه يعجب بقوته وحكمته في نفس الوقت، ويبدأ يوجه إلى نفسه اللوم العنيف من جراء مشاعره العدائية والعدوانية نحوه، منذ أن ينشأ الضمير الأخلاقي لديه.

إن عقدة أوديب تصادف عند جميع الأطفال. فإذا نجحوا في

تنظيمها، كما هي الحال في أغلب الأحيان، أتاحت لهم جميع الفرص التي تمكنهم من الوصول إلى حياة جنسية سوية، وإذا لم ينجحوا، فإن طريق الحالات العُصابية تُفتح أمامهم. يقول فرويد:

إن الجنسية الطفولية التي تقوم بتأثير حاسم، فيما بعد، في الحياة الجنسية لدى الراشد، تصل إلى إبانها فيها (في عقدة أوديب). إن كل إنسان يجد من الواجب عليه أن يتغلب على عقدة أوديب، وإذا أخفق في هذه المهمة، أصبح عُصابياً. علّمنا التحليل النفسي أن نقدر الأهمية الأساسية لعقدة أوديب أكثر فأكثر.

ونستطيع أن نقول إن ما يفصل بين خصوم التحليل النفسي وأنصاره، إنما هو الأهمية التي يعلقها أنصاره على هذه الوقائع. (ثلاثة أبحاث، ص: 188، حاشية 72).

مأثورات وإساءات فهم: أقامت عقدة أوديب بصفة خاصة، العداء ضد فرويد. إن فكرة إمكان الطفل، أن يرغب في أمه رغبة جنسية، ويكره أباه، صدمت كل إنسان في أعماق أعماقه.

أثم فرويد بإقامة مذهب ظاهر العبث، ووجه إليه بعض

الخصوم، من قلبي التحفظ، تهمة «انحلال الخلق»! وقد ذهب البعض الآخرون إلى إقناع الناس بأن هذه العقدة إذا وجدت عند الأشخاص المصابين بالأمراض العصبية والمنحلّين، فهي لا تنطبق، بحال من الأحوال، على الأغلبية العظمى من الأطفال السالمين الأسوياء.

إن قوة المأثورات التي تذهب إلى أن الطفل «نقي» ولا أثر للحياة الجنسية لديه، وجِدّة المصطلحات غير المألوفة ذات الميثولوجيا المبهمة، التي احتلت مكان المصطلحات التقليدية في علم النفس، والارجاع العاطفية لدى جميع الناس، بصدد ميولهم التي كانوا يخافون خوفاً غامضاً من أن يروها تنبع من أعماق اللاشعور، كل هذا يشرح لنا القسم الأكبر من العداء الذي صادفته نظريات فرويد.

يجب أن نضيف إلى هذا أيضاً، إساءات فهم متنوعة. إن إساءة الفهم الأولى، تقوم على التوسع بمعنى الحياة الجنسية، حتى أن خصوم فرويد، حينما كان يتكلم عن الناحية الجنسية، كانوا يفهمون الناحية التناسلية، الأمر الذي كان بادي الإحالة في الواقع. إننا لا

نستطيع إلا أن نأسف، لأن عدداً من الأطباء وعلماء النفس هاجموا فرويد، دون أن يقرأوا مؤلفاته، وانتهوا إلى آرائهم، معتمدين على مصادر ثانوية.

أما فيما يتعلق بالأصول التي نبعت منها إساءات الفهم هذه، فيجب علينا أن نعتزف بأن فرويد مسؤول عنها إلى حد معين. كان عليه أن يلحّ أكثر مما فعل، على الفوارق القائمة بين العمليات الجنسية في دور الطفولة، والعمليات الجنسية في دور الرشد.

إن الراشد يشعر بدافع جنسي، ويعي هذا الدافع وغاياته وموضوعاته. أما الطفل نفسه، فإنه يشعر بهذا الدافع المقارب للدافع لدى الراشد، ولكنه لا يعيه. إن الفرق الحاصل بين وجود الوعي وانعدامه، ذو أهمية بالغة. رغم أن الميل الجنسي صادر عن اللاشعور، سواء عند الراشد، أو عند الطفل، فإنه يمكن كبّحه ومراقبته نسبياً عند الراشد في حين أن يفر بصورة كلية من سيطرة الطفل.

حينما يشعر رجل من الرجال، باندفاع جنسي نحو إحدى النساء، فإن هذا الاندفاع ينعكس في صفحة الفكر الشاعر، على

شكل تصورات متعددة، نعد منها الخطوات التمهيديّة في المغازلة، والمعانقات الجنسية، وما يتبعها من أمور اجتماعية ممكنة. إن شيئاً كهذا لا نجده عند الطفل، وهذا ما يجعل من العبث كل العبث، والخطأ كل الخطأ، أن نقول إن الطفل يرغب في أمه، إذا كنا نقصد أن نصف بهذه العبارة، عملية شبيهة بعملية رجل راشد نقول عنه إنه يرغب في إحدى النساء.

التوسع بالحياة الجنسية: إن الاختلاط الذي تكلمنا عنه بين الجانبين الجنسي والتناسلي، ليس إلا وجهاً من وجوه الظاهرة العامة المتعلقة بالتوسع بالحياة الجنسية، والنظر إليها كتعبير لفظي أو فكرة لها المعنى الذي صادفناه عن فرويد.

إن هذا التوسع يرتبط بأواصر صميمية بفكرة الحياة الجنسية الطفولية. وهذه ليست مقبولة على أنها حياة جنسية طفولية، إلا إذا اعترفنا، بادئ ذي بدء، بوجود حياة نفسية لا شعورية، وإذا توسعنا بفكرة الحياة الجنسية، مرتفعين فوق العمليات المتعلقة بالحياة التناسلية والتناسل.

إن نظرة عاجلة إلى نظريات فرويد، لترينا أنه إنما كان يعلق هذه الأهمية على الحياة الجنسية، لأنه كان يدخل فيها، بالضبط، عدداً كبيراً من الفعاليات، كانت معروفة، حتى ذلك الحين، كفعاليات غير جنسية.

إن الحب الأمومي، والحنان البنوي والأخوي، والصحة والصدقة، إنما تُشتق جميعاً، في الواقع، من الحياة الجنسية. إن العلاقات التي تصل بين الأم وابنها، والمعلم وتلاميذه، وكذلك جميع العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد، بصفة عامة، إنما هي روابط حب، سواء أكان ذلك بطبيعتها أم بأصلها.

كذلك التعابير الجمالية، وكل خلف فني، وروائع الشعر والأدب والمسرح، تحتوي، دون شك، على عناصر جنسية، أو عناصر ناتجة من العناصر الجنسية. إن هذا التوسع بالحياة الجنسية، يتيح لنا أن نفهم لماذا تشمل جميع أفعال الإنسان وسلوكه في الحياة الاجتماعية تقريباً.

ولكن، أليس توسع كهذا اعتبارياً في ذاته؟



لنحدد، في بادئ الأمر، أن فرويد لم يدع قط، أن مشاعر عاطفية، مثل الصداقة، أو انفعالات فنية، كانت في ذاتها عناصر جنسية. ذهب فرويد إلى أن هذه العناصر متفرعة من الغريزة الجنسية، ومن اللبدو، بيد أنها انتقلت وتحولت، وفي سبيل ذلك كان يبذل كل ما في وسعه.

إن فرويد يطلق كلمة «انتقال» على إمكان الميول الجنسية، من أن تبتعد عن موضوعها الأولي، لتتلبس موضوعات أخرى غير جنسية. وهو يفهم بكلمة «تطور» أن هذه الميول الناتجة عن الطاقة الجنسية والتي تتغذى منها، تكتسب خصائص أخرى، خلال انتقالها وكتبها في المناطق اللاشعورية. وهو يستعمل، عن طيب خاطر، كلمة تصعيد المؤلفوة عند محولي العناصر الأقدمين، في وصف تطور هذه العناصر.

وفي صدد الكلام عن بعض دفعات شديدة للحياة الجنسية الطفولية، بصفة خاصة، يذكر فرويد ما يلي:

إن أفعال الحث المتزايدة، والتي تفيض عن ينباع المختلفة للحياة الجنسية، تجدها تفرعات واستعمالات في مجالات أخرى،

على نحو تنتج معه الاستعدادات الخطرة، في أول الأمر، تزايداً عظيماً في القابليات والفعاليات النفسية. إن في هذا ينبوعاً من ينابيع الإنتاج الفني، وأن تحليل طباع الأفراد الموهوبين موهبة فنية معجزة، ليدل على علاقات متحولة بين الإبداع والانحراف والعُصاب، بحسب ما يكون التصعيد تاماً أو غير تام. (الأبحاث الثلاثة، ص: 152).

أما فيما يتعلق بكلمة «جنسية» التي نُقِدَ فرويد من أجلها، في غالب الأحيان، فهو يعبر عنها في كتابه «أبحاث في التحليل النفسي» على هذه الصورة:

إن نواة ما ندعوه حباً، تألفت ولاشك مما هو معروف بالحب، بصفة عامة، ومما يتغنى به الشعراء، ونعني به «الحب الجنسي» الذي يتألف حد الأخير، من الاتصال الجنسي. بيد أننا لا نفصل جميع أنواع الحب الأخرى، مثل حب الذات، والحب الأبوي والبنوي، والصدقة، ومحبة الإنسان بصفة عامة، عن هذا الحب. كما أننا لا نفصل عنه التعلق بالأشياء المشخصة والأفكار المجردة. ولكي نبرر هذا التوسع الذي أخضعنا له كلمة «حب»، نستطيع أن نذكر

النتائج التي كشفت لنا عنها أبحاث التحليل النفسي، مع العلم أن جميع أنواع الحب هذه، إنما هي تعابير كثيرة لمجموع من الميول واحد بالذات، تلك الميول التي تدعو الفرد في بعض الحالات، إلى الاتصال الجنسي، في حين أنها في حالات أخرى، تشيح عن هذه الغاية أو تعيق عن تحقيقها، محتفظة بصورة كافية، ببعض السمات المميزة لطبيعتها، لئلا يمكن لأحد أن يخطئ في هوياتها (مثل التضحية بالنفس، والبحث عن تلامس صميمي).

إن بعض الفلاسفة توصلوا إلى حدس يتعلق بوحدة الحب، خلال تعدد أشكاله، ومن بينهم أفلاطون الذي أتى بفكرة العشق الكلي وكثير من آباء الكنيسة الذين اعترفوا بأنهم عاجزون عن وضع حدود للحب البشري والحب الإلهي، بصورة دقيقة. بيد أن أحداً من هؤلاء المفكرين، لم يتقدم بمقدماته إلى نتائجها الطبيعية، إذ إنهم كانوا محصورين بحدود تفكيرهم أقل مما كانوا محصورين بمشاعر الاضطراب والخلج والفضيحة، التي كثيراً ما كانت تحيط بالمسائل الجنسية.

إن من مجهل أسس النفس اللاشعورية، ونوابضها العاطفية، يمكنه أن يجد مفارقة غريبة في لوم فرويد على فهمه الحياة من زاوية الجنسية الشاملة، في حين أن الشعر والأدب والمسرح، لم تقدم بشيء، بصورة مباشرة في قليل أو كثير، سوى التغني بالحب ووصفه، والتغني بالاشتباكات النفسية الغرامية وتحليلها. أضف إلى ذلك، أن كل فرد منا، يتطور في وسط رمزية جنسية، تعبر عن نفسها، عند كثير من الشعوب، في تفريق الأشياء غير الحية إلى مذكر ومؤنث، هذا التفريق الذي ليس شيئاً إلا خلع جنسية حقيقية على الألفاظ.

ويجب علينا أن نبحث عن ينبوع هذا الانفراق، في أن الإنسان لا يرى ما لا يريد رؤيته.

## الغرائز

أعاد فرويد الاعتبار إلى الغرائز في السيكولوجيا البشرية، لأن معظم الفلاسفة وعلماء الأخلاق كانوا قد نظروا إليها بازدراء، فهي في نظرهم، سواء أكان ذلك بصورة صريحة أم ضمنية، عوامل تصل الإنسان بالحيوانية، بل إنهم افترضوا أن الوصول إلى صورة من صور المدنية، لا يمكن أن يكون إلا بمحاربة الغرائز محاربة لا هوادة فيها، لأنها أشبه ما تكون بأرواح حيوانية على وجه التحقيق، إنها تعيق البشرية عن الوصول إلى الكمال، حتى أنها لو لم توجد لكان بالإمكان خلق حياة اجتماعية منسجمة.

كان بعض المفكرين ذوي الأصالة، من حين لآخر، يتخذون موقفاً معاكساً للنظرة التقليدية، ويذهبون على نقيض ذلك، إلى أن

الإنسان يكون أفضل إذا ما أضيف، عن طيب خاطر، إلى غرائزه. لاحت آثار هذه النظرية ذات النزعة التبسيطية، في تيار الأفكار العَرم الذي ظهر في القرن الثامن عشر. بيد أن في الأمر انفراقاً، وربما كان انفراقاً أخذاً، ولكنه خاطئ على كل حال. إذ إن الحقيقة، سواء أكانت فردية أم جماعية، إنما تأتي، باستمرار، بتكذيب لاسع لهذا المذهب الطبيعي العاطفي الذي يذهب إليه بعض أصحاب النظرية من الفوضويين.

أضفى ريبو Ribot وبعض علماء النفس الإنكليز، الأهمية الحقيقية للغرائز. بيد أن فرويد، بصورة خاصة، هو الذي استحق شرف إبراز هذه الحقيقة الهامة إلى النور.

أعطى فرويد الغريزة المكان اللائق الذي تستحقه في علم النفس، وقد قام بذلك دون أية مبالغة، كما هو شأنه في كل أمر. إنه حينما أعطى الغريزة المكان الأساسي الذي يؤلف القاعدة التي تقوم عليها الحياة العاطفية، إنما قام بهذا العمل، لكي يتخذ نقطة انطلاقه من ملاحظاته الإكلينيكية اليومية، لا ليتخذ موقفاً معاكساً في وجه النظريات المألوفة.

إن الباحثين الذين أشاروا إلى أن الجهد الثقافي، لا يمكنه أن يكون، إلا بكبح جماح الغرائز، إنما أصابوا كبد الحقيقة باستنتاجهم بيد أنهم أخطأوا حينما ابتدأوا يذهبون إلى أن الغرائز تمثل نوعاً من الثقل الميت الذي لا غناء فيه بكل ما في الكلمة من معنى. فلولا وجود الغرائز، لما طُرِحَت مسألة الحضارة، إذ إن الغرائز هي المحركات الأساسية في الحياة. إن إرجاع الحياة إلى الذكاء والعقل المجرد، أنها هو فكرة جافة، أوجدتها المذاهب العقلية، لتقابل القوانين البيولوجية الكبرى التي تسيطر على العالم.

إن الحياة، وبصورة أخص، حياة الإنسان الاجتماعية، تتطلب أن تكون قوة الغرائز الأولى مُقنَّاة وموجهة نحو غايات اجتماعية. إن الحياة المدنية يجب أن تقف في وجه تدفق الغرائز الحر، لا لكي نحاول تلك المحاولة الجنوبية التي تستهدف حذفها، كما كان يريد علماء الأخلاق الدينيون أو اللادينيون أن يفعلوا، وإنما لكي نستفيد منها بعض الاستفادة، كما نستفيد من السدود التي نقيمها على مجرى من مجاري المياه، لإدارة ناعورة من النواعير.

إن إحدى نقاط الضعف في حضارتنا، إنما هي بالضبط نتيجة للعوائق الزائدة التي نقيمها في وجه الغرائز، ولعدم معرفتنا بسبل استعمال القوى والثروات التي تحببها.

الغريزة والدافع: ماذا تمثل الغرائز في نظر فرويد؟

إن فرويد يصرح بأنه لا يريد أن يواجه إلا الغريزة عند الإنسان، دون أن يلقي الكلام على عواهنه بصدد هوية أو تشابه أو بنوة مباشرة بين غرائز الحيوان وغرائز الإنسان. وبعد تحديد الغريزة، على هذه الصورة، يرفض فصلها عن أساسها البيولوجي، أو تعريفها بصورة اعتباطية، حتى ولو استعان بدقته في ذلك.

إنه يدعو الغريزة بصفة عامة «دافعاً»، ليدل بذلك، على أنه لا يريد أن ينظر إليها إلا من زاوية نفسية. وبهذا المعنى، فهو يقرب الدافع من التنبيه الفيزيولوجي، دون أن ينسى استخراج الفوارق الأساسية القائمة بين التنبيه الدافع وبين جميع الأنواع الأخرى للتنبيه. يقول:

إن الدافع يبدو لنا مفهوماً فاصلاً بين الجانب النفسي والجانب



الجسدي، وممثلاً نفسياً للتنبهات النابعة من داخل الجسد والحادثة في النفس، ودرجة من درجات العمل مفروضة على الجانب النفسي، بسبب اتصاله بالجانب الجسدي. (علم النفس الغيب، ص: 33).

إننا نعلم أن التصنيف الذي تقيمه السيكولوجيا البيولوجية للحيوان، بصدد الغرائز، إنما هو تصنيف مختلط جد الاختلاط، وأن عدد هذه الغرائز يختلف تقريباً بحسب المؤلفين. أما فرويد، فإنه يحدد هذه المسألة ويضبطها بسرعة. يقول:

كم هي أنواع الدوافع؟ بل بتعبير آخر، كم عدد هذه الغرائز؟ وما هي؟ من البديهي، أن وجهة النظر الاعتبارية، تستطيع أن تعمل هنا بدون قيد. أي اعتراض نستطيع أن نوجهه، في الواقع، إلى من يستعمل مفاهيم مثل المفاهيم التالية: غريزة اللعب، وغريزة التخريب، والغريزة الاجتماعية، كلما تطلب الموضوع ذلك، وكلما أتاحت حدود التحليل النفسي. (علم النفس الغيبي، ص: 37).

بيد أن فرويد، في تعمقه بهذه المسألة، توصل إلى أن لا يأخذ بعين الاعتبار، على نحو من الأنحاء، إلا الغرائز الأولية، المتعلقة

بوظيفة بيولوجية، والتي يستحيل أن يذهب بها التحليل أكثر من ذلك.

بدأ بتقسيم هذه الغرائز الأولى إلى فئتين: غرائز الأنا والغرائز الجنسية، مصرحاً أن هذا التصنيف ليس إلا فرضية تساعد على العمل، وليس من الواجب قبلها إلا بعد تبين فائدتها.

كان يشغل باله بصورة دائمة، أن يربط علم النفس بالأسس البيولوجية التي يقوم عليها، فيقول بصدد هذا التقسيم الثنائي:

أما بخصوص البيولوجيا، فإننا نذهب إلى أنها لا تناقض، ولا شك، التمييز الذي أقمناه، بين الدوافع الجنسية ودوافع الأنا. إن البيولوجيا تعلمنا أن الحياة الجنسية لا يمكنها أن تقوم في نفس المجال الذي تقوم فيه وظائف الفرد الأخرى، لأن هذه الميول تتجاوز هذا الفرد، وليس لها من غاية إلا خلق أفراد جدد، ومعنى هذا، حفظ النوع. (علم النفس الغيبي، ص: 39).

الطاقة الجنسية: إن هذه الغرائز، بل هذه الدوافع الجنسية، إنما تعبر عن ذاتها في المفهوم الذي سماه فرويد «الليبدو» أو الطاقة

الجنسية. دُرِجت هذه الكلمة على الألسن درجاناً عظيماً، ونوقشت إلى حد بعيد، وأوِّلت في بعض الأحيان تأويلاً أحدث بعض الالتباس.

بيد أن فرويد، ويا للأسف، لم يشرح قط مضمون هذه الكلمة، فكان لا يمكن لأحد أن يفهم ما يقصده، إلا إذا بحث هنا وهناك، عن شرح من الشروح، أو إذا تتبع فكر فرويد، بصفة خاصة، في مراحل انتقاله، في الجو العام لنظرية الحياة الجنسية. إن الاستشهادات الواردة فيما يلي، لها بصفة خاصة، قيمة ذات دلالة كبيرة؛ إنها استشهادات قائمة كعلائم تتيح للقراء أن يدركوا فكر الأستاذ الفييني، متعالين على الصيغ اللفظية. يقول فرويد:

إن كلمة «ليبدو» كلمة مستعارة من نظرية الحياة العاطفية وهكذا فإننا نشير إلى أن الطاقة (باعتبار أنها عظم كمي لم يخضع للتجربة بعد) التي تتحلّى بها الميول، إنما هي طاقة ذات صلة بما تلخصه كلمة حب. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 109).

إن العشق الأفلاطوني، سواء في أصوله أم في مظاهره أم في علاقاته مع الحب الجنسي، يشابه مشابهة تامة، الطاقة العشقية، أو

الليبدو، في نظرية التحليل النفسي. يقول فرويد:

إننا نميز الليبدو من الطاقة، ذلك الليبدو الذي يجب علينا أن نفترض وجوده في أساس جميع العمليات النفسية، بصفة عامة. إن هذا التمييز الذي نقوم به، إنما يتعلق بأصول الليبدو الخاصة. وهكذا فإننا نعطيه بهذه الطريقة، بالإضافة إلى طابعه الكمي، طابعاً كميّاً. إننا حينما نميز طاقة الليبدو من كل طاقة نفسية أخرى، إنما نفترض أن العمليات الجنسية التي يقوم بها الجسد، تتميز من وظائف التغذية بصفة كيميائية خاصة. (ثلاثة أبحاث، ص: 124).

إن تصور النفس لليبدو، إنما الليبدو الذاتي<sup>(1)</sup>، بيد أن هذا الليبدو الأخير، ليس بالإمكان تحليله ما دام ليبدو ذاتياً، وهو لا يصبح قابلاً للتحليل، إلا عندما يستحوذ على موضوعات جنسية، ويصبح ليبدو موضوعياً<sup>(2)</sup>.

(1) Ich- Libido في الأصل الألماني.

(2) ميول حفظ الأنا أو «الاهتمام».

إن كل انتقال ونقل وتحول، إنما هي من أعمال الليبدو الموضوعي، وهو يتركز ويثبت في بعض الموضوعات، بل أنه يتركها أحياناً ليتلبس سواها، متبعاً حالات تطورية، تميز كل فعالية جنسية.

النرجسية: إن الليبدو الموضوعي، حينما لا يفك أو اصر الصلة القائمة بينه وبين موضوعاته الخاصة فقط، بل القائمة بينه وبين جميع الموضوعات، يظل ذا علاقة بشروط خاصة من شروط التوتر، وينتهي بالدخول إلى الأنا، بحيث يصبح لبيدو ذاتياً.

إن الليبدو الذاتي هذا، إنما هو في أساس كل نرجسية. والنرجسية ظاهرة تتميز بأن الليبدو يتلبس الأنا فيها، ومعنى هذا، إن الأنا تصبح متلبسة من قبل الطاقة الجنسية، علاوة على ميولها المميزة.

إن المسألة الحقيقية تقوم إذن على الآلية التالية:

يحق لنا أن نفترض، أن الأنا تتلبسها الميول الجنسية في الأصل، تلك الميول التي لا تتصل بطبيعتها بدوافع حفظ الأنا، بيد أن هذا التلبس لا يصبح قابلاً للملاحظة، إلا حينما يتجه الليبدو، بادئ

ذي بدء، إلى بعض الموضوعات، ويكتسب شكلاً موضوعياً، ثم يشرع بالنكوص على عقبيه نحو الأنا، متخذاً منها موضوعاً.

ومن الجائز إلى حد بعيد، أن تكون هذه الصورة متحدة في هويتها مع اللبيدو الذي يتلبس الأنا، عند الرضيع، بصورة سابقة على فكرة الموضوع، رغم كونها قريبة منه. وإنما نرى في هذه العملية التي رسمنا مراحلها، أن اللبيدو الموضوعي، بعد أن يكون قد اتخذ من الأنا موضوعاً له، ينكص على عقبيه، على نحو من الأنحاء، ساعياً نحو ينبوع من ينابيعه، لكي يعود إلى حالة اللبيدو الذاتي. بيد أننا لا نستطيع أن ننكر أن اللبيدو، في المرحلة النرجسية، لا يبقى على صورته الذاتية الأصلية، كما أننا لا نستطيع أن نقلل من قيمة هذه الحقيقة. إن اللبيدو يعود ليعبر عن ذاته على هذا الشكل، بعد أن يكون قد ظهر على الشكل الموضوعي، وأثبت ذاته فيه.

وهنا نصل إلى نقطة نظرية، هي أكثر النقاط دقة، في مؤلفات فرويد الذي يعترف، عن طيب خاطر، بالغموض الذي يحيط بهذه

المسائل. يقول:

... إذا كان التحليل النفسي، يعطينا حتى وقتنا الحاضر، معلومات أكيدة بصدد تحولات الليبدو الموضوعي، فإنه على العكس من ذلك، لا يتيح لنا أن نميز بصورة واضحة، الليبدو الذاتي من الطاقات الأخرى التي تفعل في الأنا. (ثلاثة أبحاث، ص: 126).

تطور الغرائز: إن فرويد من جهة أخرى، يهمل الغرائز أو دوافع الأنا، في كثير أو قليل، ويصف الدوافع الغريزية، بصفة خاصة، بأنها أكثر قابلية للتحليل بكثير.

وهو يرسم في كتابه «علم النفس الغيبي» تاريخ ولادة هذه الغرائز، بما هي غرائز دافعة تنبع من الجسد، ويرسم تاريخ نموها السوي، وتاريخ كبتها إزاء العوائق، والطريقة التي تنجح فيها - أو تخفق - في تحقيق غاياتها النوعية.

بعد أن وضع فرويد المبدأ القائل بأن الدوافع الجنسية هي دوافع قائمة بذاتها في بادئ الأمر، وإنما لا تنصهر في بوتقة الوحدة إلا في دور البلوغ، أشار إلى أن غاية كل منها، إنما تكون في اللذة

العضوية. إن هذه الميول، تتركز، أول ما تتركز، على دوافع حفظ الذات، وتتبع أول ما تتبع، في خلال مدة من الزمن، سيراً مماثلاً لسير تلك الدوافع، في البحث عن موضوعاتها. يقول فرويد:

إنه يمكن إلى حد كبير، أن يقوم بعضها مكان البعض الآخر، وأن تغير من موضوعاتها بسهولة. إن هذه الصفات الأخيرة، تجعلها قادرة على إنتاج حالات بعيدة كل البعد عن الغايات الأولى التي كانت تقصد إليها (التصعيد). (علم النفس الغيبي، ص: 42).

إن العود إلى الحالة المضادة، والانقلاب ضد صاحبها، والكبت والتصعيد، إنما هي كلها تحولات رئيسية معروفة عن الدوافع الغريزية.

رغم أن فرويد لم يتوقف طويلاً في بحث هذه المسألة، فإنه يمكننا أن نعتقد أن الواجب علينا أن نبحث في العامل البيولوجي، عن خاصة انتقال الغرائز الجنسية، تلك الخاصة التي لا نجدها في غرائز الأنا.

إن الدوافع الغريزية، لا تتصف في الواقع، عند الفرد، بنفس



الصفة ذات الضرورة الملحة، التي تتصف بها دوافع التغذية. لنقارن هذين النوعين من الدوافع:

إن غريزة التغذية تبتدى بصورة الجوع. ومنذ أن يحس الفرد بهذا الجوع، يجب عليه أن يرضي حاجته الفيزيولوجية، إرضاءً سريعاً، بالغذاء المخصص، وإلامات من ضعف التغذية.

إذا كانت الغاية التي تسعى إليها غريزة التغذية، قائمة في الأكل، فإن موضوعها غنماً هو الغذاء المخصص، الذي يمكننا أن نضرب مثلاً عليه، الأتثار أو اللحم أو الخضار المطبوخة. وإنما سنرى، عما قريب، أن الإنسان الجائع، في حالة حرمانه من غذائه المخصص - الذي هو الموضوع النوعي - يمكنه أن يلجأ إلى موضوعات استبدالية، مثل أوراق الشجر ولحائه، والأعشاب النيئة، الخ... ولكن هذه الوسائل الاستنفادية المستعملة لمداورة الجوع، لا تتيح للإنسان أن يعيش سواء أكان ذلك خيراً أم شراً، إلا مدة خمسة عشر يوماً أو مدة شهر، وإذا استمر في استمداد غذائه من هذه المواد غير الصالحة، فإن الموت سيدهمهم في القريب العاجل، لعدم تغذيتها له.

لفترض بدلاً مما أتينا على ذكره، أن الفرد يحركه الدافع الجنسي. إنه يحس برغبة طبيعية هي نوع من الجوع الجنسي، غايته النوعية هي مباشرة العمل الجنسي مع إحدى النساء. ونستطيع أن نستنتج حينئذ، أن الفرد، على عكس ما يحدث في دافع التغذية، يمكنه أن يعيش سنين طوالاً، سواء أكان ذلك في حالة حرمان من كل موضوع جنسي كأن يلجأ إلى عملية الاستمناء باليد أو الاستحلام، مما من شأنه أن يخفف من حالة التوتر المؤلم الذي يبعثه اللبيدو، أو كأن يلجأ إلى موضوعات جنسية تقوم مقام الموضوعات الحقيقية، مثل مراودة أفراد الجنس نفسه، أو بعض الغلمان أو الحيوانات، إلخ...

تحولات الغريزة: إن أهم جميع التحولات التي من شأنها أن تعدل من مصير الدوافع، كما يقول فرويد، إنها هما الكبت والتصعيد. يستحيل علينا هنا، أن نحلل الآليات المعقدة التي يتبعها الكبت، تلك الآليات التي خصص فرويد لدراستها، ثلاثة أرباع حياته. بيد أننا نستطيع أن نقول، إن الإنسانية، منذ فجر الحضارة،

قد وجدت نفسها أمام مسألة ادعى إلى الخشية من أحجية أبي الهول التي كان يعرضها، فيما مضى، على المسافرين، والتي تتلخص كما يلي:

إن الغرائز هي خزانات تملأها الطاقات البيولوجية والنفسية لدى الإنسان، وبين هذه الغرائز، يحتل اللبدو مكاناً هاماً، من ناحية الطاقة التي يتمتع بها، بيد أن التعبير الحر لأغلب هذه الغرائز، من ناحية أخرى، يظهر مناقضاً للحياة الاجتماعية. وبعد أن عرفنا هاتين الفكرتين نتساءل: كيف يمكن للإنسان أن يتصرف؟

إن جميع الحضارات، من ناحية جد عامة، تستعمل بدرجات مختلفة، مؤسساتها العائلية والاجتماعي، في سبيل كبت الغرائز منذ سن مبكرة جداً للفرد، حتى أن مجتمعنا الذي يدعي أنه بلغ درجة عالية من الثقافة، يُخضع عدداً من الفعاليات النفسية، والحياة الجنسية في الدرجة الأولى، لكبت ما هو إلا تعبيراً مستحدثاً عن التابو، عند العشائر البدائية.

بيد أن الكبت في ذاته مؤخر للفرد من الناحية الاقتصادية.

إنه مؤخر له، من جهة أولى، من ناحية الطاقة، إذ إن الميل المكبوت يكون متلبساً، في أغلب الأحيان، بالطاقة إلى حد بعيد، وإذا انكفأت هذه الطاقة إلى أعماق اللاشعور، فقدتها الفرد، وهو مؤخر من جهة أخرى، لأن هذا الكبت يتطلب طاقة ينفقها الإلحاح الكابت، تكون مساوية للطاقة التي بتلبسها الميل المكبوت. يقول فرويد:

ليس مما يلائم التصور أن ننظر إلى عملية الكبت، كحادثة تحدث مرة واحدة، وأن ما يحدثه من نتائج إنما هي نتائج دائمة، شبيهة بوجه تقريبي، بقتل أحد الأحياء قتلاً لا عودة للحياة بعده. أنه لا بد من إنفاق قوة مستمرة، في سبيل المحافظة على عملية الكبت، حتى إذا طرأت حالة كفت من هذا الإنفاق، تعرض نجاح عملية الكبت للخطر، وكان لا بد من عملية كبت أخرى. (علم النفس الغيبي، ص: 77).

ينتج عن ذلك إذن، أن الفرد كلما كبت ميوله، وبصفة خاصة، إذا كانت ميولاً حيوية، مثل الميل إلى العدوان - وهو من غرائز

الأنا- أو الحياة الجنسية- أي الليبدو- كان مضطراً إلى بذل طاقة ضد هذه الميول. وهذا معناه، أنه يستعمل قسماً كبيراً من الطاقة التي يتمتع بها ضد نفسه، مما ينقص من الطاقة التي يستعملها في سبيل مصارعة العالم الخارجي بصورة تتناسب تناسباً طردياً مع قوة الميول المكبوتة.

يبد أن الكبت إذا أعطى مردوداً سيئاً جداً بالنسبة إلى الفرد، ومن ثم بالنسبة إلى المجتمع، وإذا لم تستطع الدوافع الغريزية، من ناحية أخرى، أن تترك بدون قيد، بسبب طابعها غير الاجتماعي، أفلا نجد أنفسنا حينذاك تجاه مسألة لا يمكن حلها؟

إن القيمة العظيمة التي استحقها فرويد، إنها استحقها لأنه أظهر لنا أن الحل موجود. فإذا طرحنا المسألة، من الزاوية الأولى التي طرحت منها، وجدنا أنها تنحل إلى ما يلي: إن الغرائز في غاياتها وفي موضوعاتها الأصيلة، إنما هي في اغلب الأحيان، مناقضة للحياة الاجتماعية.

وضمن هذه الشروط المحددة، نجد ثلاثة مسالك من الناحية

النظرية، على الأقل: أما إعدام الميول، أو إعدام مظاهرها، أو تحويلها.

ليس إعدام الميول مستحيلاً من الناحية العملية فقط، بل أنه غير قابل للتصور من الناحية النظرية، لأن الإعدام ينتهي بالضرورة، إلى ملاحظة كل طاقة. أما إعدام المظاهر الغريزية فممكن، وهذا ما تسعى إليه عملية الكبت بالضبط. غير أننا وجدنا أن النتيجة المستخلصة، إنها هي نتيجة يرثى لها من الناحية المتعلقة بالاقتصاد النفسي فقط. إذن، لم يبق لنا إلا الحل الأخير وهو تحويل الدوافع إلى أشكال يمكن الاستفادة منها اجتماعياً، وهذا ما دعاه فرويد بالتصعيد.

إن تصعيد دافع من الدوافع، إن لم يكن تحويلاً لهذا الدافع في مضمونه - الأمر الذي لا يمكن تحقيقه تقريباً - فهو على الأقل، استبدال موضوعات وغايات اجتماعية، بالموضوعات والغايات الأصلية، التي هي غير اجتماعية بصفة عامة.

إننا نعلم أن الميول الجنسية هي ميول كثيرة الحركة، وإنها قد

تحمل حتى على موضوعات غير جنسية. وبصورة نظرية، فإن الأمر يتعلق حينئذ بأن نحل محل الموضوعات النوعية الأولى، استبدالات ذات صفة اجتماعية. بيد أنه يجب علينا أن نعترف، لسوء الحظ، بجهلنا فيما يتعلق بتسيير آليات التصعيد من الناحية العملية.

إننا لا نستطيع إلا أن نأسف، لأن فرويد الذي وصف بدقة ما بعدها بدقة، آليات الكبت، قد بقي صامتاً تقريباً بصدد آليات التصعيد. وبما أن هذه الآليات هي عامل تقدم للفرد وللمجتمع، فقد أهملها، ليحول انتباهه كله، إلى عمليات الكبت ونتائجه السالبة، بل المرضية أحياناً. وبذلك، فقد اتخذ موقف الطبيب الذي يهمل، عن طيب خاطر، ظواهر التجدد والشفاء، ليدرس العوامل المرضية.

ولكي نعطيه حقه، يجب علينا أن نقول إن حياة رجل فرد، إنما هي حياة قصيرة جداً، لا تكفي لتقييم من ناحية تركيبية، ولتدرس بصورة تحليلية، هاتين المجموعتين الكبيرتين من الظواهر، في وقت واحد، وهما الكبت والتصعيد. وما علينا إلا أن نتمنى أن يأتي باحثون آخرون ليسدوا الثغرة التي خلفها فرويد في هذا المجال من

علم النفس: الفردي والجماعي.

التصعيد: إن ما نعرفه معرفة أكثر تأكيداً، في وقتنا الحاضر، إنما يتعلق بأن منتجات الخلق الفني هي بعض الوسائل التي تتيح تحقيق حالات من التصعيد أغنى من سواها.

إن كثيراً من الفنانين والشعراء والأدباء، نجوا من الانحرافات، وحالات العُصاب، وحتى من الأعمال المضادة للمجتمع، بفضل تصعيد ميولهم في منتجاتهم.

إن هناك مجالاً آخر من مجالات التصعيد العملية، هو مجال الفعالية المهنية. إن فرداً يظهر ميولاً سادية، يستطيع إرضاء هذه الميول، بصورة رمزية، حينما يصبح جراحاً أو قصاباً، بحسب مستواه الثقافي، وبحسب الظروف. إن هذا الشكل من أشكال التصعيد له درجات شتى. أنه يبقى، باستثناء التصعيد الذي يبدو بشكل رسالة لا تقاوم شبيهة بنشر دعوة جديدة، في درجة أخط بكثير من درجة التصعيد الذي يعبر عن ذاته بالسلوك الفني، ولكنه يكون في متناول عدد أكبر بكثير. ولاشك أنه يجب على الحضارة الحاضرة، أن تلتزم



منذ البدء، مسلك التصعيد المهني، إذا إرادات أن تتغلب على حالات النقص التي هي فيها، وعلى أزماتها الأخلاقية.

لنتأمل حالة امرأة بقي تطورها ناقصاً من الناحية الجنسية النفسية، أو ظل لأسباب خارجية، خلواً من العاطفة. أنها إذا نقلت حاجتها العاطفية، ونعني بذلك، قسماً من اللبدو الذي لديها، إلى بعض الحيوانات، مثل القطط والكلاب، إنما تكون قد قدمت لنا مثلاً نموذجياً عن الانتقال.

وعلى النقيض من ذلك، إذا لم تنقل امرأة، وهي في الحالة نفسها، اللبدو الذي لديها إلى الحيوانات، وإنما نقلته إلى بعض الأطفال، أما بتبنيها لهم، وأما باشتراكها في عمل اجتماعي ذي علاقة بالطفولة، فإنها تكون قد قدمت لنا العامل نفسه في انتقال الطاقة، على مستوى نفسي، بيد أن هذا الانتقال، بدلاً من أن يكون عديم النفع للآخرين، يمثل لنا صورة من الصور الاجتماعية، هي التصعيد.

إننا نرى بتأمل هذا المثال، أن الفارق بين الموضوعات

الاستبدالية، من حيث قيمتها الاجتماعية، هو الذي يجعل من المرأة الأولى «أماً للقطط» في حين أنه يجعل من المرأة الثانية دكتورة أو مسعفة اجتماعية أو مرشدة في روضة من رياض الأطفال، الخ...

الكبت والتحليل النفسي: إن فرضية الكبت هي القاعدة الأساسية التي تقوم عليها نظريات فرويد. وهي لا تقتصر من الناحية النظرية فقط، على ظواهر الحياة النفسية، سواء عند الأسوياء أم عند المصابين بالعُصاب، بل إنها تجد أيضاً ما تستند إليه من الناحية العلاجية.

إن التحليل النفسي يكشف عن طبيعة التصورات والانفعالات المكبوتة، ويبرز إلى النور، عن طريق ظاهرة النقل، العنصر المكبوت، ويتيح للفرد أن يسيطر عليه.

إننا نستنتج في أكثر الحالات، أن مضمون التصورات المكبوتة، ليس في ذاته ضاراً إلى هذا الحد، بيد أنه حينما يتعدل في اللاشعور، بصفة خاصة، لا يعود جزءاً من أجزاء الشخصية، بما هي تركيب للانا، ويبقى في خارج الشعور.

إن فرويد لم يجدد في هذه الناحية بصورة مطلقة قط، وإنما يواصل نظرية ريبو في موضوع تحولات الطاقة النفسية، وفي فكري النقل واللاشعور، غير أنه يتوسع بهاتين الفكرتين، ويدمجهما في فكرة تطور الحياة الغريزية. إننا ننتهي، عن طريق الكبت، إلى المفارقة التالية: إن تصوراً من التصورات إنما كُبت، لأنه يصدّم الضمير الأخلاقي أو يضر بالمجتمع، غير أن بقاءه في حالة لا شعورية يقوي من خطر هذه الصفات. يقول فرويد:

إن ما ينوب مناب الدافع ينمو نمواً أكثر تحرراً، وعلى نحو أكثر وفرة، حينما يفر، بفضل الكبت، من تأثير الشعور. إنه في هذه الحالة يتضخم، في الظلام، إذا صح التعبير، ويجد أشكالاً عظيمة من أشكال التعبير، التي إذا بناها للمريض وترجمناها له لم تظهر له غريبة فقط، بل ظهرت مخيفة أيضاً، وهذا من جراء ما يرى فيها من انعكاس قوة دافعة، هي قوة خارقة وخطرة على حد سواء. إن هذه القوة الوهمية ناتجة عن انتشار الدافع في الخيال انتشاراً لا يعيقه عائق، وعن توقف هو نتيجة عدم الإرضاء. (علم النفس الغيبي، ص: 73).

إن الفرد يجب أن يعي جميع دوافعه وجميع تصوراته التي تعبر عن ذاته، في سبيل نموه نمواً منسجماً هو الشرط الأول في سعادته. يجب عليه أن يطلق العنان للتصورات والدوافع التي تسير الحياة الاجتماعية، أما الأخرى، فيجب عليه أن يصعد ما كان منها بالغ الأهمية، وأن يُميت العناصر ذات الطاقة الضعيفة والتي لا غناء فيها.

إن التصعيد يكفّ ميلاً من الميول فيما يتعلق بغايته، والكبح إنما يكف جميع مظاهر هذا الميل. يميز فرويد بين طريقتين للكبح، الأولى وهي الكبت، ويعني به عملية النبد إلى خارج الشعور، والثانية وهي الإماتة التي تقوم على وعي الفرد لعنصر من العناصر الشاذة وغير الاجتماعية، وتقريره عدم إرضائه.

ومن البديهي أننا لا نستطيع إماتة ميل من الميول الأولى، وإنما نستطيع فقط إماتة هذا التعبير أو ذاك من تعبيرات الحياة الجنسية.

والتحليل النفسي، في الواقع، يميل إلى أن يتيح للفرد تبني الموقف الذي كان يجب عليه أن يتبناه فيما مضى، ونعني بذلك، أن ينظر إلى الواقع وجهاً لوجه. إذا تأملنا مثلاً حالة شخص اتجه

الليبدو لديه، أو جزء منه، نحو أخته بالذات، فإن هذا الشخص، كما نعبر عن حالته في اللغة الدارجة، يعشق أخته. بيد أنه منذ الطفولة، رفض أن يعي هذه الحادثة، وطرده من شعوره هذه العاطفة الغرامية طرداً عنيفاً، كما طرد جميع التصورات التي تتصل بها، وحتى البعيدة منها. إن كبتاً كهذا يخشى أن ينتهي بالفرد إلى العُصاب الذي هو الحل الوحيد لهذا الاشتباك النفسي ما دام لا شعورياً.

إن التحليل النفسي يتيح لهذا الشخص أن يعرف معرفة شعورية تلك العاطفة وذاك الاشتباك الذي يتولد منها. إنه منذ اللحظة التي يعاود فيها الشعور بهذه العاطفة المحرمة، بصورة وجدانية، يميتهها ويأبي مجاراتها، لأنها تصدم النفس ولأنها غير أخلاقية من وجهة نظر الشعور (الأنا العليا). وإذا كانت الظروف مؤاتية، فإن الليبدو يكف حلاً عن تقديم الغذاء لهذا التيار الغرامي المتجه نحو أخته، ويمكنه حينئذ أن ينصل إلى أية امرأة أخرى.

إن أصل كثير من الاشتباكات النفسية اللاشعورية ذو صلة بأن المريض لا يريد أبداً أن يرى الحقيقة، لما في الحقيقة من إزعاج

له. إنه يفضل أن يتهرب منها عن طريق الكبت وعملية الكبت هذه التي يمكن أن تظهر اقتصادية حينما يلجأ إليها الفرد، هي عملية تقوده إلى الدخول في مسلك خطر هو مسلم عدم التلاؤم.

إذا كان من الحقيقة في شيء، أن الفرد يكون أحسن اتزاناً كلما كان أحسن تلاؤماً مع العالم الخارجي ومع البيئة الاجتماعية، فإن الشرط الأول لهذا التلاؤم إنما يقوم على معرفته لنفسه ومعرفته لشروط البيئة معرفة مضبوطة.

إن الطفل يستطيع أن يهرب من الواقع، أما الراشد فينبغي له ألا يرتكب هذه الخطيئة. هذا، وأن مهمة المربين تقوم، بل يجب أن تقوم، على مساعدة الطفل بصورة تتيح له أن ينظر إلى الواقع وجهاً لوجه. إن التهرب من العلم ونبذ الواقع إنما هما عملان سيئان جداً، سواء في المجال البيولوجي، أم في المجال النفسي.

إن الشخص الذي اتخذناه مثلاً، كان يسير في الطريق إلى العُصاب، منذ اليوم الذي أبى فيه أن يعي حبه المسافح. إنه ربما سار في طريق الذهان أو في طريق أي شكل آخر من أشكال

انحلال الشخصية. إنه اليوم، يتهرب من الواقع الذي يستطيع أن ينكره غداً. إن العُصابي يتدئ بألا يريد رؤية الواقع، وينتهي إلى عدم استطاعته رؤيته.

إن العُصاب، وهو حل وسط بين متطلبات الدوافع ومتطلبات الأنا الخلقية، إنما ينتهي بالفشل بصورة دائمة. إن الفرد ينجح في اتجاهاته للاشتباكات النفسية، ولكنه لا ينجح في الهرب من الألم الذي تخلفه له هذه الاشتباكات بعد أن تصبح لا شعورية. عندئذ يستطيع أن يوغل أكثر مما فعل في هذه الطريق. إنه يستطيع أن ينكر الواقع، بافترضه أن أخته ليست أخته بالفعل وإنها غريبة عن الأسرة، وهو من جراء ذلك، يستطيع أن يعشقها دون أي اضطراب أو ندم... بيد أن منزعاً كهذا، يأتي بتسكين مؤقت، لا بد أن ينتهي إلى انحلال التركيبين العاطفي والذهني.

إن الحالة التي مثلنا بها هي حالة نموذجية متطرفة إلى حد معين، رغم أنها ليست مرضية في أصلها، وقد أتينا بها لنبين مدى الشر الناتج عنها. بيد أنه يعرض لنا من تأمل الحياة اليومية، أن نحكم

بالضرر الذي تنتجه مواقف شبيهة بهذا الموقف، ذات صلة بحالات أكثر ملاءمة.

إن سكون المرء عن عاطفة من العواطف، ثم رفضه رؤيتها، وعدم كلامه في بعض الأمور، وإخفائه لجميع ما يعتروه من انفعالات، إنها هي أمور تجري عادة لكل إنسان وهذه الأفعال إن لم تنته حتماً إلى العُصاب، فإنها تبقى قائمة في أصل عدد كبير من حالات عدم الاتزان العاطفي الذي يحول دون الوصول إلى السعادة.

إن العناصر المكبوتة على هذه الصورة، تتراكم شيئاً فشيئاً، وتنمو وتضطرب. وكلما ازدادت من الناحيتين الكمية والكيفية، أصبح الفرد يخشاها، وهذه الخشية تعود الكبت الدائم بازدياد.

إذا برز تصور من التصورات إلى النور، فما أسرع ما يعود الإنسان إلى إخفائه من جديد. إنه يتوقع أن تبرز عناصر أخرى بدورها إلى النور. وهكذا، تتشكل في نفسه، شخصية جديدة لا شعورية، هي في نظر الوجدان الأخلاقي، أي في نظر الأنا العليا، شقيقة شاذة مخيفة يريد أن لا يعترف بها.



أعطانا فرويد سلاحاً فعالاً ضد المسوخ التي تعيش في كهف اللاشعور، هذه المسوخ التي لم تصبح مرعبة، إلا لأننا أردنا، فيما مضى، الفرار منها، وهذا السلاح هو طريقة التحليل النفسي، التي يشهد على قيمتها عدد لا يحصى من الحالات.

بيد أنه أعطانا شيئاً آخر..

إنه حينما كشف لنا عن ظواهر الكبت ونتائجه، علّمنا كيف نسلك طريقاً آخر غير الطريق الذي نتبعه عادة. إن التربية بأكملها سوف تستفيد استفادة عظيمة من هذا التوجيه للحياة. وهذا التوجيه نستطيع تلخيصه فيما يلي:

يجب الاعتراف بوجود الدوافع الغريزية والاستفادة منها ضمن الإطار الاجتماعي، وتجنيداً بدلاً من محاربتها محاربة يائسة. يجب أن نعطي الحياة الجنسية المكانة الأولى دون التشبث بالمأثورات أو المراءاة.

يجب النظر إلى الحقيقة وجهاً لوجه، والتأكيد على أن جميع الحقائق يحسن قولها، خلافاً لما يقوله المثل.

## النقد

إن نقداً كثيراً وُجِّه إلى نظرية فرويد، بيد أن الرصين منها قليل.

لترك جانباً مصممين، كل نقد لا يعكس بما فيه من تسفيه مذهبي، وتحيز يصطبغ أحياناً بسخرية ثقيلة، غير القصد السيئ وغير المآثرات العرقية والاعتقادية التي يذهب إليها أصحابها. وإنه لمن الواضح، أن نقداً كهذا، لا يستحق أن نهتم بدحضه، لأن الذين أتوا به، إنما تركوا الروح الموضوعية جانباً، واتجهوا إلى تحزُّب ذاتي، ليس إلا رجعاً عاطفياً في الإطار الذي يبرز فيه، وفي القيمة التي يستحقها.

بيد أن هناك نقداً أكثر موضوعية، لا يجد ما يبرره، وهو مشتق

من إساءات فهم يجدر تبديدها. كما أن هناك نوعاً آخر، له ما يبرره، ولكن في هذه النقطة المحددة أو تلك. وأخيراً، يمكننا أن نذكر نقداً صدر عن اختصاصيين ممارسين عملوا مع فرويد، ثم ما لبثوا في نهاية الأمر، أن انشقوا عنه.

إساءة فهم: رأينا حينما كنا بصدد الكلام عن الحياة الجنسية، أن عدداً من إساءات الفهم، صدر عن معرفة غير كافية بنظريات فرويد، من قبل النقاد. إن هناك إساءة فهم أخرى تستحق منا بعض الإيضاح.

إنها تتعلق بأن عدداً من الأطباء والفلاسفة والمثقفين ثقافة غير اختصاصية، لم يبنذوا نظريات فرويد، منذ الوهلة الأولى، وإنما طلبوا البراهين التي أتى بها لدعم هذه النظريات.

لنذكر بادئ ذي بدء، أنه لا يمكن أن يوجد في المجال النفسي براهين لها قيمة البرهان الرياضي، أو لها اليقين التقريبي الذي يقود إليه فحص جسم مادي أو القيام بتجربة كيميائية.

إن صحة معادلة من المعادلات يمكن تبيانها، كذلك من

السهل تبيان تضخم عضو من الأعضاء تضخماً زائداً، بيد أن عنصر من العناصر النفسية لا يمكن تبيانه في المعنى المطلق للكلمة.

وهذا صحيح، من ناحية أخرى، فيما يتعلق بجميع العمليات النفسية، سواء أكانت شعورية أو لا شعورية. أن لا نستطيع أن نستدل على وجودها، إلا بخلع عاطفتنا الذاتية على الآخرين عن طريق الإسقاط، أو استنتاجها من تتبع السلوك كما يفعل السلوكيون.

إذا قتل فرد من الأفراد فرداً آخر، باندفاع الغيرة، فإننا لا نستطيع البرهان على وجود هذا الاندفاع. إننا لا نستطيع إلا أن نجتمع وقائع إضافية ومتلازمة، مثل وجود علاقات جنسية بين هذا الشخص وتلك المرأة الفلانية، وظهور منافس، ومناقشات وتوعدات بين الاثنين، تسبق العمل الإجرامي.

وبما أن كلاً منا قد شعر، بدرجات مختلفة، بعواطف الحب والغيرة والحقد، فإنه من الممكن لنا أن نستنتج وجود غيرة حادة لدى المجرم. أن لنا ملء الحق أن نفعل هذا، بيد أن الملاحظة الموضوعية الخارجية، التي هي وحدها ذات قيمة علمية، لا تزودنا،

كما نرى من هذا المثال، إلا باحتمال بسيط لا يجد ما يدعمه، إلا استدعاء المعرفة الذاتية للمشاعر الوجدانية.

إنني أعتذر عن التذكير بهذه الحقائق الأولية، ولكنني وجدت نفسي مقسوراً على ذلك، لكي أتمكن من أن أشرح لماذا لا تستطيع سيكولوجيا فرويد العاطفية، ولا أية طريقة نفسية أخرى، أن تأتي ببراهين، ولماذا تقتصر فقط على احتمالات يمكن اعتبار تواترها وتجمعها في المستوى العملي، وكأن لهما قوة البراهين.

إننا نستطيع فقط أن نتعجب لماذا لا يظهر هؤلاء النقاد نفس التزمّت تجاه علم النفس التقليدي، ولماذا لا يطلبون منه أبداً البرهان على وجود تبكيت الضمير أو الحقد مثلاً.

ونقطة أخرى لا بد من إيضاها وهي موقف فرويد من مخالفه من غير المشتغلين بالتحليل النفسي، والذين قد يظهرون لأول وهلة، وكأنهم يرتاعون للتناقض ولا يتقبلون أية محاباة.

وحينما كان الأمر ذا صلة بعناصر وجدتها طريقة التحليل النفسي، فإن فرويد كان يرفض دائماً أن يناقش كل نقد وكل مخالفة

يصدران عن الفلاسفة والأطباء العقلين الذي لم يكونوا يلجأون بأنفسهم إلى هذه الطريقة. يقول فرويد:

إن الدب القطبي والحوت لا يستطيعان، كما يقال، أن يتحاربا، لأن كلاً منهما، لكونه محصوراً بيئته الخاصة، لا يستطيع أن يلاقي الآخر. إنه يستحيل على كذلك، أن يناقش الباحثين الذي لا يعرفون في مجال علم النفس والحالات العصائية، مُسلّمات postulats التحليل النفسي، والذين يعتقدون أن نتائجه، هي اختراع في كل جزء من أجزائها. (خمسة تحليلات نفسية، ص: 408).

إن فرويد إذن، يميل على خصومه بصورة من الصور، الاعتراف بمسلّماته النظرية، واللجوء إلى طريقته الخاصة، قبل الدخول في أية مناقشة. ويجب علينا ألا نرى في هذا الموقف الذي اتخذته إلا ضرورة فنية.

إن نظرياته تقوم في معظمها، على أسس من العناصر النفسية اللاشعورية، والمواد التي استعملها لا يمكن أن توجد إلا بطريقة التحليل.

إذا حفر أحد علماء الجيولوجيا ثقباً في الأرض، وأكتشف طبقات صخرية أبدية *fossilifétes*، يحق له تماماً عندئذ أن ينشئ نظرية في حركات الأرض وفي انحسار البحر وامتداده. وإذا دحض رجل آخر، سواء أكان عالماً جيولوجياً أم غير مختص، النظرية التي أتى بها هذا العالم، فإن أول ما يعتني به صاحب النظرية، هو أن يقود الناقد إلى الثقب المحفور، وأن يريه المواد التي لجأ إليها لبناء نظريته.

وكذلك شأن التحليل النفسي، فإنه يقوم على سبر طبقات اللاشعورية العميقة الممتدة في الحياة النفسية، بيد أنه لا يجد هنا شيئاً مادياً ولا ثقباً محفوراً ولا طبقة مكتشفة. إن المحلل النفسي مضطر إذن أن يقول: «أحدثوا بأنفسكم هذا الثقب، وانصرفوا إلى البحث الذي أقوم به بعينه، وحينئذ يمكننا أن نتناقش معاً بصدق هذه المواد المكتشفة».

ولاشك، أن الفيلسوف له ملء الحق أن ينصرف إلى جميع التأملات، بابتدائه بعنصر من العنصر، سواء أكان هذا العنصر مادياً

أم روحياً. أن بإمكانه أن يتخذ من حادثة طبية أو بيولوجية أو نفسية، أساساً لمذهبه، دون أن يكون طبيباً أو عالماً بيولوجياً أو عالماً نفسياً متخصصاً، على وجه الإطلاق. بيد أنه لا يستطيع أن يشك في مادة العنصر الأساسي المكتشف من قبل الاختصاصي ولا في واقعيته.

إن امتزاج الكبريت والتوتياء في كبريت التوتياء، قد ينتهي بالمفكر إلى تأملات أشد ما تكون في الجسارة. إنه يستطيع أن يقيم على هذه الظاهرة الكيميائية، نظرية فلسفية جديدة، بيد أنه يجب عليه يتقبل أن عنصري الكبريت والتوتياء يشكلان كبريت التوتياء، إذا حدثت التجربة في شروط معينة.

إذا حاول هذا الفيلسوف دحض هذه الحادثة، فإنه يتجاوز مهمته، ويتدخل في أبحاث الكيمياء. وعندئذ، يستطيع الكيمائي أن يطلب من هذا الفيلسوف، اكتساب المعارف المتعلقة بهذا الفرع، والقيام بنفسه بالتجربة حسب الطرائق المألوفة، قبل الدخول في أية مناقشة.

كذلك، يحق لكل فيلسوف أو عالم اجتماع أن يناقش في عقدة



أوديب من الناحية التاريخية أو الأخلاقية، بيد أنه لا يستطيع أن يشك في وجود هذه العقدة، كما اكتشفها المحلل النفسي، وإلا فإن هذا المحلل له ملء الحق عندئذ أن يجيب: «قبل المناقشة، مارس التحليل النفسي».

إن نظريات التحليل النفسي لم تنتج فقط عن التلاعب بالأفكار، أنها استنتاجات وتأملات تبدأ باستعمال طرق فنية، وضمن هذه الشروط فإن المخالفات التي أتى بها أولئك الذي يجهلون هذه الطرائق، إنما هي مخالفات لا يمكن التسليم بها.

وبهذه الصورة، يحل اعتراض من أكثر الاعتراضات التي وجهت إلى نظريات فرويد رصانة وتواتراً. إن هذا الاعتراض إذا كان ذا قيمة في زمن كان فيه فرويد المحلل الوحيد، فإنه لم يعد يتمتع بها الآن، بعد أن لجأ عشرات من الاختصاصيين الممارسين، في جميع البلاد، بصورة طبيعية، إلى التحليل النفسي، وبعد أن أصبح يملك سلطة الطرائق العلمية، بفضل ما وهبه هؤلاء من النتائج التي توصلوا إليها.

نقد المحللين: وجّه بعض المحللين نظرات نقدية لهذا القسم أو ذاك من نظريات فرويد، ومنهم ألندي Allendy وشتيكل Stekel وبودوان Baudouin. ومن المؤكد أنه من الممكن إيجاد بعض الثلمات وبعض النقص في نظرية اللاشعور كما عرضها فرويد.

يجب ألا يغيب عن بالنا، أن بعض الفرضيات المستعملة كأدوات عمل في التحليل النفسي، يجب تنقيحها، ولاشك، مثل فكرة «المراقبة» ومثل دور الرغبة في تصوير الأحلام.

إنه من المؤكد بصورة تقريبية، أن نظرية فرويد، كما هي معروضة في كتابه «علم الأحلام»، لا تستنفد الصيغة الصميمة لعمليات الأحلام. إن محركات هذه العمليات متعددة على وجه الاحتمال، ولعل فرويد خضع لنزعة خطاطيه schématisme حينما جعل من الرغبة المحرك الوحيد للأحلام. أنه من الأصح أن نقول ولاشك، إن الحلم يحقق تحقيقاً رمزياً، ما يصبوا إليه ميل من الميول التي لم ترص.

إن المسألة التي أثارها شتيكل، بصدد معرفة ما إذا كان من

الممكن استحداث عُصاب عن طريق اشتباك نفسي حاصر، يكون مستقبلاً عن وجود اشتباك أثناء الطفولة ويعمل فيه الموقف الحاضر من جديد، إنها هي مسألة لم يفصل فيها بعد.

بيد أن فرويد لم ييغ قط بناء مذهب من المذاهب، ولا إقامة نصب كامل. إنه وضع حجر الأساس، ورفع الهيكل لعمل عظيم لا يكف عن الحركة بل يظل يغنيه بدون انقطاع، باحثون آخرون، أتوا إليه من جميع النظم العلمية ومن جميع الآفاق الفكرية.

إن هناك نظرات نقدية متعددة أخرى، بيد أنها ثانوية، وهي كما أحسن بودوان<sup>(1)</sup> القول بصدها: «إن التعديلات التي أدخلت على نظريته، إنها هي بصفة عامة، تحديد جديد للعناصر التي رآها بنفسه».

إننا نهملها إذن، لأن غايتنا هي إعطاء لمحة عن فكر فرويد، وليست تقديم عمل فني.

(1) في كتابه «المدخل إلى تحليل الأحلام» ص: 37 طبعة مون بلان في جنيف.

المنشقون: يجدر بنا أن نذكر، إلى جانب هذه النظرات النقدية الجزئية، تيارين مقابلين لنظريات فرويد ومجموع أفكاره في الأسس التي يقومان عليها، وفي مضمون كل منهما واتجاهه. وهذان التياران هما ما أتى به كل من أدلر Adler ويونج Yung وكلاهما من أتباعه المنشقين عليه. إنهما أقاما تحليلاً نفسياً منشقاً أو حراً، جرى إلى جانب التحليل النفسي السني والرسمي الذي أتى به فرويد، بيد أنه كان مضاداً له في جريانه.

وفوق هذه الخصومات المذهبية، والمناقشات العقائدية، التي كان من صداها الذي يؤسف له كلمتا «حر» و«رسمي»، ينبغي لنا أن نتفحص ما في هذه المناقشات وتلك الخصومات من أمور جوهرية، صارفين النظر عن كل ماثورة مؤاتية أو غير مؤاتية.

كان أدلر ينزع نزعة واضحة إلى تحويل نظريات التحليل النفسي إلى مذهب، وفي هذا عيب لكل علم، ومن باب أولى، عيب لكل موضوع شديد التعقيد، مثل علم النفس.

وقد اتخذ من إرادة القوة لدى الأنا أساساً لمذهبه، تلك الإرادة

التي تبتدئ على شكل توكيد رجولي. وبذلك جعل غرائز الأنا تتضخم في نموها تضخماً زائداً، كما جرّد الحياة الجنسية، في الوقت نفسه، من مهمتها الغالبة، وفصل الميول المكبوتة عن آلياتها النفسية. إنه يخلط بين الفوارق التي تؤديها كلمتا «ذكر» و«أنثى»، دون تفريق بين أن تكونا مطروحتين من وجهة نظر بيولوجية أو اجتماعية أو نفسية.

إن فكرة الكبت نفر من هذا المؤلف. يقول: «إذا سألت: من أين يأتي الكبت؟ أجبت: إنه نتيجة من نتائج الحضارة. وإذا سألت: من أين تأتي الحضارة؟ أجبت: إنها من نتائج الكبت».

إن تهكمه هذا الذي أراد أن يأتي به بصدد هذا الموضوع، أن برهن على شيء، فإنما يبرهن على فقدان التفكير الجدلي. لأن البشر قد علموا في كل زمان، أنه إذا صح أن البيض ينتج من الدجاج، فليس نتاج الدجاج من البيض أقل صحة.

أما تيار الأفكار الآخر، فقد عبّر عنه يونج، وفي حين أن نظريات أدلر في حالة تقهقر في الوقت الحاضر فإن نظريات يونج يبدو أنها تتقدم بعض التقدم.

وفي الواقع، فإن يونج استخدم التحليل النفسي بصورة فريدة إلى حد. أنه حافظ على تسمية «التحليل النفسي» ونبذ أسسه. وقد قام بكل هذا، دون أن يأتي بملاحظات جديدة، ودون أن يعمل بمواد جديدة، بل بلجوثه إلى تأويل جديد ينتظم هذه المواد. يمكن لهذا العمل أن يكون مشروعاً لو أنه قام على أسس علمية، بيد أنه لم يكن له من هذه الصفة شيء.

إن جميع المحللين يعرفون حتى وقنا الحاضر، أن الأحلام والأعراض العصابية، تعبر بصورة رمزية، عن عناصر جنسية، وتصورات وعواطف، الخ... حوّل يونج هذه الفكرة شيئاً فشيئاً، حتى انتهى إلى الادعاء، كما يدعي اليوم، بأن هذه العناصر الجنسية ذاتها، لها مدلولات رمزية غير جنسية، ولكنها ميتافيزيقية على نحو غامض.

إن الأم وهي الموضوع الجنسي لدى الطفل، ترمز إلى كل ما لا يمكن الوصول إليه، وما يجب رفضه طوال الحياة.

إن تفكير يونج لم يكف عن الفرار من رقابة الفكر النقدي،

منذ انشاقه عن فرويد، بل أخذ يأوي إلى مذهب متحرك وميتافيزيقي. وفي هذه النقطة بالضبط يكمن سر نجاحه، فهو الذي يشرح المقابلة التي يحظى بها والتي لا تبررها النتائج المكتسبة.

إن هذا الاتجاه الميتافيزيقي يبلغ أوجه عند أتباع يونج، إنهم جميعاً يعترفون بصورة لا شعورية وساذجة تقريباً، بسبب إبتاعهم ليونج بدلاً من إبتاعهم لفرويد، في حين أن معارفهم الشخصية، لم تكن في أغلب الأحيان، تكفي لكي يفصلوا في بعض المسائل الفنية بين هذين المحللين. إنهم اتبعوا ويتبعون يونج من جراء هذا الضباب الميتافيزيقي الذي يشيع في مؤلفاته، ومن جراء هذه الرمزية المزدوجة، وهذه القوالب الكلامية مثل كلمة النفس *Psyché* وكلمة الروح *anima* وكلمة القوة الحية *animus* وكلها كلمات يتيح عدم تحدها لكل إنسان، أن يضمّنها ما شاء من معتقداته الخاصة.

كان علماء الأعصاب والأطباء العقليون يحيلون العمليات الذهنية إلى أرجاع فيزيائية كيميائية، وقد ذهب فرويد في الطريق المضاد لهم، وأعلن أن الحياة النفسية تُدرس من الزاوية النفسية

أيضاً، وتطلب الاعتراف بوجود الذهن على شكل مخالف لشكل الظاهرة الملحقة، بيد أنه لم يطلب قط أن تفصل العمليات النفسية عن أساسها العضوي، ولم يشأ أن يجعل من النفس جوهرًا غير قابل للتحديد ولا للملاحظة، ولم يدع أن تفحص الحياة النفسية لا صلة له بالرقابة العقلية ومتطلبات الروح النقدية.

وعلى النقيض من ذلك، فإن اللاشعور عند يونج يتجاوز في لا معقوليته اللاشعور عند برغسون الذي لم ينتسب قط إلى التحليل النفسي. إن وضع السيكلوجيا التحليلية التي أنتجها يونج، في مقابل السيكلوجيا العاطفية التي أتى بها فرويد، ليس معركة بين طريقتين فئتين، ولا بين نظريتين، بل معركة مبدئية بين نمطين من التفكير، بين روح شبه سحرية ووصفية لدى يونج وروح علمية عند فرويد.

إن يونج يستطيع أن يخدع الناس مدة من الزمن، بيد أن دراساته سوف تتلاشى رغم تأثيره لأن «الرجال، إذا كانوا أقوياء وهو يدافعون عن فكرة قوية، فإنهم يصبحون ضعفاء إذا عارضوا هذه الفكرة».



# القسم الثالث



## علم الاجتماع- الدين- الفلسفة

رأينا في القسم السابق الاتجاهات الثلاثة الكبرى التي اتخذها تفكير فرويد، والمفاهيم التي أنشأها عن اللاشعور والحياة الجنسية والغرائز. إنه ذهب من هذه الخطوط الثلاثة، لاكتشاف مجالات أرحب بكثير، هي مجالات علم الاجتماع والدين والفلسفة.

وسوف نعرض في هذا القسم الثالث والأخير، كيف امتد فرويد بمقدماته السابقة حتى حدودها النهائية، وتوسع فيها وتعمق. إنه ذهب من السيكلوجيا الطبية، وبلغ السيكلوجيا العاطفية، بصورة عادية، بل وبصورة سهلة إذا أمكن القول، وإذا لم تكن المسائل التي كان بصددها ذات مسالك شائكة. ثم ما لبث أن اجتاز العقل الفردي، ووجد نفسه أمام المسائل التاريخية والاجتماعية والثقافية.

إن هذا الفصل بين القسمين الثاني والثالث ليس فصلاً اعتبارياً. إنه ينطبق على سير التفكير لدى فرويد. إن القسم الثاني يتفرع من الملاحظة التجريبية بصورة مباشرة، (إذا أردنا أن نعترف للتحليل النفسي بهذه الصفة) في حين أن الثالث وليد تأملات وفرضيات رغبة جداً، ذات صلة بمواضع تجعلها طبيعتها نفسها، في نطاق خارج عن نطاق التجريب.

إن تفكير فرويد، بعد أن مرت عليه مدة طويلة غنى فيها وخضع لمتطلبات الملاحظة الإكلينيكية، أخذ يُنضج المواد التي جمعها إنضاجاً بطيئاً. ومنذ ذلك الحين، نستطيع أن نحكم عليه، بأنه دون أن يكون فيلسوفاً، - وكان يمتنع دائماً عن قبول هذا اللقب - أتى بعمل فلسفي، بتأمله لبعض المسائل الخالدة، وبذله جهده في أن يجد جواباً لها، ذلك الجواب الذي كان يفر منه في أغلب الأحيان، كما اعترف عن طيب خاطر.

لنشير إلى أننا لسنا بصدد شيء في هذا القسم غير تأملاته، إن لعلم النفس ملء الحق في أن يواجه الفرد من الزاوية الجماعية، كما

له أن ينظر إليه بعين الاعتبار من الزاوية الفردية، بيد أن هناك خطراً لا يلبث أن يلوح لنا بسرعة، وهو أن السيكولوجيا الاجتماعية، تضعنا أمام المسائل التاريخية والاقتصادية والسياسية التي لا يمكن إرجاعها إلى القوانين السيكولوجية وحدها.

إذا كان باستطاعة عالم النفس أن يبين لماذا يقوم فرد من الأفراد، يرجع، على صورة من الصور، في موقف معين، فإنه يستحيل عليه أن يشرح لماذا يبدو الوسط الاجتماعي، والعلاقات الاقتصادية بين الناس، على هذه الصورة أو تلك، في عصر من العصور.

إن علم النفس يفتح لنا آفاقاً جديدة، بمعنى أنه يستطيع أن يعرض أمامنا المظهر النفسي لمسألة اجتماعية، كما يستطيع عالم الاقتصاد، أن يعرض أمامنا مظهرها الاقتصادي. بيد أنه لا يمكن لعلم من العلوم، باقتصاره على نفسه، أن يشرح الحادثة الاجتماعية في جميع تعقدها.

رغم أن فرويد رأى العائق يقوم أمامه على هذه الصورة، فإنه - كما يظهر - لم ينجح دائماً في تجنبه. وإذا علمنا أنه كان متحفظاً

أشد التحفظ بصدد فرضياته، فإننا لا نستطيع أن نمتنع عن الشعور أحياناً بانطباع يدل على نقص في اعتباراته المتعلقة بالحياة الاجتماعية، وعلى ضعف في نظرتة إلى الدين. وعلى نقيض ذلك، فإننا ستأمل طويلاً أفكاره بصدد الحضارة.

## علم الاجتماع

إن دراسة الحياة الجنسية هي التي قادت فرويد إلى الذهاب من مجال السيكولوجيا الفردية، والدخول إلى مجال السيكولوجيا الجماعية.

إن فرويد لا يعتقد أن لدى الجنس البشري غريزة اجتماعية أولية، أي غير قابلة للانحلال إلى سواها. وهو بذلك يناقض بعض المؤلفين الإنكليز، ومنهم تروتر<sup>(1)</sup> Trotter ومكدوجل Mac Dougall. إنه يعتقد أن الميول الاجتماعية التي تربط بين الأفراد في داخل الجماعة (الجمهير، والعشائر، والمؤسسات مثل الكنيسة

(1) غريزة القطيع لا يمكنها أن تنحل إلى سواها، تروتر، في كتابه «غرائز القطيع في السلم والحرب» لندن 1916.

والجيش والمجتمع) إنما هي ميول مشتقة من الميول الجنسية، وهي من هذه الناحية، تعيش على ما يقدمه إليها اللبيدو من غذاء.

كذلك يذهب فرويد إلى أن الروابط الاجتماعية، لا تختلف بطبيعتها عن الروابط العائلية، كما يذهب إلى أن كل سيكولوجيا، حتى المدعوة بالسيكولوجيا الفردية، إنما تحمل في طياتها تعبيراً اجتماعياً، لما تتطرق إليه في العلاقات بين الأنا والآخرين.

إنه يعرض كيف أن الروابط العائلية التي هي أصل الروابط الاجتماعية، قد اشتقت من الميول الجنسية لدى الطفل، بعد كف الغايات الغريزية. يقول فرويد:

إن أول مثال وأحسنه، يمكن اتخاذه عن الميول الجنسية المنحرفة عن غاياتها، إنما هو المثال الذي يقدمه لنا تطور اللبيدو لدى الطفل... إن جميع العواطف التي يشعر بها الطفل إزاء الأشخاص الذين يتلقى منهم العناية، تبقى كما هي في الرغبات التي هي تعبير عن ميوله الجنسية. إن الطفل يطلب من هؤلاء الأشخاص، جميع عواطف الحنان التي يعرفها، إنه يريد معانقتهم ولمسهم والنظر إليهم، يدفعه



الفضول إلى رؤية أعضائهم التناسلية، ومشاهدة كيفية قيامها بوظائفها الأكثر خصوصية. إنه يعلن أنه سيتزوج أمه أو خادمته، مهما كانت فكرته عن الزواج الخ... إن الملاحظة المباشرة والتفحص التحليلي اللاحق لبقايا الطفولة، لا يتركان لنا أدنى شك، في الصلة الصميمية القائمة بين عاطفتي الحنان والغيرة، من جهة، والمقاصد التناسلية من جهة أخرى، كما يظهر لنا كيف أن الطفل يجعل من الشخص الذي يحبه، إلى حد ما، موضعاً لجميع ميوله الجنسية التي لا تزال سيئة التوجيه. إن هذه الصورة الأولى التي يتخذها الحب لدى الطفل، والتي تتصل اتصالاً وثيقاً بعقدة أوديب، تخضع كما نعلم، لدفعة كابحة منذ ابتداء دور الكُمون. وعندئذ، لا يبقى إلا تعلق عاطفي بالأشخاص أنفسهم، وهذا التعلق ينبض بالحنان الخالص، ولا تنطبق عليه صفة «جنسي» بوجه من الوجوه. إن التحليل النفسي الذي يضيء أعماق الحياة النفسية، لا يجد مشقة في إظهار أن جميع الصلات الجنسية لسنوات الطفولة الأولى باقية، بيد أنها باقية في حالة كبت لا شعوري. إنه يتيح لنا أن نؤكد أننا في كل مكان نجد فيه أنفسنا أمام عاطفة حنان، نجد أن هذه العاطفة لا

تفعل شيئاً سوى أن تلحق بالشخص موضوع البحث تعلقاً «حسبياً» خالصاً، أو أن تكون هي التمثل الرمزي (الصورة) لهذا التعلق. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 164).

إن فرويد لا يذهب فقط إلى أن الحياة الجنسية هي نتيجة تطور طويل، وأن الميول الجنسية متعددة، وأن قسماً منها اندمج في دور البلوغ (التركيب الجنسي) ليؤلف الحياة الجنسية في دور الرشد، بل إنه يذهب أيضاً إلى أن قسماً آخر من هذه الميول يتخلى عن غاياته الجنسية، ويتبنى غايات غير جنسية، ذات صفة اجتماعية.

إذا أمكن لعدة تيارات من تيارات الحياة الجنسية، أن تتحول إلى روابط اجتماعية، فإن أهم ما في عامل التحول هذا، يعود إلى الميول ذات الجنسية المثلية.

يذكرنا فرويد أن اللبيدو، وهو عشاق auto - erotique في بادئ الأمر، يمر في مرحلة الجنسية المثلية، قبل أن يتخذ موضوعه في الجنس الآخر. وهو يحدد ذلك بقوله:

إن النزوع في الجنسية المثلية، بعد بلوغ مرحلة الاختيار للجنسية

المختلفة، لا يصبح معلقاً وموقفاً عن عمله، كما يمكن لكل إنسان أن يتوقع، وإنما يجيد عن غايته الجنسية ويستهدف غايات أخرى. إنه يمتزج حينئذ ببعض عناصر من عناصر غريزة الأنا، في سبيل أن يؤلف معها الغرائز الاجتماعية، بصفتها مركبة منها. وهكذا، فإن النزوع في الجنسية المثلية إنما يمثل المساهمة التي يقدمها الشيق érotisme للصدقة والصحة والعصبية وحب الإنسانية، بصفة عامة. (خمسة تحليلات نفسية، ص: 350).

إن مسألة العلاقات القائمة بين الميول الجنسية والميول الاجتماعية، تقودنا بصورة طبيعية، إلى طرح مسألة العلاقة بين الحياة الجنسية والحضارة.

المسائل الثقافية: إذا لم تكن لغريزة القطيع وجود، أي إذا كانت الطاقة التي للروابط الاجتماعية تأتي من الليبدو، فعندئذ ندرك أن نمو الحضارة سيكون متناسباً تناسباً عكسياً مع نمو الحياة الجنسية. يقول فرويد:

إن الميول الجنسية المباشرة غير مؤاتية لتكوين الجماعة. لقد

كان هناك تقريباً دور من العلاقات الجنسية الجماعية (الزواج المشترك)، في سياق تطور الأسرة. بيد أن الحب الجنسي، كلما كان ذا أهمية بالنسبة إلى الفرد، كان هذا الفرد قادراً على أن يحب وأن يميل إلى تحديد الحب بشخصين *una cum uno* هذا التحديد الذي يظهر أن طبيعة الغاية الجنسية قد فرضته. إن الميل إلى تعدد الأزواج والزوجات كان يجب أن يكتفي بأن يستبدل بموضوع الحب موضوعاً آخر استبدالاً متتابعاً. إن الشخصين اللذين ارتبطا معاً في سبيل إرضاء الميل الجنسي لديهما، إنما يعطينا ببحثهما عن العزلة، برهاناً حياً يقوم ضد غريزة القطيع وضد الشعور الجماعي. إنهما كلما كانا متحابين اكتفى أحدهما بالآخر. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 167).

ويشير فرويد إلى أن هذه العملية هي أساس لظاهرة نجدها في جميع المجتمعات الإنسانية، ونعني بها كبح جماح الغريزة الجنسية.

إن الحضارة ذات غاية مزدوجة: مصارعة الطبيعة لضمان الغذاء المادي لبني الإنسان، وتنظيم العلاقات بين الأفراد في داخل الجماعة.

وإذا كان من المسلّم به، أن الجماعة كلما كانت في حالة متزايدة في مصارعة العالم الخارجي، كانت منسجمة في نفسها، فإن ضرورة حيوية حتمت، منذ البدء، تضيق روابط المجتمع، وهذا لا يتسنى إلا بالتضييق على الحرية الجنسية.

إنه ليظهر من الطبيعي ولاشك، أنه كان ينبغي للحضارة أن تغتذي من الطاقة التي لبعض الميول الجنسية مما لا يمكنه بالضبط أن يندمج بطابعه في التركيب الجنسي. وهكذا، نجد أن واجبات الحياة الاجتماعية، لن تجرح الحياة الجنسية في شيء، ما دامت مستمدة من عناصر جنسية لا يمكن للفرد الراشد أن يستفيد منها بوجه الإطلاق.

ومع ذلك، فإن المسألة ليست بسيطة إلى هذا الحد، لأن سؤالاً لا يلبث أن يلوح لنا حالياً وهو: ما هي حدود الحياة الجنسية السوية؟

إذا كانت الجنسية المثلية، تبدو انحرافاً في المستوى البيولوجي، لأنها تنبذ الوظيفة التناسلية، فإننا لا نستطيع أن نذهب هذا المذهب

بصدد السفاح inceste، ومع ذلك فإننا نجزم هذا الانحراف الأخير، بصورة أشد، وأكثر عمومية، مما نفعل في تجريم الجنسية المثلية.

السفاح: إن الحضارة، بحسب نظرية فرويد، حرمت على الحياة الجنسية نوعاً من تعبيراتها، في سبيل الاستفادة من الطاقة الجنسية المكبوحة هذا الكبح. إنها جرمت الجنسية المثلية، في غالب الأحيان، لأن اللبيدو ذا الجنسية المثلية، يظهر مقدرة تصعيدية كبيرة، ولأن المجتمع يستفيد أكثر ما يستفيد، إذا كان جميع الرجال مرتبطين بالصحبة والصدقة والأخوة في السلاح، بدلاً من أن يكونوا مرتبطين بروابط الحب الخالص، التي تحول الجماعة إلى جمع من الأزواج الذكور.

يبد أن بعض الحضارات، وإن تساهلت في الجنسية المثلية، فإنها جميعاً حرمت السفاح تحريماً قاطعاً. ويجب أن نبحث عن سبب ذلك، في أن الجنسية المثلية، وإن كانت خطراً يهدد الروابط الاجتماعية بالانحلال، فإن علاقات السفاح، بين أم وابنها أو بين أب وابنته، إنما تمنع قيام هذه الروابط أصلاً.

ويجب علينا أن نقضي أثر فرويد، في هذا الموضوع، خطوة خطوة، وأن نلاحقه في اللفات التي يُقصر فكره على مجاراتها، إزاء العوائق التي تقوم في وجهه أثناء أبحاثه.

سبق أن قادتته فكرة تحول الميول الجنسية لدى الطفل، إلى وجود عواطف حنان مجردة من الجنسية هي القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الروابط الاجتماعية. ثم ما لبث بعد أن توسع في الحياة الجنسية، أن سلم بوجود ظاهرة مشابهة تعمل في تكوين الروابط الاجتماعية وتطويرها.

ومن ناحية أخرى، جعلته ملاحظاته المتعددة المتعلقة بعقدة أوديب، يكتشف وجود هذه العقدة عند جميع الأفراد وجوداً مستقلاً عن كل تجربة واقعية، كما لو كان هذا العنصر «ذا شكل سابق» في النفس<sup>(1)</sup>.

# مكتبة

t.me/soramnqraa

(1) إن هذه النظرة تفترض نوعاً من الوراثة، ولا شك، وهذه الوراثة وإن كانت محتملة، فإن البرهان لم يقم على وجودها بعد.

إننا نعرف أن عقدة أوديب، تتصف بصورة خاصة، بتلاصق عاطفتين متضادتين لهما صلة بموضوع واحد (شعور العداوة الذي يشعر به الصبي نحو الأب الخصم، وإعجابه بالأب الراشد ذي القوة المطلقة)، وإن تكافؤ الضدين هذا هو الذي يتيح للطفل بالضبط أن يتعالى على هذه العقدة باعتماده على ميلي الإعجاب والاحترام، في نفس الوقت الذي يفقد فيه اللبido المتجه نحو الأم، خصائصه الجنسية، بفضل عملية الكبت في دور الكمون، مما من شأنه أن ينخفض بعامل الغيرة انخفاً كبيراً.

إن العملية تجري على هذا النحو، بالنسبة إلى أغلب الأفراد في وقتنا الحاضر، وحتى في الحالة التي تفشل فيها عملية التصفية هذه، فإن الموقف لا يبقى موقفاً سالباً، بل إنه يوغل بالفرد في طريق خطيرة هي طريق العصاب.

ولكن هل كان الأمر دائماً على هذا النحو؟ وهلا نستطيع أن نفكر مثلاً، أن عداوة الابن نحو الأب وداوة الأب نحو الابن، كانت مع ما يرافقها من تمنيات موت لا شعورية، ذات وجود



واقعي فيما مضى، وكانت تحل محل هذه الرمزية التي نصادفها في وقتنا الحاضر؟

لقد حاول فرويد، بابتدائه من عقدة أوديب، أن يعيد بصورة فرضية، بناء الأسرة في أولى مراحل الحياة الاجتماعية. يقول:

في عام 1917 تبنت فرضية تشارلس داروين التي يذهب فيها إلى أن الصورة الأولى للمجتمع الإنساني كانت تتمثل بشرذمة تخضع للسلطة المطلقة التي يتمتع بها ذكر قوي. عندئذ، حاولت أن أُبين أن مصير هذه الشرذمة ترك آثاراً لا تُمحي في تاريخ الوراثة الإنسانية، كما حاولتُ أن أبين بصورة خاصة، أن تطور الطوطمية الذي يشمل البذور الأولى للدين والأخلاق والتمايز الاجتماعي، كان ذا صلة بإزاحة هذا الرئيس إزاحة عنيفة، وهجر الشرذمة الأبوية والاستعاضة عنها بجماعة أخوية. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 146).

وهكذا، افترض فرويد أن رئيس الشرذمة كان يحتفظ لنفسه بالملكية الجنسية لكل الإناث، سواء أكنَّ نساءه أم بناته، وكان يقوم

بتعنيف أبنائه والقسوة عليهم، ناظراً إليهم نظرتة إلى خصوم في الجنسية، يسعون لاغتصاب السلطة، فيُخصي كل من يفاجئه في موقف جنسي مع إحدى النساء أو إحدى الفتيات، أو يقتله.

ودامت الأمور على هذه الحال إلى أن انحطت قوى الرئيس العضوية، أو كما يحتمل، إلى أن حلت به أحداث غير مؤاتية جعلته يسقط صريعاً تحت ضربات أحد أبنائه أو عدد منهم.

إن مقتل الأب لا يعني نهاية المأساة بل بدايتها. إن القاتل (أو القتلة) أخذ يشعر بانفعال عنيف وبتبكيته ضميره من سوء ما جنت يده، لأن الأبناء وإن كانوا يكرهون الأب الذي وقف موقفاً أشد ما يكون عنفاً ضد حاجاتهم إلى السيطرة وضد متطلباتهم الجنسية، فإنهم يحبونه ويعجبون به، في نفس الوقت الذي يكرهونه فيه.

إن مقتل الأب أدى من ناحية أولى، إلى فصم عرى المشاعر الوجدانية ذات الضدين المتكافئين، كما أن قيام أحد الأبناء مقام أبيه، أدى من ناحية أخرى، إلى بتر الروابط الوجدانية التي تربط

الأخوة فيما بينهم، على حد سواء، لأن حادثة القتل لم يكن لها من نتائج في النهاية إلا استبدال رئيس طاغية آخر، برئيس طاغية أول.

وبصدد وجود المشاعر الوجدانية ذات الضدين المتكافئين،

كتب فرويد ما يلي:

إن الأب البدائي كان يمنع أبناءه من إرضاء ميولهم الجنسية المباشرة، ويفرض عليهم حياة الزهد، مما كان من نتائجه أن أقام، بصفة الاشتقاق، روابط اجتماعية ربطتهم به وربطت بعضهم ببعضهم الآخر. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 148).

إن الموقف كما كان يبدو كان موقفاً معقداً. ويذهب فرويد إلى أن الإنسانية لا يمكنها أن تخرج منه، إلا بتبديل بنية الأسرة، والاستعاضة عن الشذمة الأبوية بجماعة أخوية. يقول فرويد:

إن ما كان الأب يمنعه بمجرد وجوده ذاته في الأزمنة الغابرة، هو ما يدافع عنه الأبناء أنفسهم، في وقتنا الحاضر بخضوعهم إلى هذه الطاعة الاستذكارية التي تميز حالة نفسية، جعل التحليل النفسي منها حالة مألوفة لدينا. بل أنهم يتصلون من عملهم هذا،

حينما يمتنعون عن الحكم على الطوطم - بديل الأب - بالموت، ويأبون أن يجنوا ثمار هذا العمل، حينما يرفضون إقامة أية علاقة جنسية مع النساء اللائي حرروهن... إن ما كان بإمكانه أن يجذب هذا الموقف الوجداني أيضاً، إنما كان يقوم في أن فعل القتل لم يكن ليستطيع أن يرضي أحداً من شركاء القاتل إرضاءً تاماً. لقد كان فعل القتل غير مجدٍ من بعض الاعتبارات لأن أحداً من الأبناء لم يكن يستطيع أن يحقق رغبته الأولى في احتلال مكان الأب. ونحن نعلم أن الإخفاق يميل بالمرء، أكثر من النجاح بكثير، إلى أن يقوم برد فعل أخلاقي. (الطوطمية والتابو، ص: 197).

تلك هي اللوحة العظيمة الجريئة التي رسمها فرويد مصوراً العصور الإنسانية الأولى. قد يبدو لنا أن هذه اللوحة اعتباطية، فينبغي لنا أن نعترف أنها افتراضية من أولها إلى آخرها. إنها تستند إلى الشواهد التالية:

أولاً - تأويل عقدة أوديب كما تظهر عند جميع الأفراد، من وجهة التحليل النفسي، والكشف عن حالة حادة تدل في مرحلة

من المراحل، على عناصر سلبية، مثل امتلاك الأم وقتل الأب.

ثانياً - تأويل ما أتت به فكرة الطوطم وفكرة التابو وفكرة الزواج الخارجي الموجودة عند كثير من الشعوب البدائية، وأن يكون هذا التأويل نظرياً ومن وجهة التحليل النفسي.

ثالثاً - تشبيه الإنسان الأول، كما في علم الحيوان، بعصابات القروود الشبيهة بالإنسان، التي يكون أمر امتلاك الإناث فيها من قبل ذكر وحيد من القطيع شيئاً مألوفاً.

ولاشك أن في كل عنصر من هذه العناصر بعض نقاط ضعف. فنحن لا نعرف حتى الآن، إذا كانت عقدة أوديب عامة على وجه الحقيقة، أو إذا كنا لا نجد لها إلا في وسط ثقافي معين (حضارة البيض الصناعية). ثم أن من المخاطرة إلى حد، أن نتوسع بالملاحظات التي رأيناها في المجال الفردي، حتى نجعلها تشمل المجال الجماعي. أضف إلى ذلك أن هذا التوسع يحيل الصور التاريخية للأسرة، إلى عقد نفسية حاضرة، ويجعل العلاقات الاجتماعية، بما هي صور وبنى، ترتكز على صور الأسرة، الأمر الذي هو بعيد التقرير.

إن تمثيل الطقوس الطوطمية والتابوية، بعمليات نفسية انحصارية، هو ولاشك القسم الأثبت في الشواهد، لأن المشابهة الحيوانية مشابهة مضطربة إلى حد أننا لا نعرف إلا سلوك القردة التي رُبيت في الأسر، أي التي تعيش في ظروف اصطناعية. ومن ناحية أخرى، فإن عادات هذه القردة إذا كانت تتشابه في حالتها الحرة والأسر، فمن الخرافة أن نتخذ من ذلك شاهداً يعيننا على شرح كيفية تكون شذمة بشرية مشابهة، لأن أمثلة كثيرة مأخوذة من العالم الحيواني إنما تقوم لتبين لنا أن أنواعاً متجاورة جداً، يمكنها في موضوع الحياة الجنسية، أن تكون ذات عادات تختلف اختلافاً مطلقاً.

ثلاثون عاماً مرت على هذه النظرية، ولما يأت عنصر جديد يقوم إما لتأكيدها أو نفيها. ولكي نوضح هذه المسألة، يجب علينا أن نقوم بتحليل نفسيات عدد من البدائيين، أو درس أنماط التفكير السحري من مكان أقرب، متبعين في ذلك خطى مالينوفسكي Malinovski وفريزر وليفي برول.

وإذا احتفظنا من هذه اللوحة الكبيرة، بعناصرها الأكثر ثباتاً والأحسن أساساً، نستنتج أن الحضارة كانت تكبح بصورة دائمة، الحياة الجنسية، وأنها لا تزال مستمرة في هذا الكبح. وهذا صحيح أيضاً، بخصوص الرؤساء والقادة الذين نبذوا العقائد الدينية والأخلاق التقليدية، ولم يعترفوا في ما أثبتوه، إلا بالمبادئ العقلية وحدها، كما فعل لينين Lénine ورفقاؤه أثناء المحاولة السوفيتية.

إذا كان لا بد لكل فكر غير متحيز من أن يتقبل أن الحضارة تكبح جماع الحياة الجنسية، فإن المسألة تبدو أكثر صعوبة حينما يريد هذا الفكر تأويل هذه الحادثة.

نرى لزاماً علينا قبل كل شيء، أن نشير، كما أشار فرويد، إلى أن الحضارة تكبح دوافع الإنسان الغريزية، سواء أكانت دوافع الأنا أو دوافع الليبدو.

هل ينبغي لنا أن نفكر أن الحد من جماع الحياة الجنسية، يدخل في إطار أوسع من الحد من جميع الغرائز؟ أم أن هذا الحد إنما يمثل على العكس من ذلك تعبيراً خاصاً أو وظيفة خاصة؟

إننا حينما نشرح الظواهر الاجتماعية بالعوامل العقلية وحدها، يظهر لنا أن كبح جماح الميل إلى العدوان، والحد من عاطفة الاغتصاب، يجدان مبرراتهما في ذواتهما، لأن القتل والسرقة يعرضاننا إلى خطر قوي، هو خطر مناشبة المعارك ونشر الاضطراب اللذين يضران في انسجام الجماعة تجاه الخارج.

بيد أن فرويد لا يفكر ولم يفكر قط، بأن الإنسان أو الجماعة إنما يتحرك كل منهما بالعوامل العقلية فقط. كان يذهب بصورة دائمة إلى أن الدور الذي تقوم به هذه العوامل، إنما ينحل نسبياً، في العوامل الوجدانية، وإن ما هو صحيح في أيامنا الحاضرة كان صحيحاً أكثر في المجتمعات البدائية التي لا تزال قريبة قرباً كبيراً من الغريزة واللاشعور.

لم يكن لدى فرويد مجال للشك في أن كبح جماح الغرائز يتفرع عن العوامل العاطفية تفرعاً مباشراً. إن قتل الأب البدائي، هو أصل تحريك القتل الذي دخل من بعد في القوانين في شكل الوصية التالية: «لا تقتل أبداً».



إن الحد من العدوان، وتنظيم الروابط الاجتماعية بين الناس، واحترام الرؤساء، ليست كلها إلا صوراً مشتقة من كبح جماح الغريزة الجنسية، هذا الكبح الذي أتاح إقامة الروابط الاجتماعية بين جميع الناس.

كان فرويد مقتنعاً أن ضرورة العمل المشترك، لا تكفي لحفظ الانسجام في الجماعة، وينبغي لضمان هذا الانسجام، أن تعمل الميول الاجتماعية المتفرعة عن الميول الجنسية، بعد كبح جماح غاياتها وكفّه.

بيد أننا إذا كنا مخلصين لفكر فرويد، ينبغي لنا ألا نقول إن هذا الكبح إنما صدر في بادئ الأمر، عن ضرورة اجتماعية (هي إقامة الروابط العاطفية)، لأن هذا معناه أنه يسلم بوجود جهد وإرادة عقليين. إن هذا الكبح إنما تأتى في أول الأمر، من الصدمة الانفعالية التي خلقها قتل الأب الرئيس، ومن الشعور بالخطيئة الذي أحس به القتلة، والذي لا يزال موجوداً، في يومنا هذا، في لا شعور كل منا.

وهذا الموقف الأثري، خلق ظروفاً مؤاتية لتفتح الحضارة ونموها، دون أن يحكم حكماً مسبقاً على التطورات اللاحقة التي دخلتها عناصر عقلية خلال القرون، وانضافت في قليل أو كثير إلى الاتجاه الكابح نفسه.

إننا لا نجد لدى فرويد، أية كلمة عن البنى الاجتماعية المختلفة، أو عن الشروط الاقتصادية للمجتمعات المختلفة، حتى أن الأفق الذي جال فيه في علم الاجتماع، بقي محدوداً إلى حد بعيد.

ويمكننا أن نشير إلى أنه، بإزاء أنواع أخرى من النقص، كان يجهل دور العوامل التاريخية السياسية في تطور الحضارة، أو يصغر من أثرها، مما يعطينا نظرة ناقصة عن الحياة الاجتماعية، كما أنه جعل مضمون الأسرة قائماً على عقدة أوديب، مستقلاً عن العوامل الاقتصادية والسياسية.

أضف إلى ذلك، أننا ولو سلمنا بتأثير عقدة أوديب في تشكيل الطقوس السحرية (الطوطم) أو العقائد الدينية، فإن هذا لا يجعلنا نتوقع أن نجد تأثيراً مشابهاً قام بهذا الدور لتشكيل البنية الاجتماعية.

وأخيراً فإن فرويد يهمل أهمية الصراع الاجتماعي في داخل الجماعة، رغم أن هذا الصراع بين الطوائف أو بين الطبقات قام بدور هام في تطور الحضارة، أما بإتاحته تبني هيكل أكثر تأثيراً، وأما بتقليل كمية الطاقة التي تملكها العشيرة لمصارعة قوى الطبيعة، إذا طالت مدة هذا الصراع.

مكتبة

[t.me/soramnqraa](https://t.me/soramnqraa)

## الدين

نستطيع أن نقول إن هناك طريقتين أساسيتين متضادتين في النظر إلى المسائل الميتافيزيقية، مثل مسألة العالم، ومسألة الغائية، ومسألة مصير الإنسانية، ومسألة خلود الروح، ومسألة وجود الله. ونحن نجد وجهة النظر المثالية من ناحية أولى، ووجهة النظر المادية من ناحية أخرى، وكلتاهما تتأتان من نمطين تفكيريين متضادين تضاداً أساسياً. إن المثالية تتعلق بالتفكير الديني، وتعلق المادية بالتفكير العلمي.

لنصف إلى عرضنا هذا، بصورة تصحيحية، أنه ينبغي لنا ألا نتجاهل وجود غرائز سحرية في الفكر الديني هي بقايا المرحلة السابقة، ولا استمرار غرائز دينية في الفكر العلمي، تفسر لنا لماذا

كان كثير من رجال العلم، يحاولون أن يقيموا الروح النقدية التي يتابعون بها أعمالهم، على قاعدة من المشاعر الدينية الموروثة منذ الطفولة.

إن نقداً موضوعياً بسيطاً للدين، يظهر لنا حالياً، أنه ليس موحى به مطلقاً، وأنه ليس ذا أصل علوي، وأنه لا يعتمد على أية واقعة حقيقية. وعلى النقيض من ذلك، تتيح لنا جميع الادعاءات أن نقول أن الدين وعقائده إنما هي اختلافات بشرية، وأن التطور التاريخي للأديان، إنما هو انعكاس مباشر أو غير مباشر لتطور الحضارات.

بيد أن مادية الفكر العلمي، تستطيع أن تقوم بتفحص لنظريات مختلفة، ذات صلة بنمو الأديان وتكوينها، وأحدث هذه النظريات هي النظريات الآتية:

أولاً - مذهب الموسوعيين ومنهم فولتير Voltaire وفولني Volney الذين يذهبون إلى أن الدين غش مخترع، أتت به فئة صغيرة من الأفراد، حتى تفرض نفسها طائفة حاكمة - كهنوتية -

وحتى تخلع على مجموع أفراد الجماعة سلطة تستفيد منها من الوجهتين الروحية والمادية.

إذا كان هذا المذهب يشرح لنا كيف يستخدم الكاهن الشعور الديني لدى الأفراد، أما في سبيل مصلحته الخاصة المتصلة بطائفة قائمة بذاتها - تيوقراطية -، وأما بتحالفه في كثير أو قليل من الطبقات الاجتماعية ذات الامتياز، فإنه لا يستطيع بصورة كلية، أن يحدد لنا أصل الشعور الديني.

ثانياً - مذهب النفعيين الذي توسع فيه بصورة خاصة سلمون ريناك S. Reinach توسعاً ذا اهتمام موضوعي. إن هذه النظرية تذهب إلى أن الدين، إنما اشتق مباشرة في كثير أو قليل، من التابو، وأنه على نحو من الأنحاء، تعقيل له. إن الدين، كما يراه سلمون ريناك، قد استخدم التأثير السحري الذي للأنظمة الطوطمية، في سبيل النص على أنظمة أخلاقية واجتماعية أخرى، تفيد المجتمع بصورة عامة، والكنيسة بصورة خاصة.

إن هذا المؤلف يشتق النزعة الطوطمية من النزعة الحيوية. بيد

أن هذا البناء الشاهق الذي بناه، لا يتطرق إلى شرح الشعور الديني.

كان على فرويد أن يأتي بتأويل ثالث، دون أن يترك الحقل العلمي أبداً. وتأويله هذا، يقوم على افتراض أن الدين وعقائده ومحرماته ورمزيته، كل ذلك لا يفعل شيئاً أكثر من أن يترجم، في المجال السيكولوجي، حالات القلق والضيق التي تتولد من العقد النفسية الموجودة لدى كل فرد.

لو أن فرويد فعل كما فعل ريناك، وربط الدين بالطوطمية، لما قام بهذا الربط إلا من خلال السبب الوحيد الذي هو في أساس هاتين الظاهرتين، ونعني بذلك، قلق المرء أمام دوافعه الخاصة، وخوفه من قوى الطبيعة المعادية.

إن فرويد ينبذ كل عنصر من عناصر التعقيل. إنه يرى أن الدين وجداني في جوهره، أكثر من وجدانية أية فعالية نفسية، كما يرى أنه يحتفظ ببعض مظاهر السحر السابقة على المظاهر المنطقية، وأن الدين إنما قام مقام السحر، أو بتعبير أدق إنها التصق به.

إن الأسس الأولى لآراء فرويد، فيما يتعلق بالظاهرة الدينية، نجدها مرسومة في كتابه «الطوطمية والتابو» وفي كتابه «أبحاث في التحليل النفسي»، وقد توسع فيها في كتابه «مستقبل وهم». بيد أن القارئ الذي تتبع فرويد إلى هذا الحد، سيتعرض للخيبة من جراء هذا الكتاب الذي هو أبعد ما يكون عن إجابة الوعود التي وعد بها في كتابيه السابقين والمتطلبات التي يصوغها فيما يتعلق بمثل هذه المسائل.

ويجب علينا أن نتذكر تذكراً تاماً، أن فرويد لم يدع قط بأنه يتطرق إلى شرح الظاهرة الدينية في أي كتاب من كتبه، وقد وجب عليه أن يصف كتابه «مستقل وهم» في كتاب لاحق بما يلي:

... إن الأمر يتعلق، في نظري، بالأصول العميقة للشعور الديني، أقل بكثير مما يتعلق بما يفهمه الرجل العادي، حينما يتكلم عن دينه وعن هذه المنظومة من العقائد والوعود، مدعياً بأنه يوضح، من ناحية، جميع ألغاز هذا العالم توضيحاً ممتلاً يحسد عليه، وأنه يُطمئن نفسه إلى أن هناك، من ناحية أخرى، عناية إلهية، مليئة



في رعايتها، تسهر على حياته، وتعمل في سبيل التعويض عليه، في حياة مستقبله، عن كل حرمان لقيه في الحياة الأرضية. (قلق في الحضارة، ص: 12).

لنحاول أن نتبع تفكير فرويد في جميع مراحلها، بعد أن أوضحنا هذا، وشرحنا الضعف الظاهر فيه.

قام فرويد بعمل جريء حينما عاود بناء تاريخ الإنسانية النفسي والاجتماعي، وجعله يدور حول مأساة أوديب الكبرى، وهذا العمل يتضمن ما في أصول جميع الأديان الكبرى، من عناصر أساسية. إنه يقدم لنا مختصراً أخذاً عن ذلك، يقول:

لنعد إلى التُّرَّهة العلمية *mythe scientifique* بصدد الشذمة البدائية. رفع هذا الأب، فيما بعد، إلى مقام خالق هذا العالم، وكان هذا الرفع حقاً، لأنه هو الذي خلف جميع الأنبياء الذين يتألف منهم الجمهور الأول. لقد كان بالنسبة لكل منهم المثال المخوف والمعبود في آن واحد، كما كان أصل فكرة التابو التي أتت فيما بعد. اتحد الجمهور في أحد الأيام وقتل الأب وقطعه قطعاً، بيد أن أحداً

من الجمهور المنتصر لم يستطع أن يحل محله، وإذا حاول أحدهم هذا، كان يجد العداوة نفسها تنتشر ضده ولا يلبث أن يتبعها الصراع والقتل. وفي النهاية وجد الجميع أنه يجب على كل منهم أن يأبى أن يرث أباه، فأسسوا عندئذ جماعة أخوية طوطمية يتمتع كل فرد من أفرادها بنفس الحقوق التي يتمتع بها الآخر، ما دام مرتبطاً بنفس التحريمات الطوطمية. كذلك كان يتوجب على كل منهم أن يحتفظ بذكرى حادثة القتل وأن يكفّر عن جرائمه. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 161).

نلاحظ أن جميع العناصر الهامة في جميع الأديان أتت مختصرة في هذه اللوحة القصيرة. إن هذا التركيب السحري الديني، يشرح لنا كيفية تكوّن التابو والطوطم وفكرة الأبطال الميثولوجيين - تشخيصات الأبناء المجرمين - كما يشرح لنا تراتب hiérarchie الآلهة المختلفين الذين سوف يندمجون، في يوم من الأيام، في صورة إله وحيد هو تشخيص الأب المقتول الذي يظل منتصراً أبداً.

وأخيراً، فإننا نجد عنصراً هاماً من عناصر اليهودية، وبصورة

خاصة من عناصر المسيحية، مضمناً في هذه اللوحة تضميناً مقصوداً، وهذا العنصر هو عنصر الخطيئة الأصلية - قتل الأب - وما ينتج عن هذا العمل من تبيكت الضمير الذي يعبر عنه ذاته بالتفكير الطوطمي والقربان المقدس اللذين هما النموذجان الأصليان للشعور بالخطيئة الذي أصاب جميع أبناء آدم.

إن هذه الخصائص الطوطمية، التي يعد بعضها ولاشك، جذوراً للعقائد الدينية السريانية واليهودية، إنما تنتج، بحسب رأي فرويد، من إسقاط حالة بدائية كانت الإنسانية فيها لا تزال قريبة من الحياة الحيوانية، في حياة الجماعة النفسية. إن هذه النقطة الأخيرة، تستحق منا الإشارة، لأنها تشرح لنا لماذا نبذ فرويد الفرضية التي تذهب إلى أن تحريم القتل قد اشتق من أسباب عقلية، بعد أن تفحص هذا الفرضية. ويذهب، بصدد هذا الموضوع، إلى أن هذا التحريم، ليس إلا نتيجة لرجع وجداني سببه مقتل الأب الرئيس. يقول فرويد:

إن البواعث العقلية الخالصة، لا تزال قليلة الوزن عند الإنسان

الحاضر، في صراعها ضد اندفاعات الهوى. فإلى أية درجة كان ينبغي لها أن تكون من قلة الوزن عند الإنسان الحيواني في الأزمنة البدائية؟ كان يمكن لأحفاد هذا الإنسان أن يستأصلوا بعضهم بعضاً أيضاً، دون أن يعيقهم عن ذلك عائق، لو لم تكن هناك جريمة واحدة - قتل الأب البدائي - بين هذه الجرائم جميعاً، أحدثت رجعاً انفعالياً لا يمكن مقاومته، أدى إلى عواقب وخيمة. إن هذا الرجوع هو الذي ولد الوصية التالية: «لا تقتل أبداً». هذا، وقد امتد التحريم، الذي كان يقف في الطوطمية عند حد الحيوان بديل الأب، حتى شمل الآخرين فيما بعد... (مستقبل وهم، ص: 114).

وإذا شئنا أن نتبع فكر فرويد، وأن نشرحه نوعاً من التشريح، أكثر مما فعلنا حتى الآن، فإننا ننتهي إلى رسم الخُطاطة التالية:

إن استحالة إرضاء الدوافع الجنسية، لدى أعضاء الشرذمة الذكور، وما نتج عن هذه الاستحالة من كبت للميول، جعلها هذه الميول تنتقل وتتصعد على صورة روابط وجدانية توحد بين الأبناء والأب - المحبوب والمكروه في وقت واحد - كما جعلها توحد

بين الأخوة فيما بينهم. إن روابط الابن بالأب، ولدت عند القاتل وشركائه، حين قتل هذا الأب - إما بالفعل وإما بالقصد - شعوراً قوياً بالخطيئة. كان الأب الميت يحيا من جديد في فكر كل من أبنائه، صرع شخصه المادي، بيد أن تحرياته ظلت قائمة. إن تبكيت الضمير وانقطاع الروابط الأخوية، منعا خلفاء الأب من امتلاك النساء. ولكي يقضوا على شعورهم هذا بالخطيئة، كان عليهم أن يكرسوا حياتهم للتكفير والتأثم، فكان أول ما فعلوه، أن تخلوا، هم وأبناؤهم، عن نساء الشرذمة وفتياتها، فحرموا بعملهم هذا السفاح لأول مرة في التاريخ، واستعاضوا عنه بالزواج الخارجي.

بيد أن نقاطاً غامضة لا تزال قائمة، ومن المؤسف أن فرويد لم يتعمق فيها.

وهكذا، يجب علينا إما أن نسلم معه أولاً بوجود مشاعر ضمير أخلاقي شبيهة بمشاعر الضمير الذي نصادفه عند المتحضرين في أيامنا هذه، ونعني بها، دخول الزواجر الأبوية إلى نفسيات الأبناء. وإما أن نسلم، في حالة انعدام هذا الضمير، بروابط

وجدانية بين أب وابن، تكون قوية إلى حد معين، لكي تحدث الصدمة الانفعالية وما يتبعها من تبكيت. وكل هذا ينطوي على افتراض كبير.

أصول الدين: إن البؤس الإنساني، والحنين للأب، وتبكيت الضمير الناتج عن الجريمة البدائية، كل هذا بحسب رأي فرويد، أسباب نفسية موجبة للدين. وهكذا، يهمل فرويد النظرية التي ترى أن الدين يتفرع من شعور ديني أولي، تفرعاً مستقلاً عن العوامل المسببة المشتقة من عقدة أوديب.

ومع ذلك لا يمكننا أن ننكر أن عدداً من الأفراد، يؤكدون أنهم يشعرون في دخائل أنفسهم، بهذا الشعور الذي يصعب تحديده تحديداً جيداً، والذي يلتصق به إحساس بالخلود، يتدفق عبر حنين الأنا إلى اللانهاية، ورغبتها الشديدة في أن تذوب في الكل الكبير الذي صدرت عنه.

إن هناك عاطفة غامرة *sentiment océanique* - إذا استعرضنا تعبير أحد مراسلي فرويد - تنعكس في نفوس المتصوفين الكبار وفي التفكير الديني لدى الهنود، ويمكنها أن تؤلف الجوهر العميق

للعاطفة الدينية، التي أتت الأديان على اختلافها، فعبرت عنها تعبيراً تشوه في كثير أو قليل، تحت تأثير عوامل إضافية شتى.

يصرح فرويد بتردده فيما يتعلق بهذا الموضوع، ويعترف أنه حينها حلل نفسيته، لم يستطع قط أن يجد في نفسه أثراً لمثل هذه العاطفة، ولكنه لا يلبث أن يسرع فيقول بكل إخلاص أن هذا لا يسمح له مطلقاً بإنكار وجوده عند الآخرين.

ولكي يلقي بعض الضوء على هذه النقطة، حاول أن يعاود النظر في هذه العناصر التي أتى بها التحليل النفسي، عنصراً عنصراً، تلك العناصر التي لها علاقة بالأننا وبالشعور الذاتي الذي شعر به كل منا، وبالشعور بوحدة الأننا.

إذا كانت عاطفة الأننا، عند جميع الأفراد، ساكنة وثابتة تمام الثبات، فإن هناك، مع ذلك، عدة حالات تجعل عاطفتي التحديد والوحدانية تختفيان.

وأولى هذه الحالات، حالة الحب في أقصى درجات شدته، حيث تميل الحدود القائمة بين الأننا الذات moi- sujet والموضوع الجنسي

إلى الإحماء. إن هذه الحالة ليست وحيدة، فهناك عمليات مرضية تنتهي إلى حالات تصبح الحدود فيها بين الأنا والعالم الخارجي غائمة غير أكيدة، بل إن هذه الحدود في بعض الأحيان، تصبح غير مضبوطة بصورة مطلقة، إذا نظرنا إليها من جهة الواقع الموضوعي.

إن في حياة الفرد النفسية، بعض العناصر، مثل التصورات والأحاسيس والأفكار، بل حتى العناصر الجسدية، تظهر في بعض العُصابات النفسية وفي الجنون المبكر، وكأنها غريبة عن صاحبها. إن الفرد لا يتعرف إليها كأجزاء مُتَمِّمة لـأنا، وإنما يعتقد اعتقاداً جازماً بأنها تأتيه من الخارج.

وهذا يبين لنا أن مسألة الحدود بين الأنا واللا أنا، وهي القاعدة الأساسية في الفلسفة، ليس مفصلاً فيها دائماً ولا بديهية غالباً.

إن مما لاشك فيه، أن الشعور بالأنا لدى الراشد السوي، إنما هو نتيجة تطور طويل، في حين أن الرضيع لا يعرف هذا النوع من التمايز. ويجب ألا يميز، في البدء، من التنبهات التي يشعر بها، بين



تلك التي تتأتى من جسده نفسه، وتلك التي تصدر عن العالم الخارجي. يقول فرويد:

إن حادثة لا بد أن تأتي على كل حال، وتحدث فيه انطباعاً عميقاً. وهذه الحادثة تتلخص في أن بعض ينابيع تنبيهية تصدر عن أعضائه نفسها- وهو لن يعرف ذلك إلا في وقت متأخر- يمكن أن تجعله يشعر بإحساسات تحدث فيه في كل لحظة، في حين أن إحساسات أخرى، وهي تفر منه أكثر من الأولى، تغيب من حين لآخر- ويمكننا أن نذكر منها ما يرغبه الطفل أشد الرغبة: أي حضان الأم- ولا تنبجس من جديد إلا إذا لجأ بنفسه إلى الصباح. (قلق في الحضارة، ص: 6).

وهكذا، فإن الحدود بين الأنا واللاأنا لا تظهر إلا شيئاً فشيئاً.

إن الطفل يميل، في بادئ الأمر، إلى أن ينبذ عن الأنا لديه، جميع ما يمكن أن يكون ينبوعاً للألم، مما ينتهي إلى نشوء الأنا اللذة<sup>(1)</sup> في مقابل معاداة العالم الخارجي. بيد أن هذه الآلية الأثرية

(1) lust- Ich في الأصل الألماني.

التي يسير عليها مبدأ اللذة، تصطدم بمعاناة الواقع.

وهذا الواقع لا يلبث أن يعلمه أن الموضوعات الخارجية يمكن أن تكون ينابيع لذة، كما يعلمه أنه لا يمكن نبذ بعض الأحاسيس الداخلية المنافرة من الأنا بصورة دائمة. وسرعان ما يبلغ الطفل إلى حد يميز فيه بين فكرة الأنا الداخلية واللاأنا الخارجية، بفضل نمو الحركة لديه وما يتبع ذلك حين يصبح بإمكانه أن يفر من المنبهات المؤلمة التي يسوقها إليه العالم الخارجي، في حين أن اللجوء إلى الهرب لا يفيد شئاً فيما يتعلق بالتنبيهات المؤلمة الصادرة عن الأنا. كذلك يصبح بإمكانه أن يبحث عن الأحاسيس الملائمة التي تحدثها فيه بعض الموضوعات، ومعنى هذا أنه يصبح وله قدرة على التوجه في المكان.

إن هذا العرض الفني إلى حد قليل، يجعلنا نفهم التراكب الواقعية القائمة في فكرة عُرف عنها بصورة عامة أنها جد بسيطة وطبيعية، بل يجب أن تكون كذلك، وهي فكرة الأنا واللاأنا. ويمكننا أن نختصر ما في هذه الظاهرة الطويلة بقولنا:

... إن الأنا كانت تتضمن في البدء كل شيء، ومن بعد ذلك نبذت عنها العالم الخارجي. ومن جراء هذا، فإن شعورنا بالأنا في الوقت الحاضر، ليس أكثر من بقية منكمشة، إذا صح القول، لشعورنا بامتداد أرحب بكثير، بامتداد رحب حتى أنه يضم في رحابته كل شيء، ويتصل اتصالاً أكثر صميمية في الاتحاد القائم بين الأنا والبيئة. وإذا سلّمنا بأن هذا الشعور الأولي بالأنا، محفوظ - ضمن حدود تتسع في كثير أو قليل - في نفوس كثير من الأفراد، فإنه يناقض في شكل من الأشكال، ما يظهر في سن النضج من شعور خالص بالأنا، يكون تحديده أكثر حصرًا وأكثر دقة. (قلق في الحضارة، ص: 7).

يشير فرويد إلى أن تواجد coexistence أنماط التفكير والإدراك القديمة والحديثة، إنما هو كثير الحدوث في الحياة النفسية. ثم يسلم بإمكانية وجود شعور غامر يغمر اللانهاية واللامحدود، ويمثل تحولاً، إن لم نقل تراجعاً، نحو حالة بدائية للشعور بالأنا.

بيد أن فرويد لم يكن يفكر في أن هذا الشعور قائم، في الحقيقة، في أساس الحاجة إلى التدين، وإن كان لم يؤكد على ما يذهب إليه

بهذا الصدد. إنه يستعمل كلمة حاجة، لما ظهر له من علم النفس التحليلي بأكمله، من أن شعوراً من المشاعر لا يصبح ينبوعاً لطاقة من الطاقات، إلا ضمن الحدود التي يكون فيها تعبيراً عن حاجة من الحاجات. يقول فرويد:

أما بصدد الحاجات الدينية، فإنني أجد أن ارتباطها بحالة الطفولة ذات القصور المطلق، وما تبعته هذه الحالة من تعلق بالأب، إنما هو أمر لا يقبل الدحض، ولا سيما إذا كان الشعور المذكور، ليس نتيجة لما تبقى من هذه الحالات الطفولية، بل إذا كان يمسكه بصورة مستمرة، ما يشعر به الإنسان من قلق أمام قوة المصير المسيطرة. إنني لا أستطيع أن أجد بين الحاجات ذات الأصل الطفولي، حاجة أخرى تتمتع من القوة بما تتمتع به حماية الأب. إن هذا الشعور الغامر، يميل على نحو من الأنحاء، إلى استعادة النرجسية اللامحدودة<sup>(1)</sup>، وهذه النظرة تكفيننا لنستخرج

(1) إن في هذا شيئاً من الالتباس. إن الطفل يود لو لم يمزج العالم الخارجي في

منه الوظيفة التي لها المكانة الأولى... إنني أتصور أن الشعور الغامر، إنما يكون في علاقته مع الدين في مكانة ثانوية. إن الفكرة التي يتضمنها هذا الشعور، وهي أن يكون واحداً مع الكل الكبير، إنما تظهر لنا، وكأنها بحث أول في سبيل الوصول إلى العزاء الديني، بل كأنها أسلوب آخر في سبيل إنكار الخطر الذي تشعر الأنا أن العالم الخارجي يهددها به. (قلق في الحضارة، ص: 11).

إننا نعتزف بسهولة، أن هذه السطور خالية من التحزب خلواً يحالفه ما اعتاده الباحث من تبصر، وعدم إثبات لما لا يمكن البرهان عليه، حتى أنه يختم ما يحيط بمسألة الشعور الديني من نزاع بهذه العبارة:

---

==

نفسه، ويود لو يمتصه، في حين أن المتدين الصوفي يشعر بأنه يذيب ذاته في الكون وينحل فيه. ومن الغريب أن يذهب فرويد، بصدد حديثه عن النرجسية، إلى تمثيل هاتين الحالتين، على ما فيها من اختلاف، هذا إلا إذا كان الشعور بالانحلال في الكون، إنما هو انتقال عن الشعور الطفولي بامتصاص العالم الخارجي، وقد شوه بعض التشويه.

أعود فأعترف ثانية، بأنني أشعر بعدم رضى، حينما أبحث مسائل عديمة الوزن، كالتي نحن بصدددها.

رغم أن بعض المسائل الدقيقة، مثل مسألة الدين، تدعونا إلى أن نكون جد متحفظين، فإننا نستطيع أن نحكم على أن رأي فرويد قوي بعض القوة. رأينا أنه أطرح الشعور الغامض باللانهاية، كما طرح الشعور بأمل الخلود، باعتبارهما ينبوعين أوليين للشعور الديني. إن طراحه هذين الشعورين يجد ما يعتمد عليه، وهو أن التدين عند الحد الأوسط من الناس، إنما ينمو من جراء ما يتعرض إليه الإنسان من طعنات الخصومة.

إن هذه الظاهرة التي لا يمكن شرحها مطلقاً إزاء الظماً إلى اللامحدود، تتخذ على العكس، كل ما لها من قيمة، إذا تقبلنا أن الله أو القدر، إنما يمثل كل منهما بديل الأب. وفي مثل هذه الحالة، يعود الفرد إلى موقف من مواقف الطفولة، ويقترّب من الله، كما كان يقترّب فيما مضى من الأب، ويخضع له خضوعاً يفتأ الغضب الذي يكون قد تعرض إليه، من جراء عصيانه زواجره.

إن الشقاء والبؤس هما إذن في فكر المتدين مظهران من مظاهر انحسار الحب الإلهي، وهذا الحب، كما هو في اللاشعور، ليس إلا صدى بعيداً لانحسار الحب الأبوي.

وظيفة الدين: إن الوظيفة الأساسية للأديان هي، في رأي فرويد، أن تقدم جميع أنواع الإرضاء، إلى جميع الأفراد، وأن تعوض عليهم شيئاً من ثقل الأغلال التي كبلتهم الحضارة بها. يقول فرويد:

إن الآلهة تحتفظ بإنجاز وظائف ثلاث: إنها تأمر قوى الطبيعة، إنها توفق بيننا وبين جلافة الطبيعة، وبصفة خاصة، كما تظهر جلافتها في الموت. إنها تعوضنا عن الآلام وأنواع الحرمان التي تفرضها الحياة الجماعية المتحضرة على الإنسان. إن توجيهات الحضارة إنما تُعزى إلى أصل إلهي، إنها ترتفع إلى اعتبار يتجاوز المجتمعات الإنسانية، وتمتد حتى تشمل نظام الطبيعة وتطور العالم. وهكذا، ينشأ كنز من الأفكار متولد من الحاجة إلى جعل البؤس الإنساني قابلاً للاحتمال، ومبني بالمواد التي خلفتها ذكريات البؤس الذي عاناه الإنسان في طفولته نفسها، وفي طفولة النوع

البشري. (مستقبل وهم، ص: 46).

وفي الواقع، إن الإنسان يتألم من الثقل الفادح الذي ترهقه به قوى الطبيعة، وقد كان في الماضي أكثر تألماً من تألمه اليوم، لذلك بنى الحضارة لتحميه من هذا الثقل، في بعض النواحي. بيد أنه لا يزال يرزح تحت ضغط القلق الشديد، في نواحٍ أخرى، مثل مسألة الموت ومسألة الوجود. أضف إلى ذلك، أن الحضارة نفسها تخنق الفرد، بما تجبره عليه من تخلُّ عن كثير من دوافعه. عندئذ يأتي الدين، إنه قائم يحمي الإنسان، في المجال النفسي، من أخطار الطبيعة التي لم تتمكن الحضارة من حذفها أو إنقاصها، وذلك بإعطائه جواباً ميتافيزيقياً، وهمياً واستبدالياً، ويجعله في الوقت نفسه، يتقبل ما تأتي به الحضارة من أنواع القسر.

إن الدين يجعلنا نتقبل هذا القسر، بما يقدمه لنا أولاً، من قوانين اجتماعية وأخلاقية، تظهر لنا وكأنها متأتية من نظام إلهي، لا يمكن إدراكه ولا معرفته. وإنما لا نستطيع أن نبين هذه الآلية التي يعمل بموجبها إلا إذا استشهدنا بسطور فرويد التالية:



... إن عناية إلهية خيرة، ليست قاسية إلا في الظاهر، تكلاً كلاً منا برعايتها. إنها عناية إلهية لا تسمح بأن نصبح ألعوبة في أيدي الطبيعة الساحقة التي لا ترحم. إن الموت نفسه ليس إعداماً ولا عوداً إلى ما لا حياة فيه ولا أعضاء له، إنه ابتداء لنوع جديد من الوجود، ومرحلة من مراحل طريق أرقى تطوراً. وفيما يتعلق بالوجه الآخر من المسألة، فإن نفس القوانين الأخلاقية التي قامت عليها حضاراتنا، لا تزال متحكمة بالكون، بيد أن هناك محكمة عليا تسهر على مراقبتها بقوة ومنطق هما أكبر من أن يتقارن بهما شيء. إن الخير يجد مكافأته والشر عقابه في نهاية الأمر، وإذا لم يكن هذا في حياتنا هذه، فإنه سيكون، على الأقل، في حياة لاحقة تبدأ بعد الموت. (مستقبل وهم، ص: 50).

مستقبل الدين: قام فرويد بتحليل ما كان عليه الدين فيما مضى، وما هو عليه في الوقت الحاضر، في سبيل التعرف إلى مصيره.

إنه يهجر في بعض الأوقات، المسائل الميتافيزيقية، ليصبح ذاك الاختصاصي الممارس، الذي نذر حياته كلها لمحاربة أنواع العصاب،

وجميع أنواع عدم التوازن العاطفية التي يشكو منها الأفراد. وذكرونا بأن كل فرد منا كان عليه منذ ولادته، وقبل أن يصبح راشداً متمدناً، أن يمر «مرحلة من مراحل العصاب، شديدة في كثير أو قليل، إذا سلمنا بضعفه الفردي بالنسبة إلى قوة دوافعه العظيمة التي عليه أن يكبحها، وبأن محرك هذا الكبح ليس في أغلب الأحيان غير الخوف.»

ثم يقيم موازنة بين التطور الذي ينجزه كل فرد وبين التطور الذي تنجزه الإنسانية في المجال الثقافي، فيقول:

كانت الإنسانية في عصور الجهل والضعف العقلي، التي اجتازتها في بادئ الأمر، لا تستطيع أن تطرح الغرائز إطراحاً ضرورياً للحياة الجماعية لبني الإنسان، إلا بفضل القوى العاطفية الخالصة. إن بقية هذه المراحل التي هي أشبه ما تكون بالكبت، والتي كانت في أزمنة ما قبل التاريخ، بقيت مدة طويلة، وهي تؤلف قسماً مُتمماً للحضارة. إن الدين لا بد أن يكون عُصاباً انحصارياً عاماً أصيبت به الإنسانية، إنه أشبه ما يكون بالعصاب الذي يصيب الأطفال، والذي ينشأ من عقدة أوديب، ومن العلاقة بين الابن والأب.

وبحسب هذه المفاهيم، يمكننا أن نتنبأ بأن التخلي عن الدين واقع من جراء عملية النمو التي تحمل في طياتها قساوة محتومة، وإننا نجد أنفسنا في الوقت الحاضر، في هذه المرحلة من مراحل التطور بالضبط. (مستقبل وهم، ص: 117).

وفي ملحقين متممين لكتابه «مستقبل وهم» يجهد فرويد في تقريب خصائص العصاب الانحصاري، من أغلب الطقوس الدينية. وهو يشير بكل صراحة، إلى أن الأمر لا يتعلق إلا بموازات نجهد بفضلها في أن نفهم الظاهرة الاجتماعية، وإن كانت الباتولوجيا الفردية لا تعطينا المماثل المضبوط لها.

ولاشك أن تقديرات فرويد العامة بصدد الدين، سوف تُنتقد بعنف، لأن الأمر يتعلق بموضوع لن يقترب الناس منه بفكر نقدي أبداً، ولا بنظرة موضوعية مطلقاً.

إن العلم ملء الحق في أن يهتم بجميع هذه المسائل، وما يدخل فيها من مسائل الدين. وإننا لا نستطيع أن نلوم فرويد كرجل علم مطلقاً، على تكلمه بالصراحة والشجاعة اللتين اعتادهما وهو، من

ناحية أخرى، قد توقع الهجمات التي سيكون عرضة لها، فأجاب:

إنني مستعد أن أسمع من اللوم كل ما تنفر منه النفس، قد أتهم بالضحالة وضيق الفكر، وبالعوز إلى المثالية، وتفهم ارفع اهتمامات بني الإنسان. بيد أن تصويري مثل هذه المظاهر، ليس جديداً بالنسبة إلي، من جهة أولى، وعندما أكون قد أصبحت محل استهجان من معاصريّ منذ ريعان شبابي، فماذا يمكن لهذا الاستهجان أن ينتج من جهة أخرى، عندما أكون قد أصبحت كهلاً، وتأكدت من أنني أصبحت بعيداً عن كل ما ينتجه تحييد الناس وتقيحهم؟ (مستقبل وهم ص: 96).

لكنه قد لا يكون أبداً أقل تحزباً مما هو في أمر المنازعات الدينية. إنه يلجأ بروح إنصاف كبير، إلى إقامة نوع من الموازنة لكل ما أتى به الدين من أجل الإنسانية، ويحدد المجالات التي نجح فيها والمجالات التي أخفق فيها، في صفحات رائعة، نقتطف منها هذا المقطع القصير:

... إن الدين قد قدم خدمات جليلة إلى الحضارة ولاشك.

لقد ساهم مساهمة كبيرة في كبح جماح الغرائز غير الاجتماعية، بيد أنه لم يستطع أن يتقدم تقدماً كافياً في هذا الاتجاه. إنه سيطر على المجتمعات الإنسانية خلال آلاف السنين، وسنحت له الفرصة ليظهر ما يمكنه أن يقوم به. ولو أنه نجح في إسعاد أغلبية الناس وتعزيتهم، والتوفيق بينهم وبين الحياة، وجعلهم دعائم للثقافة، لما خطر ببال إنسان، أن يتأمل في إحداث أي تغيير، في الحالة التي تقوم عليها الأشياء، في الوقت الحاضر. لكن، ماذا نرى عوضاً عن هذا؟ إننا نرى عدداً عظيماً من الناس مستائين من الحضارة، إنها هي التي جلبت عليهم الشقاء، وهم يشعرون بها كما يشعرون بنير يجب إزاحته عن كواهلهم... إن من الأمور الشائعة، أن رجال الدين لم يستطيعوا أن يحتفظوا بما يخضع الجماهير للدين، إلا بهذا الكبح الشديد لغرائز الإنسان. (مستقبل وهم، ص: 100).

وهكذا، دون أن ينحدر فرويد إلى مستوى الخصومات الحزبية أبداً، يشير إلى إفلاس الدين في الحقل الحضاري، وهو بذلك يشارك أولئك الذين أشاروا من زمن بعيد إلى إفلاسه الأخلاقي

والسياسي والتاريخي. بيد أن حكم فرويد يظل أكبر وزناً، لأنه قد تخلص من المأثورات والأفكار المبيته.

ومن جهة أخرى، فإن فرويد لا يريد أن يختم وجهة نظره بملحوظة سلبية ذات تشاؤم بالغ، بل يرى أن مما يرغب فيه، هو أن نحاول القيام بتجربة تربية لا دينية، وأن نعوّد الناس أن يستغنوا عن هذا العزاء، وأن نترك هذه التربية فقط، أمر مواجهة الأخطار الخارجية وما تثيره من ضيق في سبيل الوصول إلى راشد تام الرشد. وهذا لا يمكن أن يكون إلا بالتخلي عن مرحلة الطفولة في سبيل مواجهة العالم المعادي.

ويعاود فرويد التأكيد، رغم ماديته التي هو عليها، بأنه مؤمن بالعلم، هذا العلم الذي لا يزال حديث السن، والذي أنتج كثيراً من المعجزات، والذي تريد بعض العقول أن تشكك الناس فيه، محتجة بأنه لم يجب على جميع ما يطرحه الإنسان من مسائل، دون أن تحسب حساباً للمسائل المتعددة التي أجاب عليها.

وسمى فرويد الدين بالوهم، أفلا يمكننا أن نعيد إليه

هذه التسمية فيما يتعلق بالعلم؟ إنه يجيبنا حالاً:

لا، إن العلم ليس وهمًا، إنما الوهم في أن نعتقد أن بإمكاننا أن نجد في شيء آخر، ما لا يستطيع العلم أن يهبنا إياه. (مستقبل وهم، ص: 154).

إن هذه الكلمات الأخيرة تعوضنا عن عدم الدقة التي نجدها في بعض نظريات فرويد، فيما يتعلق بمسألة الدين، لأن فرويد، رغم تشككه، يؤكد على هذا النحو ثقته بالإنسان، وإنه يأمل عاجلاً أو آجلاً، أن يتاح لذكاء هذا الإنسان، أن يسيطر على دوافعه الخاصة، وأن يجعلها تنسجم مع الحياة الاجتماعية، وشرط ذلك، أن تكون للإنسان الحكمة التي تخوله بناء أشكال من الحضارة، ليست مناقضة في ذاتها مع ما في الغرائز من خصائص تصعيدية.

إن هذه السيطرة الأخلاقية، بربطها بالسيطرة المادية على قوى الطبيعة، تستطيع أن تتيح للإنسان أن يبلغ السعادة التي طالما بحث عنها، وهذا، دون أن يلجأ إلى طلب المساعدة من الأوهام، سواء أكانت أوهاماً دينية أو غير دينية.

## الفلسفة

لم يكن فرويد يحب الفلاسفة قط. إنه إن دخل في اشتباكات شديدة، وخاصم بحماس من أجل نظرياته، فهو لم ينس أن المبرر الوحيد لهذه النظريات، إنما يستمد من التجربة، بصورة خاصة. إنه لم يضحّ بالعمل قط في سبيل التفكير الخالص. كان يشمئز من اللفظية، وكان الاختصاصي الممارس الذي يحمله في نفسه، لا يستطيع إلا أن يشعر بإحثة فيها أثر خفيف من الاحتقار، تجاه أولئك الذين كانوا يتصورون في أغلب الأحيان، إنهم يركون الأفكار، عندما يتلاعبون بعبارات تكون فارغة بقدر ما تكون مجردة.

كان يقول: إن الفلاسفة يتوسعون بمعاني الكلمات حتى لا يعود فيها شيء تقريباً من معانيها الأصلية.



ومع ذلك، فإننا لن نخون فكر فرويد، ولن نشوهه، إذا درسنا من إنتاجه الضخم بعض نظرات فلسفية بكل معنى الكلمة.

لنسرع فنقول إن هذه النظرات لا وجود لها إلا في المؤلفات التي نشرت في سنوات متأخرة، بعد أن صرف مدة طويلة في المعالجة.

سبق له أن تطرق إلى مسائل إنسانية، تاريخية واجتماعية، في كتابه «الطوطمية والتابو». إن اتجاهه هذا يتحدد ويصبح قوي التعبير عميقاً، في كتابيه «أبحاث في التحليل النفسي» و«مستقبل وهم» وكرّسه المشهور «قلق في الحضارة».

إننا لا نستطيع أن نعرف مؤلفاً من المؤلفين معرفة حقيقية، ولا أن نفهم كتاباً من الكتب فهماً عميقاً، إذا لم نجمع بين المؤلف وكتابه، في السياق التاريخي الذي أتاح لهما البروز، من ناحية أولى، وإذا صرفنا النظر عن التطور النفسي البيولوجي الذي مر به المؤلف، من ناحية أخرى.

ماذا نستنتج من ذلك فيما يخص فرويد؟

منذ سنة 1900 والحضارة الصناعية لشعوب العرق الأبيض، تكشف عن قلق عميق. إن تيارات سياسية واجتماعية كبرى قد اجتازت هذه الحضارة، وإن الاكتشافات العلمية والصناعية تتعدد في كل يوم. إن البنى الاقتصادية والاجتماعية القديمة تميد، ولكننا نميز نفس دلائل الفساد التي هدمت هذه البنى، في البنى التي نظن أنها ستقوم مقامها. إن الأزمات الاقتصادية، والأزمات الأخلاقية، والأزمات السياسية، ليست جميعها إلا مظاهر مختلفة للأزمة الإنسانية الكبرى.

كان على هذه الافتراضات أن تؤثر في جميع مفكري العصر. ومنذ أن أشاح فرويد بنظره لحظة عن الحجرة التي يستشير فيها مرضاه وألقاه على العالم، رأى عالماً اجتماعياً مضطرباً وقلقاً ومخيفاً في كثير أو قليل.

كان هناك عاملان رئيسيان، مالا بفرويد إلى مواجهة عدد من المسائل، من زاوية عامة، إن هذين العاملين هما السن والحرب. صحيح إن حياة الإنسان ليست إلا تطوراً طويلاً، وأن مسائل

شبيهة بهذه المسائل، لا تطرح إلا في بعض مراحل النمو البيولوجي. إن هناك سناً تُطرح فيها مسألة الحب، وساناً تطرح فيها مسألة الحياة الاجتماعية، وساناً ثالثة تطرح فيها مسألة الحياة الداخلية.

إن فرويد لم يشذ عن القاعدة العامة، وهذا ما يجعله قريباً منا. إن ما يسميه بعض المقرّظين عبقرية فرويد بحق، لا ينسبنا الإنسان فيه أبداً. تطور فكره حوالي سنة الستين في هذا الاتجاه، فواجه طائفة من المسائل لم يتفحصها دائماً إلا من ناحية الاستفادة منها استفادة عملية.

إنه لمن المألوف، أن يفكر الإنسان عن طيب خاطر بالموت، عند اقتراب أفول نجم حياته، الأمر الذي لم يرقم به فرويد حتى ذلك الحين. وهذه الظاهرة النفسية العامة إلى حد من العمومية، كانت كافية وحدها لتقود فرويد إلى مواجهة المسائل المجهولة الكبرى المتعلقة بالحياة والوجود. بيد أن عنصراً خارجياً، له نفس الاتجاه الذي للعنصر الداخلي، انضاف إلى هذا العنصر الأخير، وقد عملت على تأليفه الأحداث التاريخية.

إلى فكرته النابعة من داخله عن الموت، انضاف الوجود الواقعي المادي الدائم للموت. لقد أحيط فرويد، كما أحيط جميع الناس في زمانه، بجوقاتم من المذابح والحداد، انتشر بأواجه على أوروبا، في يوم غير متوقع من صيف عام 1914.

إن فرويد لم يشاطر الناس، في إيمانهم بتقدم الإنسانية تقدماً لا نهائياً ولا بتطورها إلى الأمام تطوراً حاسماً قسرياً، رغم أن هذا الإيمان كان يؤلف القسم الأساسي من الأفكار الذائعة في جيله. لقد كان يعرف معرفة تامة إلى أية درجة تكون مكتسبات الحضارة سريعة العطب، وهذا ما دعاه إلى الاعتقاد بأن الإنسان لم يتحضر في الحقيقة، ولم ينسَ إلى الأبد، ميوله العدوانية السادية التي ورثها من زمن ما قبل التاريخ.

رغم أن فرويد كان متشككاً فيما يتعلق بعمق الثقافة وقوتها، فإنه لم يكن يستطيع أن يملك نفسه عن التفكير في أن الإنسان قد يكون سائراً نحو تحسين عاداته الاجتماعية ببطء وصبر. إن حقيقة تأتي التكامل الأخلاقي الموجود، من بواعث نفعية، لم تقلل من

قيمة هذا التكامل العملية، في نظر هذا المفكر الواقعي الذي لم يكف عن واقعيته. ولا شك أنه بهذا الصدد، كان يستشهد ببيت روكرت Ruckert الذي كان يجد لذة في استعادته مع أصدقائه:

إن ما لا يستطيع الإنسان أن يبلغه بالطيران، يجب عليه أن يبلغه بالعرج<sup>(1)</sup>.

بيد أن الحرب العالمية الأولى، وقعت في ذلك الحين، كما تقع الصاعقة، فاضطرب فرويد من جرائها أشد الاضطراب.

لقد كان متحزراً إلى أعماق أعماقه، بأحسن ما في الكلمة من معنى. كان يشارك بكل خلية من خلاياه، في الجو الثقافي الذي كان يسود أوروبا، متخطياً الحواجز العرقية والقومية. وحينما انجرفت القيم الأيديولوجية idéologique والأخلاقية التي عاش بصورة دائمة في وسطها، كان قد بلغ المنحنى الهابط من هرم حياته. لو أنه مال عن اتجاهه، لكان هذا وصمة عار في شرفه.

(1) Was man nicht erfliegen kann, muss man.

لم يكن فرويد نموذجاً للعالم البارد المزاج، الذي تنقصه الأصالة، والذي يبالغ في تعقله، فلا ينظر إلى الناس إلا كما ينظر إلى موضوعات من موضوعات التجربة. لقد كان إنسانياً دائماً، وظل إنسانياً أبداً، في أكمل ما في الكلمة من معنى.

كان يحب بني الإنسان، بل جميع بني الإنسان. إنه لم يناضل فقط في دائرة اختصاصه، في سبيل أفكار معينة، أو في سبيل حقيقة يظنها ذات بدهة تُعشي الأبصار، بل ناضل أيضاً في سبيل بني الإنسان. لقد وضع جميع ما لديه من علم في خدمتهم، ليخفف عنهم ويساعدهم ويتيح لهم أن يجابهوا عوائق الحياة التي لا تحصى.

وكل هذا تداعى لدى الضجيج الذي أثاره قصف المدافع... اعتر الإنسان بأنه استطاع أن يضاهي العصفير في طيرانها، فاستفاد من الطائرات الأولى ليقذف قنابله الأولى منها...

وقد كتب عام 1915 والحرب على قدم وساق، هذه العبارات الطافحة بالخبية:

إن الحرب التي لم نشأ أن نعتقد بحدوثها انفجرت، فكان

انفجارها منبعاً للخيبة. إنها لا تفوق في الدماء التي سفكتها وفي الإجرام الذي ارتكبه، أية حرب ماضية أخرى فقط، بسبب ما أُدخل على أسلحة الدفاع والهجوم من تحسينات راعية، بل إنها تعادل في ضراوتها واحتدامها وقساوتها أية حرب من الحروب، إن لم تقفها في ذلك... إن حادثين اثنتين كانتا سبب خيبتنا في أثناء هذه الحرب: ما ظهر من صفة الضعف الخلقى في سلوك بعض الدول تجاه جيرانها، في حين أن كل دولة منها كانت تضع لنفسها في الداخل، معايير أخلاقية تكون بمثابة حافظ لها. والوحشية التي اتصف بها سلوك الأفراد، والتي لم نكن ننتظرها من هؤلاء الذين يمثلون أعلى حضارة إنسانية. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 237).

تطرق فرويد إلى بحث مسألة الموت، في كتابه «أبحاث في التحليل النفسي» متأثراً بالمذبحة التي كانت تنشر البؤس في أوروبا، وبما كان يتهدد القيم الثقافية التي شادتها الإنسانية من تقهقر. وقد كان تحت تأثير الإيجاس الذي اعتراه خوفاً من مجيء حرب جديدة

تخرب كثيراً من البلدان، حينما أخذ يتأمل مستقبل الإنسانية، فأعطانا تأملات مريرة في كتابه «قلق في الحضارة».

بعد أن وضعنا مؤلفاته الفلسفية في سياق تطورها التاريخي، يبقى علينا أن نميز بين التشكك المتأني من التحليل الموضوعي لموقف هذا العصر، وبين الاستياء الذي لا ينتج إلا عن الفرد ويبقى ذاتياً.

إن هذا التمييز ضروري، إنه يأخذ بعين الاعتبار أيضاً، فكر فرويد الذي أشار بنفسه إلى الدرجة التي يتأثر فيها حكم محمول على مثل هذه المسائل، بالعوامل الذاتية، والذي لم يفتأ أن يشير إلى أن «الاتجاه المتفائل في كثير أو قليل تجاه الحياة، إنما يمليه المزاج والحالات السابقة من نجاح أو عدمه.»

كذلك تبقى علينا معرفة تطور فكر فرويد، بقدر ما تكون هذه المعرفة ممكنة، ومعرفة سبب تطوره في هذا الاتجاه، والظروف التي أحاطت بهذا التطور.



## الأخلاق

يشير فرويد في كتابه «الطوطمية والتابو» بصورة ضمنية، إلى أن العلاقة بين الأخلاق والدين، ليست علاقة سببية، وإنما علاقة يمكننا أن ندعوها متجانبة *collatéral*، بمعنى أن كلاً منها متفرع عن الجريمة البدائية. ومن جراء هذا، فإننا لا نستطيع أن نذهب إلى أن الأخلاق هي ذات طبيعة دينية، بيد إننا لا نستطيع أن نؤكد بالإضافة إلى ذلك، إنها ذات أصل نفعي وعقلي فقط.

إن الأخلاق في الحقيقة ذات أصل وجداني. ويمكن اعتبار هذا القول إثباتاً قائماً على ملاحظة الأطفال ملاحظة سيكولوجية ومستقلة تمام الاستقلال عن فرضية أن الأخلاق قائمة على أصول ضاربة بجذورها في الحقل التاريخي، ونعني بذلك أن تكون متأتية

عن فعل القتل الذي قام به الأخوة ضد أبيهم الرئيس.

إن هذا الطابع الوجداني الذي تتسم به الأخلاق، وإن كان بالإمكان تعقيله إلى حد من الحدود، فهو لا يزال موجوداً عند جميع الأفراد في وقتنا الحاضر. إن هناك أمثلة متعددة، تظهر على حد سواء، إن الأخلاق وإن كانت منفصلة عن الدين عند كثير من الأفراد، فإنه يمكنها أن تتخذ طابعاً متمزماً كل التزم، وأن تسيطر على الفرد في كل أفعاله، متخذة شكل أنا عُليا surmoi، وهذا دون التعويض الروحي عليه بحياة مستقبلية.

أظهر لنا فرويد أصل الضمير الأخلاقي في كل فرد من الأفراد. إنه نتيجة إدخال الدفاع عن الأهل إلى النفس تحت تأثير عامل قوي، هو عامل الحب الذي ينتظره الطفل من أبويه، والذي يخشى أن يُجرم منه، إذا لم يخضع إلى متطلباتها وزواجرهما.

بيد أننا إذا أطرحنا في وقت واحد الفكرة الدينية والعنصر العاطفي، هل نستطيع أن نجد أساساً عقلياً نقيم عليه الأخلاق؟

إن فرويد يظن أن ذلك في حيز الإمكان، ويظهر لنا أن هناك

اختلافاً هاماً بين الأخلاق التي تُعلم بصورة رسمية، وتتقبل تقبلاً معيارياً، والأخلاق التي يمارسها الناس في الحياة الاجتماعية. وبتعبير آخر، بين الأخلاق التي يبشر بها، والأخلاق التي يتبعها أكثر الأفراد.

يجب أن يكون النفع الاجتماعي هو المعيار الوحيد للأخلاق العقلية، بل أن الأخلاق الوجدانية الحاضرة، من جهة أخرى، إنما ينظر إليها في نهاية الأمر، من خلال هذا المعيار على حد سواء. يقول فرويد:

إن الأبحاث السيكولوجية، وبصورة أخص، الملاحظة التحليلية للنفس، تظهر لنا أن ما هو أكثر صميمية وأبعد عمقاً في الإنسان، إنما يتألف من ميول ذات طبيعة بسيطة، وإن هذه الميول واحدة عند جميع البشر، تستهدف إرضاء بعض الحاجات الأولية. ليست هذه الميول حسنة أو سيئة في ذاتها. إننا نصنفها هي ومظاهرها، تحت هذين العنوانين، بحسب العلاقات التي تصلها بالحاجات والمتطلبات التي تحتاج إليها وتتطلبها الجماعات الإنسانية. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 240)

إن هناك عمليتين تعدلان من الميول «السيئة» وفيما بعد، (ونعني بذلك الميول غير الاجتماعية)، إن إحداها داخلية وهي تعبر عن الحاجة إلى الحب، والأخرى خارجية وهي تعبر عن الضغط الاجتماعي الذي تنقله التربية بصورة غير مباشرة، وينقله الجو المحيط بالبيئة بصورة مباشرة.

بفضل هاتين العمليتين، تتحول الميول الأنانية، بتلازمها مع العناصر الشبقية، إلى ميول اجتماعية. إذن، ففي هذه الظاهرة الأخيرة يقوم استعداد الإنسان للحياة المتحضرة.

بيد أن المجتمع لا يشجع المحبة الاجتماعية في سبيل الوصول إلى نتائج أخلاقية فقط، بل يلجأ إلى وسائل أخرى مثل منح المكافآت وفرض العقوبات، وهذه الوسائل لا تحول الميول الأنانية إلى ميول اجتماعية، وإنما تنتهي إلى النتائج نفسها إذا واجهناها في مستوى السلوك الخارجي وحده.

إذا مر رجلان بلوحة تحمل العبارة التالية «يمنع الدخول إلى هذه الأرض المعشبة» فإنهما يدوران على أعقابهما وهما ينظران إلى

اللوحة، ويبقيان في الممر الذي أتيا منه. إن تصرف هذين الرجلين إذن، تصرف اجتماعي أخلاقي. وهذا كل ما يتطلبه المجتمع الذي لا يهمله مطلقاً أن يعرف ما إذا كان أحد هذين المتزهين يحمل الاحترام للقانون في نفسه، بصورة حقيقية، وما إذا كان الآخر إنما يخاف فقط أن يُرى وهو يرتكب جناحة من الجناح.

إن المجتمع يحدد متطلباته على نحو من الأنحاء، إنه يتطلب من الأفراد أن يتقيدوا بوضع خارجي أخلاقي، ولا يهتم إلا قليلاً بشعورهم الداخلي.. إن رؤية أغلب الناس يسرون حسب القواعد الاجتماعية، لا تجعلنا إذن نحكم في شيء على أخلاقيتهم الحقيقية. وأنا نستطيع أن نعجب، كيف أن المجتمع الذي يتشدد يوماً بعد يوم، في أن يمنع ويحرم أفعالاً جديدة كانت مباحة من قبل، لا يهتم أبداً بمعرفة الحد الذي أصبحت فيه هذه الزواجر، داخلة إلى نفوس الأفراد بالحقيقة. ومع ذلك فإن كل شيء يظهر لنا أن الضمير الأخلاقي لا يتشكل ولا ينشأ إلا حينما تصبح هذه الزواجر داخلية.

إن أغلب الزواجر الاجتماعية، لا تفعل شيئاً في الوقت الحاضر،

أكثر من كبح جماح الفرد وقصره على الموارد والرياء، دون أن ترفع من مستواه الأخلاقي ولو إلى حد قليل.

وبتعبير آخر، إن الأحكام التي تطلق على أفعالنا إنما تمسها من الخارج لا من الداخل، في حين أن من أوليات علم النفس، أن نعرف أن الأفعال لا تحمل قيمة خاصة، وإنما تكتسب هذه القيمة بنسبتها إلى البواعث التي أوجت بها.

قد يكون من النذالة ألا يخضع الفرد للسلطة في زمن الحرب، إذا كان لم يضع نصب عينيه إلا سلامته الخاصة، دون أي اهتمام بسلامة الجماعة، في حين أن عدم الخضوع هذا، قد يكون عملاً من أعمال الشجاعة، إذا أملته مشاعر نابعة عن محبة عدم العنف ورفض الحرب في ذاتها. وإذا صرفنا النظر عن بعض البلاد القليلة التي يعترف فيها بشرعية اعتراض الضمير، فإننا نجد مع ذلك، إن هذين الفعلين المختلفين كل الاختلاف فيما يحملان من نية وبواعث، إنما صُنفا تحت عنوان واحد من الناحيتين الجنائية وغير الاجتماعية، وهذا العنوان هو التمرد.

إن أصحاب النظريات الأخلاقية، لا يسمون أعمالاً حسنة إلا التي تعبر عن ميول حسنة، ويرفضون أن ينعتوا بهذه الصفة كل عمل لا يحمل هذه الشروط. بيد أن المجتمع الذي لا ينقاد إلا للاعتبارات العملية، لا يهتم بهذا التمييز مطلقاً، بل يكتفي بأن يستتج أن هناك تطابقاً بين سلوك الفرد وأعماله، وبين متطلبات الحياة المتحضرة، دون أن يلقي بالاً إلى بواعث السلوك والأعمال.

يعبر فرويد عن رأيه بقوة، حينما يتطرق إلى موضوع الأخلاق وما يمكن أن نعلقه عليها من آمال في مستقبل قريب أو بعيد. وبحسب رأيه أن الإنسان لا يستتج مطلقاً أفكاره الأولية عن «الخير» وعن «الشر»، لا من خلال تاريخ الإنسانية ولا من خلال تاريخ الفرد، بل إن هذه الأفكار إنما تتأتى من الخارج ونعني بذلك البيئة الاجتماعية.

إن تبكيت الضمير الذي استولى على الأبناء الذين قتلوا أباهم، ليس نتيجة قانون أخلاقي خالص، وإنما نتيجة عدوانهم الذي فصم عرى الروابط الوضعية القائمة على الإعجاب والحنان،

ونتيجة ما شعروا به من الإرهاق الناجم عن هذا الفصم.

أضف إلى ذلك أن فرويد لا يعتقد بوجود ميل إلى الكمال أو طموح نحو بعض المثل العليا. يقول:

كثيرون هم الذين يأبون إباء شديداً، أن ينبذوا الاعتقاد بوجود ميل إلى الكمال، يكون أصيلاً في النفس الإنسانية، فيكون الإنسان مديناً له بالمستوى الذي وصلت إليه ملكاته وتصعيده الأخلاقي، في الوقت الحاضر، ذلك الميل الذي لنا ملء الحق أن ننتظر منه تحويل الإنسان الحاضر، إلى إنسان أعلى، بصورة تدريجية. ينبغي لي أن اعترف أنني لا أعتقد بوجود ميل داخلي شبيه بهذا الميل، ولا أدري سبباً يجعلني أفرد مكاناً لهذا الوهم المفيد. إن تطور الإنسان إلى الدرجة التي بلغها حتى الآن، لا يتطلب حسب رأيي، أي تأويل سوى التأويل الذي نلجأ إليه بصدد الحديث عن الحيوان، وإذا وجدنا أقلية من بني الإنسان يظهر عليها أن ميلاً قوياً يدفعها نحو مستويات من الكمال بعضها فوق بعض، فالتأويل الطبيعي لهذا هو أن هذا الميل نتيجة لكبح الغرائز التي يركز عليها



كل ما هو ثمين في الثقافة الإنسانية. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 54).

وهكذا، فإن فرويد لا يكشف في نفسه عن تشاؤم أحبَّ البعض أن ينعتوه به. وهو وإن كان لا يؤمن بوجود ميل إلى الكمال، فطري وشبه إلهي، فهو لا يفكر على الأقل، بأن ينكر أن بإمكان الإنسان أن يتوجه نحو مثل عليا، بل إنه يعترف أن هذه المثل هي أحسن ثمار الثقافة، وأجمل الأزهار التي صنعتها الحضارة. ورغم الشكوك التي تعتريه بصدد الكمال الروحي والأخلاقي لدى الإنسان، فإنه لا يغلق الباب في وجه الأمل، فيضيف:

لنشير أيضاً، باعتبار أن ذلك من الإمكانيات البسيطة، إلى أن نتائج الشبقية Eros، تستطيع أن تعوض عن انعدام «الميل إلى الكمال»، بما تميل إليه من جمع شتات الوحدات العضوية جمعاً يشكل منها مجموعات تتسع بازدياد. وإذا أضفنا نتائج الكبت، إلى هذه النتائج، فقد تصبح ذات طبيعة تخولنا من شرح الظواهر التي طالما وجد الناس لذة في أن يعزوها إلى الميل الذي نحن بصدده.

ولاشك أن هذه النظرات الجديدة، إذا انعكست على مجال أصبح صلباً من تأثير التقاليد، فإنها لن تعدد من الباحثين بحث فيهم الهمة للعمل، ولا سيما في وقتنا الحاضر، الذي بدأ فيه بشكل واضح لعيني كل إنسان. إن الحضارة معرضة للفناء، لما هناك من تناقض فاضح، بين المستوى المنخفض الذي لا تزال فيه القوى الأخلاقية، وبين الانتصارات التي حققها العلم والصناعة.

## الحياة والموت

إن المسألة الميتافيزيقية المتصلة بأصل الحياة الإنسانية بل وباتجاهها الغائي أيضاً، إنما هي في رأي فرويد، قد تشوهت من جراء ميل ذاتي جعل الإنسان مركز العالم، وهذا الميل صادر بصورة مباشرة عن الكبرياء، وذلك لأن بالإمكان طرح الأسئلة نفسها بصدد الحياة الحيوانية.

إننا لا نخطئ أبداً إذا استنتجنا أن فكرة تعيين هدف للحياة لا تكون إلا بارتباطها بالنظام الديني.

ولكي يصبح لمسألة الحياة والموت قيمة في نظر فرويد، كان لابد من التوسع فيها توسعاً يشمل المستوى البيولوجي بأكمله، بدلاً من حصرها في المستوى البشري وحده.

يقص علينا فرويد في كتابه «أبحاث في التحليل النفسي» كيف انصرف إلى هذه التأمّلات الفلسفية الرفيعة، بانطلاقه من تجارب إكلينيكية.

كان فرويد يفكر خلال أعوام طويلة وحتى حرب (1914-1918) في أن جميع العمليات النفسية، تخضع في أصلها على الأقل، إلى مبدأ اللذة بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

لاحظ أن جميع الأفراد ينزعون بدون استثناء إلى البحث عن المتعة، ابتداء من الأناني الذي يظهر هذا الاتجاه لديه، إذ يستخدم الآخرين في سبيل إرضاء رغباته، حتى نصل إلى الإيثاري الذي يجد الرضى في نبذ دوافعه لمصلحة الشخص الذي يحبه، أو باسم مبدأ مجرد مثل الشرف والواجب<sup>(1)</sup>.

---

(1) حينما لاحظ فرويد أن «عصاب الحرب» لا يمكن إرجاعه إلى مبدأ اللذة وحده، أخذ يبحث فيما إذا لم يكن هناك من عناصر نفسية أخرى، تخرج أيضاً عن هذا المبدأ.

ظهر لنا أن الأناني الذي يستفيد من أمثاله، والإيثاري الذي يضحى بنفسه في سبيلهم، وكلاهما يمثل حالة نموذجية متطرفة، لم يكونا يبحثان، بصورة نهائية، إلا عن لذاتهما الخاصة، بطرق مختلفة. وإننا نجد شبيهين بهما، في مستوى آخر أكثر جنسية، الأول ذا نزعة سادية، يسيء معاملة الشخص الذي يكون موضع حبه ويذله، والثاني ذا نزعة ماسوشية، يسعى إلى أن يحكم على نفسه بهذه المعاملة السيئة. إنها مظهران متقابلان لما يقوم به الفرد من نفس البحث عن اللذة.

قادت بعض الملاحظات الإكلينيكية فرويد إلى أن يتلمح أنه إن صح أن العدد الأكبر من الظواهر النفسية تخضع لمبدأ اللذة، فإن بعضها الآخر ينشأ مع ذلك، عن آلية مختلفة كل الاختلاف يسميها الميل إلى التكرار. إن هذا الميل هو أقدم من مبدأ اللذة بكثير، وهو يعيش في المستوى الخلفي لعدد من فعاليات الحياة الذهنية.

إن سؤالاً لا يلبث أن يُطرح أمام فرويد وهو معرفة كيفية تطور الغريزة، ووظيفتها التي تقوم بها، والهدف الذي تسعى إليه،

بما هي مرتبطة بالمعطى الموجود في اللاشعور. هل من الممكن أن تكون إزاء خاصية من خواص الغرائز، لا تزال معرفتنا بها سيئة جداً، وهي تختلط بنفس الماهية لكل حياة متعضية؟

سبق أن كشفت دراسات متعددة عما في الآليات اللاشعورية من صفة محافظة عميقة في محافظتها، وهذه النقطة الأخيرة تنطبق انطباقاً حسناً مع فرضية الميل إلى التكرار. لكن، كيف يمكن التوفيق بين هذه الحادثة وبين فكرة كل من الدينامية والتطور والتقدم التي تعزى إلى الغريزة، والتي يمكن أن نستنتج وجودها من مظاهرها؟

إن فرويد الذي ميز في الطاقة النفسية بين الغرائز الجنسية وغرائز الأنا منذ البدء، كان لابد أن يعدل في أحد عناصر هذا التمييز، وأن يدرك أن الأنا تستطيع أن تصبح متلبسة بالليبدو (الرجسية)، بل إن غرائز الأنا، بتعبير آخر، تتقبل طاقة تأتيها من أصل مقابل.

كان لابد لفرضية وجود ميل إلى التكرار، سابق على مبدأ

اللذة، ومستقل عنه في أغلب الأحيان، من أن تنتهي بفرويد إلى مراجعة متممة لنظريته في الغرائز.

إذا كانت الحياة العضوية تتطور رغم هذا الميل إلى التكرار فإننا نستطيع أن ندلي في سبيل شرح هذه الحادثة بما يلي:

... لا شيء يمنعنا من التسليم بوجود ميول محافظة في الجسم تدفع إلى التكرار، إلى جانب ميول يظهر عملها بما تقوم به من تشكيلات جديدة وتطور متقدم<sup>(1)</sup>. (أبحاث في التحليل النفسي، ص 59).

---

(1) إن فرويد لم يواجه هنا غير ميل الحياة العام إلى تطور متقدم، بيد أنه لم يكن يجهل أن هذا الميل بعيد عن أن يكون ثابتاً وعماماً. إن بعض الأشكال المتعضية الباقية ثابتة منذ العصور الجيولوجية الأولى، لتدلنا بهذه الصورة على انعدام التطور، في حين أن أشكالاً أخرى تتهقرت تتهقرت واضحة في مستوى التراكب العضوي والتخصص الوظيفي، إنما تظهر لنا تطوراً متتهقرتاً. بصدد هذا الموضوع، لا بد من قراءة كتاب «هرم العالم الحي» - Vieillissement du monde vivant لمؤلفه هـ. دو كوجيس H. Decugis من منشورات (Colson, éditeur) مع التحفظات النقدية المرادة.

إننا نستطيع أيضاً أن نسلم أن «غريزة» من الغرائز ليست إلا ميلاً أصيلاً في كل جسم حي، يدفعه إلى إعادة حالة سابقة كان قد أُجبر على التخلي عنها، تحت تأثير ما قامت به قوى خارجية من عرقلة وتنشيط.

إذن، إن عامل التطور في الفرضية الأولى عنصر داخلي، وفي الفرضية الثانية عنصر خارجي. إن كلتا الفرضيتين تأخذ بعين الاعتبار، ما تنتجه الحياة فينا من انطباع ثنائي: ميل إلى التكرار وهو ميل إلى الموت، وميل مضاد له هو ميل للاستمرار والتطور، يكون القطب الآخر من الحياة.

غريزة الموت: إننا لدى أول فحص نقوم به، نجد أنفسنا مدفوعين إلى وضع المعادلة التالية:

غرائز الأنا = غريزة الموت والغرائز الجنسية = غرائز الحياة.

لأن الغرائز الأولى لا تستطيع أن تحول دون انحلال الجسم الفردي انحلالاً نهائياً، في حين أن الثانية تضمن استمرار النوع في أغلب الأحيان. بيد أن كون دوافع الأنا قابلة لأن يتلبسها اللبido،



إنما يغير من هذه الخطاظة ويعقدها. وإذا قلنا الحقيقة، وجدنا هذه الخطاظة بسيطة كل البساطة، إذا أخذنا بعين الاعتبار التراكب الذي للحياة.

حينما فكر فرويد بأنه من الممكن للإنسان أن يتكلم، بصورة دائمة، عن الغرائز الجنسية وغرائز الأنا، في المستوى العملي للملاحظة الإكلينيكية، قاده هذا التفكير إلى التخلي عن هذا التمييز في المستوى النظري، ليقوم مقامه تقابلاً بين غريزة الموت أو التحطيم وبين غريزة الحياة. إن اللبيدو، بالنسبة إلى هذا التصنيف الجديد، يفقد صفة التشكل الأولى غير القابل للانحلال، ويتخذ صفة عنصر ثانوي متكرر. إن هذه النظرية الأخيرة، تستطيع وحدها، أن تفسر النزعة السادية، بارتباطها بنظرية «غريزة الموت هي غريزة الحياة».

يقول فرويد:

لقد أثبتنا دائماً أن الغريزة الجنسية تحتوي على عنصر سادي. ونحن نعلم أن هذا العنصر يمكنه أن يتحرر وأن يستولي، بشكل من أشكال الانحراف، على حياة الشخص الجنسية بأكملها. إنه

يظهر أيضاً بصفة غريزة جزئية تكون لها السيطرة في تنظيم من التنظيمات التي دعوتها سابقة على التناسلية.

إذن، كيف نستنتج أن هذا الميل السادي الذي يضر بموضوعه صادر عن الشبقية Eros ذات الوظيفة القائمة على حفظ الحياة واستمرارها؟ ألا يحق لنا أن نذهب إلى أن هذه النزعة السادية، ليست إلا غريزة الموت التي فصلها اللبيدو النرجسي عن الأنا، والتي لا تجد مجالاً لعملها إلا في موضوعها؟ إنها تصبح عندئذ تحت تصرف الحياة الجنسية. إن امتلاك موضوع الحب، في مرحلة التنظيم الفمي للبيدو، ينطبق وتحطيم هذا الموضوع، ثم لا يلبث الميل السادي فيما بعد، أن يصبح قائماً بذاته. وفي المرحلة التناسلية الخالصة في النهاية، في حين يصبح التناسل هدف الحب الرئيسي، يدفع الميل السادي المرء إلى الاستيلاء على الموضوع الجنسي، والسيطرة عليه، إلى الحد الذي يتلاءم مع القيام بالعمل الجنسي. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 68).

وهكذا، نجد غرائز الموت قائمة في اللبيدو، وغرائز الحياة

قائمة في غرائز الأنا. بيد أن أغلبية غرائز الحياة تخص اللبيدو، في حين أن أغلب غرائز الموت تخص غرائز الأنا، بصفة كافية في عموميتها.

قد يظهر في صورة انفراق من الانفراقات، أن نشبه أكثر غرائز الموت بغرائز الأنا التي نسميها عادة «غرائز حفظ البقاء» ولكن، ألا نستطيع أن نقول مع فرويد ما يلي؟

إذا سلمنا بأن كل حي يعود إلى الحالة اللاعضوية، ويموت من جراء أسباب داخلية، باعتبار ذلك حالة تجريبية لا تقبل أي استثناء، فإننا نستطيع أن نقول: إن الموت هو النهاية التي يسعى إليها كل حي. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 50).

ولكن، إذا كانت هذه العملية صحيحة، فإننا لا نستطيع الاعتراف بأن وجود عملية أخرى مقابلة يمكن أن يكون صحيحاً. إذا كانت الحياة موجودة، فهي دون ريب، تطابق على الأقل وظيفة خاصة تقوم بها، إن لم تطابق غاية تسعى إليها. وصل فرويد إلى فرضية أن غرائز الحياة، وإن كانت مضادة بصورة مباشرة لغريزة

الموت، فهي تتصل بها اتصالاً غير مباشر وفيه شيء من المواربة، وذلك بما تتيحه لكل جسم من الوصول إلى الحياة والنمو ليخلص في النهاية إلى التحطم والموت. يقول فرويد:

أما فيما يتعلق بالميل الغامض الذي يؤكد به الجسم وجوده رغم كل شيء، وضد كل عائق، فإنه لا يلبث أن يتلاشى، باعتباره لا ينطبق مع غاية أعم، بل وأكثر تفهماً. يبقى أن الجسم لا يريد أن يموت إلا على طريقته الخاصة، وأن هذه الغرائز التي تحفظ الحياة، إنما كانت في البدء توابع تدور حول الموت نجد أنفسنا أمام هذا الموقف الذي يحمل انفراقاً من الانفراقات، يتلخص في أن الجسم الحي يدافع عن نفسه، بكل طاقته، ضد المؤثرات (الأخطار) التي تستطيع أن تعاونه على بلوغ غايته من أقصر الطرق. إن هذا الاتجاه يجعلنا نميز الميول الغريزية تمييزاً دقيقاً بمقابلتها بالميول الذكائية. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 51).

ولكن بما أننا لا نجد في العمليات الجنسية، الميل العظيم إلى التكرار الذي يعبر عن غرائز التحطم والموت، فإننا نترك هذه

المسألة معلقة. وعبثاً حاول فرويد عن طريق البيولوجيا، أن يبلغ إلى أساس فيزيائي كيميائي، يستطيع أن يفسر به غموض هذه الحياة. تساءل كما تساءل أفلاطون فيما إذا كانت المادة الحية الواحدة وغير المنقسمة قبل أن يُنفخ فيها مبدأ الحياة، قد أصبحت منقسمة بعد أن نُفخت فيها الحياة، إلى عدد من الجزئيات الصغيرة التي تبحث منذ ذلك الحين، عن اتحاد جديد تقوم به تحت دفعة الميول الجنسية<sup>(1)</sup>.

(1) إن القوة الحيوية الكامنة في المادة الحية، محدودة رغم كل شيء. لم يقم أي برهان تجريبي على الخلود، رغم العرض الذي قام به وودروف Woodruff والملاحظات التي أبدأها بصدد النقايعات infusoires. إذا أمكن إطالة حياة هذه الحيوانات الوحيدة الخلية، إطالة كبيرة، بتجديد وسطها فيجب علينا أن نرى في هذا العمل تدخلاً اصطناعياً. وليس بمتاح لنا أن نقول أن عوامل الانحلال والموت إنما تأتي من الخارج، لأن هذا معناه أننا نهمل ما قامت به هذه الحيوانات من تعديل للوسط الذي تعيش فيه، بصورة جعلتها تتسم بتناسها مع هذا الوسط بتوكسيناتها التي أخرجتها والتي لوثت بها. ولا تزال حتى الآن، تنقصنا مؤلفات حديثة تستطيع إيضاح هذه النقطة.

كان فرويد بعيداً دائماً عن الروح المذهبية، ومنصرفاً إلى التفكير والتأمل دون أن يتخلى عن النظرة النقدية التي يتحلى بها العالم الصحيح. إنه لم ينسَ قط، أن يصوغ بنفسه الاعتراضات التي يمكن أن تطرأ بصدد فرضياته، وأن يعترف، في أغلب الأحيان، بالحد الذي يمكن لهذه الفرضيات فيه، أن تكون غير أكيدة. وقد أنهى موضوعه بالجملة التالية التي تنم عن صراحة عظيمة:

إنني أعتقد أن أحسن ما يجب علينا أن نقوم به، إنما يكون في ترك هذه المسائل بدون جواب، وأن نقف عند هذا الحد من تأملاتنا.

# مكتبة

t.me/soramnqraa

## مسألة السعادة

ماذا يطلب الناس من الحياة؟ وماذا ينتظرون منها؟ يقول

فرويد:

ليس من مجال للخطأ إذا أجبنا: إنهم يسعون وراء السعادة. إنهم ييغون أن يكونوا سعداء وأن يبقوا كذلك. إن لهذا الأمر وجهين، هدف سالب، وآخر موجب. إنهم يريدون تجنب كل ألم وكل حرمان من الفرح من ناحية أولى، ويريدون أن يسعوا وراء المتع القوية من ناحية أخرى. (قلق في الحضارة، ص: 14).

بيد أنه إذا كان من الصحيح أن الإنسان يخضع لمبدأ اللذة لأول وهلة، فلا بد لنا من الاعتراف بأنه يصادف عوائق لا تحصى، تقف دون تقدم خطاه، حتى أنه ينبغي له ليحافظ على شخصه

المادي أو ليتجنب الألم، أن يتخلى عن اتخاذ موقف إيجابي في البحث عن اللذة، الأمر الذي يجعله بعيداً عن الألم بقدر الإمكان. وعندئذ يخضع مبدأ اللذة لمبدأ «الواقع».

إن التكوين البيولوجي والجهاز التنفسي اللذين يتمتع بهما الفرد، يحددان البحث الإيجابي عن السعادة عن طريق الحصول على اللذة. يقول فرويد:

إن ما ندعوه سعادة، في المعنى الحصري للكلمة، إنما ينتج عن نوع من الإرضاء أخرى به أن يكون إرضاءً فورياً لحاجات بلغت حداً مرتفعاً من التوتر، وذاك غير ممكن بطبيعته، إلا إذا بدت السعادة على شكل ظاهرة إضافية. إن حالة جعلنا مبدأ اللذة نرغب فيها، لا يولد دوامها فينا إلا حالة فاترة من حالات الرضى. إننا مجبولون بصورة تجعل الاختلاف وحده قادراً على إعطائنا متعة قوية، في حين أن الحالة نفسها لا تعطينا من هذه المتعة إلا النزر القليل. (قلق في الحضارة، ص: 15).

إذا كانت السعادة محدودة ببنية وجودنا الصميمية وبالظروف



الخارجية، فإن الألم، على عكس ذلك، يهددنا باستمرار، وهو يتأتى من ثلاثة مصادر رئيسية:

- 1- من نفس الأنا المادية المعرضة للمرض والانحطاط والموت.
- 2- من العالم الخارجي الذي يجرح الفرد ويميته ويعدمه.
- 3- من العلاقات القائمة بيننا وبين أمثالنا من الناس.

إزاء هذه الآلام المتعددة، يميل الإنسان إلى التقليل من أطماعه في السعادة، وهو في غالب الأحيان، لا يجعل هذه قائمة في الحصول على اليسير من السعادة الإيجابية، وإنما يقتصر فقط على الوقاية من الشقاء.

وبعد أن رسم فرويد الشروط البنيوية للسعادة، أخذ يدرس الطرق التي يحاول الناس بلوغ السعادة بها، ثم لم يلبث أن وضع لوحة لحالات الفشل المتعددة وحالات النجاح النادرة التي مروا فيها.

كان الإنسان يسعى إلى السعادة منذ أن صدرت الإنسانية عن أصولها الأولى، وربما كان ذلك قبل نشوء أية حضارة أيضاً كما أخذ

يبحث عن الوسائل التي تمكنه من الوصول إليها، منذ أولى مراحل نموه العقلي، كانت هذه النقطة إحدى المسلمات الرئيسية التي أتت بها بعض المدارس الفلسفية والمذاهب الدينية.

إن إرضاء جميع الرغبات وإرضاء جميع الميول الغريزية بصورة غير محدودة، يجعل الإنسان يصل إلى اللذة، ولاشك، بيد أنه يجرّ عليه آلاماً أيضاً، تنشأ في أغلب الأحيان، من الرجوع الذي يقوم به عالم مُعادٍ، وربما جر عليه الموت أيضاً.

إذن، إن الحياة حياة الحيوان، وإن كانت حياة حرة، لا تنيلنا السعادة حتماً. أضف إلى ذلك، أن الفلاسفة والأخلاقين إنما جعلوا تأملاتهم تتصل بالوسائل الخاصة بتجنب الألم، أخرى من أن يجعلوها تتصل بأي شيء آخر.

وهذه الوسائل تختلف بحسب انطباقها على التهرب من هذا المصدر أو ذاك من مصادر الألم والشقاء.

وما إن كل ألم إنما يتعلق بإدراك هذا الألم، فقد كان من الطبيعي أن يسعى المرء إلى التأثير في الأنا العضوية والنفسية لديه،

بطريقة تمكنه من حذف هذا الإدراك أو التقليل من درجته.

إن تناول المخدرات تحت مظاهره جميعاً، إنما يحقق هذه الغاية، سواء أكان ذلك بإدمان المواد الكحولية، أو بتناول البيوتل peyotl أو بتعاطي العقاقير المذهلة الخ... ومن الخطأ أن نتكلم بصورة دائمة، وفي كل مناسبة، بصدد هذا الموضوع عن أنواع من الفساد، أو عادات مرضية، أو حالات من العُصاب.

إن عمل العقاقير المذهلة يقدر ويعتبر في هذه الحالة، حسنة من حسنات الصراع، في سبيل ضمان السعادة أو إبعاد الشقاء، الأمران اللذان أفرد لهما كثير من الأفراد، بل وشعوب بأكملها، مكاناً دائماً في اقتصاد الليدو لديهم<sup>(1)</sup>.

إن انعدام التأثير التقريبي بالألم لدى جسم من الأجسام، وانعدام التأثير بالقلق لدى نفس من النفوس، والاستقلال استقلالاً نسبياً

(1) يجب أن نثبت أيضاً كيف دخلت بعض أعمال التخدير، لدى عدد من الشعوب، في الطقوس والمظاهر السحرية والدينية.

تجاه العالم الخارجي، إنما تؤلف جميعاً العناصر الإيجابية الرئيسية لتناول المخدرات هذا. بيد أن أغلب هذه العقاقير لا تؤدي باستعمالها إلى عدم التأثير الذي طالما بحث عنه الإنسان، بل إنها بالإضافة إلى ذلك، تستطيع أيضاً أن تولد حالات من الألم والقلق، بما تقوم به من تسريع لسير الأنا الطبيعي نحو إعدامها.

إن الهرب من الوسط الاجتماعي ومهامه وعوائقه، كان ما يلجأ إليه كل «حكيم» في كل زمان، بيد أن هذا الهرب لا يؤدي إلا إلى سعادة ضعيفة... وهذا ما لم ينسَ فرويد الإشارة إليه. إذ يقول:

إن العزلة الإرادية، والابتعاد عن الآخرين، إنما يؤلفان وسيلة من أكثر الوسائل مباشرة لحماية الإنسان من مواجهة الألم الذي ينشأ عن الاتصالات مع بني الإنسان. وواضح أن السعادة المكتسبة بفضل هذه الوسيلة، إنما هي سعادة الإخلاء للراحة. (قلق في الحضارة، ص: 16).

ينبغي لنا أن نلاحظ في الواقع، أن هذا الابتعاد عن الوسط الاجتماعي، بل الابتعاد عن كل وسط اجتماعي، لا يكون ناجعاً

على الإطلاق في صد دوافع الفرد الداخلية، أو في صد أعمال العنف التي يقوم بها العالم الطبيعي الخارجي. ومن أجل ذلك، فقد مدح بعض المفكرين وهم من رجال الدين بصفة عامة، ذلك الدأب الذي يسعى إلى حذف الدوافع حذفاً إما أن يكون بديلاً عن الهرب من المجتمع، وإما أن يسير موازياً لهذا الهرب. يقول فرويد:

بما أن السعادة تعني إرضاء الغرائز، فقد ينشأ سبب جديد، يكون من شأنه أن يجلب آلاماً مرهقة، إذا رفض العالم الخارجي أن يشبع رغائبنا، وتركنا في حالة من حالات الحرمان، إذن يستطيع المرء أن يأمل بتحرره من بعض الآلام، إذا أثر في هذه الحاجات الغريزية نفسها. وهذا الأسلوب في الدفاع، لا يهاجم جهاز التأثر، بل المصادر الداخلية للحاجات، لمحاولة السيطرة عليها. وإذا تطرف المرء في هذا الأسلوب، فإنه يصل إلى هذه المصادر بقتل الغرائز، كما تبشر بذلك الحكمة الشرقية، وكما تحققه طريقة اليوغا Yoga. إن النجاح في هذا الأمر، يعني ولاشك، أن يتخلى المرء عن كل نشاط مهما كان، وأن يطلب سعادة الطمأنينة من جديد، بإتباع

مسلك جديد. (قلق في الحضارة، ص: 17).

وهكذا فإن الفرد لا يستطيع هنا أيضاً، رغم ما يبذله من طاقة نفسية كبيرة بصورة دائمة (خصوصاً في مراحل البداية، وقبل أن تكتسب هذه الطرق خصائص آلية) أن يأمل بشيء سوى البلوغ إلى سعادة هادئة إلى حد كاف من الهدوء، وكامدة شيئاً من الكمد. ويمكننا أن نضيف أيضاً، إنه ينتج عن هذا، عدم تأثر فيما يتعلق بالعالم الخارجي وبحالات القلق التي يحملها الوعيد، ويحملها وجود المرض والموت أيضاً، وذلك ضمن حد من الحدود وبفضل الوسائل الفنية للإيحاء *autostuggestiou* التلقائي.

كبح جماح النفس: دون أن يوغل المرء في هذا السبيل، ودون أن يسعى إلى حذف الغرائز - أو جعلها في حالة كُمون ناتج عن الكف بصورة أصح - يستطيع أن يجهد في السيطرة على دوافعه الخاصة، وكبح جماحها، كما أوصى بذلك الرواقيون وقاموا على تنفيذه. يقول فرويد:

إن إلحاحات نفسية علياً تخضع لمبدأ «الواقع» تقوم حينئذ

بكبح جماح الغرائز. وهذا لا يعني أن المرء قد تخلى عن كل إرضاء مطلقاً، بل يعني أنه قد اتخذ لنفسه بعض الضمان ضد الألم، وذلك لأن المرء لا يشعر بعدم إرضاء الغرائز المكبوحه بصورة مؤلمة، كما يشعر بعدم إرضاء الغرائز غير المكفوفة. وعلى نقيض هذا، ينتج نقص لا ينكر فيما للمتعم من إمكانيات. إن الفرح بإرضاء غريزة لا تزال وحشية، هو أشد بكثير من الفرح بإشباع غريزة مكبوحه. (قلق في الحضارة، ص: 17).

نستطيع أن نقول إن ثلثي العلوم النفسية إنما تركز على كبح جماح الغرائز وتنمية القوة الأخلاقية. بيد أن هذا النظام الذي يتصف بالقساوة إلى حد كاف، والذي يحتاج إلى وقت كاف ليصبح مكتسباً من قبل من يريد ممارسته بصورة جدية، لا يؤدي بصفة عامة إلى أنواع الإرضاء المعوّضة ذات القوة الكافية، فتبقى في اللاشعور بعض حسرات مظلمة من الندم، قد تكون ساحقة في بعض الأحيان. إن هذه الحسرات هي وليدة تذكر الغرائز القديمة والمتع الأولية الشديدة التي كانت تجلبها. إن كبح جماح النفس

يصوغ الطبع صياغة كبيرة كافية لإماتة الحواس والنفس، وهذه الصياغة قد تكون غير إنسانية في بعض الأحيان، إلا لدى بعض الأشخاص من ذوي الطبائع المختارة.

التصعيد: لم تكن الغرائز المكبوحه تستخدم في الطرق الرواقية وما شابهها. كان على الفرد أن يصارع بدون انقطاع لكي يظل محافظاً على حالة الكبت التي أقامها بشأن هذه الغرائز، مما كان سبباً في إنفاق قدر زائد من الطاقة.

إن طريقة التصعيد أكبر اقتصاداً وأكثر غناء بما لا يقارن من أية وسيلة أخرى، لأنها لا تتطلب المحافظة على حد من الطاقة. لقسر الدوافع على البقاء في حالة كامنة. وأن فرويد لم ينسَ أن يشير إلى ما تمتاز به هذه الطريقة. يقول:

يستطيع المرء أن يدافع عن نفسه - إلى حد من الحدود - ضد الألم، بمحافظته على الميل الغريزي، بيد أن ذلك لا يكون إلا بتوجيهه هذا الميل نحو غايات وموضوعات استبدالية، بصورة لا يعود العالم الخارجي معها يتعارض وإرضاء هذه الغايات الجديدة.



وهذا هو التصعيد. إننا نستطيع بإتباع هذا الاتجاه أن نحصل على النتيجة الأكمل، حينما نفهم كيف نستخرج من العمل العقلي، ومن نشاط الذهن، كمية من اللذة كبيرة كافية. إن القدر حينئذ لا يعود يستطيع أن يقوم بشيء ذي أهمية ضدنا. (قلق في الحضارة، ص: 18).

بيد أن لهذه الطريقة نقطة ضعف أيضاً هي ما يشير إليها فرويد فيقول:

إن التصعيد ليس مألوفاً من الجميع، بل إنه في متناول عدد صغير من الناس. إنه يفترض بالضبط استعدادات أو مواهب قليلة في انتشارها، ولكنها منتشرة إلى حد فاجع على الأقل. إنه لا يستطيع أن يضمن حماية تامة ضد الألم لدى هؤلاء المختارين النادرين أيضاً، ولا أن يلبسهم درعاً لا تنفذ منها ضربات القدر، بل إنه ليصبح غير ناجع في النهاية، حينما تكون أجسادنا نفسها مصدر الألم.

المتعة: إن هناك طريقة فنية - على افتراض إمكان هذه التسمية - تختلف جد الاختلاف عما سبق. إنها لا تقوم على الهرب من الألم

الذي هو شكل عُفْل، بل بالأحرى شكل نباتي، وإنما تقوم على البحث بصورة جوهرية عن السعادة التي هي شكل إيجابي فعّال، وذلك بالذهاب إلى وسط العالم بجسارة، وإقامة علاقات وجدانية مع الأشياء، ولاسيما ما كان منها ذا صلة بالحب وبالحياة الجنسية. إن هذه الطريقة ليست نتاج مدرسة فلسفية بصفة خاصة، بل هي تأكيد عقلي لعاطفة غريزية بصفة أخص، إنها تتابع عن كذب ذلك الميل البدائي الذي نعلم أنه قائم على البحث عن اللذة. يقول فرويد:

إنني أضع نصب عيني فهماً للحياة، يتخذ الحب مركزاً، ويحسب أن كل فرح إنما يأتي من أن يحب المرء وأن يكون محبوباً. إن هذا الاتجاه النفسي مألوف منا جميعاً. إن أحد الأشكال التي يتبدى الحب عليها، ونعني به الحب الجنسي، يجعلنا نشعر بلذة مسيطرة كأشد ما يكون الشعور، وهو بذلك يقدم لنا النموذج الأصلي لطموحنا إلى السعادة. أي شيء سيكون طبيعياً أكثر من استمرارنا في البحث عن هذه اللذة، في نفس الطريق التي صادفناها فيها

لأول مرة؟ (قلق في الحضارة، ص: 20).

يبد أن الحب، بل الشكل الجنسي منه بصورة خاصة، إنما يجلب الآلام عن طريق الغيرة، وانقشاع الأوهام، والصدمات. وأي ألم يشعر به المرء بعد ذلك، حينما تُفصم أواصر الحب بالهجران أو الموت!

ومع ذلك، فإن فرويد يظهر تشككاً بهذا الصدد أقل مما كنا نعتقد، يقول:

إننا بعيدون عن استفاد موضوع فن الحياة الذي يقوم على ما في الحب من قابلية لمنح السعادة... فهل من الممكن أن يقترب هذا الفن من هذه الغاية الأخيرة، أكثر من أية طريقة أخرى؟

ومن جهة أخرى، فإن كثيراً من الأفراد، لا يتبنون طريقة فنية معينة، يسعون وراءها على هذا الاعتبار، لكي يحموا أنفسهم من الألم أو يجروا وراء السعادة، إنهم إنما يعيشون حسب ما تستطيعه أمزجتهم الخاصة، ويصطدمون ككل منا، بعوائق متعددة تجعلهم يتألمون. إنهم حينئذ، يتجهون بصورة جد طبيعية، نحو أنواع من

النشاط تستطيع أن تقدم لهم ما ينحرف بهم عن طريق الألم الذي تحمله لهم الحياة، وما يعرض عليهم.

يجب علينا أن نفهم بالتعويض جميع المذاهب الروحية والجمالية والعقلية الخ... التي تجعلهم يحصلون في أنفسهم، شيئاً من متعة غير مادية، دون أن تبعدهم مع ذلك، عما في هذه الحياة من أنواع النشاط الاجتماعي. إن هذه التعويضات متعددة، وأكثر ما يلجأ إليه منها عادة، إنما هو العمل والفن والحلم والدين.

يتميز العمل بأنه لا يتطلب مواهب خاصة، وبأنه يقوي الأواصر بين الفرد وبين الواقع الاجتماعي، في نفس الوقت الذي يضمن فيه غالباً، تصعيد الميول العاطفية التي لا تزال غير اجتماعية. بيد أنه قلماً يُستعمل بصورة كافية، «بل إن الغالبية العظمى من الناس، لا تعمل إلا تحت قسر الضرورة».

أما فيما يتعلق بالانحراف الحاصل من البحث عن الجمال، فكيف نستطيع أن لا نساهم في التأمّلات المتحفظة التي يذهب إليها فرويد؟ إذ يقول:

إن الوقفة الجمالية، باعتبارها غاية من غايات الحياة، إنما يكون محافظها لنا حفظاً ضعيفاً ضد الآلام التي تهددنا، بيد أنها تعوضنا عن أشياء كثيرة خسرناها.

خاتمة: بعد تحليل الطرائق الرئيسية التي يستعملها الناس في سبيل بلوغ السعادة، سواء أكان الأمر متعلقاً بأساليب اختبارية خالصة، أو بطرق فنية أنضجتها تأملات الفلاسفة، ينتهي فرويد من عرضه بهذه السطور التي يتحد فيها أعمق التفكير بأكبر البساطة، يقول:

إن السعادة إذا أخذناها بمعناها النسبي الذي تظهر فيه وحده قابلة للتحقق، إنما هي مسألة تتعلق باقتصاد الليبدو لدى الفرد. إننا لا نجد نصيحة تكون ذات قيمة بالنسبة للجميع، ينبغي لكل منا أن يبحث بنفسه عن الكيفية التي يستطيع أن يصبح سعيداً بها. إن كل شيء يتعلق بمقدار الإرضاء الواقعي الذي يستطيع كل فرد أن ينتظره من العالم الخارجي، كما يتعلق بالمدى الذي يكون فيه قابلاً للتححرر من هذا العالم، وبالقوة أخيراً، التي يستخدمها لتعديله

حسب رغباته. هنا، يقوم تكوين الفرد النفسي بوظيفة التحديد، بالاستقلال عن الظروف الموضوعية. إن الشخص ذا المزاج الشبقي بصفة خاصة، يجعل العلاقات الوجدانية مع الآخرين في المرتبة الأولى، أما ذو النزعة النرجسية، الذي يميل إلى الاكتفاء بنفسه، فإنه يسعى وراء الأساسي من المتع التي يستصدرها من حياته الداخلية. إن رجل العمل لن يترك عالماً يستطيع أن يقف منه موقف الخصم. (قلق في الحضارة، ص: 22)

في هذه الخاتمة، يطيح فرويد بهذا النوع من محافظة الضمير التي أثقلت التربية الرسمية أو الخاصة، منذ زمن طويل جداً. وقد بينا الآن، أن كثيراً من أفكارنا التربوية، يجب إعادة النظر فيها إعادة تشمل جميع درجاتها، وبصورة خاصة، الفكرة التي تقوم على اعتبار أن الأسرة ومن بعدها المدرسة والجامعة، ينبغي لها أن تصوغ «القالب» الذي يجب أن يُصَبَّ الشباب فيه، حسب معيار محدد من التفكير.

إننا لن نجد مفكراً أبداً، أظهر من التحزب أقل مما أظهر فرويد،

ولا فيلسوفاً أبدي من اليقينية أقل مما أبدي. ظل بعيداً عن الرغبة في إملاء أي نظام تربوي أو أي قواعد مشاكله للحياة، فنذ جميع القواعد الضيقة وجميع الأطر الشكلية، وأطرح جميع التحديدات التي تميل إلى أن تجعل من الفرد مجموعة من الآلات لا شخصية لها. وقد أعلن على عكس ذلك، أنه ينبغي لكل فرد، أن يتبع مسلكاً من المسالك. وهذه الخاتمة التي ختم بها تأملاته الطويلة، تظهر لنا وكأنها صدى بعيد لتعاليم لاوتسو Lao-tseu بصدد السعادة.

إننا لا نجد لدى فرويد إلا نقداً عنيفاً واحداً، هو الذي وجهه إلى الدين الذي يتجاهل الحرية التي يتمتع بها كل فرد في اختيار طريقه بالضبط، والذي ينتهك حرمة هذه الحرية وينكرها عليه. يقول:

إن الدين يحمل الضرر في سياق هذا التكيف وهذا الانتقاء، بما يفرضه على الجميع من مسالكه الخاصة، بصورة لا تتغير، تلك المسالك التي تؤدي إلى السعادة والتحصن بالمناعة ضد الألم. إن طريقته الفنية إنما تقوم على تخفيض قيمة الحياة، وتشويه صورة

العالم الواقعي بنهج هذياني، وهاتان الخطوتان تستندان إلى مسلّمته التي ابتدأ منها وهي إرهاب الذكاء.

إن بعض هذه التعابير يمكن أن تظهر للمؤمنين قاسية بدون مبرر، فيشعر البعض بالأسى، ولاشك، لمهاجمة الدين على هذا النحو. ليذكروا أنه ما من شيء محرم tabou في نظر فرويد، لا الأسرة ولا الوطن ولا الأخلاق. إن جميع هذه الأفكار التي أبتدعها الفكر الإنساني، يمكن للإنسان أن يحللها في كل لحظة، بل يجب عليه ذلك، ليقنع هؤلاء المؤمنين أيضاً، أن فرويد لم يهاجم الدين لقصد تحزبي، ولا في سبيل غاية من المنازعات القلمية، ولا بغية الدفاع عن نفسه شخصياً، وإنما فعل ذلك، لكي يدافع عن فكرة رفيعة، بل إنها أرفع فكرة لدى بني الإنسان الأحرار، إلا وهي فكرة الشخصية الإنسانية وما يتصل بها من حرية.



## الحضارة

إن الهدفين اللذين نعرفهما للحضارة بصفة عامة، وهما الصراع ضد الطبيعة، وتنظيم الحياة الاجتماعية، ينبغي إلا يشكلا في الواقع إلا هدفين وسطين، يكونان على نحو من الأنحاء، مرحلتين موصلتين إلى الغاية النهائية وهي جلب السعادة، أو بصورة أكثر تواضعاً، تسهيل وصول كل الناس إلى هذه السعادة التي هي أمل الإنسانية.

ويجب علينا أن نفهم بالسعادة جميع ما يرضي الغرائز الأولية إرضاء مادياً (تلك الغرائز التي يريد بعض الفلاسفة أن يبعدها باحتقار عن فكرة السعادة) كما يجب أن نفهم بها أيضاً، أنواع التطلع الجمالي والوجداني والروحي التي نجدتها في الميول المشتقة أو المصعّدة.

إذن، فالحضارة لها ملء الحق أن تطلب من جميع الأفراد، في سبيل بلوغ هذه الغاية النهائية- وهي إتاحة الوصول إلى السعادة- أن يتخلوا عن بعض دوافعهم، وهذا في حدود الضرورة الاجتماعية، وفي حدود وسع كل فرد في تكيفه مع هذا التخلي.

إن مجرد ما قامت به الحضارة من قسر الفرد على تصفية بعض الدوافع الغريزية وتلطيفها وتنويعها عن طريق النقل، إنما يجبرها على أن تسمح للفرد بأنواع الإرضاء الأصيلة التي تشبع هذه الميول الجديدة. إذا تطلب المجتمع أن يتخلى الإنسان، مثلاً، عن عدد من الميول والغايات الجنسية، وإذا كانت العناصر المتحولة على هذه الصورة، تعبر عن نفسها، وتجد رضاها، في تأمل المشاهد الطبيعية والمشاهد الفنية، فيجب على المجتمع أن يسهل على جميع الذين قاموا بهذا التصعيد الفني، الإمكانية التي تحقق رضاهم، أي يجب عليها إذن أن تقدم لهم الموضوعات الخاصة بإشباع هذا الميل المصعد.

إذا ظهر أن الحضارة تطلبت من الأفراد تخلياً عن غرائزهم،

أكبر مما هو ضروري تماماً للحياة الاجتماعية، وإذا لم تتطلب إلا حداً أدنى، وأهملت أن تقدم لهم في مقابل هذه الغرائز التعويضات المعادلة، فلنا ملء الحق أن نقول أن الحضارة أفلست في مهمتها.

هل بإمكاننا الاعتراض على قساوة هذا النوع من الاتهام؟

إن هذا ممكن، بل ومحتمل. لنحدد منذ الآن أن إفلاس الحضارة، ليس قائماً في استحالة إتاحتها للجميع الوصول إلى السعادة حسب إمكانياتهم الفردية، كما هو شأنها في الوقت الحاضر، وإنما في أنها لم تتجه إلى هذا الهدف النهائي، أو في أنها لم تبحث في كيفية تقصير المراحل التي تقود إلى هذا الهدف.

بعد أن أقمنا بهذه الصورة، وعلى نحو تمهيدي، أسس الحضارة الأولى بصفة عامة، وبعد أن حددنا وظيفتها وغايتها، نجد من السهل علينا أن نفهم الموقف الذي اتخذته فرويد بصدد الحضارة الغربية الحاضرة، التي كانت موضوع تأملاته بصورة أخص.

هل يتضمن عيش كل منا في مجتمع متحضر، إن كلاً منا أصبح

متحضرًا؟

إنني أعتقد أننا نستطيع أن نقول أن الأعمال العدوانية والمضادة للحياة الاجتماعية، التي ينصرف إليها كثير من الأفراد، منذ أن يتداعى هيكل المجتمع، إنما تكشف بدون مرأى، عن أن أغلب الناس ليسوا متحضرين، وإن كانوا يعيشون في المجتمع، وإن كانوا قد بنوا الحضارات المختلفة.

إن هذه الأغلبية ليست متحضرة، بمعنى أن الأفراد الذين تتألف منهم، لا يحترمون أشكال الحضارة، إلا بصورة خارجية تماماً، وبقدر ما يجبرهم على ذلك الضغط الاجتماعي.

إننا مضطرون إلى أخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار، لكي نحكم على مواقف الأفراد إزاء العامل الثقافي، ولكي نعتبر التفهيرات التي قامت بها الحضارة في المستوى الروحي والأخلاقي منذ نصف قرن.

إن فظائع الحرب الكبرى التي أثارت فرويد، لم تجرّه مع ذلك إلى التفكير بأن تفهير الحضارة كان عميقاً إلى الدرجة التي كان يخشاها، وسبب هذا أن العنصر الثقافي لم يكن مَكِيناً بقدر ما كان يظن. إن

حرب 1914-1918 قد جعلت الواجهة الفكرية *idéologique* والأخلاقية تتداعى، تلك الواجهة التي كانت تزدان بها الثقافة الأوروبية المرتكزة على أسس مادية بصفة خاصة. والآن، بعد أن مرّ ثلاثون عاماً على العبارات التي كتبها فرويد عام 1917 فإننا نجد أنها لا تزال تحتفظ بقيمتها كما هي. يقول:

... إن ما شعرنا به من حزن وخيبة مؤلمة لدى مشاهدة الأعمال التي لا تتطابق مع فكرتنا عن الحياة المتحضرة إلا في قليل، والتي ارتكبتها مواطنونا في العالم، لم يجد ما يبرره. إن مواطنينا في العالم، لم يسقطوا في الواقع، إلى هذا الدرك بقدر ما كنا نعتقد، وذلك لسبب بسيط، وهو أنهم لم يكونوا في مستوى رفيع بقدر ما كنا نتصور. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 245)

وإنه لمن لغو الكلام أن نلاحظ أن الحوادث التاريخية، قد أتت تؤيد في جميع نقاطها، حكم فرويد منذ ذلك الحين. إن الفظائع التي ابتدأت بها عادات من جديد، وقد اتسعت بصورة عظيمة في مجرى الحرب العالمية الثانية. إن احترام الحياة والحرمة الإنسانية وفكرة

القيم الأخلاقية، قد جُرفت في كل مكان. إن فرض الإقامة الجبرية على بعض الناس، وذبح الشعوب المتحضرة، وإنشاء معسكرات الاعتقال التي يسودها عدا المجاعة والأوبئة، معاملة سيئة وتعذيب، ثم أعمال التخريب العمياء المنظمة التي نتجت عن ضرب المدن بالقنابل، كل هذا دخل في التصنيف، واستُعمل باعتباره طرائق مألوفة للحرب. وقد وجد كثير من رجال القضاء حاولوا أن يعطوا هذا «الحق» الجديد صفة مشروعة، فانخفضوا بفكرة العدل إلى أساليب شرطة منحطة.

من أجل ذلك، لم يعد أمام جميع «الرجال ذوي الإرادة الطيبة» اليوم، إلا وقت يتعمقون فيه هذه المسألة الحيوية: ما هي طبيعة الحضارة؟ والى أين تقود الحضارة بني الإنسان؟

إن فرويد يجيب عن ذلك، في كتابه «قلق في الحضارة» ذي العنوان الذي يستنهض الهمم، وإننا سنستعير منه مقتطفات كثيرة.

موقف الأفراد: يقول فرويد: إن الرجال الذين يتقبلون الحضارة، وهم مرأؤون في تقبلهم هذا، إنما هم أكثر بما لا يقدر من

الرجال المتحضرين بصورة حقيقية وواقعية. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 205)

مهما يظهر هذا التقرير عجيباً في أعين أصحاب التقاليد، فإنه ينبغي لنا أن نعترف بأنه صحيح على وجه الإطلاق، وإن جميع الأمثلة التي نشاهدها تسمح لنا بالذهاب مع فرويد إلى أن الأفراد في مجموعهم، إنما يرضخون للحضارة بدون أن يشاركوا فيها حقيقة بمحض إرادتهم. ويجب علينا ضمن هذه الشروط، إلا نعجب من أن يكون العامل الثقافي هزياً كل الهزل وقابلاً للزوال، حتى نستطيع أن نحكم عليه في الوقت الحاضر، ودون أن نكون متشائمين، بأنه مُهدّد بصورة خطيرة. يقول فرويد:

إن ما يثير الفضول، أن مَنْ لا يعرفون أن يحبوا في العزلة من الناس، يشعرون بأنهم مع ذلك، مُثقلون ثقلاً باهظاً بالتضحيات التي تنتظرها الحضارة<sup>(1)</sup> منهم، لكي تجعل الحياة المشتركة ممكنة

(1) يستعمل فرويد كلمة kultur في الأصل الألماني، وقد فضلنا نقلها إلى كلمة

لهم. ينبغي أن يدافع عن الحضارة ضد الفرد، وإن تسخر إدارتها ومؤسساتها وقوانينها للقيام بهذه المهمة. إن الإدارة والمؤسسات والقوانين ليس هدفها فقط إقامة نوع من توزيع المنتجات، بل إن هدفها أيضاً المحافظة على هذا التوزيع، ينبغي لها بالفعل أن تحمي كل ما يفيد في السيطرة على الطبيعة وإنتاج الثروات، ضد اندفاعات الناس العدائية. إنه من السهل تخريب ما اخترعه الإنسان، بل إن العلم والصناعة اللذين أنشأ هذه المخترعات، يمكن أن يستخدما في سبيل تحطيمها أيضاً.

وهكذا نشعر بأن الحضارة شيء مفروض على أغلبية جامحة، من قبل أقلية عرفت كيف تضع يدها على وسائل القوة والقسر. (مستقبل وهم، ص: 13)

ها هي ذي الدعوى تتوالى جلساتها أمام أعيننا على نحو من

==

حضارة civilization التي تطابق روح النص الأصلي أكثر من الترجمة الحرفية بكلمة ثقافة culture.



الأنحاء. إن وثائق إضبارة الاتهام تتألف من (مستقبل وهم) و(وقلت في الحضارة) مع بضع وثائق إضافية مأخوذة من (مجلة التحليل النفسي العالمية). إن الحضارة (مُتَّهَمَة) في هذه الدعوى الفريدة، وإن أفراد الناس هم (المتَّهَمون). أما فرويد فيقوم إلى حد ما بوظيفة القاضي باعتباره يمثل الأقلية المستنيرة من الأفراد.

لتتابع المماثلة، ولندعُ القارئ ليقوم مقام فرد من المحكمين.

إن فرويد، بصفته يتكلم بالنيابة عن الأفراد المستنيرين، يعتقد أن الحضارة تستحق أن تُستدعى إلى المحاكمة، بيد أنه لا يخفي رأيه فيما يتعلق بالمتهمين، وبالأَسباب التي دفعتهم إلى إقامة الدعوى على الحضارة. إن شكواهم ومطالباتهم تصدر عن أساس خاطئ من الناحية العلمية، إنها لا تعبر في الواقع إلا عن اندفاعاتهم الأنانية والعدوانية وغير الاجتماعية بصورة عميقة.

وقبل أن تبدأ الجلسة، يكشف فرويد القناع عن خداعهم.

إن المتَّهَمين يشكون من الحضارة وينتقدون أشكالها وتعبيراتها، بعضهم في المجال الروحي، والبعض الآخر في المجال السياسي أو

الاقتصادي. بيد أنهم أنفسهم ليسوا بمتحضرين، وأنهم لكاذبون حينما يتظاهرون بذلك.

إن أغلب الأفراد، يحاولون في الواقع، أن يرضوا غرائزهم، مستترين وراء واجهة الحضارة. إنهم يحبذون جميعاً بصورة تقريبية، إقامة الحدود والزواجر الاجتماعية، حينما تُنفذ ضد الآخرين، ولا يحتجّون إلا إذا مسّوا أنفسهم، مدافعين عنها بصورة شرعية.

كان بعض المفكرين يذهبون بصورة دائمة، في هذا العصر أو ذاك، إلى أن الحضارة هي المسؤولة الوحيدة عن الاضطرابات والمنازعات وحالات البؤس الإنسانية، وكانوا يمتدحون العودة إلى الحالة البدائية. يقول فرويد:

إنني أعلن هذا الادعاء المذهل، إذ من الثابت رغم كل شيء، أن جميع ما نحاول أن نجعله حامياً لنا من تهديدات الآلام الآتية من هذا المصدر أو ذاك من المصادر التي أشرنا إليها سابقاً، إنما يتعلق بدون شك، بهذه الحضارة نفسها.

لا شك أن الحضارة قد كبحت الدوافع الغريزية، ولكن هل

يجب علينا أن نجرّمها لأول وهلة من أجل ذلك؟ يقول فرويد:

... أيُّ إنكار الجميل، بل أيُّ قُصر نظر نرتكب حينما نطمح إلى هدم الثقافة! إن ما يبقى عندئذ حالة طبيعية هي أصعب ما يمكن احتمالها. صحيح أن الطبيعة لا تطلب منا التضييق على غرائزنا، بل تترك لها الحرية كلها، بيد أن لها أسلوباً خاصاً في التضييق علينا، وهو ناجع بصفة خاصة. إنها تهدمنا ببرود وضراوة وجلافة، بحسب رأينا، وهذا بالضبط بمناسبة إرضائنا أحياناً. إننا من جراء هذه الأخطار تقاربنا وأوجدنا الحضارة، على وجه الدقة. (مستقبل وهم، ص: 39)

إن مأساة الإنسان أمام الحضارة، تعبر عنها هذه المتحارجة dilemme التالية: لكي يهرب الإنسان من الأخطار والآلام التي لا تحصى في حالته الطبيعية، أنشأ المجتمع المتحضر شيئاً فشيئاً. بيد أن هذا المجتمع لا يلائمه، إنه يتألم منه ويشعر بالحقارة والظلم ولا يلبث أن يتساءل أحياناً: ألا يحسن صنعاً إذا دار بعجلته إلى الوراء، ورجع إلى الحالة البدائية! بيد أن هذه الرجعة قد سدّ طريقها عليه

جميع ما اكتسبه، بل إنه في الحدود التي يكون فيها أمر هذه الرجعة ممكناً، سيرغب من جديد، وذلك أكثر من أن يكون محتملاً، في الهرب من هذه الطبيعة المعادية، فلا يلبث أن يبني مجموعاً اجتماعياً متحضراً، كما فعل منذ آلاف السنين.

أليس في أحد عناصر هذه المتحارجة إساءة فهم، وهي الخلط بين حالة الطبيعة والحرية؟

إذا كان كثير من الناس أعداء للحضارة، في دخائل نفوسهم، فقد رأينا أن هذا إنما كان، لأن هذه الحضارة كانت تكبح جماح غرائزهم، وتحرمهم من قسم كبير من الحرية. ولكن... «الحرية الفردية ليست نتاجاً ثقافياً مطلقاً، لقد كانت أكبر ما تكون قبل كل حضارة، غير أنها كانت لا تتمتع بأية قيمة أيضاً، لأن الفرد لم يكن قط في حالة تحوله الدفاع عنها».

إن هناك عوامل متعددة لهذه الروح العامة المعادية للثقافة، وقد ذكر فرويد منها:

— التقليل من قيمة الحياة الأرضية الذي بشرت به الديانة المسيحية.

— الاعتقاد الذي انتشر انتشاراً هائلاً في القرن الثامن عشر، ومداره أن المتوحشين يميون حياة حرة سعيدة من جراء كونهم يجهلون الحضارة بالضبط.

— المعرفة الحديثة لأنواع العُصاب التي تذهب إلى أن الفرد لا يستطيع أن يتحمل كل ما يتطلبه المجتمع من تحلٍ عن بعض الغرائز.

— وأخيراً، الخيبة الحديثة التي سببتها الحضارة الصناعية.

ومن المفيد أن نعود فنقول بصدد هذا الموضوع، إن الإنسان منذ قرن وهو يأمل بالكثير من الصناعة، وإن تياراً قوياً من الأفكار ذهب إلى تمثيل التقدم الصناعي بالسعادة، فأُعلن في عام 1848 أن الآلة البخارية، والطرق الحديدية، وخطوط البرق، سوف تضمن حياة أيسر وأكثر انسجاماً. بيد أن صدى أفكار عام 1848 لم يلبث أن اصطدم بالواقع القاسي، في فجر القرن العشرين، وذلك لأن بني الإنسان لم يشعروا مطلقاً بأنهم أصبحوا أسعد مما كانوا.

ماذا يجب علينا أن نعتقد؟

«يجب علينا أن نكتفي بأن نستنتج أن السيطرة على الطبيعة

ليست الشرط الوحيد للسعادة، كما أنها ليست الهدف الوحيد للعمل الحضاري، وليس التقدم الذي أحرزته الصناعة عديم القيمة في توفير سعادتنا.»

مراحل النزاع: قررنا أن كثيراً من الأفراد ينازعون الحضارة، ونزاعهم هذا صادر عن سبب وحيد وهو أنها كبحت جماح دوافعهم الغريزية.

إن احتجاج هؤلاء الأفراد، فيما يتصل بمبدأ الكبح ذاته، لا يجد ما يبرره، إذ إن كبح جماح الغرائز هو ضرورة فنية، إذا جاز القول، من ضرورات الحضارة ذات الصلة بأهدافها.

إذن، إنها وجهة نظر أنانية على وجه الإطلاق، أن نسعى وراء الطمأنينة التي تنشرها الحضارة، وأن لا نتخلى عن الحرية التي كنا نتمتع بها في الحالة الطبيعية ولو نظرياً. إن هذا الطموح للحرية، إنما يبدئ في أغلب الأحيان في الواقع، بشكل سلوك يبحث به كل منا، بصورة خفية، عن إرضاء رغباته بالاستفادة من العمل الاجتماعي، ودون أن يريد أن يهتم بحاجات الآخرين ورغباتهم.

إنه خطأ أن يطمح الإنسان إلى العودة إلى الحالة الطبيعية، في سبيل إيجاد الحرية من جديد لإرضاء دوافعه، بيد أن ادعاءه بأنه يحيا في المجتمع المتحضر وبأنه يتصرف بحرية، إنما هو رياء أناني، إذ إن هذا ينتهي إلى العمل ضد حرية الآخرين.

استطعنا أن نقرر إذن، أن مبدأ التخلي الذي تتطلبه الحضارة من الأفراد، مبدأ صحيح وغير قابل للمهاجمة في ذاته. بيد أن الأمر حينها يتعلق بشدة هذا التخلي وأشكاله، يوجب علينا أن نرى ما إذا كانت هذه الأشكال وتلك الشدة مبالغاً فيها، بمعنى أنها تتجاوز بهذا التخلي ما هو ضروري للحياة الاجتماعية، أو أنها تفيض عما في وسع الفرد من ناحية تكوينه.

ولكي نحكم على هذه العوامل، فإننا سنتفحص الدوافع الرئيسية التي تخضع للكبح تفحصاً سريعاً، وهذه الدوافع هي غرائز الأنا كما تبدو في شكل العدوان، والغرائز الجنسية في تعبيراتها المختلفة.

العدوان: إن كبح جماح العدوان لا بد منه لكل مجتمع. وما

يبدو بديهياً للجميع، أنه ليس من الممكن أن تقوم أية رابطة اجتماعية، إذا ما بدا العامل العدواني على أشكاله الغريزية بصورة مباشرة، مثل ارتكاب جريمة أو القيام بأعمال جنسية عنيفة.

رغم أننا نعيش في مجتمع متحضر، كما يقال عنه، فإن كلاً منا يعترف بسهولة، بأن تصريحات فرويد بصدد موضوع العنف صحيحة. حيث يقول:

إن الإنسان مغريٌّ بإرضاء حاجته للعدوان، على حساب قريبه. إنه مغري باستغلال ممتلكاته وإذلاله وتسبب الآلام له وتضحيته وقتله... إن هذا الميل للعدوان الذي نستطيع أن نكشف عنه في ذواتنا، والذي لنا ملء الحق في افتراض وجوده عند الآخرين، إنما يؤلف العامل الرئيسي في الاضطراب القائم في علاقاتنا مع كل قريب لنا. ومن جراء هذه العداوة البدائية، التي تجعل الناس بعضهم ضد البعض الآخر، أصبح المجتمع المتحضر مهدداً بالخراب بصورة دائمة. إن الفائدة التي يجرها عمل الأفراد متضامنين لا تكفي لحفظ المجتمع. يجب على الحضارة أن تضع كل ما تستطيعه



لحد العدوان الإنساني وتقليل مظاهره، باستنادها إلى الإرجاع النفسية التقويمية. ومن هنا كان هذا اللجوء إلى الطرائق التي تحث الإنسان على إقامة توحيدات وعلاقات في الحب، تكون مكفوفة فيما يتعلق بهدفها. ومن هنا كان هذا التضييق على الحياة الجنسية. ومن هنا أيضاً كان هذا المثل الأعلى الذي فرض علينا أن نحب أقرباءنا كما نحب أنفسنا. (قلق في الحضارة، ص: 47 و48)

بعد أن رسم فرويد هذا المقطع المختصر الأخاذ، عما تجده الحضارة من إجبار يدفعها إلى كبح جماح الميل إلى العدوان، اعترف من الناحية الأخرى، بأن الجهود المبذولة في هذا الاتجاه، لم تصل إلى شيء ذي أهمية، وأن العدوان لا يزال مستمراً من وراء الواجهة الاجتماعية. يقول:

إن هناك عدداً لا يحصى من المتحضرين الذين يتراجعون مذعورين أمام فكرة الجريمة أو السفاح، ولكنهم لا يتراجعون عن إرضاء جشعهم وعدوانهم ورغباتهم الجنسية الملحة. إنهم لا يترددون في الإساءة إلى أقربائهم، بالكذب والغش والغيبية، إذا استطاعوا

أن يقوموا بذلك دون أن يلقوا عقاباً. (مستقبل وهم، ص: 29).

الحرب: إننا نستطيع، بل ينبغي لنا أن نعترف كل الاعتراف، بأن من واجب الحضارة أن تقوم بضغط مستمر، يستهدف كبح جماح الغرائز العدوانية، والحيد بها عن مجراها، وذلك لمصلحة جميع أعضائها، ليس هذا أمراً يسيراً، والجماعة تترك في أغلب الأحيان لأعضائها (صمام أمان)، بما تتيحه لهم - بل وبما توصيهم به أيضاً - من عدوان يتبدى بصورة مباشرة بشكله الأكثر ضراوة، حينما يتوجه إلى الخارج، ونعني بذلك حينما يتوجه ضد الأفراد الذين لا يمتون إلى الجماعة بصلة.

إن مسألة الحرب التي استهوت الفلاسفة وذوي النزعة الإنسانية الجديرين بهذا الاسم، قد تطرق إليها فرويد، بيد أنه حينما ترك جانباً العوامل الاقتصادية والسياسية التي تعمل في البنية الاجتماعية، أعاقه ذلك عن تحليل هذه المسألة تحليلاً عميقاً. إنه يعرضها عرضاً نفسياً بصورة خاصة، ويجهد في تحديد الأسباب التي تدفع بالناس إلى شر الحرب ومكابدة عنائها. يقول:

ليس من السهل على الناس، كما يظهر، أن يتخلَّوا عن إرضاء هذا الميل الذي لديهم إلى العدوان، لأنهم إذا فعلوا لا يلقون أي ارتياح. إن جماعة صغرى، وفي هذا الصغر ميزتها، تفتح مخرجاً لهذا الدافع الغريزي، عندما تسمح لأعضائها بمعاملة جميع من يقون في خارجها معاملة الأعداء. إن هذه الميزة ليست ميزة حقيرة. إنه من الممكن دائماً، أن يرتبط أفراد كتلة كبرى من الناس فيما بينهم برباط المحبة، وذلك بشرط واحد، وهو أن يظل أفراد آخرون في خارج هذه الكتلة، ليتلقوا ضرباتها. (قلق في الحضارة، ص: 50)

بيد أن فرويد حينما يتكلم عن هذه الميزة إنما يُلقي نكتة مرة، تخفي سخرية مزاجه وراءها شيئاً من الخيبة. إن الحرب في الواقع، ليست معركة شريفة بين إنسان وآخر، تروى قصتها لجميع الشباب منذ قرون، بل إنها بصفة خاصة، مسلك مفتوح نحو الضلال والجور، واضطهاد الأقليات العرقية والسياسية، وذبح غير المحاربين ذبحاً لا رحمة فيه.

إن جميع التبريرات التي تُبرَّر الحرب بها، لا تتصل بشيء سوى

الرياء. ومنذ أن يحاول المرء أن يتعمق في هذه المسألة، يجد أن هذه التبريرات تتداعى على نحو يثير الرثاء. إن الحكومات تمثل الحضارة، شاءت أم أبت، بقدر ما تمثل الشعوب، وهي عندما تلجأ إلى الحرب، إنما تخون الحضارة، وتسبب لها أشد الاتهام.

الدول: إن الشك والالتباس لا يجوزان بصدد هذه النقطة الواضحة من نقاط الحرب. إن الحضارة لا تقوم بواجباتها التي يحق للأفراد أن ينتظروها منها بصورة مشروعة.

إن الحضارة حينما تحل هذه المسألة أو تلك من المسائل التاريخية أو الاجتماعية باللجوء إلى المعارك المسلحة إنما تبتعد عن أن تسهل للأفراد الوصول إلى السعادة، بالسيطرة على الطبيعة وإقامة الانسجام في العلاقات الاجتماعية، وتسلك طريقاً معاكساً بلجوتها إلى خطة وحشية، تقوم على كبح جماح الميل إلى العدوان، بين مواطنين ينتمون إلى جماعة ذات ثقافة معينة (الأمة أو الإمبراطورية)، وجعل هذا الميل الأصيل موجهاً ضد أفراد جماعة أخرى. يقول فرويد:

إن الدولة تسمح لنفسها، أثناء الحرب، بكل أنواع الظلم وكل

أعمال العنف، التي يطيح أقلها بشرف الفرد. إنها لا تلجأ إلى الحيلة المسموح بها تجاه العدو فقط، وإنما تلجأ أيضاً إلى كذب تشعر به وتريده، متجاوزة بذلك كل ما شاهده الإنسان في الحروب الخالية. إن الدولة تفرض على المواطنين الحد الأقصى من الطاعة والتضحية، ولكنها تعاملهم معاملة القاصرين، بإخفائها الحقيقة عنهم، وبإخضاعها جميع الاتصالات وجميع ضروب إبداء الرأي إلى مراقبة تجعل الناس، وقد وهنوا من الناحية العقلية، لا يستطيعون مقاومة موقف غير ملائم أو نبأ فاجع. إنها تنسحب من جميع المعاهدات وجميع الاتفاقات التي كانت تربطها بالدول الأخرى، وتعترف، دون أي خوف، بجشعها في السيطرة وطمأها إليها، تلك السيطرة التي ينبغي للفرد أن يجدها ويدعمها، ليعبر عن وطنيته. (أبحاث في التحليل النفسي، ص: 238).

والآن، بعد أن تضاعف الضلال والظلم والعنف إلى مئة ضعف في الحرب الحاضرة، من يستطيع ألا يصحح التقديرات التي أتى بها فرويد بخصوص الحكومات، ونعني بذلك، الدول القائمة؟

إن هذا الموقف لا يطيح بكل جهد للوصول إلى إنسانية عالمية فقط، بل يجعل الدولة أيضاً، تساهم في هدم الجهد الثقافي، في داخل الجماعة التي تحكمها، ذلك الجهد الذي أقامته الجماعة بكبح جماح العدوان، إنها تقضي بصورة غير مباشرة، على القواعد الأخلاقية التي أقامتها الجماعة بجهد جهيد.

إنها لظاهرة مستتجة من الجميع، أن تؤدي الحرب بصورة دائمة، إلى خفض القيم الأخلاقية خفضاً عظيماً في داخل الجماعة التي تضم شمل كل المحاربين. وهذه الظاهرة من الممكن شرحها بسهولة. يقول فرويد: يجب علينا إلا نُدهش إذا استنتجنا أن هذا الارتخاء في العلاقات الأخلاقية بين الأفراد الكبار<sup>(1)</sup> في المجتمع الإنساني، قد انعكس على الأخلاق الخاصة، لأن ضميرنا، دون أن يكون ذلك الحكم الذي لا يهدأ، كما يقول عنه علماء الأخلاق، إنما كان في أصله قلقاً اجتماعياً، وليس أكثر. وحيث لا تقوم الجماعة

(1) يعني فرويد بهذا التعبير الدول القائمة.

# مكتبة

بأي لوم، يكف ضغط الغرائز السيئة فينصرف الناس إلى أعمال كلها ضراوة وخداع وخيانة ووحشية، كنا نظنها مستحيلة، لو حكمنا عليهم بصورة خاصة، من ناحية مستواهم الثقافي. (أبحاث في

التحليل النفسي، ص: 239) [t.me/soramnqraa](https://t.me/soramnqraa)

إن حكم فرويد إذن حكم مطلق كما يظهر لنا من هذه التقديرات المختلفة. إن الحضارة التي كان ينبغي لها أن تكبح جماح الغرائز غير الاجتماعية، وفي الدرجة الأولى، جماح الميل إلى العدوان، ثم أن تحيد بهذا العدوان الغريزي نحو أعمال اجتماعية، إنما فشلت في تأدية هذه المهمة. إنها لجأت إلى كبح وحشي كبت غريزة العدوان. وبما أن هذه الغريزة لم تخضع لأي تحول ولا لأي بداية تصعيدية، فإنها لا تزال موجودة بنفس الشدة وبنفس الطاقة العنيفة، في لا شعور الفرد. وبما أن هذه الغريزة تتطلب الإرضاء عاجلاً أو آجلاً، وتعرض الحضارة من جراء ذلك للخطر، فإن هذه الحضارة، أو ممثليها بالأحرى، يطلقون هذه الدوافع العدوانية أثناء الحرب، فتتحرر تحرراً انفجارياً على شكل من الأشكال.

بيد أن هذا الإرضاء الفجائي للغرائز المكبوتة والمؤجلة، لا يشكل فقط عاملاً عاماً من عوامل التقهقر نحو الحيوانية البدائية، سواء في خارج الجماعة أم في داخلها، وإنما يقضي أيضاً على كل جهد يقوم به الأفراد نحو التكامل. إن هذا السلوك الذي تسلكه الحضارة، إنما يؤلف على نحو من الأنحاء اعترافاً منها بعدم مقدرتها وبسوء إرادتها.

لسنا نقصد إلى تبرير الحرب، بالذهاب إلى أنها تنتج عن الطبيعة الإنسانية، كما يرى البعض. لاشك أن وجود الغرائز العدوانية لا يمكن إنكاره، ولاشك أن هذه الغرائز إنما تؤلف النابض النفسي الذي يجعل الناس يتقبلون الحرب. بيد أن الأمر ليس أقل صحة، فيما يتعلق بأن المهمة الأساسية للحضارة إنما هي قائمة بالضبط على تحويل الدوافع الغريزية، بطريقة تتيح للناس أن يُنشئوا فيما بينهم علاقات اجتماعية متسقة. ويمكننا أن نقول، إذا سُمح لنا بهذا التشبيه، إن الحضارة تسير كما يسير عامل سيء، أوكلت إليه مهمة دقيقة، على وجه من أوجه الدقة، إن هذا العامل



يرى من الأبسط والأنسب، أن يقوم بعمله بصورة جافية جداً، حتى أن النتيجة التي ينتهي إليها عمله تكون على عكس الغاية التي كُلف ببلوغها تماماً.

الحياة الجنسية: إن التقابل القائم بين الحياة الجنسية والحضارة، هو في رأي فرويد، تقابل أساسي مطلق، إن لم يكن غير قابل للرد على شكل آخر. إنه يتضح بصورة مباشرة، بطريق الكبح الذي تكون الغرائز الجنسية موضوعاً له، وبصورة غير مباشرة، بطريق التضاد القائم بين المجتمع والدوافع الغريزية.

قررنا أن أحد الجهود الرئيسية التي تبذلها الحضارة، إنما يميل بالبشر إلى التكتل في وحدات كبيرة. بيد أن الأسرة لا تريد أن تتخلى عن الفرد. إن ما لدى أعضائها من استعداد للانعزال عن المجتمع، في أغلب الأحيان، وما يجدونه من صعوبة في الاندماج في مدرسة الحياة الكبرى، سيزدادان كلما أصبحت الأواصر التي توجد فيما بينهم أوثق ارتباطاً.

يرى فرويد أن النساء سوف يعادين الحضارة بصورة خاصة،

لأنهن لا يردن أن يرين قسماً من أواصر المحبة بين الزوج وزوجه، وبين العاشق وخليلته، وبين الأب وأبنائه، تتبدد لفائدة إليها الروابط الاجتماعية.. ويظهر لنا تماماً أن هذه حقيقة تبرهن عليها الملاحظة المعتادة بسهولة.

ويجب علينا أن نقول بصدد هذا الموضوع، إنه قد بات في حكم المؤكد، أن موقف النساء لا يجد ما يعتمد عليه، بما هو مبدأ، لأن ما في علاقات الحب ما يؤدي إلى نبذ جميع الروابط الاجتماعية لا يمكن أن يتحمل الأفراد مسؤوليته. وعلى نقيض ذلك، فقد أصبح في حكم المؤكد، أن الحضارة قد جاوزت، في أغلب الأحيان، ما في وسع الفرد من تكيف، وأنها تتطلب منه «قابلية اجتماعية» لم يكن يملكها من قبل.

إن هذه المسألة مرتبطة ارتباطاً كلياً بمسألة أعم وأكثر مباشرة، هي مسألة كبح الغريزة الجنسية.

إذا وجدنا مبرراً لكبح جماح الجنسية الطفولية، في أنها تستهدف إنشاء سدود، تجعل الغريزة الجنسية لدى البالغين ذات أقنية، فيما

بعد، فإن كتبها بالصورة الجافية التي تحدث لا يمكن قبوله، كما أن رفض الاعتراف بظواهر هذه الجنسية القبلية، وإهمال تزويدها بأهداف استبدالية معوّضة، لا يمكن قبوله أيضاً.

المبالغة في الكبح: إن فرويد لا يقتصر على الكلام عن الكبح كمبدأ، وإنما يتكلم عن المبالغة بهذا الكبح أيضاً. وبهذا الموضوع، فإن الاتهامات التي كانت تُثقل كاهل الحضارة في الدعوى الفريدة التي رُفعت إليه، تصبح فادحة كل الفداحة. وفيما يتعلق بغرائز العدوان، فإن الشكل الذي طُبِع فيه هذا الكبح، كان بدائياً جداً، ولا براعة فيه أبداً، مما جعله ينتهي إلى ضد ما كان يرجى منه بما نتج عنه من تسلسل أعمال العنف التي تتألف منها الحرب. وفيما يتعلق بالحياة الجنسية، فقد رأينا أن الكبح يظهر أيضاً جافياً وغير بارع في أشكاله المبالغ في شدتها بصورة واضحة.

إن التاريخ النفسي للإنسان، سواء في المستوى الفردي أم في المستوى الجماعي، يظهر لنا أن كبح بعض الانحرافات الجنسية، مثل الجنسية المثلية وإجبار الفرد على أن لا يعبر عن حياته الجنسية

إلا في إطار الزواج الموحد، أما كان نوعاً من القسر المبالغ فيه والذي لا يجد ما يبرره؟. يقول فرويد:

إن ما يقوم به فرد من الأفراد الذين وصلوا إلى مرحلة النضج الجنسي، من اختيار، إنما يتحدد بالجنس المقابل، وإن أغلب ضروب الإرضاء الخارجة عن النطاق التناسلي إنما هي ضروب محرمة باعتبارها انحرافات. إن جميع هذه الزواجر تعبر عن ضرورة وجود حياة جنسية موحدة بالنسبة إلى الجميع. إن هذه الضرورة، بارتفاعها فوق ضروب عدم المساواة التي تتحلّى بها البنية الجنسية القطرية أو المكتسبة، لدى بني الإنسان، إنما تلاشي اللذة الشبقية لدى عدد كبير منهم، وتصبح بذلك ينبوعاً لجور عظيم. أما الشيء الوحيد الذي بقي حراً ونجا من هذا الإبعاد، ونعني به الحب التناسلي ذا الجنسية المختلفة، فإنه واقع تحت ضربات تحديدات جديدة، تفرضها شرعية الزواج الموحد. (قلق في الحضارة، ص: 41 و42)

لاشك أنه يمكننا أن نرد على ذلك، بأن العادات الحاضرة لم تعد عادات قاسية جداً، وبأنها ليست مستلهمة من الأخلاق الجنسية

المتعارف عليها رسمياً بالضبط، إذا اقتصرنا على ذكر هذه الحالة، وهي أن الزواج الموحد الحاسم، إنما يؤول على أنحاء مختلفة. بيد أن هذه الحقيقة لا تنقص في شيء من المسؤولية التي تتحملها الحضارة بما تقوم به من كبح جنسي. إذ إنه إذا حاول كل فرد، بل تقريباً كل فرد، أن يرضي ميوله الجنسية، خارج القواعد الأخلاقية التي يتظاهر بتقبلها واحترامها، فإن في عمله هذا ينبوعاً لا ينضب من الرياء والكذب والعار، التي تلطخ فكرة الحياة الجنسية وتشوهها وتنحدر بقيمتها.

وهذا ما يعبر عنه فرويد في عدة أسطر إذ يقول:

إن المجتمع المتحضر وجد نفسه مجبراً على غض نظره عن المخالفات العديدة التي كان عليه أن يلاحقها لو أنه أخلص لأصنامة. لتجنب من ناحية أخرى، أن تقع في الخطيئة المعاكسة، فتقبل الفكرة القائلة أن موقفاً كهذا من قبل الحضارة، إنما هو موقف غير مضر تماماً، لأنه لا يعبر عن مقاصدها تمام التعبير. إن الحياة الجنسية للكائن المتحضر قد جُرحت جراحاً بالغة رغم كل شيء. إنها لتثير

فينا في بعض الأحيان انطباعاً بأن وظيفتها تمر في مرحلة صعبة... إن لنا ملء الحق أن نذهب إلى أن أهميتها قد نقصت بصورة ملموسة، باعتبارها ينبوعاً من ينبوع السعادة، وباعتبارها من جراء ذلك تحقيقاً لأهدافنا الحيوية. (قلق في الحضارة، ص: 42)

العدالة والحرية: كلما مرت مرحلة من مراحل هذه الدعوى، التي يتألف قضايتها من طبقة مختارة من المفكرين، نجد أن الحضارة أبعد ما تكون عن تبرئة ساحتها، من الاتهامات الموجهة إليها، رغم الأسس الخاطئة المتعددة التي يستند إليها أكثر الأفراد في اتهاماتهم لها. إنها مجرمة، وستبقى كذلك، لأنها أفلست إفلاساً بالغاً في عدة نقاط من مهمتها. ويمكننا أن نحدد مجموع الشكاوى التي وجهت ضدها، بالعجز الذي أظهرته في منح الأفراد إرضاء لما يطالبون به من عدل وحرية بصورة مشروعة.

لم يعد الأمر سراً، بل اتضح لكل إنسان أن الحضارة تدوس برجليها فكرة العدالة الأولية، فيما يتعلق بتوزيع الثروات المادية. يقول فرويد:

لكن، عندما تبقى الحضارة في مرحلة لا يكون إرضاء قسم من المساهمين فيها إلا باضطهاد الآخرين، وربما باضطهاد الأغلبية، وهذا شأن كل الحضارات الراهنة، فإنه يتضح لنا كيف تنمو العداوة الشديدة ضد الحضارة، في قلوب المضطهدين. إن الحضارة قامت على جهودهم، وهم لم يجنوا من خيراتها إلا أيسر نصيب. إننا لا نستطيع عندئذ، أن نتوقع دخول الزواجر الثقافية إلى نفوس هؤلاء المضطهدين، بل إنهم بالأحرى متهيئون لعدم الاعتراف بهذه الزواجر، إنهم يميلون إلى هدم الحضارة نفسها، وإلى إنكار القواعد التي تقوم عليها أيضاً بصورة عارضة. إن هذه الطبقات المضطهدة تعادي الثقافة بصورة واضحة كل الوضوح، حتى أن العداوة الكامنة في الطبقات ذات الحظ الأوفر، لا يمكن أن تظهر بالنسبة إليها. وأنا لن نجد فائدة في أن نقول: إن حضارة تترك عدداً كبيراً من أفرادها غير راضين، لحضارة لا تجد لها أملاً في الاستمرار، بل إنها لا تستحق هذا الاستمرار (مستقبل وهم، ص: 30)

إن حضارتنا هزأت بالعدالة أيضاً، ومعنى ذلك، أن التحديدات

التي حُددت بها الدوافع، لم تكن تحديدات متساوية لدى جميع الطبقات الاجتماعية، وأن القواعد الأخلاقية التي فرضتها الدولة على الأفراد، قد انتهكت الدولة نفسها حرمتها، كما رأينا، وكما يعيد علينا فرويد ذلك تكراراً. يقول:

إن السلوك الجائر والوحشي، الذي تسلكه الدول إزاء بعض الطبقات الاجتماعية، وإزاء بعض جيرانها من الدول، إنما يهدم بنفسه أساس الحق ذاته، لأن هذه الدول تتصرف - بما هي جماعة أو طبقة أو أمة - تصرف فرد لديه الاستعداد للجوء إلى القوة الوحشية.

لقد رفضنا منذ لحظة، الشكاوى التي قام بها الأفراد، فيما يتعلق بتضييق نطاق الحرية، واعتبرنا هذه الشكاوى غير قائمة على أساس، لأن هؤلاء الأفراد لا يفهمون من الحرية إلا إرضاء دوافعهم الخاصة، إرضاء لا يحده قيد، دون أن يبدووا أقل اهتمام بضرورات الحياة الاجتماعية أو بحرية الآخرين. بيد أنه من جهة أخرى، لا بد لنا من أن نتفحص تفحصاً دقيقاً، المطالبات التي يطالب بها الأفراد، حينما تكون هذه المطالبات في سبيل حرية تتلاءم مع متطلبات الجماعة.



نستطيع الآن أن نصدر حكماً، وهو حكم يؤدي إلى تجريم الحضارة تجريباً كاملاً.

إن هذا التجريم يقوم على انتهاكها لحرمة العدالة والحرية، في أعمال متعددة كانت مألوفة لديها، ومنها:

- 1- إنها أتاحت للدول انتهاك حرمة القواعد الأخلاقية واللجوء إلى العدوان، وكل هذا حرّمته على أعضائها بصورة قاطعة.
- 2- إنها كبحت الدوافع الجنسية أكثر مما يستلزم الأمر، وكبتت الميول التي لا يتقبلها المجتمع بصورة وحشية، بدلاً من أن تعمل على تصعيدها.

- 3- إنها لم تقم بأي جهد في سبيل أن تقدم للفرد ما يجب أن يناله من تعويضات، في مقابل التخليات التي تتطلبها منه، بل انصرفت إلى تزويده بالأوهام الدينية، أو بأنواع ضعيفة من الرضى الفني.

خاتمة: تلك هي الخاتمة الشديدة التي أتى بها فرويد، وهي في نظره، لا تحتاج إلى تمييز، كما يلوّح تماماً، لأن المكتسبات الثقافية نفسها، لا يمكن أن ترجح على جهل «المواطن العالمي» لفردية

الشخصية الإنسانية، وما ينبغي أن يتعلق بها من احترام، تلك الحقيقة التي لا يُعترف تجاهلها في نظره.

ولكن، هل تترك لنا الخاتمة التي أتى بها بعض الأمل، أم إنها تسدّ دوننا الطريق إلى كل حل بصورة نهائية؟

ظن البعض، وهم مخطئون في ظنهم هذا، أنهم وجدوا عند فرويد تشاؤماً أشد ما يكون في سواده، فيما يتعلق بمصير الإنسان وحضارته. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع أن نعتمد، بل ينبغي لنا أن لا نعتمد، على شعور رجل فرد مهما كان هذا الفرد عبقرياً. إن ما يحق لنا أن نعتمد عليه إنما هو بالأحرى ما قام به من أعمال وما اتبعه من طرائق، وما نتج لديه عن ذلك من نظريات.

إن الطرائق والنظريات تترك لنا بعض الأمل، بمعنى أنه يمكن تعديل الغرائز، وأن الحياة النفسية الإنسانية قابلة من جراء ذلك التطوير، بل إنها قد تطورت بالفعل. يقول فرويد:

إن هناك عاملاً نفسياً يعمل في هذه الظواهر التي يتخلى بها الإنسان عن غريزته، وهو عامل يحتفظ بأهميته في كل ما سيتبع.

ليس صحيحاً أن نقول إن النفس البشرية لم تخضع لأي تطور منذ العصور البدائية، وإنما لا تزال حتى اليوم هي هي، كما كانت في فجر التاريخ، مضادة في ثباتها هذا لمراحل التقدم العلمي والصناعي، ونستطيع هنا أن نظهر مرحلة من مراحل تقدمها النفسي. إن مما يطابق تطورنا، أن يدخل القسر الخارجي إلى أعماق نفوسنا شيئاً فشيئاً، لأن إلحاحاً خاصاً، هو إلحاح الأنا العليا لدى الإنسان، قد أخذ على عاتقه أمر ذلك. إن كلاً من أبنائنا، هو بدوره، مسرح لهذه التحولات، وهو لا يصبح كائناً أخلاقياً اجتماعياً إلا بفضلها. إن تقوية الأنا العليا تراث نفسي ذو قيمة عالية بالنسبة للثقافة، والذين تحدث لديهم هذه التقوية، يتحولون من أعداء للثقافة إلى معاضدين لها. وكلما ازداد عددهم في وسط ثقافي، استطاعت الثقافة أن تستغني على نحو أحسن، عن الوسائل الخارجية القاسرة. (مستقبل وهم، ص: 28)

وهكذا يعبر فرويد في هذه الأسطر الأساسية، عن نتائج الأعمال التي أظهرت له أن هناك نابضاً حقيقياً يقوم في الأنا العليا، من شأنه

أن يحول الغرائز البدائية وغير الاجتماعية لدى الأفراد إلى ميول اجتماعية. إن هذه الأنا العليا حينما تجذب بعض التفرعات النافعة التي تتفرع إليها هذه الغرائز، إنما تتيح للفرد حياة منسجمة، وتجنب الاصطدامات العنيفة. إن فرويد يلمح إلى هذا العنصر في كتابه «أبحاث في التحليل النفسي»، الذي يعرض فيه، إن كثيراً من الناس يتحملون الحضارة مُرائين، ثم لا يلبث أن يضيف:

ومن جهة أخرى، فإن ارتكاز الحضارة على قاعدة ولو واهية، إنما يترك مجالاً لحصول كل جيل جديد على تحول جديد في ميوله، الأمر الذي هو شرط في سبيل البلوغ إلى حضارة أحسن. (ص: 245)

ونستطيع أن نقول إن فرويد، وقد أصبح فيلسوفاً وقاضياً دون أن يكف عن كونه طبيباً، قد انتهى إلى أن الإنسانية مصابة بمرض خطير، وأن الحضارة مصابة بالعُصاب. بيد أن الإصلاح لا يزال ممكناً، إذا شرعنا بمعالجة ناجعة.

إن إمكانية الشفاء هذه، هي التي تترك لنا باب الأمل مفتوحاً. إن من يعرف فرويد ويعرف ترفعه عن المحاباة وحب الحقيقة حباً

يكاد أن يكون تعصباً، يمكن أن يقتنع بأنه لم يتكلم عن الأمل ليخلق وهماً جديداً في العالم، بل لأنه يعتقد أن هذا الحكم مطابق للواقع كما بداله.

هل نستطيع أن نحول الحضارة من الداخل؟ أم هل يجب علينا أن نطرح بها من الخارج، لكي يُتاح لنا بناء حضارة جديدة؟

إن هذين السؤالين هما سؤالان عاليان جداً، بل بعيدان جداً بصورة خاصة، حتى أنهما لا يتيحان لنا أن نثبت شيئاً يتصف بالجد. إننا نخون فرويد، إذا أردنا أن نستخدمه ككفيل يمكن استخدامه في سبيل ضمان هذا المظهر أو ذاك من المظاهر السياسية. إن ما يهمنا هو أن نعمل على تعديل الحالة التي تقوم عليها الأشياء الراهنة، وأن يكون عملنا في هذا السبيل سريعاً، لأن الحضارة، إن لم نقل الإنسانية، مهددة بنهاية مخيفة.

ويمكننا أن نعرف بفضل ملاحظات فرويد ودراساته، ما هي الخطوط الكبرى التي يجب إتباعها في سبيل الإصلاح:

— يجب علينا توحيد بني الإنسان، برباط المهتمات الجماعية، وبروابط

محبة مصعّدة، دون أن نتطلب منهم بصورة دائمة، تخلياً متزايداً وجافياً جد الجفاء، عن غرائزهم.

— يجب ألا نكتب هذه الغرائز، بل أن نستخدمها، وأن نقدم للأفراد تعويضات دائمة بدلاً عنها.

— يجب أن نُتيح للحياة الجنسية نمواً أكبر وحرية أعظم، وإلا نقسر جميع الناس على إتباع مثل أعلى نموذجي، بل أن نترك لهم، على نقيض ذلك، أمر تفتيح إمكاناتهم الوجدانية والعقلية، والبحث عن المثل الأعلى الخاص بكل منهم.

إن فرويد في كتابه (قلق في الحضارة) ينضم إلى جميع المفكرين الكبار. إننا نحسن صنفاً إذا أعدنا قراءة أفكاره وتأملناها من جديد، ووضعنا نُصب أعيننا، بصفة خاصة، تحذيره الأخير الذي يقدمه لنا بقوله:

يظهر أننا لا نستطيع، مهما كانت الوسيلة التي نلجأ إليها، أن نجعل الإنسان يبدل بطبيعته طبيعة نملة بيضاء termite. إنه سيظل بصورة دائمة ميالاً إلى الدفاع عن حقه في الحرية الفردية، ضد إرادة

الجماعة. إن عدداً لا يُستهان به من أنواع الصراع القائمة في قلب الإنسانية تنصرف إلى مهمة وحيدة، وتتجمع حول مركزها، وهذه المهمة هي إيجاد توازن ملائم بين هذه المطالبات التي يطالب بها الفرد، والمتطلبات الثقافية التي تتطلبها الجماعة، وأن يكون هذا التوازن من جراء ذلك، ذا طبيعة تمكنه من ضمان السعادة للجميع. (قلق في الحضارة، ص: 34).

إن هذا الكتاب الصغير ينتهي بهذا الكلام القوي، الذي لا نجد ما نضيفه إليه، ولا ما نحذفه منه.

انتهى

مكتبة

t.me/soramnqraa

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
تَجَمُّدٌ

telegram @soramnqraa

## سيغموند فرويد

حياته، نظرياته، مؤلفاته، أثره

يستطيع فرويد أن يحكم بفخر، وهو على أبواب قبره، على ذلك الطريق الذي اجتازه، منذ ذلك اليوم، حين أغلقت عداوة إخوانه، أبواب جمعية الأطباء في وجهه... إن التحليل النفسي معروف الآن في كل مكان، بل إنه يُدرّس رسمياً في فرنسا، ذلك البلد الذي كان إلى جانب ألمانيا، من البلدان المعارضة أشد المعارضة لمذهب فرويد. إن نظرياته العامة قد انتشرت في كل بقعة من الأرض، بل على الأقل، في تلك البلاد التي لم يُخنق فيها الفكر تماماً

من الكتاب

سيرة

ISBN: 978-9922-653-44-0



9 789922 653440

دار المنار للنشر والتوزيع  
MANARA  
للنشر والتوزيع  
الرياض - جدة - القصير  
damanarag@gmail.com

دار المنار للنشر والتوزيع  
للنشر والتوزيع  
الرياض - جدة - القصير

العراق - بغداد - شارع القتيبي  
07819141219 | 07782931543  
darktblmya@yahoo.com