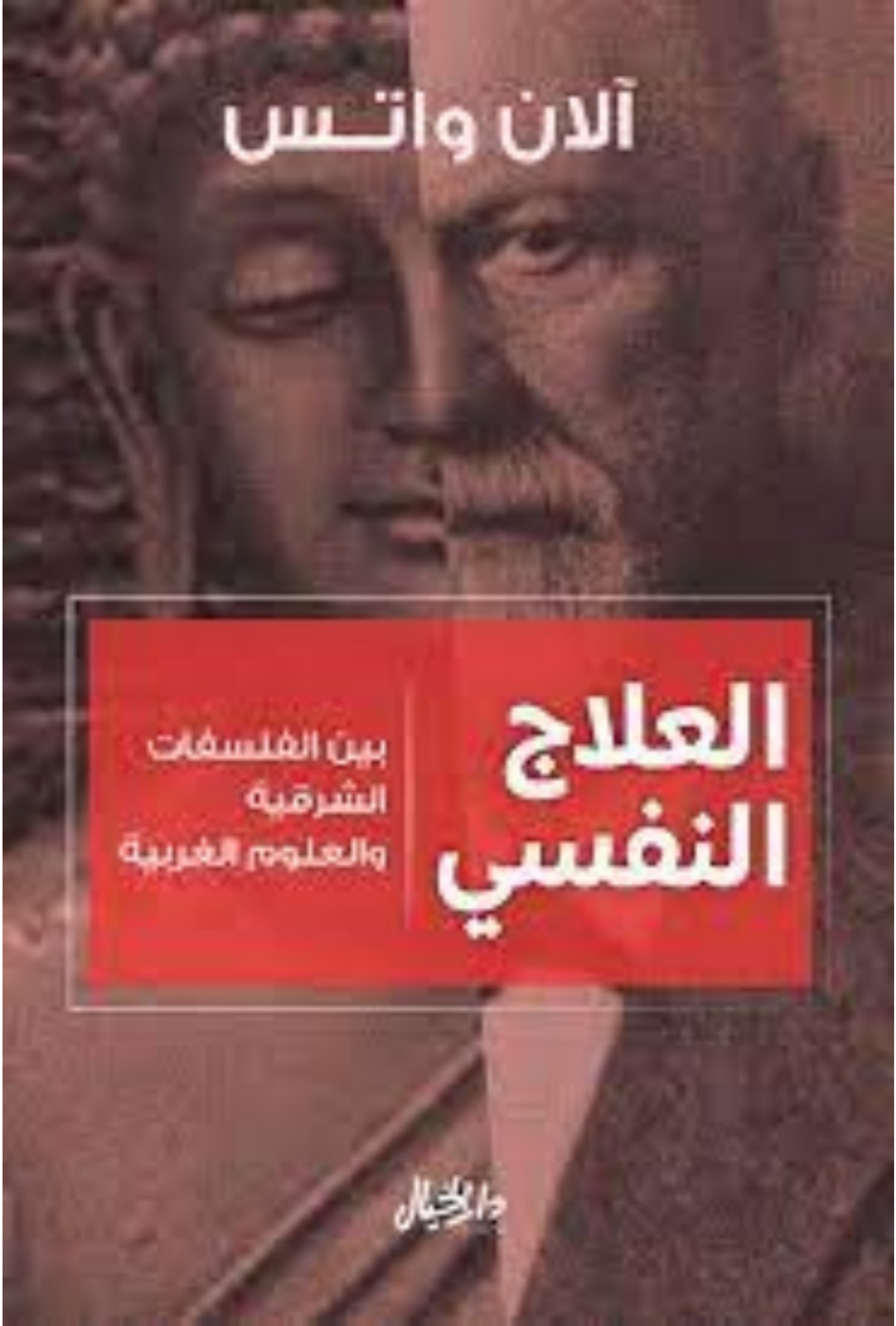
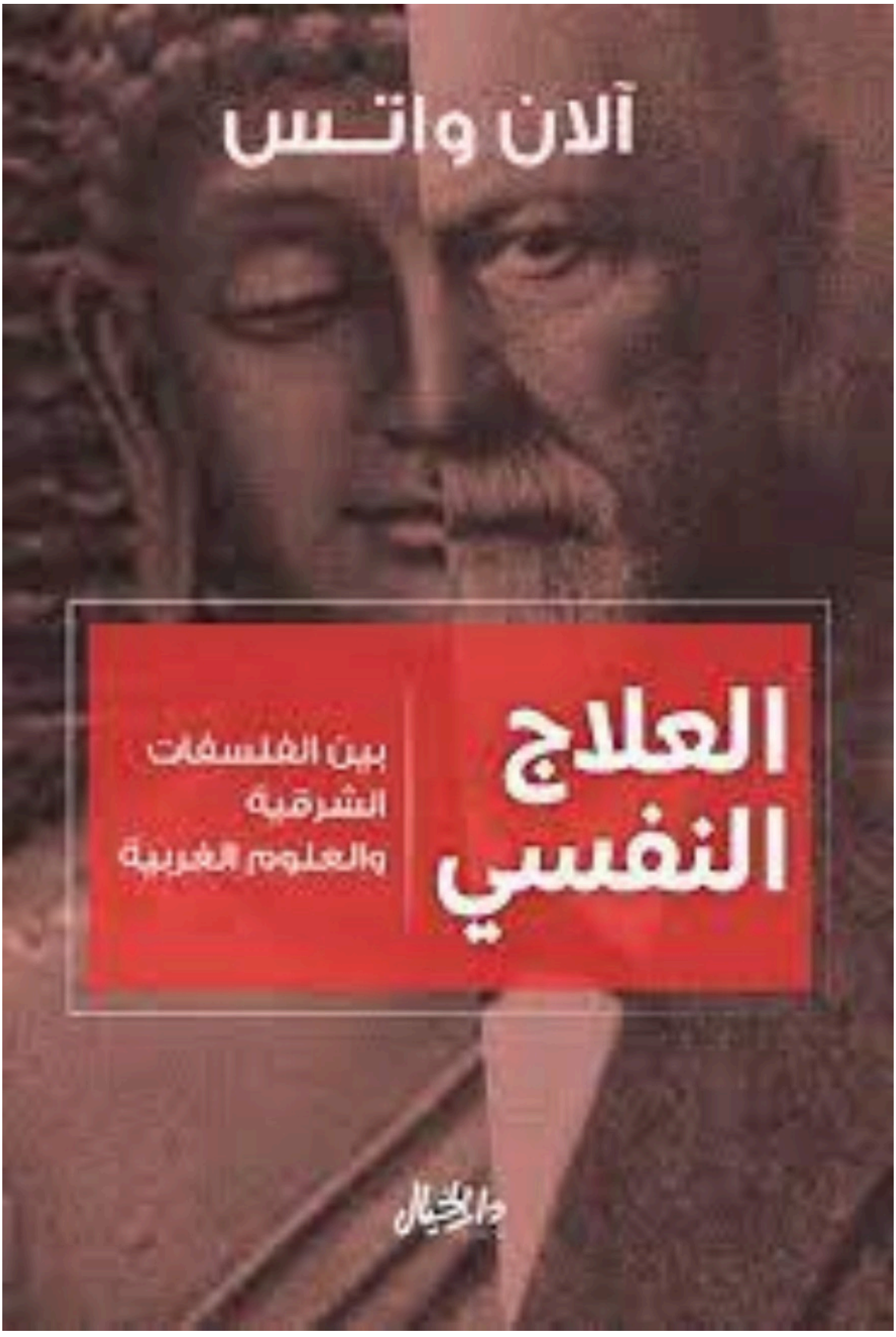

آلان واتس
العلاج النفسي
بين الفلسفات الشرقية والعلوم الغربية
دار الخيال


آلان واتس
العلاج النفسي
بين الفلسفات الشرقية والعلوم الغربية
دار الحبال

العلاج النفسي

بين الفلسفات الشرقية و العلوم الغربية

PSYCHOTHERAPY EAST & WEST

ALAN WATTS

د. ديفيد ر. هاوكينز

ترجمة د. محمد ياسر حسكي – هزار محمود
تدقيق منال الخطيب

Copyright © 1989 by Anne Watts and Joan Watts
Originally published by Pantheon Books in 1961

حقوق الترجمة العربية محفوظة للناشر
الطبعة الأولى 2021 ©

لا يجوز نسخ أي جزءٍ من هذا الكتاب أو إستعماله بأي شكلٍ من
الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الألكترونية
أم الميكانيكية؛ بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والستجيل على أشرطة أو
سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

ISBN: 978-9953-65-084-5

دار الخيال
DAR AL KHAYAL

المنارة – رأس بيروت – بناية يعقوبيان بلوك B طابق 3
لبنان تلفاكس: 009611740110
الرمز البريدي: 6308 2036
مركز الأعمال صندوق بريد519251
مدينة الشارقة للنشر المنطقة الحرة
الشارقة الإمارات العربية المتحدة

Email: alkhayal@inco.com.lb
www.daralkhayal.com

dar.alkhayal_ dar.alkhayal dar.alkhayal

آلان واتس

العلاج النفسي

بين الفلسفات الشرقية و العلوم الغربية

ترجمة د. محمد ياسر حسكي - هزار محمود

إلى جانو

مقدمة

طالما كان موضوع هذا الكتاب حديثاً شائعاً على مدى ثلاثين سنة على الأقل، وخلال هذا الوقت كان هناك نقاش متنام حول هذا التوازي أو ذاك بين العلاج النفسي الغربي والفلسفة الشرقية، غير أنّه حتى الآن لم يُحاول أحد، وبصورة شاملة، إيجاد صيغة أساسية مألوفة لدى طرق ومقاصد العلاج النفسي من جهة، ومناهج البوذية، فيدانتا، اليوغا، والطاوية من جهة أُخرى. على الرغم من أنّ الأخيرة رُبّما لا تكون طرق علاج نفسية بالمعنى الدقيق، إلّا أنّ هناك تشابهاً يكفي لجعل المُقارنة مُهمّة.

يبدو أنّ النقاش قد بدأ في أوائل ثلاثينيّات القرن الماضي تلو أعمال مثل ترجمة ريتشارد ويلهلم للنص الصيني، سرّ الزهرة الذهبيةThe Secret of the Golden Flower، مع شرح نفسي مطوّل لكارل جي يونغ 1929، جي آر هاير كائن الروح 1932 Der Organismus der Seele، جيرالدين كوستر اليوغا وعلم النفس الغربي 1934 Yoga and Western Psychology. لقد كنتُ مهتماً بشدة بهذا التبادل المُثمر بين الشرق والغرب منذ بداياته تقريباً، كما قمتُ ببعض المساهمات فيه من خلال كتاب غير ناضج نوعاً ما يُدعى إرث آسيا والإنسان الغربي The Legacy of Asia and Western Man 1937، وبعد ذلك بمدة وجيزة معنى السعادة 1940 The Meaning of Happiness، الذي حمل عنواناً فرعياً «البحث عن حرية الروح في علم النفس الحديث وحكمة الشرق». في ذلك الحين، كان الشكل الوحيد تقريباً للعلاج النفسي الذي اتخذ ذلك المنحى هو منهج يونغ. إلّا أنّ التطورات اللاحقة في كلّ من العلاج النفسي ومعرفتنا بالفكر الشرقي قد مكنّتنا من توسيع مجال مقارناتنا وجعلها أكثر جرأة. كما شهدَت الفترة ذاتها أيضاً نمواً مذهلاً من ناحية الاهتمام الغربي بطرق الحياة الشرقية، بوذية الزن خصوصاً، وكانَت آخر مساهمة في هذا التبادل هي تعاون إيريك فروم مع دي.تي.سوزوكي في كتاب بوذية الزن والتحليل النفسي 1960 Zen Buddhism and Psychoanalysis.

ليس هدفي من هذا الكتاب تلخيص تطوّرات هذا النقاش أو مراجعتها بل إعطاؤه منحى آخر. قبل بدء الكتابة، رأيتُ أنّ هناك طريقتان رئيسيتان لتناول الموضوع، وبما أنّني اطلعتُ على كلّ ما كُتب حوله تقريباً،

وجدتُ أنّني أستطيع صياغة هذه المواد كلّها في نوع من التاريخ النقدي حول اهتمام الطب النفسي بالفكر الشرقي، دامجاً مع المقارنة نقطة بنقطة بين كلّ الأشكال الأساسية للعلاج النفسي وكلّ التقنيات الرئيسة للمناهج الشرقية. غير أنّه كان من شأن هذا أن يُنتج مجلداً غير عملي وذا فائدة جامعية، بالإضافة إلى أنّ مثل تلك الدراسات الرسمية ليسَت نقطة قوتي وأتركها بكلّ سرور لأولئك الذين يمتلكون القدرة والصبر اللازمين. أمّا الطريقة الأُخرى فهي وصف ما أشعر بأنّها الطريقة الأكثر فعالية التي يستطيع العلاجين النفسيين الغربي والشرقي إغناء بعضهما البعض من خلالها. ليس لأنّ لديهما الكثير ليتعلّماه من بعضهما وحسب، بل لأنّه يبدو لي أنّ المقارنة بينهما تُبرز مزايا مخبأة وبالغة الأهمية لدى كليهما. من أجل ذلك قررتُ عدم كتابة ملخص من الاستنتاجات الواقعية، بل مقالة تحفيزية يُمكن أن تُشكل صدمة لطرفي النقاش، لأنّني أشعر أنّ كليهما يتخبّط في الظلام، ومع ذلك لا يخلو الأمر من بعض النور هنا وهناك. على الرغم من أنّني وجدتُها رائعة، إلّا أنّني لا أعتقد أنّ المناهج الشرقية هي الكلمة الفصل في الحكمة المقدسة الغابرة بحيث يتحتم على العالم أن يأتي ويجلس بتواضع عند أقدام مُعلّميها. كما لا أشعر كذلك أنّ هناك كتاب مقدس أتى به فرويد أو يونغ أُنزلَت فيه الحقائق النفسية العظيمة الثابتة إلى الأبد. ليسَت الغاية من هذا الكتاب قول الكلمة الأخيرة حول هذا الموضوع، وإنّما تحفيز الفكر والتجربة.

إنّ ما يعيب نهجي المُختار حول هذا الموضوع حقاً هو عدم القدرة على تقديم ذكر لائق للأشخاص الذين أثّروا على تفكيري، أو التقدير المُناسب لكلّ أولئك الذين ساهموا في هذا النقاش. إنّ المحادثات التي دارَت والكتب التي قُرأت منذ زمن طويل تُصبح جانباً كبيراً من مجرى تفكير المرء ذاته، بحيث يستحيل أحياناً التمييز بين أفكار المرء المتفردة وتلك المستعارة. لا يُوضّح هذا الكتاب تماماً ما جاء رُبّما من قراءاتي المُبكّرة لأولئك المعالجين التأمليين المغامرين أمثال تريغانت بورو، جورج غروديك وصديقي إريك غراهام هوو. كما لا يُحدّد ما كَسِبتُه على مر السنين من مناقشة موضوعه الرئيسي مع الأستاذ فريدريك سبيغلبيرغ من جامعة ستانفورد أو مع د.ليليان بيكر والراحل د. تشارلز جي تايلور المتخصصين في التحليل اليونغي. كما لا يُقر بالمساهمات التي قُدّمَت حول موضوعه من قِبل ميدارد بوس، هوبرت بينوا، هينري ديكس، ليلي آبيغ في أوروبا، ومن قِبل شوما موريتا، تاكيهيسا كورا، أكيهيسا كوندو في اليابان، أو من قِبل كارين هورني، هارولد كيلمان، جوزيف كامبل، مارغريت ريوتش وآخرين كُثر في الولايات المتحدة الأمريكية.

إلّا أنّ القارئ سرعان ما يُميّز من الفلسفة المستترة في الكتاب والتي ترى الكون عضوياً ومُتفاعلاً، ما أدين به تجاه أي إن وايتهيد، جوزيف نيدهام، إل. إل وايت، أي إف. بنتلي، وعلماء النفس الجشطالتيين. في حال سبق للقارئ الاطلاع على كتبي الأُخرى فسيرى التأثير الأحدث لما لا بُدّ أن أُسمّيهم «ما بعد الفرويديين» نورمان أو بروان، هربرت ماركوز، وذلك لتمييزهم عن الفرويدين الجُدد مثل هورني و فروم. كما سوف يُلاحظ احترامي المُتزايد لـ«علم نفس التواصل» لجوروجي باتيسون وشركائه، على الأخص جاي هالي، والذي يسير جنباً إلى جنب مع رغبتي المتزايدة في مناقشة هذه المسائل بلغة أكثر علمية وأقل ماورائية.

سوف يجد بالتالي أنّني أُولي اهتماماً للصلة بين المناهج الشرقية وأشكال العلاج النفسي التي تملك فلسفة اجتماعية، تواصلية، وتبادلية، أكبر من الاهتمام الذي أُوليه لتلك التي تُركّز على «اللاوعي» وصوره الموروثة. على الرغم من أنّ النقاش حول هذا التفاعل بين الشرق والغرب كان يدور في معظمه بين أولئك الذين يتبعون التيار الأخير، إلّا أنّه لا يُمكنني منع نفسي من الشعور بأنّه يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى بقعة منعزلة في تطوّر الطبّ النفسي الغربي، بغضّ النظر عن الفضل الذي سوف ندين به إلى فرويد دائماً. يبدو لي أنّ التحليل

النفسي خصوصاَ و»علم عمق النفس» عموماَ في ابتعاد متزايد عن كلّ ما يجري في مجال علوم السلوك البشري خلال الثلاثين سنة الماضية، ويتساءل كثيرون منا بجدية كم من الوقت سوف يظل بإمكان علم النفس، أي دراسة النفس المزعومة، أن يبقى فرعاً من العلم.

إضافة إلى المؤثرات المذكورة أعلاه، ما كان ليُنجز هذا الكتاب دون قدر كبير من النقاش مع أشخاص منخرطين فعلياً في العلاج النفسي. لقد حظيتُ خلال السنوات القليلة الماضية بشرف عقد ندوات حول موضوعه، والتواجد كمُحاضر ضيف في الكثير من الكليات الطبية، المستشفيات والمعاهد النفسية، بما فيها كلية ييل الطبية، عيادة لانجلي بورتر جامعة كاليفورنيا، معهد سي جي يونغ في زيوريخ، كلية واشنطن للطب النفسي، ومستشفى بالو ألتو للمحاربين القدامى، كلية ستانفورد الطبية والكثير من مستشفيات الطب النفسي الحكومية. أدين بالشكر لكلّ أولئك المسؤولين عن توفير هذه الفرص.

آلان.دبل يو. واتس

سان فرنسيسكو، 1960

الفصل الأول

العلاج النفسي والتحرُّر

إذا ما نظرنا عميقاً في طرق حياة مثل البوذية، والطاوية، الفيدنتا، واليوغا، فإنّنا لا نجد فلسفة أو ديناً بالمعنى الذي يفهمه الغرب، بل نجد شيئاً يُشبه إلى حدّ ما العلاج النفسي. قد يبدو هذا أمراً مفاجئاً بما أنّنا ننظر إلى الأخير على أنّه شكل من أشكال العلم، عملي ومادي نوعاً ما في سلوكه، وننظر إلى الأول على أنّه ديانات باطنية تُعنى بجوانب من الروح تكاد تكون واقعة خارج نطاق هذا العالم تماماً. يُعزى هذا إلى أنّ جهلنا بالثقافات الشرقية، الأمر الذي يتضافر مع تعقيداتها، ليُضفي عليها هالة من الغموض نُسقط عليها أوهاماً من صنعنا. مع أنّ الغاية الأساس لطرق الحياة هذه هي أمر بسيط تماماً وإلى حدّ مذهل، إلّا أنّ وجود جميع تعقيدات التقمّص، والقوى الروحية، والمهاتمات الذين يفوقون قدرة البشر، ومدارس التقنيات الغامضة، يجعلها حجاباً دخانياً يهيم فيه المتسائل الساذج بلا حدود. من أجل الإنصاف لا بُدّ من التنويه إلى أنّ ذلك المتسائل الساذج قد يكون آسيوياً أو غربياً، على الرغم من أنّ الأول قلّما يمتلك السذاجة المتظاهرة بالتفوق الفكري إلى حدّ مميز، والتي يُظهرها الغربي الشغوف بالباطنية. يبدأ الدخان في الانقشاع، إلّا أنّ كثافته حجبَت ولوقت طويل إسهامات التفكير الشرقي الهامّة بحق في المعرفة النفسية.

إنّ التشابه الأساس بين طرق الحياة الشرقية هذه والعلاج النفسي الغربي يتمثّل في أنّ كليهما يُعنى بتحقيق تغييرات في الوعي، وتغييرات في أساليب شعورنا بوجودنا الخاص، وعلاقتنا مع المجتمع البشري والعالم الطبيعي. طالما كان اهتمام المعالج النفسي منصباً في معظمه، على تغيير الوعي لدى الأفراد المضطربين إلى حدّ استثنائي. غير أنّ فرعي البوذية والطاوية مهتمان بتغيير وعي الناس العاديين المتكيفين اجتماعياً. إلّا أنّه يتضح للمعالجين النفسيين شيئاً فشيئاً أنّ حالة الوعي الطبيعية في ثقافتنا هي الإطار للمرض الذهني والأرض الخصبة له. من المُمكن اعتبار مجموعة مُعقّدة من المجتمعات ذات الثروة المادية الهائلة العازمة على التدمير المتبادل، أيّ شيء عدا كونها حالة من حالات الصحة الاجتماعية.

على الرغم من ذلك، فإنّ التوازي بين العلاج النفسي وبين ما أطلقتُ عليه «الطرق الشرقية للتحرر» ليس دقيقاً، ويتجلّى أحد أهمّ الفوارق في البادئة اللفظية ـ psycho-أي نفسي. لقد توجّه علم النفس

الغربي تاريخياً إلى دراسة النفس أو الذهن باعتبارها كياناً سريرياً، في حين لم تقَم الثقافات الشرقية بتصنيف الذهن والمادة، الروح والجسد بالطريقة نفسها التي صنّفَتها بها تلك الغربية. إلّا أنّ علم النفس الغربي قد تخطى إلى حدّ ما أصوله التاريخية، ليُصبح غير راضٍ عن المصطلح «نفسي» في حدّ ذاته من حيث أنّه يصف حقلاً أساسياً من السلوك البشري. لا يعني هذا أنّه أصبح ممكناً اختصار علم النفس إلى علم الأعصاب، والذهن إلى الجسد كما تمنى فرويد ذات يوم، كما لا يعني استبدال كيان «الذهن» بكيان «الجهاز العصبي»، وإنّما يُقصد بذلك عدم قدرة علم النفس على الوقوف منعزلاً عن الثورة الشاملة في التوصيف العلمي والتي كانَت قائمة في القرن العشرين، ثورةٌ أصبحَت فيها المفاهيم المتعلقة بالكينونات و«الأشياء» مادية كانَت أم ذهنية، مفاهيم بالية. سواء كانَت تصف تغيرات كيميائية أم صيغاً حيوية، بنى نووية أم سلوكاً إنسانياً، فإنّ لغة العلم الحديث معنيّة ببساطة بتغيير أنماط العلاقة.

لعلّ هذه الثورة أثّرَت على الفيزياء وعلم الأحياء بصورة أكثر عمقاً منها على علم النفس، إذ لا تزال الأفكار النظرية للتحليل النفسي مصانة. لقد كان تأثر الخطاب العام والحسّ العام حتى لدى مجتمع مثقف، قليلاً إلى درجة لا يزال يصعب معها إيصال ما حدث عبر لغة غير حسابية. إذ يبدو تحدياً للحسّ السليم أن يكون في استطاعتنا وصف العالم كأنماط من العلاقة دون الحاجة إلى السؤال عن «المادة» التي «صُنعَت» منها تلك الأنماط، لأنّه حين يتحرّى العالِم عن المادة أو الشيء فإنّه يصف ما يجده على صعيد نمط هيكلي. عندما يُفكر المرء في الأمر يتساءل، ما المعايير الأُخرى التي عساه يستخدمها؟ ينشأ الإحساس بالمادة فقط عندما نُواجه أنماطاً مربكة، أو وثيقة الترابط إلى درجة نعجز معها عن فهمها. تبدو مجرة بعيدة عن العين المجردة نجماً صلباً، وتبدو قطعة من الفولاذ كتلة منيعة ومتواصلة من المادة، ولكن عندما نُغيّر مستوى تكبير العدسة، تتخذ المجرة البنية الواضحة لسديم لولبي، وتتحوّل قطعة الفولاذ إلى منظومة من النبضات الكهربائية الدائرة في فراغات واسعة نسبياً. إنّ فكرة المادة لا تُمثّل أكثر من تجربة الوصول إلى حدّ لا تكون فيه حواسنا أو أدواتنا جيدة بما يكفي لفهم النمط.

يحدث أمر من النوع ذاته حين يستقصي العالِم أيّ وحدة ذات نمط واضح للعين المجردة إلى درجة يتمّ اعتبارها معها كياناً منفصلاً. إذ يجد أنّه كلّما راقبها ووصفها بدقة أكبر، فإنّه يصف كذلك بدقة أكبر المُحيط الذي تتحرّك فيه، والأنماط الأُخرى التي يبدو أنّها ترتبط معها ارتباطاً لا ينفصم. عبّر تيلهارد دي كاردن عن ذلك بصورة بليغة، بقوله إنّ عزلة الفرد، الأنماط الذرية «لا تعدو كونها مراوغة فكرية».

بالنظر إلى حقيقتها الفيزيائية المُجرّدة لا تستطيع مادة الكون تقسيم نفسها، ولكن كنوع من «الذرة» العملاقة فإنّها تُشكل بكُليتها، الجزء الوحيد الحقيقي الذي لا يتجزأ. كلّما تعمّقنا ونفذنا أكثر عبر المادة، من خلال طرائق تزداد فاعلية يوماً تلو يوم، زاد ارتباكنا أمام الاتكال المتبادل بين أجزائها من المستحيل اختراق هذه الشبكة، أو عزل جزء منها دون التسبب في جعلها تالفة ومتكشفة من جميع أطرافها.

بدلاً من التماسك الأخرس للمادة المحضة، نجد التماسك الجلي لأنماط مترابطة على نحو لا ينفصم.

يتجلّى تأثير هذا على دراسة السلوك البشري في أنّه أصبح من المستحيل فصل الأنماط النفسية عن تلك الاجتماعية، الحيوية، والبيئية. إنّ فروع المعرفة القائمة على ما يبدو اليوم تقسيمات فظة وبدائية للطبيعة، تبدأ في الاندماج فيما سُمي على نحو غريب تسميات هجينة، كالطبّ النفسي العصبي، علم الاجتماع الأحيائي، الفيزياء الحيوية، والجغرافيا السياسية. عند عمق معين من التخصص، تبدأ تقسيمات فروع المعرفة في العمل

جنباً إلى جنب وذلك بسبب تطورها إلى حدّ يكفي لإدراك أنّ العالم في حدّ ذاته يعمل جنباً إلى جنب، على الرغم من أنّ أجزاءه رُبّما تبدو محددة المعالم. من هنا تنامى النقاش حول الحاجة إلى «علم موحد» وإلى لغة وصفية مشتركة لأقسام العلم كافة، ومن هنا ازدادَت كذلك أهمية علم الوصف، التواصل، أنماط الإشارة والعلامات في حدّ ذاته، والذي يُمثّل نمط العالم ويُوضّحه.

على الرغم من أنّ الثقافات العريقة لآسيا لم تبلغ أبداً المعرفة المادية الدقيقة للغرب الحديث بصورة صارمة، إلّا أنها فهمَت من حيث المبدأ الكثير من الأمور التي لم تُعرض لنا إلّا الآن فقط. يستحيل تصنيف الهندوسية والبوذية كديانتين، فلسفتين، علمين أو حتى أسطورتين، أو حتى كمزيج من جميع ما ذُكر، لأنّ منهج التقسيم غريب عليها حتى لو في صيغة أساسية للغاية كالفصل بين الروحاني والمادي. كما الإسلام واليهودية تُعتبر الهندوسية ثقافة مكتملة بالفعل، في حين لا يُمكن قول الشيء ذاته عن البوذية. إنّ البوذية التي تتمتع ببعض القواسم المشتركة مع بعض جوانب الهندوسية كالفيدانتا واليوغا، ومع الطاوية في الصين، لا تُعدُّ ثقافة بل نقداً للثقافة، ثورة لاعنف باقية، أو «معارضة مخلصة» للثقافة المعنيّة بها. إنّ هذا الأمر يمنح طرق التحرر هذه شيئاً مشتركاً مع العلاج النفسي يتعدى الاهتمام بتغيير حالات الوعي. إذ إنّ مُهمّة المعالج النفسي هي تحقيق التوازن بين مشاعر الفرد والمعايير الاجتماعية، دون التضحية بكرامة الفرد، فيُحاول مساعدته على أن يكون ذاته ويمضي قُدماً بمُفرده دون أن يُسبب إساءة غير ضرورية لمجتمعه، ويكون في العالم «عالم العرف الاجتماعي» ولكن ليس تابعاً للعالم. يصف نص بوذي صيني الحكيم بكلمات تُلمّح بقوة إلى مصطلح الشخصية «الموجهة داخلياً» عند رايسمان أو «تحقيق الذات» عند ماسلو:

إنّه يمشي وحيداً دائماً، يتجوّل وحيداً دائماً،

يمشي الهوينى خطوة خطوة على درب نيرفانا نفسه،

نبرته تقليدية، روحه شفافة، ترتقي فضاءاته بتلقائية،

ملامحه منهكة بعض الشيء وعظامه متينة، ولا يُعير الآخرين اهتماماً.

انطلاقاً من فرويد وما بعد، انصبّ اهتمام العلاج النفسي على العنف المُمارس على الكائن البشري ووظائفه من خلال القمع الاجتماعي. كلّما وقف المعالج إلى جانب المجتمع فإنّه سوف يُفسر عمله باعتباره ضبطاً للفرد وتعديلاً لدوافعه اللاواعية بهدف جعله محترماً اجتماعياً. إلّا أنّ مثل هذا «العلاج النفسي الرسمي» يفتقر إلى النزاهة ويتحول إلى أداة طيعة في يد الجيوش، الأنماط الحكومية، الكنائس، المؤسسات، وكلّ الهيئات التي تتطلّب غسل دماغ الفرد. من جهة أُخرى يجد المعالج المُهتمّ حقاً بمساعدة الفرد نفسَه مقحماً في النقد الاجتماعي. لا يعني هذا أنّ عليه الانخراط مباشرة في ثورة سياسية، بل يعني أنّ عليه مساعدة الفرد على تحرير نفسه من أشكال التكييف الاجتماعي المتنوعة، الأمر الذي يشمل التحرر من كره هذا التكييف، باعتبار أنّ الكره في حدّ ذاته هو شكل من أشكال العبودية لَمن نكره. إلّا أنّه من وجهة النظر هذه تكفّ المتاعب والأعراض التي يسعى المريض إلى التخلّص منها، والعوامل غير الواعية الكامنة وراءها، عن كونها مجرد مسألة نفسية. إنّها تكمن في كامل نمط علاقاته مع الآخرين، وفي المؤسسات الاجتماعية التي تحكم هذه العلاقات بصورة خاصة: قواعد التواصل التي تُوظّفها الثقافة أو الجماعة. تشمل هذه القواعد أعراف اللغة والقانون، الأخلاقيات والجماليات، المكانة الاجتماعية، الدور، الهوية، الكونيات، الفلسفة والدين. حيث أنّ هذا المزيج الاجتماعي هو ما يُزوّد الفرد بمفهومه عن نفسه، وعن حالة وعيه وشعوره

بالوجود في حدّ ذاته، والأكثر من ذلك أنّه يُشكّل فكرة الكائن الحي عن فرديته، والتي يُمكن أن تتخذ عدداً من الصيغ المختلفة تماماً.

لدى رؤية هذا، يجب أن يُدرك المعالج النفسي أنّ علمه أو حِرفته قد سُميت باسم خاطئ، فهو يتعامل مع أمر أكثر شمولاً من النفس واضطراباتها الخاصة. هذا بالضبط ما يُدركه الكثير من المعالجين النفسيين، وهو في الوقت نفسه، ما يجعل طرق التحرّر الشرقية وثيقة الصلة بعملهم. ذلك أنّهم يتعاملون مع أشخاص تنشأ محنتهم ممّا يُمكن تسميته بالـ مايا، الكلمة الهندوسية البوذية التي لا يقتصر معناها الدقيق على «الوهم»، وإنّما المفهوم العالمي الشامل لثقافة ما، والتي اعتبرَت الوهم بالمعنى الدقيق الأصلي الذي اشتقّت منه كلمة لعبة «باللاتينية ludere». إنّ الغاية من طرق التحرر ليسَت تخريب الـ مايا بل رؤيتها على ما هي عليه، أو الرؤية من خلالها. لا يُؤخذ اللعب على محمل الجد، أو بمعنى آخر، فإنّ الأفكار عن العالم وأفكار المرء عن نفسه والتي هي مواثيق وأعراف اجتماعية، لا ينبغي خلطها مع الواقع. إنّ مبادئ التواصل ليسَت بالضرورة مبادئ الكون والإنسان، والإنسان ليس الدور أو الهوية التي يفرضها المجتمع عليه. عندما يكفّ الإنسان عن الخلط بينه هو والتعريف الذي أسبغه عليه الآخرون، يُصبح في الحال كونياً وفريداً. إنّه كوني بفضل تلازم كينونته مع الكون على نحو لا ينفصم، وفريد من حيث أنّه هذه الكينونة وحسب وليس أيّ دور أو فئة أو هوية نمطية مفروضة تسهيلاً للتواصل الاجتماعي.

هناك الكثير من الأسباب التي تجعل الأسى مترتباً على الخلط بين هذه الـ مايا الاجتماعية والواقع. هناك صراع مباشر بين ماهية الكينونة الفردية وما يقول الآخرون أنّها عليه أو يتوقّعون لها أن تكونه. غالباً ما تتضمّن قواعد التواصل الاجتماعي تناقضات تُسفر عن أزمات مستعصية في التفكير، الشعور، والفعل. أو لعلّ اللّبس بين المرء ذاته ونظرته المحدودة والفقيرة لدوره أو هويته، هو ما يخلق مشاعر العزلة، الوحدة، والانسلاخ. إنّ التباينات التي لا تُعدّ ولا تُحصى بين الأفراد وأُطرهم الاجتماعية تُسفر عن كثرة طرق التماس الراحة من تلك الصراعات. التي يلتمسها البعض في الذهانات والعصابات ممّا يُؤدي بهم إلى العلاج النفسي، أمّا القسط الأكبر منهم فيلتمس الخلاص عبر الانغماس المفرط والمقبول اجتماعياً في الترفيه الجماعي، التعصب الديني، الإثارة الجنسية المزمنة، إدمان الكحول، الحرب، وكامل القائمة الكئيبة لوسائل الهروب المضجرة والبربرية.

يُقال إذن، بطبيعة الحال، إنّ الحاجة إلى العلاج النفسي تتعدى بكثير تلك التي لدى أولئك الذهانيين والعصابيين من الناحية السريرية، فالكثير اليوم ممّن يتلقون العلاج النفسي على مدى سنوات طوال كانوا ليلتمسوا النصيحة في السابق من رجل دين أو صديق متعاطف. غير أنّه لم يكتشف أحد حتى الآن كيفية تطبيق هذا العلاج النفسي على قاعدة جماهيرية. يُشكّل المعالجون المدربون نسبة واحد إلى ثمانية آلاف من السكان، كما تُعدّ تقنيات العلاج طويلة الأمد ومكلفة. إنّ شعبيته المتزايدة تُعزى إلى حدّ بعيد إلى مكانة العلم، وبالتالي مكانة المعالج كرجل علم لا كطبيب نفس متدين. إلّا أنّني أعرف عدة أطباء نفسيين جيدي السمعة لن يعترفوا ولو في السر، أنّ مهنتهم ما تزال بعيدة عن كونها علماً. في البداية ليس هناك نظرية أو حتى مصطلحات للعلم مقبولة عموماً، بل عدد كبير من النظريات المتناقضة والتقنيات المتباينة. إنّ معرفتنا بعلم الأعصاب، إذا ثبتَت صحة أنّه الأساس في العلاج النفسي، هي محدودة للغاية إلى الآن. ما يزيد الأمر سوءاً، هو عدم وجود دليل دامغ حتى الآن على أنّ العلاج النفسي لا يعدو كونه علاجاً وهمياً ارتجالياً، وباستثناء حالة الأعراض النفسية التي يُمكن التحكّم بها عن طريق عقاقير معينة، ما من طريقة مُؤكّدة لتمييز

«علاجاته» عن الهدأة العفوية. كما أنّ بعض تقنياته، بما فيها استئصال الفص الدماغي والمعالجة بالصدمات الكهربائية، ليسَت سوى إجراءات بدافع اليأس المطلق.

على الرغم من ذلك، فإنّ هذه المهنة إجمالاً هي عبارة عن علاقة أخوية مخلصة بين المريض والمعالج، ومنفتحة على كلّ الأفكار الجديدة والتجارب. على الرغم من أنّه لا يُدري ما الشيء المنطقي الذي يُمكن استخراجه منها، إلّا أنّه قد تمّ جمع كمّ هائل من المعلومات التفصيلية، وهناك إدراك مُتزايد أنّه من أجل إحراز تقدّم، يتحتم على الطبّ النفسي أن يُقوّي الترابط مع علم الأعصاب وعلم الأحياء من ناحية، ومع علم الاجتماع وعلم طبائع البشر من ناحية أُخرى. يتحتم علينا طرح السؤال التالي، إلى أيّ وجهة نلجأ في مجتمعاتنا عند بحثنا عمّا يُمكن فعله حيال محنة الفرد في صراعه مع الأعراف الاجتماعية البالية المتناقضة مع ذاتها، أو المقيِّدة بلا جدوى، بما فيها الأمر الذي لا بُدّ من تكراره، التصوّر الحالي للفرد نفسه، لأناه المزيفة المنغلقة على جلدتها.

إنّ حقيقة أنّ الكثير من الناس يستشيرون اليوم المعالج النفسي بدلاً من رجل الدين لا تُعزى ببساطة إلى أنّ العلم يتبوأ مكانة أرفع من الدين. إذ تضمُّ الكثير من المعاهد اللاهوتية اليهودية والبروتستانتية دروساً إرشادية في «طبّ النفس الرَّعَوي» والتي تضمّ فترات تدريب في المصحات النفسية. علاوة على ذلك، لقد تمّ تحرير الدين إلى درجة أنّه في كلّ المناطق الحضرية والكثير من المناطق الريفية ليس على المرء الابتعاد كثيراً لإيجاد كاهن، والذي سوف يُصغي بدوره إليه بتعاطف وسماحة عظيمين، وبذكاء مميز في أغلب الأحيان ومهما كانَت مشكلته. إلّا أنّ ما يحجب الكاهن عن حلّ الصراعات بين الفرد والنظم الاجتماعية هو دوره الخاص تحديداً، فهو يُمثل الكنيسة، المجتمع، والمجتمعات الدينية بدون استثناء تقريباً تعمل على تأسيس النظم الاجتماعية وعدم تجاوزها. لا نهدف هنا إلى القول إنّ معظم المجموعات الدينية تمتنع عن النقد الاجتماعي، لأنّ هذا سيكون مجافياً للحقيقة، فمعظم المجموعات الدينية تُعارض بعض النظم الاجتماعية بشدة، ولكنّها تُرسخ نظماً أُخرى في الوقت نفسه، وذلك دون فهم طبيعتها التقليدية، حيث أنّ تلك التي قد قاموا بغرسها تدّعي سلطة مشيئة الإله أو قوانين الطبيعة، ممّا يُصعّب بشدة على أعضائها أن يُدركوا أنّ النظم الاجتماعية هي ببساطة قواعد تواصل، وأنّه ليس لها شرعية كونية أكثر من القواعد النحوية للغة بعينها مثلاً. إضافة إلى ذلك، مهما كان الكاهن متعاطفاً فإنّه يملك غالباً في خلفية ذهنه الرغبة في إرجاع الفرد إلى أحضان كنيسته.

إنّ فكرة الخلاص اليهودية والمسيحية يُقصد بها بالضبط الانتساب إلى جماعة ما، وإلى رباط صوفي. من الناحية النظرية والمثالية، فإنّ الكنيسة باعتبارها جسد المسيح هي الكون بأسره، ولأنّه «ليس هناك اعتبار للتصنيف يهودي ولا يوناني، عبد أو حر» لدى المسيح، فإنّ الانتساب إلى المسيح قد يعني التحرر من الـ مايا وصنوفها، وقد يعني أيضاً أنّ التصنيف والتعريف التقليدي للمرء ليسا حقيقته، حيث «أنا أعيش، ومع ذلك أنا لم أعُد أنا، وإنّما يعيش المسيح في داخلي». أمّا من الناحية العملية فهو لا يعني شيئاً من ذاك القبيل، ولهذا فإنّ المرء لا يسمع إلّا قليلاً عن النظرية. كما أنّه يعني عملياً قبول الدين أو قيود الجماعات المسيحية الفرعية وتبني نظامها المحدد من الأعراف والتقاليد باعتبارها أهمّ الحقائق. إنّ أحد أهم الأعراف المسيحية الآن هي النظر إلى الإنسان بنظرة أسميتُها «الأنا المزيفة المنغلقة على جلدتها»، أي النفس المنفصلة ومركَبَتها التي صُنعَت من لحم ودم، كي تُكوِّنا معاً شخصية متفردة وبالتالي قيّمة في عين الإله. إنّ هذه النظرة هي لا ريب الأساس التاريخي لنمط الفردية الغربي، وهي تمنحنا الإحساس بأنفسنا كحزر وعي معزولة تعترضها

تجارب موضوعية هي «الآخر» تماماً. لقد طوَّرنا هذا الإحساس إلى درجة دقيقة للغاية، إلّا أنّ نظام الأعراف الذي يغرس هذا الإحساس يتطلّب كذلك هذه الأنا المزيفة المعزولة على نحو حاسم كي تتصرّف كعضو من جسد ما وتخضع دون تحفظ إلى النمط الاجتماعي للكنيسة. إنّ التوتر الناجم، مهما كان مثيراً للاهتمام في بعض الأوقات، يكون غير فعال على المدى الطويل حاله كحال أيّ تناقض ذاتي سطحي. إنّه سياق مثالي تماماً لتوليد حالات الذُهان، غير أنّه وكما سوف نرى، سيكون أيضاً سياقاً مثالياً للعلاج، لو كان الزعماء الدينيون المسؤولون مدركين للتناقض ولم يأخذوه على محمل الجد. بعبارة أُخرى، يُمكن للكاهن أن يكون شخصاً ذا فائدة استثنائية لو أمكنه الرؤية من خلال ديانته الخاصة، ولكنّ تدريبه ووضعه الاقتصادي لا يُشجعانه على فعل ذلك، ولذلك يحتل المعالج النفسي موقفاً أفضل.

لقد رأينا إذن حتى الآن، أنّه للعلاج النفسي وطرق التحرر اهتمامان مشتركان: أولاً تحويل الوعي، وتحويل الشعور الداخلي لدى المرء بوجوده المتفرد، وثانياً تحرير الفرد من أشكال التكييف المفروضة عليه من قِبل النظم الاجتماعية. ما الوسائل الفعالة لاستكشاف أوجه التشابه هذه بغية مساعدة المعالج في عمله؟ هل ينبغي عليه الحصول على تدريب تطبيقي على اليوغا؟ أو قضاء مدة في دير زِن ياباني، مُضيفاً كذلك المزيد من سنوات التدريب في كلية الطب، أو سنوات الإقامة في المشافي النفسية أو التحليل التدريبي؟ لا أشعر أنّ ذلك هو الهدف المنشود على الإطلاق. إنّ المعرفة النظرية بثقافات أُخرى كفيلة بمساعدتنا على فهم ثقافتنا نفسها، لأنّنا نستطيع اكتساب بعض الوضوح والموضوعية فيما يتعلّق بنظمنا الاجتماعية الخاصة من خلال مقارنتها مع أُخرى، كما تُساعدنا على التمييز بين الأوهام الاجتماعية من ناحية والأنماط والعلاقات الطبيعية من ناحية أُخرى. إن كان هناك، إذن، في الثقافات الأُخرى مناهج تتمتع بنقاط مشتركة مع العلاج النفسي، فإنّ من شأن المعرفة النظرية بطرائقها، أهدافها، ومبادئها أن تُمكن المعالج من الوصول إلى منظور أفضل لما يقوم به هو نفسه.

إنّه في حاجة مُلحّة نوعاً ما إلى هذا، لأنّنا رأينا حالة الاضطراب النظري الهائلة التي يُعاني منها كلّ من علم النفس والطبّ النفسي في الوقت الحالي. قد يبدو غريباً القول إنّ معظم هذا الاضطراب يرجع إلى عوامل لاواعية، ولكن أليس الشغل الأساسي لهذه العلوم هو فهم «اللاوعي»؟ غير أنّ العوامل اللاواعية التي تُؤثر على العلاج النفسي تتعدى بكثير صدمات الطفولة، وكبت الغضب، والغريزة الجنسية. على سبيل المثال، يقوم المعالج النفسي بعمله مع «لاوعي فلسفي» يكاد يكون غير مُختبَر بالكامل. بسبب تدريبه عالي التخصص، ينزع المعالج إلى أن يكون جاهلاً ليس فقط بفلسفة العلم المعاصرة، وإنّما كذلك بالافتراضات الماورائية الخفية التي تكمن وراء كلّ الصيغ الرئيسية للنظرية النفسية. تنزع ماورائيات اللاوعي إلى أن تكون ماورائيات سيئة. ماذا إذن لو كانَت الافتراضات الماورائية للتحليل النفسي عديمة القيمة، أو لو كانَت نظريته تعتمد على أفكار القرن التاسع عشر غير الموثوقة لعلم طبائع البشر؟ في كلّ كتاباته يُؤكّد يونغ مراراً وتكراراً أنّه يتكلّم كعالم وطبيب وليس كماورائي، حيث يكتب: «إنّ علم النفس لدينا هو علم ظواهر فقط دون أيّ مضامين ماورائية»، «إنّه يتعامل مع كلّ المزاعم والادعاءات الماورائية باعتبارها ظواهر ذهنية، ويُنظر إليها كإفادات حول الذهن وتركيبته التي تنبثق في النتيجة من نزعات لاواعية محددة». غير أنّ هذا في حدّ ذاته افتراض ماورائي هائل. تكمن الصعوبة في أنّ الإنسان يكاد لا يستطيع أن يُفكّر أو يتصرّف دون نوع من الافتراض الماورائي، ودون بعض البديهيات، التي لا يستطيع التحقق منها ولا تعريفها بالكامل. إنّ تلك البديهيات تُشبه قواعد الألعاب: إذ تُؤسس بعضها لألعاب ممتعة ومثمرة، وأمّا بعضها الآخر فلا، ولكن من المُهمّ دائماً فهم تلك القواعد بأكبر قدر من الوضوح. بما أنّ قواعد لعبة tick-tack-toe ليسَت

خصبة كقواعد الشطرنج، ماذا لو أنّ بديهيات التحليل النفسي تماثل الأولى لا الثانية؟ ألن يُعيد هذا العلم إلى مستوى الرياضيات حين كانَت الهندسة أقليدية فقط؟

كذلك تشمل العوامل اللاواعية في العلاج النفسي السياقات الاجتماعية والبيئية للمريض والمُعالج على حدّ سواء، وهناك ميل إلى تجاهل هذه النواحي في موقف يختلي فيه شخصان في حجرة صغيرة على انفراد، أو كما وصفه نورمان أو براون:

هناك فقدان معين للبصيرة في ميل التحليل النفسي إلى عزل الفرد عن الثقافة. حالما نُدرك قيود البوح من على أريكة المُعالج، أو بالأحرى عندما نُدرك أنّ البوح من على الأريكة يبقى فعلاً تابعاً للثقافة، يُصبح جلياً أنّه ليس لدى المحلل ما يُحلله عدا هذه الإسقاطات الثقافية، عالم الأحياء الفقيرة، البرقيات والصُحف، وعليه فإنّ التحليل النفسي لا يُحقق ذاته إلّا عندما يُصبح تحليلاً ثقافياً وتاريخياً».

أليسَت تلك طريقة لقول إنّ ما يلزم تحليله أو توضيحه في سلوك الفرد، هي الطريقة التي يعكس بها تناقضات وارتباكات الثقافة؟

تُبصر الأنماط الثقافية السائدة النور، وتُصبح الفرضيات الماورائية الخفية واضحة، فقط بقدر ما نستطيع أن نخطو خارج الأنظمة الماورائية أو الثقافية التي انخرطنا فيها عبر مقارنتها مع أُخرى. هناك مَن يُجادل بأنّ هذا مستحيل ببساطة، وأنّ انطباعاتنا عن الثقافات الأُخرى محرَّفة على نحو ميؤوس منه بفعل التكييف الخاص بنا. غير أنّ هذا يكاد يكون أنانية ثقافية، وهو يعدل قول إنّه ليس في وسعنا أبداً التواصل بحق مع شخص آخر. إن كان هذا حقيقياً فكلّ دراسة اللغات والأعراف الأجنبية، بل وحتى كلّ التخاطب مع الأفراد الآخرين، ليسَت سوى امتداد لنمط جهل الفرد نفسه. بصفتها فرضية ماورائية لا سبيل إلى إنكارها، ولكنّها لا تُقدّم شيئاً في طريق التطوّر المُثمر.

إنّ الجانب الإيجابي من التحرر كما يُفهم في الطرق الشرقية هو بالضبط حرية اللعب، أمّا السلبي فيكمن في انتقاد افتراضات وقواعد «اللعبة الاجتماعية»، التي تُقيد هذه الحرية ولا تسمح بما أسميناه التطوّر المُثمر. يتمّ تعريف نيرفانا البوذية كتحرر من سامسارا، التي هي حرفياً دائرة الولادة والموت، أي التحرر من الحياة التي تُعاش في حلقة مفرغة، مثل محاولة حل مشكلة زائفة تكراراً وإلى ما لا نهاية. يُمكن بالتالي مقارنة سامسارا بمحاولات تربيع الدائرة، تثليث الزاوية، أو إنشاء آلية ذات حركة مستمرة. إنّه لغز لا حل له، لغز يُرغِم المرء على السير في الدرب ذاته مرة تلو مرة، إلى أن تبدو المسألة المطروحة غير ذات معنى. من أجل هذا السبب يُواصل الشخص العصابي تكرار نماذج سلوكه... فيفشل دائماً لأنّه يُحاول حل مشكلة زائفة، ويُحاول إيجاد معنى للتناقض الذاتي. إذا لم يستطع أن يرى أنّ المشكلة في حدّ ذاتها غير منطقية، فقد ينكفئ ببساطة إلى الذهان، وإلى حالة شلل يُصبح فيها غير قادر على التصرف إطلاقاً. قد يكون «الانهيار الذهني» في المقابل، اندفاعاً غير مشروع أيضاً نحو لعب حر بدافع اليأس المطلق، مع غياب الإدراك بأنّ استحالة المشكلة لا تعود إلى صعوبتها الفائقة، بل إلى أنّها بلا معنى.

إذا أُريد إذن تحقيق تطور مثمر في علم العلاج النفسي، كما في حياة أولئك الذين يعتزم مساعدتهم، يتحتم تحريره من الموانع اللاواعية، الفرضيات غير المختبَرة، والمشكلات غير المدركة التي لا معنى لها والتي تكمن ضمن سياقه الاجتماعي. من جديد، تُعدّ المقارنة بين ثقافتين من أكثر الأدوات فعالية لهذا الغرض، على الأخصِ مع ثقافات شديدة التعقيد مثل الصينية والهندية والتي نمَت في عزلة نسبية عن ثقافتنا،

وخصوصاً مع محاولات تمّت ضمن تلك الثقافات لإيجاد التحرر من أنماطها الخاصة. من الصعب تخيّل شيء أكثر فائدة للمعالج النفسي من الفرصة المتاحة هنا، ولكن كي يستفيد منها، عليه أن يتخطّى الفكرة المألوفة أنّه ليس أمامه ما يتعلّمه من مناهج «ما قبل العلم» تلك، حيث أنّه في حالة العلاج النفسي قد تكون هذه مسألة «عاب غيره بعيب فيه». ليسَت المسألة هنا، في أيّ حال من الأحوال، مسألة تبنيه للممارسات البوذية أو الطاوية بمعنى تحوله إلى ديانة ما. إذا استطاع الغربي أصلاً فهم الطرق الشرقية للتحرر وتطبيقها، فمن الأهمية بمكان إبقاء بصيرته العلمية في جعبته، وإلّا فإنّ متاهة الخيالية السرية تتربص بالغافلين.

أمّا اليوم، وقد انقضى نصف القرن العشرين، قلم تعُد هناك مشكلة تُذكر في الدعوة إلى جلسة استماع للأفكار الشرقية. إنّ الاهتمام القائم بتلك الأفكار جدير فعلاً بالاعتبار، بالإضافة إلى أنّها تُؤثر بسرعة على تفكيرنا بفعل قوتها المتفردة، على الرغم من أنّه لا يزال هناك حاجة إلى مزيد من التفسير، التوضيح، والاستيعاب. لا نستطيع كذلك أن نُوصي المعالجين النفسيين بدراستها كما لو كانَت أفكاراً جديدة تماماً، فقد مضَت ثلاثون سنة منذ أن كتب يونغ:

عندما بدأتُ مهنة حياتي في ممارسة العلاج النفسي والطبّ النفسي، كنتُ جاهلاً تماماً بالفلسفة الصينية، ولم تُظهر لي تجاربي المهنية إلّا مؤخراً، أنّني كنتُ منقاداً في تقنيتي بصورة غير واعية عبر تلك الدرب السرية التي طالما كانَت لقرون الشغل الشاغل لأفضل أذهان الشرق.

إنّ تلازماً بين علم نفس يونغ التحليلي وطرق التحرر يتحتم قبوله مع بعض التحفظات، إلّا أنّه من المُهمّ أنّ يونغ شعر بوجود هذا التلازم. على الرغم من أنّ الاهتمام بدأ من يونغ ومدرسته، إلّا أنّ التشكيك بين المدارس الأُخرى حول «صوفيته» المزعومة قد تعدّى ذلك بكثير، وإلى درجة أنّه سوف يكون مشروعاً منصفاً توثيق النقاشات حول الأفكار الشرقية التي ظهرَت في كتب ونشرات علم النفس خلال السنوات الأخيرة الماضية[1].

تمّ التعبير على نحو مثير للإعجاب عن الدرجة التي يُمكن أن يكون التفكير الشرقي ورؤاه ذوي فائدة لعلم النفس الغربي من قِبل غاردنر ميرفي، وهو بالمناسبة معالج نفسي لا يُمكن الاشتباه بوجود نزعة يونغ إلى «الصوفية» عنده. حيث يكتب:

أضف إلى ذلك أنّنا إذا كنّا جادين إزاء فهم كلّ ما نستطيع فهمه عن الشخصية، وتكاملها وتفككها، فلا بُدّ أن نفهم معنى تبدد الشخصية، تلك التجارب التي يبطل فيها وعي الفرد بذاته، ويذوب فيها الفرد في وعي لم يعُد مرتكزاً على الذاتية. يتمّ وصف هكذا خبرات في الهندوسية من زاوية الاتحاد النهائي للفرد مع «أتمان» الذات الحقيقية، الكينونة الكونية فوق الفردية والتي تسمو فوق كلّ من الذاتية والمادية. يرغب بعض البشر في تجارب كهذه في حين يخشاها آخرون. إنّ مشكلتنا هنا ليسَت في الرغبة فيها، وإنّما بتسليطها الضوء على نسبية علم نفس الشخصية في يومنا الحاضر. إنّ صيغة أُخرى لتكوين الشخصية، حيث يكون الوعي الذاتي أقلّ تأكيداً، بل وناقصاً حتى، قد تُثبت أنّها هي العامة أو «الجوهرية».

إنّه بالطبع سوء فهم شائع أن نقول إنّ التغير في الوعي الشخصي المتأثر بالطرق الشرقية للتحرر هو «تبدد الشخصية» بمعنى التردي إلى نوع من الوعي البدائي أو الطفولي. لقد قام فرويد بالفعل بتلقيب التوق إلى العودة إلى الوعي المحيطي للرحم بمبدأ الـ نيرفانا، أمّا أتباعه فقد خلطوا على الدوام بين كلّ أفكار

التسامي على الأنا المزيفة ومحض خسارة «قوة الأنا المزيفة». لعلّ هذا الموقف ينبع من إمبريالية أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر، حين أصبح ملائماً اعتبار الصينيين والهنود وثنيين همج، جاهلين ومُتخلّفين، في أمس الحاجة إلى التطوير على يد الاستعمار.

غني عن التأكيد أنّ التحرر لا يتضمّن خسارة مفاهيم تقليدية كالأنا المزيفة أو خسارتها، وإنّما يعني الرؤية من خلالها. بالطريقة نفسها التي نستطيع من خلالها استخدام فكرة خط الاستواء دون الخلط بينه وبين وجوده المادي على سطح الكرة الأرض. إنّ التحرر يتخطى الأنا المزيفة بدلاً من أن يسقط إلى مستوى أدنى منها. دون معرفة واضحة بالبوذية والفيدانتا يكتب أي أف بينتلي التالي:

لا تدع أيّ نوع من الشكوك يُثار حول مسألة وجود الفرد. فيما إذا وُجد سبب لاعتبار أنّه غير موجود بالمعنى المُشار إليه، فلن يكون في تلك الحقيقة انتقاص من واقع ما هو موجود فعلاً، بل على العكس سوف يكون هناك إقرار مُتزايد بالواقع. إذ لا يُمكن إقصاء الفرد إلّا من خلال تعزيز وجود أكبر، وليس من خلال ادعاء النقص. إذا سقط الفرد فسيكون السبب وراء هذا أنّ الحياة الواقعية للبشر عند تفحّصها على نطاق واسع بما فيه الكفاية، تُثبت أنّها ثرية أكثر من اللازم بالنسبة إليه، وليس لأنّها تُثبت فقرها المدقع.

ليس على المرء سوى النظر إلى الملامح الحيوية المتنوعة والعيون الواعية المتيقظة في اللوحات الصينية واليابانية لمُعلّمي الزِن العظماء ليُدرك أنّ المثل الأعلى للشخصية المعروض هنا بعيد كلّ البعد عن العدمية الجمعية أو عن الأنا المزيفة الضعيفة المتقهقرة إلى داخل الرحم.

لقد كان خطؤنا هو افتراض أنّ الفرد مُكرّم وأنّ تفرده معزز، وذلك من خلال تأكيد انفصاله عن العالم المحيط أو اختلافه الأبدي من حيث الجوهر عن خالقه، فذلك أشبه بتكريم اليد بفصلها عن الذراع! إلّا أنّه عندما قال سبينوزا: «كلّما ازدادَت معرفتنا بأشياء بعينها، ازدادَت معرفتنا بالإله»، فقد كان يتطلع إلى اكتشافنا أنّه كلما أصبحَت صورتنا عن الإنسان وعن العالم أكثر غنى ووضوحاً، زاد إدراكنا لنسبيتها وللعلاقة بين كلّ أنماطها ضمن كُلٍّ غير مجزأ. إنّ المعالج النفسي على توافق تام مع طرق التحرر في وصف هدف العلاج بأنّه تفردية «يونغ»، تحقيق الذات «ماسلو»، الاستقلال الوظيفي «ألبورت»، أو الأنانية الإبداعية «أدلر»، ولكن إن كان للنبتة أن تُؤتي ثمارها فلا بُدّ أن تُحتضَن في التربة، بحيث تصعد ساقها كلّها فوق الأرض لتصل إلى الشمس.

---

(1) تحت عنوان «مساهمات من حقول ذات صلة» كتاب الدليل الأميركي للطب النفسي « نيويورك: الكتب الأساسية،1959» (New York Basic Books,1959) على مقالات كاملة لـ إيلهاردوفون دوماروس عن الديانات «الديانات» الشرقية وأخرى لأفروم بين آني عن زِن البوذية.

الفصل الثاني

المجتمع والصحّة الذهنية

على الرغم من أنّه من غير الممكن حتّى الآن تبيان أنّ مجتمعاً ما هو مجموعة من الناس مثلما الإنسان هو مجموعة من الخلايا، إلّا أنّه من الواضح أنّ أيّ مجموعة اجتماعية هي شيء يتعدّى عدد أفرادها، إذ لا يعيش الناس ضمن وضع متجاور لا أكثر. إنّ الجمع يعني تجميع الأشياء معاً رقماً رقماً مع سلسلة من الأرقام، والعلاقة بين 1 و2 و3 و4 بسيطة إلى درجة لا تُشبه معها العلاقة بين الأشخاص الذين يعيشون معاً. إنّ المجتمع هو مجموعة من الأفراد يعيشون معاً وفق نمط سلوك مُحدّد، نمط يخطُّ آثاراً مادية كالطرق ومخطّطات المدن، مدونات القوانين واللغة، الأدوات والحِرف، والتي تضع جميعها «قنوات» تُحدّد السلوك المستقبلي للمجموعة. إضافة إلى ذلك، فإنّ مجتمعاً ما، ليس «مكوّناً» من أشخاص بالطريقة نفسها التي يتشكّل فيها منزل من الطوب، أو الطريقة التي يتجمّع فيها الجيش عند التجنيد، وبعبارة أدق، إنّ المجتمع ليس بالضبط شيئاً، بل عملية سلوك لا يُمكن تمييزها حقاً عن الكائنات البشرية، وعن الحيوانات، وعن الحياة في حدّ ذاتها. إنّ عدم وجود كائن بشري دون أب ذكر وأم أنثى هو في الأصل مجتمع.

إنّ المجتمع كنمط سلوك هو فوق كلّ شيء منظومة من الأشخاص على تواصل يصونه فعل مُتّسق. لإبقاء المنظومة مستمرة، ولا بُدّ لما يُنجز أن يكون مُتّسقاً مع ما تمّ إنجازه. إنّ ما يُميّز النمط كنمط هو أنّه يمضي قُدماً استناداً إلى ماضيه الخاص، وهذا بالضبط ما يُؤسس ما نُسمّيه نظاماً وهوية، أي حالة لا تتحوّل فيها الأشجار فجأة إلى أرانب، ولا يتصرّف فيها إنسان ما فجأة مثل آخر إلى درجة لا نعرف معها مَن يكون. إنّ «مَن» سلوك مُتسق. إنّ النظام، النمط، التماسك، التسلسل، التوافق، الهوية والاتساق، هي كلّها مترادفات بطريقة ما. إلّا أنّ المُحافظة على اتساق الفعل والتواصل ضمن نمط مُتحرّك ومُتقلّب كالمجتمع البشري ليس بالأمر السهل، إنّه يتطلّب الاتفاقيات الأكثر استفاضة حول ماهية النمط، أو بعبارة أُخرى، حول ما هي قواعد النظام وترابطاته. لن يكون هناك لعبة دون الاتفاق على قواعد اللعب معاً، ولن يكون هناك تواصل دون الاتفاق على استخدام كلمات، علامات، وإشارات.

من شأن المحافظة على المجتمع أن تكون بسيطة كفاية لو كان البشر قانعين فقط بالبقاء على قيد الحياة، ففي هذه الحالة، سوف يكونون مُجرّد حيوانات، يكفيها أن تأكل وتنام وتتكاثر. إنّما لو كانَت هذه هي حاجاتهم الأساسية لسعى البشر إليها بأعقد الطرق التي يُمكن تخيلها. إن كان العمل هو ما يتحتم فعله من أجل البقاء على قيد الحياة، فقد يبدو أنّ الاهتمام الأساسي للبشر هو اللعب، ولكنّهم يتظاهرون في الوقت نفسه بأنّ معظم ذلك اللعب هو عمل. عندما يتمعّن المرء في ذلك، فإنّ الحدّ الفاصل بين العمل واللعب مُبهم ومُتغيّر، فكلاهما عمل من حيث أنّهما يستهلكان طاقة، ولكن إن كان العمل هو ما يُتحتم القيام به للبقاء على قيد الحياة، هل يُمكن لنا ألّا نسأل: «ولكن هل من الضروري حقاً البقاء على قيد الحياة؟ أليس البقاء حيّاً، أي استمرارية النمط المُتسق للكائن الحي، شكل من أشكال اللعب؟». لا بُدّ أن نكون حذرين من إضفاء صفات بشرية على غير البشر مثل التأكيد على أنّ الحيوانات تصطاد وتأكل بغية البقاء على قيد الحياة، أو أنّ زهرة عبّاد الشمس تستدير بغية مواجهة الشمس. ليس هناك سبب علمي وراء افتراض وجود أمور مثل غريزة البقاء على قيد الحياة أو المتعة، فعندما نقول إنّ كائناً يُحبّ الاستمرار في العيش أو أنّه يُواصل العيش لأنّه يُحبّ ذلك، فما الدليل على وجود هذا «الحُبّ» غير حقيقة أنّه يستمرّ في العيش فعلياً إلى أن يكّف عن ذلك؟ بالمثل، فإنّ قول إنّنا نختار ما نُفضّله دائماً لا يعني أكثر من قولنا إنّنا دائماً نختار ما نختاره. إن كان هناك دافع أساسي للعيش، فلا بُدّ من وجود دافع أساسي للموت أيضاً كما اعتقدَ فرويد. إلّا أنّ اللغة والتفكير يكونان أكثر وضوحاً دون هذه الغرائز، الدوافع، والضرورات الخيالية. كما يقول فيتجنشتاين: «إنّ ضرورة حدوث أمر ما لأنّ أمراً آخر قد حدث غير موجودة، ليس هناك سوى ضرورة منطقية».

إنّ كائناً مستداماً هو ببساطة ذاك المُتناغم مع بيئته. إنّه يتوافق مع مناخها وطعامها، ونمطه يندمج مع مناخها وطعامها، ملغياً كلّ ما لا يتوافق، وهذه الحركة المتسقة، وهذا التحويل للطعام والهواء إلى نمط الكائن الحيّ هي ما نُسمّيه وجوده. ما من ضرورة خفيّة كي يستمرّ هذا أو لا يستمرّ. إنّ قول إنّ هذا الكائن يحتاج طعاماً لا يعني إلّا أنّه هو الطعام، وعند القول إنّه يأكل لأنّه جائع يعني القول إنّه يأكل حين يكون مستعداً للأكل وحسب. إنّ القول إنّه يموت لأنّه لا يستطيع العثور على الطعام هو مجرّد طريقة أُخرى للقول إنّ موته يعدل توقّفه عن التناغم مع البيئة. إنّ ما يُسمّى تفسيراً سبباً لحدث ما ليس سوى وصف للحدث ذاته بكلمات مختلفة. نقتبس مجدداً من فيتجنشتاين: «في صميم كامل النظرة المعاصرة للعالم يكمن الوهم بأنّ ما يُسمّى قوانين الطبيعة هي التفسيرات للظواهر الطبيعية».

إنّ الكائنات الحيّة الأكثر تعقيداً كالكائنات البشرية، هي عبارة عن توافقات وتحوّلات بيئية أكثر تعقيداً. إنّهم ليسوا مُجرّد أنماط لتحويل الطعام، وإنّما يُؤدّي اتساقهم مع البيئة وانسجامهم معها إلى تغيير الاهتزازات النووية إلى صوت وضوء، وزن ولون، طعم ورائحة، درجة حرارة وملمس، إلى أن يُولّدوا في النهاية أنماطاً معقدة من الإشارات والرموز لتناغم داخلي هائل. عندما تتشابك هذه مع البيئة يُصبح من المُمكن وصف العالم فيما يتعلق بأنماط الإشارة. يتمّ تحويل العالم بالتالي إلى فكر بالطريقة نفسها التي تمّ فيها تحويل الطعام إلى جسد. يستمرّ توافق أو اتساق نمط الجسد أو نمط الفكرة مع نمط العالم ما دام مستمراً. إنّ قولنا لماذا يبدأ أو يتوقف ليس سوى وصف توافقات أو تناقضات معينة.

إنّ قولنا إنّه لا ضرورة لحدوث الأشياء بالطريقة التي تحدث بها، رُبّما يكون طريقة أُخرى لقول إنّ العالم لعب، ولكنّ هذه الفكرة تُشكّل إهانة للحسّ العام لأنّ القاعدة الأساسية للمجتمعات الإنسانية هي أنّه لا بُدّ للمرء أن يكون متوافقاً. إذا أردتَ الانتماء إلى مجتمعنا ينبغي أن تلعب لعبتنا، أو ببساطة إذا ما أردنا أن

نُصبح متوافقين، فلا بُدّ أن نكون متوافقين. تتمّ الاستعاضة عن النتيجة بالافتراض. إلّا أنّ هذا أمر مفهوم لأنّ المجتمع الإنساني، كما رأينا، مُعقّد ومُتقلّب إلى درجة يصعب معها الحفاظ على التوافق. يُواصل الأطفال التملّص من أنماط السلوك التي نُحاول فرضها عليهم، ولهذا ولأسباب مُشابهة يجب الحفاظ على معاييرنا الاجتماعية بالقوة. إنّ القاعدة الأولى للعبة، إذا صيغَت بعبارة أُخرى، هي أنّ اللعبة لا بُدّ أن تستمرّ، وأنّ نجاة المجتمع ضرورية، ولكن لا يجب أن نفقد إدراكنا لحقيقة أنّ توافقات الطبيعة أو ضوابطها هي أنماط تحدث حقاً وليسَت أنماطاً يتحتم حدوثها. لا تُطيع الأحداث الطبيعية الأوامر بالطريقة نفسها التي يُطيع بها البشر القانون[2].

أو بمعنى آخر حتى، إنّ القاعدة الأولى للعبة هي أنّ هذه اللعبة جديّة، أي أنّها ليسَت لعبة، ولعلّ هذا يُسمّى «قمعاً» بدائياً. لا أقصد بهذا أنّه حدثٌ من البدايات الزمنية للحياة البشرية، بل أقصد أنّه قد يكون سلوكنا الاجتماعي الراسخ بعمق. ما إن نشعر أنّ أشياء بعينها، كالبقاء على قيد الحياة، هي ضرورات ملحة، حتى تُصبح الحياة إشكاليّة بمعنى شديد الخصوصية ومختلف تماماً عن مشاكل الشطرنج أو العِلم مثلاً. تُصبح الحياة والمشكلة الشيء نفسه، وتُصبح الحالة الإنسانية معضلة لا حلّ لها. يتصرّف الإنسان حينها ككائن مُحبَط ذاتياً، ويُمكن رؤية هذا السلوك من خلال الكثير من الطرق المختلفة. على سبيل المثال، من أعظم الميزات التي نملكها للبقاء على قيد الحياة هي إحساسنا بالزمن، وذاكرتنا الحسّاسة إلى حدّ مُذهل، والتي تُمكّننا من التنبؤ بالمستقبل انطلاقاً من نمط الماضي. غير أنّ إدراك الزمن يكف عن كونه ميزة حين يجعل القلقُ من المستقبل التمتعَ بالعيش في الحاضر أمراً شبه مستحيل، أو حين تُؤدي المعرفة المتزايدة بالمستقبل إلى يقين متزايد أنّه بعد مدة وجيزة لن يكون هناك مستقبل. إذا ما تطلّبَت كذلك حساسية الإنسان المُتنامية أن يُصبح أكثر فأكثر إدراكاً لنفسه كفرد، وإذا ما صُمّمَت النظم الاجتماعية لتعزيز فردية الشخص أكثر فأكثر، فلن نكون عرضة فقط لخطر ازدياد عدد السكان وحسب، وإنّما كذلك في الرهان والتركيز على الإنسان بصيغته الأكثر ضعفاً وهشاشة.

إنّ هذه الفعالية المحبطة ذاتياً هي سامسارا، أي الحلقة المفرغة التي تُطالب طرق التحرّر بالخلاص منها، ويعتمد الخلاص على إدراكنا لهذا الكبت البدائي المسؤول عن الشعور بأنّ الحياة مشكلة، وأنّها جدية وأنّها لا بُدّ أن تستمرّ. ينبغي أن نُدرك أنّ المشكلة التي نُحاول حلّها تافهة، ولكنّ هذا يعني أكثر من مُجرّد التسليم بالقدر، وأكثر من مُجرّد يأس رِوَاقي ناجم عن إدراك أنّ الحياة البشرية هي معركة خاسرة مع فوضى الطبيعة. قد يرتقي هذا فقط إلى رؤية أنّ المشكلة ليس لها حل. علينا إذن ببساطة الانسحاب منها والجلوس مُنعزلين مع نوع من الذُهان الجمعي. ليس المقصود أنّه ما من حل للمشكلة وإنّما أنّها غير ذات معنى إلى درجة لا حاجة معها إلى اعتبارها مشكلة، وفي اقتباس آخر من فيتجنشتاين:

لأنّ الإجابة لا يُمكن التعبير عنها كذلك لا يُمكن التعبير عن السؤال. إنّ اللغز غير موجود، وإذا كان هناك سؤال يُمكن طرحه أصلاً، فالإجابة عليه ممكنة أيضاً، حيث أنّ الشكّ لا يُمكن أن يتواجد إلّا حيث يُوجد سؤال، ولا سؤال إلّا حيث تُوجد إجابة، ولا يحدث هذا إلّا عند وجود ما يُمكن أن يُقال. نحن نشعر أنّه حتّى لو تمّت الإجابة على جميع الأسئلة العلمية الممكنة، فستبقى مشكلات الحياة غير مطروقة إطلاقاً. بطبيعة الحال لن يبقى حينها أيّ سؤال، وهذه هي الإجابة بالضبط. يكمن حلّ مشكلة الحياة في اختفاء هذه المشكلة. «أليس هذا السبب في أنّ الأشخاص الذين اتضح لهم معنى الحياة بعد طول تشكيك قد عجزوا حينها عن تحديد مكان تشكّله؟».[3] حين سأل أحد الأطباء النفسيّين معلم زِن عن طريقة تعامله مع

الأشخاص العصابيين أجاب: «أوقعهم في الشرك!»، «وكيف تفعل ذلك؟»، «أوصلهم إلى حيث لا يستطيعون طرح المزيد من الأسئلة!».

إلّا أنّ فكرة أنّه من غير الضروري التعامل مع الحياة البشرية كمشكلة، هو أمر غير مألوف وغير قابل للتصديق في ظاهره إلى درجة يتحتم علينا معها التعمّق في الأصول الاجتماعية لهذا الشعور المشكل. في المقام الأوّل، فإنّ معارضة النظام البشري لفوضى الطبيعة هو أمر زائف. إنّ القول بعدم وجود حتمية طبيعية لا يعني عدم وجود نظام طبيعي، أو عدم وجود نمط أو اتساق في العالم المادي. في النهاية، فإنّ الإنسان في حدّ ذاته جزء من هذا العالم، وكذلك منطقه. إلّا أنّه ينبغي ألّا يكون من الصعب إدراك أنّ هذا النوع من النظام الذي ندعوه حتمية منطقية أو سببية هو نمط فرعي للنظام، ونوع من النظام الذي يظهر في العالم ولكنّه ليس سمة مُميزة له ككلّ. بالمثل، فإنّ ترتيب الأعداد المنطقية الصحيحة 1، 2، 3...إلى آخره، موجود في العالم، إلّا أنّ الرياضيات قد تكون أداة فقيرة لوصف العالم لو تمّ حصره بعلم الحساب البسيط. يُمكننا القول إنّ نظام الاحتمالية يصف العالم بطريقة أفضل من نظام السببيّة، وذلك يُشبه حقيقة أنّ صاحب المنشار يستطيع قطع الخشب بصورة أفضل من صاحب الفأس الحجرية. إنّ العالم بالنسبة إلينا، وبما أنّنا نملك وسائل لاستيعابه، هو: أنماط من لغة التفكير ذات مُصطلحات نستطيع استخدامها لوصفه، إلّا أنّ هذه الأنماط هي أحداث مادية تماماً مثل تلك التي تصفها. ما أقصده هو أنّه لا ريب أنّ العالم لا يملك نظاماً ثابتاً. نكاد نستطيع القول إنّ العالم يُنظّم نفسه بدقة أكبر حتى، ولكن بالطريقة نفسها التي تفعلها الكائنات الحيّة.

لقد شاهدنا أنّ الكائنات البدائية تتوافق مع بيئاتها من خلال تحويل الطعام، وما إلى ذلك، إلى داخل أنماط أجسامها. يُمكن صياغة ذلك بطريقة مقلوبة بالقول إنّ البيئات تتوافق مع الكائنات الحية لأنّها ذات طبيعة تجعل هذا مُمكناً. يتحدّث علماء البيئة عن تطوّر البيئة إلى جانب تطوّر الكائنات الحية. مثلما اقترح ديوي وبنتلي، أنجيال، برونزيك وكثيرون غيرهم، فإنّ الكائن الحي/ البيئة هو نمط سلوكي موحّد يُشبه إلى حد ما حقلاً فيزيائياً، حيث لا يحدث التفاعل المتبادل وإنّما التداخل المتبادل، كما عبّر عنه غاردنر مورفي:

لا نستطيع تعريف الحالة من الناحية العملية إلّا فيما يتعلق بالكائن الحي المُحدد المعنيّ، ولا نستطيع تعريف الكائن الحي من الناحية العملية، إلّا فيما يتصل بالحالة، حيث يُساهم كلٌ منهما في تعريف الآخر.

أن نُعرّف الأشياء من الناحية العملية يعني قول ما يحدث، ويعني وصف السلوك، وحالما نقوم بذلك سوف نجد أنّنا نتكلّم عن أنواع التداخل المتبادل. لا يُمكننا وصف الحركات دون وصف المجال أو الحيّز الذي تطرأ فيه، وما كنّا لنعرف أنّ نجماً أو مجرة بعينها تتحرّك إلّا بمُقارنة موقعها مع الأُخرى المحيطة بها. بالمثل، حين نصِف العالَم على أكمل وجه مُمكن، نجد أنّنا نصِف شكل الإنسان، حيث أنّ الوصف العلمي للعالَم هو وصف للتجارب فعليّاً، ووصف لما يفعله البشر حين يتحرون عن العالَم. في المقابل، حين نصِف شكل الإنسان على أكمل وجه مُمكن، أي بنيته الجسدية إضافة إلى سلوكه في الكلام والفعل، نجد أنّنا نصِف العالَم. ما من سبيل إلى الفصل بينهما إلّا عند عدم إمعان النظر بما فيه الكفاية، أي، عند الجهل.

إنّ السلوك البشري الذي نُسمّيه إدراكاً، تفكيراً، كلاماً وفعلاً هو اتساق بين الكائن والبيئة من قبيل ما يحدث في حالة الأكل. ماذا يحدث عندما نلمس صخرة أو نتحسّسها؟ لنتكلّم ببساطة شديدة، تُلامس الصخرة وفرة من النهايات العصبية في أصابعنا، وكلّ عصب في مجمل نمط النهايات تلك التي تُلامس الصخرة «يُضيء». تخيّل شبكة هائلة من المصابيح الكهربائية موصولة مع شبكة مكتظة بأزرار التشغيل. إذا

فتحتُ يدي وضغطتُ بكامل سطحها على مجموعة الأزرار، سوف تُضيء المصابيح بشكل مشابه تقريباً ليَدي. تتمّ «ترجِمة» شكل اليد إلى نموذج الأزرار والمصابيح. بالمثل، فإنّ الإحساس بصخرة ما هو ما يحدث في «شبكة» النظام العصبي حين تُترجم اتصالاً مع الصخرة. إلّا أنّنا نملك تحت تصرّفنا «شبكات» أعقد من هذه بكثير، وليسَت بصرية وسمعية فقط بل لغوية وحسابية كذلك. إنّ هذه الأُخرى، أنماط تتمّ ترجمة العالم وفق مُصطلحاتها بالطريقة نفسها التي تتمّ بها ترجمة الصخرة إلى أنماط عصبية. إنّ هكذا شبكة على سبيل المثال، هي نظام الأبعاد، ثلاثة أبعاد للفراغ وبُعد واحد للزمن الذي نشعر أنّ العالم يحدث ضمنه، على الرغم من عدم وجود خطوط فعليّة للطول، العرض، والعمق تملأ كلّ حيّز، وعلى الرغم من أنّ الأرض لا تُصدر صوت ساعة أثناء دورانها. إنّ شبكة كهذه هي أيضاً النظام الكليّ للطبقات، أو التصنيفات اللفظيّة، التي نُصنّف العالم حسبها إلى أشياء أو أحداث، ساكن أو مُتحرّك، مُضيء أو مُعتم، حيوان، نبات، أو معدن، طائر، وحش، أو زهرة، ماضي، حاضر، أو مستقبل.

من الواضح إذن، أنّنا عندما نتكلّم عن نظام العالم وبنيته فإنّنا نتكلّم عن نظام احداثياتنا. «إنّ القوانين، مثل قانون السببيّة، وغيرها، تُعنى بنظام الاحداثيات وليس بما تصفه الاحداثيات». بمعنى آخر، فإنّ ما نُسمّيه نُظم الطبيعة هي نظم احداثياتنا. ذلك أنّ الانتظام لا يُمكن مُلاحظته إلّا بمُقارنة عملية بأُخرى، مثلاً: مُقارنة دوران الأرض حول الشمس بدوران الساعة المُقاس بدقة. «إنّ الاحداثيات هنا هي الساعة بدقائقها وثوانيها متساوية البعد». بالطريقة نفسها، فإنّ ما تبدو ضروريّات الطبيعة ككل قد لا تكون أكثر من ضروريّات القواعد أو الرياضيات. عندما يقول أحدهم إنّ أيّ جسم غير مدعوم أثقل من الهواء سوف يسقط على الأرض بالضرورة، فإنّ الضرورة ليسَت في الطبيعة وإنّما في قواعد التعريف، فإذا لم يسقط على الأرض، فلن يتطابق مع ما نعنيه عندما نقول: «أثقل من الهواء». تأمّل في الطريقة التي يُنجز بها بالفعل قسط هائل من التفكير الرياضي. إنّ عالِم الحساب لا يسأل فيما إذا كانَت تراكيبه قابلة للتطبيق، أو إن كانَت تتوافق مع أيّ من التراكيب الموجودة في العالم الطبيعي. إنّه ببساطة يمضي قُدماً ويبتكر صيغاً رياضية مُكتفياً فقط بكونها متسقة مع نفسها ومع مسلماتها الخاصة. غير أنّه يتبيّن بين الحين والآخر أنّ هذه الصيغ يُمكن أن تكون مترابطة، مثل الساعات، مع العمليات الطبيعية الأُخرى.

إنّ الشيء المُحيّر هو أنّ بعض «الشبكات» التي نخترعها تنجح وبعضها الآخر لا. بالطريقة نفسها تبدو بعض سلوكيات الحيوانات مُتلائمة مع البيئة وبعضها الآخر ليس كذلك. على سبيل المثال، بقيَت سلوكيّات النمل ثابتة لملايين السنين، في حين أنّ الأنياب الضخمة للنمر سيفي الأسنان، والحجم الضخم للسحالي، والقرون الأنفية الكبيرة لثدييات تيتانوثيريديه المنقرضة، كانَت إخفاقات تجريبية. لعلّه من الأدق القول ربما إنّها نجحَت لفترة، ولكن ليس بطول مدة نجاح تجارب الأنواع الأُخرى. غير أنّه يبدو أنّ ما يحدث في مُعظم هذه الحالات هو أنّ علاقة الكائن الحي/ البيئة «تنقسم»: يُصبح هجوم الكائن على البيئة أو دفاعه عن نفسه في مواجهتها قويّاً جداً، الأمر الذي يعزله عن مصدر حياته. أو قد يكون الأمر أنّ الكائن الحيّ مُتحفّظ جداً أمام بيئة سريعة التغيّر، وهي حقاً الحالة نفسها: فالنمط صلب جداً، وشديد الإصرار على البقاء، وبالتالي معزول مُجدّداً. أو ربّما يكون الكائن الحيّ، باعتباره مجالاً في حدّ ذاته، في حالة تناقض ذاتي: وزن قرن الأنف ثقيل جداً على العضلات. بالتركيز على الأنواع البشرية قد نتساءل إن كان هناك انقسام كهذا حاصل في تطوّر الوعي شديد العزلة لدى الفرد.

إن كان الأمر كذلك، فلا بُدّ أن نكون متيقظين تجاه خطوة زائفة في الاستدلال. ينبغي ألّا نقول للفرد: «اِحذر! إن كنتَ تُريد البقاء على قيد الحياة يتحتم عليك فعل شيء حيال ذلك!». إنّ أيّ فعل من هذا القبيل ببساطة سوف يجعل الأمور أسوأ، وسوف يُعزّز ببساطة شعور الفرد بالانفصال، ويُصبح مثل قرن الأنف، آلية بقاء تُحبط البقاء. إلّا أنّه إذا لم يتعيّن على الفرد فعل شيء ما، فما الذي يُمكن قوله أو فِعله، ولمَن ومن قِبل مَن؟

هل من غير المنطقي تماماً افتراض أنّ الحالة قد تُصحّح نفسها بنفسها، بحيث يكون «نمط الحقل» الإنسان/ الكون ذكيّاً بما يكفي لفعل ذلك؟ إن كان هذا يحصل عادة أو يحصل حالياً، فسيبدو بداية أنّ الأفراد يُنشؤون التغيّرات من تلقاء أنفسهم. إلّا أنّه وبينما يحصل التغيّر المطلوب، سوف يشهد الأفراد المعنيون على نحو متزامن تغيراً في اللاوعي كاشفاً وهمَ عزلتهم. ألا يُمكن أنّ شيئاً من هذا القبيل يحدث حين يظنّ أحد الباحثين أنّه توصّل إلى اكتشاف مستقل، ليُصاب بالدهشة حين يعلم أنّ عدّة أشخاص آخرين توصّلوا إلى ذلك الاكتشاف في الوقت نفسه تقريباً؟ يقول العلماء أحياناً إنّ حقل البحث قد تطوّر إلى درجة أنّ هذا الاكتشاف بعينه قد ينبثق بصورة طبيعية في عدّة أماكن[4].

إذا انتقلنا الآن إلى البنية الاجتماعية للغة أو «شبكة الكلمات»، يُمكن لنا أن نرى بسهولة الطرق التي لعلّها تفصل بها الكائن الحي عن البيئة، وجوانب البيئة عن بعضها البعض. إنّ اللغات التي تضم أقسام كلام كالأسماء والأفعال تقوم بوضوح بترجمة ما يجري في العالم إلى أمور «أسماء» وأحداث «أفعال» محددة، والتي «تتمتع» بدورها بخصائص «صفات وظروف» قابلة للفصل عنها بدرجة أو أُخرى. تقوم كلّ تلك اللغات بتقديم العالم كما لو أنّه تجميع لأجزاء وجزيئات متميّزة. إنّ الخلل في هكذا شبكات هو أنّها تُلغي أو تتجاهل «أو تقمع» العلاقات المتبادلة، وهذا ما يجعل من الصعوبة بمكان العثور على كلمات تصف مجالات مثل الكائن/ البيئة. بالتالي، عندما يتمّ تحليل الجسد البشري وربط أعضائه بالأسماء، فإنّنا نكون على الفور عرضة لخطر طبّ أو جراحة من نوع آلي ومفرط في التخصّص، والذي يتدخّل عند نقطة معيّنة غافلاً عن اضطراب التوازن، غير متوقّع رُبّما «التأثيرات» على المنظومة بأكملها. ماذا عسى الجرّاح يفعل غير ذلك إن توجّب عليه إزالة الغدة الدرقية السرطانية؟ تنشأ مخاطر مشابهة في كلّ مجال تقريباً من مجالات النشاط البشري.

دعونا نفترض أنّه لدى المجموعة الاجتماعية «أ» عدو هو المجموعة «ب». إنّ حقيقة مهاجمة المجموعة «ب» من حين لآخر للمجموعة «أ» تُبقي أعضاء المجموعة «أ» على أهبة الاستعداد وفي حالة «شحذ» لسُكّانها. غير أنّ المجموعة «أ» تعتبر موقفها جيداً وموقف «ب» سيئاً، وبما أنّه يتعذر التوفيق بين الجيد والسيء، يتمّ تجاهل الخدمة الفعلية التي تُسديها «ب» إلى «أ». يأتي زمان تقوم فيه مجموعة «أ» بتحريك قوّاتها، إمّا لإبادة «ب»، أو جعلها عاجزة عن القيام بالمزيد من الهجمات. تُواجه «أ» عندها خطر الانكفاء عن الوجود أو الوهن جرّاء ضعف «التوترية». إنّ نظام تصنيف غير واف قد جعل من الصعوبة بمكان فهم إمكانيّة وجود عدو/ صديق وحرب/ تآزر. من الواضح وجود علاقة مماثلة بين الفضيلة والرذيلة، وقد أُشِيرَ إلى تلك العلاقة مراراً، إلّا أنّ المجتمع يعتبر أخذها على محمل الجدّ خيانة كبيرة. كما قال لاو- تزو: «عندما يُدرك الجميع الخير باعتباره جيّداً، يكون هناك شرّ بالفعل، وبالتالي ينشأ الوجود وعدمه تبادلياً». إنّ الأمر بتلك البساطة، ولكن لا يُمكن الاعتراف به وحسب! صحيح أنّ السلوك الاجتماعي قد يتخلّص من تلك الشرور المحدّدة كالتعذيب القضائي، عمالة الأطفال، أو الجذام، ولكن بعد مدة وجيزة يبقى الشعور العام

بالحياة على حاله. بتعبير آخر، يبقى تجمّد عواطفنا وغليانها على حاله سواء استقر الميزان بين الصفر و100 درجة مئوية أو 32 و212 فهرنهايت. في الوقت ذاته، يبقى النزاع بين الفضيلة والرذيلة مُهمّاً مثل النزاع بين المجموعة «أ» و«ب». غير أنّ رؤية هذا تعني فهم أنّ النزاع لعبة.

يبدو أنّ كلّ التصنيفات تتطلّب تقسيماً للعالم، وما أن يكون هناك تصنيف ما، حتى يكون هناك ما يقع داخله وما يقع خارجه. إنّ داخل وخارج، نعم ولا، تنحصر ببعضها البعض على نحو واضح. إنّها متعارضة شكلياً، مثل المجموعة «أ» وعدوّتها «ب»، مثل جيّد وسيئ، الفضيلة والرذيلة. إنّ الفاصل بينها يبدو جليّاً كذاك الذي بين المادة والفراغ، بين الشكل وخلفيته، ولذلك فإنّ الفاصل أو الفارق هو ما نُلاحظه، وهو يتناسب مع رموز اللغة، ولأنّه واضح وملحوظ فهو واعي وغير مكبوت. إلّا أنّ هناك أيضاً ما هو متجَاهَل وغير ملحوظ، ولا يتناسب مع رموز اللغة، ولأنّه كامن وغير ملاحظ، فهو لاواعي ومكبوت. نتحدّث هنا عن أنّ داخل التصنيف وخارجه يسيران معاً، ولا يُمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر. تظهر مقولة «أكون ولا أكون» بصورة متبادلة. تكمن الصداقة وراء التنافس، ويكمن المرح وراء الجديّة، ويكمن نمط الحقل وراء انفصال الفرد والعالم. في هذا النمط يكون كلّ دفع من الداخل في الوقت نفسه جذباً من الخارج، وكلّ انفجار هو انهيار داخلي، وكلّ خطّ عام هو خط موضعي، منبثقين بالتزامن وبصورة متبادلة، بحيث يستحيل دائماً تحديد جهة الحدّ التي تبدأ منها الحركة، فالفرد لم يعد يُؤثّر في العالم أكثر ممّا يؤثّر العالم عليه. يتبيّن أنّ السبب والنتيجة جانبان متكاملان للحدث نفسه.

في صراعنا القائم مع اللغات التي تُقاوم صيغها الرؤى من هذا النوع وتُلغيها، من المفهوم في الوقت الحالي أنّ وجهة النظر هذه هي مُجرّد افتراض في العلوم السلوكية بغضّ النظر عن كونها مثبَتة جيداً في العلوم المادية. لعلّ هذا يعود في جزء منه إلى حقيقة أنّه من الأسهل بكثير وصف عملية أو نمط خالصين بالرياضيات منه بالكلمات، بكلّ فاعليها، أفعالها، وإسناداتها، وإناباتها، ومتشابهاتها. غير أنّنا لم نذهب بعيداً جداً في الوصف الرياضي للسلوك الحيّ، ومع ذلك، ليس من الصعب جداً تخيّل لغة من شأنها وصف كلّ ما «يكونه» الإنسان ويفعله باعتباره عملية. في النتيجة، يُمكننا أن نتكلّم عن مجموعة من البيوت على أنّها مأوى دون أن نشعر بضرورة أن نسأل: «ما هو هذا الذي يُؤوي؟». لا أعتقد أنّ لغة كهذه قد يتمّ إفقارها أكثر من إفقار العلوم عند التخلّي عن كينونات غامضة مثل الأثير، الأمزجة، فلوجيستون العنصر الملتهب، والأجرام السماوية. في المقابل، قد يتمّ إغناء لغة ما من خلال التسهيل علينا في فهم العلاقات التي تُخفيها لغاتنا الحالية. إنّ لغز مَن يقوم بالفعل ومَن يقع عليه الفعل، لغز كيف يُؤدي السبب إلى النتيجة، بوصفه ببساطة نمطاً متحركاً، سوف يكون سهلاً كرؤية العلاقة بين الجانب المقعّر والجانب المحدّب لمنحنى ما. أيّ جانب يأتي أولاً؟

غير أنّ الصعوبة لا تكمن في إيجاد اللغة بقدر ما تكمن في تخطّي المقاومة الاجتماعية. هل سيكون كافياً حقاً اكتشاف أنّ لعبتنا ليسَت جديّة، وأنّ الأعداء أصدقاء، وأنّ الخير يترعرع على الشر؟ يبدو أنّ المجتمع الذي نعرفه هو مؤامرة ضمنية لإبقاء هذا طي الكتمان خوفاً من أن يتوقف النزاع. لو لم تبقَ هذه الأضداد منفصلة ومتعادية بشدّة فما الدافع الذي سيتوفّر من أجل الصراع الخلاّق فيما بينها؟ إن لم يشعر الإنسان أنّه في حرب مع الطبيعة، هل سيكون هناك أيّ دافع للتطوّر التقني؟ تخيّل كيف سيكون ردّ فعل الوجدان المسيحي على فكرة أنّ الإله والشيطان كانا أعز صديقين، ولكنّهما اتخذا دورين متضادين من أجل عرضِ لعبة كونية

كبيرة. غير أنّ هذا ما حدث نوعاً ما حين كَتب سفر أيوب، لأنّ الشيطان هنا هو ببساطة مستشار الادعاء في محكمة السماء، باعتباره خادماً مخلصاً للمحكمة مثل محامي الشيطان في الفاتيكان[5].

بطبيعة الحال، تكمن المشكلة في أنّه إذا كان البشر أنماط فعل وليسوا فاعلين، وإذا كان الأفراد والعالم يعملون بصورة تبادلية بحيث لا ينشأ الفعل من أيّ منهما، فمَن المُلام حين تسوء الأمور؟ هل يُمكن للشرطة أن تأتي وتسأل: «مَن تسبّب في هذا؟». إنّ العرف الذي يرى الفرد باعتباره الفاعل المسؤول المستقل، يُعدّ أساسياً في معظم نسيجنا الاجتماعي والقانوني. إنّ قبول هذا الدور أو الهوية هو المعيار الرئيس للصحة الذهنية، ونحن نشعر أنّه إن كان هناك مَن ينحصر في ممارسات أو سلوكيات لا أحد يقوم بها، فلا بُدّ أنّه ليس أكثر من آلة بلا روح. يُوجد بالفعل وللوهلة الأولى عنصر رعب في هذا الكون القائم على الفاعلية الصرفة، حيث يبدو أنه لا وجود لنقطة تستند إليها في اتخاذ قرار أو للبدء في أيّ شيء. ليس مستبعداً على الإطلاق أنّ هذا النوع من الانزلاق مع هذه الطريقة في إدراك الأشياء قد يُسبب انهياراً ذهانياً في بعض الأحيان، حيث يشعر الفرد رُبّما أنّه فقد السيطرة على كلّ شيء، وأنّه لم يعُد في إمكانه أن يثق بقدرته أو قدرة الآخرين على التصرّف بانسجام. إلّا أنّنا إذا افترضنا أنّ المرء قد فهم في المقام الأول أنّ هذا هو حال الأشياء كيفما اتفق، فإنّ التجربة في حدّ ذاتها قد تكون أقلّ إثارة للأعصاب بكثير. يحدث في الواقع العملي، أنّه حالما يعتاد المرء على هذا الشعور ويكفّ عن الخوف منه، فمن المُمكن أن يستمرّ في التصرّف بعقلانية كما كان دائماً، ولكن مع إحساس رائع بالإشراق.

بصرف النظر، مؤقتاً، عن المضامين الأخلاقية لهذه النظرة حول الإنسان، يبدو أنّها تمتاز عن النظرة العادية بالدرجة نفسها التي يمتاز بها النظام الشمسي الكوبرنيكي عن نظام بطليموس. إنّ ذلك أكثر بساطة، على الرغم من أنّه يعني التخلّي عن مركزية الأرض. علاوة على ذلك، فإنّ هذا من البساطة المثمرة لا المقزِّمة: إذ تُؤدي إلى المزيد من الإمكانيات في اللعب، وغنى أكبر في التوضيح. من ناحية أُخرى، يبدو أنّ النظرة التقليدية العادية تفشل بصورة متزايدة فيما تزعم أنّها تُحقّقه.

تجلّى أحد أفضل التقديرات للسمة الاجتماعية والتقليدية للأنا المزيفة في عمل جورج هربرت ميد، حيث يُشير إلى أنّ الفارق بين النظريتين الاجتماعية والحيوية لأصل وعي الفرد بذاته، يتطابق مع الفارق بين النظريتين التطوّرية والعقدية لنشأة الدول. حسب النظرية الثانية وغير الموثوقة، يتمّ تشكيل المنظومة الاجتماعية من خلال عقدٍ متعمّد بين الأشخاص الواعيين بذواتهم. غير أنّ ميد يُبرهن أنّ الفرد لا يُمكن أن يُصبح خاضعاً لنفسه بنفسه، وأنّه على أيّ حال، لم يتواجد أبداً أفراد أحياء من تلقاء أنفسهم.

إنّ وجهة النظر التي ترى أنّ الذهن «أي الأنا المزيفة» هي هبة فطرية حيوية للكائن الحي الفرد، لا تُمكننا حقاً من تفسير طبيعتها وأصلها على الإطلاق: ولا نوع الهبات الحيوية التي تنتمي إليها، ولا كيفية اكتساب الكائنات الحية لها عند مستوى معيّن من التقدّم التطوّري.

يمضي في تبيان أنّ «الأنا»، أي الفرد الحيوي الفاعل، يُمكن أن يُصبح واعياً لذاته فقط في سياق الـ «أنا» المفعول به، ولكنّ الأخيرة هي مُجرّد نظرة لنفسه قُدِّمَت له من قِبل آخرين.

يدخل الفرد كذلك في تجربته الخاصّة كمفعول به فقط وليس كفاعل، ولا يُمكنه الدخول كمفعول به إلّا على أساس العلاقات والتفاعلات الاجتماعية، ومن خلال تبادلاته التجريبية مع أفراد آخرين ضمن بيئة

اجتماعية منظّمة، ولا يكون قادراً على أن يُصبح مفعولاً به هو نفسه إلّا من خلال تبني مواقف الآخرين تجاهه.

نتيجة لذلك، لا يُمكن تمييز الذهن أو البنية النفسية للفرد من خلال كينونة ما داخل جلده.

إذا كان الذهن متشكّلاً اجتماعياً، فلا بُدّ لحقل أيّ ذهن فردي بعينه أو حيزه أن يمتدّ إلى حيث يمتدّ النشاط الاجتماعي أو نظام العلاقات الاجتماعية اللذان يُشكّلانه، وبالتالي فإنّ هذا الحقل لا يُمكن تقييده داخل جلد الكائن الفردي الذي إليه ينتمي.

هنا تكمن المفارقة في الموقف: يُقدّم لنا المجتمع فكرة أنّ الذهن أو الأنا المزيفة[6]، تقع داخل الجلد وأنّها تتصرّف من تلقاء نفسها وفي معزل عن المجتمع.

يُوجد هنا إذن تناقض أساسي في قواعد اللعبة الاجتماعية، إذ يجب أن يُمثّل الأعضاء كما لو أنّهم عناصر مستقلة، ولكن يجب ألّا يعرفوا أنّهم فقط يُمثّلون أنّهم كذلك! من الواضح في قواعد اللعبة أنّ الفرد كائن يُحدّد مصيره بذاته، ولكن من المُتضمن أنّه كذلك بفضل هذه القواعد وحسب. علاوة على ذلك، بينما يُعرّف كفاعل مستقلّ، يتحتم عليه ألّا يكون مستقلاً إلى درجة لا يخضع معها لتلك القواعد التي تُعرّفه. إنّه يُعرّف بالتالي كفاعل كي تقع عليه أمام المجموعة المسؤولية عن أفعاله. إنّ قواعد اللعبة تمنح الاستقلالية وتسلبها في آن معاً، دون كشف التناقض.

هذا هو بالضبط المأزق الذي يُسمّيه غريغوري باتيسون «الرابطة المزدوجة» والذي يُدعى فيه الفرد إلى اتخاذ مساري سلوك يستبعد أحدهما الآخر، ويُمنع في الوقت ذاته من أن يكون قادراً على التعليق على المُفارقة. أنت مُدان إن فعلتَ ومُدان إن لم تفعل، وينبغي عليك ألّا تُدرك ذلك. اقترح باتيسون أنّ الفرد الذي يجد نفسه في وضع عائلي يفرض عليه الرابطة المزدوجة في أسوأ صورة يكون عرضة لانفصام الشخصية[7]، لأنّه إن لم يستطع التعليق على التناقض، فما الذي يُمكنه فعله سوى الانسحاب من الميدان؟ غير أنّ المجتمع لا يسمح بالانسحاب، ويتحتم على الفرد أن يلعب اللعبة. كما قال ثوريو، أنّى نشدتَ العزلة، سوف يُفتش عنك البشر و«يُرغموك على الانتماء إلى صحبتهم البائسة كرفاق غرباء». بالتالي كي ينسحب الفرد، لا بُدّ أن يُوحي أنّه لا ينسحب، بل إنّ انسحابه يحدث الآن، وليس في وسعه فعل شيء حياله. بمعنى آخر، يتحتم عليه أن «يفقد عقله» ويُصبح مجنوناً.

ولكن بما أنّ «العبقرية والجنون حليفان مُقرّبان» فإنّ الانسحاب الفصامي هو تعبير ساخر عن التحرّر، بما في ذلك حتى المصحة العقلية في«الدير اللامي» أو الحالة الاستثنائية الخاصّة للأحمق القروي قديمة الطراز. كما تقتضي مصطلحات بوذية الزِن، فإنّ الرجل المُتحرّر هو أيضاً «بلا تفكير» ولا يشعر بنفسه فاعلاً، أو مُنفّذاً لأفعال. كذلك قيل في البهاغفادغيتا:

إنّ الإنسان المتوحّد مع المُقدّس ويعرف الحقيقة يُفكّر قائلاً: «أنا لا أفعل شيئاً أبداً»، لأنّه في الرؤية، السمع، اللمس، الشمّ، التذوّق، المشي، النوم، التنفّس، الكلام، التعبير، الاستيعاب، وفتح العينين وإغلاقهما، يرى أنّ الحواس وحدها تنشغل بمواضيع الحواس.

إلّا أنّه في حالة التحرّر لا يتحقق هذا عبر إكراه لاواعي بل عبر البصيرة، وعبر فهم وكسر الرابطة المُزدوجة التي يفرضها المجتمع. لا يصل المرء إذن إلى وضع يفقد فيه القدرة على مواصلة اللعبة، بل يُمكنه لعبها بصورة أفضل بكثير عند إدراك أنّها لعبة.

يُصيب انسحاب انفصام الشخصية قلة من الناس، ويحدث في ظروف تكون فيها الرابطة المزدوجة المفروضة من قِبل المجتمع عموماً متضافرة مع صيغ خاصة من الرابطة المزدوجة التي ينفرد بها وضع عائلي خاص[8]. أمّا ما تبقّى منّا فيُعاني من العُصاب بدرجات مختلفة، وتكون محتملة إلى الحدّ الذي يُمكن أن ننسى معه التناقض المفروض علينا، و«ننسى أنفسنا» عبر الاستغراق في الهوايات، روايات الألغاز، الخدمة الاجتماعية، التلفاز، الأعمال، والرفاهية. من الصعب إذن تجنّب استنتاج أنّنا نتقبّل تعريفاً مجنوناً للصحّة الذهنية، وأنّ مشاكلنا الإنسانية المُشتركة تغدو عصية على الحلّ باستمرار إلى درجة تُضاف معها إلى «معضلة الإنسان» الكونية والأبدية، والتي تُعزى إلى الطبيعة، الشيطان، أو إلى الإله ذاته.

إن كان ما قيل حتى هذه النقطة جليّاً، فهو كذلك جزئي فقط، وإلاّ لكان القارئ قد تحرّر على الفور! كما ألمحتُ سابقاً، هناك صعوبات لفظية لا يُمكن تجنّبها حتّى في وصف المفارقة التي نعيشها، ناهيك عن وصف نمط المجال الفعلي الذي تجري فيه الحياة البشرية، وتكمن المشكلة في أنّنا نصِف الصعوبة باستخدام بنية اللغة ذاتها التي تُدخلنا فيها. يجب أن تقول اللغة: «نـ صِف» و«تُدخلـ نا بها»، مؤكّدة خطوة بخطوة حقيقة كينونة الفاعل المزعوم التي تكمن خلف الفعل، أو أنّها تُكابده عندما يُفهم أنّ الفعل آت من بعض المصادر الأُخرى. يُحجم الحسّ العام عند فكرة فعل دون فاعل تماماً كما يُحجم عند فكرة نمط دون محتوى، مادياً كان أم ذهنياً، ولكنّ 1+2=3 وx–y=z هي عبارات واضحة للعلاقة دون حاجتنا إلى السؤال عمّا تعنيه أيّ من هذه الرموز، أشياء كانَت أم أفعالاً، مواد صلبة أم فراغات.

بالتالي فإنّ الصعوبة بكاملها لكلّ من العلاج النفسيّ والتحرّر هي أنّ المشاكل التي يتعاملان معها تكمن في النظم الاجتماعية التي نُفكّر ونتصرف بناء على معاييرها. من غير الممكن توقّع أيّ تعاون من أنا مزيفة فردية هي في حدّ ذاتها العرف الاجتماعي القابع في جذر المشكلة. إلّا أنّه من الممكن ملاحظة هذه النظم الاجتماعية، فلسنا مضطرين إلى أن نسأل: «من قِبل مَن؟». إنّها مُلاحظة هنا، لأنّه كما أشار ويليام جيمس: «إنّ كلمة «أنا»، هي في المقام الأول اسم مكان مثل «هذا» و«هنا»». إن كان بالإمكان مُلاحظتها فهي عرضة للتعليق، وإنّ القدرة على التعليق عليها هي التي تكسر الرابطة المزدوجة. من ناحية، فإنّ النظم الاجتماعية مثل شبكة اللغة تخلِق، أو بالأحرى، تُترجِم العالم وفق مصطلحاتها وبذلك فالعالم، الحياة في حدّ ذاتها، تبدو مُتناقضة ذاتياً إن كانَت المصطلحات مُتناقضة ذاتياً. من ناحية أُخرى، لا تخلق النظم الاجتماعية عالماً من العدم، وإنّما هي داخل ومن نمط الطبيعة الذي تُمثّله أو تُحرّفه بدورها.

لا يُمكن صياغة نمط الطبيعة إلّا من زاوية لغة ما، ولكن من الممكن إظهاره من زاوية الإدراك الحسّي مثلاً. بالنسبة إلى مجتمع يتكوّن نظامه الرقمي فقط من «1، 2، 3، كثير»، لا يُمكن أن يُمثل امتلاكنا عشرة أصابع حقيقة فيه، مع أنّ كلّ تلك الأصابع مرئية. إنّ الأشخاص الذين يعرفون، وتُعتبر حقيقة بالنسبة إليهم، أنّهم «أنا مزيفة»، أو أنّ الشمس تدور حول الأرض، يُمكن أن نُريهم أنّ حقائقهم خاطئة من خلال إقناعهم بالتصرف دوماً بناء عليها. إن كنتَ تعرف أنّ الأرض مُسطّحة، أبحر دوماً في اتجاه واحد إلى أن

تسقط عن حافتها. بالمثل، إن كنتَ تعرف أنّك فاعل مُستقلّ، فافعل شيئاً ما على نحو مُستقل تماماً، كَن عفوياً عن عمد وأرني هذا الفاعل.

يُمكن إظهار أنّ هناك نمط للطبيعة، يُمكن ذكر ما هو، ولا يُمكن أن نكون متأكدين أبداً من أنّ الذي ذكرناه صحيح نهائياً، لأنّه لا يُوجد ما تستطيع التصرّف بناء عليه على الدوام وإلى الأبد. إنّما عندما نقوم بتوظيف النظم التي لا نستطيع التصرّف وفق معاييرها دائماً، فقد نكون واثقين من أنّ تلك النظم إمّا مُتناقضة ذاتياً أو غير مُنسجمة مع نمط الطبيعة. إنّ التناقضات الذاتية التي لا يُمكن ملاحظتها وأنماط الطبيعة التي تستبعدها اللغة هي من الناحية النفسية، لاواعية ومكبوتة. إذن تتعارض النظم الاجتماعية مع النمط الفعلي للإنسان في العالم، الأمر الذي يظهر على شكل أسى لدى الكائن الحي الفرد، الذي لا يستطيع أن يكون غير متسق مع نفسه أو مع الطبيعة دون الكف عن الوجود. من أجل ذلك السبب، كان فرويد مُحقاً فيما يتعلق بتقفّي أثر العصاب وصولاً إلى الصراع بين المشاعر الجنسية والتقاليد الأخلاقية الجنسية الخاصة بالثقافة الغربية، ولكنّه كان ينبش السطح فقط. أوّلاً، كانَت نظرته حول «الغريزة» الجنسية نفسها مرهونة بشدّة بتلك التقاليد. كما قال فيليب رييف:

لم يكتف فرويد بتوظيف الجنسانية لتقليص غرور الإنسان المُتمدّن، بل عرّفها بازدراء مُستخدماً تلك الخصائص التي تجعل الغريزة الجنسية مستعصية على حساسية متحضّرة. في الوقت الذي يحثّنا فيه فرويد، حرصاً على صحّتنا الذهنية، على تجاوز تلك الأوهام الطفوليّة حول النقاء المتجسّدة في الاعتقاد بأنّ الأم «أو الأب» كانَوا لطيفين إلى درجة لا يُمكن معها أن يفعلوا تلك الأشياء الفاحشة، يتوصّل فرويد في الوقت ذاته إلى تفاهم ضمني بأنّ الجنس هو أمر كريه حقاً، وعبودية دنيئة للطبيعة.

من ناحية أُخرى، إنّ تفسير فرويد لـ الهُو والشهوة الجنسية على أنّها رغبات عمياء ووحشية كان ببساطة انعكاساً للفلسفة السائدة التي تقول إنّ العالم هو «محض» طاقة أساساً، ونوع من المكوّنات الخام المُتقلّبة، أكثر من كونه نمطاً عضوياً، والذي هو، في النهاية، اسم آخر للذكاء.

إلّا أنّ ما تقمعه نظمنا الاجتماعية ليس فقط الحب الجنسي، العلاقة التبادلية، بين الرجل والمرأة، ولكنّها تقمع أيضاً الحبّ الساكن الأعمق بين الكائن الحيّ والبيئة، بين نعم ولا، وكلّ ما يُسمّى المتضادّات المُتمثّلة في رمز الطاوية الين-اليانغ، السمكتان البيضاء والسوداء في جماع أبدي. بالكاد يتسع المعنى المجازي عند استخدام كلمة «حُبّ» للعلاقات الحميمية التي تتعدى تلك التي بين الكائنات البشرية. أعتقد أنّه لدينا في حالات الوعي المسماة «مبهمة»، منزلق مفاجئ في الوجهين المتعاكسين لصورة العالم المقدّمة في صيغنا اللغوية التقسيمية. عندما يغيب هذا المنزلق، كما في حالة الفصام، والتي هي انسحاب مؤلم من الصراع، يُولّد التغيّر في الوعي مراراً وتكراراً انطباعاً غامراً بأنّ العالم هو نظام حُبّ. يأخذ كلّ شيء مكانه بتناغم يفوق الوصف، ويفوق الوصف لأنّه متناقض في ضوء المصطلحات التي تُقدّمها لغتنا.

ليسَت صيغنا اللغوية، شبكات تفكيرنا إذن خاطئة تماماً على أيّ حال، والفوارق والتقسيمات التي تلاحظُها في العالم موجودة حتماً كي تُرى. هناك بالفعل بعض الأشباح اللغوية، ولكن في الأساس، تبدو فئات اللغة مقبولة وجوهرية بالفعل لأيّ وصف للعالم من أيّ نوع كان، وإلى حدّ بعيد. إلّا أنّه لا يُمكن للغة بعينها أن تُعبّر بصورة مناسبة عمّا هو مُتضمَّن فيها، الوحدة بين الفوارق، التلازم المنطقي بين النور والظلام، بين نعم ولا. إنّ السؤال هو فيما إذا كانَت هذه المضامين المنطقية تتوافق مع العلاقات المادية، ويبدو أنّ اتجاه

العلم الحديث بأسره يُثبت حقيقة أنّها كذلك في الغالب. تتحتم رؤية الأمور مع رؤية نوع المسافة الفاصلة بينها. قال إرنست كاسيرير منذ عام 1923:

لا تنطلق وجهة النظر المادية الجديدة من افتراض «فراغ في حدّ ذاته»، ولا «مادة»، ولا «قوّة في حدّ ذاتها»، حيث أنّها لم تعُد تُدرك الفراغ، القوّة، والمادة كمواضيع مادية منفصلة عن بعضها، وإنّما كوحدة علاقات وظيفية محدّدة فقط، والتي تمّت تسميتها بطرق مختلفة وفق النظام المرجعي الذي نُعبّر عنها من خلاله.

في حين يتحتم علينا الحرص على عدم المبالغة في التشبيه بين الفيزياء والسلوك البشري، فلا بُدّ من وجود مفاهيم مُشتركة بينهما بالتأكيد. قارن ما قاله كاسيرير مع ما قاله غاردنر مورفي:

طالما اعتقدتُ ولوقت طويل أنّ الطبيعة البشرية أخذ وعطاء بين ما هو داخل الجلد وخارجه، وأنّها لا ريب ليسَت «مطويّة داخلنا»، وإنّما هي سبيلنا إلى أن نكون كياناً واحداً مع أقراننا وعالمنا. أنا أسمّي هذه نظرية المجال.

تهتمّ طرق التحرّر بالطبع بجعل ما يُسمّى الوعي المُبهم وعياً يومياً عادياً، ولكنّني أزداد قناعة أكثر فأكثر أنّ ما يحدث ضمن مناهجها، في معزل عن اللغة التي تُوصَف بها، ليس فيه ما هو خارق للطبيعة ولا ماورائي بالمعنى الاعتيادي، إذ لا علاقة لها بأيّ تصوّر عن شيء آخر غير العالم المادي. على العكس، إنّها التصوّر الواضح لهذا العالم كحقل، وليسَت تصوراً نظرياً وحسب، إنّما يُمكن إدراكه أيضاً بوضوح مثلما أُدرك أنّي «أنا» المفكر الذي يقف خلف أفكاري وفي معزل عنها، أو أنّ النجوم مُنفصلة عن الفضاء وعن بعضها تماماً. من وجهة النظر هذه، لا تكون الفوارق في هذا العالم مواضيع منفصلة تتواجه فيما بينها في صراع، بل هي أساليب تعبير عن القطبية. يُوجد بين المتضادّات والفوارق شيء مشترك مثل وجهي القطعة النقدية، إنّها لا تلتقي كأنّها غريبة تماماً عن بعضها. عندما يُمكن رؤية نسبية الأشياء هذه بقوّة، يكون تأثيرها الملائم هو الحُبّ بدلاً من الكره أو الخوف.

لا ريب أنّ هذه الطريقة في النظر إلى الأمور هي المطلوبة لعلاج نفسي فعّال، فالأفراد المشوشون، إن صح التعبير، هم النقاط في الحقل الاجتماعي التي تندلع فيها التناقضات. لن يكون مُجدياً أبداً تأكيد التناقضات التي يُعانون منها أصلاً، ولا أن يكون المعالج النفسي المُمثّل الرسمي لنظام المؤسسات المَرضي. إنّ مجتمع البشر مع بعضهم البعض والمجتمع الحيوي الأوسع للإنسان مع الطبيعة، مهما كان مُنافسة علنية، فإنّه في المضمون حقل، اتفاق، نسبية، لعبة. إنّ قواعد هذه اللعبة أعراف تعني اتفاقات مُجدداً. من الجيد لنا أن نتفق على أنّنا مختلفون عن بعضنا البعض، شريطة ألّا نتجاهل حقيقة أنّنا اتفقنا على أن نختلف. نحن لم نختلف كي نتفق، ونخلق المجتمع عن طريق عقد مُتعمّد بين أطراف مُستقلة أصلاً. إضافة إلى ذلك، حتّى إن كان هناك معركة فلا بُدّ من وجود ميدان للمعركة، عندما يُلاحظ المتصارعون ذلك بحق سوف يُبادرون إلى رقصة الحرب بدلاً من الحرب.

---

(2) في مقاله الرائع «قانون الإنسان وقوانين الطبيعة» Human Law and the Laws of Nature وفي المجلد الثاني العلم والحضارة في الصين، يبيّن جوزيف نيدهام أنّ الفكر الصيني لم يخلط بين نظام الطبيعة ونظام القانون بحكم التأثير الطاوي القويَ، وأنّ الطاوية باعتبارها طريقة تحرر تُسلط الضوء على الطريقة التي يقوم بها البشر بإسقاط نظمهم الاجتماعية على بنية الكون.

(3) ربما يكون هذا مشابها لنقلة في مستوى تكبير العدسة بحيث تتم ملاحظة العناصر الفردية في مستعمرة للكائنات الحية الدقيقة بدلاً من ملاحظة سلوكها الكلي.

(4) أنا، على سبيل المثال، كـ «فيلسوف مستقل» لا يُمكنني أن أقول ما أكونه إن كنتُ مستقلاً حقاً. إنّ «أفكاري» ليسَت منفصلة عمّا يسميه نورثروب فراي «نظام الكلمات»، أي النمط الكليّ للأدب والخطاب الذي يتجلّى الآن عبر العالم.

(5) على غرار ذلك، أجد صعوبة في قراءة قصص العشاء الأخير دون أن ينتابني انطباع أنّ يسوع أوعز إلى يهوذا بأن يخونه.

(6) لا يستخدم ميد شخصياً مصطلح «الأنا المزيفة» بهذا المعنى تماماً، لأنّه يربطه بـ «أنا» الفاعل بدلاً من «أنا» المفعول به، ولكن بما أنّه يربط كذلك بين «أنا» الفاعل والكائن الحي، يبدو هذا غير متسق تماماً، حيث أنّ الأنا المزيفة تعتبر على نحو شبه ثابت كشيء داخل الكائن الحي، مثل السائق داخل السيارة، أو رجل صغير جالس داخل الرأس وتراوده أفكار ورؤى. إنّ شعور الأنا المزيفة هذا هو بالتحديد البنية الاجتماعية.

(7) على الرغم من قيامه بجمع قدر لا بأس به من الأدلّة التي تدعم اقتراحه، فإنّه لا يدّعي أنّه أثبَته. تقترح أبحاث أُخرى أنّ انفصال الشخصية قد يفسر كيميائياً حالة سامذة، لكن وجهتي النظر هاتين لا تتقصيان بعضا بالضرورة. إنّ التوتر الناجم عن الرابطة المزدوجة يمكن أن يكون له علاقة بتوليد السموم.

(8) كما هي الحال عندما تطلب الأم من طفلها أن يحبّها، ثمّ تتهرّب من التعبير عن المحبة.

الفصل الثالث

طرق التحرّر

إذا كان صحيحاً أنّ العلاج النفسي لم يُرَ بوضوح في سياقه الاجتماعي، فهذا يصح أيضاً على طرق التحرّر الشرقية كما تمّت دراستها وتفسيرها في الغرب. يكاد يتعامل معظم الأدب الحديث حول البوذية والفيدانتا والطاوية مع هذه المواضيع من فراغ، مع أدنى حدّ من الإشارة إلى خلفيتها الثقافية الهندية والصينية الأوسع. هكذا يستنتج المرء أنّ هذه المناهج هي وحدات معدّة للتصدير مثل رزم الأرز أو الشاي، وأنّه من المُمكن «ممارسة» البوذية في أيّ وقت وفي أيّ مكان مثل كرة البيسبول القاعدة. كذلك بدا للغرب أنّه يُمكن تصدير المسيحية بالطريقة ذاتها، وأنّها سوف تكون «فعّالة» في أيّ ثقافة، وإن لم يحصل، فتعساً لتلك الثقافة. في الوقت ذاته، ينبغي القول إنّه لا وجود لما يُدعى ثقافات «نقيّة» غير ملوّثة بتأثيرات سامّة، على الأقل في الحضارات الأرقى. لقد انتقلَت البوذية فعلاً من الهند إلى ثقافات الصين، التيبت، تايلاند، واليابان المختلفة للغاية بطريقة لم تستطع الهندوسية كثقافة شاملة أن تقوم بها. إلّا أنّه كان من الصعب استيعابها وفهمها في أيّ مكان لا توجد فيه مؤسسة موازية، كالطاوية في الصين. بمعنى آخر، إنّها تُصبح واضحة... وقابلة للتطبيق حسب معاييرنا الخاصة، عندما نتمكّن من رؤية علاقتها مع الثقافة التي تأتي منها. نستطيع بهذه الطريقة أن نستعير أشياء من ثقافات أُخرى، ولكن فقط ودائماً إلى الحدّ الذي تتناسب فيه مع حاجاتنا الخاصة.

من بركات التواصل السهل بين الثقافات الكبرى في العالم أنّ التحيّز في الدين أو الفلسفة يكفّ عن كونه محترماً من الناحية الفكرية. إنّ الأديان الصافية نادرة، مثلها مثل الثقافات الصافية، ومن المعيق فكرياً افتراض ضرورة وجود عدد من الهيئات العقائدية الثابتة التي يتحتم على المرء أن يختار من بينها، حيث يعني الاختيار قبول النظام بالكامل أو رفضه بالكامل. تُحاول الأديان عالية التنظيم فرض مثل هذا الاختيار دائماً، نظراً إلى حاجتها إلى أفراد مخلصين لضمان استمراريتها. أمّا أولئك الذين يطوفون بحُريّة عبر المناهج المتنوّعة متقبّلين ما يُمكن أن يستخدموه ورافضين ما لا يفيد، فتتمّ إدانتهم باعتبارهم توفيقيين غير منضبطين. إلّا أنّ استخدام المرء لذهنه لا يعني فقدان الانضباط، كما أنّه لا وجود لأيّ ديانة مُهمّة لا تكون في حدّ ذاتها

توافقية، أو مجموعة أفكار وممارسات من أصول متنوّعة «تتطوّر معاً»، كما أنّ الزمن سوف يقوم بالفعل بمنح أيّ توافق ديني وحدة عضوية خاصّة به، وكذلك صرامة ينبغي زعزعتها. إلّا أنّ إحدى نتائج إخراج البوذية أو الفيدنتا من إطارهما الثقافي الخاص كما قد رأينا، هو افتراض أنّها ديانة بالمعنى ذاته كالمسيحية والوظيفة الاجتماعية ذاتها.

ينصدم الفرد الغربي غير المطّلع إذن من أنّ البوذية يُمكن أن تكون بديلاً عن المسيحية: مجموعة من المعتقدات الأخلاقية، الماورائية، الكونية، والنفسية التي يُمكن تصديقها واستبدالها ببساطة بما آمن به المرء من قبل. كما يبدو أنّ الممارسة الفعلية لطرق التحرّر هذه هي أمر يكاد يتعلّق بالكامل بحياة الفرد الخاصّة. إنّها تبدو استكشافات منفردة للوعي الداخلي لدى الإنسان، مع افتراض أنّها ذاتها في كلّ مكان، وبالتالي قابلة للتطبيق في كاليفورنيا كما في البنغال، وخاصة أنّها لا تتطلّب عضوية في كنيسة. غير أنّه إذا كان الهدف الأساسي لطرق التحرّر هو تحرير الفرد من «تنويمه المغناطيسي» من قِبل نظم اجتماعية محدّدة، فلن يكون المطلوب في كاليفورنيا هو نفسه المطلوب في البنغال بسبب اختلاف النُظم، إنّها مثل الأمراض المختلفة تتطلب أدوية مختلفة.

غير أنّ قلّة من العارفين المعاصرين بالبوذية أو الفيدانتا مدركون على ما يبدو أنّ النظم الاجتماعية تُشكّل الوهم «مايا»، الذي يطلبون التحرّر منه. يُزعم على نحو شبه دائم أنّ النيرفانا «السعادة المطلقة» أو الموكشا «التحرر من دورة الولادة من جديد» تعني الخلاص من الكائن المادي والكون المادي، وهو إنجاز يشمل قوى ذهنية متغلّبة على المادة من شأنها أن تمنح حاملها القدرة الكلية لإله. إلّا أنّه وبغض النظر، عن بعض التصورات القوية الخارقة للحواس وبعض الاستخدام الخيالي للتنويم المغناطيسي، لم يتمّ إثبات أيّ نوع من تلك القوى، مع أنّه سيكون لدينا المزيد لنقوله حول الاستخدام العلاجي للحيلة [9]. تقترح بعض النقاشات عن التحرّر أنّ المقصود هنا ليس خلاصاً موضوعياً من العالم المادي بقدر ما هو خلاص ذاتي، وبمعنى آخر، من المفترض أنّ تصوّرنا العادي عن العالم المتوسّع مكانيّاً وزمنيّاً وعن أعضاء الحسّ التي تتفاعل معه، هو نوع من الوهم التنويمي المغناطيسي، وأنّ كلّ مَن يحوز تركيزاً ممتازاً يُمكنه أن يرى بنفسه أنّ العالم الزمكاني ليس سوى خيال. انطلاقاً ممّا نعرفه عن الحالة التنويمية وتحفيزها من خلال التركيز، قد يكون من السهل كفاية توليد انطباع أنّ الأمر كذلك. إن كان في وسع المشغِّل جعل نفسه خفيّاً للشخص موضوع الدراسة، فلماذا يعجز عن جعل الكون بأسره خفيّاً؟ غير أنّني لا أعتقد أنّ طرق التحرّر تصل إلى مستوى بتفاهة استبدال حالة تنويمية مع أُخرى. نحن نعرف أنّ تصوّرنا عن العالم يتناسب مع تركيبتنا العصبية والطرق التي علّمنا التكييف الاجتماعي أن نرى من خلالها. لأنّه من المُمكن تغيير هذا التكييف إلى حدّ ما، فقد يعني شيئاً القول إنّ الأمر خيالي، ولكن هل تركيبة الكائن الحيّ خيالية؟ لا يُمكن لأحد إثبات أنّها كذلك إلّا إذا برهن أنّها تستطيع تغيير نفسها جذرياً بطرق غير الجراحية.

إنّ كلّ خبرتي مع أولئك المتقنين لطرق التحرّر تُشير إلى أنّ إنجازات السحر الباهرة أو التقنية العصبية بعيدة عن الموضوع. أعرف معلّم زِن معرفة مقرّبة كصديق شخصي، وقد قابلتُ وتكلّمتُ مع كثيرين آخرين إضافة إلى عدد مُهمّ من اليوغيين ومُعلّمي الدين الهندوسيين الصادقين والمزيفين. علاوة على ذلك، لديّ أصدقاء موثوقون درسوا وتمرّنوا مع معلّمي يوغا وزِن على نحو مكثف أكثر مني، ولم أجد دليلاً إطلاقاً على أيّ إنجاز حسّي من هذا النوع، وإن أنجزوا أيّ شيء فهو من طبيعة أكثر تواضعاً وفي اتجاه مختلف تماماً، الأمر الذي يصدمني باعتباره أكثر إذهالاً بالفعل.

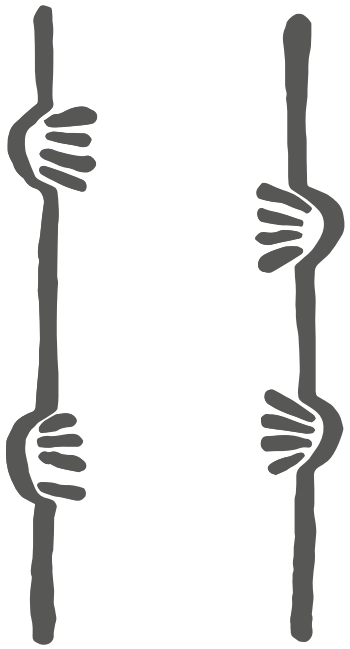
ليس من أهداف هذا الكتاب تقديم حجة موثّقة بالكامل عن فكرة أنَ التحرّر يكون من وهم النظم الاجتماعية وليس من العالم المادي. سوف يتمّ تقديم بعض البراهين، ولكنّي لم أتوصّل بنفسي إلى هذه الفكرة من خلال فحص دقيق للنصوص. إنّها مجرّد فرضية، تُعطي، من وجهة نظري، صورة عن البوذية، والفيدنتا، اليوغا، والطاوية، أوضح من أيّ تفسيرات أُخرى. غالباً ما تكون النصوص مبهمة، لأنّ ما نعنيه بالعالم الحقيقي أو الماديّ محدّد بوضوح من خلال النظم الاجتماعية. حين تقول النصوص البوذية إنّ كلّ الأشياء (دارما) متخيّلة زوراً ودون حقيقة خاصّة بها (سفابهافا) يُمكن لهذا أن يعني، (أ) أنّ الكون الماديّ المجرّد غير موجود، أو (ب) أنّ الأشياء نسبية: أي ليس لها وجود ذاتي لأنّه لا يُمكن الإشارة إلى شيء ما دون ربطه بأشياء أُخرى، والأكثر من ذلك لأنّ «الشيء» هو وحدة وصف، وليسَ كينونة طبيعية. إن كان التفسير الأول صحيحاً، فستكون النيرفانا البوذية حالة وعي صافية تماماً، وإن كان الآخر صحيحاً ستكون وجهة نظر متحوّلة للعالم المادي ترى ذلك العالم في نسبيّته الكاملة. هل يُمكن أن يكون هناك شكّ منطقيّ بأنّ الأخير مقصود؟ (10)

إذا كانَ الوهم «مايا» لا يقع في العالم المادي، وإنّما في المفاهيم أو صيغ التفكير التي يتمّ وصفه بها، فمن الواضح أنّ مايا تُشير إلى نظم اجتماعية، وإلى اللغة والمنطق وتراكيبهما، وإلى الطريقة التي تُعدّل من خلالها إحساسنا بالعالم. يتوضّح هذا أكثر حتّى عندما ننظر إلى علاقة طرق التحرّر الهندية بالبنية الاجتماعية وعِلم الكونيّات المعروف في الثقافة الآرية القديمة. يتمّ تقسيم المجتمع إلى أربع طبقات اجتماعية أساسية: براهمان «كهنوتية»، كشاتريا «عسكرية»، فايشيا «تجارية» وسودرا «كادحة»، والتي يتمّ تحديد دور كلّ فرد وهويته وفقاً لمعاييرها. لا يملك الفرد أيّ هويّة شرعية خارج الطبقة، ويُعتبر بالتالي حيواناً بشرياً بدلاً من كونه شخصاً إنساناً. علاوة على ذلك، إنّ الطبقات الأربع هي التصنيف العام لأدوار فرضها مؤقتاً شيء يفوق الإنسان وجميع التصنيفات بالفعل. هذه هي البراهمان أو الألوهيّة، التي هي الأتمان نفسه، أي الذات الأساسية التي تلعب كلّ دور فردي، وبالتالي فإنّ خلق العالم في عِلم الكونيّات الهندي القديم هذا هو تجلٍّ مفعم بالحركة. تلعب الألوهيّة دور المحدودية، ويتظاهر الواحد بكونه متعدّد، إلّا أنّ الواحد نسي نفسه، إن جاز التعبير، في خضم العملية وزعمه لعب كلّ دور فردي، وبذلك أصبح منخرطاً في اللاوعي أو في الجهل «أفيديا».

طالما ساد هذا الجهل، فإنّ الصيغة الفردية للألوهية، الروح أو جيفاتمان، تُبعث باستمرار في العالم، متصاعدة أو منحدرة في الثروة والحالة وفقاً لأفعالها ونتائجها «كارما». هناك مستويات متنوّعة أعلى من مستوى الإنسان وأدنى منه، والتي قد تجتازها الروح الفردية في مسار تقمّصها: الملائكي، الخارق القوة، الحيوان، المطهّرون، وعالم الأشباح المحبَطة. إلى أن تصحو على معرفة الذات بالكامل، قد تختبر الروح التقمّص لفترات زمنية طويلة إلى حد مدهش، ملامسة أعلى احتمالات السعادة وأعمق أعماق الألم، وهي تدور وتدور على عجلة الـ سامسارا «التناسخ» لآلاف وملايين السنين.

إذا عدنا في مُخيّلتنا إلى هند غير متأثّرة إطلاقاً بالأفكار الغربية، وخصوصاً تلك المتعلّقة بالعِلم الغربي، فمن السهل رؤية أنّ عِلم الكونيّات هذا سيكون أكثر بكثير من مُجرّد مُعتقد، وبدا حقيقةً واقعة يُدرك الجميع صحّتها. كان أمراً مُسلَّماً به، ومؤيَّداً أيضاً من قِبل سلطة الأشخاص الأكثر تعلماً في ذلك الزمن، والتي كانَت حينذاك سلطةٌ مؤثّرة كما هي بالضبط سلطة العِلم اليوم. لولا تشويش البديل المُقنع، لاستطاع المرء أن يعرف

أنَ عِلم كونيّات كهذا صحيح تماماً كما يعرف المرء أنَ الشمس تدور حول الأرض، أو تماماً كما يستطيع المرء معرفة أنّ الصورة التالية تُظهر دباً يتسلّق شجرة دون القدرة على رؤية الدب:



أم هل هي ببساطة صورة لجذع تتوضع عليه عُقد؟

كان ليصعب على الهندوسي العادي رؤية العالم بخلاف علم الكونيات ذاك بما أنّه كان مسألة حسّ عام متأصل إلى درجة كبيرة، كما هو الحال بالنسبة إلينا في تخيّل ما يقصده عالم الفيزياء بالفراغ المُنحني، أو تصديقه حين يقول إنّ المادة ليسَت صلبة.

لقد قدّمَت كلّ طرق التحرّر الخلاص من الدورة اللانهائية للتقمّص، فالفيدانتا واليوغا مثلاً من خلال صحوة الذات الحقيقية، والبوذية عبر إدراك أنّ عملية الحياة لا ترتبط مع الموضوع، وهذا يعني عدم وجود أحد يتابع التقمص. بمعنى آخر، لقد اتفقوا على أنّ روح الفرد باستنساخها المتواصل من حياة إلى أُخرى وحتّى من لحظة إلى لحظة هي مايا، أي عبارة عن وهم لعوب. غير أنّ كلّ الروايات الرائجة لهذه العقائد الغربية والآسيوية على حدّ سواء، تُصرّح أنّه طالما لم يُحقق الفرد التحرر فإنّه سوف يستمرّ في التناسخ. على الرغم من عقيدة أناتمان البوذية حول عدم واقعية الأنا المُزيفة الأساسية، يُوثق النصّ البوذي ميليندابانها جهود ناغاسينا الحثيثة في إقناع الملك اليوناني ميناندر أنّ التقمّص يُمكن أن يحدث دون أيّ نفس فعلية إلى أن تتحقّق النيرفانا أخيراً. ما زالَت الغالبية العظمى من الهندوس والبوذيين الآسيويين تُؤمن أنّ التقمّص حقيقة، وفي الوقت ذاته يتبنى معظم الغربيين المُعتنقين للفيدانتا أو البوذية عقيدة التقمّص. حتّى إنّ البوذيين الغربيين يجدون هذا المُعتقد مواسياً، مع أنه في تناقض تام مع الهدف المُعلن في الوصول إلى الخلاص من الانبعاث مُجدداً.

غير أنّه من المنطقي الاحتفاظ بالاعتقاد بالتقمّص كحقيقة إن كان المرء يُؤمن كذلك أنّ الوهم مايا هو العالم المادي وليس الأفكار حول العالم المادي، وهذا يعني أنّ المرء سوف يُواصل الاعتقاد بعِلم الكونيات الهندي هذا إلى أن يُدرك أنّه مؤسسة اجتماعية. أودُّ أن أُشيد بالفرضية التي قد تبدو مُذهلة بالنسبة إلى الكثير من تلاميذ هذه المعتقدات: وهي أنّ معتنقي البوذية والفيدانتا الذين يفهمون مُعتقداتهم فهماً عميقاً، والمتحرّرين بالفعل، لا يعتقدون بالتقمّص بأيّ معنى تحرّري، إذ يشمل تحرّرهم، من بين أشياء أُخرى، إدراك أنّ عِلم الكونيات الهندوسي كان أسطورة وليس حقيقة، فقد كان وما يزال تحرّراً من الانخداع بالنظم الاجتماعية، وليس تحرّراً من كون المرء على قيد الحياة. يتماشى مع هذه النظرة أنّ التحرّر في الهند، سار جنباً إلى جنب مع التنازل عن الطبقة الاجتماعية، حيث يكفُّ الفرد عن تعريف نفسه وفقاً لهويته المُحدّدة اجتماعياً، أي دوره. لقد قام بالتأكيد على هذا بصورة طقوسية من خلال هجر المسؤوليات العائلية عندما أصبح أبناؤه قادرين على تولّيها، من خلال التخلّي عن الملابس، أو، كما هو الحال عند البوذيين، عن طريق ارتداء أثواب المَغرَة البرتقالية التي تُشير إلى المجرمين المنبوذين، وعبر الانعزال في الغابات والجبال. لقد قدمَّت المهايانا البوذية تحسينا نهائياً ومنطقياً لاحقاً، وهو البوديساتفا «الكائن المتنور» الذي يعود إلى المجتمع ويتبنّى نُظمه دون «تعلّق»، والذي، بعبارة أُخرى، يلعب اللعبة الاجتماعية، بدلاً من أخذها على محمل الجد.

إن كانَت هذه الأطروحة صحيحة، فلماذا لا تُذكر صراحة ولماذا سُمح لغالبية مُعتنقي البوذية والفيدانتا في الاستمرار في التفكير بالتقمّص الكوني كحقيقة؟ هناك سببان اثنان، أولاً، إنّ التحرّر ليس ثورة، وليس خروج المرء عن طريقه ليُشوّش النظام الاجتماعي بإلقاء ظلال الشكّ على المفاهيم الاجتماعية التي تجمع الناس. إضافة إلى ذلك، دائماً ما يكون المجتمع غير مستقر، وبالتالي عدائياً تجاه كلّ مَن يتحدّى أعرافه مباشرة، إنّ تحرر المرء من وهم الأساطير المسلّم بها دون أن يُصبح ضحية لقلق الناس الآخرين يتطلب براعة كبيرة. ثانياً، إنّ كامل تقنية التحرّر تتطلب أن يكتشف الفرد الحقيقة بنفسه. إنّ التصريح بها ببساطة لا يكون مقنعاً، ولكن لا بُدّ أن يُطلب منه أن يُجرّب ويتصرف بما يتسق مع الفرضيات التي يُعتقد أنّها صحيحة إلى أن يكتشف خلاف ذلك. يتحتم بالتالي على المُعلّم الروحي أو مُعلّم التحرّر، أن يستخدم كلّ مهارته لإقناع الطالب بالتصرف بناء على أوهامه، لأنّ هذا الأخير سوف يُحاول دائماً مقاومة أيّ زعزعة لركائز أمنه. لا يعتمد المُعلّم على الشرح، ولكن بالإشارة إلى طرق جديدة للعمل بموجب المزاعم الزائفة للطالب إلى أن يُقنع الطالب نفسه أنّها زائفة.

أشعر أنّه هنا يكمن التفسير الصحيح لاقتصار طرق التحرر على فئة قليلة. إنّ المُطَّلع هو شخص يعرف أنّ بعض النظم الاجتماعية مُتناقضة ذاتياً أو في صراع فعلي مع شكل الطبيعة، إلّا أنّه يعرف كذلك أنّه يتمّ استثمار أقوى المشاعر في تلك النظم. إنّها قواعد التواصل التي يفهم الناس بعضهم البعض من خلالها، والتي تمّ إقحامها عنوة في أنماط سلوك الأطفال سريعي التأثر من خلال القلق الاجتماعي بكامل قوته. في الوقت ذاته، يُعاني أولئك المشمولون بتلك النظم منها، إذ يُعانون من الأفكار ذاتها التي يعتقدون أنّها أساسية للصحّة الذهنية والبقاء على قيد الحياة. بالتالي ما من سبيل لجعل مَن يُعاني، يتحرر من أوهامه مباشرة، من خلال إخباره أنّ مرضه العزيز هو مرض، وإن كان لا بُدّ من مُساعدته على الإطلاق فيجب أن يُخدع كي يتحلّى بالبصيرة. إن كان لِيّ أن أُساعد أحدهم كي يرى أنّ مشكلة زائفة، هي زائفة بالفعل، فلا بُدّ لي من التظاهر بأنّني آخذ مشكلته على محمل الجد. إنّ ما آخذه على محمل الجد هو معاناته، ولكن لا بُدّ من حمله على الاعتقاد أنّ مشكلّته تُرى بهذه الطريقة.

إنَ مثل هذه المراوغة أساسية في الطبّ والعلاج النفسيّ على حدّ سواء. لقد قيل إنَ الطبيب الجيد هو الذي يُبقي المريض مستمتعاً فيما تعمل الطبيعة على العلاج. ليس هذا صحيحاً دائماً إلّا أنّه مفهوم عام ثابت. من الأسهل انتظار التغيّر الطبيعي عندما يُعطى المرء الانطباع بأنّنا نفعل شيئاً ما لتحقيقه، في حين أنّ ما نفعله هو الحيلة، فالانتظار المريح والمسترخي هو العلاج الفعلي، ولكنّ القلق الذي يُصاحب المرض يجعل الاسترخاء المتعمّد والمباشر شبه مستحيل. يفقد المرضى الثقة بأطبائهم إلى الحدّ الذي تُكشف معه الحيلة، ولهذا يتقدّم فنّ العلاج من خلال اختراع حيل جديدة لا يُمكن اختراقها أبداً.

لنفترض إذن أنّ مَن يُعاني من عرف اجتماعي ما، يتخيّل أنّه يُعاني بسبب صراع فعلي في الحياة، وفي بنية العالم المادي في حد ذاتها، وأنّ الطبيعة تُهدد ما يُفترض أنّه أناه المزيفة المادية. يتحتم على المعالج حينها أن يبدو كساحر، وخبير في العالم المادي، لا بدّ أن يقوم بكلّ ما هو ضروري ليُقنع المريض أنّه يستطيع حلّ ما يبدو مشكلة مادية إلى النهاية، لأنّه ما من سبيل آخر لإقناعه بالقيام بما هو ضروري والتصرف دوماً بناء على زعمه الزائف. كما يتحتم عليه فوق كلّ هذا، وهو المُعلّم الروحي، أن يُقنع المريض أنّه سيطر على المشكلة المُتخيّلة، وأنّ أناه المزيفة لا يُكدرها ألم أو موت أو عواطف دنيوية. علاوة على ذلك، ولأنّ المرض قد تمّ إحداثه من قِبل سلطة اجتماعية، يتحتم على المُعلّم الروحي أن يبدو كمَن يمتلك سلطة اجتماعية تعدل أو تفوق سلطة والدي المريض وسلطة أقاربه ومرشديه. في كلّ هذا، طالما كانَت الطرق الشرقية للتحرر مُبتكِرة بصورة مذهلة، فقد تمكن مُعلّموها، الذين كان المجتمع ليشعر إنّهم مخربون بالكامل، من إقناع المجتمع بأنّهم ركائزه الأهمّ. بالتالي فإنّ المُعلّم الروحي صاحب المزاج السيء، أو الذي يُحبّ أن يُدخّن ويشرب الخمر، يُعطي الانطباع بأنّه منغمس في هذه «الرذائل الصغيرة» عن عمد كي يبقى في صورته الجسدية، لأنّه إن كان منفصلاً باستمرار عن العالم المادي لتوقف عن الظهور فيه.

عند ذكر ذلك بهذه الصراحة سوف تبدو التقنيات تلقائياً خدّاعة، ولكنّه خداع واعٍ ومُتعمّد لمواجهة الخداع الذاتي اللاواعي والمتأصل للمفهوم المثلي، أي داوِها بالتي كانَت هي الداء، أو كلّف اللص بإمساك لص آخر. بالحديث عن الاعتراف المتبادل بين أولئك الذين تحرروا، يقول أحد نصوص الزن البوذية:

حين يلتقي لصان فإنّهما لا يحتاجان إلى التعريف:

فهما يُميزان بعضهما دون سؤال.

بالطبع إنّ المُعلّم الروحي هو إنسان كأيّ إنسان آخر. تكمن ميزته، وتحرره في حقيقة أنّه ليس في صراع مع نفسه لكونه كذلك: إنّه ليس أسير القيد المزدوج للتظاهر بأنّه فاعل مستقل دون أن يعرف أنّه يتظاهر، وللتخيل أنّه أنا مزيفة أو فاعل يستطيع نوعاً ما أن ينجح دائماً في أن يكون «متقدماً» على هدفه المتلازم في الاستعراض المتغيّر للتجارب، الأحاسيس، المشاعر، العواطف والأفكار. يتقبّل المُعلّم الروحي نفسه، بل بالأحرى لا يُفكر في نفسه كشيء عدا أنماطه السلوكية التي يُؤديها. من ناحية أخرى يعتمد التكييف الاجتماعي، كما نعرفه، بالكامل على إقناع الناس بعدم تقبّل أنفسهم، وبقدر ما قد تكون هذه الخدعة، هذه الـ «كما لو أن» ضرورية لتدريب اليافعين، فهي مُجرّد خيال ذي جدوى محدودة، وكلّما زاد نجاحها، زاد فشلها. إنّ الحضارة التي يكون ثمن تحقيقها هو تكريس هذا الوهم بصورة دائمة هي بالضرورة حضارة مُدمّرة ذاتياً، وبالمقارنة مع هكذا كارثة يكون «خداع» المُعلّم الروحي قيمة إيجابية.

كانَت إحدى القرى اليابانية الساحلية مُهدّدة ذات مرة بالأمواج المديّة، ولكن حين تمّت مسبقاَ رؤية الموجة بعيداُ في الأفق، من قِبل مزارع يعمل وحيداً في حقول الأرز على سفح التلة فوق القرية، سارع على الفور إلى إيقاد نار في الحقول، هرع القرويون لإنقاذ محاصيلهم فنجوا من الفيضان. إنّ جريمة افتعاله الحريق تُشبه حيلة المُعلّم الروحي، أو الطبيب، أو المعالج النفسي لإقناع الناس بمحاولة حلّ مشكلة زائفة من خلال التصرف دوماً بناء على مقدماتها المنطقية.

إنّ هذا التقدير غير التقليدي في ظاهره للمنهج الرئيسي لطرق التحرر مطلوب، كما أرى، لتفسير عدد من المشكلات. على الرغم من تنوع عقائدها وعلى الرغم من اختلاف تقنياتها الشكلية، يبدو أنّها جميعاً تبلغ ذروتها في حالة الوعي أو صيغة الوعي نفسها التي يتمّ من خلالها تجاوز ثنائية الأنا المزيفة والعالم. سمّه «وعياً كونياً» أو «تجربة مبهمة» أو ما تشاء، فهو يبدو لي الإدراك الملموس للعالم المادي باعتباره مجالاً. بما أنّ اللغة تقسيمية بدلاً من كونها ترابطية، لا يصعب وحسب وصف الشعور، بل قد يبدو كذلك أنّ هناك ما يُعارض محاولاتنا للوصف. تُؤكّد البوذية عدم واقعية الأنا المزيفة، في حين تُؤكّد الفيدانتا على وحدة المجال. بالتالي، وفيما يخصّ وصف التحرر، يبدو كأنّ الأولى أي البوذية تقول ببساطة إنّ وجهة النظر الأنانية تتلاشى، ويبدو كأنّ الثانية أي الفيدانتا تقول إنّنا نكتشف أنّ ذاتنا الحقيقية هي ذات الكون. مع أنّ النُّقاد قد يُجادلون في النقاط المُهمّة، إلّا أنّ النتيجة هي ذاتها بالتجربة العملية.

ليس هناك إذن شيء مبهم أو خارق للطبيعة في حالة الوعي هذه، ومع ذلك فإنّ الأساليب التقليدية لتحقيقها معقدة، متشعبة، وإشكالية، ومعظمها شاقّ للغاية. في مواجهة هذه العقدة، يتساءل المرء ما هو المشترك بين هذه الأساليب، وما مكونها الأساسي، وإن كان بالإمكان إيجاده فستكون النتيجة تبسيطاً عملياً ونظرياً للمشكلة بأسرها. من أجل فعل هذا يتحتم علينا البحث عن طريقة مبسطة، ولكن ملائمة لوصف ما يحدث بين المُعلّم الروحي أو مُعلّم الزن وطالبه ضمن السياق الاجتماعي لتعاملهما. إنّ ما نجده هو شيء مشابه جداً للتنافس في رياضة الجيدو: فالخبير لا يُهاجم، بل ينتظر الهجوم، ويترك الطالب يُثير المشكلة، ثمّ حين يأتي الهجوم فهو لا يعترضه، بل يتماشى معه ويحمله إلى نهايته المنطقية التي هي انهيار الفرضية الاجتماعية الزائفة لسؤال الطالب.

من المعترف به أنّ هناك رُبّما الكثير من المُعلّمين الروحيين الذين لا يُدركون بالكامل أنّ هذا ما يفعلونه، تماماً كما أنّ هناك الكثير من الأطباء الذين لا يُدركون أنّ بعض علاجاتهم هي علاجات مُوهِمة. يتمّ إجراء العلاج النفسي الناجح بواسطة التحليل النفسي الفرويدي، وباستشارة روجرز غير التوجيهية، والتحليل النفسي ليونغ. تتنوع النظريات والأساليب وتتشعب، ولكن قد يكون هناك عامل مستتر وأساسي مشترك. إلا أنّ هناك سبب جيد للاعتقاد أنّ بعض مُعلّمي طرق التحرر يعرفون تماماً ما يقومون به، وأنّهم مدركون تماماً لحيلتهم الرحيمة، وكذلك لحقيقة أنّ الخلاص المنشود، ليس من التقمص المادي وإنّما من التفكير والمشاعر المشوشة.

إنّما لا بُد من تقديم بعض الأدلة على وجهة النظر هذه، إن كنّا نودّ التأكّد من أنّ العلاج النفسي وطرق التحرر يمتلكان أرضية مشتركة. لا بُدّ أن نبدأ من الحقيقة المُسلّم بها والتي تقول إنّ كلّ طرق التحرر، البوذية، الفيدلنتا، اليوغا، والطاوية [11] تُؤكد أنّ وعينا الأناني العادي هو وعي محدود وفقير لا أساس له في «الواقع». لم يتبيّن بعد إن كان أساسه مادياً أو اجتماعياً، حيوياً أم ثقافياً، ولكن لا شكّ أنّ الخلاص من هذه

المحدودية بعينها هو هدف كلّ الطرق الأربع. في كلّ حالة من الحالات يتضمّن النهج التأمل، والذي قد يتخذ هيئة الانتباه المركز على شيء محدد، مشكلة، أو جانب من الوعي، أو ببساطة المراقبة المريحة والمستقلة لكلّ ما يخطر في الذهن. قد يتخذ هيئة محاولة قمع كلّ التفكير اللفظي، أو هيئة جدال، يتمّ فيه الوصول بالأفكار الأكثر تشدداً إلى استنتاجاتها الكاملة. قد يكون محاولة للإحاطة علماً مباشرة بالذات المُدركِة، أو قد يتبع فكرة أنّ الذات ليسَت شيئاً يُمكن معرفته، ولا الجسد، ولا الأحاسيس، ولا الأفكار، ولا حتى الوعي. في بعض الأمثلة يُطلب من الطالب ببساطة أن يكتشف، بإسهاب وبلا هوادة، لماذا يُريد التحرر، أو مَن هو ذاك الذي يُريد أن يتحرّر. تختلف الأساليب ليس فقط بين المدارس والمُعلّمين المختلفين، وإنّما كذلك وفقاً لحاجات وأمزجة مريديها.

تُصر بعض المدارس على أنّ المُعلّم الروحي الذي تحرر هو نفسه، يلعب بالتأكيد دوراً أساسياً في المُهمّة، ويقول آخرون إنّ هذا في حدّ ذاته يجعل الأمور أكثر سهولة، ولكنّه ليس مستحيلاً على الطالب أن يلعب اللعبة مع نفسه. هناك انقسام مشابه في الرأي حول العلاج النفسي، ولكن في الواقع، هناك دائماً مُعلّم روحي بمعنى من المعاني، حتّى لو كان مجرد صديق أوحى بالفكرة للمرء، أو لعلّه أعطاه كتاباً فقرأه. إنّ القيد الذي ينشأ من علاقة اجتماعية لا بُدّ من كسره من خلال علاقة اجتماعية، فكلتاهما وظيفتان للعلاقة، كما هي الحياة نفسها.

هل من المفهوم فعلاً في آسيا أنّ التحرر يكون من أوضاع اجتماعية لا مادية ولا ماورائية؟ إنّ مساءلتي لمُعلّمي الزن البوذيين حول هذه النقطة لا تدع مجالاً للشك في ذلك. لم أجد واحداً منهم يُؤمن بالتقمص كحقيقة مادية، ولا أحداً يدّعي امتلاك قوى معجزة بالمعنى الحرفي مسيطرة على العالم المادي، بل يتمّ فهم جميع تلك المسائل رمزياً. ماذا عن «مُعلّمي التيبت» الغامضين والذين يُنسب إليهم قدر كبير في درب المعرفة الخفية بالعوالم فوق المادية؟ في حين يُوجد الكثير من المعلومات المدرسية والأدبية الصرفة حول نصوص البوذية التبتية، هناك قلّة قليلة من الغربيين مارسَت تدريباتها على ضبط النفس بصورة فعلية في عين المكان. تُمثّل السيدة ألكساندرا ديفيد نيل استثناء، وهي امرأة فرنسية مميزة كتبَت مُؤخّراً كتاباً على الدرجة نفسها من التميز في محاولة لتفسير «قدر ما أمكن» من العقيدة التأسيسية لمُعلّميها. تكتب قائلة:

إذا كان «الطالب» لا يستطيع أن يرفض لَعِبَ دورٍ في ملهاة أو مأساة العالم، فهو يفهم على الأقل أنّ الأمر كلّه لعبة، إنّهم يُعلّمونه النظر إلى عمل ذهنه المتواصل والنشاط البدني الذي يُؤدّيه الجسد. يجب عليه أن ينجح في فهم وملاحظة، أنّه لا شيء من كلّ ما يصدر عنه، هو منه. إنّه، جسدياً وذهنياً، مجموع الآخرين.

يشمل «مجموع الآخرين» هذا العناصر المادية، لنا أن نقول الأساس، التي يدين لها بصفاته الوراثية وتأسُّله الرجعي، ثم لتلك التي تناولها، وتلك التي استنشقها قبل ولادته، والتي بمساعدتها تمّ تشكيل جسده، والتي استوعبها فأصبحَت مع القوى المعقدة الكامنة فيها أجزاء أصيلة من كينونته.

على المستوى الذهني، يشمل «مجموع الآخرين» هذا الكثير من الكينونات والذين هم أقرانه: أناس يُصاحبهم، ويتجاذب معهم أطراف الحديث، ويُراقب أفعالهم. هناك بالتالي كبح جارٍ فيما يتشرّب الفرد جزءاً من الطاقات المتنوعة الممنوحة من قِبل أولئك الذين يتواصل معهم، وهذه الطاقات المتباينة التي تُنصّب نفسها داخل ما يعتبره «أناه»، تُشكل هناك حشداً كبيراً.

يتضمّن هذا فعلياً عدداً ملحوظاً من الكينونات التي تنتمي إلى ما يُمكن تسميته الماضي، أي شخصيات لعلّه كان في احتكاك معها في سياق قراءاته وخلال مرحلة تعليمه.

ليس هذا إلّا وصفاً للكائن الحي، الجسد، باعتباره غير منفصل عن نظام العلاقات المادية والأنا المزيفة كمفهوم «الآخر المُعمّم» لـ جي إتش ميد، حيث ينبثق شعور الفرد أو تصوّره عن نفسه من التعاملات الاجتماعية. في موضوع التقمص، تُتابع:

حين يُصبح الطالب مدركاً لهذا الحشد في داخله، يجب أن يتجنب، كما يفعل البعض، تخيل أنّ ذلك يُمثّل ذكريات من حيواته السابقة. ليسوا قلّة أولئك الذين يذكرون وهم مقتنعون أنّ هذه الشخصية البارزة وتلك، والتي عاشَت في الماضي، يتم استنساخها فيهم. إنّ القصص التي تصف التقمص لا حصر لها في آسيا بحيث تُبقي التعطش الطفولي للأعجوبة حيّاً بين حشود الناس.

بعبارة أُخرى، لا يُفهم التقمص حرفياً بأنّه إعادة التجسّد المتعاقب لأنا الفرد المزيفة، أو حتّى لـ «سلسلة كارما» الفرد أو نمط سلوكي [12] مرتبط من الناحية السببية. يتمّ تفسير تعدد حيوات الفرد باعتباره تعدداً لعلاقاته الاجتماعية والمادية.

لا أرغب في الإسهاب بصورة مضجرة في موضوع فهم التقمص رمزياً لا مادياً، ولكن من الأساسي إلى حد ما إدراك أنّ الوهم «مايا» يكمن في الميدان الاجتماعي للوصف والتفكير، وليس في الميدان الأشمل للعلاقات المادية والطبيعية. غير أنّه ينبغي قول شيء بشأن موقف بوذا الخاص من المشكلة بقدر ما يُمكن استرجاعها. من الواضح في النصوص المتعارف عليها أنّه أنكر واقعية أيّ أنا مزيفة جوهرية، ولكن لم يُنكر ولم يُؤكّد إمكانية وجود «حيوات» ماضية أو مستقبلية. لقد اعتبرها غير ذات صلة، لأنّه كان مهتماً بتحرر الإنسان ليس من العالم المادي بل من النمط الأناني للوعي. إنّ كون هذا التحرر يضع حداً لاستمرارية وجود الفرد ككائن مادي أو حيّ من عدمه، وكونه عند هذا المستوى من الوجود أو أيّ مستوى آخر، هي مسألة بعيدة تماماً عن الموضوع.

إن كان يجب على المرء أن يقول عن أخ مثل أناندا، الذي تحرر قلبه: «عقيدته هي أنّ آرهانت «المرء المتحرر» يستمرّ بعد الموت»، لكان ذاك عبثياً، أو يقول: «إنّ عقيدته هي أنّ آرهانت لا يستمرّ في الحياة، يستمرّ في الحياة، ومع ذلك لا يستمرّ، يستمرّ، ولا يستمرّ ولا يتوقّف بعد الموت»، لكان كلّ ذلك عبثياً.

إنّ كلّ التخمينات الماورائية، وكلّ الاهتمام بالتحكم العجائبي بالعالم المادي، لا تُعتبر في عقيدة بوذا الأصلية خارجة عن الموضوع وحسب، بل كذلك عوائق إيجابية للتحرر. كما يجب الإضافة أيضاً أنّ فكرة التقمص المادي ليسَت جزءاً من الطاوية وأنّه وفقا لـ أي. كيه كوماراسوامي، فإنّ التفسير الصحيح للـ فيدانتا هو أنّ «السائر الوحيد والأوحد على الطريق» هو الذات العليا، الأتمان البراهمان، وليس أبداً النفس الفردية. من خلال تلك الرؤى يتلاشى كلّ علم كونيات التقمص في الهند القديمة إمّا إلى أسطورة أو إلى مجرّد إمكانية لم يعُد للمرء حاجة للاهتمام بها. إنّ كابوس مكابدة الفرد نفسه مراراً للفقر، المرض، والموت لدهور من الزمن، أو السجن لقرون في حجرات التعذيب الشيطانية، قد وصل إلى نهايته من خلال إدراك أنّه ما من أحد يُكابده.

ماذا عن الزّعم أنَ التحرر يُضفي على العالم قوى خارقة للطبيعة «سيدها»؟ حيث لا تكون هذه حيلة أو أداة «يوبايا» لتحدي مزاعم الطالب الزائفة، لا بُدّ للتفسير أن يكون رمزياً مرة أُخرى. يتهرّب المُعلّم الروحي من أيّ طلب مباشر للمعجزات بالقول إنّه حتّى حين يمتلك المرء مثل تلك القوى، فلا ينبغي استخدامها لإرضاء الفضول الكسول، فضلاً عن أنّ ذاك الاهتمام بها يُشكّل عائقاً حقيقياً لنيل التحرر. من الجدير بالذكر أنّه عندما يشتهر أحدهم بامتلاك قوّة خارقة أو مهارة من أيّ نوع، فسيتكبد الناس عناء اكتشافها في مصادفات الحياة العادية التي تدور حوله، وتفسير أحداث عادية تماماً بطريقة خارقة للعادة. غالباً ما يكون الممثل الفكاهي شخصاً يستطيع إغواء جمهور ما ليتوقع منه أن يكون ظريفاً، بحيث يستطيع جعلهم ينفجرون ضحكاً بتعليقات عادية تماماً. كذلك الفيلسوف، يستطيع خلق حالة يصدم فيها الهراء الصرف وأنواع الابتذال المستمعين باعتبارها أفكاراً غاية في العمق، ولعلّ هذا يحدث تماماً دون قصد منه. بالطريقة نفسها يكون الناس تواقين إيجابياً لتأكيد سمعة معالج نفسي بعينه جرّاء قراءته لشخصياتهم كصفحة في كتاب، كما أنّ مهارة العرّاف بأسرها تكمن في استغلاله للمعلومات التي يزلّ بها لسان زبائنه في توقهم لجعله يقرأ ماضيهم ويتنبأ بمستقبلهم. في ظل هكذا ظروف، من العبث تماماً لـ «صاحب القدرة» أن يُنكر سحره، قداسته، ظرافته، أو عمقه، لأنّ الإنكار سوف يُؤخذ ببساطة على أنّه تواضع.

يستغل المُعلّم الروحي الأصيل هذه الحالة ليس لخداع طلابه، وإنّما لزيادة حماستهم للهيمنة على العالم المادي أو على مشاعرهم الخاصة، والعمل باستمرار على الفرضية الزائفة التي تقول بوجود تنافس بين الأنا المزيفة وخبرتها. ذلك أن حالات من هذا النوع هي ببساطة أمثلة خاصة للارتباط المزدوج الذي يفرضه المجتمع على الفرد: إنّه يعرف أنّ هناك أحداث وأشياء منفصلة، وأنّه والآخرين عبارة عن فاعلين مستقلين، تماماً كما يعرف أنّ تعليقات الفنان الفكاهي العادية، مضحكة للغاية. هذه هي التقنيّة الكاملة للتنويم المغناطيسي، ولعبة الجيدو والتي من خلالها يُقنع المشغِّل الشخص موضوع الدراسة أنّه لا يستطيع أن يعصيه، وفي البوذية يُسمى التحرر باليقظة «بودهي» فقط لأنّها خلاص من التنويم المغناطيسي الاجتماعي. أن تكون مُنوّماً مغناطيسياً هو أن تتظاهر على نحو لاواعٍ أنّ المُنوِّم مثلاً غير مرئي أو بالمقارنة، أنّ لعبة ما جدّية، أو أنّ «أنا» داخل جلدي وأنّ مجال الرؤية الخاص بيَ في الخارج.

إنّما بالنسبة إلى التفسير الرمزي للقوى الخارقة للعادة لنأخذ مثلاً، ادعاء القدرة المطلقة: «أنا الإله وبالتالي فكلّ ما يحدث هو من صنعي»، فما من سبيل بالطبع لدحض مثل هذا التأكيد. إن كنتُ أستطيع إقناع أحدهم بتصديقه، فسأضعه في ارتباط مزدوج لأنّه سوف يعتبرني راغباً طوعاً فيما قد يكون في الأحوال العادية ضد إرادتي. إنّ السبيل الوحيد للإفلات من الارتباط هو بالتعليق عليه والقيام بتصريح، شيء من قبيل تأكيد لا يُمكن بأيّ حال إثباته، أو من قبيل أنّ قول «أنا أفعل كلّ شيء» مكافئ منطقياً لـ «أنا لا أفعل شيئاً». إلّا أنّ القصد من إرجاع كلّ ما يحدث إلى فاعل وحيد هو إثارة التساؤل حول فكرة الفاعلية، وفي الوقت نفسه تعديل وعي «المرء بنفسه». بعبارة أُخرى، إنّ إدراك أنّ الأنا المزيفة الفاعلة، بمعزل عن السلوك أو الاختيار، هي وهم، مكافئ لشعورك أنّ كلّ الأفعال التي أنت مدرك لها هي أفعالك الخاصة. إنّ هذا الشعور هو «القدرة الكلّية» ولكنّه فعلياً ليس إدراك لقيام الأنا المزيفة بكلّ شيء. إنّه إدراك للفعل الحاصل في مجال موحد، حيث لا يزال من الممكن ملاحظة الفارق التقليدي بين «أفعالي» و«أفعالك» لأنّها تحدث في أماكن مختلفة من المجال. قد يعني شيئاً قول إنّني أنا، الأنا المزيفة الفاعلة، أقوم بخيارات وأُؤدي أفعالاً، أو أُفكّر بأفكار، إن كان لذلك أن يُشكل فارقاً ملموساً بالنسبة إلى ما تطرأ عليه الأفعال والخيارات. إلّا أنّه ليس ملموساً أبداً لا من ناحية أنّ ما أُنجز كان يُمكن إنجازه على نحو مختلف، ولا من ناحية أنّه يتحتم إنجاز ما

أنجز، إلّا من خلال حصر انتباه الفرد في حقول صغيرة جداً، من خلال الاستغناء عن المتغيرات، أو بمعنىً آخر، بإخراج الأحداث من السياق الذي حدثَت فيه. فقط من خلال تجاهل السياق الكامل لفعل ما، يُمكن أن يقال إن كنتُ فعلتُه بحريّة أو إنّ الأمر لم يكن بيدي. يُمكنني أن أُجرب الفعل نفسه مرة أُخرى، وإن ظهر بصورة مختلفة، أقول إنّه كان باستطاعتي القيام به بطريقة مختلفة، ولكن إن كان مشابهاً أقول إنّني لم أستطع، ولكنّ السياق في تلك الأثناء، قد تَغيّرَ بالطبع. من أجل هذا السبب لا يُمكن أبداً تكرار الفعل نفسه.

إنّ تجاهل سياق الأحداث هو بالضبط أفيديا البوذي، الجهل أو تجاهل الحالة، الذي يُبدّده التحرر. على نحو ما تقوم تجارب العلم المتكررة على تجاهل الحالة، لأنّها تُجرى في حقول مغلقة على نحو زائف، إلّا أنّها تُضيف إلى معرفتنا فقط لأنّ العالِم يعرف أنّه يتجاهل. من خلال العزلة الصارمة للحقل يحصل العالِم على المزيد والمزيد من المعرفة التفصيلية بالطريقة التي ترتبط بها الحقول عملياً مع بعضها البعض. إنّه لا يتجاهل تجاهل الحالة. بالطريقة نفسها يتجاوز المنهج البوذي التجاهل اللاواعي، أي السلوكيات الاعتيادية الانتقائية للوعي والتي تستبعد الأشياء «المنفصلة» عن سياقها، عن طريق التركيز المكثف. إنّ هذا لعبة جيدو يتمُّ تطبيقها على تجاهل الحالة. يتمُّ تبديد وهم الأنا المزيفة الفاعلة من خلال الإدراك الوثيق لما يحدث فعلياً في العزم، الاختيار، القرار أو كون المرء عفوياً. يتوصّل المرء بالتالي إلى فهم أنّ الوعي أو الانتباه هو تجاهل الحالة ولا يُمكن أن يكون خلاف هذا. إلّا أنّ المرء الآن يعرف ذلك، وبالتالي فإنّ سيدها أي الحكيم ذو القوى المطلقة لن يعرف كلّ شيء، ولكنّه يفهم كامل عملية المعرفة، ويرى أنّ كلّ الـ «الأشياء المعروفة» يتم تمييزها بالتجاهل. حين يكون تجاهل الحالة لاواعياً فإنّنا نأخذ مفرداته على أنّها حقائق، وبالتالي يتمُّ اتخاذ الطريقة المعتادة والتقليدية لتصنيف الأشياء والأحداث على أنّها طبيعية.

إنّ المبدأ البوذي الذي يقول «الشكل خواء «سونيا» لا يعني إذن عدم وجود أشكال. بل يعني أنّ الأشكال غير منفصلة عن سياقها، وأنّ شكل الصورة هو أيضاً شكل خلفيتها، وأنّ شكل حد ما يُقرره ما هو خارجه بقدر ما هو داخله. إنّ عقيدة السونياتا أو الخواء تُؤكّد وحسب على أنّه لا وجود لأشكال ذاتية الوجود، لأنّه كلّما ركز أحدهم على شيء فردي، تبيّن أكثر فأكثر أنّه يشتمل الكون بأكمله. إنّ الرؤية البوذية النهائية للعالم باعتباره دارماداتو، وترجمته الفضفاضة «حقل الوظائف المترابطة»، ليسَت مختلفة جداً عن نظرة العلم الغربي للعالم، باستثناء أنّ الرؤية تجريبية أكثر منها نظرية. يتمّ ترميزها شعرياً كشبكة ضخمة من الجواهر، وقطرات ندى على شبكة عنكبوت متعددة الأبعاد، وبالنظر عن كثب إلى كلّ جوهرة منها، يرى فيها المرء انعكاساً لكلّ الأُخريات. تُسمى العلاقة بين المجوهرات تقنياً «شيء/ شيء بلا عائق»، والذي يعني أنّ كلّ شكل منها لا ينفصل عن كلّ الأشكال الأُخرى.

باختصار إذن، فإنّ التعاليم البوذية هي إدراك أنّ المعاناة أو الصراع «دوكها» تنشأ من استيعاب «تريشنا» الكيانات التي يتم استفرادها من العالم عن طريق تجاهل الحالة «أفيديا»، وكلمة استيعاب بمعنى التصرف إزاءها أو الإحساس بها كما لو كانَت مستقلة فعلاً عن السياق. يضع هذا سامسارا أو الحلقة المفرغة موضع التنفيذ، لمحاولة حلّ المشكلة الزائفة لانتزاع الحياة من الموت، السعادة من الألم، الخير من الشر، والنفس من غير النفس، باختصار، جعل الأنا المزيفة للمرء «متقدمة» على الدوام على الحياة. إلّا أنّ الطالب يكتشف عبر تدريب التأمل، أنّه لا يستطيع إيقاف هذا الاستيعاب طالما أنّه يُفكر في نفسه على أنّه الأنا المزيفة التي تستطيع أن تفعل أو تمتنع عن الفعل. إنّ محاولة عدم الاستيعاب تستند إلى الفرضية الزائفة ذاتها التي يستند إليها الاستيعاب والتي تقول إنّ: التفكير والفعل، النية والاختيار، تتسبّب بها الأنا المزيفة، إنّ

الأحداث المادية تتدفّق من خيال اجتماعي. يتمّ اكتشاف عدم واقعية الأنا المزيفة من خلال اكتشاف أنّه ما من شيء تستطيع فعله أو عدم فعله لإيقاف الاستيعاب. إنّ هذه البصيرة «براجنا» تستحضر النيرفانا، الخلاص من المشكلة الزائفة. إلّا أنّ النيرفانا هي تحوّل جذري في شعورك بأنّك حي: يبدو الأمر كما لو أنّ كلّ شيء كان نفسي أنا، أو كما لو أنّ كلّ شيء، بما فيها أفكار»ي» وأفعال»ي»، كانَت تحدث من تلقاء نفسها. لا يزال هناك جهود، خيارات، وقرارات ولكن ليس بمعنى أنّني «أصنعها»، بل إنّها تنشأ من تلقاء نفسها حسب الظروف. بالتالي فإنّ هذا يعني أن تشعر بالحياة ليس كمواجهة بين الفاعل والمفعول به، وإنّما كحقل مستقطَب حيث أصبح صراع الأضداد هو لعبة الأضداد.

من أجل هذا السبب تقوم البوذية بمزاوجة البصيرة «براجنا» مع التعاطف «كارونا»، وهو الموقف المناسب للكائن الحيّ تجاه بيئته الطبيعية والاجتماعية حين يُكتَشف أنّ الحدود المتغيرة بين الفرد والعالم، والتي نُسميها سلوك الفرد، مألوفة في كليهما. إنّ حدِّي الخارجي، ليس فقط الحدّ الخارجي لجلدي وإنّما لكلّ عضو وخلية في جسدي، هو كذلك الحدّ الداخلي للعالم. إنّ حركات هذا الحدّ الخارجي هي حركاتي، ولكن كذلك حركات العالم، أي حركات حدّه الداخلي. «حسب نظرية النسبية، لا يتمُّ النظر إلى الفراغ على أنّه حاوية، بل أحد مكونات الكون المادي». في ضوء هذا، أنا أشعر مع العالم. من خلال الرؤية عبر المؤسسة الاجتماعية للأنا المزيفة المنفصلة واكتشاف أنّ استقلالي الظاهر كان عرفاً اجتماعياً، يزداد شعوري باتحادي مع المجتمع. بالتوافق إذن، مع الرؤية النهائية للعالم كمجال موحد «دارماهاتو»، فإنّ البوذية ترى الإنسان المتحرر بالكامل على أنه بوديساتفا، أي إنسان حر تماماً في المشاركة في اللعبة الاجتماعية والكونية. حين يُقال إنّه في العالم وليس تابعاً للعالم، يعود للمشاركة في كلّ فعاليات العالم دون تعلق، فهذا يعني أنّه لم يعُد يخلط بين هويّته ودوره الاجتماعي، بل يلعب دوره بدلاً من أخذه على محمل الجد، إنّه ورقة جوكر أو ورقة «يُحدد حاملها قيمتها»، حيث يستطيع أن يلعب أيّ ورقة في لعبة الورق.

إنّ موقعه بالتالي هو موقع «أتمان براهمان» أي البراهمي الخالد في الفيدانتا، موقع الذات غير القابلة للتصنيف وغير القابلة للتحديد، والتي تلعب كافة الأدوار المتنوعة في المسرحية الاجتماعية والكونية. كما أنّ المرء، وعلى مستوى أدنى، لا يكون متأكداً أبداً مَن هو الممثل، بما أنّه قد يُتابع التمثيل حتى لو كان في الكواليس، كذلك ليس لـ بوديساتفا هوية يُمكن تقييدها. «إنّ بابه يبقى مغلقاً، والحكماء لا يعرفونه. حياته الداخلية مخفية، وهو يتحرك خارج مسارات الفضائل المُدركة». إنّه المعنى ذاته لقول المسيح: « لِلثَّعَالِبِ أَوْجِرَةٌ وَلِطُيُورِ السَّمَاءِ أَوْكَارٌ، وَأَمَّا ابْنُ الإِنْسَانِ فَلَيْسَ لَهُ أَيْنَ يُسْنِدُ رَأْسَهُ»، لأنّ المعنى الحقيقي للحياة المشردة، و»العيش في الغابات» «فانابراسذا» خارج الطبقة الاجتماعية، هو أنّ الدور الموكل لأنا المرء المزيفة يتمُّ لعبه وحسب. إنّ حياة الإنسان هي تمثيل دون ممثل، وبالتالي طالما كان مُسلَماً به أنّ الإنسان المجنون الذي فقد رشده هو محاكاة ساخرة للحكيم الذي سما فوق أناه المزيفة، إن كان الأول مصاباً بجنون الارتياب فقد شهد الآخر تغييراً جوهرياً في الشخصية. إنّ فضاء الـ بوديساتفا هو ما يُسميه جيرالد هيرد «ميتاكوميديا» وهو مكافئ مواكب وأكثر إبهاماً للكوميديا الإلهية، أي وجهة النظر التي تُفهم من خلالها مأساة الحياة على أنّها ملهاة، لأنّ الأبطال هم بالفعل لاعبون. كذلك فإنّ المنبوذ الأدنى منزلة، سواء كان مجرماً أو معتوهاً لا يُمكن الوثوق به، هو دائماً صورة انعكاسية للمنبوذ الأعلى شأناً، وهو المُحايد الذي لا ينحاز إلى أيّ من الجانبين والذي لا يُمكن تقييده، ولكنّ الأول ينسحب من مأساة الارتباط المزدوج لأنّها تبدو له مشكلة لا حل لها، أمّا الأخير فيهزأ منها لأنّه يعرف أنّها عبثية. حين يعجز المجتمع عن التمييز بين هذين المنبوذين، فإنّه يُعاملهما بالطريقة نفسها.

تُصبح علاقة التحرر من النظم الاجتماعية أكثر وضوحاً حين ننتقل من الهند إلى الصين. غالباً ما تُوصف الطاوية، وهي طريق التحرر، بكونها معارضة بصورة جوهرية للكونفوشيوسية، والتي هي نظام للأعراف الاجتماعية، إلّا أنّه خطأ جسيم اعتبارهما وجهتي نظر تستبعد إحداهما الأُخرى مثل التصميم والإرادة الحرّة. من الأساسي في الكونفوشيوسية فكرة أنّ التنظيم المناسب للمجتمع يعتمد على «تصحيح الأسماء»، أي من خلال التوافق المشترك على تعريف الأدوار وعلاقاتها. أمّا الطاوية فترى أنّه لا يُمكن أخذ تعريف كهذا جدياً. لا بُدّ من تعريف الأسماء أو الكلمات بكلمات أُخرى، وبأيّ كلمات سوف تُعرّف هذه؟ من أجل ذلك يبدأ القول التقليدي المشهور المنسوب إلى لاو تزو بـ:

إنّ التاو «درب الطبيعة» الذي يُمكن الإخبار عنه

ليس التاو المطلق،

إنّ الأسماء التي يُمكن أن تُمنح

ليسَت أسماء مُطلقة.

مجهول الاسم هو أصل السماوات والأرض،

المسمّى «أو التسميات» هو أمّ الأشياء كلّها.

لأنّ الأشياء، كما قد رأينا، هي وحدات للوصف، فإنّ التسمية والوصف هما ما يجعل الطبيعة تبدو كأنّها مكونة من وحدات منفصلة. إلّا أنّه

طالما كان التاو بلا اسم.

بقدر ما تُمنح أسماء، ينبغي على المرء كذلك

أن يعرف أين يتوقّف.

بمعرفة أين يتوقّف يُمكن للمرء أن يُصبح خالداً.

إنّ «معرفة أين يتوقف» هذه تُدعى بصورة أكثر عمومية wu-wei، وهو مصطلح يعني حرفياً عدم الفعالية أو عدم التدخّل، ولكن لا بُدّ أن يُفهم بصورة أصح على أنّه عدم فعل ما يتعارض مع التاو، أي درب الطبيعة أو مسارها. بالتالي فإنّه ممّا يتعارض مع التاو، الاستفاضة في صياغة تحولاتها المتواصلة ضمن أسماء، لأنّ هذا سوف يجعل الأمر يبدو كما لو أنّ بنية الطبيعة هي ذاتها بنية اللغة: أيّ أنّها وفرة من الأشياء المتمايزة، بدلاً من كونها وفرة من العلاقات المتغيّرة. نظراً إلى كونها الأخيرة، فليس هناك سبيل فعلياً إلى الوقوف خارج الطبيعة بغية التداخل معها. إنّ الإنسان ككائن حي لا يُواجه العالم وإنّما يكون في العالم.

تبدو اللغة نظاماً من المصطلحات الثابتة التي تصطف في مواجهة الأحداث المادية التي تُشير إليها. تظهر حقيقة كونها عكس ذلك في استحالة إبقاء لغة حيّة ثابتة. يبدو أنّ التفكير والمعرفة يُواجهان العالم كأنا مزيفة، بالطريقة نفسها التي يبدو فيها أنّ الكلمات تتصدى للأحداث، إذ يقف الوهمان معاً أو يسقطان معاً. إنّ الكلام والتفكير حدثان من العالم المادي وعنه، ولكنّهما يُمارسَان كما لو كانا خارجه، وكما لو كانا معياراً

ثابتاً ومستقلاً يُمكن مقارنة الحياة به. كذلك هي فكرة أنَ الأنا المزيفة تستطيع أن تتداخل مع العالم من الخارج، وتستطيع كذلك فصل الأشياء والأحداث عن بعضها، كما يستطيع المرء ظاهرياً فصل «الصواب» «شيه» عن «الخطأ» «في»، ولذا يقول شوانغ تزو:

كيف يُمكن للتاو أن يكون غامضاً إلى درجة ينبغي معها تمييز الحقيقة عن الزيف؟ كيف يمكن للكلام أن يكون غامضاً إلى درجة ينبغي معها تمييز الصواب «شيه» من الخطأ «في»؟ ما من شيء ليس هذا، ما من شيء ليس ذاك. إنّ ما لا يُمكن رؤيته من قِبل ذاك «الشخص الآخر» يُمكن معرفته من قِبلي أنا، ولذلك أقول إنّ هذا ينبعث من ذاك، وذاك أيضا يُشتقّ من هذا. هذه هي نظرية الترابط بين هذا وذاك. على الرغم من ذلك، تنبعث الحياة من الموت والعكس بالعكس، ينبثق الممكن من المستحيل والعكس بالعكس، ويقوم التأكيد على الإنكار والعكس بالعكس أيضاً. أيّهما كان الحال، يرفض الحكيم الحقيقي كلّ أوجه التمييز ويتخذ ملجأ له في الجنة «أي في الوحدة الأساسية للعالم».

تسخر الطاوية، وخاصة فلسفة شوانغ تزو، باستمرار من وقار الكونفوشيوسية، ومن الجديّة التي يُفترَض من خلالها أنّه بالإمكان تمييز الصواب والخطأ، ووضع المجتمع في نظام دائم. قام شوانغ تزو بسرد المقابلة التالية «المُختلقة» بين لاو تزو وكونفوشيوس:

بدأ كونفوشيوس باستعراض عقائده الإثني عشر كي يُقنع لاو تزو.

صاح لاو تزو مقاطعاً: «هذا كلّه هراء، أخبرني ما هي معاييرك».

أجاب كونفوشيوس: «الصدقة، والواجب تجاه الجار».

قال لاو تزو: «أخبرني، على ماذا تقوم الصدقة والواجب تجاه الجار؟».

أجاب كونفوشيوس: «إنّهما يقومان على المقدرة على الابتهاج تجاه كلّ الأشياء، على الحُبّ الكوني، دون عنصر النفس. هذه هي سمات الصدقة والواجب تجاه الجار».

صاح لاو تزو: «أيّ أشياء! ألا يُناقض الحُبّ الكوني نفسه؟ أليس استبعادك للنفس إبرازاً إيجابياً للنفس؟ سيدي، إن كنتَ لا تُريد أن تتسبّب للإمبراطورية بفقدان مصدر رزقها، هناك الكون، وانتظامه الذي لا يفتر، هناك الشمس والقمر، بإشعاعهما الذي لا يفتر، هناك النجوم، التي لا تتغيّر أبداً تجمعاتها، هناك الطيور والوحوش، التي تُحلّق معاً دون اختلاف، هناك أشجار وشجيرات، تنمو صعوداً دون استثناء. كُن كهؤلاء، اتبع التاو وستكون مثالياً. لماذا إذن هذه الصراعات العبثية حول الصدقة وواجب الجار، مثل قرع الطبول بحثاً عن هارب «الذي سيسمعك عندئذ قادماً ويهرب». واحسرتاه! سيدي لقد جلبتَ الكثير من التشويش إلى ذهن الإنسان».

تنطوي فلسفة wu-wei أي عدم التدخل، إذن، على الوصية الخطيرة في ظاهرها أنّه لا بُدّ للناس من تقبّل أنفسهم كما هي. إنّ هذا أقل إزعاجاً للنظام الاجتماعي من تشتيت أنفسهم سعياً وراء مثاليات مستحيلة.

يكاد يدفعني هذا الحديث عن الصدقة وواجب الجار إلى الجنون. كافح يا سيدي لإبقاء العالم على بساطته الأصلية الفريدة، وكما تهبُّ الرياح حيث تشاء، كذلك دَع الفضيلة تُوطد دعائمها، فلون طائر

البلشون أبيض دون أن يستحمّ يومياً، والغراب أسود دون أن يُلوّن نفسه يومياً.

كان بالإمكان الثقة بالطبيعة البشرية كفاية بحيث تُترك وشأنها، لأنّه كان هناك شعور بأنّ ذلك متجذر في التاو، وكان هناك في المقابل شعور بأنّ نظام طبيعي متسق ذاتياً على أكمل وجه، يُجلّي نفسه في قطبية الـ يانغ «الإيجابي» والـ ين «السلبي». لقد جعلَت علاقتهما الاستقطابية من المستحيل على الواحد أن يتواجد دون الآخر، وبالتالي لم يكن هناك سبب حقيقي لتكون مع يانغ وضد ين. من ناحية أُخرى، إذا كان البشر لا يثقون بطبيعتهم الخاصة أو بالكون الذين هم جزء منه، كيف يُمكنهم أن يثقوا بارتيابهم؟ عند التعمّق أكثر، ما معنى أن تثق أو لا تثق، ما معنى أن يقبل المرء نفسه أو يرفضها، إن كان المرء لا يستطيع النأي عن نفسه، كمُفكّر وأفكار مثلاً؟ هل سيقوم المُفكّر بتصحيح الأفكار الخاطئة؟ إنّما ماذا لو كان المُفكّر يحتاج إلى تصحيح المُفكّر؟ أليس من الأبسط أن نفترض أنّ الأفكار قد تُصحح نفسها؟ (13)

يتحول لوم شوانغ تزو اللطيف للوقار الكونفوشيوسي إلى دعابة حقيقية، تكاد تكون مُتفرّدة في أدب من هذا النوع، لأنّه يسخر كذلك من وجهة نظره الخاصة. من أجل القيام بهذا فإنّه يُوظّف من خلال الروح الأنقى للـ «ميتا كوميديا» كلّ التشابهات بين الحكيم من ناحية، والأحمق، المعتوه، السكير، والمبذر من ناحية أُخرى. كمثال على التحرر من مخاطر العرف الاجتماعي، يضرب مثلاً الأحدب القبيح الذي يكون أول مَن يتم رفضه من قِبل ضباط التجنيد الإلزامي، وأول ما يُمنح مساعدة مجانية من قِبل مؤسسات الخدمة الاجتماعية. إنّ الحكيم «عديم الفائدة» كشجرة رائعة نمَت إلى أبعاد هائلة لأنّ فاكهتها كانَت مُرّة الطعم، أوراقها غير صالحة للأكلّ، وجذعها وأغصانها ملتفة إلى درجة لا يستطيع معها أحد صنع ألواح منها. إنّ سبيل التحرر هي «طريق التقشف والإفلاس»، وهي تتمثّل في اتخاذ المسار الأقلّ مقاومة كما يفعل الماء، وفي اتباع الانعطاف الطبيعي لمشاعر المرء الخاصة، في أن تُصبح أحمق وترفض تحسينات التعلّم، وتتحوّل إلى خامل وتنجرف كورقة في الرياح. ما قيل حقاً هو أنّ الذكاء يحلّ المشاكل، من خلال السعي إلى أعظم بساطة وأقل جهد، ولهذا فقد ألهمَت الطاوية اليابانيين لتطبيق تقنية الجيدو في النهاية، التاو اللطيف والسهل «دو».

يُوجد توازي واضح هنا مع فلسفة العلاج غير المُوجّه لكارل رودجرز، التي يرسم فيها المعالج ببساطة النتائج المنطقية لتفكير مريضه ومشاعره وذلك فقط بإعادة صياغتها فيما يبدو أنّه الصيغة الأوضح. تقتصر استجابات المعالج على تعابير فهمه الخاص لما يقوله المريض له. إنّه يثق بحكمة «إمكانية التطور الإيجابي» لدى كلّ إنسان للعمل على حلّ المشكلة فقط إن أمكن صياغتها بصورة واضحة ومتسقة. بالتالي فإنّ المعالج نفسه «أحمق» و«سلبي»، كالطاوي من ناحية عدم امتلاكه نظرية عن الخطب في مريضه، أو ما الذي ينبغي أن يُصبح عليه كي يتمّ علاجه. إن كان المريض يشعر أنّه لديه مشكلة إذن لديه مشكلة، وإن كان يشعر أنّه ليس لديه مشكلة فإنّه يتوقّف عن متابعة العلاج. أمّا المُعالج فقانع بالاعتقاد أنّه إن لم تُحلّ المشكلة حقاً فإنّ المريض سوف يعود في نهاية الأمر. هذا هو تماماً موقف حكيم التاو من أيّ طالب محتمل، إلّا أن نجاح الأمر قد يبدو معتمداً على كون المعالج يُطبّق تقنية آلية أو كونه في سكينة صادقة مع نفسه.

إنّ موقف الطاوي، كما موقف فيتجشتاين، يتمثّل في أنّه حين يكون هناك مشكلات منطقية، فلن يكون هناك مشكلات طبيعية ومادية، ذلك أنّ الطبيعة أو التاو لا تسعى وراء أيّ هدف، ولذلك فهي لا تُواجه أيّ صعوبات.

إنَ ذاك الذي يُجيب مَن يسأل عن التاو، لا يعرف التاو، وعلى الرغم من أنَ المرء قد يسمع بالتاو، فهو لا يسمع حقاً عن التاو، إذ ما من شيء يُسمّى السؤال عن التاو، وما من شيء يُسمى الإجابة عن هكذا أسئلة. إنّ طرح سؤال لا يُمكن الإجابة عنه هو أمر عبثي، كما أنّ الإجابة على سؤال لا يُمكن الإجابة عنه هو أمر غير واقعي، وبالتالي فإنّ المرء الذي يُواجه العبثي بغير الواقعي، هو شخص لا يملك تصوراً مادياً عن الكون ولا مفهوماً ذهنيّاً عن أصل الوجود.

ليس هذا لأنّ التاو غامض بطبيعته، بل لأنّ مشاكل المجتمع الإنساني مُصطَنعة.

حين يضيع التاو العظيم، ينبع الإحسان والصلاح.

حين تظهر الحكمة والحصافة، يكون هناك الكثير من المنافقين.

عندما تكفّ العلاقات العائلية عن كونها متناغمة، يُصبح لدينا أطفال بارّون وآباء مخلصون.

وحين تكون الأُمّة في اضطراب وفوضى، يبرز الوطنيون.

يُقارن شوانغ تزو الرجل المتحرر «بالقدماء الأنقياء» الذين يُفترض أنّهم عاشوا قبل أن تُخترع الأهداف الزائفة للمجتمع.

لقد تصرّف القدامى الأنقياء دون حسابات، غير ساعين إلى نتائج آمنة. لم يضعوا أيّ خطط، ولذلك لم يكن لديهم سبب للندم في حال فشلوا، ولا سبب للتهنئة في حال نجحوا. كانوا يستطيعون بالتالي الارتقاء إلى مستويات عالية دون خوف. لم يعرفوا ما هو حبّ الحياة وكره الموت، فلم يبتهجوا للولادة، ولم يُجاهدوا لتأجيل الفناء. يأتون بسرعة ويرحلون بسرعة، لا أكثر، وهذا معنى ألّا تقود القلب بحيث يضلّ عن التاو، وألّا تدع الإنسان يسعى إلى التكامل مع الإله.

قد يفترض المرء الآن أنّ الطاويين كانوا يدعون إلى بدائية حالمة، مثل إضفاء المثالية على الهمجي النبيل في أوروبا القرن الثامن عشر. قد تكون هذه نتيجة طبيعية حين تمّ إخراج المقاطع المقتبسة من سياقها الاجتماعي بالكامل. إلّا أنّ نييدهام قد قدّم حجة مقنعة جداً على فكرة أنّ التكلُّف و«التقنية» التي كان الطاويون معارضين لها كانَت جزءاً من النظام الإقطاعي، حيث كانَت القوانين حماية للاستغلال، وكانَت التقنية لتصنيع الأسلحة. أمّا الأكثر أهمية فحقيقة أنّ الكونفوشيوسية على الرغم من مزاياها التي لا جدال فيها، كانَت تصوراً تعليمياً طقوسيّاً نظرياً بحتاً للنظام الاجتماعي، دون أدنى اهتمام بنظام الطبيعة. في حين يُظهِر الأدب الطاويّ بمجمله اهتماماً عميقاً وفطناً بأنماط العالم الطبيعي وعملياته، ورغبة في تشكيل الحياة البشَرية وفقاً لمبادئ الطبيعة الجديرة بالملاحظة باعتبارها متميزة عن المبادئ الاعتباطية لنظام اجتماعي قائم على العنف.

لا يُمكن لريح عنيفة أن تدوم صباحاً كاملاً، ولا يُمكن لهطول المطر أن يدومَ يوماً كاملاً، ما الذي يُحقق هذه الأشياء إلّا السماء والأرض؟ طالما أنّ السماء والأرض لا يُمكنها مواصلة هكذا نشاط، فما بالك بالإنسان الأضعف قدرة؟

بعبارة أُخرى، لا يُمكن للمعايير الاجتماعية المتناقضة مباشرة مع الأنماط الفيزيائية أن تدعم مجتمعاً ثابتاً. إن كانَت هذه بدائية حالمة، فإنّ العلاج النفسي ليس أقلّ من ذلك في عصرنا، وذلك من حيث الدعوة

إلى أساليب حياة منسجمة مع بيولوجيا البشر لا مع التقاليد الاجتماعية. في الكونفوشيوسية كان مصدر السلطة أدب تقليدي، أمّا في الطاوية فكانَت ملاحظة الكون الطبيعي، وكما اقترح نيبدهام، يُوجد توازي وثيق هنا مع الفاصل بين العلم الغربي، كقراءة كتاب الطبيعة، والفلسفة المدرسية الغربية، كقراءة الإنجيل وأرسطو والقديس توما الأكويني وحسب.

في ظل أي ظروف مُتحضّرة، من المستحيل طبعاً لأيّ كان أن يتصرف دون وضع خطط، أو يرفض بالمطلق المشاركة في اقتصاد الهدر والعنف، سواء كانَت رعايته العقائدية رأسمالية أو شيوعية. من المُمكن مع ذلك، أن نرى أنّ «سباق الفئران» التنافسي هذا ينبغي ألّا يُؤخذ على محمل الجد، أو بالأحرى، لو كنّا سوف نصرُّ عليه على الإطلاق، فلا بُدّ ألّا يُؤخذ جدياً، ما لم تُصبح «الانهيارات العصبية» شائعة مثل حالات الرشح. لا يغيب عن بالنا أنّ توصيفات شوانغ تزو للقدامى الأنقياء وللحياة بلا تداخلات طالما كانَت مُبالغاً فيها إلى حدّ ما، وهي فكاهية مثل رسومات ليانغ كي لمُعلّمي الزن.

يعيش الرجل صاحب الشخصية في البيت دون إعمال ذهنه، ويؤدي أفعالاً دون قلق. يبدو غبياً، إذ يمضي كشخص قد أضاع طريقه. لديه الكثير من المال ليُنفقه ولكنّه لا يعرف من أين يأتي هذا المال.

تماماً كما أنّ wu-wei لا تعني حرفياً عدم فعل شيء، كذلك فإنّ التحرر لا يعني حرفياً الانسحاب من اللعبة الاجتماعية، وإنّما التعامل معها كما يتعامل العجوز مع الشلال في الحكاية التالية:

فيما كان كونفوشيوس ينظر إلى شلال لوليانغ، الذي ينحدر من ارتفاع مئتي قدم ويصل زبَده إلى خمسة عشر ميلاً ولا يُمكن لمخلوق حرشفي، زعنفي أن يدخل في جوفه. غير أنّ كونفوشيوس رأى رجلاً عجوزاً يدخل، وظنّاً منه أنّ الرجل يُعاني من بعض المشاكل وأنّه راغب في إنهاء حياته، طلب من أحد المريدين أن يهرع إلى الحافة ويُحاول إنقاذه. ظهر الرجل العجوز على بعد حوالي مئة خطوة وشعره الطافي يتراقص على طول الضفة. تبعه كونفوشيوس وقال: «لقد ظننتك روحاً يا سيدي، ولكنّي أرى الآن أنّك رجل. لطفاً أخبرني، هل هناك أيّ طريقة للتعامل هكذا مع الماء؟».

أجاب الرجل العجوز: «كلا، ليس لديّ أيّ طريقة. بعد الغطس مع اندفاع الماء، أخرج مع الدوامة، أُكيّف نفسي مع الماء، وليس الماء مَن يتكيف معي، وبذلك أنا قادر على التعامل معه باتباع هذه الطريقة».

نتيجة التفاعل بين الطاوية والماهايانا البوذية بين عامي 400 و900 ميلادية ظهرَت مدرسة تشان أو الزن، بتقنيتها المذهلة لتدريس التحرر «التي سيُقال المزيد عنها لاحقاً» من خلال «التوجيه المباشر» بدلاً من النقاش. إنّ الموقف الأساسي للزن هو أنّه لا يملك ما يقوله، أو مجدداً، أنّ الطبيعة ليسَت مشكلة.

إنّ الهضاب الزرقاء هي ببساطة هضاب زرقاء،

والغيوم البيضاء هي ببساطة غيوم بيضاء.

هذا هو الزن بالكامل، ولذلك حين يتقدم الطالب إلى المُعلّم ببعض تلك الأسئلة الزائفة من قبيل: «كيف لي أن أدخل طريق التحرر؟»، يُجيب المُعلّم، «هل تسمع صوت الجدول؟»، «نعم»، «هناك طريق الدخول». أو الأبسط من ذلك حتى، سؤال: «ما معنى البوذية؟» فيجيب المُعلّم: « ثلاثة أرطال من الكتان!». تكمن صعوبة الزن في المشكلة شبه المهيمنة والمتمثلة في جعل أيّ كان يُدرك أنّ الحياة والموت ليسا

مشكلة. يتصدّى معلّمُ الزن لهذا من خلال الطلب من التلميذ أن يكتشف بالنسبة إلى مَن يُعتبر العالم مشكلة، وبالنسبة إلى مَن تكون المتعة مرغوبة والألم غير مرغوب فيه، وبالتالي جعل الوعي ينقلب على نفسه لاكتشاف الأنا المزيفة. بطبيعة الحال يتبين أنّه ما من مكان نعثر فيه على هذه «الأنا الفاعلة» الخرافية التي يبدو أنّها تمرُّ بتجربة ما أو أنّها عالقة في العالم. ذات يوم وجد المُعلّم العجوز سيكيتو تلميذه «المتميز جداً» ياكوسان جالساً على صخرة. سأل سيكيتو: «ما الذي تفعله هنا؟».

أجاب ياكوسان: «لا شيء».

«إن كان كذلك، فأنت تجلس مكتوف اليدين».

«حتى الجلوس مكتوف اليدين، هو قيام بشيءٍ ما».

«أنت تقول: «لا أقوم بأيّ شيء»، ولكن أرجوك ما هو عدم القيام بشيء؟».

«حتى لو استدعيتَ آلاف الحكماء، فلا يُمكنهم إخبارك بهذا».

بطرائقها المتباينة تتضمّنُ كلّ من الفيدانتا، البوذية، والطاوية، الإدراك بأنّ الحياة تكفُّ عن ظهورها بمظهر إشكالي حين يُفهَم أنّ الأنا المزيفة هي وهم اجتماعي. لعلّ المرض والموت مؤلمان حقاً، إلّا أنّ ما يجعلهما إشكاليَين هو أنّهما مُخزيان للأنا المزيفة، وهو الخزي نفسه الذي نشعر به حين نُضبط خارج الدور، كما عندما يُضبط الأسقف وهو يضع إصبعه في أنفه أو الشرطي وهو يبكي. ذلك أنّ الأنا المزيفة هي الدور «التصرف» المعتمد على أنّ الأنا العميقة دائمة، وهي المتحكمة بالكائن الحي، وبينما «لديها» خبرات إلّا أنّها غير منخرطة فيها. يفضح الألم والموت هذا الزعم، ولهذا السبب ترافقَت المعاناة دائماً تقريباً مع شعور الذنب، الشعور الذي يزداد تفسيره صعوبة حين يكون التظاهر لاواعياً. من هنا يأتي الشعور المُبهم ولكن القوي بأنّ المرء ينبغي ألا يُعاني أو يموت.

أنت لم تعُد تشعر أنّك إنسان تماماً.

لقد انحدرتَ فجأة إلى منزلة غرض.

كائن حي، ولكن لم تعُد شخصاً.

حين كُنتَ متأنقاً لحفلة.

وأنت تنزل السلالم وكلّ ما يُحيط بك،

مرتّب لدعمك في الدور الذي اخترته،

ثمّ أحياناً، حين تصل إلى الدرجة الأخيرة

وتكون هناك درجة زائدة لم تتوقّعها قدمك

فتسقط أرضاً مع صدمة. فقط وللحظة

تختبر تجربة أن تكون غرضاً

تحت رحمة السلالم الخبيثة.

تُعدّ حالة الوعي التي تتبع التحرر من وهم الأنا المزيفة سهلة الفهم تماماً من الناحية النفسية العصبية. إنّ من أهمّ الحقائق المادية التي تقمعها التنشئة الاجتماعية، أنّ كلّ خبراتنا الحسية هي حالات للجهاز العصبي. كما أنّ مجال الرؤية الذي نعتبره خارج الكائن، هو في الحقيقة داخله، لأنّه ترجمة للعالم الخارجي إلى صيغة العين والأعصاب البصرية. إنّ ما نراه إذن هو حالة الكائن الحي، حالة أنفسنا، وحتّى بقولنا هذا فقد أكثرنا القول. ليس الحال أنّ هناك عالم خارجي، ومن ثمّ حالة من حالات الجهاز العصبي، ومن ثمّ شيء يرى هذه الحالة. إنّ الرؤية هي بالضبط حالة الجهاز العصبي، وحالة تكون في تلك اللحظة جزءاً لا يتجزأ من الكائن الحي. بالمثل، لا يسمع المرء صوتاً، فالصوت هو السمع، بمعزل عن كونه مجرد اهتزاز في الهواء. لا تحتاج حالات الجهاز العصبي، حسب افتراضنا، إلى أن تتمّ مراقبتها من قِبل شيء آخر، من قِبل رجل صغير داخل الرأس يُسجلها كلّها. أليس حرياً به هو الآخر أن يملك جهازاً عصبياً آخر، ورجلاً صغيراً آخر داخل رأسه وهكذا إلى ما لا نهاية؟ حين نصل إلى انحدار لانهائي من هذا النوع علينا دائماً التشكيك في أنّنا قُمنا بخطوة غير ضرورية في منطقنا. إنّه النوع نفسه من التذبذب الذي يحدث حين يُوضع جانب الأذن في سماعة الهاتف عند جانب الفم، إنّها تُصدر صوت «عواء».

كذلك فإنّنا حين نحسب أنّ ما يجري هو مراقبة جهاز عصبي ثانٍ للأول، فنحن نجعل الجهاز العصبي يرتدّ على نفسه، وبناء على ذلك تتذبذب أفكارنا. نُصبح سلسلة لانهائية من الأصداء، أنفساً وراء أنفس وراء أنفس. هناك بالفعل إحساس الآن أنّ القشرة الدماغية هي جهاز عصبي ثاني حول الجهاز الأساسي للمهاد وفوقه، وبمنتهى التبسيط للأمور، لنا أن نقول إنّ القشرة تعمل كنظام ارتجاع معلومات واضح للمهاد بوسائل يستطيع من خلالها الكائن الحي إلى حدٍ ما أن يكون مدركاً لنفسه. بسبب القشرة الدماغية يستطيع الجهاز العصبي أن يعرف أنّه يعرف، ويستطيع أن يُسجل حالاته الخاصة ويُميّزها. إلّا أنّ هذا مجرد «صدى» واحد وليس سلسلة لانهائية. إضافة إلى ذلك، فإنّ القشرة هي مُجرّد نظام عصبي آخر وحالاتها هي حالات النظام العصبي، إنّها ليسَت شيئاً سوى نظام عصبي مزيف يُفترض أن يكون، كما الأنا المزيفة الفاعلة، داخل الكائن الحي وليس تابعاً له.

كيف يُمكن للقشرة أن تُلاحظ القشرة وتتحكّم بها؟ رُبّما يأتي يوم ينطوي فيه الدماغ البشري على نفسه مرّة أخرى ويُطوّر قشرة أعلى، ولكن حتّى ذلك الحين فإنّ رد الفعل الوحيد الذي تملكه القشرة على حالاتها الخاصة يأتي من خلال الناس الآخرين. «أنا أتكلّم هنا عن القشرة ككلّ. يستطيع المرء بالطبع أن يَتذكر التذكر»، ولذلك فإنّ الأنا المزيفة التي تُلاحظ القشرة وتتحكّم بها هي مجموعة مركبة من المعلومات الاجتماعية المُعاد إرسالها إلى القشرة، ما يُسميه ميد «الآخر المُعمّم». إلّا أنّ التصوّر أنّ المعلومات التي تتكون منها الأنا المزيفة مختلفة عن تلك المحتواة في القشرة، وبالتالي ينبغي أن تكون مُتحكّمة بها، هو تضليل اجتماعي. إنّ الأنا المزيفة هي التظاهر اللاواعي بأنّ الكائن الحي يحتوي نظاماً أرقى من القشرة، إنّها تشويش نظام معلومات شخصية مع طيّة جديدة ومُتخيّلة في الدماغ، أو مع شيء مختلف تماماً عن نمط عصبي، ذهن، روح، أو نفس. عندما أشعر «أنّني» أتعلّم أو أتحكّم بنفسي، بقشرتي الدماغية، ينبغي أن أُدرك أنّه تمّ التحكّم بي فعلياً من قِبل كلمات وإيماءات الناس الآخرين المتنكرة على أنّها ذاتي الداخلية أو ذاتي الأفضل. إنّ عدم رؤية هذا يُؤدي إلى بلبلة عارمة كما عندما أُحاول إكراه نفسي على الكفّ عن الشعور بطرق مرفوضة اجتماعياً.

إن كان كلَ هذا صحيحاَ، يُصبح واضحاَ أنَ شعور الأنا المزيفة هو تنويم مغناطيسي صرف. حيث يُقنع المجتمع الفرد بفعل ما يشاء المجتمع من خلال جعل الأمر يبدو وكأنّ أوامره هي أوامر صميم ذات الفرد. إنّ ما نُريده هو ما تُريده أنت، وهذا ارتباط مزدوج، كما عندما تقول أم لطفلها الذي يتوق إلى اللعب في بركة طينية: «عزيزي، أنت لا تودُّ أن تلعب في ذاك الطين الآن!». هذا تضليل وإن كان شيئاً فهو «كذبة اجتماعية كبيرة».

دعونا نفترض إذن أنّ الانعكاس المزيف لـ «أنا أرى رؤياي» أو «أنا أشعر بمشاعري» قد تمّ إيقافه من خلال طرق كتلك التي تُوظفها طرق التحرر، ألن يُصبح عندئذ واضحاً أنّ كلّ تصوراتنا عن العالم الخارجي هي حالات للكائن الحي؟ يتم إسقاط الفصل بين «أنا» و«رؤياي» خارجياً على الفصل الحاد بين الكائن وما يراه. إنّ تغيراً في التصور كهذا قد يُفسّر المشاعر المعتادة للغاية في لحظة التحرر «ساتوري»، على أنّ العالم الخارجي هو النفس الفردية، وأنّ الأفعال الخارجية هي ممارسات الفرد الخاصة. حينها سوف يُعرف التّصور على حقيقته، على أنه مجال العلاقات اللانهائي [14]. من الصعب جداً القول إنّ تغيّراً كهذا للمفهوم كان ليُعطي أساساً للتضامن الاجتماعي أفضل من الخدعة العادية للتضليل والتنويم المغناطيسي.

هناك سؤال آخر ينبغي طرحه عند هذه المرحلة، سؤال يظهر على نحو متكرر في أيّ نقاش عن فوائد طرق التحرر للمعالج النفسي. على الرغم من تحفّظ فرويد الأساسي، فإنّ تاريخ العلاج النفسي برمته مرتبط مع الحركة نحو الحرية الجنسية في الثقافة الغربية. يبدو هذا تعارضاً حاداً مع حقيقة أنّ طرق التحرر تفرض إلى حدّ كبير حياة التبتل والرهبانية والزهد على مريديها. يُمكن الاستشهاد بالكثير من النصوص لإظهار أنّ الشغف الجنسي يُعتبر عائقاً أساسياً للتحرر.

لفهم هذا يتحتم علينا أولاً العودة إلى السياق الاجتماعي للتحرر في الهند القديمة. في المسار الطبيعي للأشياء لم يكن أحد يُقبل على هذه التعاليم حتى المرحلة الأخيرة من حياته، ففي أشراماس أو مراحل الحياة المتنوعة، تأتي المرحلة التحررية لـ «ساكن الغابات» فانابراسذا فقط بعد إكمال مرحلة «حامي البيت» غريهاسذا. لم يكن يُتوقع من أي انسان أن يسعى إلى التحرر حتى يُنشأ عائلة ويُسلّم مسؤولياته لأبنائه. كان يُفترض أنّ التحرر لم يكن حرية من التقاليد الاجتماعية وحسب وإنّما كذلك من المسؤولية الاجتماعية. قامَت الماهايانا البوذية بتعديل هذه الفكرة على نحو جذري وسوف نرى أنّ حل مشكلّتنا يكمن هنا وليس في التعاليم التي تبقى جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الهندية في الفيدانتا واليوغا. إلّا أنّ الأمر الهام أنّ يونغ، هو الآخر، ينظر إلى عملية التفردية في العلاج النفسي لديه باعتبارها مَهمة للنصف الثاني من الحياة، بمثابة إعداد للموت.

في كلّ المجتمعات القديمة التي سبقت مبدأ تحديد النسل، كان من الواضح أنّ النشاط الجنسي جزء لا يتجزأ من التناسل وبالتالي بدا من عدة وجهات نظر، من غير المناسب للرجل في مرحلة فانابراسذا أن يُصبح أباً. في زمن كان فيه متوسط العمر المتوقع أقصر بكثير ممّا هو عليه اليوم، كانَت الفرصة ضئيلة جداً لأن يُعمّر المرء ويُربي أولاده حتى سنّ النضج. إضافة إلى وجود صراع محتمل بين واجب تنشئة الأطفال اجتماعياً وتحرير نفسه. لا بُدّ كذلك أن نتذكر أنّ علم النفس البدائي يربط القذف المنوي بـ «فقد» سائل حيوي يُضاهي فقد الدم، خالطاً بين الاسترخاء إثر عودة العضو إلى حجمه وضعف الحيوية. من هنا تأتي الفكرة واسعة الانتشار والباطلة التي تقول إنّ «كلّ حيوان حزين بعد الجماع». إلا أنه وبمعزل عن كلّ هذه

الاعتبارات، كان السبب الأساسي للإصرار على قمع الرغبة الجنسية هو أنَ هذا يُتيح تحدّياَ أساسياَ لواقع الأنا المزيفة، كأنّنا نقول: «إن كنتَ تستطيع تعطيل طبيعتك الحيوية فأنت حقاً موجود!».

هذا حقيقة أسلوبٌ متشدد لتحدي الأنا المزيفة بحيث، وكما مع بعض العقاقير القوية، يكون لدى المرء مبرر لاستخدامه فقط إن كان مُتأكّداً إلى حدّ منصف من أنّه سوف ينجح. في الحقيقة، كان يُفترض بكلّ طرائق التحرر أن تنجح وبالتالي أن تكون تعاليم مؤقتة. غالباً ما تُشبّه التعاليم البوذية بطَوف للعبور من شاطئ سامسارا إلى شاطئ نيرفانا، إذ تقول النصوص مراراً وتكراراً إنّه حين يتمّ الوصول إلى الشاطئ الأبعد يجب ترك الطوف وراءنا. كما رأينا في الماهايانا البوذية فإنّ بوديساتفا المتحرر من الغابة أو الصومعة يعود إلى المجتمع والعالم، ولكنّ الصعوبة العملية تكمن في أنّ طرق التحرر في آسيا غير فعالة ومشوشة نظرياً، مع بعض الاستثناءات، كما العلاج النفسي في الغرب. في الحقيقة، فإنّ القصد من مقارنتها مع العلاج النفسي هو تحقيق توضيح متبادل. لعلّ البوذية المزمنة أكثر شيوعاً حتى من العلاج النفسي المزمن، مرتان في الأسبوع لعشرين سنة أو أكثر.

نظراً إلى طريقة سير الأمور، يبدو أنّ مريدي الطرق في آسيا الحديثة فقدوا شجاعتهم إلى درجة أصبح من النادر معها أن يسمع المرء أنّ أحداً قد تحرر بحق خارج التعاليم المحددة لزن البوذية. «رُبّما تكون المدارس الأُخرى أكثر تواضعاً، كما أنّ هناك بالفعل تناقض معين في القول «أنا متحرر» إن كانَت الأنا المزيفة غير واقعية. إلّا أنّ هناك أيضاً التواضع المزيف المتمثل في محاكاة التواضع إلى درجة يُصبح معها كونك متواضعاً أكثر أهمية من كونك متحرراً، فسلاسل الذهب تُقيّد مثلها مثل سلاسل الحديد. هناك أيضاً مريدو الطريق، الذين يبقَون مجهولين وغير مُنظّمين، الطاويون على سبيل المثال الذين يهتمّون بشؤونهم الخاصة فقط ولا يدّعون أيّ شيء البتة عدا الغباء، مع شيء من الفكاهة». إلّا أنّ فقد الشجاعة عموماً يعود في جزء منه إلى ما يُمكن أن يُسمّى مسافة التبجيل المفرط، إذ كلّما أصبح تقليد ما مبجلاً مع مرور الزمن، يتمّ رفع المُعلّمين والحكماء القدماء إلى درجات القداسة والحكمة، بعيداً فوق مستوى البشر. يتمّ الخلط بين طريقة التحرر والعبادة الشعبية، ويُصبح المُعلّمون القدماء آلهة ورجالاً خارقين، وبالتالي يُصبح المثل الأعلى للتحرر أو الاستنارة حسب تعاليم بوذا أكثر عزلة من أيّ وقت. لا أحد يعتقد أنّه يُمكن الوصول إلّا من خلال المعجزات البطولية والعطايا الفريدة. في النتيجة يُصبح علاج التعاليم حميةً، والدواء إدماناً، والطوف منزلاً عائماً، وعلى هذا المنوال تتحول طريقة تحرر ما إلى مُجرّد مؤسسة اجتماعية أُخرى تفنى جراء التبجيل.

لقد حدث هذا، خارج مجال تأثير المهايانا البوذية على نطاق واسع إلى درجة تجعل السير على طريق التحرر أعظم ما يتوقّعه أيّ شخص. أمّا القلّة المتحرّرون فيتمّ تمييزهم على أنّهم إمّا غريبو الأطوار منذ الولادة مثل سري راماكريشنا أو سري رامانا ماهاريشي، أو رجال كبار في السنّ مثل الراحل سري أروبيندو. إلّا أنّه في ظل هذه الظروف يُصبح ما كان يُقصد منه أن يكون علاجاً سريعاً، أعني الجهد لكبح الغريزة الجنسية، تزمتاً مزمناً، وبالتالي يتمّ تناسي أو ببساطة التكتم على أنّه لا يُتوقع من بوديساتفا أن يكون عازباً، ومن ناحية أُخرى من غير المحتمل له أن يكون ماجناً بما أنّه لا يحتاج استخدام التنفيس الجنسي كمهرب من «مشكلة» الحياة. من المُهمّ أيضاً أن نتذكّر أنّه، خارج المنهج المؤقت المفترض للتحرر، تُعتبر الأعراف الجنسية للثقافات الآسيوية أكثر تحرراً من نواحٍ كثيرة من تلك التي لدينا، كما أنّ ربط الغريزة الجنسية بالخطيئة هو أمر نادر فعلاً، وبالتالي فإنّ التعبير الجنسي عند بوديساتفا مقتصر فقط على إحساسه

الخاص بالذوق السليم وعلى تقاليد أيّ مجتمع علماني قد يكون وطنه. قد يُصبح «خريج» جماعة الزن، راهباً متزوجاً أو يعود ببساطة إلى الحياة العادية [15].

هناك سبب جيد لنُصدّق أنّ الغريزة الجنسية المتحررة قد تكون شيئاً من قبيل الصيغة الناضجة لما أسماه فرويد بطريقة غير مناسبة الغريزة الجنسية «الشّاذة متعددة الأشكال» لدى الرضيع، بمعنى وجود علاقة شهوانية بين الكائن الحي والبيئة، غير مقيدة بالجهاز التناسلي. تُصبح العينان والأذنان، الأنف والجلد، كلّها طرقاً للتواصل المثير للشهوة، ليس فقط مع الأشخاص الآخرين، ولكن مع عالم الطبيعة بأكمله، ذلك أنّ الإثارة الجنسية التناسلية هي ببساطة قناة خاصة للحُبّ الأساسي، وهو القطبية بين اليانغ واليين. تقول النصوص مراراً وتكراراً إنّ بوديساتفا حرٌ في الدخول في علاقة حُبّ لأنّه غير مُتعلّق. إنّ هذا لا يعني أنّه يدخل بها آلياً، بمشاعر باردة كالجليد، لا ولا هو من قبيل التحايل الذي يتبعه بعض الفاسقين المتدينين لتبرير أيّ شيء يفعلونه من خلال تفسير أنّ كلّ الحالات المادية وهمية، أو أنّ «روحهم» هي حقاً فوق كلّ ذلك. إنّما القصد أنّ هكذا غريزة جنسية أصيلة وعفوية بالكامل «ساهاجا»، أمّا متعتها فخالية من التعلّق، بمعنى أنّه لا يتمّ السعي لها على نحو إلزامي لتهدئة التوتر، أو لإثبات رجولة المرء، أو لتكون بديلاً عن التحرر. كتب كوماراسوامي: «لا علاقة لساهاجا مع عقيدة السعادة، إنّها عقيدة من التاو ودرب عدم السعي. كلّ ما هو أفضل لنا يأتي بنفسه إلى أيدينا، ولكن إذا كافحنا للسيطرة عليه فإنّه يتملّص منا على الدوام».

---

(9) قد تبدو هذه عبارة جريئة للبعض ولكنّ ما أثار دهشتي بأهميته دائماً هو أنّ مظاهر القوى الغامضة تكاد تكون على الدوام تافهة في إنجازاتها، على سبيل المثال، تكسير فناجين الشاي من مسافة بعيدة، جعل المزهريات تسقط من على الرفوف، أو التحويل المزعوم للمادة إلى جزيئات صغيرة ومن ثمّ إعادة تجميعها ثانية.

(10) إنّ البوذية بالطبع أصل الكثير من المدارس المختلفة بوجهات نظر متباينة شكلياً، ومن المؤكّد أنّ بعض هذه المدارس في أشكالها المتداولة بشدة هي بالتأكيد ديانات وليست طرق تحرر. من أجل ذلك، عندما أستخدم كلمة «البوذية» دون أي توصيف إضافي ينبغي أن يُفهم أنّني أشير إلى مدرسة ماديامیكا للفيلسوف ناجارجونا التي وصفها تي. آر. في مورتي بأنّها الفلسفة المركزية للبوذية. وفيما يتعلّق بواقع العالم يكتب مورتي: «إنّ المطلق ليس حقيقة واقعية ضد أخرى، مرحلة التجربة. إنّ المطلق الذي ينظر إليه عبر أشكال التفكير «فيكابلا» هو ظاهرة «سامسارا أو سمفرتا، بالمعنى الحرفي». إنّ هذا الأخير الذي تمّ تحريره من أشكال التفكير المتراكبة «نيرفيكابلا، نيسبيربانسا» هو المطلق. إنّ الفارق معرفي «شخصي»، وليس وجودياً، ولذلك يعلن ناجارجونا عدم وجود أدنى فارق بين العالم والواقع الحقيقي. مع ذلك، يكون المطلق، بما أنّه يتجاوز الفكر، جوهرياً تماماً في التجربة». راجع فيتجنشتاين: «ليس المبهم كيف أنّ العالم كائن، بل أنّه كائن. هناك بالفعل ما يتعذر وصفه. يظهر هذا نفسه، إنّه المبهم».

(11) ربما ينبغي عليّ أيضاً إدراج الصوفية الإسلامية وجوانب من الجاينيّة، ولكنّها مواضيع لم أدرسها بالدرجة نفسها.

(12) تمّ الاستشهاد بفرضية سلسلة الكارما الفردية المتميزة عن كينونة النفس «جيفاتمان» من قبل ناجاسينا وآخرين للحفاظ على التناسخ الجسدي والحرفي كعقيدة بوذية. ولكن ما هي الفرضية الأخرى التي يحتاجونها لتفسير الصلات بين سلسلة الكارما التي تمتد مثلاً من 1600 إلى 1650، والتجسد التالي للسلسلة نفسها بين عامي 1910 و1975؟ من خلال أيّ نظام علاقات تُحافظ السلسلة على هويتها خلال فترة الانتظار؟ لا أنكر أنّ هكذا نظام ربما يكون موجوداً، ولكن ما يعنيني هو أنّ وجوده أمر غير ذي صلة مع الفهم الصحيح للبوذية. وفقا لفلسفة ماديامیكا ناجارجونا فإنّ السلسلة السببية الخطيّة بين «الأشياء» هي مفاهيمية «فيكالبا» ووصفية بحتة. في محاولة منه لاستيعاب ماديامیكا في الأفكار الكانطية، يقوم مورتي بالخلط الغريب عبر القول إنّ ناجارجونا قصد من هذا النقد للسببية أن ينطبق على العالم الحدسي وليس على الظاهري، ولكن أيّ هذين الاثنين هو المادي؟ بالتأكيد كلاهما مادي، ولكنّ العالم الظاهري، الذي تنطبق عليه السببية، هو العالم المادي الموصوف بالظواهر، كما لو كانت أشياء وأحداث منفصلة. ولكن ما مدى الحيرة التي يمكن تجنبها إذا بقي واضحاً أنّ الأشياء، أو الظواهر، هي وحدات للوصف، وليس لما نصفه.

(13) إنها حقا تفعل، من خلال الأفكار حول الأفكار، أو اللغة حول اللغة، والمعروفة الآن باسم اللغة الواصفة. يتم تصحيح الفكر ليس من قِبل المفكر، ولكن عن طريق التفكير في مستوى أعلى.

(14) أنا مرتاح إلى حد معقول لأنّ شيئًا مقارباً لهذا التغيير في الإدراك، أي إدراك أنّ الأحاسيس عبارة عن حالات للكائن الحي نفسه، يتمّ إحداثه بواسطة حمض الليسرجيك «LSD-25». تقوم الكثير من العقاقير بإيقاف مثبطات مفيدة، ولكن يبدو أن LSD يوقف تثبيطًا ذا قيمة مشكوك فيها للغاية، وبالتالي قد يتمّ استكشاف استخدامه كعلاج بناء على فرضية أنّ هذه هي الميزة الرئيسية لعمله. في مكان آخر، ناقشت باستفاضة أكبر أوجه التشابه الجزئي بين تجربة LSD و«الوعي الكوني».

(15) ليس هذا المكان المناسب للدخول في المشكلة الخاصة للغاية المتمثلة في الاستخدام التانتري للغريزة الجنسية في الانضباط الفعلي للتحرر. يُحال القارئ إلى داسغوبتا، إليّاد، وودروف من أجل روايات موثوقة للغاية، وإلى تفسيري الخاص الأكثر اعتماداً على التخمين. غير أنّه فيما يتعلق بجواز الغريزة الجنسية للبوديساتفا أو الرجل المتحرر، فإنّ الكثير من النصوص واضحة تماماً. على سبيل المثال تشاندوغيا أوبانيشاد، Chandogya Upanishad ، 8/12/3 : «ينبثق الإنسان من هويته الجسدية ليأخذ شكله الحقيقي عند بلوغ الاستنارة العظيمة. مثل هذا الرجل هو الأفضل بين الرجال. إنّه يعيش مثل ملك، يأكل ويلعب ويتمتع بالنساء والممتلكات والأسرة، دون التماهي مع الجسد». أمّا في سوبهاشيتا سامغراها Subhashita-samgraha 47: «يفكر الحمقى في التحرر كشيء مختلف تماماً عن التمتع بالعالم، ولكنّ كلّ ما هو سامي وعظيم يسمع، يرى، يشمّ، يؤكل، يعرف ويلمس فهو جيد من جميع النواحي. سوف يعرف أنّ مسرحية العالم بأسرها نقيّة تماماً بطبيعتها». في ساراها بادا Saraha-pada 19: «دون تأمل، دون التخلي عن العالم، «قد يلزم المرء بيته بصحبة زوجة واحدة». هل يمكن تسمية ذلك بالمعرفة الكاملة، يقول ساراها: إذا لم يتمّ تحرير المرء أثناء الاستمتاع بملذات الحواس؟». إنّ الروحانية الهندية الحديثة، خاصة بين الطبقات المتأثرة بالتعليم على الطريقة الغربية، مشوبة بقدر كبير» افتراضياً» بالتزمت البريطاني، ولكنّ أفضل مناقشة لهذه المشكلة برمتها هي تلك التي يقدمها أي. كيه كوماراسوامي.

الفصل الرابع

عبر زجاج معتم

مِن الطبيعي تماماً أن يكون الإنسان في حد ذاته هو الجزء الأشد إبهاماً في الكون. إنّ الطريقة التي تبدو عليها كينونته بالنسبة إلى مُراقب خارجي، كجرّاح أعصاب مثلاً، تختلف بصورة مذهلة عن الطريقة التي تبدو عليها من الداخل. كما أنّ الطريقة التي يُوصَف بها السلوك الإنساني من قبل عالِم الأحياء أو عالِم الاجتماع تختلف عمّا يراه الفرد العادي إلى درجة بالكاد يستطيع معها تمييز نفسه. إلّا أنّ هذا التفاوت ليس مختلفاً من حيث المبدأ عن صدمة سماع المرء لتسجيل صوته الخاص للمرة الأولى، أو عن تلقّي المرء وصفاً صريحاً لشخصيته من قِبل مُراقب فَطِن. تبدو هذه الأوصاف غريبة ومختلفة للغاية كحال كامل العالم الخارجي في حدّ ذاته. غير أنّه قد يأتي زمان تتحوّل فيه صدمة الاستغراب إلى صدمة اعتراف، وقد نصيح مندهشين عندما ننظر إلى العالم الخارجي كمرآة: «ماذا، ذاك أنا!».

ما زال أمامنا بصورة جمعية طريق طويل نقطعه نحو هذا الاعتراف، فالعالم أمامنا عالم غريب مجهول لا يُسبر غوره ونحن ننظر عبر زجاجه المُعتم للغاية، ونتصدّى إليه كما لو كنّا لا ننتمي.

أنا، غريب وخائف،

في عالم لم أصنعه أبداً.

تلوح لنا ولكن ببطء حقيقة أنّ هناك من حيث الجوهر خطب ما في هذا الشعور، إذ يُرغمنا المنطق البسيط على الأقل، على رؤية أنّه مهما كانَت النفس منفصلة عن أُخرى، فما من نفس دون أُخرى. إلّا أنّ ما يعترض طريق هذا الاعتراف هو الخوف من اكتشاف أنّ هذا العالم الخارجي قد يكون المرء نفسه وحسب، وأنّ الرد على صوت المرء ليس سوى ارتدادات لا نهائية من الصدى. إنّ السبب في هذا بطبيعة الحال، أنّ مفهومنا عن النفس محصور بجانب ضئيل للغاية وزائف إلى حدّ بعيد من كينونتنا، وأنّ اكتشاف أنّ العالم كان حزاماً من المرايا حول لهيب الشمعة ذاك سيكون ذاتية مخيفة حقيقة. مع ذلك، إذا ما تبيّن أنّ النفس والآخر هما شيء واحد، فسيتبيّن أنّ الأنا والدهشة واحد كذلك.

كنّا نرى طوال الوقت أنّه على الرّغم من أنّ العلم الغربي انطلق من خلال محاولة كسب أكبر قدر من الموضوعية، أي أقل قدر من التورط بين المُراقِب والمُراقَب، إلّا أنّه كلّما زاد الضغط على هذه العزلة، تبيّن أنّها أكثر استحالة. يُدرك كلّ مجال من العلوم، من الفيزياء إلى علم النفس، أكثر فأكثر أنّ مراقبة العالم تعني المشاركة فيه، بقدر ما يبدو الأمر مُحبِطاً في البداية، إلّا أنّه الدليل الأكثر أهمية على الإطلاق لزيادة المعرفة. في الوقت نفسه، غالباً ما يُشار إلى وجود هوة دائمة الاتساع في التواصل بين العالِم المُختصّ وعامّة الناس، لأنّ لغته مبهمة للغاية ونماذجه عن العالم شديدة البُعد حتّى عن صور الحسّ العام. يُوجد جانب آخر لهذه الهوة وهو أنّ العالم الذي نُوشك أن نعرفه لا يملك نظرياً إلّا القليل من أوجه التشابه مع العالم الذي نشعر به، لدينا شخصيات من القرن السادس عشر تحمل مفاهيم عالم القرن العشرين لأنّ الأعراف الاجتماعية تأخّرَت عن رحلة المعرفة النظرية.

هل من المعقول، مع ذلك، أن يُصبح العلم طريقة لتحرّر الإنسان؟ إنّ هكذا فكرة بغيضة إلى أقصى حد بالنسبة إلى معظم معتنقي طرق التحرر الشرقية، والذين يميلون إلى النظر إلى العلم على أنّه النظير تماماً للمادية الغربية، وهكذا يكتب أحد أهمّ المُترجمين الموهوبين للفيدانتا، رينيه غينون:

يعتمد مجال كلّ علم دائماً على التجريب، في شكل أو آخر من طرائقه المتنوّعة، في حين أنّ مجال الماورائيات «أعني، التحرر» يتكوّن أساساً ممّا لا يُمكن الاستقصاء عنه خارجياً: بما أنّنا «نتعدى الفيزياء» فنحن كذلك، بحكم تلك الحقيقة ذاتها، نتعدّى التجربة. في النتيجة، يُمكن لحقل كلّ علم مُنفصل، إن كان قادراً على ذلك، أن يتوسّع إلى ما لا نهاية دون إيجاد أصغر نقطة اتصال مع المجال الماورائي أبداً.

إلّا أنّ عالم المعرفة قد يكون دائرياً، مثلما الأرض دائرية، بحيث أنّ الانغماس في التفاصيل الماديّة قد يُؤدي بنا على نحو غير متوقع تماماً إلى العودة إلى ما هو كوني ومتسام. إنّ فكرة بلاك عن أنّ «الأحمق الذي يُصرّ على حماقته سوف يُصبح حكيماً «هي ذاتها فكرة سبينوزا التي تقول إنّنا «كلّما عرفنا المزيد عن أشياء بعينها، عرفنا المزيد عن الإله». لأنّ هذه كانَت التقنية الأساسية للتحرر كما رأينا: تشجيع الطالب على استكشاف فرضيّاته الزائفة باستمرار، وحتى النهاية. لسوء الحظ، لا يعلم معظم دعاة الطرق الشرقية الغربيون إلّا القليل أو لا شيء عمّا حدث في العلم خلال الخمسين سنة الماضية، وينظرون إليه على أنّه ما زال اختزالاً للعالم إلى «أجسام» ميكانيكية نيوتونية. (16)

صحيح أنّ الأصول التاريخية للعلم التطبيقي تكمن في الشّعور المُبالَغ فيه لدى الإنسان الغربي بالانفصال عن الطبيعة، وفي أنّ التقنية الخاصّة به، بطرق شتى، لا تزال هجوماً على العالم. أشار كثير من المحلّلين النفسيين إلى أيّ درجة تُمثل روح العلم الموضوعية الصارمة التحليلية والشحيحة، تعبيراً عن العدوانية، ومحاولة لجعل العالم المادي عقيماً تماماً. لا أحد غيرنا يعترض هنا! تتم إزالة الغموض عن كلّ شيء إلى أن يُصبح ميتاً تماماً، ويتمّ تفسير الكون على أنّه «لا شيء سوى» آلية وترتيبات تصادفية لطاقة عمياء، إلّا أنّ المرء لا يُمكنه المضي في مثل تلك العدائية دون اكتشاف أنّ هناك خطباً ما، تماماً كما لا تستطيع جماعة اجتماعية ما، إبادة عدوّها دون اكتشاف أنّها فقدَت صديقاً. يُعبر نورمان براون عن ذلك كالتالي:

يحتجّ كلّ من وايتهيد و نيدهام ضدّ الموقف غير الإنساني للعلم الحديث، إنّهما يدعوان من زاوية التحليل النفسي إلى علم قائم على فهم جنسي للواقع، بدلاً من موقف عدائي مُهيمن تجاه الواقع. إنّ العقلية التي كانَت قادرة على اختصار الطبيعة إلى «علاقة باهتة، عديمة الصوت، عديمة الرائحة، عديمة اللون،

ومُجرّد اندفاع للمادة بلا معنى وإلى ما لا نهاية»، حسب وصف وايتهيد، هي عقلية مدمِّرة. إنّه هجوم هائل على حياة الكون، وبمصطلحات التحليل النفسي الأكثر تقنية، فإنّ غايته الساديّة الشرجية واضحة.

إلّا أنّه يُتابع الاقتباس من مؤرّخ العلوم ذي التوجّه التحليلي النفسي، غاستون بيشلار، في مقطع يُفسّر بفضول وعلى نحو خاطئ ثورة القرن العشرين من خلال وصف علمي:

يبدو أنّه مع بداية القرن العشرين بدأ بالفعل نوع من التفكير العلمي المعارض للحواس، وأنّه من الضروري تكوين نظرية موضوعية تُعارض الموضوع. يتبع ذلك وضع كامل الاستخدام للدماغ موضع تساؤل. إذ لم يعُد الدماغ من الآن وصاعداً أداة مناسبة للتفكير العلمي، بمعنى أنّ الدماغ هو العائق في التفكير العلمي، وعائق بمعنى أنّه مركز التنسيق للحركات والشهوات البشرية، فمن الضروري أن نُفكّر بما يتعارض مع الدماغ.

في زمن يتحمّل فيه الحاسوب الالكتروني الحِمل الأكبر من التفكير، وكما قلنا سابقاً، عندما تبدو النماذج المادية للكون متعذرة حسيّاً، تكون كلمات بيشلار مُقنعة، لا سيما عندما يكون الناتج العملي لعلم الفيزياء الحديث هو الدمار الفعلي للحياة على هذا الكوكب. إلّا أنّ ما لا يراه بيشلار هو أنّ ما يتجاوزه العلم اليوم، هو نوع من مفهوم حسيّ وصورة كاملة عن العالم كانَت في حدّ ذاتها في تعارض مع الحواس والكائن الحي. كان كون نيوتن الآلي أقل إنسانية بكثير من كون آينشتاين النسبي. كان التقسيم الثنائي الصارم لديكارت للفاعل والمفعول، للأنا المُزيفة والعالم، أكثر لاعضوية بكثير من نظرية المجال الحديثة. ماذا عن التصورات الأقدم حتى للجسد والعالم المادي كميدان للفساد والشر؟ بالفعل، عندما ننظر عبر المجهر، كما عندما ننظر إلى فنّ بيكاسو، كليه، أو بولوك، لا يكون الجسد البشري موجوداً بهيئته المألوفة. يُقدّم عمل كيبيه المناظر الطبيعية الجديدة وغيره من الأعمال المشابهة صيغاً طبيعية على مستوى العين المُجرّدة والمستوى المجهري على حدّ سواء، والتي تكشفها أدوات علمية باعتبارها مواضيع للتأمّل الجمالي، ومَن ذا يستطيع إنكار جمالها الذي لا يُضاهى؟

إلّا أنّ هذا ليس بالضرورة، كما صاغها بيرديائيف «دمار الصورة البشرية». إنّها بالتأكيد ليسَت صورة الإنسان كما كانَت تُرى من قِبل رسّامي عصر النهضة، ولا من قِبل الفنّ الرسمي في القرن التاسع عشر. كانَت هذه صورة قد ركزَت في الدرجة الأولى على فصل الإنسان عن محيطه، وفناً تمّ من خلاله تحديد الإنسان بجلده وتقييده به، فناً أكّد فيه المفهوم التقليدي على المسافة بين الفاعل والمفعول به. إلّا أنّنا حين نُقارن صور كيبيش مع فنّ النقش العربي الإسلامي ومع الخط الصيني، أو مع الزخارف الرائعة لحواف المخطوطات السلتية، فهل أوجه التشابه تصادفية تماماً؟ حقيقة، فإنّ هذا المشهد الجديد غير مألوف، ولكن من خلال استدارة واحدة في صامولة المجهر سوف نرى أنفسنا مجدداً. سوف نُطيل النظر إلى الصور الآتية من قمة بالومار، وسيظهر شكل الكون على شاكلة الإنسان ورُبّما على نحو مفاجئ تماماً، سيكون ذا معنى. إلّا أنّه مع ذلك لن يكون على شكل الأنا المزيفة، ولا على شكل الإنسان المُجرّد والتصوري الصرف، المحتجز داخل جلده.

لنا أن نقول إنّه كلّما ازدادَت غرابة واختلاف الشكل الذي يتعلّم الإنسان أن يُميز نفسه من خلاله، ازداد عمق معرفته بنفسه، عاكسين القول الديلفي المأثور: «اِعرف الكون والآلهة وسوف تعرف نفسك». إذا تسنّى للإنسان إذن أن يُعيد اكتشاف صورته المتفردة في العالمين العياني والمجهري اللذين يكشفها العلم،

فستكون تلك «الصورة المتفردة» التي يُقال إنَ الإله خلقه عليها، بمعنى، الإنسان الكوني، الإنسان الأصلي، ابن آدم، أو الكون الذي يُعتبر جسد بوذا «buddhakaya». إنّ هذه رموز خيالية، وعلى الرغم من أنّها قد تبدو شاعرية ومُجسّدة، إلّا أنّ معناها هو الحقيقة التي تعثّر بها العلم الدقيق: حيث الجزء والكل، الفرد والكون، هم على ما هم عليه فقط من خلال ارتباطهم ببعضهم. إنّ الشكل اللاواعي أو المهمل اجتماعياً للإنسان حتى يومنا هذا هو شكل العالم. أو كما يُعبر عن ذلك وايتهيد:

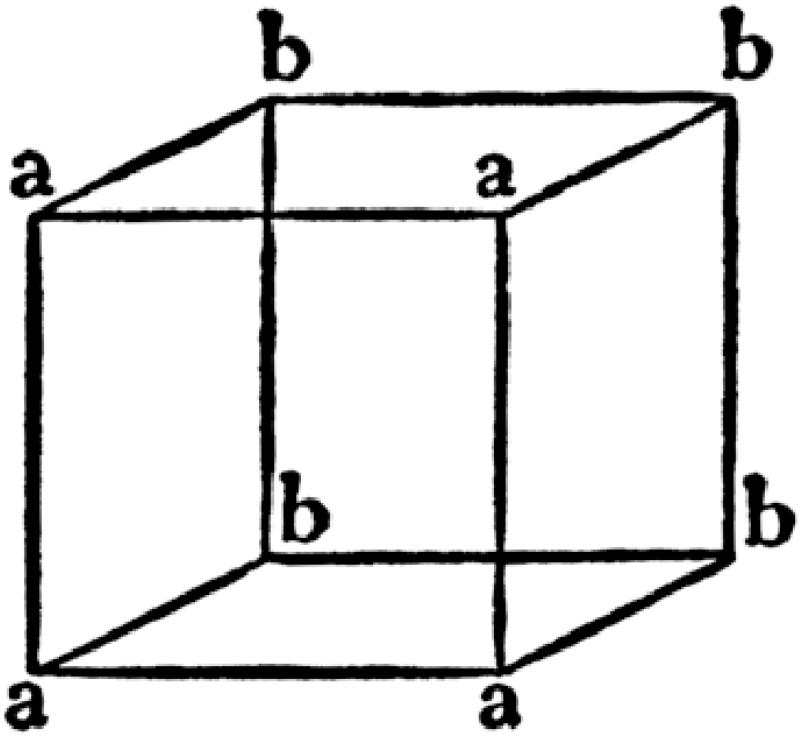
في النهاية يتمُّ التحكم بالمظاهر بواسطة وظائف جسم الحيوان. إنّ هذه الوظائف والعمليات الجارية ضمن المناطق المُعاصرة «أي بيئات الجسد» مشتقة على حدّ سواء من ماضٍ مُشترك، شديد الارتباط بكلّ منهما. من الصائب التساؤل فيما إذا كان جسد الحيوان والمناطق الخارجية غير منسجمين مع بعضهما، ولهذا وفي ظلّ الظروف العادية، تتوافق المظاهر مع الطبيعة ضمن المناطق. قد يعود الوصول إلى مثل هذا التوافق إلى اكتمال الطبيعة فيما يتعلّق بالأنماط الأرقى من حياة الحيوان. علينا أن نسأل فيما إذا كانَت الطبيعة لا تضمّ في داخلها نزعة إلى أن تكون متناغمة، ونوع من «غريزة البقاء» «ايروس» الساعية نحو الكمال.

أليسَت هذه على الأقل البداية للإجابة عن الأمل الذي يُعبّر عنه فرويد في نهاية كتاب الحضارة وسخطها Civilization and Its Discontents؟

لقد جمّع البشر طاقاتهم في السيطرة على قوى الطبيعة إلى درجة أصبحوا معها قادرين اليوم على إبادة بعضهم واحداً تلو الآخر حتّى آخر إنسان وبسهولة شديدة عبر استخدامها. إنّهم يعرفون هذا، وبناء عليه يظهر جزء كبير من قلقهم الحالي، اكتئابهم، ومزاجهم المتوجس. قد يكون من المتوقّع الآن أنّ إحدى «القوتين السماويتين»، إيروس غريزة البقاء الأبدي، سوف يُنمّي قوته ليُبقى نفسه إلى جانب خصمه الأبدي بالقدر نفسه.

يُضيف نورمان براون: «رُبّما سيعيش أطفالنا ليحيَوا حياة كاملة، ويَروا ما لم يستطع أن يراه فرويد. أن يرى في الخصم القديم «ثاناتوس» أي غريزة الموت صديقاً».

إنّما لو كان للعلم أن يُصبح بالفعل طريقنا إلى التحرّر، فلا بدّ من ترجمة رؤيته النظرية إلى مشاعر ليس فقط من أجل عامة الناس، وإنّما من أجل العلماء أنفسهم كذلك الأمر. بعد فترة قصيرة من قراءتي لأحد أهمّ الإفادات المذهلة عن هذه النظرة الوحدوية الجديدة إلى الإنسان في العالم، التطوّر القادم في الإنسان، للبريطاني ل.ل. وايت المختص في الفيزياء الحيوية، وجّهتُ هذه المشكلة بعينها إلى الكاتب، فأجاب أنّ هذا لم يخطر له أبداً، وأنّه على حدّ علمه، ينبغي على المشاعر أن تتبع وعلى نحو طبيعيّ الفهم الشامل للنظرية. بمعنى آخر، كنتُ أسأل إن كان على العلم ألّا يتضمّن يوغا، وهي تهذيب من أجل إدراك وجهة نظره التي يُسميها علماء النفس بصيرة، تفوق كلّ الفهم الحرفي. قد يكون هناك بعض الحقيقة فيما قاله وايت. في النتيجة، عندما يُشار إلينا بأنّ الصورة ثنائية الأبعاد التالية هي مُكعّب، فإنّنا حقاً نشعر أنّها كذلك.



إلّا أنّه من الصعوبة بمكان الإشارة إلى رؤى تتعارض مع الحسّ العام والمعايير الاجتماعية للصحّة الذهنية، تماماً كصعوبة أن تعترف ثقافة مع منظورها المشروط، أن تُعطي العمق واللامحدودية لشخص ما. بأيّ قدر من الجهد نستطيع أن نرى بلمحة واحدة أنّ الصورة في الأعلى هي مكعبان، أحدهما يحوي المربع ذا الزاويا «أ» في الواجهة، والمربع الآخر ذا الزاويا «ب»؟ هل نستطيع أن نرى حقيقتين مختلفتين كواحدة؟ كي نكون متحررين بصدق، يجب على العلم الغربي أن يمتلك يوغا خاصة به، ويُحرز بعض التقدّم في العلاج النفسي المرشح الطبيعي للمُهمّة. إنّ السؤال هو فيما إذا ما كان نوع العلاج النفسي الذي نعرفه في وضع يُمكن تحقيقه، حتّى بالنسبة إلى الأقليّة الصغيرة التي يُمكن أن يصل إليها منهجه الاستشاري.

يُوجد بالفعل عدد من الطرق التي تمّ تحرير العلم والعلاج النفسيّ من خلالها، والتي تُمكن الناس بالمعنى الحرفي من رؤية التناقض أو السمة الزائفة لبعض النظم الاجتماعية. من خلال منهج مختلف نوعاً ما، أنجز العلم لعلم الكونيّات المسيحي لدانتي والقديس توماس ما أنجزَته البوذيّة لعلم كونيّات التقمص في الهند القديمة: حَيث بدَّد رهبته وجعله غير مقنع تماماً. ليست المسألة أنّ العلم بأيّ حال من الأحوال قد رفض وجود الإله الأب، الجنّة والنار، حشود الملائكة وانبعاث الجسد، فمن ناحية، تجعل المعرفة الفلكية الحديثة، المادية والبيولوجية من علم الكونيات هذا غير ملائم ببساطة، وبالمقارنة مع الصورة الجديدة للكون تبدو الصورة التقليدية المسيحية ساذجة ويُمكن للاهوتيين إنقاذها فقط من خلال أعمال مضنية ومعقدة. في المقابل، يُقدّم البحث التاريخي دليلاً على أنّ أصولها كانَت شيئاً مختلفاً جداً عن الوحي الإلهي. كان مفهوم الإله الأب كما يقول وايتهيد: «رفعاً لشأن أصله البربري»، إذ كان موقفه من العلاقة نفسها مع العالم بأسره كذاك الذي اتخذه المصريون القدماء وملوك بلاد الرافدين من رعيتهم الخاضعين، كما كانَت الشخصيات الأخلاقية متماثلة للغاية».

لقد قدّم كلّ من العلم والعلاج النفسي الكثير بالفعل لتحريرنا من سجن العزلة عن الطبيعة الذي يُفترض أنّنا نتنكّر فيه لـ أيروس، ونحتقر الكائن الحي المادي، ونُعول كلّ آمالنا على عالم خارق للطبيعة يأتي لاحقاً. إلّا أنّ كون هذا التحرّر غير مكتمل بأيّ حال من الأحوال يتضح من حقيقة أنّ النزعة الطبيعية في القرن التاسع عشر كانَت الأساس لاعتداء تقني على الطبيعة لا سابق له في التاريخ. بمعنى آخر، فإنّ هذا التحرّر هو عبارة عن علاقة متحيزة حتى بالنسبة إلى الأقلية الصغيرة التي فهمَته وقبلَته بالكامل. حتى أنّها تتركنا كغرباء في الكون، دون حساب من الإله ولكن دون حبّه، دون أهوال الجحيم ولكن دون الأمل بالجنة، دون الكثير من العذابات المادية لأزمنة ما قبل العلم، ولكن دون الإحساس بأنّ للحياة البشرية أيّ معنى. لقد تلاشى الكون المسيحي، ولكنّ الأنا المزيفة المسيحية تبقى، بلا أيّ ملاذ سوى أن تُحاول أن تنسى عزلتها في نوع من الحالة الجمعيّة، من الاحتشاد معاً في الظلام.

هل يستطيع العلاج النفسي إكمال المهمّة؟ إنّه يمتلك في كلّ صيغه تقريباً ميزة هائلة واحدة: وهي الإدراك أنّ الفرار ليس الحل، وأنّه يتحتم استكشاف الاختلاجات، المخاوف، والإحباطات التي تتجلّى فيها «مشكلة الحياة» وتلمُّس جذورها. علينا التخلّص من فكرة أنّنا ينبغي ألّا نمتلك مثل تلك المشاعر، إذ تذهب المدرسة الوجودية الحديثة نسبياً إلى حد القول إنّ القلق والشعور بالذنب لا ينفصلان عن الحياة البشرية، وأنّه كي تكون على نحو واعٍ، لا بُدّ أن تعرف أنّ الوجود مرتبط بعدم الوجود، وأنّ إمكانية الكفّ عن الوجود حاضرة في كلّ لحظة وأكيدة في النهاية. هنا يكمن جذر القلق الوجودي، المعاناة الأساسية لكونك على قيد الحياة، والتي هي تقريباً الإيمان بأنّ كلّ الأشياء تُعاني في «duhkha» البوذية، والمعاناة المزمنة التي اقترح بوذا الخلاص منها. تكون أو لا تكون ليسَت هي المسألة، أن تكون هو ألّا تكون، وبسبب القلق لا يستحوذ على الإنسان بالكامل أبداً ما يُسميه تيليتش «شجاعة أن تكون» ولهذا فهو دائم الشعور بالذنب، إذ لم يكن أبداً صادقاً بالكامل مع نفسه [17]. هذا أحد الأمثلة على حقيقة أنّ قوّة علاجاتنا النفسية تكمن في مواقفها أكثر منها في نظرياتها وآلياتها، أو كما صاغها جورج مورا:

إنّنا نجد تسليماً متزايداً بحقيقة أنّ نتائج العلاج النفسي متشابهة على نحو صادم بغضّ النظر عن الإطار النظري المُتّبع من قِبل كلّ مُعالج، وأنّ شخصية المعالج أكثر أهمية من التزامه بمنهج تفكير مُعيّن.

إنّ النظير المنطقي للموقف القائل إنّ الفرار ليس حلاً هو موقف القبول لكامل «الواقع النفسي» من قِبل المعالج، وبالمقابل، من قِبل المريض، سواء كان مذموماً جمالياً أو أخلاقياً أو مناقضاً لأفكار عقلانية حول ماهية الواقع. لعلّ صياغة يونغ كانَت الأكثر بلاغة، متحدثاً أمام مجموعة من القساوسة عام 1932:

لا يُمكننا تغيير أيّ شيء ما لم نتقبّله، إنّ الإدانة لا تُحرّر، بل تقمع. إذا أراد طبيب ما أن يُساعد إنساناً، فلا بُدّ أن يكون قادراً على قبوله كما هو، ولا يستطيع ذلك في الواقع إلّا عندما يكون قد رأى نفسه كما هي وتقبّلها. قد يبدو هذا بسيطاً للغاية، إلّا أنّ الأشياء البسيطة دائماً ما تكون الأكثر صعوبة. في الحياة الفعلية لا بُدّ للفنّ العظيم أن يكون بسيطاً، ولذلك فإنّ تقبّل المرء لنفسه هو جوهر المشكلة الأخلاقية والاختبار الصعب لنظرة المرء الشاملة للحياة. إنّ إطعامي المتسوّل، غفراني الإهانة، حبي عدوي باسم المسيح، هي كلّها قيم عظيمة بلا شك، إنّ ما أقوم به من أجل إخوتي الأقل شأناً، أقوم به من أجل المسيح، ولكن ماذا لو توجّب عليّ أن أكتشف أنّ الأقل شأناً بينهم جميعاً، الأفقر بين المتسولين، الأكثر سفاهة بين الآثمين جميعاً، نعم إبليس في حد ذاته، وكلّ هؤلاء في داخلي، وأنّني أنا نفسي في أمسّ الحاجة إلى الإحسان الصادر عن

طيبتي بالذات، وأنّني أنا نفسي العدو الذي يجب أن يُحبّ، ما العمل حينها؟ لو أنّ الإله في حد ذاته اقترب منّا على هذه الصورة الخسيسة، لكان علينا إنكاره ألف مرة قبل صياح أول ديك.

أن يكون قد «رأى نفسه كما هي وتقبّلها» هي على ما يظهر تلك الخصلة الأساسية في الشخصية والتي، كما يقول مورا، أكثر أهميّة للمعالج من نظريته أو مدرسته، وعلى الرغم من أنّ الأمر يبدو بسيطاً وغير بطولي تماماً، إلّا أنّ تطبيقاته مذهلة وصعوباته فوق العادة، فما الذي يُشكّل «ذاتي»، ومَن هذا الذي يتقبّلني؟ هذه ليس مجرّد مسألة تحقيق توافق بين الأنا المزيفة وعدد من التجارب المكبوتة، التجارب المخزية أو المؤلمة المكوّنة دائماً لذاتية المرء الخاصّة. إنّها المشكلة الأكبر لدمج الانقسام الحاصل بين الفرد والعالم، والتي كما رأينا، تمتلك صلة ضعيفة مع مشكلة تكيّفه مع المجتمع.

على العموم، هذه هي النقطة التي يكون فيها العلاج النفسي قاصراً عن كونه طريقاً للتحرّر، حتّى حين يتمّ التسليم بأنّ العلاج أبعد بكثير من كونه تكييفاً، إذ لا يكمن الضعف إلى حدّ كبير في التباينات النظرية وإشكالات المدارس المتنوعة، بقدر ما هو في اتفاقات ضمنية معيّنة، وخصوصاً التقبّل المستمر للنظرة الثنائية للإنسان: أنا مزيفة ولاوعي، نفس وجسد، فاعل ومفعول به، مبدأ واقعي ومبدأ البهجة، منطق وغريزة. إنّ العلاج يشفي، ويجعل المرء مكتملاً، وكلّ نظام يترك الفرد على جهة واحدة من المعضلة الثنائية هو في أفضل حالاته إنجاز لليأس الشجاع. هذا تماماً ما توصّل إليه فرويد نفسه، حيث تعكس كتاباته الأخيرة التشاؤم العميق لإنسان شجاع للغاية، لأنّه شعر أنه لا حل للصراع بين مبدأ البهجة، إيروس، ومتطلبات المبدأ الواقعي لضرورات الحضارة. من أجل بقائه لا بُدّ لـ إيروس «غريزة الحياة» من أن يكون منظماً ومتحضراً ومقموعاً، ولكن لا تكف الغريزة المكبوتة أبداً عن المكافحة من أجل الإشباع الكامل، الأمر الذي قد يتمثل في تكرار التجربة الأولية للإشباع. ما من تشكيلات بديلة أو تفاعلية وما من تسامٍ كفيل بإزالة التوتر المستمر للغريزة المكبوتة.

فيما تزداد الالتزامات الاجتماعية للفرد وتتطلّب الحياة المدنية المزيد والمزيد من الانضباط، يُصبح الوضع أسوأ.

إذا كانَت الحضارة عبارة عن مسار محتوم من التطوّر من مجموعة العائلة إلى المجموعة البشرية ككلّ، فسيرتبط بها على نحو لا ينفصم تكثيف للشعور بالذنب، إلى أن يتضخّم رُبّما هذا الشعور بالذنب بحيث يصعب على الأفراد دعمه.

إلّا أنّ المشكلة غير قابلة للحل بسبب الطريقة التي تُعرض بها. إنّ المتناقضات العظيمة، مبدأ البهجة ومبدأ الواقع، إيروس «غريزة الحياة» وثاناتوس «غريزة الموت»، تعتمد على الازدواجية الأعمق للعالِم والمعلوم التي سلّم بها فرويد لأنّها كانَت الافتراض الأساسي لثقافته، مع أنّه رأى بوضوح كبير أنّ الأنا المزيفة ليسَت السيد في منزلها الخاص. لقد رأى أنّ الأنا المزيفة تنبثق من التوتّر الحاصل بين ليبيدو «الغريزة الجنسية» والثقافة، وقد عرف بمعنى آخر، أنّ الأنا المزيفة هي نتاج اجتماعي، ولكنّه اعتبرها أساسيّة للوعي، وأنّه ما كانت لتكون هناك معرفة، ولا تحكم بالعلاقات الإنسانية، ولا علم أو فن، دون معارضة العالِم للمعلوم، أي معارضة النظام المتحضر للطبيعة والأنا المزيفة ضد اللاوعي. في النتيجة فإنّ كلّ ما هو إنساني على نحو مميّز هو ضدّ الطبيعة على الرغم من أنّه، وهنا مكمن الصراع، غير منفصل عنها. لا يُمكن إخماد إيروس «غريزة الحياة» ولكن يتحتم ذلك. إنّ الطبيعة هي شهوة وجشع بلا حدود، وقد ارتقى الإنسان منها

من خلال الصراع القاسي للانتقاء الطبيعي. على الرغم من أنّه أصبح جلياً الآن انطلاقاً من علم الأحياء أنّ الوعي تطور من اللاوعي، الأنا المزيفة من الهو، إلّا أنّه يتحتم اعتبار هذا حادثاً طبيعياً. لو تُركَت وحدها، لما كان من المتوقع للتطور اللاواعي للأنا المزيفة أن يذهب أبعد من ذلك، لأنّ الطبيعة لم تكن ذكية أصلاً. ينبغي تخليص الإنسان، الذي هو صدفة الطبيعة، من انحلال حتميّ، من خلال مواصلة التصرّف كما لو كان المنطق يُعارض الطبيعة. من الناحية العملية إذن، فإنّ اعتبار الإنسان صدفة طبيعية، والذي أصبح بقاؤه على قيد الحياة من الآن وصاعداً غير متسق مع الطبيعة، يرتقي إلى الشيء نفسه عند اعتبار الإنسان ذكاء خارج الطبيعة. من أجل هذا السبب، قامَت النزعة الطبيعية في القرن التاسع عشر، والافتراضات التي شاركها فرويد بالتشديد ببساطة على الانقسام التقليدي بين الروح والطبيعة.

غير أنّ هذا كلّه هو علم أحياء سيء، كما بيّن ل. ل. وايت في مقاله النقدي لفرويد:

دائماً ما يتم في التطوّر البيولوجي، فرض الثنائية أو الصراع على وحدة أوليّة. إنّ وجود كائن حي قادر على البقاء على قيد الحياة يعني ضمناً التكامل، وأنّ الوحدة بالتالي تسبق دائماً أيّ صراع داخلي. قد ينشأ الصراع نتيجة لتأقلم غير ملائم وقد يُثبت أنّه مهلك أو أنّه من الممكن التغلّب عليه. إلّا أنّ تعافي الصّحة العضوية لا يشمل أبداً تجميع مبادئ متعارضة من حيث الأساس، بما أنّه لا يُمكن لهذه أن تتعايش في كائن حي. إنّما يبدو أنّها تفعل ذلك فقط لأنّ الظرف الفعلي للكائن الحي قد تمّ تفسيره على نحو خاطئ باستخدام لغة ثنائية. لا تشمل العملية التاريخية تجميع متضادات منطقية موجودة مسبقاً، إلّا أنّها قد تظهر في اللغة المشوّشة للنظريات الجدلية غير الناضجة.

بعبارة أُخرى، لم يرَ فرويد أنّ الأنا المزيفة كانَت تأقلماً غير ملائم، بل رآها متناقضة ذاتيّاً، كعرف اجتماعي، إلّا أنّه لم يرَ أنّها غير ضرورية، إذ لم يكن في وسعه تصوّر الوعي دون ثنائية الفاعل والمفعول به (18).

مع كلّ إلمامه بالفكر الشرقي، يبدو أنّ يونغ ليس في موقع أفضل.

غير أنّ التفكير الشرقي لا يجد صعوبة في تصور وعي دون أنا مزيفة. إذ يُعتبر الوعي قادراً على السمو فوق حالة أناه المزيفة، حقاً، وفي أشكاله «الأرقى» تختفي الأنا المزيفة تماماً. لا يُمكن لمثل هذه الحالة الذهنية الخالية من الأنا المزيفة إلّا أن تكون لاواعية بالنسبة إلينا لسبب بسيط وهو أنّه لن يكون هناك أحد يشهدها. لا يُمكنني تخيّل حالة ذهنية واعية لا تُشير إلى فاعل، أي إلى أنا مزيفة، فالأنا المزيفة يُمكن أن تُفصَل عن، أي تُجرّد على سبيل المثال من إدراكها للجسد، ولكن طالما أنّ هناك إدراك لشيء ما فلا بُدّ من وجود شخص مُدرك.

كيف يُمكن لمحض عُرف نحوي، مفاده أنّه لا بُدّ للفعل من فاعل، أن يفرض نفسه على الإدراك ويبدو أنّه عين الحقيقة! في ظل هذه الظروف فإنّ فهم يونغ إنّ حالة الوعي «الخالية من الأنا المزيفة» كما تصفها النصوص الشرقية ليسَت على المستوى المطلوب. لإيجاز الأمر بعض الشيء، فهو يعتقد أنّها ليسَت دون أنا مزيفة، على الإطلاق. يقتصر الأمر على أنّ الأنا المزيفة منسيّة مؤقتاً في الهبوط إلى مستوى إدراك أكثر بدائية، إلى الإدراك اللامتمايز الذي من المفترض أن تمتاز بها عقلية الإنسان البدائي، ليفي برول حضور غامض participation mystique. مع ذلك، فهو لا يخلط بينها وبين الرجوع الفعلي إلى البدائية. إنّ قصده هو

أنَ أفراد الثقافات الشرقية القديمة يستطيعون تحمّل هذا الارتكاس إلى إدراك لامتمايز فقط بسبب نضجهم، وفقط لأنّ ثقافاتهم قد منحَتهم بنى قوية جداً للأنا المزيفة، وفي الوقت ذاته، وفرَت متطلبات التلبية المنظمة لكلّ دوافعها الغريزية. من أجل هذا السبب فهو لا يُشجع أبداً على استخدام التقنيات الشرقية مثل اليوغا من قِبل الغربيين. بالنسبة إلينا هناك خطر «الانتفاخ»، وخطر كوننا مغمورين ومستحوذ علينا من قِبل اللاوعي فقط لأنّنا قد قمعناه بشدة ولم نصل بعد إلى التصالح مع غرائزنا الأقلّ احتراماً، فالمواطن الغربي الذي يُقلّل من مستوى الوعي ويُخفف يقظة الأنا المزيفة دون كلّ ضمانات الحالة التحليلية، يكون بالتالي معرّضاً لفقدان ضبط النفس في اندفاع القوى المكبوتة. قد يُفكّر المرء على الفور في تنوع «صيحات» الزِن في البوهيميات الأمريكية وأوهام العظمة الروحية والمبهمة بين بعض أولئك الذين اتبعوا الثيوصوفية والفيدانتا.

هناك الكثير من النقاط التي كان ليونغ حكماً حدسياً ممتازاً عليها بحيث يكره المرء أن يختلف مع افتراضاته. دائماً ما يُخيم خطر الفوضى في الشرق والغرب على حدّ سواء حين تكون المؤسسات الاجتماعية موضع تساؤل، والأمر سيان سواء كانَت المؤسسة هي الأنا المزيفة أو اضطهاد النساء. عندما تتمّ مساءلة السلطة في نقطة معينة، فهي تميل إلى أن تُصبح غير مستقرة تجاه الآخرين. لقد عزّز كلّ من الشرق والغرب الأنا المزيفة كمؤسسة من ذاك القبيل، على الرغم من تباين الأفكار حول أدوارها وواجباتها. لو كانَت الثقافة الشرقية أقل تمركزاً حول الأنا المزيفة من الغربية، لكانَت النصوص البوذيّة والطاوية صامتة نسبياً إزاء الطبيعة المخادعة للأنا المزيفة، ولذلك فإنّ يونغ مُحقّ تماماً في إطلاق التحذير، ولكن للسبب الخاطئ. إنّه يفترض أنّ بنية الأنا المزيفة قوية، وأنّ صراعاً ضد الطبيعة، هو الشرط الضروري للحضارة، وبالتالي فهو عرضة لخطر الوصول إلى اليأس نفسه الذي لدى فرويد، ولكن من الضروري أولاً الإشارة إلى أنّ الحضارة كما نعرفها قد اعتمدَت على مفهوم الأنا المزيفة، وثانياً التأكيد تماماً على أنّه يتحتم عليها ذلك، كما لو أنّ هذا العرف هو إلى حدّ ما من طبيعة الأشياء. إنّ كلاً من فرويد ويونغ واعيان تماماً للعلاقة المتبادلة بين المتضادات العظيمة للحياة، ولكنّها تُشكل بالنسبة إلى كليهما مشكلة غير قابلة للحل في النهاية. يخشى فرويد أنّ التوتّر فيما بينها لا بُدّ أن يُصبح على أقل تقدير أمراً غير محتمل، أمّا يونغ فيبدو مستعداً للسير على حبل مشدود بينها إلى الأبد.

غير أنّ المشكلات الأساسية في الحياة لا تُحلّ بالكامل أبداً، وإن كان لها أن تظهر لمرّة على أنّها كذلك، فإنّها العلامة على أنّ شيئاً ما قد فُقِد. يبدو أنّ معنى المشكلة وشكلها لا يكمنان في حلها، وإنّما في عملنا عليها على نحو متواصل. إنّ هذا وحده كفيل بحفظنا من التسفيه والتحجر.

أليس هذا رغم كلّ شيء، هو صوت الضمير البروتستانتي؟ إنّ الإنسان كسول أصلاً، وبحكم الطبيعة، وبحكم الخطيئة الأولى، سوف ينزلق دائماً نحو الفناء ما لم يكن هناك ما يُحفّزه، وبالتالي ينبغي ألّا يكون هناك أبداً شيء سوى الراحة المؤقتة تماماً من مُهمّة تحقيق خلاصه من خلال الخوف والارتعاد.

لقد قام ماسلو بتكديس مجموعة شديدة التأثير من اقتباسات من علماء نفس أمريكيين، والتي تُؤكّد جميعها بلا استثناء على تماثل حلّ المشكلة، أو «التأقلم» والصحّة الذهنية، وإنّ قراءتها وقد جُمعَت هكذا في جوقة هو أمرٌ مُضحك للغاية.

«يكتب ماسلو»: تعتمد ثقافة الغرب عموماً على علم اللاهوت اليهودي المسيحي، حيث تُهيمن على الولايات المتحدة على وجه الخصوص الروح البروتستانتية والنفعيّة التي تُؤكّد على العمل، الصراع والسعي، اليقظة والجدية، وفوق كلّ هذا، الطموح والعزيمة. كأيّ مؤسسة اجتماعية أُخرى، فإنّ العلم عموماً وعلم النفس خصوصاً ليسا مستثنيين من هذا المناخ الثقافي وتأثيرات الجو. بالمشاركة، يُعتبر علم النفس الأمريكي، إفراطاً بالنفعيّة وإفراطاً بالبروتستانتية وإفراطاً في الطموح، إذ لا تحتوي كتب النصوص فصولاً عن التسلية والابتهاج، عن اللذة والتأمل، التسكع والعبث، عن النشاط عديم الهدف، عديم الفائدة وعديم الغاية، كما يشغل علم النفس الأمريكي نفسه بشدّة لنصف حياة فقط بتجاهل النصف الآخر، الأكثر أهمية رُبّما.

إنّنا نستخدم وسائل الحياة في كلّ الاتجاهات لتبرير النهايات: فنحن نقرأ أو نذهب إلى حفلات موسيقية لتطوير أذهاننا، نسترخي لتحسين عملنا، نعبد الإله لتحسين أخلاقنا، وحتّى أنّنا نثمل كي ننسى همومنا. إنّ كلّ ما نفعله لهواً، دون دافع مستتر وإعادة تفكير يجعلنا نشعر بالذنب، وحتّى أنّه يُعتقد على نطاق واسع أنّ الفعل الذي لا دافع له أمر مستحيل. لا بُدّ أن يكون لديك سبب لما تفعله! إلّا أنّ العبارة تبدو أمراً أكثر منها ملاحظة، فما إن تُفصل الأنا المزيفة عن العالم، كما تُفصل النتيجة عن سببها، حتى تبدو كألعوبة بيد «الحوافز» التي هي حقاً الأجزاء المنفية من أنفسنا. إذا ما استطعنا رؤية أنفسنا ككلّ، كمواقع متباينة في الحقل الموحّد للعالم، ينبغي أن نرى أنّنا غير محفّزين، فالكلّ يعوم بحرية ولا يعتمد على شيء يتجاوز نفسه.

لقد أظهر يونغ وطلابه اهتماماً عميقاً للغاية بالفلسفة والأسطورة الآسيوية بحيث أنّ فهمهم القاصر للتحرّر لا يُمكنه أن يمرّ مرور الكرام، لقد اقتربوا كثيراً من المغزى، ومع ذلك أضاعوه، ولعلّ لهذا دلالة فيما يتعلق بكامل وضع العلاج النفسي الغربي في مقابل الطرق الشرقية. يبدو أنّ الصعوبة تنبثق من ثلاثة عوامل متداخلة: 1-النظرة المسيحية وبالأخص البروتستانتية إلى الإنسان، 2- النظريات الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر، 3- «النزعة النفسانية».

كما رأينا، فإنّ المؤسسات الاجتماعية الغربية والمسيحية لا تُعرِّف الإنسان بطريقة متناقضة وحسب بل متناقضة ذاتياً، إذ تتمّ رؤية الإنسان على أنّه صراع متجسّد بين العقل والغريزة، بين الروح والفطرة، بحيث أنّه كي يكون معافى أو كي يتمّ إنقاذه فلا بُدّ من أن يُسيء الظن بنفسه دائماً. لا يعرض يونغ هذا التناقض بصورة فعلية بقدر فرويد لأنّه يعتبر أنّ اللاوعي مبدع وذكي في صميمه، وبالتالي جدير بالثقة على نحو مطلق [19]. تُعتبر الأساطير، الأحلام، والأوهام التي تُمثّل النشاط اللاواعي بمثابة مصادر للشفاء والحكمة وهي تُضاهي عمليات التطور والتوازن الداخل في الكائن الحيّ الفيزيائي. إلّا أنّ كتابات يونغ تزخر بمقاطع كالتالي لـ إم.اي. هاردينغ:

وراء هذه الواجهة اللائقة للوعي مع ضوابطه، والنظام الأخلاقي وغاياته الصالحة، تختبئ قوى الحياة الغريزية الفجّة، مثل وحوش الأعماق، تفترس وتتكاثر وتُحارب إلى ما لانهاية. إنّها في معظمها غير جلية، ومع ذلك ترتكز الحياة ذاتها على اندفاعها وطاقتها، ولولاها لكانَت الكائنات الحية خامدة كالحجارة. إنّما لو تُركَت للعمل دون رادع لفقدَت الحياة معناها، كونها تُختزل مرة أُخرى إلى محض ولادة وموت، كما في العالم المزدحم للمستنقعات البدائية.

لا يُسمح لنا أبداً أن ننسى، في فلسفة يونغ، أنّه ليس الوعي وحسب وإنّما التكامل النفسي أيضاً، والذي هو هدف العلاج، أمر غير ثابت. يُرجع هذا صدى التحذير الإنجيلي: « يا إخوتي، اُصحوا واسهروا لأنّ إبليس خصمكم كأسد زائر، يجول ملتمساً مَن يبتلعه». يُمكن أن يكون اللاوعي على ما يبدو، خلّاقاً فقط إن تمّت تهدئته بمهارة من قِبل الوعي الذي يجب أن يتصرّف طوال الوقت مثل المدرّب الحذر للأسد الذي يُؤدّي العروض، وبالتالي ما لم يُروّض الأسد أولاً، فإنّ «غزو» الوعي من قِبل مكونات اللاوعي التي يُقال إنّها تطرأ في تجربة غامضة سوف يُطلق العنان للشياطين بدلاً من الآلهة.

إنّ تصوّر الإنسان كملاك يركب حيواناً بريّاً هو تصوّر أساسي في النظريات الأنثروبولوجية التي انبثقَت من مفهوم داروين عن الارتقاء من خلال الانتقاء الطبيعي. إنّ الوعي والمنطق متقلقلان لأنّهما «الظاهرة» الهشّة لعملية الارتقاء المادي العمياء والبربرية. إنّهما المتَجان العجيبان «للمستنقع البدائي» الشهير، وهما متقلبان إلى درجة لا يُوجد معها قاسم مشترك بين الاثنين فعلياً. إذ ليس هناك خارج جلد الإنسان ما يتوافق حقاً مع الذكاء في داخله، وبالتالي لا بُدّ أن تكون نجاتنا هي الاستغلال الحذر والمُتحكّم به بشدة لرمية حظ طبيعية. في الوقت نفسه قام علماء الأنثروبولوجيا بوضع معادلة بين الإنسان الأولي وشبه الحيواني من ناحية، والطفل والبدائي من ناحية أُخرى. هل كان الأمر كلّه محض صدفة أنّ «البدائيين» تحولوا ليكونوا بالضبط أولئك الأشخاص الذين أراد الأوروبيون الغربيون منحهم مزايا حضارتهم «الأكثر تطوراً»؟

لقد كانَت معلوماتنا الفعليّة حول الإنسان البدائي ضئيلة في القرن التاسع عشر، وليس حالنا اليوم أفضل بكثير. إلّا أنّ كلّاً من فرويد ويونغ، أنشآ وبطرق مختلفة، نظرية عن الإنسان البدائي حيث لا وجود لأيّ دليل تاريخي، وفرضياتها تُفيد:

1 – أنّ الذكاء يعتمد على نحو غير ثابت على أساس بيولوجي وغريزي «حيواني» بالمعنى الأسوأ،

2 – أنّ الثقافات الموجودة والتي تختلف عن ثقافاتنا من جهة عدم تطويرها لمهارات أدبية وعلمية بعينها هي ثقافات ناجية من حقبة الإنسان البدائي، ولذلك لُقبَت «بدائية»،

3 – أنّه من خلال المقارنة مع تكرار التغيرات التطورية في نمو الجنين البشري، فإنّ السنوات الأولى من مرحلة الطفولة تُدرّب على عقلية الإنسان البدائي. قُم بوضع هذه الفرضيات جنباً إلى جنب مع حقيقة أنّ العلاج النفسي كان بداية مشغولاً بدراسة الشخصيات المختلّة، ماذا يحدث؟ يُفترض أنّ السلوك غير العقلاني هو انتكاس تاريخي، وأنّ الفرد المُضطرب يُواجه صعوبةً في التغلّب على السمات التي يرثها من المستنقع البدائي. بمعنى آخر، إنّ ما يتمّ كبته في اللاوعي هو الماضي التاريخي وما قبل التاريخي، وفي النتيجة يُصبح التحليل النفسي أداة لاستقصاء التاريخ الأقدم للإنسان، وفي حالة عدم وجود دليل حقيقي على الإنسان البدائي فإنّه لا يُمكن لمثل هذه النظرية إلّا أن تكون ذاتية الإثبات.

إنّ كلّ هذا قد قيل سابقاً من قِبل آخرين، وقد طرحتُه هنا لأنّه أساس نظرية يونغ في ارتقاء الوعي والأنا المزيفة. إنّها تقوده إلى اعتبار نمط الوعي المتمركز حول الأنا المزيفة بمثابة خطوة كونيّة ضرورية تاريخياً في تطوّر الإنسان. إنّه الآلية الإشكالية ولكن الأساسية لتنظيم الغرائز البدائية للمستنقع والكهف، ولرفع الجنس البشري من مستوى الحيوان ليس غير. إلّا أنّنا يجب أن نُفكّر في بديل آخر: وهو أنّه ليس لبربرية الإنسان المتميزة علاقة تُذكَر بالوحوش، وأنّ لاعقلانيّته، شهواته الجامحة، حالات الهستيريا الجمعيّة، وأعمال

العنف والقسوة الصادمة ليسَت انتكاسية تاريخياً على الإطلاق، وإنّما هي احتجاجات ضدّ هذا النمط من الوعي، وضدّ الرابطة المزدوجة لمؤسسة اجتماعية متناقضة ذاتياً. ألّا يُؤكد تطبيق العلاج النفسي، بخلاف النظرية، على هذا مرّة بعد أُخرى؟ إنّ الفرد المضطرب ليس الارتداد التاريخي الذي فشلَت فيه إلى حد ما قوّة الأنا المزيفة الملائمة في التطوّر، بل هو ضحية الإفراط في الأنا المزيفة، الإفراط في العزلة الفرديّة. بالإضافة إلى ذلك، يجب ألّا يفترض المرء أنّ تطوّر الأنا المزيفة هو الأساس الضروري كونيّاً للوعي والذكاء. إنّ البنى العصبية لذاك «النَول الفاتن»، الدماغ، والتي عليها يعتمد الذكاء، بالتأكيد ليسَت ابداعات متعمّدة لأيّ أنا مزيفة واعية، وهذه البنية لا تتحلل عندما يُنظر إلى الأنا المزيفة على أنّها خيالية، من خلال تصرف ذكي. سوف يتبع ذلك إذن، أنّه عندما يتمّ تبديد الأنا المزيفة لا يكون هناك «غزو» للوعي من قِبل مكوّنات بدائية من المستنقع والأدغال. بدلاً من ذلك، هناك رؤية: مفهوم نمط علاقات جديد بالكامل يُضاهي اكتشافاً علمياً أو فنيّاً.

كثيراً ما اتُهم يونغ بـ «النزعة النفسانية» ولكنّي لا أستخدم هذه الكلمة، مثل بوبر، لانتقاد إغفاله الأسس الماورائية والخارقة للطبيعة للتجربة الروحية، فالمغزى إلى حدّ ما هو أنّ نظرته إلى «اللاوعي» من ناحية، ولمحتوى تجربة التحرّر من ناحية أُخرى، هي نظرة محدودة جداً من الناحية النفسية. بالطبع يُمكن للمرء أن يقول إنّ كلّ التجارب هي تجارب نفسية لأنّها تحدث في النفس، ولكن في معزل عن مسألة ما إذا كان هناك نفس حقاً، ألا تجعل المساواة بين كلّ التجارب والتجربة النفسيّة، المصطلح الأخير غير ذي معنى. كما رأينا، فإنّ اللاوعي، والذي يلزم اختباره من أجل تحرّر الإنسان، يتضمّن علاقات فيزيائية، حيوية، واجتماعية، تلك التي لا يتمّ كبحها كثيراً من قِبل «عضو نفسي» كالأنا المزيفة، أو من خلال تواصل ولغة مشوشين. كما أنّ محتوى تجربة التحرّر، ساتوري، نيرفانا، «الوعي الكوني» وغيرها، ليس بالشيء النفسي بمعنى وميض نور ذاتي [20]. إنّ محتواه هو العالم المادي الذي يُدرك بطريقة جديدة.

بينما كان ريكو، وهو مسؤول حكومي رفيع من سلالة تانغ، يُجري حديثاً مع معلمه في الزِن نانسين، اقتبس المسؤول قولاً لسوجو وهو راهب باحث مميّز من أسرة حاكمة سابقة:

أنا والسماء والأرض من الجذر ذاته،

أنا والمئة ألف شيء من مادة واحدة،

تابع: «أليسَت هذه العبارة الأكثر تميّزاً»؟

لفتَ نانسين نظر الزائر إلى النبات المزهّر في الحديقة وقال، «ينظر الناس في العالم إلى هذه الأزهار كما لو أنّهم كانوا في حلم».

رُبّما تكون رؤية العالم بطريقة جديدة، حدثاً نفسيّاً من حيث أنّه حدث من إدراك وذكاء، ولكنّ محتواه ليس نفسيّاً بمعنى «النموذج الأصلي» أو صيغة وهمية تُرى في حلم أو غفوة، وعندما أشار نانسن إلى الأزهار، لم يكن يستخدمها كرمز لشيء نفسي. إن كان يقصد شيئاً ما، فقد كان يُشير بعيداً عن الناحية النفسيّة، وبعيداً عن العالم الخاص والمغلق «للفاعل»، وكان يُشير إلى الأزهار.

بالنظر إلى السّمة العامة للفرضيات الغربية حول البوذية والطاوية، والتي حسبها تُعتبران ديانتين، من الصعب إلقاء اللوم على يونغ في التصنيف الخاطئ للمجال الذي تجري فيه تجاربهما. إنّنا نُفكّر في التجارب الدينية والروحية كأحداث للـ «الحياة الداخلية»، ولكنّ هذا كلّه يعود إلى الفصل الزائف للفاعل عن المفعول به. تقوم الطرق الشرقية بتوجيه طلابها إلى «النظر إلى الداخل» لاكتشاف النفس، وذلك فقط لتبديد الوهم بأنّها في الداخل متميّزة عنها في الخارج، وكما قال مُعلّم الزِن الصيني لين تشي: «لا ترتكب خطأ: فما من شيء تستطيع إدراكه من الداخل ولا من الخارج».

لا يُمكننا ترك فرويد ويونغ، معلمَي «علم عمق النفس» العظيمَين دون أن نسأل ما إذا كان هناك أيّ صلة بين التحرّر وتحليل الأحلام، وبين التحرر وعملية تداعي الأفكار الحرة، إذ غالباً ما يُفاجأ المعالجون النفسيّون بمعرفة أنّ طرق التحرّر تكاد تكون غير معنيّة تماماً بالأحلام، وهذا فقط لأنّ توجهاتها ليسَت نفسيّة تماماً حسب مفهومنا. في بعض الأحيان يُفترض أنّ التحرّر هو عمل ينبغي تعهده فقط مِن قِبل أولئك الذين تجاوزوا الحاجة إلى أيّ شيء يُمكن لتحليل الحلم أن يُحققه، ولكنّ هذا يعني وضعه على ركيزة قصيّة للغاية. إنّ فرضيتي الخاصة هي أنّ تحليل الحلم هو عبارة عن «حيلة» «upaya»، وهو مفيد في العلاج إلّا أنّه ليس أساسيّاً له. إنّ التداعي الحرّ، أو التواصل غير المقيّد، أكثر جوهرية، ولكنّه تقنية يُمكن أن ترتبط مع مسائل عدا الأحلام، مثل صور رورشاخ، القصص، الأحداث اليومية، قوائم من الكلمات، وكلّ شيء تقريباً. سوف تتمّ مناقشة استخدامها في الفصل القادم.

تسير النظرية التي تقول بأهمية الأحلام جنباً إلى جنب مع فكرة أنّ اللاوعي نفسيّ وذاتيّ قبل كلّ شيء، وفي هذه الحالة تبدو الأحلام الطريق الملكي لاكتشاف ما يجري في «حياة الليل الخفيّة» للمريض، وغني عن القول، إنّ التحليل النفسي قد واجه انتقاداً شديداً لميله إلى التحدّث عن اللاوعي كما لو كان عضواً نفسيّاً يتمتع بذهن خاص به. تكمن القيمة الدائمة لفرضية فرويد في الطريقة التي حوّلَت بها الانتباه إلى غياب الوعي، إلى حقيقة أنّنا غير مدركين لمدى تكيّيفنا على التفكير والتصرّف على النحو الذي نفعل، وقد اقترح إل. إل. وايت أنّه سوف يكون من الأصح بكثير التكلّم عن حياة الإنسان باعتبارها «عملية لاواعية ذات مزايا واعية»، وواضح أنّ عبارة «عملية لاواعية» في هذا السياق تتعدى بكثير الميدان النفسي. أمّا «غياب الوعي» فيتوافق تماماً مع المصطلح البوذي أفيديا «تجاهل الحالة»، ولكن ما من مكافئ حقيقي لكلمة «اللاوعي» في المصطلحات الهندية أو الصينية. (21)

إنّ مسلّمات التحليل الوجودي أكثر اتساقاً، إلى حد ما، مع طرق التحرّر ممّا هي عليه تلك الخاصة بكلٍّ من فرويد ويونغ، ويشرح رولو ماي أنّ هذه الحركة قد انبثقَت من تبرُّم كثير من الأطباء النفسيّين من مفاهيم تقليدية كالـ ليبيدو «الغريزة الجنسية»، الرقيب، اللاوعي، وبالطبع كامل نظرية التحليل النفسي للإنسان. يُعدّ لودينغ بينسفنجر، على وجه الخصوص، أحد أهم دعاته وهو يُهاجم «سرطان علم النفس بمجمله إلى حدّ الآن، أي سرطان عقيدة تقسيم العالم إلى فاعل ومفعول به». إنّ الإنسان عبارة عن «أنا أكون» ولكن ليس كأنا مزيفة منفصلة وإنّما ككينونة في العالم، مع التأكيد على السّمة الفعّالة لعملية الكينونة، وعلى حقيقة أنّ هذه الكينونة مرتبطة بالضرورة مع العالم، ذلك العالم الذي يتمُّ فيه استقطاب كلّ فاعل مكون من ثلاثة مستويات: Umwelt أي أسسنا الحيوية والمادية، Mitwelt أي علاقاتنا الاجتماعية، Eigenwelt أي حياة المرء الداخلية ووعيه الذاتي. لا يُمكن لعلاج ما أن يكون كافياً إن لم يأخذ في الحسبان كلّ العوالم الثلاثة للعلاقة. يُشير ماي إلى أنّ التشابه بين التحليل الوجودي وتلك الفلسفات الشرقية كالطاوية والزِن يذهب:

أعمق بكثير من صدفة تشابه الكلمات، فكلاهما مهتمّ بالأنطولوجيا، أي دراسة الكينونة، وكلاهما يسعى نحو علاقة مع الواقع تُنهي الانقسام بين الفاعل والمفعول به. كما أنّ كليهما كان ليُؤكّد أنّ الانهماك الغربي في غزو الطبيعة والسيطرة عليها لم يُسفر فقط عن تغرّب الإنسان عن الطبيعة، وإنّما عن تغرّب غير مباشر للإنسان عن نفسه أيضاً. إنّ السبب الأساسي لهذه التشابهات هو أنّ التفكير الشرقي لم يُعانِ أبداً من الانقسام الحاد بين الفاعل والمفعول به، والذي اتسم به التفكير الغربي، وهذا الانشطار هو تماماً ما تسعى النزعة الوجودية إلى التغلّب عليه.

لا بأس في ذلك حتى الآن، إلّا أنّنا رأينا أنّ المدرسة الوجودية تعتبر القلق، القلق الوجودي عند كيركيغارد، وشعور الذنب الملازم له، جزءاً لا يتجزأ من الكينونة، لأنّ «أن تكون» يعني ضمناً «ألّا تكون»، ولأنّ المعرفة التامة بأنّ المرء موجود سوف تشمل بالضرورة الجزع من عدم الوجود. لعلّها مناورة علاجية، لأنّ المرء يكون أقلّ قلقاً بكثير إن كان يشعر أنّه حر تماماً في أن يكون قلِقاً وينطبق الشيء ذاته على الشعور بالذنب. أو لعلّه لا يكون هناك بهجة في كونه على قيد الحياة فيما عدا ما يتعلّق بالمشهد المهيب للموت. غير أنّ الوجوديين بدلاً من ذلك، يُعطون الانطباع أنّه كي تعيش دون قلق يعني أن تعيش دون جديّة. إنّ الكينونة وعدمها ليسَتا قطبية بقدر ما هما «جدلية أزمة»، تأرجح، تذبذب على حافة الهاوية، وهو بالضبط ما يُسميه كيركيغارد «الخوف والارتعاد» [22]. ألّا يكون المرء قلقاً هكذا، وألّا يأخذ وجوده الخاص ووجود الآخرين في العالم على محمل الجد يعني تجاهل كلّ مهابة كونك شخصاً، والفشل في أن تكون إنساناً بالكامل.

ندخل هنا مباشرة في نزاع قديم بين الغرب والشرق، حيث طالما ادعى الأول أنّ الأخير لا يتعامل مع الشخصية الإنسانية على محمل الجد، حيث العبودية، والنساء المضطهدات، المجاعة، ملايين من ضحايا الكوليرا. يا لتلك الحياة! أليسَت هذه هي المقولة البوذية، sarva samskara duhkha؛ sarva samskara anitya؛ sarva samskara anatma أي كلّ المكونات «بما فيها البشر» في قلق وجودي، كلّ المكونات دون نفس، كلّ المكونات فانية؟ إن كان هذا صحيحاً، ألا يجعل ذلك من التحرر فنّ تعلّم عدم الاهتمام؟ طالما كانَت المواقف النمطية لثقافة ما، بطبيعة الحال، محاكاة ساخرة لرؤى أفرادها الموهوبين. إنّ عدم الاهتمام هو المحاكاة الساخرة للسكينة، تماماً كما أنّ القلق هو المحاكاة الساخرة للاهتمام. سوف نحظى بالمزيد من الفهم إذا ما قُمنا بمقارنة الشرق والغرب على مستوى أعلى، وغالباً ما تُفهم المقارنة على نحو أفضل عندما يتمُّ إسقاطها على الأعمال الفنّية الرائعة. إذا قمنا بناء على ذلك بمقارنة وجهي المسيح والعذراء في لوحة بييتا لمايكل أنجلو في كنيسة القديس بطرس، روما، مع ذلك التمثال المذهل لبوذا القادم، لمايتريا، في هوريو جي في نارا، ما الذي نجده؟ القلق؟ على العكس، يُوجد في الوجوه الثلاثة جميعاً مزيج مذهل من الرِّقة، الحزن الحكيم، الاستسلام الواثق، والمطمئن تماماً إلى حدّ ما، كلّ هذا مع أقلّ لمحة من ابتسامة. إنّ كلّ وجه منها يافع وغير مجعّد، ومع ذلك كبير السنّ على نحو لا حدّ له، بمعنى أنّ هذه هي وجوه النماذج الأبديّة، التي شَهِدت كلّ شيء، فهِمَت كلّ شيء، وتحمّلَت كلّ شيء دون أدنى مرارة، من ناحية، أو إفراط عاطفي، من ناحية أُخرى، ولا يَخلو وجه منها من قلق أو أسى ومع ذلك ليس هناك أدنى أثر للشعور بالذنب أو الجزع.

هل هذه المواقف التي تُعبّر عنها تلك الوجوه المقدسة مُمكنة إنسانياً؟ هذا هو في الواقع، الوجه الذي يرتديه كثير من الناس عند الموت، والذي يُفسر النُبل الخارق للعادة للكثير من أقنعة الموت. هنا بالطبع، نحن جميعاً خارج حدودنا ولا شيء يأتي من الإحصاءات أو المعلومات العلمية لمساعدتنا، ولكن أظن أنّني

رُبّما أخاطر باقتراح أنّه في لحظة الموت يمرّ كثير من الناس بالإحساس الغريب ليس فقط بتقبّل كلّ ما حصل لهم بل، وأنّهم قد أرادوه كذلك، وهذا ليس إرادة بالمعنى المُلح، إنّه الاكتشاف غير المتوقع للهوية بين المراد والحتمي.

إلى هنا ينبغي أن يقودنا الاعتراف بعدم إمكانية الفصل بين الكينونة وعدمها، هذا هو المعنى الكامل للقطبية، للحياة مُتضمّنة الموت، للفاعل مُتضمناً المفعول به، للإنسان مُتضمّناً العالم، ولـ نعم مُتضمنة كلا. تقترح طرق التحرّر أنّ ما يكتشفه كثيرون، رُبّما في الموت، قد يكتشفونه كذلك في خضم الحياة. كما أنّ التحرّر يشمل معرفة المرء لنفسه فيما هو غالباً لدى الآخر، ويشمل الاعتراف بالحياة في الموت، ولهذا تأخذ العديد من طقوس التكريس، المُعتنَق الجديد عبر موت رمزي. إنّه يقبل حتمية الموت بالكامل بحيث يكون، في واقع الأمر، ميتاً مسبقاً، وبالتالي متجاوزاً القلق. يصوغها مُعلّم الزِن بونان بالكلمات التالية:

أثناء عيشك، كُن ميتاً، ميتاً تماماً،

حينها يكون كلّ ما تفعله، وكما تشاء، جيداً دائماً.

هنا يبدو كلّ من فرويد ويونغ بطريقة ما أكثر حكمة من الوجوديين: فهما يريان أنّ الموت هو غاية الحياة. إنّ عدم الوجود يُحقق الوجود، ولا ينفيه، تماماً كما لا ينفي الفراغ ما هو صلب. إنّ كلّاً منهما هو الشرط لواقعية الآخر. هذا ما يجعل نورمان براون مُحقّاً تماماً في قوله إنّ الموت وحده هو ما يُعطي الكائن الحي فرديته منقطعة النظير.

إنّ التفرّد الأنطولوجي القيّم الذي يدعيه الفرد البشري لا يُمنح له، من خلال امتلاك روح أبدية، بل من خلال امتلاك جسد فانٍ. على المستوى العضوي الأبسط، يتمتع أيّ حيوان أو نبات بعينه بتفرد وفردية لأنّه يعيش حياته الخاصة وليس حياة آخر، بعبارة أُخرى، لأنّه يموت. إن كان الموت يمنح الحياة فردية وإن كان الإنسان هو الكائن الذي يقمع الموت، فالإنسان هو الكائن الحي الذي يقمع فرديته الخاصّة. حينها يتبيّن أنّ نظرتنا الفخورة للإنسانية كنوع تمّ تكريمه بالفردية التي تمّ إنكارها على الحيوانات الأدنى، هي نظرة خاطئة. إنّ الزنابق التي في الحقل تمتلك هذه النظرة لأنّها لا تُفكّر في الغد، أمّا نحن فلا. تعيش الكائنات الأدنى الحياة على نحو يتناسب مع أنواعها، وتنحصر فرديتها في كونها تجسيدات مُجرّدة لأصل أنواعها في حياة مُحدّدة تنتهي بالموت.

إنّ الوجوديين بالتالي مُحقون في قولهم إنّ عدم الوجود والموت يمنحان الوجود، وجوداً، ويمنحانه مصداقيته، ولكنّ القلق هو قمع الموت، ذلك أنّ كلّ ما يُقمع لا يتلاشى ببساطة من الرؤية، بل يقبع في زاوية عين المرء كتشويش دائم، إذ يرتجف مركز الرؤية والاهتمام لأنّه لا يستطيع الإشاحة بالنظر بعيداً عنه بالكامل. إن كان الشرق لا يهتمُّ بالشخص على المستوى الشعبي الساخر، فهذا ليس بسبب التحرّر، بل بسبب العقيدة الشعبية للتقمّص، والتي تعني ضمناً أنّ الفرد، الأنا المزيفة، غير قادرين على الموت. أن تتحرر من التقمّص يعني أن تكون قادراً على الموت وبالتالي قادراً على العيش.

«يقول نورمان براون مُستخدماً المُصطلح بمعناه المناسب، بخلاف فرويد» إنّ مبدأ النيرفانا يُنظّم الحياة الفردية التي تتمتع بالرضا التام، ويُجسّد على نحو ملموس الجوهر الكامل للأنواع، والذي من خلاله تتأكّد الحياة والموت في وقت واحد، لأنّ الحياة والموت يُشكّلان معاً الفردية، وفي هذا نهاية الكل.

إنَ ما يرتقي في النزعة الوجودية إلى إضفاء المثالية على القلق لا ريب ليس أكثر من نجاة للفكرة البروتستانتية التي تُفيد أنّه من الحسن الشعور بالذنب، القلق، والجدية. إنّ هذا أمر مختلف تماماً عن الاعتراف بصدق أنّ هذه هي الطريقة التي يشعر بها المرء، وبالتالي كسر دائرة القلق المفرغة من خلال الكفّ عن الشعور بالقلق من كوننا قلقين. يكفّ القلق المسموح به عن كونه قلقاً، ذلك أنّ طبيعة القلق برمتها تكمن في أنّه حلقة مفرغة. إنّه الإحباط من عجزنا عن امتلاك حياة لا موت فيها، أي عجزنا عن حلّ مشكلة عديمة المعنى. حسب فرويد فإنّ الأنا المزيفة تنشأ من قمع إيروس وثاناتوس، أي قمع الحياة والموت، ولهذا السبب فهي محاكاة ساخرة للفردية الحقيقية. كما يستمر نورمان براون في تبيان أنّ ثاناتوس المكبوت يُظهر نفسه خارجياً على هيئة الرغبة في القتل، العدوانية، وفي المقابل يُصبح إيروس المكبوت تعلّقاً بالماضي، والبحث عن الرضا في تكرار بعض تجارب الإشباع الأولى.

في ظل ظروف القمع، يُؤسس التكرار المرتبط مع الإكراه تعلقاً بالماضي، الأمر الذي يُنفّر العصابي من الحاضر ويُلزمه بالسعي اللاواعي إلى الماضي في المستقبل.

بناء على ذلك فإنّ المكافئ الغربي للتقمص هو هوسنا بالتاريخ «حركة إلى الأمام، البحث عن الوقت الضائع»، المحاولة غير المثمرة للمُضي قدماً نحو مستقبل مُرضٍ من خلال منطق ماضي فقير، ذلك أنّ التاريخ هو سِجلّ الإحباط، أمّا مصادره الأولى فهي النُصب التذكارية التي بدأ البشر، كما تصف عبارة أونامونو، حفظ موتاهم فيها. إنّ التاريخ هو رفض «السماح للموتى بدفن موتاهم». إنّ التاريخ، أو الأفضل، النزعة التاريخية هي التكديس الهائل للهراء على أمل أن يكون «ذا فائدة» يوماً ما. إنّه حالة الذهن التي يُصبح فيها تسجيل ما أُنجز أكثر أهمية ممّا يُنجز، والتي يقلّ فيها أكثر فأكثر الحيز المخصص للفعل بسبب إعطاء المزيد والمزيد من الحيز للنتائج. من أجل هذا السبب تصف بهاغفادغيتا التحرّر باعتباره فعلاً دون تعلّق بثمار الفعل، لأنّه عندما يُعاش كلّ من الموت والحياة بالكامل فإنّهما يتقدمان دون أثر في حاضر أبدي.

تتجدّد الحياة بالموت لأنّها تتحرّر مرة تلو أُخرى ممّا قد يُصبح بخلاف ذلك حملاً لا يُطاق من الذكريات والرتابة. يكمن التقمص الأصلي في حقيقة أنّه في كلّ مرة يُولد طفل تنشأ «أنا»، أو وعي إنساني، في العالم من جديد مع ذاكرة نظيفة تماماً واستعادة لأعجوبة الحياة. إنّ الفناء الأبدي عديم الجدوى كما الفردية الأبدية. مَن يستطيع أن يشكّ في أنّه إذا انبثقَت الحياة الإنسانية في هذه البقعة الصغيرة من مجرّة ضخمة واحدة، فلا بُدّ أن يحدث هذا مرة بعد أُخرى، على أُساس الاحتمالية المحضة، على امتداد كامل انتشار السديم الذي يُحيط بنا؟ لأنّه حيث يكون الكائن الحي ذكياً، لا بُدّ للبيئة أن تكون ذكية كذلك.

كحال قسط كبير من علاجنا النفسي، فإنّ النزعة الوجودية لا تأخذ الموت في اعتبارها بالكامل، وبالفعل، وفي كامل أدبيات العلاج النفسي، يكاد لا يكون هناك ذكر للعلاج المناسب للمريض الذي يُواجه الموت، وأخشى أنّ هذا لا يعود إلى التسليم بأنّ مشكلة الموت ليسَت مُشكلة على الإطلاق، وإنّما إلى الشعور بأنّها مُشكلة غير قابلة للحل وحقيقة الحتميّة الصعبة «سيئة أكثر من اللازم». غير أنّ الوجوديين، مرة أُخرى، على المسار الصحيح. إن كان الموت يجعل الفرد حقيقياً، فسيكون العلاج النفسي الحقيقي أول مَن يتقبل الموت بصدر رحب. حين يكون مريض ما على وشك الموت أو مُصاباً في خضم الحياة بالخوف من الموت، فتلك ليسَت اللحظة المناسبة لتسليمه إلى المساعدات المواسية للأوهام الدينية، التي سوف تُحاول التماس الأعذار للموت. أعتقد أنّه لا أحد قام بأيّ دراسة جديّة ودقيقة حول مدى تواجد الخوف من الموت في حالات الذهان والعُصاب. إنّ تجاهله أو تفسيره يعني تجاوز الفرصة الرئيسة لعلاج النفس، ذلك أنّ ما

ينفيه الموت ليس الفرد، وليس الكائن/ البيئة، بل الأنا المزيفة، ولذلك فإنَ التحرّر من الأنا المزيفة هو مرادف للقبول الكامل للموت. حيث أنّ الأنا المزيفة ليسَت وظيفة محورية للكائن الحي، إذ يتمُّ استخلاصها من خلال السلطة الاجتماعية من الذكريات، وهي المادة الافتراضية التي عليها أن تُسجّل الذاكرة، وهي الثابت الذي يتحمّل كلّ تغييرات التجربة. إنّ التماهي مع الأنا المزيفة يعني الخلط بين الكائن وتاريخه، وجَعل مبدئها الهادي سجلاً غير مكتمل ومُنتقى على نحو محدود لما تمّ إنجازه. بناء عليه فإنّ هذا الاستخلاص من الذاكرة يبدو بمثابة عميل مؤثّر ومُجرّد. إلّا أنّ هذا بالضبط ما هو مفقود في الموت. إنّ ذات المرء تصل إلى نهايتها كقصة، الأمر الذي يُبين أنّ الأنا المُزيفة هي قصّة من جميع النواحي.

في معزل عن النزعة الوجودية، يبدو لي أنّ أحد الأساليب المُثمرّة للعلاج النفسي لا بُدّ تكمن بين الأسطر التي بدأها إتش إس سوليفان وفريدا فروم ريتشمان، فهنا يبدأ أخذ السياق الاجتماعي للشخصية بكامل الجدية، وكما قال سوليفان نفسه فإنّ النظام النفسي «الأنا المزيفة» كما نعرفه اليوم هو «حجر العثرة الرئيس أمام التغييرات المستحسنة في الشخصية».

يبدو لي أنّ العلم العام للطبّ النفسي يُغطي قدراً كبيراً من الحقل نفسه الذي يُدرَس من قِبل علم النفس الاجتماعي، لأنّ الطب النفسي العلمي يجب أن يُعرّف على أنّه دراسة العلاقات الشخصية، وهذا في النهاية يستدعي استخدام ذلك النوع من الإطار التصوّري الذي نُطلق عليه اليوم نظرية الحقل. انطلاقاً من نقطة محوريّة كتلك، يتمُّ النظر إلى الشخصية على أنّها افتراضية. ذلك أنّ ما يُمكن دراسته هو نمط العمليات التي تُميّز تفاعل الشخصيات ضمن مواقف متكررة مُحدّدة أو حقول «تتضمّن» المُراقِب.

من ناحية، انتشر نهج التفكير هذا في مجمل عمل مدرسة واشنطن مع اهتمامها الذكي عالي المستوى بطرق التحرّر، ومن ناحية أُخرى، إلى دراسة العلاج النفسي باعتباره مشكلة في التواصل «الأصل الاجتماعي للطبّ النفسي» كما اكتُشِف بطرق شتى من قِبل جورغن روتش، غريغوري باتيسون، أناتول رابوبورت، جاي هالي، وآخرين. يبدو أنّ هذا التطور الأخير يُحرز نوعاً ما اعترافاً بطيئاً، خاصة في أوروبا، بسبب الانطباع الزائف بأنّه يُمثّل تجريداً كاملاً من الإنسانية للطبّ النفسيّ، بمعنى أنّه تتمُّ دراسة الإنسان من خلال تشبيهه بالحواسيب الالكترونية وأنظمة المنطق الرياضي. مع ذلك، فإنّنا من هنا نحظى بمفهوم كالرابطة المزدوجة، الذي وبمعزل تماماً عن مزاياه في تعريف أسباب الانفصام، قد يُثبِت على نحو جيد أنّه أحد أعظم الأفكار في تاريخ علم النفس كلّه.

علاوة على ذلك، إن كان التفكير الرياضي قد منحنا هكذا فهم عميق للفيزياء وعلم الفلك دون طمس بهاء النجوم بأيّ صورة من الصور، فلماذا لا يُثبِت لنا إذن يوماً ما أنّه مفيد في فهم ذواتنا دون سحق كرامة الإنسان؟ على أيّ حال، لقد كفَّ علم الرياضيات منذ زمن عن كونه محض آلية، وممّا يُثير الخشية أنّ وصفاً رياضياً لسلوك الإنسان سوف يختزله إلى مُجرّد آلة دون شاعرية. إنّه خطأ جسيم أن نقابل الشاعرية مع الرياضيات كما الجسد الحي مع العظام الجافة. إنّ المُشكلة ببساطة هي أنّ الرياضيات كما تُدرّس تبدأ بالمهملات الجافّة لعلم الحساب، الجبر الأوّلي، وإقليدس، مع استبعاد الشعراء منذ البداية. يُعتبر الجسد الحيّ مادة وأشياء فقط بالنسبة إلى أولئك الذين كلّت أعينهم إلى درجة لا يرون معها جمال أنماطه. عند استغلال إمكانيّاته بالكامل، يستطيع التفكير الرياضي أن يكشف أنّ العالم المادي شيء مذهل أقرب إلى الموسيقى.

يُخشى كذلك أنّه عندما تُتبع طرائق من هذا النوع بكثرة في دراسة الإنسان وعالمه، أن تتفكّك كلّ وحداتها السامية إلى أجزاء رقمية مُتقطّعة، وأن تتلاشى رُبّما مجدداً «الصورة الإنسانية» إلى مزيد من تنسيقات «نقطة- خط». لقد مضى أولئك الذين يُفكّرون على نحو رياضي وتحليلي بعض الشيء في هذا الاتجاه، ولكنّ هذا ما جعلهم أول من اكتشف حدوده. كما يقول جورغن روتش:

تقوم خصائص اللغة بإدخال عدد من التحريفات على أبحاث الطبّ النفسي، فعندما يتمّ توظيف الكلمات للإشارة إلى سلوك وحركة وفعل، والتي هي وظائف متواصلة، فإنّه يتم تجزئتها إلى عناصر مستقلة كما لو كانَت أجزاء قابلة للاستبدال لآلة ما. بناء على ذلك ينقسم استمرار الوجود إلى كيانات عشوائية، لا تُشكّل وظيفة لسلوك فعلي بقدر ما هي نتيجةً لبنية اللغة».

بما أنّني لا أعرف أحداً قد فكّر على نحو تحليلي ورياضي في السلوك الإنساني أكثر من غريغوري باتسون، فلنقتبس قوله هذا:

إنّ شعار بيركيليان القديم: أن تكون يعني أن تكون مُدركاً، يقودنا من ناحية إلى تلك الألاعيب الفلسفية مثل سؤال، هل الشجرة موجودة في الغابة حين لا أكون هناك لأراها؟ ويقود من ناحية أُخرى، إلى اكتشاف عميق للغاية لا يُقاوَم، بأنّ قوانين تصوّراتنا وعملياتها هي عبارة عن جسر يجمعنا على نحو لا ينفصل مع ما نُدركه، جسر يُوحّد الفاعل والمفعول به. إنّ زيادة وعي المرء بالكون العلمي تعني مواجهة زيادات غير متوقّعة في وعي المرء بذاته. أودُّ أن أُشدّد على حقيقة أنّ هكذا زيادات طالما كانَت بطبيعة الحال غير متوقّعة بطبيعتها، ولا أحد يعرف نهاية تلك العملية التي تبدأ من توحيد المُدرِك والمُدرَك، الفاعل والمفعول به، في كون واحد.

إنّ فقدان حقيقة الأنا المزيفة المعزولة لا تعني، كما يخشى إيريك فروم على ما يبدو، فقدان نزاهة الفرد [23]. إنّ اكتشاف أنّ الكائن الحي غير منفصل عن بيئته لا يعني فقدان وضوح شكله ولا تفرّد موقعه. إضافة إلى ذلك، فإنّ إزالة نوع محدد من القمع الذي يتضمنّه وعي الأنا المزيفة لا يعني أن تترك الأبواب مشرّعة للصرامة غير المقيدة للهو. ذلك أنّ الأنا المزيفة ليسَت هي ما يجعل الإنسان مختلفاً عن الأفاعي، الأسود، أسماك القرش، والقردة، وإنّما بنيته العضوية ونوع البيئة التي يُمكن أن تظهر فيها هذه البنية. ليس أمراً حالماً ولا عاطفياً أن تُلقي اللوم في عنف الإنسان وقسوته على النظم الاجتماعية أكثر منها على الطبيعة. صحيح أنّ الإنسان قد اخترع هذه المؤسسات، ولكن أليس واضحاً أنّ ما قد يبدأ كخطأ صغير وغير ملاحظ قد يتحوّل إلى كارثة، كما يُمكن لحصاة متدحرجة واحدة أن تكون بداية لانهيار جليدي؟ مَن كان ليعرف أنّ خطأ اعتبار البشر بمثابة أنا مزيفة منفصلة سوف يكون له هذه النتائج الكارثية؟ إلّا أنّه من السهل التحلّي بالحكمة عند النظر إلى الماضي.

كما رأى الطاويون الصينيون، ليس هناك بديل حقاً للثقة بطبيعة الإنسان، هذا ليس تفكيراً مُحمّلاً بالأمنيات أو إفراطاً عاطفياً، بل هو السياسات العملية الأكثر عملية. ذلك أنّ كلّ نظام من عدم الثقة والتحكّم الاستبدادي هو إنساني كذلك. يُمكن للرغبة في أن يكون المرء قديساً أن تكون فاسدة بقدر عواطفه، كما يُمكن للفكر أن يكون مُضلّلاً كالغرائز. إنّ سلطة الشرطة وفعاليتها ثابتة تماماً كما هي أخلاق العامّة. إنّ الإيمان بطبيعتنا المتفردة فعّال فقط إن كان يعمل بنسبة واحد وخمسين في المئة من الوقت. إنّ البديل كما رأى فرويد، هو تضخّم الشعور بالذنب «إلى حدّ يصعب على الأفراد دعمه».

(16) لن يكون من الإنصاف أن أقول ذلك دون أن أعترف أنّني نفسي قد عملتُ في ظل الجهل نفسه، كما سوف يرى أيّ قارئ مطلع في كتاب الهوية العليا The Supreme Identity.

(17) لست مُتأكداً ممّا إذا كان المقصود من القبول التام للقلق الوجودي، وعلى نحو غير مباشر، إلغاءه، أي التغلّب عليه من خلال السماح له بأن يكون. يشير رولو ماي إلى أنّ الهدف من العلاج النفسي الوجودي هو تمكين المريض من اختبار وجوده المتفرد، تجربة كونه في العالم، على نحو كامل وصادق. عندما لا يكون وجود المرء في مواجهة مع الإمكانية الدائمة لعدم الوجود، فإنّه يعتبر أمراً مسلّماً به، بمعنى أنه لا يؤخذ على محمل الجد. أليس هذا هو المبدأ المسيحي القديم «عش كل يوم كما لو كان يومك الأخير»؟ ولكنّ هذا لا يزال أمراً مختلفاً عن سكينة المرء الذي «مات بالفعل» والعازم تماماً على ألّا يكون. لسوء الحظ لا يناقش ماي هذا، وهو واحد من الممثلين القلة للمدرسة التي بدأت كتاباتها في اكتساب بعض الوضوح.

(18) لكن كم مرّة دنا من المغزى! يُفكّر المرء، على وجه الخصوص، في مقالته الصغيرة الرائعة «المعنى الطباقي للكلمات البدائية» حيث يستعرض دراسات كارل أبيل عن استقطاب كلمات مثل الكلمة المصرية القديمة كين ken، والتي تعني قوي وضعيف على حد سواء. كان فرويد قد لاحظ تناقضاً أو قطبية مماثلة في رمزية الأحلام. كتب في المقال نفسه « تظهر الأحلام ميلاً خاصاً إلى اختزال ضدين في وحدةٍ ما أو إلى تقديمهما كشيء واحد. يتابع ويقتبس من أبيل: «من الواضح أنّ كلّ ما على هذا الكوكب نسبي ويملك وجوداً مستقلاً فقط بقدر ما يتم تمييزه في علاقاته نحو ومن أشياء أخرى. لم يستطع الإنسان أن يكتسب حتى أقدم مفاهيمه وأبسطها بوسيلة أخرى غير مقابلتها مع ضدّها. لقد تعلّم تدريجياً فقط أن يفصل بين جانبي النقيض ويفكّر في الأول دون مقارنة واعية مع الآخر».

(19) بطرق مختلفة، يُظهر غروديك، ريتش، ماركيوز، إن أو براون النتائج المثيرة للاهتمام لكونهم أكثر فرويدية من فرويد نفسه، ولمضيهم في الطريق كاملاً والثقة بالهو. يبدو أنّ عمل غرودك وقع في التباس، ومن الغريب أن براون لا يذكره.

(20) لقد ناقشت «الظواهر الذاتية» لهذه التجربة في مواضع أُخرى، مبيّناً أنّها ثانوية تماماً بالنسبة إلى محتواها ، مثل الشعور بالراحة الذي يأتي مع حل مشكلة صعبة.

(21) لعلّ أقرب مكافئ هو تعبير المهايانا البوذي هو alayavijnana، أو «الوعي المخزن» ، الذي يُعيّن حقاً مجموع سامسكارا أو الأنماط المعتادة للنشاط البدني النفسي. كما أنّ الانتقاد الشائع، الذي غالباً ما يوجهه كوماراسوامي وآخرون، هو أنّ فشل علماء النفس الغربيين في التمييز بين ما دون الوعي والوعي الفائق، لا يبدو مفيداً تماماً. قد يكون هناك معنى في إجراء مقارنة بين غياب الوعي والوعي الموسع.

(22) اكتشف غريغوري باتيسون، على الأقل بشكل مبدئي، إمكانية وجود علاقة بين الحالات العاطفية المتذبذبة مثل القلق «الارتعاش»، والنشيج، والضحك، ومواقف الحياة التي توجد فيها مفارقة منطقية. يتذبذب الجرس الكهربائي نظراً إلى أنّ محور الحركة المغناطيسية فيه متموضع بحيث يطفئ نفسه عند سريان التيار، ولكن هذا بدوره يجعله يعمل. إن نعم تعني ضمناً كلا، وكلا تعني ضمناً نعم، ويشير إلى خاصية مماثلة في عبارة «أنا أكذب»، والتي هي زائفة إن كانت صحيحة، وغيرها، وفي كامل آلية الرابطة المزدوجة. لكن إذا كان هذا ينطبق على جذر الحياة، فهل يجب أن نرتعد أم نضحك؟

(23) تستند خلافات فروم وسوليفان حول حقيقة «الذات» بالتأكيد على الارتباك الدلالي، حيث يتم استخدام مصطلحات «أنا»، «الأنا المزيفة»، «الذات»، «الشخص»، «فرد» وما إلى ذلك، على نحو عشوائي وتبادلي. لو كان الأمر خلاف ذلك، لكان اهتمام فروم العميق ببوذية الزن أمراً مستبعداً.

الفصل الخامس

اللعبة المضادة

إنّ عالِم النفس الاجتماعي عرضة دائماً لخطر أن يكون جبرياً، برؤيته للسلوك الفردي كداعم للسلوك الاجتماعي، وللكائن الحيّ كاستجابة لشروط بيئته طوعاً أو كرهاً. إذا ما حدّدنا الكائن بحدّ مُعقّد: الجِلد الخارجي، وجلد الأعضاء الداخلية كذلك، وصولاً إلى أسطح الخلايا والجزيئات ذاتها، فسيتمثّل سلوكه في حركات هذا الحدّ. إلّا أنّ حدود الكائن الحي هي كذلك حدود بيئته، وبالتالي يُمكن لحركاته أن تُعزى إلى البيئة كذلك الأمر. تُرجع أنظمة الوصف هذه الحركات حيناً إلى جهة معيّنة وحيناً إلى أُخرى، وتُعتبر هذه التغيّرات في وجهات النظر تصحيحية على نحو متبادل. تتأرجح النزعات الفلسفية بين النزعة الإرادية والنزعة الحتمية، النزعة المثالية والنزعة الإيجابية، النزعة الواقعية والنزعة اللفظية، وليس هناك أيّ نقطة خلاف واضحة بين هذه البدائل إذا ما اعتبرها المرء متعارضة. إنّ النقطة التي أُحاول توضيحها طوال الوقت هي أنّنا نحظى بفهم أفضل من خلال وصف هذا الحدّ وحركاته على أنّه عائد إلى كلّ من الكائن الحي وبيئته، إلّا أنّنا لا نُرجع أصل الحركة إلى أيّ جانب منهما. طالما كان السؤال عن أيّ جانب من السطح المُنحني يتحرك أولاً سؤالاً غير قابل للإجابة، إلّا إذا حصرنا ملاحظاتنا بمساحات محددة وتجاهلنا بعض العوامل المعنية.

لقد رأينا أنّ اللعبة الاجتماعية قائمة على قواعد تقليدية، وأنّ هذه القواعد تُحدّد المجالات الهامّة كي تتمّ ملاحظتها والطرق التي يُنسب من خلالها أصل الفعل إلى أحد جانبي الحدّ أو الآخر. بناء عليه، تنظر كلّ الألعاب الاجتماعية إلى الحدّ بين الكائن الحي والبيئة، وإلى الأدمة، على أنّه مُهمّ، وينظر معظمها تقريباً إلى الجانب الداخلي من الحدّ على أنّه مصدر مُستقلّ للفعل. إنّها تميل إلى تجاهل حقيقة أنّ حركاته يُمكن أن تُنسَب إلى البيئة، ولكنّ «تجاهل الحالة» هو أحد قواعد اللعبة. إلّا أنّه عندما يبدأ كلّ من الفيلسوف، العالم النفسي، أو الطبيب النفسي بمراقبة السلوك الإنساني بدقة أكبر، فإنّه يشرع في التشكيك في القواعد وملاحظة الفروقات بين التعريفات الاجتماعية والأحداث المادية. نقتبس مُجدداً من باتيسون:

يبدو أنَ هناك نوعاً من التطوّر في الوعي، خلال المراحل التي يتحتم أن يتحرّك فيها كلّ إنسان، وخاصة كلّ معالج وكلّ مريض، وحيث يقطع بعض الأشخاص شوطاً أبعد من غيرهم عبر هذه المراحل. يبدأ المرء بلوم المريض المُحدّد على فرط حساسيته والأعراض، ثمّ يكتشف أنّ هذه الأعراض هي رد فعل، أو نتيجة لما قام به الآخرون، ويتحوّل اللوم من المريض المُحدّد إلى التكوين المُسبِّب، ومن ثمّ قد يكتشف المرء أنّ هذه التكوينات تشعر بالذنب جرّاء الألم الذي سبّبَته، ويُدرك أنّها عندما تدعي هذا الشعور بالذنب فهي تُماهي نفسها مع الإله. على الرغم من كلّ شيء، فهي لم تكن تعرف عموماً، ما الذي كانَت تفعله، وإنّ ادعاءها الشعور بالذنب على أفعالها يعني ادعاء الإحاطة بكلّ شيء. عند هذا الحدّ يصل المرء إلى غضب أكثر عمومية، من أنّ ما يحدث للبشر لا يجب أن يحدث للكلاب، وأنّ ما يفعله الناس لبعضهم لا تستطيع الحيوانات الأدنى فعله أبداً. وراء هذا، يُوجد على ما أظنّ مرحلة لا أستطيع تخيّلها إلّا على نحو خافت، حيث يتم استبدال التشاؤم والغضب بشيء آخر، رُبّما التواضع. من هذه المرحلة وصاعداً، ومهما كانَت المراحل الأخرى رُبّما يكون هناك عزلة.

إنّها عزلة التحرّر، عزلة الكفِّ عن إيجاد الأمان بعد الآن في الوقوف إلى جانب الحشد، عزلة الكفِّ عن تصديق أنّ قوانين اللعبة هي قوانين الطبيعة، ولهذا يقود التسامي على الأنا المزيفة إلى فرديّة عظيمة.

مَن يرغب إذن باتباع هذا الطريق؟ يبدأ التحرّر من المرحلة حيث يُصبح القلق أو الشعور بالذنب غير داعم، وحيث يشعر الفرد أنّه لم يعُد يستطيع تَحمُّل حالته كأنا مزيفة في مقابل مجتمع غريب، في مقابل كونٍ يُنكره فيه كلّ من الألم والموت، أو في مقابل مشاعر سلبية تغمره. إنّه عادة غير مدرك تماماً لحقيقة أنّ محنته تنبعث من التناقض في قواعد اللعبة الاجتماعية، فهو يلوم الإله أو الآخرين أو حتّى نفسه، إلّا أنّ كلّ هؤلاء غير مسؤولين. لقد كان هناك ببساطة خطأ لم يكن لأحد أن يتنبأ بنتائجه، خطوة خاطئة في التكيّف البيولوجي، بَدَت في البداية بمثابة خطوة واعدة للغاية افتراضياً. يكتب إل.إل. وايت في وصفه الرائع للطريقة التي تُصبح فيها ثنائية الجهاز العصبي البشري، الثنائية المتصارعة للعقل في مقابل الغريزة:

لم يكن أمام الإنسان الذكي خيار إلّا أن يتبع الطريق الذي سهّل تطوّر مقدرته في التفكير، ولم يكن بإمكان التفكير توضيح نفسه إلّا من خلال الفصل بين مفاهيم ثابتة، والتي كفَّت بحكم كونها ثابتة عن التماشي مع أصلها العضوي أو مع صيغ الطبيعة. تبدأ اللغات الأوروبية عموماً باسم فاعل يتمُّ التعبير عن حركته بفعل حركي. يتمُّ فصل عنصر ما دائم ظاهرياً عن المسار العام، ويتمُّ التعامل معه ككيان، ومنحه مسؤولية فعلية على حدث مُعيّن. إنّ هذا الإجراء متناقض إلى درجة أنّه وحدها المعرفة الطويلة به تُخفي عبثيته.

هكذا إذن، يتم فصل الأنا المزيفة باعتبارها الكيان الثابت المسؤول عن الفعل، ومن هذا الخطأ تبدأ المتاعب.

في سعي منه إلى التحرر من هذه المشكلة يتوجّه الفرد من ثمّ إلى المُعلّم الروحي أو إلى الطبيب النفسي بأسئلة من قبيل: «كيف يُمكنني أن أتجنب الولادة والموت «سامسارا»؟»، «ما الذي يجب عليّ فعلُه كي أنجو؟»، «كيف يُمكنني أن أخرج من حالات الكآبة الشديدة هذه؟»، «كيف أستطيع أن أمنع نفسي من الإفراط في الشرب؟»، «أنا مذعور من الإصابة بالسرطان، كيف لي أن أكفَّ عن القلق؟». إنّ كلّ هذه الأسئلة تُسلّم بالوهم ذاته الذي يُكوّن المشكلة الحقيقية، ولكن ما الذي يُمكن للطبيب النفسي أو المُعلّم

الروحي فعله؟، فهو لا يستطيع أن يقول: «كَفّ عن القلق» لأنَ الأنا المزيفة ليسَت تحت السيطرة، ويبدو أنَ هذا في حدّ ذاته هو المشكلة. لا يستطيع أن يقول: «تقبّل مخاوفك»، دون أن يعني ضمناً أنّ الأنا المزيفة هي عامل مؤثّر يستطيع القبول بفاعلية. لا يستطيع أن يقول: «ما من شيء تستطيع فعله حيال الأمر»، دون ترك الانطباع أنّ الأنا المزيفة هي ضحية قدر لا حول لها فيه ولا قوة. لا يستطيع أن يقول: «إنّ مشكلتك تكمن في اعتقادك أنّك أنا مزيفة»، لأنّ المتسائل يشعر في الأصل أنّه كذلك، أو إن كان يشكّ في الأمر، سيُعاود السؤال: «حسناً، كيف لي أن أتوقّف عن اعتقادي هذا؟». ما من إجابة مباشرة لسؤال غير عقلاني، وذلك كان السبب لإجابة أحد مُعلّمي الزِّن، دون تفاؤل كبير: «عندما تعرف الإجابة لن تطرح السؤال!». كما رأينا، يكاد يكون الشيء الوحيد الذي يستطيع المُعلّم الروحي أو الطبيب النفسي فعله هو إقناع الفرد بالتصرّف بناء على فرضيتّه الزائفة في اتجاهات متسقة محدّدة إلى أن يُدرك خطأه. من أجل فعل هذا لا بُدّ من استدراج الفرد إلى لعبة ما، يتظاهر فيها كما لو كانَت أناه واقعية، ولكن ليس على امتداد الدروب الدائرية أو التائهة للحياة العادية التي لا تنطوي على الخبرات الضرورية لحل العقدة. يبدأ المُعلّم الروحي من أجل هذا «لعبة مضادة»، وهي لعبة تتواجه فيها التناقضات في اللعبة الاجتماعية.

راودَتني أصول هذه الفكرة من المقارنة الممتعة والساخرة ظاهرياً التي قام بها جي. هالي بين التحليل النفسي و»حيل» أو أساليب الفنان الساخر البريطاني ستيفن بوتر من أجل تحقيق تفوّق اجتماعي على الناس الآخرين، «فنّ المزايدة». أخشى أنّه لم يتمّ تلقّي مقالة هالي على نحو جيد من قِبل الكثير من المعالجين الذين أساؤوا فهم المقصود، وشعروا أنّهم متهمون بإثارة ضجّة مصطنعة أو الأسوأ، بكونهم معالجين بسبب حاجة لاواعية للتفوّق على الآخرين. أنا واثق أنّ هالي لم يفُته حسّ الفكاهة في سوء الفهم هذا، ولكنّ مقاله كان يهدف في الحقيقة إلى مساهمة جديّة في نظرية التحليل النفسي. سوف أُؤجّل الخوض في تفاصيل وجهة نظر هالي في التحليل النفسي إلى وقت لاحق. يكفي هنا القول إنّه إذا كان العصابي أو الفرد المنقاد بالأنا المزيفة هو شخص يُصِرّ على أن يتفوّق على مشاعره الخاصّة أو على الحياة ككلّ، فسيُورطه المُحلّل في لعبة مزايدة لا يُمكنه الفوز فيها. يُصبح من الواضح، كلّما تقدّمَت اللعبة، أنّ تنافس المريض مع المُحلّل هو أمر يعدل تنافسه مع الحياة أو مع الجوانب المستبعدة من مشاعره ذاتها. تنتهي اللعبة برؤية أنّ المريض لم يستطع الفوز لأنّ مُقدّمات اللعبة ذاتها كانَت عبثية، فقد كان يُحاول أن يجعل الفاعل يتقدّم على المفعول به، والكائن يتقدم على البيئة، وهو نفسه على نفسه. لقد فشل في إدراك أنّ كلّ ثنائية واضحة هي كيان مستتر. لقد توصّل هالي إلى هذا التوضيح من خلال محاولة رؤية إن كان بالإمكان فهم التحليل النفسيّ على نحو أفضل من خلال تجاهل مسلّماته النظرية ووصف ما يحدث في التحليل ببساطة على سبيل التواصل والتبادل الشخصي.

للوهلة الأولى، تبدو فرضية هالي تبسيطاً زائداً عن اللزوم، وقد كنتُ بالفعل أميل إلى وجهة النظر هذه إلى أن بدأتُ في اختبارها على ما عرفته من طرق التحرّر، لأجد أنّها كانَت تبسيطاً قادراً على تعابير معقّدة على نحو لانهائي تقريباً. إنّ طريقة التحرّر التي يُمكن تطبيق وجهة نظر هالي عليها على النحو الأكثر وضوحاً هي الزن البوذيّة، التي تُعتبر مع المرح الطاوي من قِبل معلميها نوعاً من الابتزاز. إلّا أنّ «ألاعيب» المزايدة هي بالضبط ما يُشير إليها مُعلّمو الزن باعتبارها «حيلَهم القديمة»، «أفخاخهم» للطلاب الغافلين أو، بعبارة أُخرى، upaya أي «الوسائل الماهرة» التي يُوظفها بوديساتفا المتعاطف من أجل جلب التحرّر إلى الآخرين.

يتمثل الموقف الأساسي لمَعلَم الزن في أنّه ليس لديه أيّ شيء يُعلّمه، لا عقيدة، ولا منهج، ولا طرقة ولا مهارات أو مبادئ من أيّ نوع كان. يُمكن التعبير عن ذلك بكلمات تُنسب إلى بوذا نفسه: «لم أكتسب أقلّ شيء من اليقظة الكاملة التي لا تُبارى، ولهذا السبب بالذات هي تُسمّى اليقظة الكاملة التي لا تُبارى». في إحدى المناسبات اعتلى مُعلّم زن المنصة وقدّم محاضرة سادها الصمت المطبق، وحين سُئل عن المعنى أجاب: «يتم شرح الكتب المقدسة من قِبل الدّعاة، والتفسيرات من قِبل المفسرين»، فما الذي يُفسّره مُعلّم الزن إذن؟ ما من شيء يُقال لأنّه ما من مشكلة. يُقال أنّ كلّ ما في الزن يكون واضحاً تماماً من البداية وإن كان هناك ما يُقال على الإطلاق فهو وحسب أنّ: «الماء الذي يتدفّق أزرق، وقمم الجبال تكتسي بالأخضر». هذه ليسَت نزعة صوفيّة إلى طبيعة «جميلة». عند سؤاله: «ما هو بوذا؟»، أجاب مُعلّم آخر: «براز مجفّف»! كلا ولا هي وحدة الوجود، وهي ليسَت «نزعة» أو عقيدة من أيّ نوع. عندما سُئل: « ما هو السبيل «التاو»؟»، أجاب نانسين: «إنّ تفكيرك اليومي هو السبيل»، «كيف يُمكن إذن للمرء أن يتماشى معه؟»، «إن حاولتَ التماشي، تنحرف». إنّ ما يعنيه هو أنّ الحياة ليسَت مشكلة، فلماذا تسأل إذن عن حلّ؟

على الرغم من ذلك، فإنّ الزن منهج، بل ومنهج صارم، ومع أنّه ما من شيء يُدرَّس إلّا أنّ مُعلّميها يقبلون الطلاب ويُنشؤون الحلقات لتدريبهم. غير أنّ هذا كلّه، كما قال لين تشي: «أشبه باستخدام قبضة يد فارغة، أو أوراق نبات صفراء لخداع طفل صغير [24]. كيف يُمكن أن تستخرج أيّ عصارة من أغصان وأشواك جافّة؟ ما من شيء ليتمّ استيعابه خارج الذهن «الوعي اليومي»، ولا شيء في الداخل. فما الذي تنشده؟ أنت تقول من جميع الجوانب إنّ التاو يجب أن يُمارس ويخضع للبرهان. لا تُخطئ! إن كان هناك مَن يستطيع أن يُمارسه فهو يُورّط نفسه في سامسارا»، أو مجدداً: «يُقال في كلّ مكان إنّ هناك سبيل في كلّ مكان لا بُدّ من اتباعه، ومنهج لا بُدّ من ممارسته. ما المنهج الذي تقول إنّه يتحتم ممارسته، وما السبيل الذي يتحتم اتباعه؟ ما الذي تعوزه فيما تستخدمه الآن؟ ما الذي سوف تُضيفه إلى حيث أنت؟ دون وعي بهذا، يضع الطلاب اليافعون السذج ثقتهم في تعويذات مشعوذ ماكر، واعداً إياهم بالمساعدة في نيل التحرّر من خلال عقيدة غريبة لا تُفيد إلّا في تقييد الناس. قام ماتسو، وهو مُعلّم قديم من سلالة تانغ، بصياغة المشكلة باقتضاب كالتالي:

ليس للتاو أيّ علاقة بأيّ منهج، وإن قلتَ إنّه يُنال بمنهج معين، فسيتضح أنّ إنهاء المنهج يعني فقدان التاو، وإن قلتَ إنّه لا وجود لمنهج، تكون بذلك مثل الناس العاديين «غير المتحرّرين».

إلّا أنّه بسبب صراحتهم الصارخة، فلا أحد يُصدّق مُعلّمي الزن، ويبدو أنّه ليس لديهم أيّ مشكلة تُؤرّقهم جديّاً، غير أنّ الطالب المُحتمل يُواجه مشكلة، وهو بالتالي مقتنع أنّه لا بُدّ من وجود سبيل ما، ومنهج ما كي يتصالح مع العالم ومع المرء نفسه بقدر ما هم المُعلّمون. ذلك أنّه يبدو أنّ المُعلّمين يرون العالم وآلامه كما لو كانَت مُجرّد حُلم، ويتخيّل التوّاق إلى الزن أنّه يستطيع أن يشعر على تلك الشاكلة هو الآخر فقط لو استطاع إيجاد المنهج الصحيح لتحويل وعيه. غير أنّه من غير الممكن أن يتمّ قبولك للتدرب على الزن دون مثابرة عظيمة، حيث يتم وضع كلّ أنواع الحواجز في درب المتقدّم، ولكن كلّما زادَت الحواجز زادَت حماسته، وأصبح أكثر ثقة في أنّ المُعلّم يحرس سراً غامضاً دفيناً ويختبر لياقته وإخلاصه لقبوله ضمن نخبة ما. إلّا أنّه من خلال هذه الوسائل يتم وضع التأكيد على وجود مشكلة لديه، مباشرة على كاهل المتقدّم. كما نقول: «ينبغي على كلّ مَن يذهب إلى الطبيب النفسي أن يُخضع رأسه للاختبار!»، وبعبارة أُخرى، فإنّ مشكلته هي سؤاله، واعتقاده أنّ السؤال الذي يطرحه يحمل معنى.

حين يحوز المتقدّم القبول من المَعلَم في النهاية، يجد نفسه في مقابل شخصية مهيبة للغاية، والتي عادةً ما تكون رجلاً يكبره كثيراً في السنّ، واثق من نفسه على نحو مذهل وخالي البال، حاضراً بالكامل وغير مشتّت، مع ذلك الوميض في عينيه والذي يُوحي أنّه يرى عبر الطالب كالزجاج. أضف إلى ذلك، أنّ مُعلّم الزن في الثقافة الصينية واليابانية هو رمز سلطة عظيم، أكبر بكثير من الأب أو الجد، ويلتقي الطالب به في أشد الظروف رسمية. إنّ المُعلّم متوَّج في معتكفه الداخلي والطالب منحنٍ بتواضع شديد أمامه. يتمّ فعل كلّ شيء باختصار من أجل إبهار الطالب بأنّ قبوله يعني أنّه قد تلقّى التنازل الأعظم من شخصية قد حَصّلَت على المستويات الأعلى من الحكمة والتي هي خارج نطاق معرفته. ليس هذا محض ادعاء، أو بالأحرى، إنّها احترافية عظيمة لنوع محدّد من المخادعة التي يملك فيها المُعلّم الثقة ذاتها التي يملكها لاعب بوكر أو لاعب شطرنج موهوب للغاية.

حين يُظهر الطالب حماسته العظيمة لنيل «اليقظة» وهي التحرّر الذي تعِدُ به الزن، فإنّه يُمنَح حينها أحجية koan أو سؤال الزن ويُطلب منه أن يعود في وقت لاحق مع إجابة، وهذا السؤال الأولي هو في الحقيقة صيغة مستترة من السؤال الذي كان الطالب قد سأله للمُعلّم: «كيف يُمكنني نيل التحرّر؟»، وعلى الرغم من أنّه يُصاغ بطرق مختلفة إلّا أنّ أحجية سؤال الزن يسأل فعلياً: «مَن يسأل السؤال؟ مَن يُريد أن يتحرر؟» إلّا أنّه يتم إخبار الطالب أنّ محض إجابة حرفية ليسَت كافية، بل يتحتم عليه أن يُبرهن أو أن يُظهر فعلياً بطريقة ما «مَن» هو هذا الفاعل. يقول المُعلّم، في حقيقة الأمر: «تقول إنّك تُريد أن تتحرّر، أرني أنت هذه!». إنّ هذا يُشكل طلباً لفعل غير متعمّد أو عفوي تماماً ومخلص كذلك بالكامل، ولكن ضمن ظروف تُوحي بقوة بسلطة ثقافته، ويتعلّق هذا بالشيء الأخير الذي يستطيع الطالب الصيني أو الياباني فعله. من خلال هذه الوسائل يكون الطالب، وكما نقول في اللهجة المحلية، «محصوراً» تماماً. كيف يُمكن له في ظل مثل هذه الظروف الرسمية فعل شيء ما دون أن ينوي فعله بداية؟ كيف يُمكن له أن يكتم نواياه الأوّلية عن قارئ الذهن الواضح هذا؟ تتضمّن رسمية تقديم إجابة لأحجية سؤال الزن طقساً أولياً، وحين يجلس الطالب في نهاية المطاف أمام المُعلّم، عليه أن يُكرّر السؤال ومن ثمّ يُقدّم إجابته. كلّما حاول أن يكون صادقاً وعفوياً كان أكثر وعياً لاستنباط إجابة. إنّ الأمر أشبه بإخبارك أنّ أمنية سوف تتحقّق إن طلبتها دون التفكير في فيل أخضر.

غير أنّ هذا ليس كلّ شيء، فما بين تلك اللقاءات مع مُعلّم الزن يقضي تلميذ الزن ساعات كثيرة في التأمل، جالساً القرفصاء مع زملائه التلاميذ في الزن دو أو «قاعة التأمل»، تحت مراقبة رهبان يقظين مع «عصي التنبيه» لضرب ظهور أولئك الذين ينامون أو يدخلون في إغماء. إنّ التأمل في الزن يُعتبَر أولاً، محاولة للوصول إلى التركيز الكامل والتحكّم في التفكير من خلال عدّ المرء أنفاسه، وثانياً، فترة لتكريس الانتباه الكامل للمرء على الأحجية السؤال في سعي لإيجاد حل. يتمّ حثّ الطلاب على تكريس أذهانهم حصريّاً على الأحجية واضعين السؤال أمامهم بكلّ طاقتهم، ولكن ناظرين إليه بدلاً من التفكير فيه، لأنّه لا سبيل إلى العثور على الحل في إجابة فكرية.

بالنظر إلى هذا «من الخارج» يُمكننا أن نرى أنّ المُعلّم قد «خدع» الطالب وجعله يضع نفسه، طوعاً، داخل رابطة مزدوجة متطرفة. ففي المقام الأول، طُلب منه أن يعرض نفسه الأصلية والعارية في حضرة مَن يُمثّل السلطة الكاملة للثقافة، والذي يُعتبر الحَكَم الأكثر دقة على الشخصية. في المقام الثاني، يُطلَب منه أن يكون عفوياً في ظروف يكاد لا يستطيع فيها إلّا أن يكون متعمداً. في المقام الثالث، يُطلب منه أن يُركّز على

شيء ما دون التفكير فيه. في المقام الرابع، لا يستطيع أن يُعلّق على المأزق، ليس فقط لأنّ التفكير في الأحجية ليس هو الحل، وإنّما كذلك لأنّ المُعلّم سوف يرفض، ولو قسراً، كلّ التعليقات اللفظية، وفي المقام الخامس، لا يُسمح له بتجنّب المعضلة من خلال الدخول في إغماء، وهذا كلّه يستدعي بذل قصارى جهده أو أناه المزيفة، مع أنّه حرّ في ترك الحقل في أيّ وقت شاء.

بطريقة مخفية على نحو رائع، شجّع المُعلّم الطالب على إلزام نفسه بحلّ مشكلة متناقضة ذاتياً «مثال عن أحجية سؤال الزن «ما صوت اليد الواحدة؟»». يشعر الطالب أنّه يتحتم عليه أن يجد الإجابة، ولكنّه في الوقت نفسه يُحمل على إدراك أنّه لا سبيل إلى إيجادها، لأنّ كلّ ما يقوم به كما يظنّ، باعتباره أنا مزيفة، مرفوض باعتباره خاطئاً. يُمكن الإجابة عن هذه الأحجية ولكن ينبغي ألّا تُجيب عليه أنت كأنا مزيفة. يتحتم عليك أنت، كأنا مزيفة، أن تتأمّل بداية للتخلّص من الأنا المزيفة. كما اكتشف إيغون هيرغل أثناء الدراسة مع مُعلّم زِن رامي سهام، إذ كان يُتوقّع منه أن يُطلق وتر القوس دون أن يفعل ذلك بنفسه عن قصد. إنّما دعونا نتذكّر أنّ المشكلة المتناقضة ذاتياً والتي يتمّ توجيه كلّ طاقات الطلّاب إليها هي المشكلة ذاتها التي أتوا بها هم أصلاً إلى المُعلّم، والتي بذل جهداً مضاعفاً للإصرار عليها وطرحها: كيف يُمكن لأناي المزيفة أن تُحرّر نفسها؟ من خلال طرح هذا السؤال، يُقحم الطالب نفسه في لعبة مع المُعلّم لا يُمكن للطالب أبداً أن يربحها، إنّه لا يستطيع أن يتجاوز المُعلّم أبداً لأنّه لا يستطيع أبداً أن يتجاوز نفسه، فاليد الواحدة لا تستطيع أن تُصفّق.

لقد تمّ بالتالي توريط الفرد في صراع شديد هُزمت فيه كلّ طاقته، والتي أُسيء فهمها على أنّها قوة أناه المزيفة. يبدو أنّه لا شيء أبداً ممّا يستطيع فعله صائب، أو عفوي، أو أصيل، إذ لا يُمكنه أن يتصرّف لا على نحو مستقل «ذاتي تماماً» ولا على نحو خالٍ من الأنانية. إلّا أنّه يفهم في لحظة الهزيمة معنى هذا: أي أنّه هو الفاعل، لا يستطيع أن يتصرف، لا يتصرف، ولم يتصرف قط، وإنّما كان هناك فعل وحسب هو التاو. إنّه يحدث، ولكن ليس تجاه أيّ أحد ولا من قِبل أيّ أحد، ولذلك فإنّه يكفّ عن إعاقة الفعل من خلال محاولة جعل الفعل يقوم بنفسه «بما أنّه ما من أنا مزيفة»، مرغِماً نفسه على أن يكون عفوياً، أو صائباً، أو غير أناني. بما أنّه ليس لدى الطالب شيء يُثبته ولا شيء يفقده الآن، يستطيع أن يرجع إلى المُعلّم ويكشف خدعته.

غير أنّ الأنا المزيفة عادة متجذرة عميقاً في الشعور، وإنّ هكذا رؤى «satori»، وهي المكثفة والمقنعة في اللحظة الراهنة، تملك طريقتها في التلاشي. لعلمه بذلك يُخفي المُعلّم في جعبته الكثير من الحيل الإضافية، فيقول: «الآن قد وصلتَ إلى فهم أكثر أهمية، ولكنّك لم تعبر سوى البوابة. كي تصل إلى الفهم الحقيقي، يتحتم عليك أن تتمرّن بجدّ أكبر». إنّ هذه بالطبع «دعوة» لاختبار الطالب ومعرفة إن كان سيفشل فيه، وهذا ما سيفعله حقاً، إن كان ما يزال هناك ولو حتّى مجرّد شبح اعتقاد بأنّ في الزن ما يُمكن الحصول عليه. في المقابل، قد يمضي الطالب بعيداً، وهو يشعر أنه لا حاجة إلى المزيد من الدراسة، ولكن نظراً إلى أنّ المُعلّم قد زرع شكّاً في ذهنه، فلن يمضي وقت طويل قبل أن يعود متأسفاً بشدة، لأنّه طالما بقي شكّ للتعامل معه فالمُهمّة لم تنتهِ. بهذه الطريقة تستمرّ اللعبة، خدعة تلو أُخرى، إلى أن يصل الطالب في النهاية إلى الموقف المسالم ذاته مثلما مُعلّمه، ذلك أنّ المُعلّم لا يستطيع أن يخسر اللعبة، لأنّه لا يُلق بالاً سواء ربح أو خسر، وليس لديه ما يُثبته ولا ما يُدافع عنه.

هل يتحتم اعتبار هذا صحيحاً فيما يتعلق بكامل علاقته بالحياة، وليس فقط بلعبة الزن عينها، بحيث لا يأبه إنِ عاش أو مات؟ إنّ هذا صحيح بطريقة ما، ولكن فقط لأنّه لا يملك أدنى حدّ من الطموح ليكون

شجاعاَ، وبالتالي لا يُبدي أيّ مقاومة لمشاعره الطبيعية، فهو لا يخلق القلق من خلال محاولة التفوق على القلق. إذ لا يبقى جانب من جوانب التجربة، أو المشاعر أو الأحاسيس دخيلاً، كما أنّه لا يُنظر إلى هذا الوضع الراهن على أنّه مثالي، فقد رأى بوضوح تامّ أنّ فكرة وجود فاعل مُتحكّم خلف الأفعال، ووجود مفكّر خلف الأفكار، وصاحب المشاعر خلف المشاعر، هي فكرة وهمية، والأصح، أنّ الأمر مدرك ليس من قِبله، وإنّما في السلوك، التفكير، والإحساس.

بطبيعة الحال فإنّ من أكثر المشكلات المألوفة في العلاج النفسيّ أنّ التّداعي الحرّ لأفكار المريض أو سلوكه «أمر معرقل». يُسمّى هذا في الزن «الشك» أو «التردّد» ويُعتبَر العارض الرئيسي للأنا المزيفة، في مقابل « المضي قدماً مباشرة» «mo chih ch'u». إنّ العرقلة ليسَت في التفكير في المشكلة، وإنّما في التوقّف من أجل التفكير، ونوع من القلق يُصبح مشوشاً من خلال الحماسة للفوز أو الخوف من الخسارة، وبالتالي فإنّ العرقلة هي رد الفعل الأنموذج للرابطة المزدوجة، وفي مسار الحياة الاعتيادية هي التردّد البسيط قبل التفكير أو الفعل والذي نخلط بينه والإحساس الفعلي بالأنا المزيفة. إنّها عملية تغذية عكسية، لنقُل، إنّها القشرة الدماغية، التي تُحاول الحصول على تغذية عكسية تخّصها، ولكنّها تُصبح مشوشة لأنّها غير قادرة على فعل ذلك. مع ذلك تُعدّ عملية عرقلة الطالب بأيّ شكل ممكن جزء من لعبة مُعلّم الزن وذلك إلى أن يتوقّف عن الاكتراث إن كان معرقلاً أم لا، يتجلى هذا تماماً في الحادثة التالية:

وجد نانسين طلاب المهجعين الغربي والشرقي يتعاركون حول ملكية قطة، وبعد أن أمسك بالقطة صاح متعجباً: «إن استطاع أيّ منكم أن يقول كلمة حقيقية، يُمكن للقطة أن تنجو!» لم تكن هناك إجابة، فما كان من نانسين إلّا أن شطر القطة نصفين فوراً. في المساء ذاته حين عاد جوشو، أخبره نانسين بالحادثة، وفي الحال وضع جوشو نعليه على رأسه وخرج. قال نانسين: «فقط لو أنّك كنتَ هنا، لكان بالإمكان أن تنجو القطة».

تعرقل الطلاب ليس فقط لأنّهم ارتبكوا من هكذا طلب مفاجئ لـ «كلمة حقيقية» عن الزن، وإنّما كذلك بسبب هلعهم من فكرة أن يقوم راهب بوذي بذبح حيوان، أمّا جوشو فلم يمنعه شيء [25].

غالباً ما يسأل الغربيون إن كان من الضروري قطعاً الخوض في مطحنة تأديبية كالزن من أجل نيل التحرّر، أو إن كان هناك رُبّما طريقة أكثر كفاءة وأقلّ مشقة. إلّا أنّ السؤال يُجيب عن نفسه حقاً: كلّما زاد اعتقادك بأنّ التحرّر هو شيء يُمكنك نيله، توجّب عليك العمل بجدّ أكبر، فالتحرّر جذّاب إلى درجة تبدو معها الأنا المزيفة للمرء مشكلة.

هناك مثال آخر هام على اللعبة المضادة وهو جدال بوذا الخاص عن «الطريق الوسط» كما تمّ توضيحه مُؤخّراً من قِبل أ. جي. بام. يبدو أنّه حتى في زمن بوذا ومنطقته في الهند كان هناك خلط كبير بين درب التحرّر ومحاولة تدمير الأنا المزيفة وشهواتها بتدابير صارمة من الزهد، وهو أمر جرّبه بوذا نفسه ووجده بلا فائدة، فقام بدلاً من ذلك بالدعوة إلى طريق وسط بين مذهب الزهد ومذهب اللذة، ولكنّ هذا كان شيئاً يتعدى بكثير كونه نصيحة بالاعتدال، فالطريق الوسط هو في النتيجة الكيان الضِّمني للتناقضات، وشيء مشابه لـ «مبدأ التوافق» لدى يونغ.

كما دائماً، تُطرح المشكلة من قِبل الطالب عالي الهمة، وهنا تكمن الرغبة في إيجاد خلاص من القلق الوجودي «duhkha»، واستجابة بوذا هي أنّ الرغبة «trishna»» هي سبب القلق الوجودي، وهكذا يستمرّ الجدال:

أ: كيف لي إذن أن أتخلص من الرغبة؟

ب: هل تُريد حقاً التخلص منها؟

أ: نعم ولا. أودّ التخلّص من الرغبة التي تُسبّب الأسى، ولكنّي لا أودّ التخلّص من الرغبة من أجل التخلّص منها.

ب: يكمن الأسى في عدم الحصول على ما يرغب فيه المرء، ولذلك، لا ترغب في أكثر ممّا تملك أو ممّا ستكون قادراً على الحصول عليه.

أ: ولكن سيبقى لديّ أسى إن لم أنجح في التمني فقط بقدر ما أملك أو ما سوف أحصل عليه.

ب: لا ترغب إذن في النجاح في أيّ مقياس أكبر ممّا تستطيع أو سوف تقدر عليه.

أ: ولكن سوف يبقى هناك أسى إن فشلتُ في إنجاز ذاك!

ب: لا ترغب إذن في إنجاز المزيد من ذاك الذي تستطيع أو سوف تستطيع تقدر عليه لاحقاً.

إلى آخره...

ليسَت هذه محادثة مباشرة، ففي كلّ خطوة كان الطالب عالي الهمة يقوم باختبار نصيحة بوذا، محاولاً من خلال التأمل اكتشاف الدرجة التي يستطيع عندها التوقف عن الرغبة، راغباً في الكفّ عن الرغبة وهكذا. إنّما لاحِظ أنّ بنية الجدال ليسَت دائرية بلّ متقاربة، وأنّ كلّ خطوة هي خطوة استخلاص فيما يتعلّق بالتي تسبقها. في كلّ مستوى أعلى، يتعلّم الطالب عالي الهمة أن يقسم المسافة بين رغبته المتطرّفة المسبِّبة للأسى وما يُمكن فعله حقاً، وعلى هذا النحو فقد حُمل على قبول الأشياء كما هي، ولكن عند كلّ خطوة، فإنّ الأشياء كما هي، تشمل المزيد والمزيد من الطريقة التي يشعر بها حياتها والطريقة التي يشعر بها تجاه مشاعره، وما إلى هنالك. كما يُبيّن بام فإنّ الخطوات المتنوّعة تتجاوب مع مراحل التأمّل «jhana» والموصوفة في السجلات البوذيّة الأولى.

قد تُفَسّر مراحل التأمل jhanas على أنّها درجات التحوّل من الاهتمام بالوسائل إلى الاستمتاع بالنهايات. إنّ كلّ زيادة جديدة في عمومية القبول تستتبع زيادة فيما هو محتوى فيما يتمّ اختباره كغاية. تُمثل مراحل التأمل درجات التحرّر من القلق، وتتألّف من مستويات من التصفية أو الاستنارة المرتبطة بالإفراط بالعمومية المتجسدة في المتع الحالية. إنّ مراحل التأمل درجات متتالية من انحسار رغبة المرء في التدخّل عمداً في المسار الطبيعي للأحداث، وهي نقلات في الاهتمام على نحو متزايد ممّا يجب أن يكون إلى ما هو كائن.

بعبارة أُخرى، مع كلّ مرحلة من مراحل التأمل فإنّ تقبّل ما هو كائن يتضمّن المزيد والمزيد من شعور المرء تجاه ما هو كائن، وهناك سنصل إلى نقطة معيّنة يكون فيها حيز ما هو كائن «العالم» وحيز مشاعر المرء أو

رغبته تجاهه «الأنا المزيفة» متماثلان. لقد بدأ الطالب عالي الهمة من خلال السعي إلى الخلاص من الأسى، ومن عالم الولادة والموت samsara باعتباره فخاً، ولكن في النهاية لا يُوجد إلّا الفخ، ولذلك لا أحد يقع فيه!

هناك شكل آخر من الجدال عن الطريق الوسط في البوذيّة، هو مدرسة ماديماميكا المشهورة للفيلسوف ناغارجونا «حوالي200 للميلاد». يبدو هذا من النظرة الأولى وكأنّه استعراض قوة فكري وفلسفي بحت، وغايته ببساطة هي دحض أيّ وجهة نظر قد يتمّ طرحها. لدى النظر إليها من زاوية منطقية وعلمية بحتة، تُعدّ ماديماميكا، الدحض المنهجي لأيّ رأي فلسفي قد يندرج تحت ما يُسمّيه المنطق الهندي «المقترحات الأربعة»: أ) كائن، ب) غير كائن، ج) كائن وغير كائن، د) لا كائن ولا غير كائن، أو أ) الوجود، ب) عدم الوجود، ج) الوجود وعدم الوجود، د) لا وجود ولا عدم وجود. بناء عليه فإنّ أ) على سبيل المثال قد تُؤكّد الوجود أو المادة باعتباره الحقيقة النهائيّة على طريقة القديس توما الأكويني، أمّا ب) حسب أسلوب ديفيد هيوم فستنبذ هذا باعتباره مجرّد تجسيد لمفهوم ما، أمّا ج) في النموذج التركيبي ليهغل فتُؤكد على الجانبين كليهما، مشدّداً على ثنائيتهما، و د) ستكون ضرباً من اللاأدرية أو العدمية. إنّما نظراً إلى أنّ اللغة ثنائية أو ترابطية، يُمكن لأيّ تأكيد أو إنكار مهما يكن أن يحمل معنى فقط فيما يتعلّق بنقيضه الخاص. إنّ كلّ عبارة، وكلّ تعريف تضع حدّاً أو قيداً، تُصنّف أمراً ما، ولذلك يُمكن دائماً تبيان أنّ ما هو داخل القيد ينبغي أن يتعايش مع ما هو في الخارج، وحتّى فكرة اللاقيد هي عديمة المعنى دون وضعها في مقابل المقيّد. تُستخدم جدلية ماديماميكا هذه الفكرة كمنهج ناجح للإشارة إلى نسبية أيّ فرضية ماورائية، وبالتالي فإنّ إقحام مثل هذا العالِم بالمنطق في حوار ما هو حتماً دخول في لعبة خاسرة.

إلّا أنّ القصد من ماديماميكا ليس خلق نظام ناجح للفوز بالمجادلات. إنّها لا ريب علاج، لعبة مضادة تحرّرية، وجزء من الفروض الشرطية التاريخية لتقنية الزن. كما المعالج النفسي ومُعلّم الزن لا يُقدّم العالِم بالمنطق الماديماميكي أيّ اقتراح ولا يطرح أيّ مشكلة، بل ينتظر أن يأتي إليه أحدهم، وبطبيعة الحال، قد لا تبدو المشكلة المطروحة في البداية شيئاً من قبيل طرح ما ورائي. غير أنّ النظام يفترض أنّه لدى الجميع تقريباً، مع أنّه مجهول، شيء من الافتراض الماورائي وشيء من الرأي اللاواعي عادة، والذي يتشبث به بشدة، ويستقرّ في جذر أمانه النفسي. يكتشف العالِم بالمنطق من خلال التساؤل الحذر ما هو هذا الرأي، ثمّ يتحدّى الطالب ليطرحه ويُدافع عنه. بطبيعة الحال، يفشل الدفاع ويبدأ في الشعور بعدم الأمان، وحسب الدرجة التي يكون فيها الطالب معتمداً على رأيه عاطفياً، ليس فقط فكرياً وإنّما نفسيّاً وحتّى جسدياً، وبالتالي فهو يبحث عن فرضيّة أُخرى يستطيع التمسّك بها، ولكن فيما يتبنّى هكذا بدائل يقوم العالِم بالمنطق بالتخلص منها واحدة تلو الأُخرى. عند هذا الحدّ يبدأ الطالب في الشعور بنوع من الدُّوار حيث يبدو أنّه لا يملك أيّ أساس يُفكّر أو يتصرّف انطلاقاً منه، وهو موقف مكافئ على نحو واضح لعدم إمكانية إيجاد أنا مزيفة مفوضّة. نظراً إلى عدم وجود مكان له لاتخاذ موقفه فلا مكانَ له ليتواجد أيضاً. بما أنّه تُرك لنفسه فقد يفقد صوابه، ولكنّ المُعلّم الروحي حاضر دائماً، ليُؤكّد له من جديد ليس من خلال النقاش، وإنّما من خلال الشخصية، أنّه يستطيع الخروج من هذه الأزمة بكسب بدلاً من خسارة سلامة عقله. دائماً ما يُدار «التنافس» في الألعاب المضادة هذه تحت فرضية أنّ اللاعبين غير متكافئين، وأنّ المُعلّم الروحي هو السيد، وبالتالي فهي لعبة تعليمية لا معركة حقيقية. يتمّ افتراض هذا مسبقاً من قِبل الطالب في المبادرة الأولية للسعي إلى توجيهات المُعلّم الروحي.

هناك شكل آخر للعبة المضادة، والذي غالباً ما يُستخدم في اليوغا، ومرتبطة على الأغلب مع تعاليم الحكيم الطاوي ليه تزو، والذي يتركّز حول مهمة محاولة تحقيق سيطرة كاملة على ذهن المرء. يحمل المُعلّم الروحي الطالب على الاعتقاد أنّ مشكلته لا تكمن في العالم الخارجي وإنّما في أفكاره الخاصة، مشاعره، ودوافعه. سوف يتكفل الألم والموت بنفسيهما إن تكفل الطالب فقط بتفكيره هو، ولذلك يتمّ تشجيعه على تعطيل فعاليته الذهنية بالكامل. يُعطى الطالب في الوقت نفسه الانطباع أنّ المُعلّم الروحي يستطيع أن يقرأ ما في ذهنه بحيث لا يكون هناك مجال لإخفاء تقلّبات هذا الذهن عن المُعلّم اليقظ دائماً.

إنّ هذه رابطة مزدوجة جليّة، ليس فقط لأنّ الذهن الذي لا بُدّ من السيطرة عليه هو نفسه ذاك الذي يُحاول أن يتحكّم به، ولكن كذلك لأنّ الطالب قد «حُصر»، وحُمل بطريقة مؤلمة كي يكون واعياً بذاته من خلال علمه أنّه مُراقِب. إنّ سلبية هذا المنهج، اعتماداً على حقيقة أنّ اليوغا غالباً ما تكون طريقاً مسدوداً، هي أنّه يُمكن أن ينتكس بسهولة إلى لا شيء أكثر من مُجرّد إغماء تنويم مغناطيسي عميق. من أجل هذا السبب عملَت النصوص الأولى للزن وعلى نحو متكرّر على تثبيط محاولات عرقلة النشاط الذهني بالكامل، قائلة إنّه إن كان هذا تحرّراً، فإنّ قِطَع الخشب والحجارة هي بمثابة بوذا بالفعل. على الرغم من ذلك، سوف يقود المُعلّم الروحي الماهر دائماً محاولات الطالب للسيطرة على الذهن إلى حلقة مفرغة، مذكّراً إياه على سبيل المثال أنّه لا يُركّز حقاً وإنّما يُفكّر في محاولة التركيز، أو توجيهه فعلياً كي يُركّز على التركيز، كي يكون مُدركاً للإدراك، أو يحثّه على التركيز على غاية ما دون أن ينوي فعل ذلك بداية أو دون الوعي. إنّ الفرضيّة التي يتحدّاها المُعلّم الروحي هي افتراض الطالب أنّ هناك حقاً عارف لمعرفته ومتحكّم بأفكاره أو مفكر فيها. طالما بقي هذا الافتراض فلن يكون هناك أبداً تركيز تام لأنّ المرء يكون دائماً «ضمن ذهنين»، العارف والمعرفة.

حين يكتشف الطالب في النهاية أنّه «هو» لا يستطيع حقاً التحكّم في ذهنه على الإطلاق، وأنّه مهما أجهد نفسه فإنّ تركيزه يكون دائماً «مع نيّة»، وأنّ المُعلّم الروحي يعرفها، فإنّه يستسلم، وحسب كلمات ليه تزو: «يدع ذهنه يعتقد ما يُحبّ»، لأنّه ببساطة ما من بديل. عندئذ يُدرك أنّ الذهن دائماً مرَكّز، وأنّ المُفكّر مُتحد دائماً مع أفكاره ومستغرق فيها لأنّه ليس هناك شيء آخر سوى تعاقب الأفكار [26]. إنّ التركيز في اتجاه هدف لا يُقدم سوى تأثير تأرجح ضمن تعاقب الأفكار لأنّه محاولة لجعل الفكرة تُفكر عن نفسها. يُمكننا أن نُفكّر في التفكير من خلال التفكير الاستخلاصي، من خلال التعليق على أفكارنا في مستوى أعلى، ولكنّنا لا نستطيع التفكير في التفكير على المستوى ذاته. عندما يتوقّف تشويش تأثير التأرجح هذا عن الظهور، بمعنى آخر، عندما يكفُّ ممارس اليوغا عن محاولة التفكير بواسطة مُفكّر ما، تُصبح قدراته الطبيعية على التركيز معزّزة على نحو هائل. لا مزيد من «التدخّل»، بالمعنى الالكتروني، من قِبل المُفكّر المفترض.

هناك تقنية مشابهة تتمثّل في تشجيع الطالب على إيقاف تفكيره عن التجوّل من خلال التفكير فقط في أحداث الحاضر المباشر. يبدو التفكير منفصلاً عن الزمن لأنّ صور الذاكرة تُمكّننا من مراجعة الأحداث بتسلسل وإبراز مسارها المستقبلي. بسبب هذه القابلية الظاهرية للنظر الآن إلى الحاضر، والآن إلى الماضي، والآن إلى المستقبل، فإنّ الإحساس بوجود مُفكّر دائم منفصل عن تدفق الأحداث هو أمر أكثر منطقية، ولذلك يبدو ممكناً ومعقولاً بذل جهد من أجل التواجد في الحاضر وحده. إلّا أنّه طالما أنّ الطالب يُثابر، فإنّه يكتشف أنّ الحاضر الفعلي مراوغ على نحو مذهل. في الميكرو ثانية التي يُلاحظ فيها حدثاً حاضراً يكون قد أصبح بالفعل صورة ذاكرة، ويبدو أنّه دون زمن تطبع الأحداث نفسها من خلاله على الذاكرة، ولا سبيل إلى

معرفة أيّ شيء على الإطلاق. إنّما لو توجّب على المعرفة أن تتضمّن هذه الهفوات الزمنية، أليسَت كلّ المعرفة معرفة للماضي، أليس ما نُسميه معرفة حاضرة هي فقط معرفة للماضي المباشر؟ تبدو المهمّة الموكلة مستحيلة، لأنّ الحاضر يختصر نفسه إلى عدم لانهائي. غير أنّه في اللحظة التي تفشل فيها التجربة فإنّها تنجح كذلك، ولكن بطريقة غير متوقّعة. إذ يصدم الطالب معرفة أنّ صور الذاكرة في حدّ ذاتها هي أحداث حاضرة وإن كان الحال كذلك، فما من معرفة إلّا معرفة الحاضر. في النتيجة لقد تمّ خداعه في محاولة فعل ما يحدث على أيّ حال، إلّا أنّ الوهم الذي جعل من الممكن بالنسبة إليه الوقوع في الخدعة متبدّد الآن، وإن كانَت كلّ المعرفة هي معرفة الحاضر فما من مراقِب منفصل عن تدفّق الأحداث.

إنّ التصميم العام لكلّ هذه الطرق واضح الآن، فهي تتحدّى الطالب ليُظهر قوة واستقلالية أناه المزيفة المفترضة، وبقدر ما يعتقد أنّ هذا ممكن، يقع في فخ، وعندما يُطبق الفخ، يُصبح شعوره بالعجز أكثر وأكثر حرجاً، فقط لأنّ إحساسه الاعتيادي بقدرته على التصرّف انطلاقاً من مركزه الخاص قد تمّ تحدّيها بالكامل. طالما بقي ولو القليل من التماهي مع الأنا المزيفة المراقِبة، يبدو أنّه يتم اختزالها أكثر وأكثر إلى شاهد ساكن وخامل. يتبيّن أنّ أفكاره، مشاعره، وخبراته هي سلسلة أحداث تكييفية على نحو تبادلي، لا يستطيع بالأصل التدخّل فيها، حيث يتضح دائماً أنّ التدخّل لم يكن مدفوعاً من قِبل الأنا المزيفة، وإنّما من قِبل واحد أو أكثر من الأحداث المرَاقَبة. يتمّ تكييف الأفكار والمشاعر من قِبل أفكار ومشاعر أُخرى، ويتمّ اختصار الأنا المزيفة إلى مراقِب صامت. في النهاية، كما في تمرين محاولة التركيز فقط على الحاضر، يتمّ تحدي قدرة الأنا على الملاحظة، أو رُبّما تحدّي خمولها في حدّ ذاته من خلال الدعوة إلى أن تكون خاملة، أو ببساطة تحديها أن تُراقب ما يجري وقبوله. إنّما، حينها كيف يُمكن للمرء أن يقبل ما يحدث حين يكون، من بين الأمور التي تحدث، مشاعر مقاومة للحياة ومشاعر عدم تقبّل، أو إذا اتضح أنّ المرء يتقبّل حقاً الحياة كي يتفوّق عليها؟

هذه هي المرحلة التي يتمّ فيها تشبيه الطالب، في تصورات الزن المجازية، ببعوضة تلسع ثوراً حديدياً، أو برجل ابتلع كرة من حديد ملتهب فلا هو يستطيع بصقها ولا ابتلاعها. عند الضغط على هذه النقطة يكون هناك فجأة «انقلاب» في الوعي، إذ لم تبقَ أنا مزيفة يُمكن للمرء التماهي معها. في النتيجة، يشهد الإحساس بالنفس نقلة من مرَاقِب مستقل إلى كلّ ما هو «مراقَب». يبدو أنّ المرء هو كلّ ما يعرفه المرء، وأنّ المرء يفعل كلّ ما يبدو أنّه يحدث، ذلك أنّ صراع الفاعل والمفعول به قد اختفى تماماً. قد يبدو هذا مقلقاً ومشوِشاً في البداية، إذ يبدو أنّه ما من نقطة مستقلة يُمكن من خلالها التصرّف بالأحداث والتحكّم بها، إنّه مشابه لتلك اللحظة التي يبدأ فيها المرء في تعلّم قيادة الدراجة الهوائية أو السباحة: تبدو المهارة الجديدة وكأنّها تحدث من تلقاء نفسها: «أُنظري، أمي، لقد أفلتُّ يديّ!»، ولكن حالما تتبدّد صدمة الغرابة، يُصبح من الممكن تسيير شؤون المرء في هذا البعد الجديد للوعي دون أدنى صعوبة.

في لغة العلاج النفسي، ما لدينا هنا هو نهاية العزلة لكلّ من الفرد عن نفسه، والفرد عن الطبيعة، ويُمكن وصف الحالة الجديدة للأمور باعتبارها تقبّلاً للنّفس أو اندماجاً نفسياً. على الرغم من مصطلحات يونغ غير العلمية ومهما كانَت افتراضاته المسبقة حول بيولوجيا العقل والغريزة، فهذا هو بالتأكيد ما يدور في ذهن يونغ عن ناتج العلاج.

لا بُدّ للمرء أن يكون قادراً على ترك الأشياء تحدث، لقد تعلّمتُ من الشرق ما هو المقصود بعبارة Wu-wei: أي «لا تفعل، ترك الأمر يكون»، والتي تختلف تماماً عن عدم فعل شيء، فمنطقة الظلمة التي يسقط فيها المرء ليسَت فارغة، إنّها «الأمّ المعطاءة» عند لاو تزو، و«الصور» و«البذرة». حين تتمّ تنقية

السطح، تستطيع الأشياء أن تنمو وتخرج من الأعماق. دائماً ما يفترض الناس أنّهم ضلّوا طريقهم عندما يصطدمون مع هذه الأعماق من الخبرة، ولكن إن لم يعرفوا كيف يمضون قُدماً، فالإجابة الوحيدة، والنصيحة الوحيدة، التي تُعطي أيّ معنى هي «انتظر ما يقوله اللاوعي حول الموقف». ذلك أنّ طريقاً ما، لا يكون هو الطريق إلّا حين يجده المرء ويتبعه بنفسه. ما من وصفة عامة لـ « كيف ينبغي للمرء أن يفعل ذلك».

إنّ «منطقة الظلام» و«اللاوعي» هما بالتأكيد هذا العالم غير المألوف من القطبية حيث نعيش ككائن حي/ بيئة بدلاً من فاعل في حرب مع مواضيع غريبة، وهي مظلمة ولاواعية فقط لأنّها قُمعَت من جراء طريقتنا التقليدية في رؤية الأمور. كما أنّ هذا وبوضوح تام، نمط الوعي الذي يراه كلّ من نورمان براون وهربرت ماركوس باعتباره الناتج المنطقي للتحليل النفسي، إذا اتبعه المرء باتساق يبدو أنّ فرويد ذاته افتقر إليه.

يصف فرويد «المحتوى الفكري» لشعور الأنا المزيفة الأولي الناجي باعتباره «امتداداً غير محدود واتحاداً مع الكون» «شعور محيطي»، وهو يرى أنّ الشعور المحيطي يسعى إلى إعادة «النرجسية غير المحدودة». إنّ المفارقة الصادمة المتمثلة في أنّ النرجسية التي تُفهم عادة كانسحاب أناني من الواقع، يتمّ ربطها هنا مع التوحد مع الكون، فتكشف العمق الجديد للمفهوم: أبعد من كلّ الشبق الذاتي غير الناضج، تُشير النرجسية إلى صلة أساسية مع الواقع الذي قد يُولّد نظاماً وجودياً شاملاً. بعبارة أُخرى، قد تحتوي النرجسية على بذرة مفهوم واقعي مختلف: قد يُصبح تطهير الأنا المزيفة الليبيدي «جسد المرء الجديد» المصدر والخزّان لتطهير فكري ليبيدي جديد للعالم الموضوعي، محوّلاً هذا العالم إلى نمط جديد من الوجود.

كلّما انبثق شيء من هذا النوع من العرف الفرويدي، يُفترض أنّ العلاقة الجديدة للإنسان مع عالمه سوف تكون شهوانية، وليسَت الإثارة الجنسية المرتبطة بالجهاز التناسلي، وإنّما الإثارة الجنسية المنتشرة للنرجسية الأولية ولجسد الرضيع «المنحرف بعدة أشكال». إنّ التحليلات النفسية لما يتحتم عليّ تسميته التنوّع شديد الغليان تعتبر كلّ هذا العبث مع الغموض والمشاعر المحيطية بمثابة نكوص محض، وتعبير عن الأنانية الكونية للرضيع التي تتجاهل بالكامل أيّ مشكلات حقيقية للمصالح المتباينة بين المرء نفسه والآخرين. إلّا أنّ النرجسية هي أنانية بالضرورة فقط إن كان من الممكن افتراض أنّ الصراع بين الكائن الحيّ وبيئته هو سابق حيوياً للتطوّر المتبادل للاثنين، وفي الحالة الراهنة لمعرفتنا لا يُمكن المحافظة على هذا ببساطة. في مناقشة «مواجهات الإنسان الأقدم لماضيه الموثوق» في مرحلة الطفولة، يُمكن حتّى للمحلّل الذي يُركّز على الأنا المزيفة كإريك إريكسون أن يقول:

أخيراً، يُظهِرُ الزجاج للنفس الصافية نفسها، الجوهر الذي لم يُولد بعد للخلق، المركز، الذي لم يُولد، حيث الإله هو عدم محض: وبكلمات أنجلوس سيليسيوس ein lauter Nichts أي عدم مدوِّي. إنّ الإله محدّد جداً بكثير من الطرق في الصوفية الشرقية. إنّ هذه النّفس الصافية هي النفس التي لم تعُد مريضة بالصراع بين الخطأ والصواب، غير معتمدة على المعيلين، غير معتمدة على المرشدين إلى العقل والواقع، ولكن هل يتحتم أن نُسمّيها انتكاساً إذا ما سعى الإنسان بناء على ذلك مجدداً نحو المواجهات الأولى لماضيه واثقاً في جهوده للوصول إلى مستقبل أبديّ مأمول؟ إن كان هذا انتكاساً جزئياً فهو انتكاس يعود إلى الحاضر، من خلال تتبُّع صارم لمسارات راسخة، مضخماً وجلياً.

كما قال في وقت سابق:

من قصيدة الزن الأقدم إلى الصياغة النفسيّة الأحدث، من الواضح أنَ «الصراع بين الصواب والخطأ هو مرض التفكير».

في التأكيد على الميزة الشهوانية والمبهجة لهذا الشعور الجديد بالعالم، سوف يتخلّص الغربيون الميّالون إلى الصوفية الشرقية كذلك من الشعور أنّ التحرّر هو حالة «روحانية» محضة. إنّهم يتضامنون مع فرويد والتحليلات النفسية المحتدمة في عدم الثقة الأساسي بالعالم المادي، بمعنى الانسلاخ عن الكائن الحيّ، ناسين أنّه عندما بحثَت الهند والتيبت عن الرمز الأسمى لتوافق الأضداد فقد اختاروا شاكتا وشاكتي الإله والإلهة، الصورة والخلفية، نعم ولا، في جماع أبدي، مستخدمين الصورة الأكثر شهوانيّة التي يُمكن تخيّلها.

إلّا أنّني حاولتُ أن أُبيّن أنّ كلّ ما هو زاهد، روحاني، وأخروي في طرق التحرّر هو بمثابة تحدّي للأنا المزيفة، وتشجيع أو «جودو» يُحرَّض الطالب فيها كي يُثبتَ أنّ نفسه المركزية هي أداة روحية مستقلة تستطيع أن تجعل نفسها متفوقة على العالم. إنّ الانضباط القاسي لطرق التحرر يؤدي إلى الإخفاق الكامل لهذا الطموح، مسفراً عن تعريف جديد لحياة المرء وعدم التواجد مع الـ «أنا» المحتواة في الجلد، وإنّما مع حقل الكائن الحي/ البيئة. تذوب العدوانية الأساسية للأنا المزيفة تجاه الكائن المادي والعالم من قِبل ما يُسمّى برهنة القضية بإثبات فساد نقيضها، والتي يتمّ فيها توظيف الوسائل الأكثر براعة لتحريف الوعي المتمركز حول الأنا المزيفة إلى فعل متسق بناء على افتراضاته الخاصة. إلى أيّ حدّ إذن تقوم الصيغ المتنوّعة للعلاج النفسي بالشيء نفسه، على الرغم من أنّ الكثير من غاياتها المعترف بها قد تضع شيئاً آخر في الاعتبار؟ (27)

أظنّ أنّه بالإمكان استخدام فرضية هالي لإظهار أنّ الكثير من أشكال العلاج النفسي مع تباينات نظرية واسعة تستخدم النموذج ذاته من الخطة، كما هو الحال بين المُعلّم الروحي وطالبه. إلّا أنّه يبدو في كثير من الأحيان، أنّ استخدام هذه الخطة في العلاج النفسي يتمّ على مستوى مختلف، رُبّما أقل تطرفاً، وغالباً مع هدف تحصين الأنا المزيفة بدلاً من إذابتها. غير أنّ هناك استثناءات لهذا، ففوضى المصطلحات تترك بعض الشكّ من حيث الاختلاف الدقيق بين أنا مزيفة قويّة ومسؤولة من جهة، وفرد متكامل ومتفرّد من جهة أُخرى.

يبدأ هالي بافتراض أنّه لا بُدّ من دراسة الأعراض النفسية في ضوء وظيفتها ضمن أيّ سياق اجتماعي، وبمعنى آخر، كيف تقوم الأعراض اللاإرادية ظاهرياً، كالقلق، مثلاً، الصداع النصفي، الاكتئاب، إدمان الكحول، الرُّهاب، أو الخمول بتمكين ضحيتها من الاتصال مع الناس الآخرين؟ إنّه يقترح أنّ تلك الأعراض استراتيجية: فهي تُمكّن الشخص من التحكّم بالآخرين دون تحمّل مسؤولية القيام بذلك، كما هو الحال حين تمنع الأم ابنتها من الزواج بأن تُصبح الأم معتمدة بلا حول ولا قوة على اهتمام ابنتها الكامل من خلال نوع من الاعتلال الصحي، وهي تقول في الواقع، إنّها ليسَت متطلّبة لاهتمام ابنتها، بلّ مرضها هو الذي يتطلّب ذلك. لا تستطيع الابنة عندها أن ترفض المأزق دون أن تُعرّف نفسها على أنّها عاقّة وقاسية على نحو لاإنساني، كما لا تستطيع قبوله دون إنكار استقلاليتها وحبّها لرجل ما. بالإضافة إلى ذلك، لا تستطيع الابنة أن تقول: «ولكنّك تستخدمين هذا المرض للتحكّم بي،» دون إهانة أمها أو جعلها في حيرة، ذلك أنّ الأُمّ لا تستطيع ببساطة أن تشعر بأيّ مسؤولية إزاء أعراضها، ولذلك فإنّ مأزق الابنة مزدوج. من فرويد وصاعداً بدَت السياسة ثابتة في البحث عن وظيفة الأعراض النفسية أو هدفها، سواء في السياق البيني

للعلاقات الاجتماعية، أو في السياق البيني للأنا العليا، الأنا المزيفة، والهو. إنَ الطبيعة التخمينية للغاية التي تُميّز المعقَّد الأخير تمنح احتماليةً أكبر للأول، بمعنى جعلها حقلاً واعداً أكثر للدراسة.

يمضي هالي إلى الإشارة إلى أنّه في أيّ وضع اجتماعي يُحمّل فيه الفرد الآخرين روابط مزدوجة، يستجيب الآخرون بالنوع نفسه من السلوك. في المثال المطروح، تحتاج الأم حُبّ الفتاة، ولكنّ الفتاة لا تستطيع القول: «أنا باقية في البيت لأنّني أُحبّك ولأنّني أُريد ذلك». عليها أن تقول إنّها تتصرّف إلزامياً، لأنّ أمها مريضة. في الواقع، تقول الفتاة إنّها تُحبّ أمها لأنّه ليس باليد حيلة، وإنّها لا تُريد ذلك، أمّا الأم فهي الآن في رابطة مزدوجة. إذ لا تستطيع الحصول على الحُبّ من ابنتها دون إدراك أنّه ليس حبّاً حقيقياً، ومع ذلك لا تستطيع قول: «حسناً، على الرغم من كلّ شيء، أنتِ لا تُحبينني حقاً» دون أن تتصدى الفتاة بالقول: «لماذا إذن تظنين أنّني أعتني بك؟». فضلاً عن ذلك لا تستطيع الأم أن تقول: «أنت تعتنين بي فقط لأنّك سوف تشعرين بالخزي من فعل خلاف ذلك»، هي لن تكون فقط منكرة كلياً لما تحتاجه، ألا وهو الحُبّ، وإنّما ستكون أيضاً متخليّة عن لعبتها الخاصّة. على هذه الشاكلة، تتم إدامة أعراضها. لأنّه ينبغي أن تكون مريضة لاإرادياً، على الفتاة أن تُحبّها لاإرادياً، ولذلك عليها أن تكون مريضة لاإرادياً. كي تحصلا على ما تحتاجان، تقومان بما لا تُريدان. إنّهما في صراع وفي بؤس، وتشعران أنّهما في الحلقة المفرغة لمشكلة غير قابلة للحل.

يستحقّ الأمر التوقّف هنا لملاحظة مستوى أكثر عمقاً من المفارقة، ما الذي نقصده عندما نطلب أن نكون محبوبين طوعاً؟ إنّنا لا نطلب الحُبّ بدافع الواجب، وهو ما يُقصَد عادة بحسّ المسؤولية. إنّ الحب مراداً كان أم مفروضاً، والذي هو الأنا المزيفة تُحاول الهيمنة على العاطفة، هو ما لا نحتاجه. إنّ ما نطلبه لا ريب، هو أن يُحبّنا الآخر لأنّه ليس بيده حيلة، وأن يُحبّ لاإرادياً، دون مقاومة الأنا المزيفة للعاطفة. نُريد من الفرد أن يستمتع بمشاعره اللاإرادية تجاهنا، ومن المُمكِن تَجنّب التشويش من خلال تسمية حبّ كهذا بالعفوي بدلاً من إرادي، فالعفوي هو ما يحدث من تلقاء نفسه، يُعبّر عن ذلك في الطاوية بـ tzu-jan أو «هكذا من تلقاء نفسه»، أي ما يحدث دون جهد قسري. ليسَت العفوية فعل أنا مزيفة على الإطلاق، بل على العكس، هي فعل لا تُعيقه آلية التحكّم الاجتماعي للأنا المزيفة، وإن قال أحدهم: «أنا أُحبّك من كلّ قلبي»، فليسَت الأنا المزيفة مَن تتكلّم. إنّه يقصد أنّه من المبهج أن تُحبّ عفوياً دون إعاقة من المفاهيم الراسخة اجتماعياً حول دور المرء، هويته، وواجبه، ودون صراع معها. حين يُحب المرء بداية بدافع الواجب، ويبدأ لاحقاً في استحسان الأمر، فإنّنا قد نشتبه غالباً في أنّ ما توصّل إلى الاستمتاع به فعلياً هو الأمان جراء كونه مطيعاً، والإحساس مجدداً بدفء الاستحسان الأبوي [28].

هنا يَكمن الالتباس العميق للكثير من تقاليدنا الجمالية والعائلية. قد يكون من حق المجتمع أن يتطلّب ضوابط على التعبير عن العفوية، بحيث يقول: «في مثل هذه المناسبات ومثل هذه الأحوال يتحتم عليك ألّا تكون عفوياً»، أمّا قوله: «لا بُدّ أن تكون عفوياً» فهو التناقض الصريح في جذر كلّ رابطة مزدوجة. يُمكن للتنويم المغناطيسي وحده أن يُنتج عفوية طيِّعة ظاهرياً، ولهذا السبب رُبّما تُعتَبرُ «العلاجات» المعتمدة على العلاج بالتنويم المغناطيسي فقط، سطحية وقصيرة الأمد.

إذا كانَت مهمّة المعالج، كما يفترض هالي، هي كسر الروابط المزدوجة المفروضة على المريض وبالتالي منعه من فرضها على الآخرين، فلا بُدّ أن يكون هدفه الأساسي هو جعل المريض يُدرك عبثية طلب العفوية.

تحقيقاً لهذه الغاية يقوم، بعلم أو دون علم منه، بإقحام المريض في رابطة مزدوجة علاجية، وهي علاجيّة لأنَ المعالج لا يُريد حقاً الهيمنة على المريض من أجل غاياته الخاصة، ولأنّه سوف يتمّ توجيهها بطريقة تكشف تناقضه الخاص. باختصار، يُصبح المريض منخرطاً في علاقة لا يستطيع الدفاع عنها ولا التحكّم بها مهما حاول جاهداً.

يجب على المريض ومنذ البداية تماماً أن يأتي كالمتضرّع، وأن يُعرِّف عن نفسه كمحتاج للمساعدة، ويدفع لقاء ميزة المشورة، كما أنّ عليه أن يُذلّ نفسه بالقول إنّه لا يستطيع أن يُقلع عن فعل أشياء لا يُريد هو فعلها، وإنّه غير متحكّم في سلوكه الخاص. يلجأ كلّ علاج سليم عند هذه النقطة إلى الجودو أي فن الرفق، حيث لا يُنكر المعالج الأعراض من خلال قول: «كُفَّ عن كونك عصبياً!»، كما لا يُنكر شعور المريض بأنّه يجدر به أن يكون متحكّماً عبر قول: «حسناً، ليس هناك ما يُمكنك فعله حيال الأمر». إذ سوف تُنهي أيّ إجابة من الإجابتين العلاقة في ذلك المكان والزمان. عوضاً عن ذلك، يتخذ المعالج جانب الأنا المزيفة للمريض في مقابل الأعراض، فهو يتقبَّل تعريف المريض للمشكلة ويسمح له أن يكون، رُبّما بخلاف الآخرين، خارج السيطرة. نظراً إلى أنّ المريض قد حاز على إذن المعالج بأن يكون مريضاً، تتمّ طمأنته في الحال ويخضع لسلطة المعالج.

لنفترض الآن، أنّ منهج المعالج هو أحد أشكال التحليل النفسي. سوف يقترح من ثمّ وجود أسباب لاواعية للأزمة، ولا يهمّ كثيراً إذا ما تمّ وصف هذه الأسباب بأنّها صدمات مكبوتة من مرحلة الطفولة، أو عوامل خفيّة في العلاقات البينية. إنّ بيت القصيد هو القول: «أنت في أزمة لأنّك لا تفهم نفسك»، أو «لستَ في حاجة حقاً إلى التحكّم في أعراضك»، وفي الحالتين كلتيهما يتمّ تحدّي أهلية الأنا المزيفة، ولكن على مستوى جديد وأعلى، فبينما وافق المعالج على أنّ الأنا المزيفة ليسَت متحكّمة، يكون قد شكّك فيما إذا كانَت تُريد «حقاً» أن تتحكّم، أو إذا كانَت قد حدّدت المشكلة على نحو صحيح. هنا إمّا أن يقبل المريض هذا الاقتراح أو يرفضه، وإذا كان الرفض، فلن يُجادله المعالج، بل سيسأل ببساطة: «أتساءل لماذا تبدو حريصاً جداً على إنكار تلك الإمكانية». حينها سوف يفترض أنّ المريض يُقاوم المعالجة، معزّزاً على نحو غير مباشر اقتراح أنّه لا يُريد «حقاً» أن يتحسّن. لعلّه يقترح على نحو غير مباشر كذلك أنّ رغبة المريض في الإبقاء على أعراضه هي رغبة لاواعية، أو أنّ «اللاوعي» يُنتجها، بحيث يتصرّف كما لو أنّه نفس ثانية، أكثر فاعلية من الأنا المزيفة.

إنّ فكرة «اللاوعي» تُمكّن المريض من أن يُعبّر عن نفسه ويتكلّم دون تحمّل المسؤولية عمّا يقوله، وهذا النمط من التواصل يعدل بالطبع، استخدام المرء أعراضه من أجل التحكّم بالعلاقات. «يحدث الأمر، ولكنّني لا أقوم به ولذلك لا يُمكن لومي»، ومن خلال افتراض ذهن لاواعي، يتقبّل المعالج هذا النمط السلوكي ويُشجّعه، ولكنّه في الوقت نفسه يمنع المريض من استخدامه كي يتحكّم به. من ناحية، يتولى المعالج صلاحية تفسير هذا التواصل غير المباشر، وسواء كان المعالج يُقدم تفسيرات فعلياً أم لا، يميل المريض إلى فهم أنّ أحلامه والتداعي الحر لأفكاره جلية للمعالج بطريقة غير جلية له هو نفسه. من ناحية أُخرى، يتمُّ وضع المريض ظاهرياً في موقع المسؤول عن الموقف من خلال إخباره أن يُدير الكلام بنفسه، وأن يُنشئ مواضيع النقاش، ويستحضر أيّ «مادة لاواعية» يشاء، ولكن فقط لأنّ هذا ما طلب منه المعالج فعله، فإنّ تحكّمه بالمحادثة هو انصياع للمعالج، ومن خلال هذا الجودو يتمُّ وضع المريض في رابطة مزدوجة. مهما حاول أن يتحكّم بالموقف ويستخدم تواصلاً من «اللاوعي» ليحمي نفسه من اكتشافات غير

سارّة، فإنّه دائماً ما يفعل ذلك بتوجيه من المعالج. بمعنى آخر، محاولاً نقل المسؤولية إلى المعالج: «أنت أخبرني ماذا أفعل، أنت عالجني، أخبرني ما هي مشكلتي، وما إلى ذلك» إنّ الحقيقة هي أنّ هذا السلوك يتمُّ تسييره دون أن يتمّ استيعابه. يُصبح المعالج في عملية التحويل، على سبيل المثال، شخصية أبوية يعتمد عليها المريض دون أن يكون قادراً على جعلها تتحمّل المسؤولية فعلياً. إلّا أنّه لا يحصل أبداً رفض صريح لتحمّل المسؤولية، لأنّ هذا سوف يعني الكفّ عن تحدّي المريض في محاولة التحكّم بالمعالج، ولذلك فإنّه يتجنّب على نحو غير مباشر تحمّل المسؤولية بالقول: «يتحتم عليّ أن أُساعدك في اكتشاف ما تُريد فِعله حقاً»، أو «دعنا ننتظر ونرى ما الذي يخرج من اللاوعي الخاص بك». باختصار، يقوم المعالج بتوجيه المريض ليُحاول التحكّم بالعلاقة، ولكن جاعلاً الأمر يبدو كأنّه غير موجّه على الإطلاق، وأنّ كلّ شيء يحدث بمبادرة خاصة من المريض.

مهما حاول المريض التحكّم في المعالج، فإنّه يُواجَه على الفور بـ «حيلة» جودو تُحبِطُ المحاولة وتُحرّض جهداً أكبر، إضافة إلى ذلك، يُسمَح له ويُشجَع على القيام بالمحاولة بطريقته المميزة: على نحو لاواعٍ ولامسؤول، كما الحال عند وصف أحلامه والتداعي الحر لأفكاره، والتي تُصبح في النتيجة امتداداتٍ لأعراضه اللاإرادية، ووصف وافر ومدعّم لكلّ السلوكيات التي لا يدّعي أنّها تخصّه. بطبيعة الحال، إنّه يصف كلّ هذه «المادة اللاواعية» على أمل أن يُخبره المعالج ما تعنيه، أو أن تقود إلى تشخيص تجعل المعالج ببساطة يصف له علاجاً. إلّا أنّ المعالج لا يرفض أبداً فِعل هذا مباشرةً، وبدلاً من ذلك، يُشجّع على المزيد من الأحلام والمزيد من التداعي الحر للأفكار، كما لو كانَت هذه ستُفسر ما جرى سابقاً، أو تقود إلى مناطق أكثر وأكثر عمقاً من اللاوعي. في الوقت نفسه يُوَجِّه المريض إلى تحمّل مسؤولية الموقف من خلال أسئلة من قبيل: «حسناً، ماذا يعني هذا الحلم برأيك؟».

في الوقت المناسب تُصبح الرابطة المزدوجة حرجة بالنسبة إلى المريض، فهو لا يستطيع الخروج منها من خلال الانسحاب من العلاقة، لأنّ المعالج قد عرّف هذا باعتباره مقاومة لاواعية للمعالجة، أو كاعتراف بأنّه لا يُريد أن يتعافى حقاً. إنّه لا يستطيع أن يُرغم المعالج على اتخاذ قرارات نيابة عنه، لأنّه يتمُّ دائماً تعريف العلاقة من قِبل المعالج على أنّها داعمة ولكنّها غير موجِّهة. إنّه لا يستطيع الخروج من الموقف من خلال العدوانية، أو الإساءة إلى المعالج، لأنّ الأخير لا يُمكن إزعاجه أبداً، فهو يتقبّل ببساطة الهجوم من خلال الوقوف جانباً، أو من خلال التشكيك في الدافع وراءه، كأن يقول: «أتساءل إن كنتَ لا تُحبّني لأنّني أُذكّرك بشخص آخر». وفقاً لهالي، يجب على المريض أن يستسلم عند هذه النقطة الحرجة من الإحباط، ولكنّه لا يستطيع الاستسلام من خلال الانسحاب، ولكن فقط من خلال التصرّف بطريقة مختلفة، ولكن ما الذي يُمكنه فعله؟

يقترح هالي أنّه نظراً إلى أنّ المريض كان، في واقع الأمر، قد عرض أعراضه بناء على توجيه المعالج، فإنّه لا يستطيع الهرب من المأزق العلاجي، ومن تحكّم المعالج، إلّا من خلال فقدان الاهتمام بأعراضه والكفِّ عن عرضها. في المقابل، يُمكنه أن يُقرّ أنّه كان يحاول عبثاً التحكّم في المعالج وفي الآخرين كذلك، من خلال عرض هذه الأعراض، ولكن في هذه الحالة عليه أن يتذرّع بها باعتبارها سلوكه الخاص، وأن يتحمّل مسؤوليته عنها. إنّ الجودو الذي استعان به المعالجُ، حَرَّض المريضَ كي يتصرّف بثبات بطريقته المصحوبة بأعراض، إلى حدّ اكتشاف أنّها غير مناسبة وغير ناجحة على الإطلاق.

إلّا أنّني أشعر أنّه يجب قول المزيد، فقد كان المعالج، عبر هذا كلّه يختبر افتراضين، افترضهما المريض منذ البداية، الأول هو أنّ بعض أفعاله خاصة به وأنّها تنبعث بحريّة من أناه المزيفة، أمّا الثاني فهو أنّ بعض أفعاله ليسَت خاصة به وأنّها تحدث عفوياً ضد إرادته. يتحدّى المعالج الافتراض الأول من خلال السؤال فيما إذا كان السلوك الذي يعتقد المريض أنّه طوعي هو حقاً كذلك: «هل تُريد حقاً أن تتعافى؟»، «أتساءل ما الذي تعنيه حقاً حين تقول أنّك لا تُحبّني»، أمّا الافتراض الثاني فيتحداه من خلال إسناد النية إلى سلوك لاإرادي، ملمّحاً إلى أنّ الأحلام تُعبّر عن أمنيات مخفية، أو مشككاً في دلالة الإيماءات التلقائية للمريض أو حركاته العصبية. يُمثل هذا رابطة مزدوجة كذلك لأنّه يعني ضمناً أنّه مهما تصرّف المريض إرادياً أو لاإرادياً، فإنّه يكشف نفسه، وأنّ كلّ دفاعاته جليّة للمعالج. من جديد، إذا غادر الحقل فإنّه يُقاوم، وإن فقد وعيه وحاول أن يُحبط هذه المناورة من خلال حجب نفسه، فقد يفترض المعالج بلطف أنّ هذا أيضاً أمر كاشف وأنّه لا بُدّ من وجود ما هو حريص للغاية على إخفائه عن نفسه.

إنّ الجانب الآخر من حقيقة أنّ المريض يُحاول التحكّم بالمعالج هو أنّه يُحاول الحصول على المساعدة دون أن يُضطر إلى أن يكون مدركاً لذاته. إنّ ما هو عليه بالفعل، غير منسجم مع صورته عن نفسه إلى درجة لا يجرؤ معها على اكتشاف ذلك، ومع ذلك فهو ما كان ليأتي من أجل العلاج البتة إلّا إذا كان مدركاً بغباوة للتناقض. يقوم المعالج «بإزعاج» المريض من خلال اقتراح أنّه لا يستطيع إخفاء نفسه حقاً، ولكنّه في الوقت نفسه يُشير إلى أنّ موقفه الخاص هو موقف القبول التامّ والودّ. بديهي أنّ هذا الوضع لا يتمّ تحقيقه باستشارة واحدة، بل يتطوّر من خلال التفاعل بين الشخصين على امتداد فترة من الزمن. فيما تتقدّم العلاقة، يكتشف المريض أنّ كلّ محاولاته للمنع وإخفاء الذات عبثيّة، وأنّه عالق في وضع لا مفرّ منه إلّا بأن يكون ما هو عليه ببساطة دون تحفّظ. بطبيعة الحال، قد يُقلّد المريض المشتكي العفوية وينساب إيجابياً مع التداعي الحُر للأفكار، ولكنّ المعالج الفطن يستطلع ويتحّدى كلّ حيلة إلى ألّا يعود في استطاعة المريض أن يكون معَرقَلاً أو منزعِجاً.

عند هذه النقطة يتوقّف المريض ببساطة عن التظاهر، فهو لا يتعلّم أن «يكون نفسه» كما لو كان هذا شيئاً يستطيع المرء فعله، بل يتعلّم أنّه ما من شيء يستطيع فعله كيلا يكون نفسه. إلّا أنّ هذه لا تعدو كونها طريقة أُخرى للقول إنّه كفّ عن مماهاة نفسه مع أناه المزيفة، ومع صورته عن نفسه التي فرضها المجتمع عليه. نتيجة لقيام المعالج بتحدي افتراضَي المريض، يجتمع سلوكه الإرادي وسلوكه غير الإرادي معاً بمثابة واحد، كما يكتشف أنّ سلوكه الإجمالي، كينونته الحيوية، يُشكل كليهما وفي الوقت نفسه لا واحد: إنّه عفوي. قد يُسمّي المرء هذا اندماج «الشخصية»، إدراك «النفس»، بل وحتّى تطوّر «بنية الأنا المزيفة» الجديد، ولكنّه لا يتوافق إطلاقاً مع المعنى العادي للأنا المزيفة أو النفس باعتبارها الأداة المباشرة خلف الفعل.

كلّما كانَت هذه هي النتيجة من العلاج، فهي على الأقل من حيث المبدأ، تعدل التحرّر. ذلك أنّها دمجَت الفرد مع عالمه «الخارجي» الخاص، بمعنى، مع جوانبه العفوية واللاإرادية. إلّا أنّها ما زالت لا تتحدّى بالكامل الانقسام المزعوم بين الكائن الحي ككلّ وبيئته. إنّها لا تقوم، كما الطرق الشرقية، بتحدي أعراف الإدراك، حيث يُنظر إلى الرؤى والأصوات على أنّها خارج الكائن الحي، وحيث يُنظر إلى حركات حدود الكائن الحي/ البيئة على أنّها تُستهل من قِبل الكائن الحي. من بين الأساليب القليلة للتوصل إلى شيء من هذا القبيل في الغرب، مدرسة الجشتالت النفسيّة غير المعروفة نسبياً. في كتاب العلاج الجشتالتي Gestalt Therapy يقول المؤلفون بيرلز وهيفرلاين وغوودمان:

من غير المجدي تعريف متنفَس دون هواء، ماشٍ دون جاذبية وأرض، وغضوب دون عوائق، وكذلك لكلّ وظيفة حيوانية. إنّ تعريف الكائن الحيّ هو تعريف حقل الكائن الحيّ/ البيئة، وحدّ الاتصال، إن جاز التعبير، هو عضو الوعي الجديد في الحقل. في حالة النبات الثابت، يكون الغشاء التناضحي هو عضو تفاعل الكائن الحي مع البيئة، باعتبار أنّ الطرفين كليهما فعّال على نحو واضح. في حالة الحيوان المُعقّد المتحرّك يكون الأمر سيان، ولكنّ بعض أوهام الإدراك تجعل الأمر أكثر صعوبة للفهم. إنّ هذه الأوهام، ونكررها هنا، هي ببساطة أنّ المتحرّك يحظى بالانتباه في مقابل الخلفية الثابتة، وأنّ الأشد تعقيداً يحظى بالانتباه مقابل الأبسط نسبياً. إلّا أنّه عند الحدود يستمرّ التفاعل بين الجانبين كليهما.

قد يُفضّل المرء «تعامل» بينتلي على «التفاعل»، ولكن لولا ذلك فإنّ هذا يُعدُّ وصفاً مثالياً لعامِل خلق الوهم في avidya البوذيّة أي «تجاهل الحالة». إنّ العمل النظري لهؤلاء الكُتّاب رائع، ولكن حين يصل الأمر إلى العلاج في حدّ ذاته تعتمد الآلية كثيراً على محاولة الشعور بالعلاقة على نحو مُتعمّد. إنّ التحدّي التجريبي لأوهام الانفصال هو أكثر إقناعاً، لأنّ التجربة النهائية لحقل الكائن/ البيئة هي كشف وليسَت تركيباً مصطنعاً. غير أنّ التركيز النفسي الأحادي الجانب للعلاجات الغربية عموماً هو ما يُعيق هذا الامتداد المتنامي للتحرّر.

إن كانَت التقنية الأساسية للعلاج إذن هي تحدّي افتراضات المريض الزائفة والعصابية، بحيث أنّه كلّما تمسّك بها أكثر، وجد نفسه أكثر تورّطاً في رابطة مزدوجة، يبدو أنّ الفارق بسيط فيما إذا كانَت النظرية لفرويد، يونغ، روجر، وجودية، تبادلية، أو ببساطة انتقائية. إنّ النظرية غير الموجّهة المتطرّفة لكارل روجرز هي بالضبط جودو يفرض روابط مزدوجة بقدر النظرية الأكثر توجيهاً لجون روزن مثلاً. ما إن يدخل شخصان في علاقة ما، حتى يكون من المستحيل ببساطة على أحدهما المُعالج، أن يكون سلبياً إلى درجة لا يعدو فيها كونه مرآة للمريض، وكما يقول هالي فإنّ مُجرّد قبول ما يقوله المريض أو ما يفعله، يعني أنّك تُجيزَ سلوكه مسبقاً وبالتالي تتحكّم به.

كلّ ما يقوله معالج ما أو يمتنع عن قوله رداً على مريض ما، سوف يُعيّن حدود سلوك هذا المريض. حتّى لو قال معالج ما: «لن أقول لك ماذا تفعل» حين يطلب مريض ما التوجيه، فهو لا يزال يُوجّه المريض إلى ألّا يسأله عمّا يجب فعله. إذا اشتكى مريض لمعالج والمعالج صامت، فإنّ هذا الصمت هو حتماً تعليق على سلوك المريض.

ما الذي يُمكن أن يُعد إذن رابطة مزدوجة أكثر من وضع يقوم فيه المعالج بتوجيه المريض من خلال كونه غير توجيهي على الإطلاق؟ إنّ الجودو التوجيهي لروسن هو ببساطة تطبيق مختلف للمبدأ نفسه، على سبيل المثال، حين يأمر المعالج المريض أن يعرض أعراضه، أو حتّى أن يُبالغ فيها، فهو يتولى السيطرة على ما يفعله المريض حتى إن لم يقُم المريض بعرضها، ذلك أنّ سياق الحالة علاجي، وبالتالي فإنّ هدف المعالج هو التخلّص من الأعراض، وهو رابح في الحالتين!

قد يبدو كلّ هذا تبسيطاً هائلاً ومبالغاً فيه للعلاج، ولكن من الأهمية بمكان فهم أنّه لا يُمكن استخدام المبدأ بالصيغة المبسّطة التي تمّ وصفه بها. أولاً لأنّ المريض قد يستشف الأمر بمنتهى السهولة ويرفض التحدي، والسبب الآخر، أنّ تطبيقه كمواجهة لمناورات محدّدة لمرضى معينين يتطلب تفنناً عظيماً، تمرساً، وحكماً على الشخصية، مع أنّه أكثر شبهاً بطريقة روائي أو بائع متمرّس في الحكم على شخصية منه بطريقة

عالم نفس نظري. لقد رأينا أنّ طرق التحرّر تستفيد كثيراً من upaya، أي الوسائل البارعة أو «الخداعة» لتحدي طلابها. إنّ وصف الأحلام وانتاج الخيالات والتداعي الحر للأفكار والنقاش حول رمزيتها تُشكل كما أعتقد upaya. إنّها خزعبلات ضرورية وعلاجية، ولكنّ إدراك ذلك قد يُشكّل عوناً كبيراً للمعالج. تكمن صعوبة هكذا أنظمة نظرية مثل الفرويدية واليونغية في خروج المرضى بعد العلاج وهم يؤمنون بها كأنّها ديانات. قد يكون»اعتناق ديانة» في بعض الأحيان علاجاً مؤثّراً، إن لم يكن تحرّراً، ولكن عندما ينحصر اهتمام المعالجين في رمزية الحلم، مثلاً، فإنّهم يغفلون ليس فقط عن التقنية الأساسية للعلاج، وإنّما عن السياق الاجتماعي لعلم النفس المرضي كذلك الأمر.

طبعاً لا يعني هذا القول إنّ الأنظمة النفسية الفرويدية واليونغية هي محض خزعبلات دون أدنى قيمة علمية. بطبيعة الحال، فإنّ الفرضيات التي كان لها قيمة علمية في الماضي قد لا يكون لها اليوم إلّا القليل من ذلك، ولكنّ المغزى هو أنّ هذه النظريات تعمل إلى حدّ كبير بمثابة خزعبلات في العلاج. لقد رأينا، على سبيل المثال، أنّ إخبار مريض ما أنّ لديه «تفكير لاواع» يُمكّنه من التواصل مع المعالج على نحو غير مباشر، ودون الاضطرار إلى أن يشعر بأنّه مسؤول عمّا يقوله: إنّه اللاوعي. قد لا يكون هذا مقبولاً لأنصار الفرويدية واليونغية المتشددين، ولكن إن كان على هؤلاء الأفراد أن يُقدّموا أنفسهم بأيّ شكل كعلماء فلا يُمكن لشيء أن يكون غير مناسب أكثر من خط حزب نظري جامد. إنّها سلبية كبيرة لأيّ معالج أن يكون متشدداً في آرائه لأنّ هذا يجعله مهتماً شخصياً بالفوز في اللعبة المضادة مع مريضه. إلّا أنّنا رأينا، فيما يخص مُعلّم الزن، أنّه يستطيع أن يلعب اللعبة على نحو فعّال فقط لأنّ الربح أو الخسارة لا يُشكلان فارقاً لديه. في غياب هذه الخاصيّة الأساسية ينتكس العلاج النفسي إلى لعبة قوّة، يضع المعالج فيها المرضى سيئين الحظ في روابط مزدوجة لسنوات وسنوات لا لشيء إلّا لرضاه الخاص.

إنّ مجمل النظرة الكاملة هذه للعلاج النفسي تحتفظ بعناصر مُحدّدة من هذه النظريات التقليدية. لا يزال يبدو مناسباً تماماً وصف الأنا المزيفة باعتبارها ناتجة عن المفهوم الواقعي «العرف الاجتماعي»، الذي يُمارس قمعاً على عمليات الحياة التي تُصبح لا واعية بطريقة أو أُخرى. لا يزال يبدو مقبولاً افتراض أنّ مراحل الطفولة والطفولة المبكرة تمتلك تأثيراً كبيراً على تشكل مشاعر الأنا المزيفة، حتّى لو لم يكن من الضروري رُبّما تذكرها في العلاج. في النتيجة، لا ريب أنّ مواقف الطفل تِجاه الأب والأم تُؤثر على مواقفه تجاه الناس الآخرين لاحقاً في الحياة، جاعلة إياه يُعطي ويتلقى طلبات العفوية القسرية. لا يزال يبدو صحيحاً، في الثقافات الغربية على الأقل، أنّ قمع الجنسانية هو مصدر رئيس للسلوك النفسي المَرَضي. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ إصرار يونغ المتواصل على اعتبار العلاج تصالحاً للأضداد، وعلى قبول الظل وتمثّله، أي الجانب المظلم والمكبوت من طبيعة المرء، يُعدّ مركزياً تماماً لهذه النظرة عن التحرّر. دائماً ما تكمن المشكلة في أنّ قبول المرء لذاته لا يُمكن أن يكون سلوكاً مقصوداً أبداً، فهو متناقض كتقبيل المرء لشفتيه، ولكنّ اللعبة المضادة تتحدّى الإمكانية الفعليّة لرفض المرء لنفسه، وفي النهاية هي لا تُنشِئ بَل تكشف كليّة الإنسان كحقيقة لا يُمكن تفاديها.

انطلاقاً من وجهة النظر هذه نستطيع أن نرى دلالة جديدة أيضاً في إرجاع فرويد الشخصية الجنسيّة إلى الدافع اللاواعي، أي إذا اعتبرناه خطة علاجية بدلاً من حقيقة نفسية. ضمن أيّ ثقافة شديدة التحفّظ جنسياً يُعد النظر إلى دوافع المرء الحقيقية على أنّها جنسيّة، تحدياً فعالاً وعلى نحو مميز للأنا المزيفة. فقط لأنّ الثقافة تنظر إلى الجنسانيّة على أنّها شر أو انتكاس، فإنّ الرأي يعني ضمناً أنّ دوافع المرء الحقيقية هي النقيض

لنيّة المرء الواعية، وبالتالي فإنّ الأنا المزيفة ليسَت حقاً المسؤولة عن الأشياء على الإطلاق. عندما يكون الفرد متماهياً بشدة مع أناه المزيفة، تتم مقاومة مثل هذا الاقتراح في الحال، وحينها يجب على المعالج فقط تبيان أنّه ما كان هناك سبب يجعل المريض يُنكر هذا الاقتراح بكلّ طاقته لو لم يكن صحيحاً. بذلك يتمّ وضع المريض في موضع إنكار لأناه المزيفة من خلال فعل تأكيدها في حدّ ذاته، وتكون الرابطة المزدوجة المفروضة بناء على ذلك هي الأكثر تأثيراً، لأنّه لا يستطيع أن يُنكر صادقاً وجود الشعور الجنسي وجاذبيته الحتميّة. لو كانَت نيّة المعالج مهاجمة المريض واتهامه، لشعرنا رُبّما أنّ هذا الأسلوب يمنحه ميزة غير منصفة أبداً. في واقع الأمر، فإنّ فرض هذه الرابطة بعينها يكشف الرابطة التي تمّ فرضها مُسبقاً على المريض من قِبلِ المجتمع. إذ ما كان ليقع في «شِرك» المعالج لو لم يكن قد استدرج ابتداء إلى التبرؤ من نفسه ومن مشاعره نفسَها، من خلال قبول وهم أنّه أناه المزيفة أو النفس، وليس كينونته الكاملة.

من أجل تفادي شِرك المعالج لا يملك المريض إلّا أن يكف عن الدّفاع عن نفسه ضدّ نفسه، ومن خلال التخلّي عن دفاعه هذا يكفّ في الوقت نفسه، عن مماهاة نفسه مع الأنا المزيفة، إلّا أنّ هذا لا يُمكن أن يحدث إلّا إذا بات جلياً للمريض أنّ المعالج لا يُهاجمه، الأمر الذي يعتمدُ بدوره على تقبّل المعالج لنفسه بصدق. غير أنّ هذا يعني أنّ المعالج يُمثّل فلسفة مختلفة عن فلسفة المجتمع ويُمثل إن جاز التعبير، سلطة الطبيعة أكثر من سلطة البشر. إلّا أنّ هذه تُصبح السلطة العليا فقط بقدر ما يكون بالإمكان تبيان أنّ السلطة الاجتماعية تحتوي تناقضاً ذاتياً تخلو سلطة الطبيعة منه، وتناقضاً ذاتياً أساسياً إلى درجة تجعل استمراره يتحتم تدمير المجتمع ودفع البشر إلى الجنون.

---

(24) يبكي الطفل من أجل الذهب، وبالتالي يُخدع بأوراق النبات الصفراء.

(25) يُمكن سرد حكايات Zen من هذا النوع، والتي يُطلق عليها «سؤال،جواب» «mondo»، إلى ما لا نهاية، وينبغي على المهتمين بدراسة الأداء الفعلي للعبة الرجوع إلى Reps و Suzuki و Watts.

(26) بحسب معلم الزن ما ـ تسو: «تقول سوترا: 'إنّها فقط مجموعة من العناصر التي تجتمع لتكوين هذا الجسم'. عندما يبرز لا تبرز إلّا هذه العناصر، وعندما يتوقف لا تتوقف إلّا هذه العناصر. إلّا أنّه عندما تبرز هذه العناصر، فهي لا تقول: 'أنا أبرز'، وعندما تتوقف لا تقول: 'أنا أتوقف'. كذلك الحال أيضاً، مع أفكارنا السابقة، وأفكارنا اللاحقة وأفكارنا المتداخلة: تتبع الأفكار بعضها البعض دون أن ترتبط ببعضها. كلّ واحدة مطمئنة تماماً».

(27) تكمن المشكلة خارج نطاق هذا الكتاب، ولكن إذا كان هناك تباين بين نظريات العلاج النفسي والطريقة التي تعمل بها بالفعل، فقد لا يكون هناك على الأقل إمكانية لفعالية غير واعية مماثلة في المسيحية، بحيث يُمكن أن تصبح سبيل تحرّر؟ إنّ وصية يسوع، الموجهة إلى الأنا المزيفة على ما يبدو: «تُحب الإله ربك من كلّ قلبك ومن كلّ روحك ومن كلّ فكرك» هي بمثابة رابطة مزدوجة. «لا بد أن تكون صادقاً، إذا تم أخذها بالمهارة نفسها فإنها تعني (upaya) بدلاً من كونها مبدأً إيجابياً، يُمكن فهم هذه الكلمات أيضاً باعتبارها تحدياً للأنا المزيفة وجميع نصائحها بالكمال. كان يسوع بالتأكيد يتحدى استقامة النفس للفريسيين المنافقين، ولكن يبدو أنّه قد فاتتنا روح الفكاهة لتحديه المكافئ للمسيحيين.

(28) في تلك الحالة يُصبح موضوع الحُبّ بديلاً عن أمّ أو أب، ولذلك تكون العلاقة محرّمة ضمنياً، وبالتالي شعور بالذنب وكذلك تكوين لحلقة مفرغة.

الفصل السادس

دعوة إلى الرقص

تُؤخذ مقولة «من ثمارهم تعرفونهم» على أنّها تعني أنّ الحكم على البشر يكون من خلال سلوكهم الأخلاقي في نهاية المطاف، والحكم على فلسفات الحياة من خلال عواقبها الأخلاقية. إلّا أنّ التعريف الوحيد للمبادئ الأخلاقية التي يُمكن لها أن تفرض اليوم أيّ إجماع عام هو: السلوك الذي يُعزز بقاء المجتمع. إنّنا نفهم ثمار الفكر والفعل من خلال منفعتها المُغذّية، أمّا كون تلك الثمار رائعة المذاق والتركيب فهو أمر ثانوي تماماً. تكمن المسألة وحسب فيما إذا كانَت تحتوي الفيتامينات المناسبة، أمّا المذاق فمُهمّ فقط بقدر ما يُسهّل عملية الهضم. في مبادئ أخلاقية كهذه تتمثّل وظيفة اللعب في جعل العمل مُحتمَلاً، ويُشكل العمل عبئاً ليس لأنّه يتطلّب جهداً أكبر من اللعب، بل لأنّه منافسة مع الموت. إنّ العمل كما نعرفه مَشوب بالخوف من الموت، ذلك أنّ العمل هو ما يتحتم فعله من أجل البقاء على قيد الحياة، والبقاء على قيد الحياة، والمضي قُدماً، هو الضرورة المطلقة المتعذر اختزالها. لماذا ليسَت واضحة حقيقة أنّ جعل البقاء على قيد الحياة ضرورياً يعني جعله عبئاً؟ إنّ الحياة في المقام الأول هي عملية عفوية، وكما رأينا، فإنّ فرض العفوية، وقول إنّ المرء لا بُدّ أن يعيش، هو التناقض الأساسي الذي يفرض الرابطة المزدوجة علينا جميعاً.

دائماً ما يكون الانحياز إلى جانب دون آخر، هو الخطوة الأولى في لعبة ما، وإنّ اختيار الحياة مقابل الموت، والوجود مقابل العدم، ليس سوى تظاهر بأنّهما مُنفصلان، غير أنّه يُقدّم إلينا على أنّه الخيار الجدّي النهائي. إنّ الأنماط البدائية للوجود والعدم هي مادة وفراغ لا شكّ فيهما، صورة وخواء، ولعلّه كان حتماً علينا أن نُفكّر في المادة على أنّها تتمتع بوجود زائل ومتقلقل في وسط خواء أبدي لانهائي. إلّا أنّه يبدو شبه أكيد اقتراب كلّ من علم الفلك الحديث وعلم الكونيات من رؤية للكون حيث يكفّ الفضاء عن كونه الحاوية الخاملة للمجرّات، وإنّما جزء لا يتجزأ من صورتها. تُطوق الصورة الفراغ بقدر ما يُطوق الفراغ الصورة، ومجازيّاً، فالأمر يبدو كما لو أنّ الصورة والفراغ مستلقيان معاً على سطح جسم كروي بطريقة يكون فيها تحديد أيّ منهما الصورة وأيّهما الخلفية اعتباطياً تماماً، ولذلك لا تحدث الحياة، أو عملية التكوين ضمن تسلسل دخيل لا يُمثّل حياة.

في سبات «تجاهل الحالة»، سبات الانتباه المحدود الذي لا يرى الأشياء ككلّ، تأسر الصورة الملائمة نظرنا أكثر من خلفيتها، أو من الصورة المضادة. إلّا أنّ يقظة التحرّر هي أن تُدرك أنّ كلّ الخيارات بين «الأضدّاد» هي فصل لما لا يُمكن فصله، وكما قال مُعلّم الزن سينغ تسان:

إنّ الطريق المثالي «التاو» بلا صعوبة،

ما عدا أنّه يتجنّب الانتقاء والاختيار.

إذا أردتَ أن تصل إلى الحقيقة الواضحة،

لا تكُن مُهتمّاً بالصواب والخطأ.

فالصراع بين الصواب والخطأ

هو مرض التفكير.

ليس المغزى في أن يكفَّ المرء عن الاختيار، وإنّما في أن يختار مع معرفته أنّه لا خيار حقاً. تزخر الفلسفة الشرقية بتلك المفاهيم المتناقضة في ظاهرها، أن نفعل دون فعل، أن نُفكّر دون فكر، أن نُحبّ دون تعلّق. إنّ الأمر ببساطة أنّه في كون من النسبية، كلّ الاختيار، وكلّ اتخاذ طرف دون آخر هو لهو، ولكنّ هذا لا يعني ألّا يشعر المرء بالحاجة الملحة. إنّ معرفتك بنسبية الضوء والظلمة لا يعني أن تكونَ قادراً على التحديق في الشمس دون أن ترمش، ومعرفتك بنسبية أعلى وأسفل لا يعني كذلك أن تكون قادراً على أن تقع واقفاً. إنّ شعورك بالحاجة الملحة دون إكراه هو الطريقة المتناقضة ظاهرياً لوصف معنى أن يظهر شعور ما عفوياً دون أن يعيشه.

ما هي إذن ثمار التحرّر إذا هي أطلقَت سراح الفرد من المبادئ الأخلاقية القائمة على البقاء على قيد الحياة والفرار من الموت؟ من الطبيعي تماماً أنّه يجب أن نكون مشوشين من فكرة أنّ الناس الذين يعيشون بيننا لا يأخذون اللعبة الاجتماعية على محمل الجد. كيف سيتصرفون إن لم يُؤمنوا مطلقاً بقواعدنا؟ ينطبق السؤال كذلك على العلاج النفسي أيضاً، وقد تمّ طرحه مراراً وتكراراً منذ أن ربط فرويد العُصاب بالكبت. لم يقُم فرويد ولا المحللون النفسيّون بمواجهة السؤال حقاً لأنّهم لم يُفكّروا جديّاً قط في التخلّص من الكبت. بالمجمل، لقد اتخذوا جانب مفهوم الواقع، الأنا العليا والأنا المزيفة في مقابل الهُو. إلّا أنّهم قاموا بتلطيف الصراع في الوقت نفسه، وكان التأثير الاجتماعي لمنهج فرويد مذهلاً، ليس فقط في استحضاره درجة أكبر من الحرية الجنسية ولكن في تغيير أفكارنا عن المسؤولية الفردية. إنّ مجمل الإقرار بأنّ المنحرفين والجانحين والمجرمين هم مرضى وليسوا مذنبين، وأنّهم يحتاجون علاجاً نفسياً بدلاً من العقوبة، ينبع مباشرة من فرويد، وقد أصبح سمة مميزة لكامل الإصلاح الاجتماعي التحرّري «المتقدم». مع ذلك هناك كثيرون ممّن يَخشون أنّ الأخلاقية الفرويدية تُقوّض مجتمعنا جديّاً، ذلك أنّه نتيجة لها هناك المزيد والمزيد من الذين لا يتحمّلون المسؤولية الكاملة عن أفعالهم. إذ يُمكن تحويل اللوم في سلوك الفرد إلى ما لا نهاية، ويبدو أنّنا دون الإحساس قديم الطراز بالذنب، لا نفقد وحسب رادعاً فعّالاً للشر، وإنّما إحساساً بالكرامة الإنسانية، كذلك الأمر.

لا بُدّ من تذكر أنَ فرويد بقي ثنائياَ في نظرته إلى الطبيعة البشرية، وطالما يبدو أنَ هناك تعارض بين الغريزة والعقل، بين إيروس والحضارة، لا بُدّ أن يبقى هناك مشكلة أخلاقية غير قابلة للحلّ، ويبدو أنّ الكبت هو وحده الحل العملي لها، وبالتالي يقول فرويد في تعريف مشكلة التنشئة:

يجب أن يتعلّم الطفل التحكّم بغرائزه. إنّ منحه الحرية الكاملة، بحيث يُطيع كلّ دوافعه دون أيّ تقييد، أمر مستحيل. قد يكون تجربة توجيهية لأطباء نفس الطفل ولكنّها كفيلة بجعل الحياة مستحيلة على الأهل وقد يُسبب أذى خطيراً على الأطفال أنفسهم، ولذلك ينبغي على التنشئة أن تشقّ طريقها بين خيارين أحلاهما مرّ: إمّا منح الغرائز حرية اللعب أو دخول دوامة إحباطها.

قد يكون من الضروري جعل الطفل مُنشقّاً على نفسه لغرض تعليمه أنماطاً مُحدّدة من السلوك الاجتماعي، ولكن إن لم يكتشف الطفل لاحقاً في الحياة أنّ هذا الانقسام كان حيلة، مثل أسطورة سانتا كلوز، فإنّه يتحوّل إلى شخصية منعزلة بصورة دائمة. حين تقوم هذه الشخصيات بتربية أطفال بدورها فهي تفرض عليهم الانقسام ذاته ودون إدراك أنّه حيلة، وبهذا تُفرَض تحذيراتها دون حسّ الفكاهة وغالباً دون اللطف الضروري. حين يكون الطفل متمرّداً، يكون البالغ المنعزل ذاتياً غاضباً في الأصل، فهو لا يُدرك أنّ تربية الأطفال هي ممارسة لعبة معهم.

إنّ المشكلة العملية للكبت باعتباره مرضاً إنسانياً لا تتطلّب أن نكفّ عن ضبط أطفالنا. إنّها ببساطة أشدّ مسألة إدراك أنّنا عندما نُعلم أولادنا التفكير في أنفسهم كثنائية أنا مزيفة وغريزة، متحكِّم ومتحكَّم به، فإنّ الأمر لا يتعدّى كونه استراتيجية. إنّ المشكلة العملية التي تُواجه البالغين، وهي المشكلة التي أوضحها نورمان براون ببراعة شديدة في كتابه الحياة في مقابل الموت Life against Death: ألم يحن الوقت لاستكمال فكر فرويد للوصول به إلى نتائجه الكاملة، وتعلّم العيش دون قمع؟ إنّ السؤال مهين للوهلة الأولى وهو بالضبط ما يجعل كتاب براون المعقّد والمتعمق مبهراً بدرجة أكبر. غير أنّ ثمار التحرّر سوف تكون ثماراً حقاً إن كان بالإمكان الإجابة عن السؤال على نحو أكيد. إلّا أنّ النتائج التي يطلبها الأخلاقي العملي من أيّ تغيّر في الوعي، ومن الرؤية الغامضة، ليسَت ثماراً حقاً على الإطلاق. إنّه يُريد تضحية ذاتية، شجاعة، وتكريساً باعتبارها وسائل لاستمرار الحياة الاجتماعية، ولكن ليس هناك أيّ مغزى إطلاقاً من إكساء العريان، إطعام الجائع، وشفاء المريض إذا كان من الممكن رُبّما أن يعيشوا ليكونوا عراة، جائعين، ومرضى من جديد، أو يعيشوا لمُجرّد أن يورثوا الشيء ذاته للآخرين. إنّ المبادئ الأخلاقية العملية يهودية كانَت أم مسيحية، رأسمالية أم شيوعية، هي حكم يتعلق بمستقبل ما، زهد أو إرجاء دائم. إنّه مستقبل لن يكون أحد قادراً يوماً ما على الاستمتاع به لأنّه مع وصوله، سيكون الجميع قد فقد القدرة على العيش في الحاضر. بناء عليه لا يتعلق اختبار التحرّر فيما إن كان يصدر على شكل أعمال صالحة، إنّما اختبارِ الأعمال الصالحة يتعلّق فيما إذا كانَت تنشأ من التحرّر، وفي القدرة على أن تكون ذلك الشخص دون كبت أو عزلة. وفق المبدأ القائل: «جُعل يوم السبت من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل السبت»، فإنّ وظيفة السلوك الأخلاقي دائماً ما تكون ثانوية وتابعة.

إنّما من أجل ماذا؟ يتكون لدى المرء انطباع أنّ طرق التحرّر، مثل المسيحية الكاثوليكية، تصوِّر الخير الأعلى، الغاية الحقيقة للإنسان، على أنّها تأمّل أبدي واستمتاع بالألوهية الروحية اللاجسدية في حياة مستقبلية بعد الموت. إلّا أنّه عند التعمق في فهم الطرق الشرقية يظهر أنّ نيرفانا ليسَت بعد، أو ما وراء، أو بعيدة عن الولادة والموت «سامسارا»، إنّما وحسب كلمات مُعلّم الزن هاكوين:

هذه الأرض ذاتها هي أرض نقاء اللوتس

وهذا الجسد ذاته هو جسد بوذا

إنّ الأبدية هي الآن، وفي ضوء هذه الرؤية غير المكبوتة يتبيّن أنّ الكائن الحي والعالم المادي، هما العالم المُقدّس، ولكن طالما أنّ الحياة هي عمل في مقابل الموت فلا يُمكن لهذا أن يُرى. كما يقول براون:

إنّ هذا العجز عن الموت يُبعد مجازيّاً ولكن حتمياً، البشريةَ عن وقائع العيش، والذي هو في الوقت ذاته موت لكلّ الحيوانات السوية، والنتيجة هي إنكار الحياة «الكبت». إنّ تشتيت الحياة البشرية بالحرب على الموت يُسفر، بالقدر نفسه من السخرية الحتمية، عن هيمنة الموت على الحياة. إنّ الحرب على الموت تتخذ صيغة الانهماك في الماضي والمستقبل، أمّا الزمن الحاضر، زمن الحياة، فيكون مفقوداً.

بناء على ذلك تُقاد شؤون الحياة من خلال التكرار القهري العصابي، والسعي للبقاء على قيد الحياة، والسعي للمزيد والمزيد من الوقت، الذي نأملُ من خلاله وبشيء من المعجزة أن نلتقط ما يتملص منا دائماً في الحاضر، ولهذا فإنّه يُمكن لبراون، انطلاقاً من فرويد، أن يصل إلى النتيجة ذاتها عند هاكوين:

إذا قُمنا، كما لم يفعل فرويد، بالربط بين التكرار القهري ومقولة فرويد المكررة بأنّ العمليات الغريزية للهُو خالدة، حينها تكون الحياة المكبوتة وحدها هي المُحدّدة زمنياً، أمّا تلك غير المكبوتة فخالدة أو في أبدية. بالتالي فإنّ التحليل النفسي من جديد، عند إيصاله إلى نتائجه المنطقية وتحويله إلى نظرية عن التاريخ، يجمع لنفسه طموحات دينية خالدة. إنّ سبت الأبدية، ذلك الزمن عندما لا يعود هناك زمن، هو صورة لتلك الحالة التي تُشكّل الغاية النهائية للتكرار القسري في الهُو الأبدي. يأتي التحليل النفسي ليُذكّرنا أنّنا أجساد، وأنّ الكبت يخصّ الجسد، وأنّ الكمال هو عالم الجسد المطلق، فالأبدية هي صيغة الأجساد غير المكبوتة.

إنّ الغاية النهائية للتحليل النفسي لا بُدّ أن تكون قيامة حقيقية للجسد تمييزاً لها عن إنعاش مستقبلي من نوع ما للجثة.

إنّ الهدف من التحليل النفسي، والذي لا يزال غير مُنجز، ونصف واع فقط، هو إعادة أرواحنا إلى أجسادنا، وإعادة أنفسنا إلى ذواتها، وبالتالي تجاوز الحالة الإنسانية للعزلة الذاتية. إنّ ما قام به التحليل النفسي التقليدي في الحقيقة هو إعادة تقديم ثنائية الروح مع الجسد بلغته المميزة المتفردة الجديدة من خلال رد «الأنا المزيفة» إلى جوهر أساسي يُواصل القيام بمعارك ضد «الهُو» بوسائل «آلية دفاعية». يتمّ استبعاد التسامي من خلال تقييمه على أنّه آلية دفاع «ناجحة». في تضخيم الأنا المزيفة يتبع التحليل النفسي التقليدي سلطة فرويد، الذي قارن علاقة الأنا المزيفة بالهُو بعلاقة الراكب مع حصانه، وهو تشبيه يعود إلى كتاب أفلاطون فيدروس Phaedrus ويُكرس الثنائية الأفلاطونية.

بالتالي فقد جعل التحليل النفسي التقليدي نفسه متحالفاً مع مفهوم الواقع وأخلاقيات البقاء على قيد الحياة. إنّ قضيته ليسَت «اتحاداً مع الآخرين ومع العالم حولنا، غير القائم على القلق والعدوانية وإنّما على نرجسية وفائض شهواني»، إنّها الصوت المكتوم الرتيب، خيبة الأمل الواهنة لما قد أسماه فيليب ريف «الرجل النفسي».

يمتلك المثال الأعلى النفسي للحالة المعيارية جانباً غير بطولي بعض الشيء. فلنفكّر في مجتمع بأسره محكوم من قِبل مثاليات العلاج النفسي. عند الأخذ في عين الاعتبار وجهة النظر الاجتماعية وليس الفردية، فإنّ التحليل النفسي تعبير عن استبداد شعبي لم يتخيله حتّى دي توكفيل على نحو ملائم. في الديمقراطية الناشئة للمرض، يستطيع الجميع إلى حدّ ما لعب دور الطبيب تجاه الآخرين، ولا يُسمح لأحد بالتهوّر والزعم أنّه يستطيع أن يشفي أو يُشفى بصورة قاطعة. تتبع المستشفى الكنيسة والبرلمان باعتبارهما المؤسسة النمطية للثقافة الغربية.

هذه هي النتيجة الوديعة وغير المستساغة لطريق وسط لا تتسامى فيه الأضداد بل تتوافق، وحيث لا يُوجد أكثر من مجرّد اتفاقية حذرة بين الراكب والحصان، النفس والجسد، الأنا المزيفة والهُو.

كما قد رأينا، فإنّ فشل التحليل النفسي التقليدي هو نتيجة لثنائية فرويد، وبناء عليه نتيجة للخوف من أن يتحول الجسد الإنساني غير المكبوت ليُصبح حيواناً بريّاً يحفر ويزمجر وسط قذارة مفرزاته الخاصة. قد يكون الإنسان حيواناً من الناحية البيولوجية والشكلية، ولكنّه ليس حصاناً، نمراً، أو قرد بابون. إنّ التركيب المتفرّد لعضويته وذهنه يُمكّنه من ضبط نفسه، ولكنّه مجرد ادعاء القول إنّ هذا التحكّم الذاتي مبني على ثنائية فعلية للروح والجسد، للأنا المزيفة والهُو. قد يكون هذا الادعاء مفيداً كإجراء مؤقت، ومناورة تربوية، ولكن عندما يُصبح الصبغة الدائمة للشعور الإنساني، فإنّه لا يعدو كونه إطالة زائفة لتربية الطفولة، وفشل في النمو يجعل كلّ مجالات الثقافة عقيمة. ذلك أنّه حين يبقى الادعاء لاواعياً ويُؤخذ على أنّه حقيقي، تكون النفس التي فُصلَت بالتالي عن الجسد قد فُصلَت عن عضو المتعة، وتُصبح خائفة على نحو مزمن من أن تكون مادية، ومن أن تُشارك بالكامل في عفوية مادية. نتيجة لذلك، يكون الإنسان الذي تماهى مع النفس، محبطاً ومحتاجاً دائماً إلى المزيد من الوقت، لأنّه يعرف أنّ الجسد سيموت، فتُصبح صورته التي تحمل بذور الفساد عدوّه. من أجل هذا يتمُّ وضع مجالات الفنّ والعلم في خدمة الحرب على الموت، وعلى الجسد، وعلى العفوية، وتُصبح المبادئ الأخلاقية هي الأُخرى خادماً للنفس اليائسة.

إلّا أنّ كلّ ما يُصارع ضدّ الجسد والموت يُصبح موتاً، بمعنى، يُصبح غير قادر على العفوية، وبالتالي على الفرح الحقيقي. إنّ السعي وراء الرضا المستقبلي هو في النتيجة حلقة مفرغة، أمّا التطوّر الثقافي فيُصبح المسار لمحاولاته المسعورة أبداً لحلّ مشكلة التناقض الذاتي. لا يمكن ترك مجالات الفنّ، العلم، والمبادئ الأخلاقية في حالتها «المتمردة» الحالية. تكمن المشكلة الحقيقية في وضع هذه المجالات تحت تصرّف العفوية، ذلك أنّنا حين نجعل إيروس محكوماً من قِبل العقل بدلاً من إيروس معبّراً عن نفسه من خلال العقل، فإننا نخلق ثقافة تُعادي ببساطة الحياة، حيث يجب أن يخضع الكائن البشري أكثر وأكثر لحاجات التنظيم الآلي، ولتأجيل المتعة باسم المنفعة الأشد عُقماً.

حين تكون المجالات الثقافية في خدمة إيروس، يتمّ تحويل الأخلاقيات من قواعد كبت إلى آلية تعبير، وتُصبح المبادئ الأخلاقية جماليات للسلوك.

يقوم منهج علم الجمال بتثبيت نظام الشعور في مقابل نظام العقل. عند طرحها ضمن فلسفة الثقافة، تهدف هذه الفكرة إلى تحرير الحواس التي، بعيداً عن تدمير الحضارة، سوف تُعطيها أساساً أقوى وتُعزز إمكانياتها إلى حدّ كبير. عند عملها من خلال دافع أساسي، تحديداً دافع اللعب، سوف تقوم الوظيفة الجمالية «بإبطال الإكراه، وتجعل الإنسان يتمتع بالحرية، من الناحيتين الأخلاقية والمادية». سوف تجعل المشاعر

والانفعالات تتناغم مع أفكار المنطق، وتجرد «قوانين المنطق من ضرورتها الأخلاقية» و«تُؤلف بينها وبين اهتمام الحواس».

في اقتباسه هنا من شيللر، يبدو أنّ ماركوز يُحيي المثالية «الفاقدة للمصداقية» لحالمي القرن الثامن عشر، والتفاؤل ذا النزعة الطبيعية الذي يُفترَض أنّ الحربين العالميتين قد أظهرَتا كونه فلسفة زائفة، ولكنّ الحروب والثورات في الأزمنة الحديثة ليسَت بأي شكل من الأشكال، أمثلة على ما يحدث حين تتمّ إزالة الكبت الحضاري. إنّها انفجارات الغضب السادي التي لا بُدّ لحضارة الكبت من تقديمها دائماً، بل إنّها ثمنها، ولكن لم يعُد يُمكن لحضارة تقنية تحمّل الثمن. إلّا أنّها وللسبب ذاته، كما يُجادل ماركوز، ليسَت مضطرة إلى دفعه. ذلك أنّ التقنية التي تجعل هذه الانفجارات مدمِّرة على نحو جنوني، تجعل ثقافة الكبت غير ضرورية كذلك لأنّها من حيث المبدأ، تُبطِل الحاجة إلى الكدح والعمل. إلّا أنّه من غير المسموح للتقنية أن تُبطِل العمل لأنّه من بين كلّ الأشياء، أصبح العمل الجاد فضيلة بدلاً من اللعنة التي طالما وصفه بها أسلافنا القدماء. ينبغي أن نُعدَّ أطفالنا لتربية أطفالهم بحيث لا يكونوا مضطرين إلى العمل باعتباره ضرورة عصابية. إنّ الاضطرار إلى العمل هو عارض عصابي، وهو عكاز، ومحاولة لجعل المرء يشعر أنّه ذو قيمة رغم عدم وجود حاجة محدّدة إلى عمله.

عندما تُستخدم التقنية بعبثية تامة، لزيادة التوظيف بدلاً من التخلّص منه، يُصبح العمل «عملاً غير منتج»، خلقاً مصطنعاً للمزيد من الرتابة التي لا معنى لها، إنتاجاً لا نهاية له لأشياء ليسَت كماليات من أجل الإرضاء المادي بقدر ما هي تفاهة طنانة. تعمل التقنية إذن ضدّ إيروس، وكنتيجة، يزداد العمل تغرباً وتزداد الحاجة إلى الانفجارات العنيفة. كما يقول ماركوز: «إنّ ربط الإجراءات على خطوط التجميع، في المكاتب والمتاجر، مع حاجات غريزية يعني تمجيد التجرّد من الإنسانية باعتبارها متعة». إنّ هذا النوع من الكائن البشري الذي يخضع لهذه الثقافة، هو حرفيّاً، جثة متحرّكة «زومبي»، إنّه منصاع و«ناضج» وفق طريقة بورجوازيتنا الرتيبة والكئيبة، وهو عاجز تماماً عن الابتهاج أو الفرح، إنّه يعتقد أنّه يرقص فيما يمشي بخطى بطيئة في غرفة ما، إنّه يظنُّ أنّه يتسلّى وهو يُراقب بخمول سفاحَين مفتولَي العضلات في مباراة مصارعة، ويظنُّ أنّه مُتبحّر ومُثقف عندما يتعلّم التحدّث بتواضع، و«مراعاة كلّ التحفظات» حول كاتب مسرحي ثانوي ما من العصر الإليزابيثي، والأسوأ حتى، أنّه يظنّ أنّه يتمرّد على كلّ هذا حين يُطلق لحيته ويَتخذ لنفسه ركناً قذراً في الضواحي الفقيرة. هذه هي حركة الممانعة الرئيسة الوحيدة، وبمعزل عن الاحتجاج ضدّ الفصل العنصري، الجارية حالياً في الولايات المتحدة!

إنّ هذا بالطبع ليس رأياً متوازناً ومعتبراً، بل هو تعبير عن الشعور، ولكن لا يخلو من أسس مثبَتة تماماً، فالمأساة تكمن في أنّ كلّ من طرق التحرّر في الشرق والعلاج النفسي في الغرب قد انحرفا نحو الحرب على الموت، وإلى حدّ بعيد جداً، وبالتالي دخلا في العزلة عن الجسد وعن العفوية. بينما تمّ تلويث كلّ من المُعلّم الديني الهندوسي «سوامي» والراهب بالإدمان على علاجاتهما الخاصة فأصبحا لا يجرؤان ببساطة، انطلاقاً من تواضع زائف، على أن يتحررا، يسير «الإنسان النفسي»، معالِجاً كان أم مريضاً أنهى علاجه، بحذر شديد وتوازن مهيب بين الكثير من الشعارات والكثير من إيروس، كما يقول ريف:

بما أنّه سلبي في الأساس تُعدّ الحالة المعيارية مثلاً أعلى دائم التراجع. يتطلب استمراره موقفاً من السكينة الرواقية، لا أحد يستوعب الحالة المعيارية، ولا بدّ للجميع أن يتصرّفوا كما لو كان من المُمكن

استيعابه. كلا ولا يستطيع الإنسان النفسي أن ينسى نفسه في ملاحقة الوضع المعياري، ذلك أنَ حالته المعيارية تتكون من نوع محدّد من إدراك الذات.

كما أنّ ممارِس اليوغا العادي سائر على الطريق إلى التحرّر على نحو دائم، هناك كذلك ميل لدى المحلّل والشخص الخاضع للتحليل النفسي على حدّ سواء إلى أن يكونا «مراقبين» دائماً، وإلى أن يكونا دائماً مشتبهين في نفسيهما، وبالتالي إلى تجنب أيّ سلوك قد يُعتبر لاواعياً، خارج غرفة الاستشارة. إنّ غياب العفوية في كلّ تجمع للمعالجين النفسيين تقريباً هو أحد المعالم المؤسفة في العالم.

لعلّ السؤال حول الحال الذي سوف يكون عليه مجتمع من أناس متحرّرين هو سؤال أكاديمي. ما الذي سوف يحدث إن قرّر الجميع في مانهاتن ركوب القطار ذاته إلى نيو هيفن؟ إلّا أنّه كما كان لأفكار فرويد، رغم كونها ملتوية، الأثر الاجتماعي بعيد المدى، فليس من المستحيل على أفكار مشتقة من طرق التحرّر، ومن أولئك المفسّرين الثوريين للتحليل النفسي مثل نورمان براون أن تُثير رُبّما شيئاً أكثر إزعاجاً وحيوية ووفرة من مجموعة جيل الفوز. سوف تكون بعض انحرافاتهم الشائعة مدمِّرة ولكن مع ذلك، هي أفضل بكثير ممّا يُمكن أن يُبشر به هاكسلي في رواية عالم جديد شجاع Brave New World، أو أورويل في رواية 1984، بل أفضل حتى من الرصانة الكئيبة التي تُحيطُ بنا مسبقاً. لا يزال غير أكيد، كما يحتج ريتشارد لابيير وآخرون، أنّ الأخلاقية الفرويدية في حدّ ذاتها قد زادَت فعلياً اللامسؤولية الاجتماعية، ذلك أنّه لم يكن هناك أبداً أيّ فيلسوف أخلاقي في زمن من الأزمان غير واثق من أنّ الأمور كانَت متجهة من سيء إلى أسوأ.

لقد كان الجنوح داخلنا منذ بدأ الإنسان محاولة جعل نفسه حضارياً عبر تأسيس معايير اجتماعية محدّدة للسلوك، ولقد قام جون لوك المُعلّم الانكليزي العظيم قبل ثلاثمئة سنة باستنكار الجنوح بالمزاج نفسه الذي نستنكر به اليوم. منذ ستة ألاف عام نقشَ كاهن مصري على قطعة حجر: «أرضنا في تردّي، لم يَعُد الأبناء يُطيعون والديهم».

إنّ تحليل لابيير لـ «تدمير الشخصية الأمريكية»، الناشئ عن أخلاقيات البروتستنتية الجريئة من قِبل النظرة الفرويدية للطبيعة البشرية، يرتد ببساطة على نفسه. في تأجيج الحاجة المتزايدة أبداً لدى البشر للمثالية والمبادرة إلى التغلّب على المشكلات التي تُكدسها الحضارة التقنية لنا، من الثانوي بأيّ حال من الأحوال أن نُشير إلى أنّ أصحاب المثالية والمبادرة، وفي معرض انشغالهم بالحرب على الموت، فقد خلقوا المشكلة في المقام الأول. لا ريب أنّه لا يُمكن التولي عن المشكلة، ولكن سيكون من الجنون متابعة المنازلة معها بالروح نفسها التي خلقَتها، روح التغرّب عن الطبيعة والعماء البيئي.

إن كانَت الأخلاقيات الفرويدية مفسدة للأخلاق، فليس لأنّها كشفَت المنابع اللاواعية للسلوك الخارج عن سيطرة الأنا المزيفة، بل لإبقائها الأنا المزيفة باعتبارها التجربة الموضوعية، ودمية الغرائز والتكييف الاجتماعي على حدّ سواء، وإن زاد هذا من شيء فقد زاد عزلة الإنسان، باعتباره أنا مزيفة، عن حياته العضوية من ناحية، وعن أبناء جنسه الآخرين من ناحية أُخرى. ذلك أنّ الأنا المزيفة العاجزة تكون أكثر عزلة من تلك التي تشعر بنفسها مسيطرة بالكامل. يبدو موقف التحليل النفسي متناقضاً لأنّه خطوة في الاتجاه الصحيح لم تذهب بعيداً بما فيه الكفاية، فقد تمّت مهاجمتها بسبب فقر نتائجها، ومع ذلك فقد كشفَت الكثير من الحقائق التي يكاد يصعُب إنكارها.

إلّا أنّ المشكلة الأخلاقية ذات صلة بالكامل إذا ما وُضِعَت في مكانها المناسب، فالتحرّر ليس خلاص النفس من الجسد، بل هو التعافي من الانشقاق الوسيلي بين النفس والجسد، والذي يبدو ضرورياً للتأديب الاجتماعي للصغار. من أجل ذلك فهو لا يضع العقل والثقافة في مقابل إيروس وإنّما تحت تَصرّف إيروس، وتحت تصرف الجسد «متعدد الانحرافات» الذي يُحافظ دائماً على إمكانية وجود علاقة كاملة الشهوانية مع العالم، ليس فقط من خلال الجهاز التناسلي بل من خلال المقدرة الحسية بأكملها. إنّ التحرّر يستعيد «النرجسية الأولية» ليس فقط للكائن الحي نفسه، ولكن لحقل الكائن الحي/ البيئة. بناء عليه فمن الصائب تماماً أن نسأل كيف يُمكن لهذه «النرجسية» أن تُعبّر عن نفسها أخلاقياً، أو بمعنى آخر، ما عساها تكون أخلاقيات إيروس والعفوية بوصفها متميزة عن أخلاقيات البقاء على قيد الحياة.

ممّا يُبسّط الأمور، التفكير في السلوك الأخلاقي باعتباره لغة، ذلك أنّه صيغة تواصل مثل اللغة تماماً، ومثل الفنّ والموسيقى. إلا أنّه لدى كلّ فلاسفة الأخلاق، والمتدينين وغيرهم، نزعة إلى التعامل مع الأخلاقيات كأنّها لغة ميتة، وإلى استخدامها كما تُستخدم اللاتينية في الكنيسة الكاثوليكية. بمعنى آخر، تُبدي السلطة مقاومة أكبر بكثير للتجديد الأخلاقي والتغيير من تلك التي تُبديها للتغييرات المشابهة في اللغة والفنون. غير أنّه، وعلى الرغم من هذا، تتغير صيغ التعبير الأخلاقي فعلاً، ولكن تميل النصوص الرسمية إلى الاعتراف بهذه التغييرات فقط من خلال إعادة التفسير المتردد نوعاً ما لمعايير وصيغ قديمة كالوصايا العشر. من الواضح عدم وجود ضمانة بأنّه قد يتمّ التعبير عن أخلاقيات إيروس بأيّ من مصطلحات «عصر البرونز».

كان من عادة الإنسان على نحو شبه دائم البحث عن المعايير السلطوية الأخلاقية خارج الأخلاقيات، وخارج قوانين الطبيعة أو قوانين الإله. لم نشعر أبداً أنّنا أحرار تماماً في تأسيس مبادئنا الأخلاقية ببساطة بناء على ما قد نرغب في فعله وفي أن يُفعل لنا، خوفاً من أنّ مثل ذلك السلوك التجريبي قد يُؤذينا بطرق مستترة. هناك مغزى واضح إلى حدّ ما، من التمسّك بما كان مجدياً في الماضي «إن كان كذلك حقاً»، ولكنّ هناك عبث واضح بالقدر نفسه في إسناد صيغ الماضي إلى حكمة أعظم من حكمتنا. من الجيد للغاية الاعتقاد أنّ «الوالدين دائماً على حق» إلى أن تُصبح أنت نفسك أوالداً، ولكنّ الإسناد المتواصل لحكمة غامضة إلى العصور القديمة هو أمر مرتبط مع فشلنا في التعافي من كوننا أطفال. ننسى أنّنا منبهرون بلا داعي بأسلافنا، الذين فشلوا بدورهم في التعافي من الطفولة، والذين من أجل ذلك السبب، قد بجّلوا سلطات واقعة في المأزق نفسه الواقعين هم أنفسهم فيه.

على الرغم من هذا، فإنّ للأعراف في الأخلاقيات النوع ذاته من الأهمية التي للأعراف في اللغة، فهي ببساطة الطريقة التي يعرف من خلالها الناسُ ما هي القواعد. يتحتم على المرء بالتالي أن يحترم الأعراف الأخلاقية بالطريقة نفسها التي يتحتم عليه أن يحترم بها الأعراف اللغوية أو الفنيّة، ليس لأنّها مُقدّسة إلى أبعد حد، بل لأنّها الطريقة الوحيدة كي تكون على اتصال مع الآخرين. إذا رغبتُ في جعل ابتكار ما في اللغة مقبولاً، لا بُدّ لي من تبيان معناه من خلال مصطلحات اللغة وسياقها كما هي موجودة مسبقاً، ذلك أنّ تغيراً فجّاً بالكامل لن يكون مفهوماً. لقد تغيّرَت قواعد الرسم والموسيقى، على سبيل المثال، على نحو أسرع بكثير من قواعد اللغة في الثقافة الغربية، بحيث كان العامّة يُصدمون مرة تلو أُخرى بلوحات ومُؤلّفات بدَت مُبهمة. لقد أثارَت مقطوعات بيتهوفن الموسيقية الكثير من الخيبة لدى سماعها للمرة الأولى حالها حال أيّ عمل لأحد الحداثيين العظماء، وإنّ ردة الفعل الأولى عموماً على هكذا أشكال تواصل لا تُفيد بأنّها صعبة بل

بأنّها سيئة. يشعر الجمهور أنّ الفنان فقدَ السيطرة على أسلوبه، ولكن إذا حاولنا لاحقاً فهم ما يفعله، نجد أنّه أغنى خبرتنا إلى حدّ بعيد. تكمن مشكلة الفنان في تجنّب تغيير القواعد على نحو جذري إلى درجة لا تبقى معها جسور يُمكن للعامة أن يتبعوه عبرها.

دائماً ما سيكون هناك أصوليون ومحافظون يُصرّون على أنّ هناك معايير مطلقة للغة الصحيحة والأسلوب الأخلاقي. سوف يدَّعون على سبيل المثال، أنّ للأذن بنية ثابتة لا تُناسبها إلّا مجموعة محدّدة من القواعد الموسيقية، وسوف يُتهم كلّ مَن يزعم استمتاعه بموسيقى تمّ تأليفها وفق قواعد مختلفة بأنّ أذنيه شاذتان أو أنّه يخدع نفسه. حتى أنّ هناك مَن قد يرغبون في تجميد اللغة الانكليزية في الصيغة التي كان يتمّ التحدث بها، مثلاً، لدى الطبقة العليا في لندن عام 1900، لكن لماذا لا تكون لغة عام 1800أو حتى 1600؟ لن يُنكر المرء أنّ اللغات الميتة مثل السنسكريتية أو اللاتينية الكنسية استخدامات تقنية محدّدة، ولكنّ اللغات المحكية تتغير عند الاستخدام اليومي شاء المرء أم أبى. تتمثل مهمّة القواعدي والمعجمي في المحافظة على التغيير المنظّم، ليس بإرساء القانون، وإنّما بتثبيت التغيّر اللغوي من خلال إبقاء كلّ أفراد المجتمع مطلعين على القواعد التي يتمّ استخدامها.

تَرث ثقافتنا من كلٍّ من القدس وروما فلسفة أخلاقية مماثلة للقوانين المدوّنة أكثر منها لقانون العُرف، ذلك أنّنا حيث سألنا عمّا ينبغي فعله، وسعينا إلى سلطة على معايير أخلاقية إمّا في مشيئة الإله أو قوانين الطبيعة، فنحن نفترض نمطاً موجوداً مسبقاً، أشبه بمعيار قانوني أو بطرقات ومسارات يُفترض بالسلوك الإنساني أن يتبعها. هذا يتعدى بكثير مسألة أن يتقدم السلوك الإنساني في نمط منسجم مع ماضيه الخاص، أي يمتنع عن القفزات المبهمة. في المقابل يعمل القانون العرف على التعويض لنفسه فيما هو يمضي قُدماً، إنّه يضع سوابق، ولكنّها ليسَت أبداً غير قابلة للتغيير، ليس لأنّها مشتقة في نهاية المطاف من كتاب للقواعد وإنّما من شعور بديهي لدى قاضٍ ما بالعدالة واللعب النزيه، ومن إنسان لا من آلة. يفترض القانون المدوّن نمطاً يُسَنّ مرّة واحدة وإلى الأبد، بينما يفترض القانون العرف نمطاً متطوّراً بحرية ومع ذلك منسجماً مع نفسه، على الرغم من ذلك، مثل تطوّر لغة حية.

إن كان التحرّر إذن يجلب تبعية العقل لإيروس، تمييزاً لها عن تبعية إيروس للعقل، فمن الواضح أنّه حليف للقانون العرف لا القانون المدوّن. هكذا، فإنّ السلطة المطلقة على السلوك لا تكمن في أيّ صياغة حرفية لما ينبغي وما لا ينبغي فعله، وإنّما تكمن في نظام الكائن الحي/ البيئة، وهو نظام لا يُمكن أبداً أن يكون مصاغاً بالكامل أو نهائياً في أيّ من قوانين الطبيعة المعلنة. إنّ توقّع وصف علمي لاكتشاف النمط الذي تتوافق معه الطبيعة هو في الحقيقة افتراض أنّ القانون، أو الصيغ اللفظية، يسبق السلوك المادي، مُتبعاً الفكرة القديمة القائلة إنّ الإله أمر الكون بما عليه فعله. إنّما لو رأينا أنّ الطبيعة، بدلاً من التوافق مع نمط ما، تُشكل في حد ذاتها نمطاً، سنستطيع أن نتخلّص من خطوة زائدة ومشوّشة في تفكيرنا. إنّ قولنا إنّ العقل تابع لإيروس يعني ببساطة القول إنّه تغذية راجعة، أي أنّه يخدم إيروس من خلال تقديمه وصفاً لفعل عفوي. بالطريقة نفسها تماماً يتبع الوصف العلمي نمط الطبيعة، فهو لا يضع، مثل سياج، القواعد التي يتحتم على الطبيعة أن تتبعها، لأنّ النمط في حدّ ذاته يتطوّر بحرية. تقوم التغذية الراجعة، أو الوصف ببساطة بمُساعدة النمط الإنساني كي يتطوّر بطريقة أكثر تنظيماً. إنّ ما يخدمه العقل والعلم إذن، وما يبقى دائماً بناء على ذلك، سلطة على الفعل، هو الجسد، وإنّ نظام الجسد، ليس آلياً بل عضوياً [29].

لقد رأينا أنَ قانون العُرف يعتمد تماماً على شعور حدسي بالإنصاف لدى القاضي. إنَ كلَ حالة متفرّدة بذاتها، ولا يُمكن لأيّ معيار أو مجموعة مبادئ ثابتة أن تُوفر كلّ الاحتمالات. إنّ العامل الحاسم بالتالي هو شيء ما أكثر دقة وتعقيداً ممّا يُمكن أن تكون عليه أيّ صيغة من القواعد، ومن دماغ القاضي الذي يستعين بسوابق وقواعد. يُفسِدُ القانون المدوّن إضافة إلى الأخلاقيات الاستبدادية والتقليدية هرمية الطبيعة، وهو يُولي ثقة وسلطة أكبر للبنية الجامدة والفجة نسبياً للقواعد اللفظية من تلك التي يُوليها إلى البنية الأكثر تعقيداً ومرونة للدماغ، وللكائن الحي وللحقل الذي يعيشان فيه. يُعيدنا التحرّر إلى الهرمية الطبيعية وأقول «هَرمية» لأنّها نمط يتمّ فيه تطويع العقل والقواعد اللفظية وليس طمسها.

هناك إذن سببان رئيسان لمقارنة الأخلاقيات باللغة والفنّ، الأول هو التأكيد على خاصيتها الجمالية، والقول إنّها يجب أن تعمل كأسلوب للتعبير عن إيروس أو ما يُسمّيه ماركوز «نظام الشهوة الحسية» وبالتالي وضعها في مكانها المناسب في الهرمية. حينها تكون الأخلاقيات تابعة للعفوية كما في وصف لاو تزو للمستويات المتسامية من النظام الطبيعي:

الأرض هي دليل «أو قانون» الإنسان،

الجنة هي دليل الأرض،

التاو هو دليل الجنة،

العفوية هي دليل التاو.

من هنا يلي السبب الثاني: إظهار أنّ وظيفة الأخلاقيات ليسَت توجيهية، وإنّما استشارية وإيحائية. لا نستطيع أن نُوصي باستخدامها الخلّاق أكثر ممّا نستطيع تدوين تعليمات بسيطة لعمل روائع من الشعر أو الرسم. إلّا أنّه كما يستحيل الاستخدام الخلاق للغة دون معرفة اللغة، كذلك لا يُمكن أن يكون هناك تعبير أخلاقي عن إيروس لدى مجتمع مكبوت دون براعة، أي، دون تآلف مع تقاليد المجتمع، ومع القنوات المفتوحة للتواصل والعقبات التي في طريقه.

ذلك أنّ المُهمّة المبهجة التي تُواجه خُلُق العفوية، ومهما تكن صعبة، كفيلة حرفياً بإخراج الناس من قوقعتهم المحصنة، ولكن أين تمّ طرح هذا بجدية سواء في الشرق أم في الغرب؟ لا يبدو أبداً أنّ القوى العاملة على التغيير الاجتماعي تُفكّر في استدعاء إيروس لمؤازرتها. إذ لا يُمكن، كما تفترض الشيوعية، الإطاحة باستبداد الماسوشية الحضارية «التي يكون فيها المستَغِلون أنفسهم هم الضحايا»، كما تفترض الشيوعية عبر ثورة مسلحة. إنّ ما يُؤخَذ بالقوة يتحتم إبقاؤه بالقوة، ولهذا السبب فإنّ الثقافة الشيوعية تُعادي الحياة أكثر حتى من الرأسمالية، وهي أكثر التزاماً حتى بأخلاقيات البقاء على قيد الحياة. في المقابل، فإنّ المثالية الاجتماعية لدى غاندي أو جمعية الأصدقاء الدينية Quakers هي كذلك أسلوب عنف روحاني ضدّ الجسد، يدفعه إلى الماسوشية «التضحية بالنفس». إنّ الحب الذي يُعبرون عنه والمثير للإعجاب، المخلص، والصادق كحال أتباعه، هو مزيج من الواجب والشفقة، حب نفس لا يحوي الدفء أو المرح الشهواني، والذي يفشل بالتالي في التعبير عن الإنسان ككلّ. إنّ المثاليات التي تُنتجها الحضارة هي نضالات النفس المنعزلة ضدّ الموت، ولأنّ دعوتها هي العدائية، الخوف، الشفقة «التي هي أيضاً خوف»، أو الواجب،

فهي لا تستطيع أبداً أن تستثير طاقة الحياة نفسها، إيروس، والتي وحدها تملك القوة لوضع العقل قيد التطبيق.

إن كان هناك ما يُمكن تعلّمه من التاريخ فهو أنّ هذا التعنيف، التحذيرات، والمواعظ هي عبارة عن فشل أخلاقي كامل. لعلّها تُمثل جانباً من الممارسات المصطنعة الذي يتمّ استعجال الأطفال من خلالها لتعلّم أعراف البالغين، ولكنّها وباعتبارها الوسائل العامة لحث التغيير الاجتماعي، فهي تُؤكّد وتُرسّخ المواقف التي تُبقينا في حالة حرب. ينبغي على التحليل النفسي في الغرب وكذلك طرق التحرّر في الشرق تمكيننا من رؤية أنّ الطريقة الفعّالة الوحيدة هي اللجوء إلى إيروس، والتي دونها يكون لوغوس مع الإحساس بالواجب والمنطق، بلا حياة. تكمن المشكلة في أنّ الإنسان المُتحضّر قد تعلّم أن يخشى إيروس بشدّة إلى درجة يزدري معها أيّ اقتراح بأنّ الحبّ الاجتماعي لا بُدّ أن يكون شهوانياً، فذلك يستحضر صوراً لشيء ما رشيق، شهواني، متملّق، وفاحش يودّ أن يُحطمه مثل حشرة بغيضة. كما رأينا، يعود هذا في جزء منه إلى أنّ الشّهوانية كما يعرفها منحصرة بالجهاز التناسلي ولا تُنير الحقل الحسّي برمته، وهو بالتالي يتخيّل أنّ الصحبة الشهوانية مع الآخرين ستكون عربدة جنسية جماعية. عند مستوى أعمق، يكون الخوف من الشهوانية، هو سخط النفس المعزولة على جسدها الفاني، وفشل في رؤية أنّ الموت مشكلة ليس للكائن الحي، بل للنفس. من أجل هذا، فإنّ الكثير من سلوك الكائن الحي العفويّ مخزي، إنّه يُنكر مطالبة الأنا المزيفة بأن تكون متفوقة.

إلّا أنّه كي يستميل إيروس، يتحتم على التحليل النفسي أن يتجاوزَ آثار الضغينة في موقفه هو نفسه من الثقافة، واستخدامه اللغة الاصطلاحية التي لا تزال تحمل إيحاءات أنّ الشهوانية مثيرة للاشمئزاز. غالباً ما تبدو التفسيرات التحليلية للثقافة لا شيء أكثر من فضح للزيف، إنّها تجد رمزية شهوانية في كلّ الإبداعات المتعمّدة للفنّ، العلم، والدين، كأنّها تقول: «يا لكم من حيوانات قذرة على الرغم من كلّ شيء!». إلّا أنّ تحرّي فرويد للشهوانية في كلّ ما يُفترض أنّه روحيّ وسامي هو كشف مذهل حقاً. إنّه يُبيّن أنّه لا يُمكن منع العفوية مهما حاولنا، وأنّه لا يُمكن إخفاء حقيقة أنّ الإنسان كائن حي. ما من سبب يدعو للخزي في الإقرار بأنّ صورنا ومفاهيمنا الأشد نبلاً تمتلك رمزية شهوانية، ذلك أنّ العلاج النفسي والتحرّر يكتملان في اللحظة التي يتداعى فيها الشعور بالذنب والعار، وعندما يكفُّ الكائن عن كونه مجبراً على الدفاع عن نفسه لكونه كائناً، وعندما يكونُ الفرد مستعداً لتبني سلوكه اللاواعي. إلّا أنّ التحليل النفسي لا يُوضّح من الناحية العملية، أنّ الشهوانية أعمق من أعضاء التناسل. فيما وراء لعبة العضو التناسلي الذكري داخل الأنثوي تكمن لعبة الكائن الحي في بيئته، أي الشهوانية متعددة الأشكال لجسد الإنسان الأصلي لدى خروجه من الرحم.

إنّ «الشهوانية متعددة الأشكال» ليسَت بأيّ حال من الأحوال مصطلحاً مزخرفاً لمذهب اللذة، لمُجرّد السعي وراء المتعة على كلّ الجبهات، وكما قال كوماراسوامي فإنّ العفوية (sahaja) هي: «طريق عدم السعي»، في حين أنّ السعي إلى المتعة يعني ضمناً تعدّي الكائن على بيئته «للحصول على شيء منها» كما لو أنّ البيئة ليسَت جزءاً لا يتجزأ من الكائن. كما ذروة الجماع المكتملة، لا بُدّ أن «تأتي» بهجة هذه الشهوانية دون إكراه. ما من تدريب وعي ذاتي في الاسترخاء المتعمّد أو انفتاح الحواس، يُمكن له استحضارها، إلّا بمثابة upaya، وأسلوب ما لإظهار أنّه لا يُمكن فرضها. لا يُمكن للشهوانية متعددة الأشكال أن تُهذّب أو تُتخذ مذهباً، بل يُمكن لها وحسب أن تتطوّر من تلقاء نفسها عندما تُعاد الروح إلى الجسد ويكفُّ المرء عن التماهي

مع الأنا المزيفة. هكذا يستعيد الراشد ما يُسمّى في الزن «الهبة الطبيعية» التي امتلكها كطفل، ولهذا يرى الطاويون في جسد الطفل نموذجاً لجسد الحكيم، وحسب قول شوانغ تزو:

هل تستطيع أن تكون مثل طفل حديث الولادة؟ يبكي الرضيع طوال اليوم ومع ذلك لا يُصبح صوته أجشاً أبداً، ذلك لأنّه لم يفقد تناغم الطبيعة. ينظر الرضيع إلى الأشياء طوال اليوم دون أن يرمش، ذلك أنّ عينيه لا تُركزان على شيء محدد. إنّه يمضي دون أن يعرف إلى أين هو ماضي، ويتوقّف دون أن يعرف ما الذي يفعله. إنّه يدمج نفسه مع محيطه ويمضي معه. هذه هي مبادئ الصحة الذهنية.

هذه هي «النرجسية الأولية» لدى فرويد، وكما يقول نورمان براون:

لا يكتفي فرويد بالقول إنّ شعور الأنا المزيفة الإنساني قد احتضن العالم بأسره يوماً ما، ولكن كذلك أنّ إيروس يدفع الأنا المزيفة إلى استعادة ذاك الشعور: «يتمثل تطوّر الأنا المزيفة في الابتعاد عن نرجسية أولية ويُسفر عن محاولة حثيثة لاستعادتها». في النرجسية الأولية تكون النفس في وحدة مع عالم من حُبّ ومتعة، وبالتالي يكون الهدف النهائي لأنا الإنسان المزيفة هو أن تستعيد ما يُسمّيه فرويد «نرجسية لامحدودة»، وأن تجد نفسها مرّة أُخرى في وحدة مع عالم الحُبّ والمتعة بأسره.

إنّ الصيغة الراشدة أو الناضجة من النرجسية الأولية هي بالطبع «وعي كوني» أو النقلة من إدراك متمركز حول الأنا المزيفة إلى الشعور بأنّ هوية المرء هي كامل حقل الكائن الحي في بيئته، ولكن إن لم تتحول هذه الحالة إلى حالة تأملية بحتة، بعبارة أُخرى، لو استطاع الإنسان المتحرّر أن يعود إلى العالم مثل بوديساتفا، فسينشد الوسائل للتعبير عن إحساسه بالوجود «في وحدة مع عالم الحُبّ والمتعة بأسره». بسبب أنّ الوسائل جمالية يكون إقباله على العالم كما يقترح ماركوز، إقبال الشاعر أورفيوس، «الكاهن، الناطق بلسان الآلهة» الذي يُرَوّض البشر والوحوش على حدّ سواء بسحر قيثارته وفتنتها. ليسَت طريقته طريقة الواعظ أو السياسي وإنّما في معناها الأشمل، طريقة الفنان. ذلك أنّه في نظام قيم الحضارة، وقيم البقاء قسراً على قيد الحياة، لا شأن للفنان، إذ تتمّ رؤيته على أنّه مُجرّد مزيّن يُسلينا فيما نحن نعمل. كمغنّي جوال، عازف، مهرّج، أو شاعر يستطيع أن يمر حيث يشاء لأنه لا أحد يأخذه على محمل الجد، يقول ماركوز: «لغته أغنية، وعملهُ لعب».

غير أنّ الأنظمة الشمولية تُدرك خطر الفنان، وهي تعرف بحق، ولو للأسباب الخاطئة، أنّ كلّ فنّ هو حرب إعلامية، وأنّ الفنّ الذي لا يدعم نظامها لا بُدّ أن يكون ضدّه، كما تعرف بداهة أنّ الفنان ليس غريب أطوار عديم الأذى، وإنّما غريب أطوار يقوم خلف قناع عدم التأثير بخلق واكتشاف واقع جديد. حينها وكيلا يتمّ تقطيعه إرباً كما أورفيوس في الأسطورة، يتحتم على الفنان المتحرّر أن يكون قادراً على لعب اللعبة المضادة وإبقائها مخفية جيداً مثل الجودو في الطاوية والزن. لا بُدّ أن يكون قادراً على أن يكون «كلّ الأشياء لكلّ البشر» حيث كما يرى المرء من تاريخ الزن أنّ أيّ انضباط مهما يكن، يُمكن استخدامه كطريقة للتحرّر، مثل صناعة القدور، تصميم الحدائق، تنسيق الأزهار، بناء المنازل، تقديم الشاي، وحتّى استخدام السيف، ليس على المرء أن يُعلن نفسه معالجاً نفسياً أو مُعلّماً روحياً. إنّه الفنان في كلّ ما يفعل، ليس فقط بمعنى القيام به على نحو جميل، وإنّما بمعنى لعبه. في اللغة التعبيرية لعالم الجاز، مهما يكن المشهد فهو يُؤديه، ومهما كان ما يفعله فهو يُؤديه رقصاً، مثل حذاء لامع لماسح أحذية زنجي. إنّه يتأرجح.

ليسَت مصادفة أن يُفكّر المرء في الزنجي الأمريكي، وموسيقاه ولغته في هذا السياق. إنّه يحتفظ ببقايا ثقافة شهوانية حقاً، وهذا ما تزدريه بشدة الثقافة الفرعية الأنغلو- ساكسونية أكثر ممّا تزدري لونه وملامحه. إنّه لمعجز تماماً الاستماع إلى واعظ زنجي وإلى تجمّع وهم يُحوّلون ديانة الكتاب المقدّس غير الجذابة في الجنوب إلى رقصة متأرجحة من العبث الرائع. أمّا بالنسبة إلى جاكوب بوهيم فقد تقبل على نحو استثنائي أنّه:

لم يعُد هناك أناس تفهم اللغة الحسية، أمّا الطيور في الجو والوحوش في الغابات فتفهمها كلٌّ حسب نوعه، ولذلك قد يعكس الإنسان ما سُلِب منه، وما سوف يستعيده في الولادة الثانية. ذلك أنّه في اللغة الحسية تتكلّم كلّ الأرواح مع بعضها، وهي لا تحتاج إلى لغة أُخرى لأنّها لغة الطبيعة.

أنا لا أُضفي المثالية على الزنجي لأنّ ثقافته، في ظلّ الظروف، لا تعدو كونها وميضاً مبهَماً لما أُحاول اقتراحه، وهي تكافح للبقاء على قيد الحياة رغم الفقر والبؤس الهائلين. إنّ ما أقترحه هو أنّه من المُمكن الكفّ عن أخذ الكون والحياة الإنسانية على محمل الجد، والكفّ عن التفكير أنّها لا بُدّ أن تُلعب، كما لو كانَت في طريقها إلى مثل أعلى مستقبلي لا بُدّ أن تصل إليه مهما كلّف الثمن. أن تشعر على هذا النحو بالفعل، يعني أن تستخدم لغة الجاز مرة أُخرى «مشهد غير مألوف للغاية»، وطريقة لكونك منعزلاً إلى درجة تجعل التعافي يُقدّم تناقضاً مُذهلاً.

إنّ طرق التحرّر تجعل من الواضح تماماً أنّ الحياة لن تبرح مكانها لأنّها هنا مسبقاً، بعبارة أُخرى، إنّها تلعب، وإنّ الذين لا يلعبون معها قد فاتهم المغزى ببساطة. كما يقول لويس ممفورد:

لقد لعبَ الجمال، على سبيل المثال، دوراً كبيراً في الارتقاء، باستخدامه على نحو نافع، وليس كما سعى داروين لاعتباره مجرّد جهاز عملي للتودّد أو الإخصاب. بالمختصر، كما يجوز تصورّ الطبيعة، ميثولوجياً، كشاعر يتعامل مع الصور البيانية والقوافي، يجوز كذلك التفكير في الطبيعة كميكانيكي حَذِق يُحاول توفير المواد وإيجاد حل وسط، وإنجاز العمل بكفاءة وبأقل كلفة.

قد تكون وجهتا النظر جائزتين بالقدر نفسه، بمعنى أنّه لا سبب يمنعنا من اللعب، مع أنّ التظاهر بأنّنا لا نلعب يقودنا إلى حلقات مفرَغة، إحباطات، وتناقضات الرابطة المزدوجة، وأنّ تلك اللعبة لا تستحقّ العناء. يصل الأمر إلى درجة أن يتظاهر الأطفال أنّهم لا يلعبون لعبة «الشرطة واللصوص»، ممّا يُسفر عن أنوف دامية ومشاعر مجروحة، وبالتالي عن نهاية اللعبة. إنّ الموسيقى، الرقص، الإيقاع، كلّها أشكال من الفنّ لا هدف لها غير ذواتها، والمشاركة فيها بالكامل يعني تنحية كلّ التفكير في مستقبل ضروري جانباً، إنّ قول «يتحتم» للإيقاع يعني إسقاطه ميتاً. في اللحظة التي يتوق فيها إلى عزف النغمات الصحيحة، يكون الموسيقي محجوباً. إنّه يكف عن اللعب/ العزف بالمعنيين كليهما، ولا يستطيع أن يُتقن فنّه إلّا من خلال مواصلة العزف، متمرّناً لا محاولاً، إلى أن تأتي اللحظة حين يجد أنّ الإيقاع الصحيح يُعزف من تلقاء نفسه.

إنّ كلّ إنجاز كامل في الفنّ أو الحياة يترافق مع الإحساس الفضولي بأنّه يحدث من تلقاء نفسه، أي أنّه ليس مفروضاً، مدروساً، أو مفتعلاً، وهذا لا يعني أن كلّ ما نشعر أنّه يحدث من تلقاء نفسه هو إنجاز كامل، فمعجزة العفوية الإنسانية تكمن في أنّها قد طوّرَت وسائل الانضباط الذاتي، والتي تُصبح قمعية فقط حين يُعتقد أنّ الفاعل منفصل عن الفعل. إلّا أنّ الإحساس بأنّ الفعل يحصل من تلقاء نفسه، ليس من قِبل فاعل ولا أمام شاهد، هو الإحساس الصادق بالحياة كعملية نقية، حيث لا يُوجد مَن يتحرك ولا ما يتمّ تحريكه.

عملية دونِ مصدر ولا وجهة، فعل دون فاعل أو مفعول به، وهذا ليس حرماناً، كما تُوحي كلمة «دون»، وإنّما الإحساس «الموسيقي» بالوصول في كلّ لحظة يتكشّف فيها اللحن والإيقاع.

تُعدّ الموسيقى مقاربتنا الأشد لما يُسميه بوهيم «لغة حسية»، ذلك أنّها، بخلاف اللغة العادية، لا تُشير إلى ما يتعداها هي، وعلى الرغم من أنّها تملك عبارات وأنماطاً، فهي لا تحوي جملاً تفصل الفاعل عن المفعول به، ولا أقسام الكلام التي تفصل الأشياء عن الأحداث. في حين تبدو الموسيقى والرياضيات البحتة «مجرّدة» للوهلة الأولى، إلّا أنّهما أقرب إلى الحياة ممّا هي اللغات المفيدة التي تُشير إلى معانٍ تتعداها هي. تُشير اللغة العادية إلى الحياة، أمّا الموسيقى فهي العيش. إلّا أنّ الحياة في حدّ ذاتها تُحمل على التصرف مثل اللغة العادية حين نحياها من أجل هدف يتجاوزها، حين يخدم الحاضر المستقبل، أو حين يتمّ استغلال الجسد لأغراض النفس. من أجل ذلك، فإنّ طريقة حياة كتلك تكون «مضطربة للغاية»، ومجنونة، ولأنّها تُحمل على أن تتصرف كلغة وكلمات، تُصبح فارغة كما لو كانَت «محض كلمات»، وهي لا تملك ملاذاً إلّا المضي والمضي نحو المستقبل الذي يُشير إليه الحاضر ظاهرياً، فقط كي تكتشف هنا أيضاً أنّ المعنى لا يزال غائباً.

يلعب الفنان المتحرّر دور أورفيوس من خلال العيش في نمط الموسيقى بدلاً من نمط اللغة، حيث تكون فعاليته بالكامل هي الرقص، ويكون الإيقاع من أجله هو، ويُصبح بهذه الطريقة دوامة تسحب الآخرين داخل نمطها. إنّه يسحر انتباههم من ذلك الحين حتى الآن، مستحوذاً عليهم في إيقاع يكف فيه البقاء حيّاً عن كونه معيار قيمة. من خلال هذا الجذب وليس من خلال توجيه أو أوامر، يُقصَد كمُعلّم على درب التحرّر. من السهل كفاية أن تُصبح شهيداً من خلال طرح تحديات مفتوحة وأحكام على طرق العالم، ومن البسيط تماماً الانغماس في الإحساس بأنّك على حقّ من خلال التفاخر بغياب الكبت في حياة المرء نفسه ومن خلال تشويه سمعة مجتمع مكبوت. إلّا أنّ الفنّ الراقي، upaya، لدى بوديساتفا حقيقي، مُمكن فقط لَمن تجاوز كلّ حاجة لتبرير الذات، فطالما أنّ هناك شيء ما تُثبته، وطالما أنّ هناك دافع أناني من نوع ما، فلن يكون هناك رقص.

من وجهة نظر التحرّر الأصيل لا يكون هناك أناس أدنى، لأنّ الأنا المزيفة لا تتواجد فعلياً أبداً، وأولئك الأكثر افتتاناً بوهمها ما زالوا يلعبون. إنّ أخذهم إياها على محمل الجد وجهلهم بأنّهم يلعبون هو أمر يُقدّره بوديساتفا باعتباره لعبة خطيرة ومنبوذة للغاية. إن كان العالم لعباً فلا سبيل إلى الوقوف ضدّه. إنّ التناقضات الأشد صراحة، والتأكيدات الأكثر حزماً على أنّ اللعبة جدية، والمحاولات الأكثر عبثية للتحكم في العفوية، والحلقات المفرغة الأشد تعقيداً، لا يُمكن لها أن تكون إلّا صيغ لعب «غير مألوفة» إلى أقصى حد. حين يؤول الأمر إليه، يقوم الكبت المُتحضّر ببساطة بتجميع قوة إيروس كتجميع الماء خلف سد. تستمرّ لعبة البحث والاختباء لأنّ إيروس تستمر في إخفاء نفسها وكشفها في كلّ عقلنة، وفي الصور الأكثر روحانية والصور الدنيوية الأُخرى على مهل. مدركاً هذا، لا يستطيع بوديساتفا أن يشعر أبداً أنّه يتنازل أو أن تحرّره، ومعرفته أنّ العالم هو لعبة، يجعلانه متفوقاً على الآخرين. إنّه في الأصل يعمل من أجل تحرّرهم فقط بسبب تعاطفه من أجلهم في المحنة التي يشعرون بها حين تكون اللعبة لاواعية، وحين يتم اللعب بجدية إلى أقصى حدّ. إنّ ما يُولّد التعاطف ليس بوديساتفا في حدّ ذاته، بقدر ما هو التطرف الشديد للموقف، ذلك أنّ الظلsمة الأشد هي ذاتها بذرة النور، وكلّ صراع صريح هو حُبّ مستتر.

(29) من أجل مناقشة أوفى للفارق بين النظام الآلي والعضوي، انظرWatts ، وكذلك المناقشة الرائعة التي أجراها Needham حول العلاقة بين الأفكار الصينية عن النظام الطبيعي والقانون الصيني.

عن المؤلف

آلان واتس، الحاصل على كلّ من درجة الماجستير في اللاهوت ودكتوراه في الألوهية، والمعروف بمفسّر زن البوذية على وجه الخصوص، والفلسفة الهندية والصينية على نحو عام. حاز شهرة كونه أحد أكثر الفلاسفة الأصليين و«غير المزيفين» في القرن الماضي، وذلك بمعزل عن الطائفية العضوية. لقد ألّف نحو عشرين كتاباً عن الفلسفة وسيكولوجية الدين، بما في ذلك طريق الزن The Way of Zen، حكمة القلق The Wisdom of Insecurity، الطبيعة، الرجل والمرأة Nature, Man and Woman ، الكتاب ما وراء اللاهوت The Book; Beyond Theology، بطريقتي الخاصة In My Own Way، والسحابة المخفية Cloud-Hidden، مكان مجهول Whereabouts Unknown. تُوفي في عام 1973.

s