

ROWAQ MAYSALON

واقف ميسالون

Political and Cultural Studies

دراسات سياسية وثقافية

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسالون للثقافة والترجمة والنشر

السلطة والعنف



العدد السادس - حزيران/ يونيو 2022

حوار مع الدكتور سمير ساسي

محمد بن الطيب: السلطة الروحية للتصوف

زهراء الطشم: السلطة والعنف في الفكر الغربي

في هذا العدد

ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

مؤسسة ثقافية وبحثية مستقلة، غير ربحية، تُعنى بإنتاج ونشر الدراسات والبحوث والكتب التي تتناول القضايا السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في منطقة الشرق الأوسط، وتولي اهتماماً رئيساً بالترجمة بين اللغات الأوروبية، الإنكليزية والفرنسية والألمانية، واللغة العربية. وتهدف إلى الإسهام في التنمية الثقافية والتفكير النقدي والاعتناء الجاد بالبحث العلمي والابتكار، وإلى تعميم قيم الحوار والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. وتسعى لتبادل الثقافة والمعرفة والخبرات وإقامة شراكات وعلاقات تعاون وثيقة مع المؤسسات والمعاهد والمراكز الثقافية والعلمية، العربية والأوروبية. وتؤمن بأهمية تعليم وتدريب الشباب، والأخذ بيدهم، والارتقاء بهم ومعهم في سلم الإبداع والإنتاج، وتعمل لتكون خططها التدريبية متوافقة مع المعايير العالمية، بالتعاون مع مجموعة من الخبراء العرب والأوروبيين.

رواق ميسلون

مجلة «رواق ميسلون» للدراسات الفكرية والسياسية؛ مجلة بحثية علمية، فصلية، تصدر كل ثلاثة أشهر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ولها رقم دولي معياري (ISSN: 2757-8909). وتُعنى بنشر الدراسات ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفاً رئيساً ومجموعة من الأبواب الثابتة. وللمجلة هيئة تحرير متخصصة، وهيئة استشارية تشرف عليها، وتستند المجلة إلى أخلاقيات البحث العلمي، وقواعد النشر المعتمدة عالمياً، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، وإلى لائحة داخلية تنظم عملية التقويم.

تطمح المجلة إلى طرق أبواب فكرية سياسية جديدة، عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معمّقة أساسها أعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا أخرى جديدة، وتولي التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات الفكرية المختلفة السائدة.

اللوحات في هذا العدد للدكتور والفنان التشكيلي

منذ بدر حلوم

المراسلات باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني:

rowaq@maysaloon.fr

باريس، فرنسا: 0033 7 66 60 08 90
إسطنبول، تركيا: 0090 531 245 0871
الموقع الإلكتروني: www.maysaloon.fr
البريد الإلكتروني: info@maysaloon.fr

التحرير

Editor in Chief	رئيس التحرير
Hazem Nahar	حازم نهار
Editorial Manager	مدير التحرير
Nour Hariri	نور حريري
Editorial Secretary	سكرتير التحرير
Wasim Hassan	وسيم حسان
Cultural Editor	المحرر الثقافي
Rateb Shabo	راتب شعبو
Editorial Board	هيئة التحرير
Jawa Alamiri	جّوّه العامري
Kholoud El-Zughayyar	خلود الزّعير
Rimon Almaloly	ريمون المملولي
Ghassan Mortada	غسان مرتضى

الهيئة الاستشارية

Ayoub Abudeah Jordan	أيوب أبو دية (الأردن)
Gadalkareem Aljebaei Syria	جاد الكريم الجباعي (سورية)
Hasan Nafaa Egypt	حسن نافعة (مصر)
Khaled Eldakhil Saudi Arabia	خالد الدخيل (السعودية)
Khatar Abu Diab Syria	خطار أبو دياب (لبنان)
Dalal Al Bizri Lebanon	دلّال البزري (لبنان)
Saeed Nashed Morocco	سعيد ناشيد (المغرب)
Samir Altaki Syria	سمير التقي (سورية)
Aref Dalila Syria	عارف دليلة (سورية)
Abd Alhusain Shaban Iraq	عبد الحسين شعبان (العراق)
Abd Alwahab Badrkhan Lebanon	عبد الوهاب بدرخان (لبنان)
Carsten Wieland German	كارستين فيلاند (ألمانيا)
Kamal Abdelateef Morocco	كمال عبد اللطيف (المغرب)

Proofreading	التدقيق اللغوي
Shery Ayham	شيربي أيهم
Design and Layout	التصميم والإخراج
Sherein Fawzy	شيرين فوزي
Technical Supervisor	المشرف التقني
Tarek Redowan	طارق رضوان

اواقف ميسالون ROWAQ MAYSALON

Political and Cultural Studies

دراسات سياسية وثقافية

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسالون للثقافة والترجمة والنشر



دراسات ثقافية

■ الدين ودور الرموز الغريزية في اللاوعي الجمعي
فادي أبو ديب

■ المثقفون السوريون والغرب
ماركوس القسام



الدين ودور الرموز الغريزية في اللاوعي الجمعي

فادي أبو ديب

شاعر وكاتب ومترجم سوري، له خمسة دواوين شعرية مطبوعة، هي: (صلوات غنوصيَّ سوريَّ، الأردن: دار فضاءات، 2016)، (ميامر الحجرة العرائسية: مدخل إلى المثالية-الواقعية السحرية، الأردن: دار فضاءات، 2017)، (السيرة النجمية لقسطنون الداهل، الأردن: دار فضاءات، 2018)، (السماء ترتب بيتها لآخر مرّة، الجزائر: دار الأمل، 2018)، (حزات العوالم: زائر القرى النائمة، الأردن: دار فضاءات، 2021). ترجم العديد من الأعمال، آخرها عملان بعنوان «يتيم أسرة تشاو» و«القيم الجوهريّة للحضارة الصينية» (قيد الإصدار عن دار فضاءات الأردنية). طالب دكتوراه يتخصّص في مجال الفلسفة الدينية للفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيفوف (1900-1853). ويعمل مدرّساً للغة العربية في جامعة دارالزنا السويدية. كاتب وعضو هيئة استشارية في مجلة «مناقشات» الصادرة في بريطانيا.



فادي أبو ديب

في كتابه «بحث الإنسان عن المعنى الأسمى» يوجّه عالم النفس النمساوي فيكتور فرانكل انتقاداً إلى نظرة كارل يونغ للدين،⁽¹⁾ فيباين بين وجهة نظره الشخصية القائمة على «اللاوعي الروحي» the spiritual unconscious أو الله اللاوعي the unconscious God ونظرة يونغ القائمة على اللاوعي الجمعي، والتي يمكن ردها بحسب فرانكل إلى رؤية فرويد للدين بوصفه شكلاً من الأشكال الجمعية للسلوك الغريزيّ (والعصبيّ تحديداً) عند الإنسان.

وعلى عكس يونغ وفرويد، فإنّ فرانكل لا يرى أن ثنائية الواعي-اللاوعي هي الثنائية المركزية بالنسبة إلى العلاج النفسي، بل تراجع عنده إلى مرتبة ثانوية لتحل محلها ثنائية الوجود الروحي والوقائعية النفسوجسدية psychophysical facticity.⁽²⁾ ويشرح فرانكل بأنّه «بما أنّ الوجود البشري عبارة عن وجود روحيّ، نرى الآن أن التمايز بين الواعي واللاوعي يصبح غير مهم مقارنةً بتمايز آخر: الشرط الحقيقي للوجود الإنسانيّ الأصيل يُشتقّ من تمييز ما إذا كانت ظاهرة ما روحية أم غريزية، بينما ليس من المهم

(1) بسبب التباس تواريخ إصدار طبعات أجزاء الأعمال الكاملة ليونغ، حيث تتضارب تواريخ الإصدارات والطبعات المذكورة ضمن معلومات النشر في هذه الأجزاء مع تلك الموجودة على المتاجر الإلكترونية، بالإضافة إلى عدم وضوحها بشكل كامل حتى ضمن الأجزاء نفسها، لهذا السبب سيتم الاكتفاء بإيراد أرقام المقاطع بالنسبة لبعض هذه الأعمال. أرقام المقاطع، على عكس أرقام الصفحات، لا تتغيّر أبداً في أيّ من الإصدارات أو الطبعات، بما فيها تلك الكتب الصغيرة المجتزأة من الأعمال الكاملة.

(2) Viktor E. Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning* (London, Sydney, Auckland, Johannesburg: Rider, 2011), p.33.

نسبياً ما إذا كانت واعية أم غير واعية.⁽³⁾

ويرى فرانكل أن الأهمية تنصبّ على حرية الإنسان ومسؤوليته، أي ما يفعله حقيقةً في الحالة التي يجد نفسه عليها بغض النظر عن منشئها. وهذا يعني أن فرانكل لا يولي الكثير من الأهمية لملاحقة الحالات النفسية إلى اللاوعي لتفكيكها واستخراج أصلها الغريزي، بل ما يهيمه هو وظيفتها الحقيقية المؤثرة على وجود الفرد في العالم؛ فهو على سبيل المثال يفسر الحلم بالطريقة الأبسط التي تعني للإنسان في حياته اليومية، ولا يطارد الرموز ليحاول إيجاد معانٍ جنسية لها كما عند فرويد أو أساساً في الأساطير الغابرة واللاوعي الجمعي كما يفعل يونغ. فالحلم الذي يعطي صاحبه معنى دينياً يبقى كما هو ولا داعي لمحاولة إيجاد ارتباطات غريزية أو جنسية، ليس لأنها غير قابلة للإثبات فحسب، ولكن لأنّ المهم هو ما يعنيه هذا للحياة اليومية، فالإنسان يعنيه الدافع الديني وتظهراته الرمزية، بغض النظر عما إذا كانت تخفي وراءها أموراً أعمق وأكثر بدائية؛ ففي النهاية ما يتعامل معه الإنسان ويتأثر به هو هذه الرموز والعلامات التي يراها ضمن الزمان والمكان. وباستعمال مصطلحات تكنولوجيا حديثة، فالإنسان يتعامل مع الشاشة بغض النظر عن أصلها الكهربائي ضمن الدارات الإلكترونية.

ولهذا السبب فإنّ فرانكل ينتقد تفسيرات يونغ غير الشخصية للدين، والتي تجعل الإنسان جزءاً من كلّ جمعيّ، ينساق إلى الدين وفكرة الله بناءً على نماذج لا واعية وليس بناءً على قرار مسؤول وشخصي؛ ففرانكل لا يفهم الدين إلا بوصفه شيئاً وجودياً شخصانياً؛ لأنّ «الدين يكون حقيقياً فقط حيث يكون وجودياً، وحيث لا يكون الإنسان مساقاً بطريقة ما إليه، ولكنه يكرّس نفسه إليه باختياره الحرّ أن يكون متديناً.»⁽⁴⁾

من هذا المنطلق يرى فرانكل أنّ العالم السويسري قد وقع في خطأ كبير حين فهم «الله غير الواعي»، أي الله الذي قد يرتبط به الإنسان حتى من دون أن يفعل ذلك عبر تدين واعٍ، بوصفه قوة لا شخصية تعمل داخل الإنسان رغماً عنه.⁽⁵⁾ ويشرح فرانكل أنّه «بالنسبة إلى يونغ فإنّ التدين اللاواعي مرتبط بالنماذج البدئية الدينية التي تنتمي إلى اللاوعي الجمعي. وبالنسبة إليه يندر أن يكون للتدين اللاواعي أية علاقة بالقرار الشخصي، ولكنه يصبح عملية تتصف بشكل أساسي بالاشخصانية والجمعية والنموذجية» (أي نموذجية بدئية) تحدث في الإنسان.⁽⁶⁾ يرفض فرانكل إذا هذه النظرة لأنه مقتنع بأنّ التدين لا يمكن أن ينشأ من اللاوعي الجمعي، وبالتحديد لأنّ الدين يتضمن القرارات الأكثر شخصانية التي يتخذها الإنسان، حتى لو كان الأمر فقط على المستوى اللاواعي.⁽⁷⁾ ويتابع العالم النمساوي مؤكداً بأنّه «إمّا أن يكون التدين وجودياً أو لا يكون على الإطلاق [تديناً].» وذلك بعد أن يطرح سؤاله البلاغي: «أي نوع من الأديان سوف يكون - دين أساق إليه، أساق إليه كما أساق إلى الجنس؟»⁽⁸⁾

(3) Ibid., p.32.

(4) Ibid., p.77.

(5) Viktor E. Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, p.70.

(6) Ibid., p.70.

(7) Ibid., p.70-1.

(8) Ibid., p.71.

يتمثل هاجس فرانكل بشكل أساسي بالاختزال الذي تمارسه الفرويدية والسلوكية والثقافة المادية الحديثة التي تفهم الإنسان بشكل ميكانيكي وتفهم مشاعره وسلوكياته وعوالمه النفسية عبر توصيفات هرمونية بيولوجية أو عبر ذهنية تفسر كل ما يحدث له على أنه «ما هو إلا كذا» (وهو بهذا يشترك مع يونغ الذي يكرّر رفضه لعبارة مثل «ما هو إلا أمر نفسي»). ولهذا يؤكد على ضرورة نزع الأدلة والميثولوجيا من العلاج النفسي وإعادة الإنسانية إليه، أي فهم الإنسان بأنه كائن يسعى نحو المعنى ويمتلك تعالياً على ذاته self-transcendence بشكل لا يمكن اختزاله إلى تفسيرات أخرى، بالإضافة إلى كونه كائنًا حرًا ومسؤولًا.⁽⁹⁾ وهو بهذا إذاً لا يقدم مجرد مفهوم مختلف للدين فحسب، مقارنة بـ يونغ، بل أيضاً يقدم حدوداً مختلفة. حيث يمكن القول إنها أقل شمولاً بدرجة كبيرة مما يعده يونغ ديناً أو سلوكاً دينياً. وهذا سبب مهم لنقده له.

لا يلغي يونغ أبداً البعد الشخصي من الاختبار النفسي، بما فيها الديني، ولكنه ينبه إلى أمرين اثنين على الأقل:

الأمر الأول هو أنه لا يمكن فهم كل الاختبارات والظواهر النفسية بوصفها شخصية. ويشرح يونغ أن علم النفس الحديث يتعامل مع منتجات النشاط الهوامي اللاوعي بوصفها تصورات شخصية لما يجري في اللاوعي، أو بوصفها تصريحات تطلقها النفس اللاواعية عن نفسها. وهذه تقع ضمن فئتين: الأولى هوامات (من ضمنها الأحلام) ذات سمة شخصية، والتي تعود من دون أدنى شك إلى خبرات شخصية، وأشياء منسية أو مكبوتة، وبالتالي يمكن شرحها بشكل كامل عن طريق الاستدكار الفردي individual anamnesis. أما الثانية فهي هوامات (من ضمنها الأحلام) ذات سمة لاشخصية، لا يمكن اختزالها إلى تجارب حصلت ضمن ماضي الفرد، وبالتالي لا يمكن شرحها كأمر تم اكتسابه بشكل فردي.⁽¹⁰⁾

هذه الفئة الأخيرة إذاً هي ما دفعت يونغ إلى الخروج بمفهوم اللاوعي الجمعي. وبالتالي يمكن فهم الخبرات الدينية للأشخاص بالطريقة نفسها، بعضها شخصي بالفعل كما يفهمه فرانكل، أما بعضها الآخر فليس كذلك. ويستطرد يونغ ليوضح أن «منتجات هذه الفئة الثانية تشبه نماذج البنّي التي نواجهها في الأسطورة والحكايات الخرافية إلى درجة أنه يجب عدّها ذات صلة ببعضها بعضاً. ولهذا فإنه يندرج كلياً ضمن حيز الإمكانية أن كلّاً من النماذج الميثولوجية وتلك الفردية تنشأ تحت شروط متشابهة تماماً»⁽¹¹⁾ ومن الصعب أن نتخيل كيف يمكن لمفهوم فرانكل عن الدين أن يفسر ظهور الأساطير الكبرى، مع تشابهاتها العديدة على امتداد خريطة العالم، ولا أن يقدم تفسيرات واضحة للظواهر والتحركات الجماهيرية ذات الصبغة الدينية والأيدولوجية.

إنّ ما يعترف به فرانكل من ظواهر جمعية لا يمكن تفسيره بمجرد الاتفاق الثقافي في مكان ما أو ثقافة معينة،⁽¹²⁾ فالاهتمام البشري بظواهر معينة كحركة النجوم والتنجيم، وحديثاً الهوس بمسألة الكائنات

(9) See ibid., 106 ff.

(10) C.G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung, Vol. 9i: The Archetypes and the Collective Unconscious*, Trans. R. F. C. Hull, para. p.262.

(11) Ibid, para. p.263.

(12) يقول فرانكل: «لا نكر أن جميع مظاهر التدين تنبثق دائماً ضمن مسارات وأنماط تطوّر معينة»

الفضائية والهوامات المتعلقة بها وبالظواهر الباراسيكولوجية والمتعلقة بعالم الأرواح والأشباح، إضافة إلى الاهتمام الشديد بالطقوس والشعائر، هذا الاهتمام يدل بما لا يدعو للشك على وجود أمور موروثية عند البشر، بطريقةٍ تُشبه 'بيولوجية'، وإلى أن البشر يمتلكون بنى نفسانية أو روحية معينة متشابهة أو أن اهتمامهم هذا موروث منذ العهد الذي كان فيه البشر جماعةً واحدةً أو جماعاتٍ قليلة متناثرة، ولا يمكن تفسير وجود هذه البنى أو هذه المعارف بأنها مجرد تناقل أو اقتباس إراديٍّ أو مجرد شأنٍ ثقافيٍّ محليٍّ، علاوةً على استحالة حدوث الأمر على نطاقٍ واسعٍ في الأزمنة الغابرة، فضلاً عن اعتبار هذا النوع من الاعتقادات ذات الطابع الديني مبنيةً على تجارب شخصية لاواعية. كما أنه من غير الممكن التفكير في النزعات الأيديولوجية ذات الصفة الدينية، كالثورة الروسية والنازية وكثير من ظواهر الإسلام في العالم المعاصر والحروب الصليبية في القرون الوسطى وما يشابه ذلك من هستيريا دينية جماعية في الاجتماعات ذات الصفة الاحتفالية والكاريزماتية، على أنها مجرد شأنٍ شخصي ذي طابع وجوديٍّ فرديٍّ ويرتبط فقط بالفرد وقراره، ولو حتى على مستوى لاوعيه الشخصي، ولا يمكن اعتبارها أموراً متعلقةً بثقافة معينة، فالثقافة تفرض أشكالاً خارجية مختلفة ولكن النزعة أو الميل العام فتعبيرٌ عن فكرةٍ واحدة. بمعنى آخر لا يمكن للعامل الثقافي أن يفسر حقيقة ورود أمرٍ ما في جميع الثقافات أو معظمها.

وعلى أي حال، ومهما كان سبب وجود هذه البنى وتلك الظواهر فإنه من الواضح أيضاً أنها تتراكم ولا يتم التخلص من آثارها بمجرد التجاوز التاريخي لها وزوال الأجيال التي كانت تمارس ظواهر معينة، كما أنها تنتقل بما يشبه الوراثة من جيل إلى جيل وبما يشبه العدوى ضمن الجيل الواحد. كما يمكن فهم فكرة اللاوعي الجمعي بالإحالة أيضاً على بنى أخرى ذهنية، مثل حيازة البشر لمفهوم الأعداد ومفهومَي المفرد والجمع وثنائية التشابه والاختلاف وغير ذلك مما يشبه ما أورده إيبانويل كانط (وقبله الكثيرون) في المقولات categories.

هذا في حين يبدو مفهوم فرانكل للدين أكثر تربويةً من كونه يدرس الظاهرة نفسها. إنه يصف الدين كما ينبغي أن يكون بحسب النظرة الوجودية وليس كما هو على أرض الواقع. فتركيزه، كفيلسوف وعالم نفس وجودي، على مسؤولية الإنسان الفرد واتصاله الشخصي بالله أو مفهوم الله وصورته بشكل واعٍ أو غير واعٍ لا يلغي بالطبع اكتسابه الوعي لمفاهيمه الدينية من أهله ومحيطه بالإضافة إلى وراثته اللاواعية لكثير من التصورات الدينية والمتعالية من محيطه المباشر والجنس البشري ككل، تماماً كما ورث صفاته البيولوجية وبنيتة النفسية بما تحتوي من ملكات أساسية وتعبير مشتركة مع أسلافه البشر كالحب والكراهية والخوف وغير ذلك. ويلاحظ يونغ فيما يتعلق بهذه المسألة أن «نفسنا معدة بما يتسق مع بنية الكون، وما يحدث ضمن الكون الأكبر يحدث أيضاً ضمن الأقاصي النفسانية المتناهية في الصغر والأكثر ذاتية»⁽¹³⁾.

ولكن يونغ لا يلغي المسؤولية الفردية للإنسان بمجرد التفاته إلى اللاوعي الجمعي والأصول الغريزية للدين الطبيعي والأسطورة، تماماً كما أن إدراك فرانكل لتأثير المجتمع والبيئة والعصر على الإنسان لا

ومؤسّسة مسبقاً. ولكن هذه المسارات والأنماط ليست مع ذلك نماذج بدئية فطرية وموروثة، ولكنها قوالب ثقافية معينة ينسكب ضمنها التدين الشخصي. ولا تنتقل هذه القوالب بطريقة بيولوجية، ولكنها تتسرّب عبر الأجيال من خلال عالم الرموز التقليدية الأصلية لثقافة معينة. عالم الرموز هذا ليس متأسلاً داخلنا ولكننا نولد ضمنه». (ص 72)

(13) C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (Stellar Books 2013) p.335.

يلغي مسؤوليته الفردية. ويشرح يونغ أن اندفاعات اللاوعي لا تلغي القرار الأخلاقي للإنسان والتميز بين الخير والشر، وإن كانت تجعل الأمر أصعب، ولكن «لا يمكن لشيء أن يوقر علينا عذاب القرار الأخلاقي»⁽¹⁴⁾ ولهذا السبب يتمحور مشروع يونغ في علم النفس التحليلي حول فكرة «التفرد» individuation، والتي تهدف إلى تحقيق الإنسان لفرديته والخروج من سطوة اللاوعي الجمعي عبر فهم الدوافع النفسية وإدماجها في الوعي للوصول إلى الذات The Self. ولذلك يؤكد يونغ أيضاً على مشروع معرفة الذات أو معرفة النفس Self-knowledge. وهذه المعرفة للذات تقوم تحديداً على «سحب الإسقاطات غير الشخصية» الناتجة عن اللاوعي وإدماجها في الشخصية الواعية.⁽¹⁵⁾ وفي الحقيقة لا يمكن التشديد الكافي على الأهمية التي يوليها يونغ للدرب الذي ينبغي أن يسلكه كل إنسان لوحده في سعيه نحو إيجاد معنى حياته، حيث يشير في الجزء السابع من «الكتب السوداء» إلى أن «الله يؤكد في العزلة، من سرّ / لغز الفرد»⁽¹⁶⁾ كما يؤكد أيضاً على وجوب تصالح الإنسان مع العزلة داخل النفس لكي تبدأ حياة الله في الإنسان وتصبح المساحة المحيطة بالإنسان حرة من الآخرين، من الجمع، ومليئة بالله.⁽¹⁷⁾

إنّ الهدف من هذه العملية تقريب الأنا قدر الإمكان من مركز النفس الإنسانية التي هي الذات، ويمكن تسمية هذه العملية بإعادة ذوتة الإنسان re-self-ifying. ويؤكد يونغ أن تجاهل استقلال مكونات اللاوعي، كالأنثيا (الجانب الأنثوي في الرجل) والأنيموس (الجانب الذكري في المرأة) والظلّ (الجانب الأدنى من الإنسان) وغيرها، ورفض منحها شيئاً من الاستقلال للتعبير عن نفسها، لا يلغي وجودها ولا يقلل خطرها، بل على العكس تماماً، لأنها تؤدي إلى تزايد عمل الإسقاط، أي أنّ الإنسان سيستمر في إسقاط صفات هذه المكونات على الناس الذين يقابلهم (كأن يسقط الرجل صفات أنثاه المتخيّلة على امرأة يقابلها، وصفاته المظلمة على أشخاص آخرين).⁽¹⁸⁾ معرفة الذات إذن لا غنى عنها في العموم، لكي يفهم الإنسان الشرّ الموجود في العالم، وأيضاً لكي يفهم عالمه الديني. ومعرفة النفس في نظر يونغ هي أكبر قدر ممكن من معرفة كلانية الإنسان الذي ينبغي عليه أن «يعرف بلا كلل أو ملل مقدار الصلاح الذي يمكن أن يفعله، وما هي الجرائم التي يقدر على فعلها، كما ينبغي عليه أن يحذر من اعتبار الأول حقيقة والأخيرة مجرد وهم. فكل من الصلاح والجريمة عنصران من عناصر طبيعته، وكلاهما مقدّر له أن يخرج فيه إلى النور، إذا كان يتمنى - كما ينبغي عليه أن يفعل - أن يحيا بلا خداع أو إيهام للذات»⁽¹⁹⁾ ولذلك فإنّ هذه المرحلة ضرورية قبل الحديث عن تدين مبني على قرار شخصي محض حتى لو كان غير واع، من دون أن نفي كلياً على

(14) Ibid., p.330.

(15) C. G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung, Vol. 9ii: Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, trans. R. F. C. Hull, para. p.43-4.

(16) C. G. Jung, *The Black Book* 7, 88, quoted in C. G. Jung, *The Red Book: Liber Novus (A Reader's Edition)*, trans. Mark Kyburz, John Peck & Sonu Shamdasani (New York, London, W. W. Norton & Company, 2009), 381 n240.

(17) Ibid., p.173.

(18) Jung, *CW 9ii*, para. p.44.

(19) Jung, *Memories*, p.330.

أية حال وجود الناحية الشخصية حتى عند الفرد ضمن الجمهور؛ فالتعامل مع أيّ تعبير ديني عند الفرد على أنه مجرد أمر شخصي يتطلب كما يقول يونغ أن يكون المرء واعياً لموقفه ولأسسه وما إذا كان هذا الموقف يدل بالفعل على أكثر من مجرد تقليد لاواع. ويشير يونغ في حاشية هذا التنبيه إلى أن المسيح لا يقول «إن لم تبقوا كالأطفال لن تنالوا ملكوت السموات»، بل «إن لم تصبحوا كالأطفال...»، ما يدل على دور صيرورة الإنسان وتحولها مما هو عليه في الحالة الطبيعية ضمن المجتمع الديني.⁽²⁰⁾ الأمر الثاني الذي يجب الانتباه إليه هو أن يونغ يقدم مفهوم الله والدين من وجهة نظر نفسية لا تستنفد كل معانيها الممكنة؛ فهو لا يقدم شرحاً للحقيقة الميتافيزيقية لمفهوم الله، بل شرحاً للظاهرة النفسية كما تظهر عند بعض البشر، أو عند البشر بشكل عام. وهو يقول صراحةً إنه لا يعتبر الحقائق النفسية حقائق أو تبصّراتٍ ميتافيزيقية، بل يرى فيها «أناطا معتادة للتفكير والشعور والسلوك التي أثبتت التجربة أنها مناسبة ونافعة.»⁽²¹⁾ ووفقاً لهذا يتابع قائلاً إن مفهوم الله، عند التعبير عن الدوافع الجوانية بأنها إرادة الله، لا تعني الله بالمفهوم المسيحي بل بالمفهوم اليوناني للدائمون Daimon، والذي يشير إلى «قوة معينة تحلّ على الإنسان من الخارج، مثل العناية الإلهية أو المصير، رغم أن القرار الأخلاقي متروك للإنسان.»⁽²²⁾ وعلى الرغم من أن الحقائق النفسية قابلة للتأبع من دون أن تشير بالضرورة أو على وجه اليقين إلى حقائق ماورائية، إلا أنه لا يمكن مع ذلك الركون إليها بشكل أعمى، لأن التقاليد والعادات والرموز تفقد مع الزمن أهميتها أو تفقد معناها الشعوري والوجداني بالنسبة للأفراد، لهذا السبب أو ذلك. والقيمة الشعورية مصاحبة للأهمية الفكرية في الممارسة الدينية، لأنها جزء لا يتجزأ من المعنى الذي يلوّن حياة الإنسان ويمنحها الدافع والاستمرارية. فقدان الرمز لتأثيره الجمعي أمر لا يمكن التنبؤ به ولا التكهن حوله قبل حدوثه.

ومن ناحية الرمز فهو يختلف عن العلامة أو الإشارة؛ فالأخيرة عنصر مادي أو معنوي يرتبط بمعنى معين واضح ومتفق عليه، كأن تكون الكنيسة علامة على المسيحية والمسجد إشارة إلى وجود الإسلام، وكذلك الأمر فيما يخص الكثير من الأمور والمصنوعات والأشكال التي ترافق العبادة. ولكن الرمز الذي قد يرافق إشارة ما أو لا يرافقها ويكون غامض الدلالة أو متعددها، ولا يمكن تعريفه بشكل واضح، ويكون في الغالب مرتبطاً بمعنى لاواع دفين، أما اكتشافه فيكون بدراسته، كأن يقال مثلاً إن

(20) C.G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung, Vol. 5: Symbols of Transformation*, Trans. R.

F. C. Hull, para. p.106.

من اللافت أن ترجمة البستاني-فاندايك العربية للكتاب المقدس تورد العبارة بالشكل التالي: «إن لم ترجعوا وتصيروا كالأطفال» (متى 18: 3)، في حين أن ترجمة الملك جيمس الإنكليزية (وهي ترجمة قديمة) وترجمة NIV الإنكليزية المعاصرة توردان الفعل بمعنى التغير والتحول (convert, change). وبالعودة إلى النص الأصلي فإن الفعل اليوناني *strafei* يأتي بمعنى الدوران والرجوع أو التحول من حالة إلى أخرى. وفي جميع الأحوال فإن هذه العبارة برمزيها الواضحة لا يمكن عزلها عن طلب المسيح من تلاميذه أن يكونوا «حكماً كالحيات ودعاء كالحمام» (متى 10) ولا عن حديثه عن الولادة من الروح (يوحنا 3) في حديثه مع نيقوديموس الذي ارتبك في فهم إشارة المسيح إلى وجوب إعادة ولادة الإنسان.

(21) Jung, *CW 9ii*, para. p.50.

(22) *Ibid.*, para. p.51.

البحر رمزٌ للأُم أو الأرض ترمز للرحم، وهكذا.⁽²³⁾

يشرح يونغ ارتباط الدين بالغريزة والرمز. وفي المبدأ فإن الحديث عن «الله» بالمفهوم النفسي هو حديث عن «صورة الله» التي تتبدى من خلال أنماط الشعور الظاهرة لدى الإنسان ومن خلال الممارسة الدينية والطقوس والشعائر. ولهذا يعرف يونغ «الله» من هذا المنظور بأنه «اسمٌ لمركب من الأفكار المتجمعة حول شعور قوي؛ فنمط الشعور هو ما يعطي حقاً هذا المركب فاعليته المميزة». ⁽²⁴⁾ وهذا الفهم لله وللعلاقة الدينية معه مرتبطٌ بشكل وثيق برموز مشتقة من العالم الغريزي الغابر. ويؤكد يونغ أن الجنس يلعب دوراً مهماً في هذه العملية، حتى عندما تكون الرموز دينية. لم يكدمر ألفي عام على أوج ازدهار طقوس العبادة الجنسية. في تلك الأيام، لم يكن هناك إلا الوثنيون الذين لم يعرفوا أفضل مما كان لديهم، ولكن طبيعة قوى خلق الرمز لا تتغير من عصر إلى آخر. وإذا كان لدينا أي تصور عن المحتوى الجنسي لتلك العبادات القديمة، وإذا كنا ندرك أن اختبار الاتحاد مع الله كان يفهم في العصور القديمة كنوع من العلاقة الجنسية المموسة، فعندها لا يمكننا التظاهر ان القوى الدافعة لإنتاج الرموز قد أصبحت فجأة مختلفة منذ ولادة المسيح. وحقيقة أن المسيحية البدائية [الأولى] ابتعدت بحزم عن الطبيعة والغرائز بالعموم، ومن خلال الزهد بالجنس بشكل خاص، تبين بوضوح المصدر الذي تبعت منه تلك القوى الدافعة. ⁽²⁵⁾

ويشير يونغ إلى إدراكه النقص المحتمل في هذا النوع من الفهم، ولكنه يرى بأن المنهج العلمي يبقى هو الطريقة الأضمن. وهو يؤكد في مكان آخر أن موقعه كطبيب نفسي لا يسمح له بالإدلاء بتصريحات ميتافيزيقية، فهو قادرٌ على إثبات التوافق بين رموز الكلائية النفسية وتلك المتعلقة بصورة الله، ولكنه لا يستطيع أن يبرهن أبداً على أن هذه الصورة النفسية هي الله ذاته أو أن الذات تحل محل الله. ⁽²⁶⁾ بمعنى آخر، لا يزعم يونغ أن بمقدوره اختزال فكرة الله إلى عملية نفسية بشرية، بل يراقب فقط ما تعنيه هذه المسئيات أو كيف تتجلى ضمن الممارسة الدينية المنظورة وارتباطاتها اللاواعية.

كما يعرف يونغ الرمز بأنه «محوّل» تقوم وظيفته على تحويل الليبدو من شكل أدنى إلى شكل أسمى؛ ⁽²⁷⁾ فعلى سبيل المثال يقوم رمز الأُم بتحويل طاقة الحياة وهي الليبدو من شكل أدنى هي الأُم البيولوجية في سنين الرضاعة والطفولة إلى شكل أسمى في فترة الرشد والبلوغ، كالجماعة أو الوطن أو الكنيسة أو الأمة أو المدينة الأبدية. ⁽²⁸⁾ أما النكوص الذي يدل على وجود خلل فهو الارتباط بأشكال دنيا للرمز ورفض تحوّل الليبدو من هيئة إلى أخرى، مما ينتج عنه ما نراه من أشكال الارتباط الوسواسي القهري بالماضي. ولكن هذا التحوّل لا يحصل بطريقة عقلانية مفتعلة، بل هو تحوّل يتم في اللاوعي نتيجة عمليات التكيف مع المحيط الخارجي وسيرورة الحياة. فشل التكيف أو صعوبة

(23) See Jung, CW 5, para. p.329.

(24) Ibid., para. p.128.

(25) Ibid., para. p.339.

(26) Jung, CW 9ii, para. p.308.

(27) Jung, CW 5, para. p.344.

(28) Ibid., para. p.351.

متطلباته تجعل النكوص مغرياً وجذاباً بالنسبة للأفراد والجماعات.⁽²⁹⁾ ولا ينكر يونغ أن الأشكال الدنيا أو الأولية لا تفقد جاذبيتها بشكل كامل مع مرور الوقت.

ومن هذا المنطلق في فهم الرمز والشعور الديني والتصورات الروحية للقوة الأسمى يمكن فهم ما يسميه جورج طرايشي بالتصوّر الفالوسي للتراث،⁽³⁰⁾ من حيث تصوّره كالإله المنقذ من كلّ شر في الحاضر وخطر في المستقبل، حيث يرتبط التراث العربي والإسلامي بوظيفة تخصّيبية يتم من خلالها خلق ما هو جديد، الذي هو الماضي نفسه على أية حال. وهنا نقرأ بحسب يونغ صورتين، أو لاهما سفاحيّة واضحة تتمثل بالاستحواذ التي تمارسه الرغبة في العودة إلى أحضان الأم، إلى الماضي-التراث ومن خلاله إلى الأمّة، الخلافة، وحياة البراءة والفضيلة الموهّمة في عصرٍ ذهبيّ مضى،⁽³¹⁾ والثانية هي صورة التراث الذي هو الأب والأم في الوقت نفسه، أي الخنثى التي تخصّب نفسها لتلد مولوداً جديداً، هو الابن الذي يحمل صورتها أو الذي يكون هو إيّاها؛ فالتراث يلد التراث والماضي يأتي بالماضي في زمن المستقبل، وهكذا تُخرج أو تُخرج هذه أو هذا الخنثى من رحمها أو رحمه ما هو جديد-قديم من خلال علاقة جنسية رمزية ذاتية؛ فهو الفالوس والأم في الوقت عينه. وقد تكون هذه الخنثوة التي يتصف بها التراث هي سبب الدعوات التي تُخرج بين الحين والآخر وتتضمن (بشكل واع أو غير واع، صريح أو غير صريح) دعوةً للقطيعة التاريخية والحضارية مع الآخر المختلف، معتبرةً أن هذه القطيعة نوع من التطهّر الذي لا غنى عنه من أجل الإخصاب الجديد-البعث؛⁽³²⁾ فالتراث لا يحتاج أحداً لتخصّيبه، وبالتأكيد لا يحتاج لآخر يتفاعل معه ويقوم معه علاقة الإخصاب. إنه فردٌ صمدٌ لا حاجة له لآخرين.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ ملاحظة طرايشي لاستعمال اللغة الجنسية الصريحة في الخطابات العربية الخاصة بقضية فلسطين، من حيث تصوير احتلالها كفعل اغتصابٍ علنيّ قامت به إسرائيل والقوى الإمبريالية، أو كما يقول، قامت به الأثنى «إسرائيل» باستعمال قضيب الاستعمار الغربي، هذه الملاحظة تلفت انتباهنا إلى دور التصور الجنسي في فهم مكانة فلسطين في المخيال العربي المعاصر؛⁽³³⁾ ففلسطين أو

(29) Ibid.

(30) جورج طرايشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي (دار بترا، 2005)، ص 48-9.

(31) من اللافت هنا العلاقة الاشتقاقية الوثيقة بين «الأمّة» و«الأمّ» و«الإمامة» في اللغة العربية، بحيث تكتسب «الأمّة» بشكل واع ولاواع معاني الأمومة والاحتضان والمرجعية الشعورية التي لا تتزحزح، والسلطة المطربرية التي يُبغى الرجوع إليها دائماً. وعلى سبيل لفت الانتباه، يمكن ملاحظة كلمة nation التي توازي «الأمّة» بالمعنى الاصطلاحي وما يشابهها اشتقاقياً في عدد كبير من اللغات العالمية وعلاقتها بالجذر اللاتيني nat وما ينجم عنه من مفردات natura وnatus باللاتينية (الطبيعة)، وكلها تدور حول معاني الولادة والتجدد. ومن دون الوقوع في فخ المغالطة الإتيولوجية (الاشتقاقية) فإنّه لا يمكن التغاضي بسهولة عن علاقات لغوية ودلالية ومعنوية كهذه.

(32) طرايشي، المرض بالغرب، ص 91.

(33) من اللافت للانتباه أنّ اللاوعي الجمعي العربي يقف أمام خنثيين، الأولى هي التراث بوصفه رمزاً للأم والفالوس (القضيب) المخصّب في نفس الوقت، والثانية هي إسرائيل التي يرى فيها طرايشي رمزاً ل«المرأة الخصاء ذات القضيب» (طرايشي، 35). كما يشير طرايشي إلى الطبيعة الفالوسية لبعض التسميات التي تُطلق على إسرائيل من كونها «إسفين» أو «خنجر» غرس في جسد الأمّة العربية (طرايشي، 34)، وهذان رمزان قضيبان شهيران في التحليل النفسي وعلم النفس التحليلي.

القدس تلعب دورًا مزيجًا في هذا المخيال، بين الأم من جهة بوصفها البقعة أو المدينة التي تنظر إليها كل العيون وتتوجه نحوها الأفتدة بالتقديس بوصفها أيضًا المدينة الأخروية المرتبطة بالأسطورة المهدوية، وبين الأنيما من جهة أخرى، بوصفها أميرة القصص الأسطورية التي ينبغي للأمير تحريرها في آخر القصة. هذه الأنثى إذاً تصبح موضوعًا لعلاقة جنسية قسرية مع العدو، الآخر الضد، الذي يرمز أيضًا للشيطان وتُسقط عليها كافة سمات الظل (كمصطلح نفسي يدل على الجانب المظلم أو الأدنى من شخصية مَنْ يقوم بالإسقاط)، وهو الذي يتم وصفه أحيانًا بكل صراحة بوصفه «الشيطان الأصغر»، ريبب «الشيطان الأكبر». ولا ريب أن ثيمة الاغتصاب هذه، وهي ثيمة جنسية واثمة التقديس تجاه الأنوثة السماوية، ليست منفصلة عن الرمزية الجنسية في الدافع الديني، والتي تبدو صريحة هنا؛ فالأنثى التي تخضع للاغتصاب هنا ستكون في غير هذه الحالة إما موضوعًا للفعل الجنسي المقدس (غير الاغتصابي) أو موضوعًا للقدسية العذراوية الكلائية الطهارة، كما هي صورة العذراء مريم. ولكن في كلتا الحالتين يقبع الدافع الجنسي في قاعدة الموضوع مؤكّدًا على حضوره. وكون فلسطين/ القدس تشكّل مثل هذه الرمزية الأمومية المتسامية من ناحية والنكوصية من ناحية أخرى يجعل القضية السياسية-الوجودية-الإنسانية غائمة في كثير من الخطابات والتصوّرات؛ فالقدس كمكانٍ ملموس تختلف عن القدس المتخيّلة، لأنّ الثانية كموضوع للآمال الإسخاتولوجية-المهدوية تصلح لأن تكون مجالًا لتدفق المشاعر بأشكالٍ عديدة ومختلفة، أما الأولى، المكان الجغرافي الملموس فتتطلب نمطًا مختلفًا من التفكير تغيب عنه العناصر السحرية وتتكشف لأجله الجهود العملية والسياسية وربما العسكرية.⁽³⁴⁾

وهنا يبرز الفرق بين ما هو جمعي وبين ما هو شخصي؛ ففلسطين الدينية المتخيّلة ليست مجالًا للخبرة الشخصية إلا عند سكّانها أو الذين يملكون تماسًا مباشرًا معها أو الذين ناضلوا أو قاتلوا لأجلها (وهذا لا ينفي وجود العناصر الأسطورية عند كثير منهم)، أما بالنسبة للآخرين من يهود ومسلمين ومسيحيين، سواء عبر الأجيال الغابرة أو في العالم المعاصر، فهي لا يمكن أن تخلو على الإطلاق من تأثيرات المخيال الديني الجمعي الذي تتحد فيه العناصر الدينية الواعية بالرغبات الباطنة تجاه الأم ودوافع الوصول إلى حالة الاحتضان والنعيم الخالية من كل مسؤولية فردية، لا بل هي مليئة بتجليات هذا المخيال وبكثير من الهوامات والمتصلة به كمتلازمة القدس المعروفة. كما أن اللغة المستعملة في وصف نكبة فلسطين واضحة المعالم: إنها الأميرة العفيفة (الأرض) الطاهرة التي تم اغتصابها. هل يحتاج الأمر إلى أكثر من هذا الاتفاق غير المكتوب بين ملايين البشر على قبول واستعمال مثل هذه اللغة لإثبات ما تعنيه فلسطين (ولو جزئيًا) بشكلٍ غير واعٍ؟

إنّ التأكيد على أنّ الدين عند الفرد إما أن يكون شخصانيًا وجوديًا أو لا يكون هو تأكيدٌ نخبويّ

(34) لا شكّ أنّه لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال اختصار كل المشاعر الخاصة بفلسطين بهذا الاندفاع النكوصي والرمزية الأمومية. ولكن كما في حالة الإدمان، فإن الظاهرة المرّضية أو القهرية تعبّر عن حضورها بشكل رئيسي من خلال سيطرتها على حياة المصاب وتعطيلها لباقي فاعلياته في الحياة اليومية. وهكذا في حياة الجماهير والشعوب، حينما تتعطل الفاعليات المنطقية والسياسية والبراغماتية والحياة المدنية الطبيعية بحجة قضية معينة، وحين يترافق هذا الأمر بسلوكيات قهرية تتميز بشيطنة الخصم بصورة تعطل حتى القدرة على منازلته في كافة الميادين، فإنّ الذهن العلمي يجب أن ينتبه إلى احتمال أنّه يشاهد حالة مرّضية ذات أبعاد رمزية، وليس مجرد مشاعر وطنية طبيعية. ومن ناحية أخرى فإنّ الحنين ليس مرادفًا للنكوص أو أية حالة مرضية، ولكن الظاهرة القهرية تظهر حين يسيطر الحنين على الفرد أو الجماعة بحيث يتلغ الواقع فتعيش الضحية في عالمٍ سحريٍّ أو رغبويّ.

تربوي. هذا التعريف إما لا يوافق الواقع على الإطلاق أو إنّه تعريفٌ حصريٌّ ضيقٌ لمهية الدين بوصفه الممارسات الواعية أو شبه الواعية عند الشخص، والتي تمتلك جذورًا لاواعية شخصية ناجمة عن التربية والطفولة. وهذا التعريف لا يأخذ بعين الاعتبار كثيرًا من القناعات الجماهيرية التي تجدد لنفسها موطئ قدم واسع في حياة الإنسان ويُعبّر عنها باستعمال مفرداتٍ وممارساتٍ قد لا تبدو دينية للوهلة الأولى، كما أنّه لا يأخذ بعين الاعتبار أهمية العبادة الجماعية والطقوس والشعائر في الحياة الدينية عند جميع الشعوب، بل ينظر فقط إلى شكلها الفرديّ الأخير الذي وصلت إليه ضمن العالم الحديث نتيجة لعوامل كثيرة، بعضها يعود إلى تطوّر الوعي والمعرفة، في حين نَجَم بعضها الآخر عن انهيارٍ في البنى الاجتماعية والدينية والرمزية.

ويضرب يونغ مثالاً على هذه الأمور التي يصعب تفسيرها إلا عن طريق الرمزية الميثولوجية لللاوعي الجمعي، مبيّنًا أن العوامل المعقولة تبقى غير كافيةٍ لشرح ما حصل، فيقول: نحن نؤمن بأن العالم الحديث عالمٌ معقول، مستندين في إيماننا هذا إلى عوامل اقتصادية وسياسية وسيكولوجية. لكن لو نسينا لحظةً أننا نعيش في العام 1936 للميلاد، وطرحنا جانبًا معقوليتنا الهادفة المفرطة في بشريتها، وحملنا الإله أو الآلهة مسؤولية الأحداث المعاصرة بدلًا من تحميلها للإنسان، إذن لوجدنا «فوطان» مناسبًا تمامًا كفضيئة سببية. وبودّي أن أخاطر بطرح رأي يتسم بالهرطقة فأقول أن [الخطأ من المصدر] أعماق شخصية «فوطان» التي لا يُسَبَرُ عَوْرُها بأن [الخطأ في الصياغة من المصدر] تفسر لنا ظاهرة الاشتراكية القومية (=النازية) أكثر مما تفسرها هذه العوامل الثلاثة المعقولة مجتمعةً. لا شك في أن كلاً من هذه العوامل يفسر جانبًا مهمًا مما يحدث في ألمانيا، لكن «فوطان» يظل يفسّر أكثر مع ذلك.⁽³⁵⁾

وإذا كانت هذه القراءة تصحّ على هستيرية الجماهير فلا ريب أنها تصحّ أيضًا على كل شخصٍ على حدة يشارك ضمن هذه الجماهير، مهما ضعف الدافع (شبه) الديني الذي يمور في صدره وذهنه حين لا يكون ضمنها. وبالتأكيد ليس يونغ هنا بصدد إثبات حقيقة الإله الجرمانيّ «فوطان» (Wotan) («أودن» في أساطير الشعوب الإسكندنافية) كحقيقةٍ ميثاقية، ولكنه يتحدث عن صورةٍ نفسيةٍ جمعيّة تشكّل جزءًا من عالم اللاوعي عند تلك الشعوب التي عبت بشكل واع هذه الكينونة أو هذه الصورة في زمنٍ من الأزمنة قبل أن تتراجع نحو طبقات اللاوعي عند قدوم المسيحية.

وعلى أية حال، فإنّ فرانكل في محاضرةٍ لاحقة صُمّنت في إحدى الطبقات الأخيرة من كتابه المذكور أنّها أشار إلى أنّ منهجه في العلاج النفسي يتكامل مع علم نفس الأعماق depth psychology والتحليل النفسي عند فرويد وأدلر بشكلٍ خاصّ (ومنطقيًا عند يونغ) ولا يحلّ محلّه؛⁽³⁶⁾ فعلم نفس «الأعالي» height psychology كما يسميه هنا يتناول جوانبٍ أخرى من التجربة النفسية البشرية وتتعلق بشكلٍ رئيسي بمساعدة الإنسان على اكتشاف المعنى الأسمى لحياته، وليس بالضرورة اكتشاف الجذر الأعمق لكل الظواهر النفسية. وهو هنا مثل التقنيّ الماهر الذي يصلح جهازًا إلكترونيًا من دون أن يكون على اطلاع على كافة المعادلات التي تحكم عمل الدارات الإلكترونية، وهذا بلا شك أمرٌ ممكن وضروري في كثيرٍ من الأحيان. ولكن يبقى من النافع، لا بل من الضروري أحيانًا، فهم الدوافع اللاواعية الجمعيّة

(35) كارل غوستاف يونغ، النازية في ضوء علم النفس، نهاد خياطة (مترجم)، ط 1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، ص 17.

(36) Frankl, 139.

التي تؤثر في حياة الإنسان الفرد (بالمعنى العام للفرد وليس بالمعنى الفلسفي) والجماعة البشرية، والذي من دونه لا يمكن إصلاح الخلل العميق في المنظومة الرمزية المتهاككة وتصوّر البدائل الممكنة والعمل على خلقها؛ إعادة عناصر الماضي جزءاً لا يتجزأ من الصيرورة البشرية، ولكن التحدي هو في كيفية إعادتها، لأنّ المعنى، كل المعنى، يكمن في هذه العودة أو الاستعادة والاتجاه الذي يُعطى لها.⁽³⁷⁾

ورغم كل ما سبق يمكن أن نرى اتفاقاً بين فرانكل ويونغ على مهمة الفرد في إيجاد دربه الخاص ومعناه الخاص؛ فيونغ يقول ضمن تأملات «الكتاب الأحمر» مخاطباً نفسه: «هناك طريقٌ واحدة فقط وهي طريقك. هناك خلاصٌ واحد فقط وهو خلاصك. لماذا تتلفت من أجل المعونة؟ هل تظن أن المعونة ستأتيك من الخارج؟ ما سيأتي سيخلق فيك ومنك. ولهذا انظر في داخلك. لا تقارن ولا تقيس. لا طريق أخرى مثل طريقك. كل الدروب الأخرى تخدعك وتغريك. عليك أن تتمم الطريق التي في داخلك.»⁽³⁸⁾ فالفرد لكي يجد معنى حياته وخلاصه غير مجبر على إنكار وجود «الجينات النفسية» الجمعية، كما أنه لا يمكن أن ينكر وجود الجينات التي تحدد إمكانياته ومعرفاته ومحدودياته البيولوجية والنفسية الفردية، ولكنه يجب أن يكتشفها ويفهمها ويعمل على إدماجها في حيّز الوعي من أجل الوصول إلى هدفه وغايته ومهمته في هذه الحياة.

المصادر والمراجع:

- جورج طرابيشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي (دار بترا، 2005).
- كارل غوستاف يونغ، النازية في ضوء علم النفس، نهاد خياطة (مترجم)، ط1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992).
- C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (Stellar Books, 2013).
- C. G. Jung, *The Red Book: Liber Novus (A Reader's Edition)*, trans. Mark Kyburz, John Peck & Sonu Shamdasani (New York, London, W. W. Norton & Company, 2009).
- C.G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung*, Trans. R. F. C. Hull, para.
- Viktor E. Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning* (London, Sydney, Auckland, Johannesburg: Rider, 2011).

(37) Jung, *The Red Book*, p.394.

(38) Ibid., p.384.

المشاركون في هذا العدد



1. الزهراء سهيل الطشم
2. إلياس البراج
3. آلاء المحمد
4. آندى فليمستروم
5. بشرى البشوات
6. حسام عتال
7. حواس محمود
8. خولة سعيد
9. راتب شعبو
10. سامر عباس
11. سائد شاهين
12. شفيق صنوفي
13. شوكت غرز الدين
14. شيرين عبد العزيز
15. فاتن أبو فارس
16. فادي أبو ديب
17. كوثر الرّحادي
18. ليلي عبد الحميد
19. ماركوس القسام
20. محمد بن الطيب
21. منذر بدر حلّوم
22. نور حريري
23. هدى أبو نبوت

