

جامعة الجزائر2- أبو القاسم سعد الله-

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

التصور التحليل- نفسي للتاريخ

دراسة نقدية في فلسفة سيغموند فرويد الأنتروبو-تاريخية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

بإشراف الأستاذ

أ/د عمر بوساحة

من إعداد الطالب

محمّد شريف منصر

السنة الجامعية

2021 / 2020

كلمة شكر

أشكر أولاً جزيل الشكر للأستاذ الدكتور عمر بوساحة، أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر 2 الذي أشرف على البحث الذي استغرق وقتاً طويلاً. أشكره لصبره، وتوجيهه وتشجيعه لنا من أجل إنهاء هذه الرسالة. كما أحييه لتواضعه ولنزعتة الإنسانية النادرة، ولكونه مواطناً مثقفاً مخلصاً لوطننا الجزائر، ولكونه ينتمي إلى المواطنين النواذر الذين يعرفون المنطق المدني ويعملون به

أشكر جزيل الشكر لأستاذ الجامعات آبير ستيفان، أستاذ الفلسفة في جامعة نونتير في باريس، المشرف الثاني على هذا البحث؛ الذي قدم لنا يد المساعدة أثناء تربصنا في باريس. والذي وجهنا في قراءة الكتب المتخصصة في التحليل النفسي.

أشكر جزيل الشكر صديقي الطبيب الدكتور لاجيسي الرشيد الذي تدخل لمساعدتي في وقت أزمتي النفسية الحادة وشجعني على إنهاء هذا العمل

أشكر جزيل الشكر صديقي الدكتورين رزقي مداح وسمير حسنة لتقديمهما لي يد المساعدة وتشجيعهما لي لإنهاء هذا العمل.

أشكر جزيل الشكر أصدقائي الدكتور علي قايدي والأستاذ أكلي ورجة والأستاذ رابح روزي والأستاذ حكيم عمروش اللذين لولاهم لما أنجزت هذا العمل.

أشكر جزيل الشكر صديقي أستاذ الأدب الإنجليزي الدكتور لعشب أزواو الذي شجعني بدوره لإنجاز هذا البحث.

أشكر جزيل الشكر الطبيب النفساني إدريس محند أوسعيد الذي أوفاني بمعلومات حول طب الأعصاب والطب النفسي وحول إسهامات سيغmond فرويد في هذين العلمين.

الإهداء

إلى والدتي ووالدي
إلى روعي جدتي وجدتي.
إلى روح الشهيد بناي وعلي.

إلى روح صديقي العزيز الشهيد لعزالي شريف، ذلك الإنسان الشريف المثقف، المواطن الصالح الذي استوحيت منه روح الاعتدال والتسامح، ورفض كل تعصب لمذهب ديني أو ثقافي أو جهوي، وتعلمت منه الفضيلة وشرف الحياة؛ أستاذي الشرفي وقدوتي الذي أحببت أن أرى نفسي فيه. استشهد فأثبت من خلال ذلك عظمة شخصيته إذ هو خير مني. حبيبي الذي اغتالته أيدي الإرهاب الأصولي. رحمه الله وغمدته في جنانه مع الشهداء والصالحين. وإلى كل شهداء الحق والإخلاص في العالم أجمعين أهدي هذا العمل .

إلى روح صديقي العزيز الفقيد لعشب علي المدعو سيد علي الذي أعزني وأحبني إذ تأثر كثيرا بمصيبتني وآلامي. سيد علي اسم على مسمى، كم طلبت من الله أن أموت قبله ليشهد لإخلاصي، لكن الله أبى إلا أن يرفع روحه قبلي فأشهد أنا لإخلاصه لأنه خير مني. وبرحيله عني احترق كبدي وذقت مرارة هذا الدهر مرة أخرى. توفي في ليلة القدر الموافقة ل 01 جويليه 2016، أطلب من الله أن يجعل له مقاما مقدسا إلى جوار العبد الصالح القديس عبد الله بن عباس حبر الأمة الإسلامية وأمة الأخيار.

إلى صديقي العزيز الذي هو بمنزلة أخي الأكبر، الدكتور الطبيب لعجيسي الرشيد؛ نعم أخ وصديق الذي لم يبخل في مده لي يد العون، وبنصائحه أنقذني من عذاب مرض شديد.

إلى التي أحببتي في أعقد وأتعس أيام حياتي، فخففت من آلامي، وكأنها ملك قذفت من السماء إلى الأرض فكانت بشرا سويا؛ حاولت ببراءة شبابها جادة بلا هوادة، ودون وعي منها، أن تنقذني من الجحيم وتقودني إلى الخلاص فلم تنجح؛ ظلمتها وظلمت نفسي؛ الحكيمة التي فهمت من خلالها سعادة الحياة الخاصة؛ أطال الله من عمرها في الحب والسعادة والهناء والطمئينة، وحفظ الله ذريتها، وحرمتها وعفتها. وإلى كل النساء الطبيبات الطاهرات قلوبهن، أهدي هذا العمل .

الفهرس

كلمة شكر

الإهداء

مقدمة.....6

القسم الأول: مدخل تحليلي ميتاسيكولوجي

1 نظرية اللاشعور.....12

2 الهو والوراثة العريقة.....69

3 مشكلة اللاشعور الجماعي.....93

القسم الثاني: النظرية الأنتروبولوجية التحليل النفسية

الفصل الأول : تأويل الأحلام والأساطير والشعر.....113

تمهيد.....113

1 تأويل الأحلام.....117

2 تأويل الأساطير والشعر.....140

3 عناصر التأويل، إسهام فيكو.....174

الفصل الثاني : الكبت وعودة المكبوت في تاريخ الفرد وتاريخ الحضارة.

1 نظرية الكبت.....209

2 مستويات الكبت.....238

3 الكبت وعودة المكبوت في تاريخ الحضارة.....280

القسم الثالث: علاقات التحليل النفسي في ضوء فلسفة التاريخ

الفصل الأول: فرويد، لوبون، يونغ وفيكو: اللاشعور في الحسبان.....327

1 اختلاف تصور اللاشعور.....327

2 نفسية الجمهور وآلية الارتقاء.....359

397	الفصل الثاني: وضعية التحليل النفسي في فلسفة التاريخ.....
397	1 معالم فلسفة التاريخ.....
419	2 مراحل التطور.....
430	3 موقف التحليل النفسي من تطور التاريخ.....
455	4 تطور الفرد، والنوع، والبديل الإصلاحي.....
480	5 محرك الحضارة والتاريخ: المادية التاريخية والتجليل.....
480	(أ) موقف من الماركسية.....
493	(ب) غريزة الموت، تناتوس أم آريس؟.....
501	(ج) التجليل والاقتصاد النفسي.....
526	الخاتمة.....
542	جدول المصطلحات.....
547	قائمة المصادر والمراجع.....

مقدمة

مقدمة

عبرت فلسفة فرويد الأنتربو - تاريخية عن الأزمة الرابعة للحدثة، بعد فشل الفلسفة التاريخانية الثورية التفاؤلية الكبرى بشقيها الهيغلي والماركسي التي تتوق إلى أنماط اجتماعية أفضل لتحقيق ضالة الإنسان في التاريخ. فلسفة فرويد التاريخية مبنية على تشاؤم أنتروبولوجي في الحين وأحياناً على المدى البعيد؛ هي بالتالي فلسفة محافظة إصلاحية لا ثورية. التحليل النفسي منهج علاج سيكولوجي، لكنه في الوقت نفسه فلسفة غير نسقية، يسهم في التصور العلمي للعالم وينطق باسمه. من وجهة نظر الاجتماع، أتى التحليل النفسي نتيجة انهيار المسيحية الغربية بلاهوتها التاريخي الاسكاتولوجي وشريعتها؛ وفي الوقت نفسه أتى كمنافس - وكحد ثالث - لفلسفتي ماركس ونشته المتعارضتين. في التحليل النفسي فلسفة تربوية، مشروع مجتمع وفلسفة تاريخ وحضارة؛ لكونه قد قدم العوامل السيكولوجية لنشأة الحضارة وبقائها، كما شخص العوامل السيكولوجية للانحطاط والفاء.

على غرار فلاسفة التاريخ، التاريخيين والتاريخانيين، تصور فرويد محركاً للتاريخ وهو اقتصاد الليبيدو، بفعل الطاقة النفسية المجللة يتخارج العقل ويتموضع في الانجازات الثقافية. لم يتصور مؤسس التحليل النفسي غاية للتاريخ، بل اعتبر فكرة تصور الغاية والمقصد من التاريخ وهم فلسفي أخذ أصوله من الأوهام الدينية القديمة. الفلسفة التاريخانية انتقل من النبوة إلى فلسفة التاريخ. historicisme.

الإشكالية: في كتابات التحليل النفسي تبرز إشكالية منبثقة من اضطراب النص ذات بعدين:

1) أكد فرويد أن الأمراض النفسية تأخذ دائماً أصولها من اضطراب الغريزة الجنسية، والغريزة الجنسية تصاب بالاضطراب في حالة عدم إشباعها؛ لكن بالرغم من هذا المذهب كان فرويد من أشد الدعاة إلى الزهد الجنسي، وأكد أن قمع أو كبت الغريزة الجنسية هو الدافع الرئيسي والمبدئي لتأسيس الحضارة. بالمقابل، الإباحية الجنسية، الإشباع الكامل للغريزة الجنسية والشذوذ الجنسي كلها أمور تشكل المؤشرات الكبرى لانحطاط كل الحضارات السابقة التي عرفت البشرية. الفكرة التي تنشأ عن هذا الاعتبار تتمثل في

التساؤل حول الأولوية بين التحليل النفسي الفردي والتحليل النفسي الجماعي. هذا الاضطراب أشغل أذهان الكثير من الباحثين في فلسفة التحليل النفسي. نعلم أن أدلر خالف فرويد إذ وضع أسس السكولوجيا الفردية، ويونغ خالف فرويد إذ وضع أسس السيكولوجيا الاجتماعية، من الواضح أن هذا الأخير طبق ما سماه الأنماط المبدئية (العريقة) للاشعور الجماعي على السيكولوجيا الفردية.

(2) أكدت أغلب الدراسات في فكر فرويد أن اللاشعور الجماعي عبارة وفكرة صاغهما يونغ، بالتالي لا يعرف التحليل النفسي مفهوم اللاشعور الجماعي. لكن بغياب عامل اللاشعور الجماعي يتعذر الحديث عن فلسفة تاريخ تحليل نفسية كما يتعذر الحديث عن تحليل نفسي اجتماعي. يكمن الاضطراب في نص فرويد في إثباته للحتمية النفسية من وجهة نظر السيكولوجيا الفردية، بمقابل تأكيده للإرادة الإنسانية (غير الحرة طبعاً) من وجهة نظر السيكولوجيا الاجتماعية، وبالتالي ذهب مذهب الإيتوبيين ومذهب فلاسفة العقد الاجتماعي. لم يستعمل فرويد حد اللاشعور الجماعي إلا مرة واحدة؛ فهل هذا الحد يشكل عائقاً أمام فكرة الفعل الإنساني الحر في التاريخ والحضارة؟ انطلاقاً من هذين البعدين نصل إلى التساؤل ما إذا كان السيكولوجيا الفردي، في نظرية التحليل النفسي، أكثر أهمية من السيكولوجيا الاجتماعية أم العكس. بحدود أخرى، هل التحليل النفسي الجماعي تابع للتحليل النفسي الفردي أم العكس.

المعلقون على التحليل النفسي الذين أكدوا حضور اللاشعور الجماعي في سيكولوجيا فرويد قليلون. بالمقابل، يمكن أن نحصي مكتبة كاملة لكتب المعلقين الذين أهملوا أو نفوا حضور اللاشعور الجماعي في فلسفة فرويد.

الأطروحة

ركزنا في هذا البحث على رصد اللاشعور الجماعي. وكل قسم من هذا البحث يعالج جزء من هذه الإشكالية أو هذا الاضطراب. إن لم نضع في الاعتبار إلا الفرد المنعزل فإن التحليل النفسي علم بارد؛ شخص الأمراض واكتشف أسبابها دون أن يقدم حلولاً ناجعة؛ بالتالي لا بد من اعتبار التحليل النفسي كنظرية شاملة، كتصور شامل حول المجتمع،

التربية، السياسة، الأخلاق، التاريخ، الأنتروبولوجيا، الفن، الرياضة وتابع للعلوم الأخرى الطبيعية والروحية. التحليل النفسي طب اجتماعي. لكن، رغم ذلك، يجب أن لا ننسى سهوا إسهامات التحليل النفسي الفرويدي في تطوير وتوجيه السيكلوجيا، الطب النفسي وطب الأعصاب

في كل عناصر هذا البحث أثبتنا بكفاية وبنصوص فرويد الصريحة حضور فكرة اللاشعور الجماعي مع غياب العبارة. وأثبتنا أن اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي (فرويد) لا يختلف عن اللاشعور الجماعي في السيكلوجيا التحليلية (يونغ). وما كانت فكرة الأنماط العريقة للاشعور الجماعي التي طورها يونغ إلا امتدادا لفكرة الوراثة العريقة التي طورها فرويد والأحلام النمطية التي أولها.

التحليل النفسي فلسفة أكثر من كونه منهجا علاجيا. إذا كان ماركس قد وضع أسسا فلسفية لعلم، فإن فرويد قد وضع أسسا علمية لفلسفة. بهذا الانقلاب، عاكس التحليل النفسي الفلسفة الماركسية تماما: بالنسبة إلى فرويد، الوعي هو الذي يحدد الوجود الاجتماعي. الطاقات البشرية (النفسية) في المجتمع أهم من الطاقات الطبيعية (الاقتصاد السياسي). العامل السيكلوجي في التاريخ يأتي في المرتبة الأولى والعامل الاقتصادي يأتي في المرتبة الثانية؛ لهذا الاعتبار خاصة لم يكن فرويد فيلسوفا ماديا.

من وجهة نظر التاريخ المعاصر، بدأ المنعرج التأملي الفلسفي حول أزمة الحداثة عام 1921 بعد الحرب الكبرى؛ هذه الحرب حررت فرويد من أوهامه السابقة أن المجتمع الليبيرالي قمة الحضارة الإنسانية لكونه نتاج الفكر التنويري، يحمل تصورا عن العالم قائما على الفردانية الليبيرالية. لكن قبل ذلك بدا غوستاف لوبون متشائما منذ عام 1895، لما ألف كتابه الرئيسي الموسوم بـ سيكلوجيا الجماهير، وقد يكون متأثرا بمقالة فرويد التي عنوانها العلاج النفسي والتي ألفها عام 1890. تنبأ لوبون بعودة البربرية بسيادة الجماهير. عبر لوبون جيدا عن أزمة الحداثة هذه في عصره، ففي استهلال كتابه صرح قائلا: «تؤسس المرحلة الحالية إحدى اللحظات الحاسمة حيث بدا الفكر الإنساني في طريق التحول. هناك عاملان أساسيان يشكلان قاعدة هذا التحول، الأول يتمثل في هدم المعتقدات

الدينية، السياسية والاجتماعية التي انبثقت منها حضارتنا. الثاني، خلق ظروف وجود وأفكار جديدة بصفة كلية من طرف العلوم والصناعة. أفكار الماضي بالرغم من كونها مضطربة ما تزال قوية، والأفكار التي من المفروض أن تحل محلها لم تكن إلا في طريق النشأة. العصر الحديث يمثل مرحلة الانتقال والفوضى¹. ركز لوبون خاصة على استفحال التيارات القومية والتيارات الشيوعية التي تعتمد على جمهرة النفوس.

اعتقد فرويد بالتالي أنه بإمكانه أن يقدم بديلا بفعل تحويل التحليل النفسي من منهج علاج سيكولوجي ونظرية انتروبولوجية علمية إلى فلسفة حضارة. بالتالي لا بد من بناء صرح سيكولوجيا جماعية تستجيب لأزمة الحداثة التي أخذت منعرجا خطيرا. نبوة غوستاف لوبون تحققت إثر الحرب العالمية الأولى، التي عاصرها فرويد، والثانية، التي رأى مؤشراتنا بدت في أفق الحضارة الأوروبية. بعد الحرب الكبرى الأولى كذا بعد انتصار الثورة البلشفية، بدأت تأملات مؤسس التحليل النفسي تتوجه نحو الشؤون الاجتماعية والحضارية. نسجل هذا التوجه الجديد في أربع كتب ألفها بين عامي 1921 / 1925 وهي كالتالي: الاعتبارات الحالية حول الحرب وحول الموت، سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا، من وراء مبدأ اللذة، الأنا والهو. هذه الكتب جمعت في مؤلف واحد بعنوان مقالات في التحليل النفسي.

لوبون طبيب ومختص في السيكلوجيا الجماعية، طور سيكولوجيا قائمة على السياسة والتاريخ. فرويد طبيب أعصاب وسيكولوجي بحصر المعنى؛ لذلك اختلفت وجهتا نظرهما إلى المجتمع والتاريخ. رأى فرويد في انهيار المسيحية الغربية فقداننا للمناعة النفسية لدى الأفراد والمجتمعات. بعد انهيار المسيحية انتصرت الإيديولوجية الماركسية التي رأى فيها تأسيسا لديانة جديدة تحمل كل مساوئ الديانة القديمة وتفنقر إلى محاسنها؛ الديانة، بحصر المعنى، في نظر فرويد تعفي الفرد من العصاب الشخصي، ولا تقدر الماركسية أبدا على تحقيق هذه الميزة. في نظر فرويد بإمكان التحليل النفسي أن يقدم بديلا إصلاحيا يتفادى مساوئ الذهنيات الدينية ويتجاوز مزاياها. يعالج التحليل النفسي، كما وضع فرويد

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, Ed. P. U. F., Paris : 1963. Ps. 1 – 2

معالمه، العصابات الفردية ويساعد الطب النفسي وطب الأعصاب في علاج الأمراض الذهانية، من خلال الفهم الجيد للاشعور الشخصي (الفردى، الأنتوجينى) وميكانيزم الكبت؛ كما بإمكانه أيضا أن يعالج العصابات الجماعية، وهذه التيرابيا الاجتماعية لا يمكن أن تنتج إلا بالفهم الجيد للاشعور الجماعى: الفيلوجينى والثقافى.

انطلاقا من أعمال فرويد، فى التحليل النفسى الفردى والاجتماعى استخرجنا فلسفة تاريخية، أطلقنا عليها عبارة تحليل نفسى التاريخ؛ وهذا حققناه بتصوير قاعدة ميتاسيكولوجية لهذه الفلسفة، التى أنت مناهضة تارة ومؤيدة تارة أخرى للفلسفات التاريخية الكبرى: لاهوت التاريخ – القديس أوغسطين، سوسولوجيا التاريخ – ابن خلدون، فيلولوجيا التاريخ – ج. ب. فيكو؛ اللاهوت المعلمن للتاريخ – ف. هيغل؛ مادىة التاريخ – ك. ماركس؛ تطويرية التاريخ – ف. نشته؛ انتقائىة التاريخ – غ. لوبون؛ نظرية التطورية – داروين؛ الداروينية السيكولوجية – يونغ. مع إبراز أصالة فرويد فى تصور التاريخ ومحرك التاريخ.

قسمنا البحث إلى ثلاثة أجزاء: الجزء الأول عالجنا فيه الميتاسيكولوجيا الفرويدية وتكوين التحليل النفسى وحللنا فيه المسائل الكبرى والجوهريية التى قام عليها هذا العلم. عالجنا فى الجزء الثانى النظرية الأنتروبولوجية، من خلال فصلين: (1) تأويل الأحلام والأساطير والشعر؛ (2) الكبت وعودة المكبوت فى تاريخ الفرد وتاريخ الحضارة. عالجنا فى الجزء الثالث علاقات التحليل النفسى فى ضوء فلسفة التاريخ، من خلال فصلين: (1) مقارنة بين فرويد، لوبون، يونغ و فيكو. (2) وضعىة التحليل النفسى فى فلسفة التاريخ. من خلال كل هذه الفصول أثبتنا الأهمية القصوى للتحليل النفسى الاجتماعى والتاريخى.

فى البحث اعتمدنا المنهج التحليلى النقدى والمنهج المقارن، من أجل تبسيط وتوضيح أفكار التحليل النفسى الحضارى من جهة، ومن جهة أخرى من أجل رفع هذه الأفكار إلى المستوى المفهومى، بجعلها متوافقة مع لغة الفلسفة ولاسيما فلسفة التاريخ. كان بالتالى هذا العمل مفهوما كما تقتضى ذلك الفلسفة، دون الابتعاد كثيرا عن الوقائع السيكولوجية، استجابة لمثل الميتاسيكولوجيا كما أسسها فرويد؛ لأن بحثنا هذا نفسه ميتاسيكولوجيا مقترنة بما سميناه فى النهاية الميتا – تاريخ

القسم الأول

مدخل تحليلي ميتاسيكولوجي

1- نظرية اللاشعور

«كانت الكلمات في القديم مندرجة ضمن السحر، وفي أيامنا هذه أيضا حافظت الكلمة على الكثير من قوتها القديمة. بواسطة الكلمات، يستطيع الإنسان أن يجعل من قرينه سعيدا، كما يستطيع أن يجعل منه شقيا».

س. فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي

نعالج في هذا المبحث الأولي معالم التحليل النفسي، بصفته علم اللاشعور، إذ نتطرق إلى المحطات الكبرى التي مر بها هذا العلم الجديد. في البدء كان التحليل النفسي مقترنا، بكيفية جوهريّة، بالسيكولوجيا وطب الأعصاب، أو كان في بدايته سيكولوجيا موجهة لفائدة أطباء الأعصاب. في البداية، عام 1890، أطلق فرويد على علمه الجديد عبارة "علاج النفس"، وهو عنوان مقالة له جاء فيها ما يأتي: «بسيشي كلمة يونانية التي تُترجم بكلمة النفس. "العلاج النفسي" يعني بالتالي علاج النفس. يمكن لنا إذن أن نفترض أنه يجب أن نفهم بهذا : علاج التظاهرات المرضية لحياة النفس. ليس مع ذلك هو معنى هذه الكلمة. "العلاج النفسي يعني بالأحرى: علاج يأخذ أصله من النفس، علاج – الاضطرابات النفسية أو الجسدية – بالاستعانة بالوسائل التي تؤثر أولا وفورا على نفس الإنسان»¹ فالعبارة الأولى التي استعملها فرويد لتعيين علمه هي العلاج النفسي، ولم يكن يملك في ذلك الوقت عبارة أكثر دلالة للتعبير عن سيكولوجيته الجديدة. لكنه حدد مبدئيا ما هي وسيلة هذا العلاج النفسي، إذ أضاف قائلا: «تلك الوسيلة هي قبل كل شيء الكلمة، والكلمات هي بالتأكيد الأداة الجوهريّة للعلاج النفسي. سيدد الدنيس دون شك الصعوبة في التصور أن الاضطرابات المرضية للجسد أو النفس يمكن أن تتبدد بالكلام البسيط للطبيب. يفكر بالتالي أننا نطلب منه الإيمان بالسحر»². ثم بين فرويد أصلته المبكرة في علاج النفس، العلاج الذي لم يعرفه قبله الأطباء، حيث قال: «... حدد الأطباء اهتمامهم بالجسد فقط وتركوا

¹ Sigmund Freud, Le traitement psychique (de l'âme), In Résultats, idées, problèmes, Tome 1 (1856 – 1900). Trad. par Anne Bertran, Ed. P. U. F. paris : 1958, 1ere éd. Ps 1 – 2

² Ibid. P. 2

بطيبة خاطر دراسة النفس للفلاسفة الذين ينظرون إليهم بازدراء»¹. بينما «العلاقة بين الجسد والنفس إنما هي علاقة فعل التبادل، لكن الجانب الآخر من هذه العلاقة، تأثير النفس على الجسد، لم يكن أبدا ذا فائدة بالنسبة إلى الأطباء في الأوقات الأولى. بدا أنهم يخافون من منح الحياة النفسية نوعا من الاستقلالية، كما أنهم لو فعلوا ذلك، سيبتعدون عن مجال العلم»² بمعنى أن الطب التقليدي وصل إلى مرحلة العجز؛ لا يريد أن يعترف بتأثير النفسي على السوماتي لأن الاعتراف يؤدي إلى إثبات استقلالية النفس. بالتالي، الطب – ويقصد فرويد طب الأعصاب والطب النفسي – لا جدوى منه في علاج الأمراض النفسية وهذا لأنه «يوجد بالفعل عدد كبير من المرضى المصابون بأمراض خطيرة، والذين باضطراباتهم ومعاناتهم، يشكون كثيرا في فن الأطباء، والذين لا نجد لديهم علامات مرئية أو ملموسة للسيروورة المرضية لا في حياتهم ولا بعد مماتهم، وهذا بالرغم من كل الخدمات المنجزة في الطب العلمي»³. هذه هي الخطوة الأولى التي خطاها فرويد من أجل التمهيد لعلمه الجديد؛ بمعنى أنه عين هنا من جهة إشكالية تبحث عن الحل: الأمراض النفسية مختلفة عن الأمراض العضوية، ومن جهة أخرى عين حالة أزمة، أزمة الطب، إذ لم يكن قادرا على علاج الأمراض النفسية بالبراديغمات التقليدية. ويمكن لبعض الأمراض أن تبدو عضوية سوماتية ولكن لا نجد لها أثرا في تشريح الجهاز العصبي، «وصفنا هذه الحالات للعصابات (النوراستينيا*، الهيسثيريا)، ونعيناها كأمراض وظيفية بسيطة للنسق العصبي»⁴. لا جدوى إذن من البحث عن هذا النوع من الأمراض في تشريح الجهاز العصبي، لكن، يقول فرويد، «اكتشفنا من خلال فرصة العلاج أن، على الأقل، عند بعض المرضى علامات الألم ليس لها أصول أخرى إلا تأثير حياتهم النفسية على جسمهم، وأن بالتالي يجب أن نبحث عن السبب الأول للاضطراب في النفس»⁵. إذن النفسي يؤثر في السوماتي وهذه هي النتيجة الأولية التي توصل إليها فرويد في بداية دراساته السيكلوجية. إذ ثور نوعا ما

¹ Sigmund Freud, Le traitement psychique (de l'âme), P. 3

² Ibidem, P. 3

³ Ibidem, P. 3

*النوراستينيا هي مرض ضعف الجهاز العصبي، في نهاية المطاف، في الفقرة أعلاه وضع فرويد هذا المرض إلى جانب الهيسثيريا، لكن في أعماله اللاحقة غير موقفه، إذ رأى أن النوراستينيا مرض فيزيائي يسببه التسمم الجنسي. وهو مرض غير قابل للعلاج بتقنية التحليل النفسي إنما يعالج بالطب النفسي وطب الأعصاب.

⁴ Sigmund Freud, le traitement psychique (de l'âme), P. 5

⁵ Ibidem, P. 5

طب الأعصاب قبل أن يشرع في تثوير السيكلوجيا، لأن التحليل النفسي في نهاية المطاف ينتمي إلى السيكلوجيا.

لنعلم أن النورولوجيا والسيكلوجيا الرسميتان تعتمدان، في علاج المرضى، على تقنية التنويم المغناطيسي كبراديعم تقليدي لعلم عادي، إذ سمح لنا توظيف عبارة **توماس كوهن**. في هذه المقالة المبكرة انتبه **فرويد** إلى خلل براديعم التنويم المغناطيسي حيث قال: «ليست الحالة المرضية بأية حال من الأحوال شرطا للتنويم المغناطيسي؛ يمكن أن نعتبر الناس العاديين بصفة خاصة قابلين للتنويم المغناطيسي بسهولة، ومن الصعب جدا أن نخضع عدد معين من العصبيين للتنويم المغناطيسي، بينما المرضى الذهنيون هم بصفة تامة مستعصين هذه التقنية العلاجية. (...) لكن ليس التنويم المغناطيسي بأية حال من الأحوال نوما مشابها لنومنا الطبيعي أو للنوم الاصطناعي الذي تنتجه الأدوية المهدئة»¹. هذه هي الملاحظة الأولى ل **فرويد** بخصوص التنويم المغناطيسي، ليس كل الناس لهم قابلية التنويم المغناطيسي. قد يكون الإنسان العادي قابلا للتنويم، كما قد يكون الإنسان العصبي غير قابل لذلك. أما المرضى الذهنيين فلا يخضعون لهذا العلاج النفسي، لا بالتنويم المغناطيسي ولا بالتقنية الجديدة: التداعي الحر. حتى في حالة خضوع العصبي للتنويم أعلن **فرويد** مشكلا آخر حيث قال: «يجب أن نذكر نقاط أخرى بخصوص الحالة التنويمية . كلام المنوم – الذي يثير أثارا سحرية التي نحن بصدد وصفها – يسمى "الإحياء"، وأصبح من المؤلف استعمال هذا الحد بالقدر ذاته في الحالة حيث لا يوجد في أول الأمر إلا النية فقط في إنتاج مثل ذلك الأثر. كما أن الحركة والحس، وكل النشاطات الأخرى للخاضع للتنويم، تطيع هذا الإحياء، بالتالي بقاعدة عامة لا يشرع في شيء بمبادرته الخاصة كما أننا نستطيع أن نجبر المنوم مغناطيسا أن يرى ما لا يوجد هنا، نستطيع بالقدر نفسه أن نمنعه من رؤية شيء موجود هنا»². التنويم ينتج الإحياء وهذا الأخير هو تأثير الطبيب، كمارسة سلطة، على الشخص المنوم مغناطيسيا؛ فالإحياء يؤدي إلى سلب حرية المريض وقد يكون بالتالي رد فعل المريض تابعا لإرادة الطبيب. ليس غريبا أن نرى **غوستاف لوبون** ينقل حالة التنويم

¹ Sigmund Freud, Le traitement psychique (de l'âme), P. 15

² Ibid. P. 17

المغناطيسي والإيحاء الناتج عنه إلى مجال سيكولوجيا الجماهير؛ الأفراد في الجمهور يخضعون لإيحاء متبادل حسب إرادة الزعيم الذي يمارس التنويم المغناطيسي الجماعي*

في نهاية التحليل اتخذ فرويد موقفاً نهائياً من براديجم التنويم المغناطيسي وفتح مجالاً لنفسه من أجل الذهاب إلى إعلان أزمة العلم العادي والبحث بالتالي عن براديجم جديد. قال في نهاية المقالة: «الضعف النسبي للإيحاء تجاه الألم موضوع المقاومة يكمن في الفعل أنه يثير بالتأكيد إزالة الظواهر المرضية، لكن فقط لمدة زمنية قصيرة. بعد أن تنتقضي هذه المدة الزمنية، تظهر من جديد علامات المرض ويجب لمرة أخرى أن نستدعي التنويم المغناطيسي والإيحاء»¹. وهكذا اكتشف إن فرويد أن تقنية التنويم المغناطيسي لا تزيل المرض إلا لمدة مؤقتة، وقد حكم على تقنية التنويم المغناطيسي بأنها تقنية غير علمية، حيث أضاف: «في كل مكان حيث بدأ التنويم المغناطيسي في حيز التنفيذ، يجب أن نضعه في نفس المستوى مع الأساليب التيرابية الأخرى ولا يجب أن نعتبره كاستعانة نهائية، بل كدهور للروح العلمية إلى الشعوذة». في نفس الموضع أشار فرويد إلى أن التنويم المغناطيسي قريب من العلاج الكهنوتي، إلا أن الطبيب يملك القدرة على «تجريد المريض من سلطته الذاتية»² أكثر من الكاهن.

في الكتاب الذي ألفه مع أستاذه بروير عام 1895، حيث لم يظهر بعد مصطلح التحليل النفسي، أشار فرويد مرة أخرى إلى عدم نجوع تقنية التنويم المغناطيسي، حيث قال: «على كل حال، أشك الآن بقوة من نجوع التنويم المغناطيسي في الاستشفاء الكاتارتي (التطهيري)، بعد أن أثبتنا الإخفاق التيرابي (العلاجي) التام في العلاجات التي يتظاهر فيها المرضى مطيعين كلية أثناء النوم المغناطيسي»³. إذا كانت تقنية التنويم المغناطيسي التي لا تحافظ على إرادة المريض وسلطته الذاتية ولا تؤدي إلا إلى شفاء مؤقت، فلا بد من البحث عن براديجم جديد لحل الأزمة. أدرك فرويد هذه الإشكالية مبكراً، في مقالته الأولى المذكورة أعلاه حيث قال: «من جهة أخرى نفهم بسهولة أن الأطباء، الذين وعدهم العلاج

¹ Sigmund Freud, Le traitement psychique (de l'âme), P. 22

² Ibid. P. 18

³ Sigmund Freud et Joseph Breuer, Etudes sur l'hystérie, Trad. Anne Berman, Ed. P. U. F., Paris : 2007. P. 230

النفسي بالتنويم المغناطيسي بأكثر ما يستطيعون الوصول إليه، يجب أن لا ينصرفوا عن البحث عن الأساليب الأخرى التي تسمح بممارسة فعل أكثر نجوعاً أو أقل خطورة على نفس المريض. يمكن أن نتوقع بيقين، بالتصرف بمنهج مع العلاج النفسي الحديث الذي هو بالتأكيد انبعاث جديد للمناهج التيرابوتية القديمة، أن نضع يوماً بين أيدي الأطباء أسلحة تكون أكثر قوة لمحاربة المرض»¹. هكذا ختم فرويد مقالته؛ بين خلل تقنية التنويم المغناطيس وأشار إلى إمكانية إبداع تقنية أخرى تكون ناجعة لعلاج الأمراض العصابية. و تُكتشف الطريقة الجديدة من خلال فهم الطريقة القديمة. البراديجم الجديد ينبثق من أزمة البراديجم القديم. بحدود أخرى، من خلال التنويم المغناطيسي تُكتشف وسائل أخرى.

في الدراسات حول الهستيريا، تقدم فرويد بخطوة إلى الأمام حيث مهد لتعويض براديجم التنويم المغناطيسي موضوع الأزمة، حيث قال: «إلى ملاحظاتي السابقة سأضيف أنني لما أحاول استعمال على المدى الأوسع طريقة بروير أصطدم بالصعوبة الآتية: عدد معين من المرضى لا يخضعون لعملية التنويم المغناطيسي بالرغم أن تشخيص المرض يكشف فيهم اضطرابات هستيرية وأنه يمكن جدا السماح بافتراض وجود الميكانيزم النفسي الذي سبق أن وصفناه (...) رأيت إذن أنني مجبر إما أن أتخلى عن علاج أولئك المرضى، أو أن أكتشف شكل آخر من أجل الحصول على تعزيز الذاكرة هذا»². أشار فرويد في الدراسات إلى التمهيد لاكتشاف شكل آخر للعلاج، ولجعل اللاشعوري شعوري، حيث قال: «قد استطعت أن أضع تحت تصرفي بعض التحليلات التامة التي عرفتني على أمثلة التمثلات المرضية المنسية التي حوِّظ عليها خارج الشعور»³. ذكر مؤسس التحليل النفسي كلمة التحليلات للتمهيد لبراديجم التحليل النفسي؛ التحليل حل محل التطهير Catharsis المتعلق بتقنية التنويم المغناطيسي. في ذات الدراسات أشار فرويد إلى محاولاته الأولى في التحليل بعد التخلي عن تقنية التنويم المغناطيسي وهي ما عبر عنه في الفقرة الآتية: «أخبر المريض أنني، في اللحظة التالية، أمارس ضغطاً على جبهته وأضمن له أن، في طول مدة التي يقضيها هذا الضغط، ذكرى ما تنبثق في ذهنه تحت شكل خيال أو فكرة ما تتجلى في

¹ Sigmund Freud, Le traitement psychique (de l'âme), P. 22 – 23

² Sigmund Freud et Joseph Breuer, Etudes sur l'hystérie, P. 215

³ Ibid. P. 217

روحه (...) إنه بهذه الطريقة فقط نصل حتما إلى ما نبحت عنه. ثم أمارس في مدة بعض ثوان الضغط على جبين المريض المستلقى أمامي وأطلب منه بعد ذلك، بصوت ضامن إذ أجعله يحس أن الخيبة مستحيلة: "ماذا رأيت؟" أو "في ماذا تفكر؟"¹. طريقة الضغط على الجبين وترك المريض يتمتع بحريته في الكلام دون فرض الطبيب لسلطته المطلقة هي التقنية التي مهدت لتأسيس التحليل النفسي.

ما سبق أن حللناه يعتبر جانبا من الثورة التي أحدثها فرويد في مجال النورولوجيا والسيكولوجيا. هناك حادثة أخرى رواها في كتابه السيرة الذاتية وتتعلق بعصاب الهستيريا. حيث قال: «لكن اصطدمت باستقبال مناهض. الشخصيات التي تتمتع بسلطة [علمية] مثل الرئيس بامبرجر، مختص في الأمراض الداخلية، صرحوا أن ما أقوله شيء عجيب (...) أحد منهم، شيخ جراح، هتف بتعجب قائلاً لي: "لكن، أيها الزميل، كيف استطعتم أن تتلفظوا بهذه الأباطيل! هيسترون تعني مع ذلك الرحم. كيف إذن يصبح الرجل مصابا بالهستيريا؟ (...) انطباعي أن الشخصيات ذات السلطة العلمية الكبرى رفضوا تجديدي لم يتزعزع؛ مع فكري عن الهستيريا الذكرية وفكري في إنتاج حالات الشلل الهستيرية بواسطة الإيحاء، وجدت نفسي مدفوعا في المعارضة"². ادعى إذن فرويد لنفسه اكتشاف الهستيريا الذكرية، وفي الأصل كانت هذه الكلمة اليونانية هيسترون تعني الرحم، فاعتقد أن هذا العصاب لا يصيب إلا النساء. لكن فرويد، حسب قوله، اكتشفه عند الرجال. وهذا الاكتشاف عبر عن ثورة في طب الأعصاب. ربما من خلال اكتشاف هستيريا الرجال، اكتشف فرويد ازدواجية الجنس الذي قيل أنه أخذه من صديقة الطبيب فلياس. وقد ألفت مقالة بعنوان المخيلات الهستيرية وعلاقتها بازواجية الجنس. قال فيه: «حل العرض يقتضي مخيلين جنسيين حيث يكون أحدهما ذا طابع أنثوي ويكون الآخر ذا طابع ذكري بحيث أن أحد هذين المخيلين له منبع في الحركية المثل – جنسية (...) العرض الهستيرى يتطابق ضرورة مع تسوية بين حركية ليبيدوية وحركية كابتة لكن زيادة إلى ذلك يمكن أن يتطابق مع اتحاد بين مخيلين ليبيدويين ذوي طابع جنسي متعارض. العرض الهستيرى هو تعبير من جهة عن

¹ Sigmund Freud et Joseph Breuer, Etudes sur l'hystérie, P. 218

² Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, Trad. par Fernand Cambon, Ed. Gallimard, Paris : 2008. P. 27

مخيال جنسي لاشعوري ذكري، ومن جهة أخرى هو تعبير عن مخيال جنسي لاشعوري أنثوي»¹. يبدو أن هذه الفقرة تعبر عن تأكيد فرويد على وجود حالات العصاب الهستيريري عند الرجل، ولو كان هذا نادرا. حسب إدعاء فرويد الأول، لم ينتحل فكرة ازدواجية الجنس من الطبيب فلياس. فكرة ازدواجية الجنس عالجها أيضا الطبيب غرودك في مؤلفه كتاب الهُو لكن بعد فرويد. ازدواجية الجنس تضاف إلى اكتشاف فرويد المبكر لأنتولوجيا (علم أصول) العصابات الراهنة (الفيزيائية) كتسم جنسي (العادة السرية، الوطء المنقطع، استعمال الواقيات والإمساك عن الجنس)²، التي انطلقا منها اكتشف إيتولوجيا العصابات النفسية. أدرك فرويد في تلك الفترة المبكرة من فكره فأعلن الخطر الذي يشككه الجنس غير العادي على الفرد والمجتمع، فكتب في رسالة له ما يلي: «بغياب كل وسيلة ممكنة، يبدو المجتمع في المستقبل محكوم عليه بعُصاب غير قابل للعلاج الذي يقضي على سعادة الحياة، يحطم العلاقات الزوجية ويسبب، بفعل الوراثة، خراب كل الجيل الآتي. يجهل الشعب الماثيوسية [مذهب ماثيوس] لكنه يميل إلى إتباع نفس الطريق وسيصبح بالتأكيد ضحية لنفس القدر»³. كأن فرويد أكد أن المشاكل الجنسية هي أخطر كل المشاكل الاجتماعية، والحلول الأولية التي قدمها بدت بسيطة ومباشرة إذ لا علاقة بها بالطب ولا بالسيكولوجيا إنما «النسق الوحيد الآخر هو السماح بالعلاقات الجنسية الحرة بين الشباب الذكور والإناث، لكن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت في متناولنا وسائل منع الإخصاب والضرر»⁴. هنا دعا فرويد إلى الحرية الجنسية. لكن، بطبيعة الحال، بعد تأسيس التحليل النفسي رأى في الحرية الجنسية خطرا على بقاء الحضارة إلى أن دعا إلى المثال الزاهد.

قال فرويد في مقالة له عام 1905 ما يلي: «في الحالات النمطية للنوراستينيا، نستطيع باستمرار أن نكتشف السبب في العادة السرية أو في حالات التلوث المتكررة، في عصاب القلق نجد كأسباب عوامل مثل الوطء المنقطع، "الإثارة المحرومة"، وعوامل

¹ Sigmund Freud, Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité, In Névrose, psychose, perversion. Trad. sous la direction de Jean La planche, Ed. P. U. F., Paris : 2010. P. 154.

² Sigmund Freud, Lettres à Fliess (1892), In La naissance de la psychanalyse, Trad. par Anne Berman, Ed. P. U. F., Paris : 1991. P. 59

³ Ibid. (08 / 02 / 1993), P. 66

⁴ Ibid. P. 65

أخرى حيث يبدو العنصر المشترك هو الإفراغ الناقص لليبيدو الناتجة. إنه فقط انطلاقاً من هذه التجربة نؤكد بشجاعة الإدعاء أن التأثيرات الجنسية لها وضعية ذات أهمية بامتياز في إيتيولوجيا العُصابات»¹. في هذه الفقرة تحدث فرويد فقط عن العصابات الفيزيائية – التي اعتبرها فيما بعد مستعصية عن العلاج التحليل النفسي لأن لها أسباب عضوية – ثم مدد هذا العامل الجنسي إلى العصابات النفسية، حيث أضاف: «إذا أمكن لنا أن نأخذ بعين الاعتبار ما تعلمناه من التحليل النفسي، ينبغي أن نقول إن طبيعة هذه الأمراض تكمن في اضطرابات السيرورات الجنسية، هذه السيرورات في العضوية هي التي تحدد تكون واستعمال الليبيدو الجنسية. لا يمكن قط أن نتفادى تمثل هذه السيرورات بأنها كيميائية كحكم نهائي، بحيث أننا نستطيع، في ما يخص العصابات الراهنة، أن نعترف بحضور آثار سوماتية كاضطرابات المادة الجنسية، وفي العصابات النفسية، زيادة إلى ذلك، توجد آثاراً نفسية»² جانب آخر وهو الأهم في ثورة فرويد السيكلوجية وهو اكتشاف الأصل الجنسي للاضطرابات النفسية، وهذا لا يخص فقط العصابات النفسية، القابلة للعلاج بالتحليل النفسي، لكن تخص أيضاً حالات العصابات الفيزيائية التي تتحول إلى حالات الأمراض الذهانية. يمكن القول إذن أن فرويد اكتشف إيتيولوجيا الأمراض الذهانية، كاضطراب المادة الجنسية مباشرة (العادة السرية هي العامل الأهم عادة) لما كان طبيب أعصاب، قبل أن يكتشف إيتيولوجيا العصابات النفسية التي لا علاقة لها بالتسمم الجنسي بل وجد عاملها في الكبت الثانوي، كتسوية بين المكبوت والقوى الكابطة. والكبت عامل نفسي.

بالتالي نعتقد أن الحجة التي قدمها يونغ، في نقده للعامل الجنسي في إيتيولوجيا العصابات عند فرويد، ضعيفة، وهذا نصه: «هذا الفعل (...) أدى إلى ظهور السيكلوجيا الحديثة، التي تُعلم تحت شكلها الفرويدي رأياً أن الأصل الجوهرى لكل هو الجنس، لم يفعل هذا التأكيد إلا جعل الصراع الموجود سابقاً أكثر حدة. إذن يتعلق الأمر بالخلط بين السبب والآخر؛ ليس الاضطراب الجنسي، بأية حال من الأحوال، سبباً للمتاعب العصابية، لكن هذه

¹ Sigmund Freud, Mes vues sur le rôle de la sexualité dans l'étiologie des névroses, Trad. J. Althoumian, O. Bourguignon et autres, In Résultats, idées, problèmes, Tome 1. Ed. P. U. F. Paris : P. 114

² Ibid. P. 121

الاضطرابات هي أحد الآثار المرضية التي تنتج من تكيف غير كافي، ناقص للشعور؛ بحدود أخرى يحدث الاضطراب لما يصطدم الشعور مع حالة لا طاقة له بها، حيث لا يعرف المصاب كيف يحول عالمه ولا يعرف الموقف الذي يتخذه من أجل أن يصبح مكيفا [مع الواقع] من جديد»¹. إذن في رأي يونغ ، حالات لا تنتج حالات العصاب من اضطراب الغريزة الجنسية بل العكس من ذلك تماما، الاضطرابات الجنسية ناتجة من الاضطرابات العصابية. وهذه الأخيرة ناتجة من إرهاق الشعور لما لا يستطيع الفرد أن يواجه واقعا معيناً ويتكيف معه لكونه عاجزاً إزاءه. ففي نظر يونغ بالتالي خلط فرويد بين السبب والآخر. لكن اكتشف فرويد أولاً العلاقة الموجودة بين الجنس والجهاز العصبي لما صاغ إيتولوجيا العصابات الفيزيائية، النوراستينيا أصلها في العادة السرية، وعُصاب القلق أصله في الوطاء المنقطع. لا نعتقد أن الطبيب النفساني يونغ لم ينتبه إلى إيتولوجيا العصابات الفيزيائية، وخاصة منها النوراستينيا التي تترجم كإرهاق الجهاز العصبي بفعل ممارسات جنسية غير عادية، لا توصل إلى الإشباع.

تطرقنا إلى معالم ثورة فرويد في مجال طب الأعصاب والسيكولوجيا، نستعين الآن، لفهم سر هذه الثورة بكتاب **توماس كوهن، بنية الثورات العلمية**، لنؤكد من مدى نجوع ثورة التحليل النفسي. ونبين في نهاية هذا المقال أن التحليل النفسي لم يكن علماً كاملاً دفعة واحدة إنما، مثل جميع العلوم، يمكن أن تتخلله أزمات تؤدي إلى تغيير البراديجمات.

المفاهيم الرئيسية التي استعملها كوهن في تحليله هي: العلم العادي، الحالات الشاذة، البراديجم (الصيغة العلمية) الأزمنة، العلم غير العادي، الثورة العلمية. هذه المفاهيم موجودة كلها في مسار تكون التحليل النفسي كما سبق أن ذكرناها: العلم العادي هو النورولوجيا والسيكولوجيا الرسمية، الحالة الشاذة هي كون بعض العصابات مثل الهيستيريا لها أسباب نفسية لاشعورية لا نجد أصلها في تشريح الجهاز العصبي، وكذلك رأى فرويد لأول مرة أن الهيستيريا تصيب أيضاً الذكور، ومن خلال ذلك اكتشف حالة ازدواجية الجنس. البراديجم هو تقنية التنويم المغناطيسي. الأزمنة هو عزز التنويم المغناطيسي عن علاج الأمراض

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience. Etudes sur les archétypes, Trad. par Yves Le lay, Ed. Editions Buchet / Castel, Paris : 1971. Ps.,57 – 58

العصابية والذهانية. العلم غير العادي هو التحليل النفسي الذي يعتبر تلفيق بين السيكلوجيا والطب الأعصاب. وتتمثل الثورة العلمية في اكتشاف إيتيولوجيا العُصابات والذهانات في العامل الجنسي. بعد ذلك أصبح التحليل النفسي علما عاديا يعتمد على براديغم التداعي الحر، كما سنرى.

نقدم تلخيصا موجزا لكتاب **كوهن** في الثورات العلمية. نبدأ بالمفهوم الجوهرى، البراديغم. قال **كوهن**: «دون الانخراط في براديغم لا يمكن أن يوجد علم عادي (...) علاوة على ذلك ليس العلم العادي هو الوحيد الذي يتعلق به الانخراط في براديغم. إذا كانت النظرية الموجودة لا تربط العالم إلا فيما يخص التطبيقات، فلا يمكن أن توجد لا مفاجآت، ولا حالات شاذة ولا أزمات. بيد أن كل هذه العوامل هي أعمدة الدلالة التي تدل على الطريق نحو العلم الخارق للعادة»¹. أشرنا إلى فكرة فرويد التي تخص الهيستيريا الذكرية بصفقتها مفاجأة، يمكن أن نسميها أيضا حالة شاذة. والأزمة تتمثل في الحالة التي وصفها فرويد في أحد مؤلفات، المتأخرة أين قال: «يؤكد الأطباء أن الأمر لا يتعلق بضرر عضوي في الدماغ، لكن هذه الحالة اللغزية التي تسمى الهيستيريا منذ أزمنة الطب اليوناني، هي حالة قابلة لتوحي بكمية من الجداول المرضية الخطيرة. ليس من السهل دائما تمييز مثل تلك الهيستيريا من مرض عضوي خطير (...) نستطيع أن نكتفي باليقين أن بصفة دقيقة حالة مريضة بروير التي لم يتردد أي طبيب كفاء أن يشخصها كمرض هيستيريا»². إذن بالتأكيد المرض الذي أصاب مريضة بروير الشهيرة، والتي أثارت الأزمة في طب الأعصاب، هو الهيستيريا. لكن يبقى السؤال هل هذا المرض اللغزي له أصول عضوية كما يعتقد الأطباء إلى ذلك الحين؟ أجاب فرويد عن هذا التساؤل كالاتي: «تشخيص الهيستيريا لا يغير إذن كثيرا بالنسبة إلى المريض، بالمقابل، يغير كل شيء بالنسبة إلى الطبيب. يمكن أن نلاحظ أن الطبيب يتخذ تجاه المريض الهيستيرى موقفا مغايرا تماما عن الموقف الذي يتخذه تجاه المريض العضوي (...) لكن تجاه تفاصيل الظاهرات الهيستيرية، بكل علمه،

¹ **Thomas Kohn**, La structure des révolutions scientifiques, Trad. par Laure Meyer, Ed. Flammarion, Paris : 2003. P. 144

² **Sigmund Freud**, Cinq conférences sur la psychanalyse, Trad. Bernard Lortholary , Ed. Points, Paris : 2012. P. 34

بكل تكوينه في التشريح، الفيزيولوجيا والباتولوجيا، يبقى مع ذلك عاجزا. لا يستطيع فهم الهستيريا. وحتى أنه يُعتبر تجاه هذا المرض دنيسا...¹. عين هنا فرويد الأزمة، أزمة طب الأعصاب حيث هو عاجز عن علاج حالات الهستيريا التي تبدو آثارها في الجسد مثل شلل اليد أو عضو من الأعضاء.

في نهاية التحليل اكتشف فرويد أن لا يمكن تشخيص عصاب الهستيريا بتشريح الجهاز العصبي أو الدماغ حيث لا نجد فيهما أي ضرر عضوي، «واقعا هذه الحالة صحيحة؛ تقريبا كل الأعراض ظهرت هكذا، كرواسب، إن شئتم، لتجارب انفعالية بكيفية شديدة التي سميها بعد ذلك الصدمة [التروما] النفسية، وخصوصيتها تُفسر بالعلاقة بالمشهد التروماتي الذي سببها»². شخص فرويد لأول مرة أصل العصاب الهستيريا بالصدمة النفسية، وهذا التشخيص بطبيعة الحال يفتح مجال لظهور علم خارق للعادة بمقابل العلمين العاديين طب الأعصاب والسيكولوجيا. لأن الهستيريا التي لها إتيولوجيا نفسية لا يمكن علاجها بوسائل موجهة من أجل علاج الأمراض العضوية. فكما قال كوهن: «ليست البراديغمات مطلقا قابلة للتصحيح بوسائل العلم العادي. في مقابل ذلك، قد رأينا، يقود العلم العادي في النهاية إلى الاعتراف بالحالات الشاذة والأزمات»³. حتى في مذهب فرويد لا يمكن تصحيح براديغم العلم العادي، طب الأعصاب، بل يتطلب الأمر باكتشاف براديغم جديد.

ما هو هذا البراديغم الجديد الذي اكتشفه فرويد؟ اسم البراديغم تغير خلال مسار تصورات هذا العلم (العادي) الجديد الذي سمي في النهاية التحليل النفسي الذي امتد إلى العلوم الطبيعية والروحية. المدخل الأول ل فرويد يكمن في كتابه المبكر الذي عين فيه معالم هذا العلم الجديد والموسوم ب المخطط الإجمالي لسيكولوجيا علمية ، حيث أراد من خلاله أن يقدم سيكولوجيا جديدة لخدمة طب الأعصاب. استعمل فيه، على الغالب، مفاهيما تقنية ورموز نورولوجية متعلقة بتشريح النسق العصبي. لكنه أدخل مفاهيما سيكولوجية مثل

¹ Sigmund Freud, Cinq conférence sur la psychanalyse, P. 35

² Ibid. P. 38

³ Thomas Kohn, Op. Cit., P. 172

الكتب، اللاشعور، الأنا... في البداية وصف علمه الجديد كالتالي: «في هذا المشروع بحثنا عن إدخال السيكلوجيا في إطار العلوم الطبيعية، بمعنى أن نمثل السيرورات النفسية كحالات محددة بكيفية كمية بجسيمات مادية قابلة للتمييز، وهذا من أجل أن نجعل منها بديهية وغير قابلة للطعن»¹. في البداية كان إذن هم فرويد أن يجعل من السيكلوجيا علما طبيعيا، وهذا بالتفريق بين السيكلوجيا بحصر المعنى وعلوم الأعصاب. لازمت الرغبة في جعل السيكلوجيا علما طبيعيا فرويد إلى زمن أعماله المتأخرة ففي سيرته الذاتية صرح قائلا: «اعتبرت دائما أنه من الظلم الغليظ فعل عدم معاملة التحليل النفسي على غرار أي علم طبيعي آخر...» ربما استجاب فرويد لرأي كانط بخصوص السيكلوجيا على أنها لا يمكن أن تعتمد على أساليب علمية، وهذا نصه: «السيكلوجيا التجريبية أكثر بعدا من الكيمياء نفسها من صف العلم الطبيعي بالمعنى الخاص للكلمة، أولا لأن الرياضيات لا يمكن أن تنطبق على ظاهرات الحس الداخلي وقوانينها، لأنه كذلك أن نأخذ بعين الاعتبار بقانون الاستمرارية حده في جريان هذه التعديلات الداخلية؛ لكن يتعلق الأمر بامتداد المعرفة التي نتصرف بالعلاقة مع ما يجلب لنظرية الأجسام تقريبا مثل نظرية خصوصية الخط المستقيم الذي يعود إلى الهندسة بكاملها (...). لا يمكن أن تكون هذه السيكلوجيا إذن شيئا آخر إلا نظرية طبيعية تاريخية للحس الداخلي وهي كذلك ولو كانت نسقية بقدر الإمكان، بمعنى الوصف الطبيعي للنفس، لكن ليست علما للنفس، وليست حتى نظرية سيكلوجية تجريبية؛ وهنا يكمن السبب الذي من خلاله أعطينا لهذا الإنجاز الذي يحتوي بالفعل مبادئ نظرية الأجسام، تبعا للعادة المستعملة، العنوان العام للعلم الطبيعي لأن، بالمعنى الخاص، هذه التسمية تليق به وحده ولا يمكن أن نترك مجالاً لأي التباس»². تقريبا هذه هي وجهة نظر كارل بوبر تجاه التحليل النفسي. لكن فرويد أدخل عنصر الكم، لأن العلم كي يكون كذلك يجب بالضرورة أن يعتمد على الكم. بادخال عنصر الكم حول فرويد السيكلوجيا من الطابع الوصفي، الذي أشار إليه كانط، إلى الطابع التحليل الكمي. وسوف نرى بعد قليل لما نعالج موضوع الميتاسيكلوجيا كيف أقرن فرويد التحليل النفسي بالعلوم الطبيعية.

¹ Sigmund Freud, Esquisse d'une psychologie scientifique. In La naissance de la psychanalyse, P. 313

² Emanuel Kant, Premiers principes métaphysique de la science de la nature, Trad. par j. Gibelin, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, Paris : 1990. Ps. 12 – 13

رفض أيضا يونغ أن تكون السيكولوجيا علما طبيعية مضاهيا للعلوم الطبيعية الأخرى التي تعتمد على الرياضيات والمادة التجريبية، لكن هذا الحكم مؤقت حيث قال: «ستنشأ الضرورة يوما بطريقة طبيعية تماما، للتخلي عن الاستدلالات الفلسفية ونضع في محلها التجربة وكذلك تصبح السيكولوجيا علما طبيعيا. من كل العلوم الطبيعية، السيكولوجيا هي التي نجحت أقل، حتى الآن في الحصول على استقلاليتها»¹. لكن هذا لم يحدث الآن، لأن «ومع ذلك السيكولوجيا بعيدة عن أن تعرف تطورا مضاهيا للتطور الذي عرفته العلوم الطبيعية؛ زيادة إلى ذلك، إنها إلى الآن أقل تحررا من قبضة الفلسفة كما رأينا»². هذا لا يعني أن يونغ ينفي صفة العلم الطبيعي عن السيكولوجيا، قال فقط أن السكولوجيا لا تتقاسم نفس المنهج مع العلوم الطبيعية الأخرى والرياضيات، لأنه صرح في الموضوع نفسه قائلا: «أعتقد أنني أمارس علوم طبيعية بالمعنى الأفضل للكلمة، إثبات الوقائع، تصنيفها، وصف العلائق السببية والوظيفية، من أجل الاكتشاف كنتيجة أنني دخلت في شبكة من تأملات تذهب بعيدا عن كل علم طبيعي وتنفذ إلى مجال الفلسفة، اللاهوت، علم الأديان المقارن وتاريخ الروح على العموم»³. بمعنى أن السيكولوجيا، فضلا عن كونها علما طبيعيا، تمتد إلى علوم الروح. ومع ذلك «لا يمكن حقيقة لنظرية السيكولوجيا أن تقبل صورة رياضية، بما أننا لا نملك المقياس الذي يسمح بتقدير الكميات النفسية. ليس في حوزتنا إلا الكيفيات، بمعنى المعطيات القابلة للإدراك لأنها قابلة للتمثل في صورتها»⁴ عكس أمنية فرويد، في نظر يونغ القياس الكمي الصارم القائم على الرياضيات غير ممكن، الآن على الأقل، تطبيقه على السيكولوجيا، وهذا لأن «المأساة في السيكولوجيا أنها لا تتمتع برياضيات مطابقة لذاتها في كل مكان. إنها بالتالي محرومة من هذه الميزة العظيمة التي تتمتع بها الفيزياء، امتلاك نقطة أرخميدس. يلاحظ هذا العلم الأخير المجال الفيزيائي من وجهة نظر نفسية ويمكن أن يعطي تفسيراً نفسياً. النفسية بالعكس من ذلك، تلاحظ نفسها ولا تستطيع أن تترجم الظواهرات الملاحظة إلا بحدود نفسية أخرى»⁵. هذا واضح. لكن حتى بإدخال الطاقة

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 544

² Ibid., P. 554

³ Ibid., P. 622

⁴ Ibid. P. 619

⁵ Ibid. P. 622

– وهو مصطلح فيزيائي وكيميائي – لا يؤدي الدور المطلوب في السيكلوجيا، وهذا لأننا « نستنتج بالنسبة إلى السيكلوجي أن الحالة التي هي في نظر الفيزيائي صادمة جدا؛ يتحدث الأول أيضا عن الطاقة، بالرغم من أنه لا يملك بين يديه شيئا قابلا للقياس، وزيادة إلى ذلك مفهوم الطاقة يمثل حجما محددا بدقة بكيفية رياضية، التي بما هي كذلك، لا يمكن مطلقا أن نطبقها على النفسية. صيغة الطاقة السينيتيكية $d = mv^2 / 2$ يحتوي على العامل m (الكتلة) و v (السرعة). ما يبدو لنا غير قابل للقياس مع طبيعة النفسية الامبريقية. بالرغم من أن لما تصر السيكلوجيا على تطبيق مفهوم طاقي خاص للتعبير عن فعالية النفس، لا تستعمل بالتأكيد صيغة رياضية فيزيائية، لكن تستعمل فقط ما يماثل هذه الأخيرة (...). لكنها [الليبيدو] تتميز عن المفهوم الفيزيائي للطاقة بما هي ليست كمية ولكنها كيفية بصفة ماهوية»¹. بينما أراد فرويد أن يقيم سيكلوجيته العلمية على مبدأ الكم، دون إهمال الجانب الكيفي من أجل أن تضاهي العلوم الطبيعية الأخرى ولاسيما الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا. لنعود إلى تطور العلم الحديث الذي أسسه فرويد.

تابعنا لحظتين من تسمية فرويد لعلمه الجديد، أولا: العلاج النفسي، ثانيا: السيكلوجيا العلمية. لم يظهر مصطلح التحليل النفسي إلا عام 1896 في مقالة كتبها باللغة الفرنسية، جاء فيها ما يلي: «بالنسبة إلى الطبقة الثانية للعصابات الكبرى، الهستيريا والعصاب الإكراهي، حل المسألة الإيتيولوجية إنما تتسم ببساطة وتماتل مفاجئ. أدين بنتائجي إلى استعمال منهج جديد وهو التحليل النفسي psychoanalyse في الأسلوب المستكشف ل ج. بروير، دقيق نوعا ما، لكن لا يمكن لنا استبداله، بقدر ما تظاهر خصبا لتوضيح السبل المظلمة للخيال اللاشعوري. بوسيلة هذا الأسلوب – الذي يجب أن لا نصفه في هذا المحل – نتابع الأعراض الهستيرية حتى أصولها التي نجدها في كل المرات في حادث الحياة الجنسية للفرد، خاصة جدا لإنتاج انفعال شاق»². هذا النص الفرنسي يعود إلى سنة 1896 عين فرويد لأول مرة التحليل النفسي كمنهج علاج، كبراديجم جديد حل محل التنويم

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 646

² Sigmund Freud, L'hérédité et l'étiologie des névroses (texte français). In Névrose, psychose, perversion. Trad. sous la direction de J. Laplanche, Ed. P. U. F., Paris : 2010. P. 55

المغناطيسي. مع اكتشاف هذا الأسلوب الجديد، زالت المفاهيم والتقنيات المتعلقة سابقا بالتنويم المغناطيسي.

في البداية إذن عبر مصطلح التحليل النفسي عن براديجم جديد قبل أن يصبح علما عاديا له براديجم خاص. قال فرويد بعد ذلك في سيرته الذاتية: «فيما يخص طور الارتقاء الذي يعني الآن إتباع المرور من الكاتارسيس إلى التحليل النفسي بالمعنى الخاص، قد وصفته عدة مرات بكيفية جد معمقة حيث يصعب علي أن أضيف هنا شيئا جديدا»¹. نلاحظ أن فرويد عوض مفهوم / تقنية الكاتارسيس بمفهوم / تقنية التحليل النفسي. وقد عبر عن هذا الانتقال والتجديد في موضع آخر قائلا: «استنادا إلى المنهج الكاتارتي المقترح من طرف بروير، هيأت تقريبا بصفة كلية في السنوات الأخيرة أسلوبا علاجيا الذي سميته الأسلوب "التحليل نفسي" الذي أدين له العديد من النجاحات، كما نحاول أن نأمل تنمية أيضا بصفة معتبرة نجوعه»². رأى فرويد أن تقنية التحليل النفسي تقدم للأطباء وسائل ناجعة من أجل النفوذ إلى أعماق النفس الإنسانية. هذا ما قاله فرويد عام 1898.

مع نشأة التحليل النفسي بالمعنى الخاص، حلت تقنية التداعي الحر محل تقنية التنويم المغناطيسي، بكلمة "الحر"، أراد فرويد أن يحافظ المريض على سلطته الذاتية نسبيا عكس ما يحدث في التنويم المغناطيسي الذي يشل إرادة المريض ورؤيته الخاصة إلى الأشياء. وصف فرويد تقنية التداعي الحر كما يلي: «إن هذا الأسلوب للتداعي الحر المتبوع باحترام القاعدة الأساسية للتحليل النفسي ينبغي أن يسمح بما نتوقعه منه، بمعنى أن نوصل إلى الشعور المادة المكبوتة والموضوعة جانبا من طرف المقاومات، هذا هو ما يجب الاستدلال عليه. فقط يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن التداعي الحر ليست حرة حقيقة. يبقى المريض خاضعا لتأثير الوضعية التحليلية، حتى وإن لم يوجه نشاطه الفكري إلى موضوع محدد»³. بينما في التنويم المغناطيسي يوجه المريض نشاطه الفكري إلى موضوع محدد. بتقنية التداعي الحر لا نتحصل على مادة مباشرة كما في التقنية القديمة البالية، بل لا بد أن يكون

¹ Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, P. 39

² Sigmund Freud, Mes vues sur le rôle de la sexualité dans l'étiologie des névrose, P. 93

³ Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, P. 69

هناك تأويل، والتحليل نفسه تأويل، بمعنى أن «كل ما يأتي إلى فكر الفرد المحلل ليس أبدا المكبوت نفسه، لكن فقط شيء قريب منه، على شكل تلميح، وكلما كانت المقاومة أكبر، تكون الفكرة التعويضية التي نطلع عليها أكثر بعدا مما نبحت عنه حقيقة (...) هكذا تتأسس في إطار العمل التحليلي فن التأويل، حيث الاستعمال الناتج يتطلب بالتأكيد مهارة التطبيق. تقدم طريقة التداعي الحر امتيازات كبرى مقارنة بالطريقة السابقة...»¹ بالتداعي الحر لا يقدم المريض أفكارا مباشرة جاهزة بل يفتضي الأمر التأويل، وهذا يتوقف على مهارة المحلل النفسي. يمكن القول بالتالي أن التحليل النفسي بالمعنى الكامل نشأ مع تأويل الأحلام، فمن خلال فهم تأويل الأحلام يفهم المحلل أفكار المريض الكامنة، لأن بممارسة تقنية التداعي الحر نجد في فكر المريض محتوى ظاهر ومحتوى كامن.

بإبداع براديجم التداعي الحر لم يعد التحليل النفسي بعد منهجا ضيقا بل أصبح علما، له براديجم خاص. رأينا أن التنويم المغناطيسي يعتمد على الإيحاء. في التحليل النفسي لم يعد الإيحاء كوسيلة لتطهير المريض من أعراضه العصابية، إنما التداعي الحر يكون مصحوب تلقائيا بعنصر النقل **Transfert** والنقل هو العاطفة التي يبديها المريض نحو الطبيب إذ تتكون في نفسيته نوعا من الثقة والرغبة في الشفاء. قال فرويد في ميكانيزم النقل: «سنجد أثناء العلاج التحليلي فعلا يتأسس بانتظام وهو ظهور علاقة إحساس خاص للمصاب تجاه الطبيب، التي تتجاوز المستوى العقلاني، حالة تنقلب من التقدير الأكثر حنانا إلى الخصومة الأكثر عنادا وتستمد هذه الحالة كل خصوصياتها من مواقف المصاب في الحب السابق التي أصبحت لا شعورية. هذا النقل الذي، سواء كان بشكله الإيجابي أو بشكله السلبي، يدخل في خدمة المقاومة، يصبح بين أيدي الطبيب أقوى وسيلة مساعدة للعلاج ويلعب في ديناميكية سيرورة الشفاء دورا لا بد أن نوليه اهتماما كبيرا». التحليل، بخلاف الكاتارسيس، يستغرق مدة طويلة في العلاج؛ حيث من خلاله يقيم الطبيب مع المصاب ما يسمى حلف العلاج **Alliance da traitement**، بالرغم أن فرويد نفسه لم يستعمل هذه العبارة. أثناء هذا الحلف يتكون النقل تلقائيا وبطريقة لا شعورية؛ وحسب فرويد يتقلب هذا النقل من الإيجابي إلى السلبي، لكن المحلل النفسي يعمل على جعله إيجابيا.

¹ Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même , P. 69

هذه هي باختصار معالم التحليل النفسي. قد بيننا المراحل التي اجتازها فرويد للوصول إلى هذه العبارة التي كانت في البداية تعبر عن براديغم وتقنية علاج إلى أن أصبحت تمثل علما مستقلا عن طب الأعصاب والسيكولوجيا العادية أو الجامعية. هناك إذن في التحليل النفسي مرور من براديغم قديم إلى براديغم جديد، وهذا يتطابق مع تصور **كوهن** لما رأى أن «المرور إلى البراديغم الجديد هو بمثابة ثورة علمية الموضع الذي نحن بالأحرى مستعدين للشروع فيه بكيفية مباشرة. لنسجل أيضا، مع ذلك، النقطة الأخيرة، التي هيأت لها السبيل معطيات الفصول الثلاثة الأخيرة. حتى الفصل الرابع، أين أدخلنا مفهوم الحالة الشاذة للمرة الأولى، يمكن أن يظهر الحدان الثورة والعلم الخارق للعادة متطابقين»¹. هذا لأن «أمام حالة شاذة أو أزمة، يتخذ العلماء موقفا مختلفا تجاه الباراديغمات الموجودة سابقا وبالتالي طبيعة أبحاثهم تتغير»². لقد رأينا أن طبيعة البحث في التحليل النفسي تختلف عن طبيعة البحث في طب الأعصاب والسيكولوجيا الأكاديمية، يتميز هذا الاختلاف من الانتقال من تقنية التنويم المغناطيسي إلى تقنية التداعي الحر. لا بد البراديغم الجديد أن يدعى القدرة على حل المشاكل التي عجز عن حلها البراديغم المألوف، قال **كوهن** في هذا الصدد: «إنه محتمل جدا أن الحجة الأكثر ثقلا، لأنصار البراديغم الجديد هي الإدعاء أنهم في مستوى إيجاد حلول للمشاكل التي قادت البراديغم القديم إلى الأزمة»³. باكتشاف إيتولوجيا العصابات النفسية، التي استعصت سابقا عن العلاج، استطاع فرويد أن يجد حولا خارجة عن الحلول القديمة (الكوكايين والتنويم المغناطيسي).

هذه هي طبيعة الثورة التحليل نفسية. لكن لا يستعمل **فرويد** فقط عبارة التحليل النفسي كعلم قائم بذاته، لكن يعلم أن لكل علم نظرية خاصة به؛ بالتالي بلور جهازا من المفاهيم أطلق عليه عبارة الميتاسيكولوجيا. فما هي الميتاسيكولوجيا؟ وما مجالها؟ وما وظيفتها في العلم الكلي، التحليل النفسي؟ إنه ربما شيء مدهش التأكيد أن فرويد استعمل عبارة الميتاسيكولوجيا قبل استعمال عبارة التحليل النفسي. في الأصل استعمل **فرويد** حد الميتاسيكولوجيا للتعبير عن علمه الجديد، بالتالي الميتاسيكولوجيا مرحلة من مراحل تطور

¹ Thomas Kuhn, Op. Cit., P. 131

² Ibid. P.132

³ Ibid. P. 211

فكر فرويد. ظهر هذا الحد أول مرة في رسالة له إلى الطبيب فلياس، قال فيها ما يأتي: «السيكولوجيا – أو بالأحرى الميتاسيكولوجيا – تشغل بالي دون انقطاع كتاب تان الموسوم بالذكاء أثار إعجابي كثيرا. أتمنى أن اكتشف منه شيئا. أثبتت بقليل من التأخر، أن الأفكار الأكثر قدما هي بحق الأكثر قابلية للاستعمال. أتمنى أن يشغل حب العلوم اهتمامي إلى آخر حياتي»¹. نرى في هذه الفقرة التقارب بين السيكولوجيا الميتاسيكولوجيا، لكن نفهم أن هذه الأخيرة تذهب أبعد من السيكولوجيا. من جهة أخرى نفهم من حد الميتاسيكولوجيا في هذه الفقرة أنه يعنى ما بعد السيكولوجيا، فالعلاقة بين الحدين يماثل ربما العلاقة بين الفيزياء والميتافيزياء؛ بمعنى أن «حد ميتا يدل أن النظرية تذهب ما وراء البحث عن الظواهر الشعورية»²؛ بما أن فرويد قال عدة مرات أن في السيكولوجيا الجامعية النفسي مرادف للشعوري. بالتالي نفهم من حد الميتاسيكولوجيا نظرية اللاشعور.

بعد ذلك تطور حد الميتاسيكولوجيا ليتخذ محتوى آخر ففي إحدى رسائله إلى فلياس صرح فرويد قائلا: «عموما، استفدت كثيرا في سيكولوجيا العصابات، ولدي كل المبرر لأكون مقتنعا. أتمنى أن تريد جيدا أن تستمع إلي بخصوص بعض المسائل الميتاسيكولوجية (...) لم أطمح في سنوات شبابي إلا في المعارف الفلسفية وها أنا الآن على نقطة تحقيق هذه الأمنية بالمرور من الطب إلى السيكولوجيا. إنه على كره مني أصبحت معالجا [طبيبيا]. أنا متأكد أنني أستطيع، في بعض الحالات وعند بعض الأشخاص، أن أشفي نهائيا الهيستيريا والعصاب الإكراهي»³. رأى أنه حقق أمنيته في اكتساب المعارف الفلسفية بالمرور من الطب إلى السيكولوجيا، فالمسائل الميتاسيكولوجية التي تحدث عنها تعني فلسفة السيكولوجيا، وهذا هو المحتوى الثاني لحد الميتاسيكولوجيا. وقبل ذلك عبر فرويد عن أمنيته في الاهتمام بالمسائل الفلسفية في رسالة أخرى إلى فلياس دائما، حيث قال لمراسله: «أثبتت أن، بمنعطف الطب، تدرك مثالك الأول وهو فهم الفيزيولوجيا الإنسانية. فيما يخصني أنا، أغذي في عمق نفسي أمل الوصول بالسبيل نفسه [الطب]، هدفي الأول:

¹ Sigmund Freud, lettres à Fliess, (13 / 02 / 1896) Ps. 139 – 140

² Paul Roazen, La pensée politique et sociale de S. Freud, Ed. P. U. F., Paris : 1976

³ Sigmund Freud, Lettres à Fliess, (02 / 04 / 1896). P. 144

الفلسفة. وهذا ما أطمح فيه أصلا حتى قبل أن أفهم جيدا لماذا وجدت في الحياة»¹. بمنعطف الطب يأمل أن يكون فيلسوفا، فيلسوف علم. فمنذ البداية كان فرويد يفكر في تأسيس علم جديد له فلسفة خاصة تحل محل الميتافيزيقا، وهذه الفلسفة هي الميتاسيكولوجيا. لم يشغل باله هم الفيزيولوجيا ليصبح طبيبا لأنه اكتشف أن العصاب الإكراهي والهيستيريا لها أسباب نفسية وليس لها أسباب عضوية. هنا نفهم أن الميتاسيكولوجيا تعني ما بعد طب الأعصاب.

عرف فيما بعد الميتاسيكولوجيا بتعريف آخر وبين من خلاله ما قلناه قبل قليل أن العصابات النفسية ليس لها أصل عضوي مباشر، قال في رسالة لاحقة: «يببدو لي أن الشرح بواسطة فعل تحقيق الرغبة يقدم جيدا حلا سيكولوجيا، ولا يقدم أي حل بيولوجي لكن بالأحرى ميتاسيكولوجي. (على كل حال يجب أن تقول لي جديا إذا أمكن أن أطلق على سيكولوجيتي، التي تؤدي إلى خلفية الشعور، اسم الميتاسيكولوجيا)»². عرف في هذه الفقرة الميتاسيكولوجيا بسيكولوجيا اللاشعور التي تذهب أبعد من البيولوجيا. لما كتب فرويد هذه الكلمات كان مصطلح التحليل النفسي ظاهرا، لكنه لم يذكره في رسائله إلا مرة واحدة، في الرسالة الأخيرة التي أرخت بتاريخ 11 / 03 / 1902. وبما أن مصطلح التحليل النفسي مستعملا، حدد فرويد مكانة الميتاسيكولوجيا فيه، أي في العلم العام. وهذا ما بينه فيما يلي: «... على كل حال سأنهي جزءا من الثلث الأول من هذا الإنجاز الضخم الذي يتعلق بإعطاء للعصابات والذهانات تفسيرا علميا بتركيزي على نظريات الكبت وتحقيق الرغبات: 1/ العضوية الجنسية؛ 2/ الوقائع الاكلينيكية؛ 3/ الميتاسيكولوجيا». الإنجاز الضخم الذي أشار إليه فرويد هو تأويل الأحلام. يعني فرويد بالميتاسيكولوجيا هنا الجانب النظري من التحليل النفسي المضاف إلى الجانب التطبيقي أي الوقائع الاكلينيكية.

وصلنا إلى نتيجة أن الميتاسيكولوجيا هي نظرية التحليل النفسي أو فلسفة التحليل النفسي، بمعنى أنها تعبر عن الجهاز المفاهيمي في التحليل النفسي. لكنها أيضا تعبر عن مقولات الكائن النفسي من جهة، ومن جهة أخرى تعبر عن المعطيات النفسية الأولية. قبل أن نفسر طبيعة الجهاز المفاهيمي نتطرق إلى المقولات النفسية والمعطيات الأولية.

¹ Sigmund Freud, Lettres à Fliess, (01 / 01 / 1896). P. 125

² Ibid., (10 / 03 / 1898), P. 218

من بين الكتب التي أشار فرويد إلى مقولات الكائن النفسي كتابه الموسوم ب أبعد من مبدأ اللذة حيث قال: «في النظرية التحليل نفسية، نتقبل دون تردد أن مبدأ اللذة يحدد بصفة آلية جريان السيرورات النفسية؛ بتعبير آخر، نعتقد أن هذا يثيره في كل مرة ضغط مزعج وأنه يأخذ اتجاهها كما أن نتيجته النهائية تتطابق مع انخفاض هذا الضغط بمعنى اجتناب الألم أو إنتاج اللذة. لما نأخذ بعين الاعتبار هذا المجرى بدراستنا للسيرورات النفسية ندخل وجهة نظر الاقتصادي في عملنا. نفكر أن طريقة عرض أين نحاول تقدير العامل الاقتصادي زيادة إلى عاملي المكاني والدينامي هي أكثر كمالا والتي نستطيع أن نتمثلها حاليا وتستحق أن نبلورها بحد الميتاسيكولوجيا»¹. أدخل فرويد عنصر مبدأ اللذة للاستدلال على المقولات الثلاثة: الاقتصادي، المكاني والدينامي. مبدأ اللذة تابع لعامل الضغط أو التوتر، ارتفاع الضغط يسبب الألم وانخفاضه يسبب اللذة؛ «تبعاً للأسلوب الذي يتصرف [النسق العصبي] به، مع ذلك، يصر نفس الميل تحت شكل معدل للجهد من أجل الحفاظ على الكمية في مستوى منخفض بقدر الإمكان واجتناب كل ارتفاع [في الضغط]، بمعنى من أجل الحفاظ على هذا المستوى ثابتاً»². هنا يبدو العامل الاقتصادي أكثر أهمية من العاملين الدينامي والمكاني، العامل الدينامي يعبر عن حركية هذا الضغط والعامل المكاني يعبر عن تمركز الضغط في الجهاز العصبي، بينما يعبر العامل الاقتصادي على كمية الضغط بصفة مادية. كرر فرويد هذا الكلام في كتابه الأخير الموسوم ب موجز التحليل النفسي، لكن هذه المرة باعتبار الجهاز النفسي وبالتركيز على الأنا والهوى، حيث قال: «ارتفاع هذه الضغوطات يحس به عموماً كآلم، انخفاضها يحس بها كلذة (...) يتوق الأنا إلى نحو اللذة كما يتوق إلى اجتناب الألم (...) يمكن أن نستنتج أن في حالة النوم هذا الانتظام يكمن في تقسيم خاص للطاقة النفسية»³. للطاقة علاقة بالكمية، ولما نتحدث عن الطاقة النفسية نتذكر الاقتصاد النفسي، ومن وجهة نظر الدينامي نسجل انتقال الطاقة النفسية من عنصر إلى عنصر؛ وكذلك استثمار هذه الطاقة قاسم مشترك بين الاقتصادي والدينامي.

¹ Sigmund Freud, Au de là du principe du plaisir, In Essais de psychanalyse, In Essais de psychanalyse, Trad. Par J. Althounian et autres, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2001. P. 49

² Sigmund Freud, Esquisse d'une psychologie scientifique, P. 307

³ Sigmund Freud, Abrégé de psychanalyse. Suivi de some elementary lessons in psycho-analysis, Trad. par Janine Althounian, Pierre Collet et autres, Ed. P. U. F., Paris : 2012 P. 10

تعتبر الميتاسيكولوجيا بمثابة النظرية بمقابل التطبيق، «بالفعل نتصرف دائما كما أننا نعلم ذلك، لهذا الاحتياط تقريبا أن في تمثالتنا النظرية أهملنا في غالب الأحيان الأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر الاقتصادي وبنفس القدر أهملنا وجهتي نظر المكاني والدينامي»¹. هذه المقولات الميتاسيكولوجية (مقولات الكائن النفسي) هي التي تحدد البناء النظري والمفهومي للتحليل النفسي. صاغ فرويد هذه المقولات بمقابل مقولات الكائن الميتافيزيقي عند صاحب الأعمال المفهومية الكبرى أرسطو؛ كما أراد مؤسس التحليل النفسي أن تحل الميتاسيكولوجيا محل الميتافيزيكا القديمة. وكذا اقتداء من مقولات نظرية المعرفة عند كانط. المقولات الميتاسيكولوجيا تختلف عن مقولات الكائن الميتافيزيقي بكونها لا تنفصل عن التطبيق، بمعنى ليست مقولات منطقية محضة، إنما هي التي توجه العمل التحليل النفسي. في التحليل النفسي لا يوجد الفصل بين الانطواوجيا والعمل المخبري. ليست المفاهيم التي تحددها وتوجهها مقولات الكائن النفسي مجرد أفاظ مجردة لا توجد إلا في المنطق الذهني العقلاني، بل لها محتوى يتحدد بالوقائع التجريبية. يبدو فرويد بتصوره هذا قريبا من الوضعيين المناطقة حيث استجاب لفلسفتهم إذ قدم حلا لمشكلة الميتافيزيكا.

ننتقل الآن إلى بعض الدراسات والتعليقات التي تناولت المقولات الميتاسيكولوجيا. نبدأ بقاموس مفردات التحليل النفسي ل بونتاليس و لابلانـش، رأى الكاتبان أن «الميتاسيكولوجيا تأخذ بعين الاعتبار ثلاث وجهات نظر: الدينامي، المكاني والاقتصادي (...) قد يصبح أحد حساسا تجاه الحدين الميتاسيكولوجيا والميتافيزيكا، مطابقة كانت بصفة احتمالية مقصودة من قبل فرويد، بما أننا نعلم، بشهادته الخاصة إلى أي مدى كانت قوية ضالته الفلسفية»². هذه الضالة الفلسفية اشـرنا إليها قبل عندما استندنا إلى رسائل فرويد إلى فلياس. لكن ما يهم هنا هو فهمه لوجهات نظر الثلاثة، ما هي طبيعتها ومجال فعاليتها؟ قال أحد المعلقين: «للأخذ بعين الاعتبار في الوقت نفسه وجهة نظر الاقتصادي (الذي يصف كميات القوى الحاضرة)، من وجهة نظر المكاني (الذي يضع التمثلات في الشعور

¹ Sigmund Freud, L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, Trad. J. Althounian, A. Bourguignon et autres, In Résultats, idées, problèmes, Tome 2 P. 242

² Jean Laplanche et J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Ed. P. U. F., Paris : 2014, P. 238

واللاشعور، [ثم] في الهو، الأنا والأنا الأعلى) ووجهة نظر الدينامي (الذي يبلور علاقات القوى بين السلط والدوافع الغريزية) هذا كله يؤسس الجانب الميتاسيكولوجي. إنها التركيب النظري ونتيجة البحث التحليل نفسي التي بإمكانها أن توضح أكثر الاشتغال النفسي والاضطرابات المرضية النفسية...¹. في البداية، كما رأينا في رسائل فرويد إلى فلياس، كانت الميتاسيكولوجيا هي التي مهدت الطريق لنشأة التحليل النفسي، وفي النهاية تغير معنى ومحتوى السيكولوجيا ليصبح نتيجة الأبحاث التحليل النفسية، هذه النتيجة أدت إلى تصور المقولات الثلاثة التي لم تخطر ببال فرويد النورولوجي.

إذ وجهات النظر الثلاثة : المكاني، الدينامي والاقتصادي التي تعين المقولات الميتاسيكولوجية تفسر كما يلي: «التمييز بين الشعور واللاشعور هو في الجزء الأكبر ما يفصل ذلك الذي نشعر به وما يمكن أن نشعر به دون مقاومة ودون مساعدة خارجية. اللاشعور هو، بالطبع، ما نمنعه بكل قوة أن يصبح شعوريا حيث نعارضه بسدود داخلية. يمكن للفكرة أن تمر من اللاشعور إلى الشعور باجتيازها ما قبل الشعور. بحدود أخرى، تسجل وجهة نظر المكاني درجة سهولة منال الانفعالات والأفكار»². بالمكانية الأولى يتعلق الأمر بالشعور واللاشعور وما قبل الشعور؛ في المكاني الثانية يتعلق الأمر بالأنا والهو والأنا الأعلى. بوجهة نظر الدينامي «فهم فرويد تنوع القوى النفسية، صراعها المتبادل، والتسويات التي تُصمم؛ ما يتضمن، حينئذ، الدوافع الغريزية المتنوعة والدفاعات المنصوبة من طرف الأنا، ضدها. بفصل هذا المنظور خرج الطب النفسي من مرحلته الوصفية التي يتصف بها قبل التحليل النفسي»³. الحد المناقض للدينامي هو الثابت (ستاتيكي). ميز فرويد بين مفهوم الكبت ومفهوم اللاشعور، حيث أدرك هذا التمييز من وجهة نظر الدينامي والمكاني. اللاشعور حد وصفي محض وغير محدد، هو، إن صح التعبير حد ستاتيكي؛ المكبوت حد دينامي يأخذ بعين الاعتبار لعبة القوى النفسية⁴. أما وجهة نظر الاقتصادي عند فرويد فهي «تتعلق بطاقات الحياة النفسية، الجانب الكمي من للسيكولوجيا الإنسانية. يعود

¹ Jean – Pierre Chartier, Introduction à la pensée freudienne, Ed. Petite bibliothèque Payot, Paris : 2001, P. 148.

² Paul Roazen, Op. Cit., P. 49

³ Ibid. P. 49

⁴ Ibidem, P. 49

هذا المنظور على الشدة المتبادلة للقوى النفسية، وهذا المنظور مناسب خاصة لما يتعلق الأمر بكيفية تفكير فرويد في مشكلة الحالة العادية. لا يوجد بالنسبة إليه، مبدئياً، فروق كمية بين العادي وغير العادي؛ الميكانيزمات النفسية الأكثر غرابة يمكن أن تتواجد في أحلام الناس الأسوياء وأخطاء الحياة اليومية»¹. وجهة نظر الاقتصادي لها أهمية أكبر بكونها قريبة من فكرة السيكلوجيا العلمية بفعل إدخال عاملي الكمية والطاقة. «نظام تكوين التحليل النفسي يدل على أولوية البعد الاقتصادي، الذي نعرف أهميته في المخطط الإجمالي لسنة 1895»² ركز فرويد في أعماله الميتاسيكولوجية على عنصر اقتصاد الطاقة، ثم مدد هذا العنصر إلى السيكلوجيا الاجتماعية ليأخذ منعطف الاقتصاد النفسي.

عين بول لورانت آسون العلاقة الموجود بين المقولات الميتاسيكولوجية وبعض العلوم الطبيعية، ف «في الاتجاه الثلاثي أين يظهر الطموح التفسيري لفرويد، سواء في المكاني أو الدينامي أو الاقتصادي، وعلى أساس الصيغة الثلاثية، العلمي، الفيزيكي واللاأدرية، يمكن تصور المعرفة التحليلية كنوع من فترة خيالية لرصد فضاء انتقالي. إن المكاني سيصبح قائماً لما تصبح الصلة مع الموضوع التشريحي مثبتة، شأن علم التشريح. أن الدينامي يصبح متضاحاً لما يصبح الجوهر الكيميائي مكتشفاً حيث السيرورة تحدد القوة، وهذا شأن الكيمياء. أن الاقتصادي سيصبح مضموناً لما سيتحقق أمر القياس، وهذا شأن الفيزياء»³. ولهذا يستعمل فرويد كلمة "مؤقت" ليصف علمه الجديد التي له صلة وطيدة مع علوم ذلك العصر: علم التشريح، الفيزيولوجيا، الفيزياء، الكيمياء...⁴ إذ لم يدع فرويد يوماً أن علمه معطى لدفعة واحدة، بل هو علم قابل لتعرض إلى أزمت، وهذا بعلاقته الوطيدة بالعلوم التي ذكرناها أعلاه. بمعنى أن التحليل النفسي يرتقي مع ارتقاء العلوم الأخرى.

حللنا بكفاية المقولات الميتاسيكولوجيا. بقي الآن أن نحلل الميتاسيكولوجيا لصفحتها جهازاً مفاهيمياً للتحليل النفسي. في كتاب متأخر موسم ب التحليل بنهاية والتحليل دون نهاية

¹ Paul Roazen, Op. Cit. P. 51

² Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, Ed. Payot, Paris : 1990. P. 96

³ Ibid. P. 189

⁴ Ibid. P. 190

قال فرويد: «إذا تساءلنا على أية سبل وبأية وسائل ينتج كل هذا، ليس من السهل إيجاد جواب. بل يجب أن نقول: "يجب جيدا إذن أن تتدخل الساحرة". نفهم بالساحرة الميتاسيكولوجيا. دون التأمل ودون التنظير – لكي لا نقول التخيل – بكيفية ميتاسيكولوجية، لا يمكن أن نتقدم بخطورة واحدة. للأسف، المعلومات حول هذه الساحرة لم تكن هذه المرة لا واضحة جدا ولا صريحة جدا»¹. عين فرويد هنا الجانب النظري للتحليل النفسي، فخارج المجال الاكليتيكي يوجد التأمل الفلسفي: بناء نظريات وتصور مفاهيم التي هي في الوقت نفسه إكلينيكية ونظرية.

في عام 1915 نشر فرويد كتابا بعنوان الميتاسيكولوجيا، ونشر غير كامل، حلل فيه فقط خمسة مفاهيم تحليلية: الغرائز ومصير الغرائز، اللاشعور، الكبت، نظرية الأحلام والحزن والاكتئاب. أراد أن يكون هذا الكتاب جامعا لنظريته الكلية، وكمفتاح التحليل النفسي، حيث لا تكون الكتب اللاحقة إلا تفسيرات. قال فرويد في بداية هذا الكتاب: «نسمع عادة صياغة المقتضى الأتي: يجب أن يقوم العلم على مفاهيم أساسية واضحة ومحددة بصفة صارمة. في الواقع ليس هناك علم، حتى الأكثر دقة، يبدأ بتلك التعريفات. تكمن البداية الحقيقية للنشاط العلمي، بالأحرى، في وصف الظاهرات التي تصبح فيما بعد مجمعة، منظمة ومدمجة في علاقات. حتى في الوصف، لا يمكن تفادي تطبيق بعض أفكار مجردة، نقتبسها هنا أو هناك، على المادة، وبالتأكيد ليس فقط في التجربة الراهنة. تلك الأفكار – التي تصبح مفاهيم أساسية للعلم – إنما هي في التصميم اللاحق مواد أكثر ضرورة»². بالطبع لا يوجد في العلم مفاهيم لها محتويات ثابتة، بل المحتوى يتطور مع تطور العلم. لكن الأفكار المجردة، التي تصبح فيما بعد مفاهيم أساسية، إنما هي ضرورية في كل علم ودونها لا يمكن للعلم أن يتقدم بخطوة. لكن في الوقت ذاته لا بد أن يخضع المفهوم للتجربة، ومن التجربة تنبثق المفاهيم؛ «إنه فقط بعد امتحان أكثر تعمقا في مجال الظاهرات المعتبرة يمكن أن ندرك أيضا بأكثر دقة المفاهيم العلمية الأساسية، وهذا الامتحان [أو التحقيق] هو الذي يستدعيها ويعدها باستمرار ليجعل منها قابلة للاستعمال

¹ Sigmund Freud, L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, P. 240

² Sigmund Freud, Métapsychologie, Trad. J. Laplanche et J. B. Pontalis, Ed. Gallimard, Paris : 1994. P. 11

وخالية من التناقض. كما يعلم ذلك مثال الفيزياء بصفة لامة، أن حتى المفاهيم الأساسية التي كانت محددة في تعريفات، يخضع محتواها إلى التعديل باستمرار»¹. حدد فريد المفاهيم الأساسية لعلمه الجديد بتعريفات مبكرا في المخطط الإجمالي والرسائل إلى فلياس، ولهذا بدأنا هذا البحث بهما. لكن مع مرور الزمن تغيرت محتويات هذه المفاهيم، وأحسن مثال على ذلك مفهوم الميتاسيكولوجيا، ومفهوم التحليل النفسي نفسه. وتغير أيضا، مع الزمن، محتوى المكانية النفسية ومحتوى طبيعة الغرائز، إلى غير ذلك.

لم يرض فرويد أن يكون جهازه المفاهيمي منفصلا عن التجربة الاكلينيكية، إذن لم يقدم نسقا فلسفيا متكاملًا، وهذه حجة أن المفهوم متصل بالتجربة ويمكن القول أن للمفهوم والتجربة علاقة متبادلة. أشار فرويد إلى هذا الموضوع في كتاب متأخر له، حيث قال: «لا أريد أن أعطي انطباعا، أن في مجرى هذه الحقبة الأخيرة من عملي، أنني انصرفت عن الملاحظة المستمرة وعكفت كلية على التأمل النظري. إنما بقيت دائما بالأحرى في اتصال ضيق مع المادة التحليلية، ولم أتوقف أبدا عن معالجة المواضيع الخاصة، الاكلينيكية أو التقنية. حتى لما أكون مبعدا عن الملاحظة، أتفادى باهتمام الاقتراب إلى الفلسفة بالمعنى الخاص، فيختر، شوبنهاور ونشته»². العلاقة المُفكّر فيها بين الميتاسيكولوجيا والاكلينيكية تبدو بهذه الطبيعة : ليس الفن الميتاسيكولوجي شيئا آخر سوى إعادة تشييد صارمة للصورة العاكسة لسيرورة نفسية معينة³. هناك إذن وجود "حكم كلينيكي" الذي يجب أن يُتصور كعاكس. لكن هذا يعني أن التجربة الاكلينيكية لها جيدا شأنًا مع بعض "الكليات العاكسة". هذا يعني أن المفهوم يعكس ملاحظة كلينيكية، وهذه الملاحظة في حد ذاتها لا بد أن تستند إلى كليات مفهومية.

إلى الآن حللنا المقولات الميتاسيكولوجية التي يمكن أن نطلق عليها اسم أركان فلسفة التحليل النفسي، وأصبحتنا أن الميتاسيكولوجيا، من جهة أخرى، تعبير عن الجهاز المفاهيمي للتحليل النفسي؛ نتوصل إلى النتيجة التالية: الملاحظة الاكلينيكية + الميتاسيكولوجيا =

¹ Sigmund Freud, Métapsychologie, P. 12

² Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, P. 100

³ Paul Laurent Assoun, Introduction à la métapsychologie freudienne, Ed. P. U. F, Paris : 1993. P. 42

التحليل النفسي. بالتالي نؤكد أن التحليل النفسي لا ينحصر في الحقل الاكلينيكي. وهذا الاعتبار لا يبتعد عن تعريف فرويد لعلمه الجديد إذ رأى أن «التحليل النفسي هو اسم يطلق على (1) الطريقة السيكولوجية المتعلقة بالبحث في السيرورات النفسية التي تقريبا يتعذر الوصول إليها بطريقة أخرى؛ (2) هو نموذج علاج الاضطرابات العصابية التي تقوم على هذا البحث؛ (3) هو زمرة النظريات السيكولوجية المكتسبة بهذا المنهج، والتي تتطور بكيفية تدريجية من أجل أن تنضم إلى مادة علمية جديدة»¹. هذا التعريف الأخير يعبر عن الميتاسيكولوجيا. وبعد ذلك تحول التحليل النفسي من الحقل العيادي الفردي إلى السيكولوجيا الاجتماعية والنظرية التاريخية بفضل الميتاسيكولوجيا، دون أن يفقد جانبه الاكلينيكي.

إلى جانب المقولات الميتاسيكولوجية للتحليل النفسي - التي يمكن أن نترجمها إلى اللغة الفلسفية هكذا: الاقتصادي يعبر عن الكم؛ الدينامي يعبر عن الكيف؛ المكاني يعبر عن الجهة - تصورنا، من خلال دراسة مؤلفات فريد ولاسيما تأويل الأحلام، معطيات نفسية أولية لم يشر إليها الباحثون. وهذه المعطيات الأولية هي: الفيلوجيني، الثقافي والأنتوجيني. حيث اعتمدنا على نظرية المعرفة. في بداية اللوحة المنطقية للأحكام صنف الأحكام حسب الكمية وهي ثلاث: الكلي، الخاص، المفرد². يمكن أن نترجم الفيلوجيني بالكلي والثقافي بالخاص والأنتوجيني بالمفرد (الفردي). هذه المعطيات تخص بصفة جوهرية اللاشعور، كما سنثبت ذلك في الفصول القادمة. لم نتمكن الآن أن نذهب بهذه المعطيات أبعد من اللاشعور. وبدا أن المقولات الميتاسيكولوجيا تخص أكثر اللاشعور، بمعنى أن «يجب أن نتصور اللاشعور بصفة جذرية كموضوع ميتاسيكولوجي؛ هذا الموقف جعل اللاشعور يخرج من الوضعية السيكولوجية ومن التصور الفلسفي التقليدي»³. نبدأ إذن التفصيل في دراسة الميادين الأولية للتحليل النفسي باللاشعور بصفة عامة.

¹ Sigmund Freud, Psychanalyse et théorie de la libido, Trad. par André Bourguignon, Pierre Cotet et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, volume XVI (1921 – 1923), Ed. P. U. F., Paris : 1991. P. 183

² Emanuel Kant, Prolégomènes a toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, Trad. par J. Gibelin, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, Paris : 1965 P. 73

³ Paul Laurent Assoun, Introduction à la métapsychologie freudienne, P. 23

كتب لويس ألتوسر عام 1964 قائلاً: «كانت الكلمة الأولى لـ لاكان كأنه يقول: من حيث المبدأ أسس فرويد علماً. علم جديد، الذي هو علم ذو موضوع جديد: اللاشعور. تصريح في منتهى الصرامة. إذا كان التحليل النفسي علماً بالحق، لأنه علم ذو موضوع خاص، فهو أيضاً علم يتفق مع بنية كل علم: يحتوي على نظرية وتقنية (منهج) اللتان تسمحان بمعرفة وتحول موضوعه إلى تطبيق معين. كما في كل علم أصيل ومؤسس، التطبيق لا يعبر عن مطلقة العلم، إنما هو لحظة تابعة نظرياً؛ اللحظة التي تصبح فيها النظرية منهجاً (تقنية)، يدخل في احتكاك نظري (المعرفة) أو تطبيق (العلاج) مع موضوعه الخاص (اللاشعور)»¹. هنا حدد ألتوسر ماهية كل علم، لا بد لأي علم أن يملك في طياته نظرية ومنهج وأن يكون له موضوع خاص. موضوع التحليل النفسي كما حدده ألتوسر هو اللاشعور. في هذه المقالة رد هذا الماركسي الفرنسي الاعتبار لـ لاكان الذي نظر مفاهيم التحليل النفسي بالاعتماد على فلسفة اللغة. ثم يضيف قائلاً: «من هنا نسوا أن أي علم لا يكون كذلك إلا إذا استطاع، بكل ما أوتي من حق، أن يزعم امتلاك موضوع خاص الذي يكون له ولا يكون إلا له،- وليس أن يلجأ إلى حصة ضئيلة لموضوع مستعار، ممنوح، تخلى عنه علم آخر (...). إن لم يكن التحليل النفسي إلا فن الانسجام مع بقايا الطب النفسي، البيولوجيا، السيكلوجيا، الانتروبولوجيا والفلسفة، ماذا بقي له إذن من موضوع خاص، الموضوع الذي يميزه عن هذه المواد المذكورة ويجعل منه علماً بالحقيقة؟»². اللاشعور هو موضوع التحليل النفسي، لكنه موضوع مستعار ليس من علماء النفس أو أطباء الأعصاب فحسب، بل خاصة من الفلاسفة، بالتأكيد من شوبنهاور ونشته اللذان استعملوا هذا المفهوم بطريقة جدية، وليس بمجرد "طريقة تعبير". إلا أن محتوى المفهوم تغير في نظرية التحليل النفسي، أقصد أن فرويد قدم محتوى خاص للاشعور. اللاشعور هو موضوع التحليل النفسي، لكن الخط الرئيسي في النظرية الكلية إنما هو أثر من آثار اللاشعور: نقصد الليبيدو.

¹ Louis Althusser, Positions, Eds. Sociales, Paris : 1976, p. 15

² Ibid. P. 18

فصل ألتوسر فصلا جوهريا بين العلم والابديولوجيا من أجل تأكيد علمية التحليل النفسي (وكذلك الماركسية)؛ حيث «قال ألتوسر أن العلم ليس إيديولوجيا: ليس العلم مختلف عن الإيديولوجيا فحسب، لكنه أيضا يناقضاها. يمكن أن نقول أن حيث تحضر الإيديولوجيا يغيب العلم، وحيث يحضر العلم تغيب الإيديولوجيا. باختصار العلم مجرد من كل إيديولوجيا، إنه مبتور من كل إيديولوجيا. ما له معنى في الوقت نفسه بنيوي وتاريخي، المسار العلمي ليس فقط، بالماهية البنيوية، في كل لحظة مبعده عن الإيديولوجيا، لكن أيضا ينبغي على كل علم، في لحظة انبثاقه وتكونه، أن ينفصل عن الإيديولوجيا التي سبقته إلى الميدان الذي سيحتله هذا العلم»¹. الإيديولوجيا هي علم الأفكار، لا تستند إلى الملاحظة والتجربة بل تعتمد فقط على البناءات النظرية التي ليس لها قابلية التنفيذ؛ بينما «هدف العلم، ما يقصده وينجح في الحصول عليه، هنا حيث تفشل الإيديولوجيا، هو معرفة الواقع ويمكن أن نضيف: الواقع الامبريقي، الملموس: الغاية النهائية للعلم هي المعرفة الحقيقية للمواضيع الواقعية الملموسة والمفردة. لكن من أجل معرفة الواقع الملموس، إنه من الضروري المرور عبر النظرية»². هذه وجهة نظر ألتوسر علق عليها ميشال لوغرو. نفهم إلى هنا أن ألتوسر تصور صفات العلم من الزاوية الماركسية.

في نظر ألتوسر، «الجزء الأهم، أو الأكثر أهمية، للعمل العلمي، يتعلق بنحت المفاهيم النظرية. للأسف، وبفضولية، لم يفسر لنا قط سيرورة بناء المفاهيم النظرية. إذن نقول فقط أن المفهوم النظري المبني بتطبيق نظري بالمعنى الأقوى، هو مفهوم ليس له إسناد تجريبي مباشر، ولا يحيل إلى مواضيع واقعية موجودة، لكنه يُحمل على مواضيع "صورية مجردة"، لا يوجد إلا في الفكر، لا يوجد إلا ك"مواضيع المعرفة»³. طبق هذا المفكر الماركسي نظريته في العلم على التحليل النفسي لإثبات طابعه العلمي، قال لوغرو: «نظرية الموضوع اللاشعوري هي التي تشرح لماذا يجب على التطبيق التحليلي، إذا أراد أن يكون مُحولا، أن يلعب في وبواسطة اللغة. لكن لنتخلى عن نص ألتوسر الصريح لكي

¹ Michel Legrand, Psychanalyse, science, société, Ed. Pierre Mardaga éditeur, Paris : 1983. P.

47

² Ibid. P. 47 – 48

³ Ibid. P. 49

نتساءل بصفة عامة حول التحليل النفسي في ضوء نظرية ألتوسر في العلم. التحقق في علمية التحليل النفسي بالاستناد إلى مقولات إبستمولوجيا ألتوسر النظرية، يطلب أولاً أن التحليل النفسي منفصل عن الإيديولوجيا، وبعد ذلك نفهم أن التحليل النفسي يشتغل بأسلوب العمل النظري: وقتان من التحليل يصعب أن نفصل بينهما، بقدر ما كانت الإيديولوجيا منفصلة عن الإيديولوجيا بتشديد حقل العمل النظري»¹. حسب تحليل هذا الكاتب، هناك في حكم ألتوسر تقريب بين التحليل النفسي والماركسية. قد رأينا فيما مضى أن الميتاسيكولوجيا (النظرية المفهومية) لا تتفصل عن الحقل الإكلينيكي (التطبيق).

تحديد لويس ألتوسر الأخير للعلم، لا يمكن أن يرضي كلية مؤسس التحليل النفسي؛ نظرة هذا الأخير إلى العلم تختلف نوعاً ما عن النظرة الماركسية، حيث قال: «إنه من الخطأ الاعتقاد أن العلم لا يقوم إلا على أطروحات مبرهن عليها بطريقة صارمة. إن مثل هذا الطرح باطل. ذلك أن هذه الصرامة المزعومة هي نتاج طبائع أشخاص تتوق إلى ولاء أو سلطة علمية، إذ تبحث عن استبدال العقيدة الدينية بعقيدة من نوع آخر (...). بالعكس من ذلك، من خصائص الروح العلمية أن تعرف وتستطيع أن تواصل البحث المؤسس بالرغم من وجود النقص في الحجج النهائية»². عادة ما يقول فرويد، حول موضوع عجز التحليل النفسي أن معالجته نهائياً، ما معناه: "لم نتمكن إلى الآن بفعل الوسائل المحدودة من اكتشاف الأسباب وإيجاد الحلول اللازمة" أو يقول ما معناه: "قد يكون السبب هذا أو ذاك بافتراض قابل للنقاش". بالتالي صرح مراراً أن العلم الذي اخترعه، التحليل النفسي، والذي موضوعه اللاشعور والخط الرئيسي فيه الليبيدو، لم يكتمل بعد. وكذلك رفض أن يكون التحليل النفسي علماً مستقلاً عن العلوم القريبة، منه أقصد علم النفس وطب الأعصاب والأنثروبولوجيا...، حيث قال: «ليس من مهمة التحليل النفسي أن يفند ما توصل إليه العلماء الآخرون، على العموم لا يفعل إلا إضافة أشياء جديدة كلما أتاحت له الفرصة؛ إنه يفيد إضافة ما أهمله الغير وهذه الإضافة تشكل الأهم في هذا العلم»³. يريد فرويد من علمه

¹ Michel Legrand, Op. Cit., P. 51

² Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, Trad. par S. Jankélévitch, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1978, p. 39

³ Ibid. p. 34

الجديد أن يتصل بالعلوم الأخرى؛ لا يريد منه فلسفة نسقية، ذات نسق منطقي صارم، لذلك حمل على تلميذه - وخصمه العلمي - يونغ عيب تنسيق نظرية التحليل النفسي. هذا التنسيق في نظره يعود سلبا على علمية التحليل النفسي إذ يعيق حركته التي يجب أن لا تنقطع. بكل ذكاء وحذر شديدين رفض فرويد أن ينفرد التحليل النفسي بتصوير شامل عن العالم خوفا من أن يسقط في دوغما الفلسفات النسقية. التصورات الشاملة عن العالم: اللاهوتية المسيحية، الفردانية الليبرالية والماركسية الأخيرة، كلها في نظر مؤسس التحليل النفسي تصورات وهمية. إنه يدافع مرارا عن أطروحة مفادها أن التحليل النفسي يجب أن يكون هو بمثابة الناطق الرسمي Spokenman عن التصور العلمي عن العالم، كما مهد له، في نظره، كوبيرنيكوس، داروين و شوبنهاور.

بينما تكمن أهمية دراسة ألتوسر المختصرة في إثبات أن موضوع التحليل النفسي الذي هو اللاشعور سبق أن عبر عنه العلماء والفلاسفة قبل فريد، أقول عبروا عنه دون، في بعض الأحيان، أن يطلقوا هذا المفهوم. الفكرة كانت إذن سابقة للمصطلح. لكن لا بد من الإشارة إلى أن حتى الفلاسفة الذين اعتمدوا عن هذه الفكرة أو هذا المفهوم لم يوظفونهما بالمحتوى الذي يحمله المفهوم المسمى عند فرويد. نجد المفهوم عند سبينوزا، شوبنهاور ونشته؛ كما نجد الفكرة عند أفلاطون وهوبز، لكن لا تحمل المحتوى الذي يحمله محتوى اللاشعور الفرويدي. قال روازن في هذا الصدد: «لا بالطبع، لا أحد أدرك السيرورات اللاشعورية قبل فرويد؛ توستوفسكي ونشته، بين آخرين، وصفا بصفة معتبرة معظم الأشياء التي إلتقاها فرويد فيما بعد، كما اعترف بنفسه بذلك عدة مرات. (...) لا يوجد، بمعنى ما، أي جديد تحت الشمس؛ نستطيع بصفة احتمالية أن نجمع، في كل نظرة لفرويد، حجبا كثيرة بوجود أسلاف وممهدين. (...)»¹ لكن تحليل وفهم فرويد يختلفان عن تحليل وفهم سابقه، فمحتوى اللاشعور في التحليل النفسي له طابع خاص، حيث «يوجد فرق بين

*قال في المدخل إلى التحليل النفسي: "...تفسير قدمه ك. غ. يونغ في عهد كان فيه هذا المؤلف محللا نفسانيا ولم يدع النبوة بعد". ص. 251 من النص الفرنسي. هكذا عبر فرويد عن تنسيق التحليل النفسي من طرف صديقه يونغ. مع العلم أن يونغ أدخل تعديلات كثيرة على نظرية التحليل النفسي إذ رأى أن الغرائز الجنسية لا تشكل كل هذه الأهمية التي قدمها لها مؤسس التحليل النفسي. كذلك رأى أن أحلام ذات التعبير الرمزي لا تعبر كلها عن الرموز الجنسية.

¹ Paul Roazen, Op. Cit., P. 18

فرويد وسابقه. لأنه اكتشف السيرورة اللاشعورية بطريقة أخرى خاصة به (...). من أجل فهم كيف كانت حالة فرويد هذه تختلف عن حالة سابقه، وإلى أية نقطة كان التحليل النفسي منبثقا من المواد الإكلينيكية، يجب قراءة كتاباته الأولى، التي كتبها قبل كل اكتشاف نظري». جاءت اكتشافات فرويد تدريجيا وهذا دليل على أصالته. ثم لا يجب أن نسهو وننسى أن فرويد انتقل من طب الأعصاب إلى السكولوجيا العلمية وإلى التحليل النفسي وأخيرا إلى الفلسفة التحليل النفسي مرحلة وسطية بين فرويد النورو علمي وفرويد الفيلسوف (مع تحديد معنى الفيلسوف).

أما الذين يبحثون عن أصول اللاشعور عند الفلاسفة العقلانيين أو التجريبيين على غرار ديكارت، لوك، هيوم، كانط، ليبنتز... فإما أنهم لم يفهموا محتوى اللاشعور أو يقصدون الهواية في التأليف. الفكرة اللاشعورية عند أولئك الفلاسفة مجرد "طريقة تعبير"، مجرد بناء منطقي ميتافيزيقي. نجد الذين يبحثون عن اللاشعور، في مواضع غريبة عن التصور الفرويدي، يتقلون هذا المفهوم بالمجازات الفكرية والصور البيانية بالرغم من كون خطاب فرويد صريحا محكما ومنطقيا.

في نص من كتاب مدخل إلى التحليل النفسي سمح فرويد للقارئ أن يحتج بجمهورية أفلاطون من أجل دعم جزء من نظرية اللاشعور الذي له علاقة بالأحلام والرغبات الكامنة؛ إذ قال: «شيء مما فعله التحليل النفسي إثبات قاعدة أفلاطون القديمة التي مفادها أن الأخيار هم الذين يكتفون بالأحلام في رغباتهم في حين يمارسها غيرهم الأشرار في الواقع»¹. فعلا، في الكتاب التاسع من الجمهورية حلل أفلاطون في محاوره نفسية الطاغية وطبائع الطغيان فقال: «في هذه الحالة يجرؤ على فعل كل شيء، كما لو أنه مجرد ومتخلص من كل عفة ومن كل عقل؛ إنه لا يتردد أن يحاول في فكره أن يعتدي جنسيا على أمه أو أي كائن آخر مهما كان: إنسانا أو إلها أو حيوانا؛ ليس هناك أي قتل يتلوث به، ولا غذاء يجتنبه؛ باختصار، لا يحرم على نفسه جنونا ولا عارا»². وصف هنا أفلاطون ما يدور في ذهنية الإنسان الطاغية المجرد من المعايير المثالية. ثم أضاف: «إنه يوجد في كل

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, p. 131

² Platon, La république, trad. G. Leroux, Ed. Flammarion, Paris 2002, Livre IX p. 445

واحد منا نوع من رغبات فاحشة ووحشية دون شكيمة والتي نجدها حتى في العدد القليل من الناس الذين يظهرون بأنهم أسوياء بكفاية»¹. هذه الرغبات الوحشية الفاحشة فينا تبقى كامنة مكبوتة أي غير واردة في الشعور، لكنها تظهر في أحلام الناس جميعاً، أسوياء كانوا أم ضالين. لذلك تصور أفلاطون الحلم (النومي) كاختلال في النظام الخاص بحالة اليقظة لأنه، بعكس أرسطو، وضع في الحسابان الجزء الشهواني (الرغبة) للنفس وليس الجزء الغذائي؛ يوحي الحلم ببعد في النفس بقي مستترا في حالة اليقظة.

ولكون الناس أشرار بصفة طبيعة عادية، فالرغبات اللاشعورية هي التي تتحكم في الإنسان العادي فلا بد من تصور عالم آخر، عالم المثل بصفته عالم العقل والبناءات المنطقية الصورية الرياضية، وبالتالي لا بد أن يكون الفيلسوف الذي يتأمل المثل هو الحاكم. يجب تفادي حكم السذج (الشعراء) من الطغاة والديمقراطيين. سوف نرى من خلال هذا البحث أن مؤسس التحليل النفسي، من وجهة نظر الفلسفة السياسية، ينتمي إلى مدرسة أفلاطون، أي أرسطراطي النزعة.

لندرس الآن الفكرة الرئيسية في سيكولوجية هوبز النظرية، أعني ما عبر عنه باسم الجهد [اللاشعوري أو الضروري] باللاتينية كوناتوس Conatus؛ وظف صاحب الليفيانان هذا المفهوم بمحتوى يذهب به مذهباً معارضاً لفكرة الإرادة الحرة كمبدأ العقيدة الكاثوليكية، بالنسبة إلى هذا الفيلسوف الإنجليزي، الإنسان يندفع نحو المحافظة على ذاته وبالتالي نحو المحافظة على النوع بصفة تلقائية، الإنسان يريد ذلك لكن إرادته هذه ليست حرة. بالنسبة إلى هوبز الحرية والحتمية (الفيزيائية) لا يتناقضان. الكوناتوس لدى هوبز متصل بالجسمانية والمادة أكثر من اللاشعور الفرويدي، لذلك صنف السيكولوجية ضمن العلوم الفيزيائية. ولما جاء سبينوزا، القريب من ديكارت والرواقية من وجهة نظر نظرية المعرفة والمتأثر بهوبز من وجهة نظر النظرية السياسية والأخلاقية، دفع بمفهوم الكوناتوس إلى أقصى حد.

¹Platon, La République, P. 446.

عالج سبينوزا، متأثراً ب هوبز، مسألة اللاشعور قال في كتابه الإيتيقا: «أعتقد أنني شرحت بكفاية وعرفت، من خلال الأسباب الأولية، الأحاسيس المبدئية وتذبذبات النفس التي تنشأ من تأليف ثلاثة أحاسيس بدئية: الرغبة، الفرح والحزن. كذلك نكون هائجين في عدد من الحالات بتأثير أسباب خارجية، مثلنا مثل سفن البحر المضطربة بفعل الرياح العكسية التي تعيق حركتها، إننا نسبح كذلك بصفة لاشعورية بمصيرنا وقدرنا»¹. طور سبينوزا في هذه الفقرة نوعاً من الحتمية النفسية، التي ليست بالضرورة داخلية، بل أصلها المنبهات الخارجية المستقلة عن إرادة الإنسان. ما أراد سبينوزا أن يثبتته هو أن إرادة الإنسان ليست حرة بما أن هناك عوائق خارجية، لا يتحكم فيها الإنسان كما شاء، حرية النفس محددة. اللاشعور الذي يقصده سبينوزا هو تلك الإرادة التي لا تتحرك بحرية، مثل سفن البحر الهائجة بفعل الرياح العكسية. إنها فكرة أخذها من الفلسفة الرواقية وفلسفة هوبز المادية. يعود اللاشعور، عند سبينوزا، إلى تنبيه شيء خارجي exogène (الرياح)، بينما يعود اللاشعور عند فرويد، عكس سبينوزا، إلى منبه داخلي endogène في الإنسان. لم يشر فرويد في أي من أعماله إلى سبينوزا، إنما هو معتاد على الإشارة إلى شوبنهاور.

الآن نتطرق إلى نظرة شوبنهاور إلى اللاشعور، حيث قال: «قد لاحظنا كثيراً أن، بفعل الغريزة والطابع الماهر لبعض الحيوانات، الإرادة تتحرك أيضاً حيث لم تكن موجهة من طرف المعرفة (...) لأن الهدف الذي تفعل من أجله، ولو كان معروفاً بالنسبة إلينا، تلك الحيوانات تجهله تماماً (...) كذلك بخصوصنا نحن البشر، الإرادة فينا عمياء، إنها بالفعل عمياء في كل وظائف جسدينا. إنها لا تحدد أية معرفة في كل السيرورات الحيوية والغذائية: في الهضم، في الإفراز وفي التكاثر. هذه الأمور ليست أفعال الجسم فحسب، بل أن الجسم بكليته هو الذي، كما رأينا، يعبر ظاهرياً عن الإرادة، الإرادة المتموضعة، الإرادة التي أصبحت ملموسة؛ كل ما يحصل في الجسم إنما هو من نتاج الإرادة؛ إلا أن هذه الإرادة ليست أبداً موجهة من طرف الشعور، ليست أبداً محددة بواسطة الأسباب»². في هذه الفقرة تحدث شوبنهاور عن المعرفة عندما يتعلق الأمر بالحيوانات غير الناطقة، ولما تعلق الأمر

¹ Baruch Spinoza, L'éthique, trad. R. Caillois, Ed. Gallimard, Paris 1954, Livre III P.266

² Cité par Jean Brun, La conscience et l'inconscient, Ed. Hachette, Paris 1954, P. 52

بالإنسان تحدث عن الشعور. (كان في هذه الفكرة ممهدا لارتقائية داروين). الشيء الذي أراد أن يثبته هو أن الحيوانات تقوم بأفعالها دون أن تعرف الهدف من ذلك. قدم هذا الفيلسوف أمثلة عن النحل والنمل والعنكبوت والطيور... العنكبوت تصنع نسيجها، الذي هو عبارة عن فخ لصيد الحشرات، نحن نعلم هذا الهدف إلا أن العنكبوت لا تعرف ذلك. كذلك الطير يبني عشه من أجل التكاثر غير أنه لا يعرف هذا الهدف. أما الإنسان "الذي يعرف" يمارس إرادته وتمثيله ليتموضع في العالم، إلا أن إرادته لا شعورية، لا يشعر بها. ثم أضاف قائلاً: «بإمكاننا أن نقول إن إرادة الكائنات الروحية تتحرك بطريقتين مختلفتين: بواسطة تأثير الدافع وبواسطة الغريزة بمعنى من الخارج أو من الداخل. بفعل فرصة خارجية أو بفعل اندفاع داخلي؛ الأول قابل للتفسير لأنه ظاهر في الخارج والثاني غير قابل للتفسير لأنه داخلي غير ظاهر»¹. الفرصة الخارجية القابلة للشرح هي المنبه المادي الموضوعي، الإندفاع الداخلي الذي لا يقبل الشرح هو المنبه النفسي الذاتي أي اللاشعور.

سوف نرى بعد الآن أن الحدوس الفلسفية التي تطرقنا إليها أعلاه، لا تفيد في شيء التمييز بين اللاشعور وهو Le ça، إنها قريبة من هذه الفكرة الأخيرة أكثر من اقترابها من الأولى؛ أطروحة اللاشعور التي دافع عنها أولئك الفلاسفة المذكورون لا تعدو أن تكون حالة مادية في النفس، شبيهة بالحالات المادية في الأشياء الطبيعية الحية والروحية وحتى الجامدة. باستثناء رؤية أفلاطون، لم يعبر الفلاسفة عن اللاشعور إلا يصفته متعلقاً بالإرادة الإنسانية المقيدة بالمنبهات والدوافع الداخلية والخارجية؛ بكل بساطة اللاشعور نقيض الإرادة الحرة التي تبنتها العقيدة الكاثوليكية. لكن يبدو أيضاً أن مؤسس التحليل النفسي نفسه، في أعماله المبكرة لم ينتبه إلى التمييز بين اللاشعور وهو الذي لم يدرجه بعد في النظرية التحليلية، أي لما لم يفصل السيكولوجيا عن الطب النفسي. لكن في أعماله التحليل النفسية نجد هذا التمييز حتى قبل أن يدرج عنصر وهو.

زد إلى ذلك، رأى فرويد أن اللاشعور فيما مضى معبر عنه من طرف الفلاسفة والشعراء ولم ينتبه إليه السيكولوجيون والأطباء. لكن في بعض الحالات ربط الفلاسفة بين اللاشعور

¹ jean Brun, Op. Cit., p., 53.

والميتافيزيقا، بمعنى أن اللاشعور له طابع ميتافيزيقي، ربما من أجل تنفيذ هذا الاعتقاد اخترع فرويد مصطلح الميتاسيكولوجيا، والميتاسيكولوجيا تعاكس الميتافيزيقا بكون المفاهيم التحليلية غير منفصلة عن الملاحظة والتجريب. قال أحد الدارسين لتاريخ صياغة مفهوم اللاشعور: «إن الميتافيزيقيات الألمانية الكبرى في عصر ما بعد كانط، بالخصوص ميتافيزيقيات شيلينغ، هيغل و شوبنهاور، هي التي سمحت لفكرة اللاشعور أن "تصدر" بكيفية فلسفية في كل مداها وسعتها. بالفعل، هناك نسقان قدما أنفسهما صراحة كـ "فلسفتين للاشعور"، نسق كارل غوستاف كاروس ونسق بون هارتمان، لهما أصول مباشرة مع هذه الميتافيزيقيات، حيث المجال المشترك بينها يتمثل في تصور العالم، الطبيعة، كنتاج أو تطور "مبدأ": المطلق لدى شيلينغ، الفكرة لدى هيغل، الإرادة لدى شوبنهاور. برفع اللاشعور إلى مقام مثل ذلك المبدأ، أصدر كاروس وهارتمان فرضيات ناضجة»¹. حسب هذا المؤلف اللاشعور عند الفلاسفة الألمان مقترن بالميتافيزيقا حتى عند شوبنهاور؛ سبق أن تطرقنا إلى موقف هذا الأخير من اللاشعور.

الطابع الميتافيزيقي، أو حتى اللاهوتي، للاشعور واضح جدا عند كاروس لأن «مفهومه للاشعور يبدو كمبدأ إلهي الذي يتحكم في الوقت نفسه تنظيم العالم، حياتنا العضوية وحياتنا الروحية. بهذا المعنى كتب كاروس ما يلي: "اللاشعور هو التعبير الذاتي الذي يدل على ما نعرفه موضوعيا باسم الطبيعة". كذلك كما كان الأمر عند شوبنهاور، هناك هوية خفايا كل الوجود؛ هناك على حد سواء زمرة من المراحل قبل ظهور الشعور؛ أولا تخلق الفكرة اللاشعورية عضوية الفرد؛ ثم يظهر الشعور الأولي، الشعور بالعالم الخارجي، المتصل عن طريق الغريزة بالحياة العضوية؛ وأخير يتظاهر الروح بالشعور بالذات. لما يتحقق هذا الطور، يدخل اللاشعوري والشعوري في جدلية لا تنقطع؛ تأثير ناضج بكيفية دائمة، خالق للطاقة والمهارة، يظهر الفعل المستمر للاشعور»². رأينا أن في نظر كاروس اللاشعور سابق للشعور، وينبثق الشعور من اللاشعور؛ هناك أولا الشعور بالعالم الخارجي ثم الشعور بالذات الذي هو الروح. وهذا ما نجده عند فرويد (وكذلك عند

¹ Jean – Claude Filloux, L'inconscient, Ed. P. U. F., éditions Point Delta, Paris : 2017. P. 9

² Ibid. P. 11

يونغ)، إلا أن فرويد لا يستعمل كلمة الروح كشعور بالذات، بل يستعمل كلمة الأنا، والأنا في جزء منه شعوري وفي جزء آخر لاشعوري، كما سنرى.

كذلك نسق هارتمان صاحب كتاب فلسفة اللاشعور له طابع ميتافيزيقي، «إنه يتعلق بنوع من وحدانية الوجود عند هيجل حيث اللاشعور يتمثل في النفس الكلية، الواحد L'Un الكل الذي يوفر، في حضن الطبيعة، منطلقاً محايثاً. ليس لنا قط أن نصر على هذا الجانب من مؤلف هارتمان، لكن بالأحرى نصر على عديد من الفصول أين أثبت أن اللاشعور لا يتدخل في سيرورة الحياة العضوية فحسب، لكن النشاط الشعوري للفكر أيضاً يقوم بالضرورة على نشاط لاشعوري»¹. هناك إذن حسب هارتمان نوعان من اللاشعور: اللاشعور العضوي واللاشعور النفسي، وهناك في نظره النفسية العضوية وهي ما يسميه اللاشعور. لذلك في بعض الأحيان يستعمل فرويد عبارة اللاشعور النفسي بهدف تمييز لاشعور التحليل النفسي عن لاشعور الفلاسفة. كذلك رأى هارتمان أن اللاشعور أسبق من الشعور، حيث قال: «أنا مقتنع أن فعل هذه السيرورات المماثلة حاسم حتى في مسائل قليلة الأهمية، شريطة أن تهتما ببعض التقدير، وبالتالي، في كل المسائل التي تُنسب إلى الحياة، يوحي اللاشعور الحل الخاص والحقيقي: إنه فقط بعد حين يُبحث عن الأسباب من طرف الشعور، وحينئذ قد توقف حكماً»². القرار الأول والحاسم إذن في الفكر والسلوك يعود إلى اللاشعور، ثم يأتي الشعور متأخراً لمعرفة الأسباب الحقيقية؛ بالتالي «الحياة الشعورية كلها إنما هي تحت التأثير المهيمن للنفسية اللاشعورية»³.

أدرك فرويد طابع اللاشعور التأملي عند الفلاسفة، فنبه عدة مرات أن اللاشعور في التحليل النفسي لم يكن نتاج تأمل نظري بل كان نتاج ملاحظات علمية تجريبية، قال في هذا الصدد: «بتطبيق التنويم المغناطيسي، لا ننجح إلا في كتم هذه المقاومة، ولهذا بدأ تاريخ التحليل النفسي بالمعنى الخاص والتام في وقت إدخال الابتكار التقني الذي يكمن في التخلي عن التنويم المغناطيسي. يقود التأويل النظري للتطابق بين هذه المقاومة وفقدان الذاكرة إلى

¹ Jean – Claude Filloux, Op. Cit. P. 13

² Ibid. P. 14

³ Ibidem, 14

تصور النشاط النفسي اللاشعوري، الخاص حصرا بالتحليل النفسي، والذي، على كل حال، يختلف كثيرا عن التأمّلات الفلسفية حول اللاشعور»¹. لم يجد الفلاسفة، باستثناء شوبنهاور ونشته، تعارضا بين اللاشعور والمنطق أو بين اللاشعور والعقلانية؛ بدا يونغ قريبا نوعا ما من هذا المذهب حيث رأى أن «المحتويات الشعورية في روحنا يمكن أن تُفقد في اللاشعور، هناك محتويات جديدة، لم يسبق لها أن كانت شعورية، يمكن أن تبرز (...)» الاكتشاف أن اللاشعور ليس فقط مستودع بسيط لماضيها، لكنه أيضا مليء ببذور الحالات النفسية والأفكار المستقبلية، هذا الاكتشاف حدد ما هو تجديد في موقفي الخاص تجاه السيكولوجيا (...) لكن إنه بالفعل أن، زيادة إلى ذكريات الماضي البعيد التي سبق أن كانت شعورية، تستطيع أيضا أن تبرز أفكار جديدة خالقة من اللاشعور»². لا نعتقد أن يونغ له أصالة في هذا الموقف، لأن فرويد قد عبر عنه ضمينا في بعض مؤلفاته، وعبر عنه صراحة في كتاب تفسير الأحلام، كما سنرى. لكن الاختلاف بين فرويد ويونغ في تقدير اللاشعور يمكن أن نلاحظه في موقف يونغ في فقرته الآتية: «كثير من الفلاسفة والفنانين وحتى العلماء يدينون ببعض أفضل أفكارهم لإلهامات صادرة من اللاشعور. ملكة الوصول إلى معدن غني على وجه الخصوص من هذه المادة وتحويله بجدارة إلى فلسفة، أدب، موسيقى، وإلى اكتشاف علمي وما نسميه عموما الموهبة»³. سواء كان موقف يونغ صحيحا أو خاطئا، يتطابق مع موقف الفلاسفة ولا يتطابق مع موقف التحليل النفسي. صحيح هناك نص في تفسير الأحلام حيث عبر فرويد عن صفة اللاشعور كما يأتي: « لدينا بصفة احتمالية ميل قوي جدا إلى المبالغة في تقدير الطابع الشعوري كما أن الشعور يفعل في الانتاج والفكري والفني. ما يرويه لنا بعض الأشخاص المنتجين إلى الغاية القصوى مثل غوته و هلمهولتز، يعلم لنا بالأحرى أن ما هو ماهوي وجديد في إبداعاتهم تحصلوا عليه بواسطة نموذج الحدس التلقائي، وقدم كلية لإدراكهم»⁴. ذكر فرويد غوته

¹ Sigmund Freud, Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, In Cinq leçons sur la psychanalyse, Trad. par Serge Jankélévitch, éditions Payot, France : 1998. P. 80

² Carl Gustav Jung, Essais d'exploration de l'inconscient, Trad. par Laure Deutschmeister, Ed. Robert Laffont Folio essais, Paris : 2013. Ps. 60 – 61

³ Ibid. P. 61

⁴ Sigmund Freud, L'Interprétation du rêve, Trad. par J. P. Lefebvre, Ed. du Seuil, paris : 2010. P. 656

وهلمهولتز، غوته شاعر يمكن أن نضيف إليهما شيكسبير ودانتي وجنسن؛ وسوف نرى في فصل تفسير الأحلام كم كانت الإبداعات الشعرية والفنية لاشعورية قابلة للتأويل مثل الأحلام تماما. أما هلمهولتز فهو فيزيولوجي وفيزيائي، لا نعتقد أن موقف فرويد من الشعراء والفنانين ينطبق عليه. أصدر فرويد هذا الحكم عام 1900 وبعد ذلك غير رأيه؛ حيث اثبت أن اللاشعور لا يقوم على قاعدة منطقية، ولو أن فرويد يسلم أن هناك جانب لاشعوري في العقل.

عبر فرويد عن اختلاف لا شعور الفلاسفة ولاشعور التحليل النفسي في كتابه الأخير الموسوم بـ موجز في التحليل النفسي، إذ قال: «ليست القواعد المحددة للمنطق مقبولة في اللاشعور، يمكن أن نقول أن اللاشعور يمثل ملكوت اللامنطق. تتعايش في اللاشعور الميول إلى أهداف متعارضة، دون الإحساس بالحاجة إلى انسجامها (...) في نظام هذه الأشياء نفسه، المتعارضات لا يُحتفظ بها منفصلة، لكن تُعامل كما أنها متطابقة، بحيث أن في الحلم الظاهر كل عنصر يستطيع أيضا أن يدل على نقيضه»¹. في هذا التحليل يخالف فرويد يونغ صراحة ويخالف الفلاسفة. أكد بعد ذلك أن هناك ارتباط بين اللاشعور ونمط الفكر البدائي، حيث أن «بعض علماء اللسانيات اعترفوا أن هذا [اللامنطق] ينطبق على اللغات الأكثر قدما وأن المتعارضات مثل "قوي، ضعيف"، "واضح، مظلم" "عالي، عميق" كانت في الأصل معبر عنها بجذر واحد. بقايا هذا المعنى المزدوج الأصلي حفوظ عليها على ما يبدو في لغة متطورة بصفة عالية، مثل اللاتينية لما تعبر بكلمة altus عن العالي والعميق، و sacer تعني المقدس والمدنس». في تصور فرويد للاشعور هناك إذن تدخل مبدئي للوراثة العريقة، مثل تصور يونغ تقريبا، وتتدخل الوراثة العريقة تتدخل الفيولوجيا. لكن ليس هذا هو الأصل في موقف فرويد، إنه يصر على أن اللاشعور اكتشفه من خلال الأعمال الإكلينيكية الملموسة، ومن خلال تشريح النسق العصبي.

في البداية، كيف إذن تمكن فرويد من الوصول إلى معرفة اللاشعور؟ دون شك، يجب أنه توصل إلى هذه المعرفة من خلال أعمال ملاحظة تجريبية في مخبر التحليل النفسي

¹ Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, Ps. 34 – 35

الإكينيكي، حيث قال: «علم لنا التحليل النفسي أن ماهية مسار الكبت لا تقوم أبداً على إلغاء تمثيل يمثل انطباع معين. لكن فقط أن يمنعه من التسرب إلى الشعور. بالتالي نقول عن الانطباع أنه في حالة لاشعورية، وأنا نستطيع أن نقدم حججاً متينة، أن تلك العاطفة مهما كانت لاشعورية تستطيع أن تسبب آثاراً تصل بعضها إلى الشعور في النهاية. كل مكبوت يبقى لا شعورياً بالضرورة، لكن يجب أن نصرح مسبقاً أن المكبوت لا يشمل كل اللاشعور؛ اللاشعور له امتداد أوسع؛ المكبوت جزء من اللاشعور»¹. المكبوت يشكل جزءاً من اللاشعور، وليس له قابلية الشعور إلا بالتحليل أو الأحلام؛ فمن أين يأتي الجزء الآخر؟ الحالة الأخرى هي الانطباعات اللاشعورية غير المكبوتة يمكن أن نسميها الكامنة (ليس كل اللاشعور مكبوت)، والتي تصعد إلى سطح الشعور كلما أتاحت الفرصة لذلك، أي بكل بساطة وسهولة. لم يشر فرويد في هذا التقسيم إلى اللاشعور الجماعي المشترك بين كل الناس.

اللاشعور واسع جداً، حتى أن فرويد شبه نفسه باكتشاف اللاشعور بكريستوف كولومبس الذي اكتشف القارة الأمريكية. اللاشعور ساحة نفسية أكثر امتداداً بكثير من الشعور، حيث قال فرويد: «نستطيع أن نذهب بعيداً، ونؤكد من أجل إثبات أطروحة وجود حالة نفسية لاشعورية، أن الشعور لا يحتل في كل حال إلا محتوى ضئيلاً من النفس، (...) بحيث أن الجزء الأكبر مما نسميه المعرفة الشعورية، تواجدت لمدة أوقات طويلة في حالة كمون، أي في حالة نفسية لاشعورية»². وعبر في تفسير الأحلام عن المجالين اللذين يحتلها الشعور واللاشعور في الجهاز النفسي، حيث أثبت أن الشعور غير دائم، وأن اللاشعور هو الذي يمثل الديمومة، قال: «...هناك إذن نوعان من اللاشعور اللذان لا نجدتهما منفصلين لدى الفلاسفة، الإثنان يمثلان اللاشعور من وجهة نظر السيكلوجيا، لكن في معناها نحن، أحدهما نسميه اللاشعور Incst وهو غير قادر على أن يصبح شعورياً؛ والآخر نسميه ما قبل الشعور Precst، لأن تنبيهاته يمكن أن تصل إلى الشعور»³. المكانة الأوسع في الجهاز النفسي يحتلها اللاشعور وما قبل الشعور، ف«ما هو الدور الذي بقي،

¹ Sigmund Freud, Métapsychologie, p.66.

² Ibid., P. 67

³ Sigmund Freud, L'interprétions du rêve, P. 657

في عرضنا هذا للشعور الذي كان من قبل قادر على كل شيء وهو الذي يقدم كل الباقي؟ لا شيء آخر غير العضو الحسي لإدراك الكيفيات النفسية»¹. الشعوري إذن لا يعني النفسي.

ذهب فرويد بعيدا في تقديره للاشعور إذ قال مثلا في تأويل الأحلام: «الاشعور هو، بالكلام الخاص، النفسي الواقعي، كذلك هو غير معروف لدينا بخصوص طبيعته الداخلية مثل واقع العالم الخارجي وهو أيضا غير معطى كلية لنا بمعطيات الشعور، كما أن العالم الخارجي لا يعطي لنا معلومات عن أعضائنا الحسية»². إذن الواقع النفسي هو في جوهره لاشعوري. بذكرنا للجوهر النفسي عبر فرويد عن اللاشعور بتعبير الفلاسفة، حيث قال: لكن هذه التوضيحات، بمعنى أن الحياة الغريزية للجنسية فينا لا يمكن أن تبقى مروضة كلية وأن السيرورات النفسية هي في ذاتها لاشعورية، لا تصبح عابرة إلى الأنا ولم تكن خاضعة له إلا بواسطة إدراك غير كامل وغير رصين - وهذا يتطابق مع الإثبات أن الأنا ليس سيدا في داره»³. وفي موضع آخر أشار إلى اللاشعور من وجهة نظر الفلسفة: «تحت زاوية الفلسفة ينبغي على هذه النظرية أن تتبنى وجهة نظر أن النفسي لا يتطابق مع الشعوري؛ فنفهم جيدا أن السيرورات النفسية هي في ذاتها لاشعورية، ولا يمكن أن نجعلها شعورية إلى بواسطة عملية أعضاء خاصة (السلط، الأنساق)»⁴. هنا عبر فرويد عن اللاشعور تعبيرا فلسفيا: النفسي في ذاته. باقتحامه لمجال الفلسفة، انتقد موقف الفلاسفة السابقين من اللاشعور إذ قال: «لكن يمكن أن نعتقد أن هذا المذهب الجديد ينال أكثر تصديق الفلاسفة. ألم يكفوا عن طرح المفاهيم المجردة - سيئو النية يقولون: كلمات سيئة التعريف - في المستوى الأول لتصورهم عن العالم؟ لا يفهم الفلاسفة من الحياة النفسية ما يفهمه التحليل النفسي، الأغلبية الكبرى من الفلاسفة لا يصفون بالنفسي إلا ما هو ظاهرة شعورية (...). بمعنى أن النفس في نظرهم لا تحتوي إلا على الشعور. (...). هكذا كيف يجيب الفيلسوف

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 558

² Ibid., P. 655

³ Sigmund Freud, Une difficulté de la psychanalyse. In Œuvres complète psychanalyse, Volume XI (1916 - 1920), Trad. Janine Althounian, André Bourguignon et autres, Ed. P. U. F., Paris : 2002. P. 50

⁴ Sigmund Freud, Petite abrégé de la psychanalyse, In Résultats, idées, problèmes, Trad. par J. Althounian, A. Bourguignon et autres, Tome 2 (1921 - 1938) Ed. P. U. F., Paris : 1992. P.

لعلم، مثل التحليل النفسي، يساند فكرة أن النفسي في ذاته لاشعوري وأن الشعور ما هو إلا صفة يمكن أن تنضاف إلى أفعال نفسية منعزلة. يجيب الفيلسوف بهذا القول: بصفة طبيعة، الظاهرة النفسية اللاشعورية هي لا معنى، أو تناقض...»¹. رأى أن التحليل النفسي يحتل طريقا وسطا بين الفلسفة والطب، بالرغم من أن الطب يعتبر هذا العلم الجديد كمجرد نسق تأملي، وتعتبره الفلسفة لغوا ينطلق من مسلمات مستحيلة².

من جهة أخرى، أراد فرويد أن تصبح الفلسفة فلسفة سيكولوجية، وإن لم يحقق هو هذا الهدف سيتحقق فيما بعد. من أجل التمهيد لبلوغ هذا الهدف صاغ عبارة الميتاسيكولوجيا التي شرحناها من قبل واقترحنا لها ترجمة فلسفة التحليل النفسي. وقد عبر في إحدى مقالاته عن هذه الأمنية حيث قال: «بقدر ما كانت الفلسفة قائمة على السيكولوجيا (...) بصفة خاصة ينبغي على عرض النشاط النفسي اللاشعوري أن يجبر الفلسفة على اتخاذ موقف و، في حالة الموافقة، أن تعدل فرضياتها المتمثلة في علاقة النفسي بالسوماتي، إلى أن تصبح متناسبة مع المعرفة الجديدة. [اهتمام الفلسفة باللاشعور]. إما أن كان لاشعور الفلاسفة شيئا صوفيا غير قابل للإدراك وغير ملموس، حيث علاقته بالنفسي باتت مظلمة، وإما أنهم طابقوا بين النفسي والشعوري، وبعد ذلك استنتجوا من تعريفهم هذا أن اللاشعور ليس من النفسي في شيء فلا يمكن أن يكون موضوعا للسيكولوجيا»³ في البداية أراد فرويد أن يؤسس سيكولوجيا علمية لفائدة طب الأعصاب والطب النفسي، بعد ذلك أراد أن تكون هذه السيكولوجيا نقطة انطلاق الفلسفة.

أدرك فرويد أن اللاشعور موضوع اهتم به الفلاسفة والسكولوجيين، منهم بيار جانيه، كتب مقالة بعنوان اللاشعور في التحليل النفسي، قال فيها: «بودي أن أعرض في بعض كلمات، وببساطة بقدر الإمكان، ما يعنيه حد اللاشعور في التحليل النفسي، وفي

¹ Sigmund Freud, Résistances à la psychanalyse, Trad. en français par Freud, In Résultats, idées, problèmes, Tome 2. P. 129

² Ibidem, P. 129

³ Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, , In Résultats, idées, problèmes, Tome 1 (1890 – 1920), Trad. Paul Laurent Assoun, Ed. P. U. F., France : 1988. P. 201

التحليل النفسي فحسب»¹. قدم فرويد باختصار الفرق بين اللاشعور في السيكلوجيا الأكاديمية وفي التحليل النفسي، فأضاف قائلاً: «حد اللاشعور الذي كان مستعملاً من قبل بمعنى وصفي محض، نقترح الآن شيئاً زائداً. لا يدل اللاشعور على الأفكار الكامنة عموماً فحسب، لكن يدل أيضاً على أفكار لها طابع دينامي معين، أفكار باقية في معزل عن الشعور بالرغم من شدتها ونشاطها»². بظهر التحليل النفسي انتقل اللاشعور من المعنى الوصفي إلى المعنى الدينامي؛ واللاشعور الذي يتحدث عنه فرويد هنا هو لاشعور السيكلوجيين وليس لاشعور الفلاسفة. إذا كان لللاشعور في السكولوجية "كعلم عادي" معنى وصفي، فهذا يعني أنه لا يؤدي دوراً مهماً في النفس، هو فقط، كما اعتبره بيار جانيه، «مجرد طريقة تعبير»³ أو مجرد فرضية عمل. بالعكس من ذلك، اللاشعور في التحليل النفسي له طابع دينامي، يلعب دوراً ماهوياً في انتقال وحركية الطاقة النفسية.

اللاشعور في التحليل النفسي هو جوهر النفس، قال آسون: «هذا هو إذن الطموح الذي يجب جيداً أن ن فكر فيه مع فرويد: التحليل النفسي، علم طبيعي، يدرس دائرة محددة من الظواهرات، السيرورات اللاشعورية. لكن ها نحن أمام هذه الإدعاء، يقوم تقرير مناقض في الظاهر: موضوع التحليل النفسي، اللاشعور ليس إلا "الشيء في ذاته". أعاد هنا فرويد عبارة كانط ليطبّقها بطريقته»⁴. إذا كان الأمر كذلك، بمعنى أن اللاشعور هو "الشيء النفسي في ذاته"، «ألم يستدع فرويد في ميتاسيكولوجيا اللاشعور السلطة الكانطية؟ ألم يطلب، ببساطة، من الفلاسفة الذين درسهم، ما إذا كان الشيء في ذاته هو ما سماه هو، فرويد، "اللاشعور"؟»⁵ الشيء في ذاته، الجوهر، عند الفلاسفة موضوع الميتافيزيقا، الشيء في ذاته، اللاشعور، في التحليل النفسي موضوع الميتاسيكولوجيا، هكذا، مرة أخرى، قوض فرويد الميتافيزيقا بالميتاسيكولوجيا. وبذلك طور سيكلوجيا الفلاسفة – لأن اللاشعور من قبل كان موضوع الفلاسفة ولم يكن موضوع الأطباء – إلى فلسفة

¹ Sigmund Freud, Notes sur l'inconscient en psychanalyse, Trad. par J. Laplanche et J. B. Pontalis, In Œuvres complètes psychanalyse, Volume XI (1911 – 1913), Ed. P. U. F., Paris : 1998. P. 173

² Ibid., P. 176

³ Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, P. 53

⁴ Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 67

⁵ Ibidem, P. 67

السيكولوجيا. وقد لاحظ شريكه الذي ألف معه كتاب الرئيس والسن هذا جيدا حيث قال: «يتقبل الناس الآن، دون أدنى أثر للغضب أو الاستنكار، نظرية غاليلي التي من خلالها نفهم أن الأرض تدور حول الشمس، وبدأت اكتشافات فرويد تُستقبل بهدوء. لقد كانت السيكولوجيا فرعا من الفلسفة، ليست علما، حتى اخترع فرويد منهج البحث المسمى التحليل النفسي، أصبحت السيكولوجيا الآن علما مؤسسا على الوقائع، ويُصنف فرويد بالتالي من بين محسني الإنسانية»¹.

الشيء في ذاته كموضوع الميتافيزيقا شيء غير قابل للإدراك أو غير قابل للمعرفة المباشرة، وبما أن «التحليل النفسي علم طبيعي، موضوعه اللاشعور، اللاشعور هو الشيء في ذاته، بمعنى غير قابل للمعرفة. أليس إذن التحليل النفسي معرفة ما هو غير قابل للمعرفة؟»². هذا التساؤل طرحه آسون. سبق أن قلنا أن في التحليل النفسي، بالاستشهاد بنصوص فرويد، لا يوجد فصل بين الانطولوجيا والتطبيق. إذا كان الشيء في ذاته، الجوهر، في الميتافيزيقا غير قابل للملاحظة، فالشيء في ذاته، اللاشعور جوهر النفس، في الميتاسيكولوجيا قابل للملاحظة التجريبية؛ وهذا بناء على ما قاله فرويد نفسه في الفقرة الآتية: «لكن كان التحليل النفسي مجبرا، بفعل دراسة الكبوت المرضية وكذلك الظاهرات الأخرى التي أثارت اهتمامنا، أن يأخذ مفهوم اللاشعور بجدية. بالنسبة إلى التحليل النفسي كل النفسي كان في البدء لاشعوريا، يمكن لصفة الشعور أن تضاف في ما بعد أو تبقى غائبة»³. وسوف نرى في الفصول القادمة أن حتى اللاشعور الجماعي، عند فرويد كما عند يونغ، ليس موضوعا ناتجا من التأمل المجرد، بل هو موضوع ناتج من التجربة.

السؤال الذي نطرحه هل هناك علاقة بين الجوهر في التحليل النفسي والجوهر في الفلسفة؟ أدخل آسون فكرة اللاأدرية agnosticisme الذي من المحتمل أن فرويد اقتبسها من رايمون دي بوا، قال الكاتب: «هذان اللغزان يلحقان الباقي، إن الأمر يتعلق بمعرفة في الوقت نفسه ما هو "الجوهر" - قاعدة أو مبدأ مشترك للقوة والمادة - وكيف يحس هذا

¹ Sigmund Freud & William C. Bullit, Le président T. W. Wilson. Portrait psychologique, Trad. par Marie Tadié, Ed . Payot & Rivages, Paris : 2016. P. 25

² Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 67

³ Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, P. 53

الجوهر، ويرغب ويفكر. على هاتين النقطتين توصل دي بوا رايمون إلى حماسية لا أدرية: نحن نجعل نحن نجعل»¹. هذا الأساس اللا أدري أشار إليه إرنست جونز ورأى أن فرويد «يتظاهر بسهولة بأنه لا أدري»². وشرح جيدا هذا المذهب الفرويدي إذ قال: «نستطيع هنا أن نصنف فرويد في مقولة الفلاسفة المثاليين مثلما نصنفه في مقولة الفلاسفة الماديين، بمعنى الفينومينولوجيين، بما أنه في مختلف أطوار حياته، يحدث له أن يساند هذه أو تلك من وجهات نظر المختلفة هذه. لا يتظاهر أبدا متأثرا بالواقعية المدرسية ولا بالتصورية الأحادية»³. لا تسمح له طبيعة أبحاثه في النفس، أن يتبع مذهباً أحادياً؛ وهذا ينطبق على فلسفته التاريخية والاجتماعية. بالرغم من كونه يباشر أعمالاً إكلينيكية تفرض عليه أن يكون مادياً، لا يجعل هذه المادية تمتد إلى نظريته في المعرفة الميتاسيكولوجية، لتوضيح هذه الفكرة قال جونز: «لكن حتى في الأوقات التي يتظاهر فيها مادياً بكيفية صارمة، بالتأكيد لا ينضم إلى آراء كابانيس الذي ساند فكرة أن الدماغ يفرز الفكر كما يفرز الكبد المرة (الصفراء)»⁴. هذا يعني أن مادية التحليل النفسي تختلف عن مادية الفلاسفة (منهم مثلاً هوبز). بهذا الاعتبار للمواضيع السيكلوجية ثور فرويد حقل الفلسفة.

نصل النتيجة الآتية: إذا كان اللاشعور شيء في ذاته، أي جوهر، فما طبيعة هذا الجوهر؛ هل هو مادي أم روحي؟ في الحقيقة لا يقبل فرويد أي معارض بين النفسي والفيزيائي، ولو أنه أطلق على اللاشعور في التحليل النفسي عبارة اللاشعور النفسي ليميزه عن لا شعور الفلاسفة، قال مثلاً في إحدى مقالاته: «عديد من الفلاسفة تمردوا ضد فرضية اللاشعور النفسي لأنهم لا يهتموا بالظواهر التي تجبرهم على الاعتراف به. أما بالنسبة إلى السيكلوجيين فلا بد عليهم أن يعملوا بواسطة السيرورات النفسية اللاشعورية، وبالتمثلات اللاشعورية»⁵. ذكر عبارة اللاشعور النفسي عدة مرات، وهذا من أجل

¹ Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 69

² Ernest Jones, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 1 (1856 – 1900), Trad. Anne Berman, Ed. P. U. F., Bibliothèque de la psychanalyse, Paris : 1958. P. 403

³ Ibid. P. 402

⁴ Ibidem P. 402

⁵ Sigmund Freud, Le trouble de la vision psychogène dans la conception psychanalytique, Trad. Janine Althounian, Anna Balseinte et autres, In Œuvres complètes psychanalyse, Volume X (1909 – 1910). Ed. P. U. F., Paris : 1998. P. 180

التوضيح أن اللاشعور عند الفلاسفة ينتمي إلى الحقل الفيزيولوجي فقط، واللاشعور النفسي هو اكتشاف التحليل النفسي. لكن يجب أن ننتبه أن النفسي متعلق بالسوماتي و، بالعكس، النفسي يؤثر بقوة في السوماتي، هذا هو مذهب التحليل النفسي.

هل يمثل اللاشعور في النفسية Psychisme العنصر الفيزيائي، ونطابقه بالتالي بالهـو le ça المكتشف لاحقاً؟ يبدو أن فرويد لا يعترف بالتعارض بين النفسي والفيزيائي إذ قال: «نرد إذن على الاعتراض القائل أن الذكريات الكامنة لا يجب أبداً أن توصف بالنفسية، إنما تتطابق مع بقايا المسارات السوماتية، التي ينبعث منها النفسي (...). لكن يجب أن نعلم أن هذا الاعتراض يقوم على المطابقة، المطروحة أساساً وغير معبر عنها، بين الشعوري والنفسي»¹. تحديد بحث وإحاطة السيكلوجية في المجال الضيق للشعور أمر جعل منها علماً عقيماً، تجريدياً في نظر مؤسس التحليل النفسي. باختراع هذا العلم الجديد، استطاع فرويد أن يصنع جسراً، همزة وصل، بين السيكلوجية التي بقيت إلى حين نظرية ووصفية وطب الأعصاب المتصل بالفيزيولوجيا، والذي لا يهتم بالسيكلوجيا (وكانت رغبة فرويد أن يشمل هذا الجسر الطب النفسي). التعارض بين النفسي والسوماتي مشكل لا يجب أن يطرح في التحليل النفسي؛ في هذا الصدد صرح فيلسوفنا قائلاً: «على كل حال، من الواضح جداً أن إذا وجب علينا معرفة مسألة الحالات الكامنة في الحياة النفسية، والتي هي غير قابلة للرفض، ما إذا كانت حالات نفسية لاشعورية أم أنها تعتبر حالات فيزيائية، إن مثل هذا التساؤل ليوقعنا في جدال كلامي [عقيم] (...) بالتالي لا نتردد في اتخاذها كمواضيع بحث سيكلوجي وأن نضعها في علاقة وثيقة جداً مع الأفعال النفسية الشعورية»². وقال أيضاً عن هذه الظواهرات اللاشعورية أنها «لم تكن إلى الوقت الحالي مدركة بطبائعها الفيزيائية ذ؛ فليس هناك أي تمثيل فيزيولوجي، ولا أي سيرورة كيميائية، تستطيع أن تقدم لنا فكرة عن طبيعتها»³ لم يصل العلم في عصر فرويد إلى إثبات اللاشعور بطريقة فيزيولوجية محكمة.

¹ Sigmund Freud, Métapsychologie, P. 68

² Ibid., P. 69.

³ Ibidem, P. 69

أثبتت علوم الأعصاب Les neurosciences المعاصرة اللاشعور متصلا بأنسجة الجهاز العصبي؛ أثبتته تارة بكيفية مخالفة لتصور فرويد، كما قال أونتونيور. دامازيو: «عالم اللاشعور التحليل نفسي يتجذر... في حضان الأنساق العصبية التي تشكل سند الذاكرة الأوتوبيوغرافية (الذاتية)؛ نعتبر على العموم أن التحليل النفسي هو طريقة إيجاد شبكة اتصالات سيكولوجية متشابكة في حضان الذاكرة الذاتية»¹. بالنسبة إلى دامازيو إذا كانت بعض الذكريات الذاتية منشطة ببساطة أو على الدوام، يحدث أن بعض المحتويات تبقى مختفية لمدة طويلة من الزمن وفي بعض الأحيان دائما². لكن «مفهوم اللاشعور عند دامازيو محدد بالذاكرة الذاتية ونجهل كل شيء عن تكون الجزء اللاشعوري لهذه الذاكرة، بعكس بنية اللاشعور الفرويدي المتصل بميكانيزم الكبت (...) دامازيو يوافق على وجود اللاشعور لكن لا يتطابق [هذا اللاشعور] بأية حال من الأحوال مع لاشعور التحليل النفسي»³. بالتالي نقول حسب هذه الأطروحة المعاصرة أن تصور فرويد صحيح نسبيا وإلى حين، بما أن دامازيو لم يثبت صراحة أن لاشعور التحليل النفسي غير مؤسس على قاعدة علمية صحيحة. لكن في بعض الأحيان يطلق النور-علميون على اللاشعور اسم الدماغ الآلة، أو الآلة الدماغية Le cerveau machine؛ بينما، قد رأينا، أن فرويد يرفض أن يكون لاشعور التحليل النفسي محددًا بمكانية تشريحية في الجهاز العصبي، لكن لم يكن حكمه نهائيا كما سنرى بعد قليل.

كاتب معاصر، دارس لعلوم الأعصاب والفلسفة، جون بيلون، أطلق عبارتي الدماغ الآلة والدماغ الشعور كمتقابلتين حيث رأى أن «العبارتين الدماغ - الآلة والدماغ - الشعوري يجب أن تكونا مدقتين. بين الحوادث التي من خلالها يكون الدماغ في كل لحظة مركزا، عدد كبير منها يخص الحياة العضوية، بمعنى مسيرة مجموع الجسم. تراقب هذه العمليات الوظائف الحيوية، مثل ضبط الحرارة، الضغط الشرياني، الخ. (...) لا نملك أي شعور عن مجرى هذه العمليات. نكون فقط منبهين، بإحساسات متعددة، لما مثلا تكون عضويتنا في حاجة إلى الماء أو الغذاء. كذلك إذا لدينا شعور بالحركات التي نقوم بها لننتقل

¹ Cité par Jean – Benjamin Stora, La neuro-psychanalyse, Ed. P. U. F., France : 2006. P. 31

² Ibidem, P. 31

³ Jean – Benjamin Stora, Op. Cit. P. 32

أو لنمسك بموضوع ما، ليس لنا شعور بما يحدث في دماغنا لما نقوم بهذه الأفعال. الكلام، السماع، تركيز الانتباه على مشكل، كل هذه الأفعال تتحقق كذلك في لاشعور السيرورات الدماغية الخفية، نستعمل لذلك صورة الدماغ الآلة»¹. هكذا ميز الكاتب بين الشعور واللاشعور حيث سمى هذا الأخير الدماغ الآلة. وليعزز أطروحة أشار إلى وجهات نظر الفلاسفة حول اللاشعور، ذكر ديكارت، جون لادبير (فيلسوف ومنطقي) وهنري بوانكاريه، جون ستوارت ميل، فوندت، هيلمهولتز، وليام جيمس و ليبنتز. أسماء سبينوزا، نشته وشوبنهاور غائبة، ربما لأن تصورهم للاشعور قريب من تصور التحليل النفسي. في نظر الكاتب «بفعل الوحدة الحميمة التي لا شك فيها بين الذهني والدماغي يستعمل الكاتب المعاصرون عادة عبارة الدماغ الآلة، بمعنى أوسع يشمل الذهني اللاشعوري. في نظر الكاتب مفهوم اللاشعور الذي عبر عنه فرويد ليس جديداً، بل سبقته هذه "التصورات الفلسفية"، حيث أضاف: «إذا عرفت فكرة اللاشعور، التي استعادها فرويد هذا النجاح الذي نعرفه، فكانت [هذه الفكرة] سابقة لتحليلات هذا الطبيب النمساوي. (لا نتناول مفهوم فرويد للاشعور أو ما تحت الشعور في هذا المقال، لسبب جهلنا لأسرار التحليل النفسي)»². سبق أن لاحظنا أن لاشعور التحليل النفسي لا يعني اللاشعور الدماغي ولا هذا الدماغ الآلة، وهذا ينطبق على تصور يونغ للاشعور، بل تصور يونغ أبعد من هذا التصور الفيزيولوجي الذي تناوله الكاتب. لا يمكن لهذا التصور الفيزيولوجي أن يذهب باللاشعور إلى أبعد من السيكولوجيا الفردية. وأسرار التحليل النفسي تعني الذهاب بالسيكولوجيا أبعد من المجال الفردي لتشمل المجال الاجتماعي.

قدم يونغ نقيض أطروحة أولئك الفلاسفة الذين تطرقنا إليهم فقال مثلاً: «هناك سيكولوجيون لهم في هذا المجال كثير من الصعوبات التي ينبغي تجاوزها، دون شك لأنهم ليسوا مجبرين على مواجهة حالات الانفعال المعقدة التي تخص سيكولوجيا اللاشعور. إذا كانوا في الوقت نفسه أطباء تجدهم مرتبكين بفكرهم السوماتي – السيكولوجي حيث يؤمنون

¹ Jean Pillon, Neurosciences cognitives et conscience. Comprendre les proposition des neuroscientifiques et des philosophes, Imprimerie Laballery chronique sociale, France Lyon : 2008. P. 51

² Ibid., P. 53

بإمكان تفسير الظواهر السيكولوجية بمفاهيم عقلية بيولوجية أو فيزيولوجية. لكن ليست السيكولوجيا بيولوجيا ولا فيزيولوجيا ولا أي علم آخر عدا معرفة النفس»¹. بدا أن التحليل النفسي يتموقع بين التصور الفيزيولوجي والتصور اليونغي للاشعور. وقد عبر فرويد عن موقفه الذي يخالف هذا الموقف اليونغي ويخالف موقف بعض الفلاسفة وعلماء الأعصاب حيث قال: «الظواهر التي عملنا عليها لا تنتمي فقط إلى السيكولوجيا، بل لها جانب عضوي وبيولوجي، وبالتالي توصلنا أيضا إلى اكتشافات بيولوجية ذات معنى في جهودنا من أجل أن نشيد التحليل النفسي ولا نستطيع أن نتفادى فرضيات بيولوجية جديدة»². لكن بالرغم من هذا التصريح كان فرويد يعتقد دائما أن التحليل النفسي، إلى غاية إثبات العكس ينتمي إلى السيكولوجيا ولا ينتمي إلى البيولوجيا ولا إلى الفيزيولوجيا.

وتارة أخرى تثبت علوم الأعصاب للاشعور بكيفية مطابقة لاعتبارات مؤسس التحليل النفسي، كما أكدت على ذلك دراسات جيرالد إيدلمان، ينتمي إيدلمان إلى المختصين النوادر من النورو-علميين الذين يعتمدون على الاشعور عند فرويد كما كان معرفا في كتابه المخطط الإجمالي لسيكولوجيا علمية³. قال إيدلمان: «مسلمة وجود الاشعور هي مبدأ موحد لنظريات فرويد السيكولوجية ... بالمعنى المستعمل من طرف فرويد، كلمة الاشعور تستند أيضا إلى العناصر التي يمكن أن تتحول بسهولة إلى حالات شعورية – "ما قبل الشعور" أو التي لا يمكن أن تتحول إلى الشعور إلا بتكلفة صعوبات كبيرة، أو لا تتحول إلى الشعور بتاتا – "الاشعور بالمعنى الخاص". أوحى فرويد أن الحوادث المهددة يمكن أن تكون مكبوتة في الذاكرة، بمعنى أنها لا يمكن أن تنفذ إلى الشعور»⁴. في هذه الحالة الأخيرة تبقى أطروحة فرويد صحيحة، بما أن إيدلمان أثبت علميا وطبيا صحة المكانية الأولى في التحليل النفسي: الشعور Cs، ما قبل الشعور Pcs، الاشعور Incs.

عن انفراد فرويد باكتشاف الاشعور والتأمل حوله في عصره صرح قائلا: «إن الرفض المتعنت في منح الطابع النفسي للأفعال النفسية الكامنة يمكن تفسيره بفعل أن أغلبية

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 59

² Sigmund Freud, Abrégé de psychanalyse, P. 69

³ Jean – Benjamin Stora, Op. Cit. P. 34

⁴ Cité par Jean Benjamin Stora, Ibidem, P. 34

الظواهر المعتبرة في هذا الشأن لم تكن قط موضوع دراسة خارج مجال التحليل النفسي»¹. لم يكن اللاشعور موضوع بحث لا في علوم الأعصاب ولا في السيكولوجية ولا في الفيزيولوجية؛ وقد رأينا في البداية أن الذين تطرقوا إلى التأويل الأخلاقي والنفسي والسياسي لظاهرة اللاشعور هم الفلاسفة ذوو الميول السيكولوجية على غرار أفلاطون، سبينوزا، شوبنهاور و نشتة، لكن طريقتهم تجريدية تأملية. جدية اللاشعور في التحليل نفسي لا تكمن في الفكرة أو الكلمة، لأن الكلمة والفكرة موجودتان قبل فرويد، إنما تكمن في طريقة علاج الموضوع وتبيان الميكانيزمات المتعلقة به. بذلك نقول بحق أن فرويد اكتشف اللاشعور كما هو في التحليل النفسي، أي اكتشف محتواه المتصل وطابعه العلمي. بمعنى أن فرويد درس موضوع اللاشعور وأسس بطريقتهم منسقة علميا. نقدم أمثلة قريبة من تصور فرويد للاشعور: أولا، ليس تأكيد الأصل البهيمي للإنسان والتطورية من اختراع داروين للمرة الأولى، هذه الفكرة موجودة تقريبا عند كل الفلاسفة الماديين (الدهريين) في العصور القديمة، فكرة موجودة عند اليونانيين و موجودة حتى في الفكر الشرقي الساذج. وأول من جعل منها نظرية منسقة بطريقة مجردة وصورية (لكن ملتوية كما سنرى في إحدى الفصول القادمة)، هو الفيلسوف التاريخاني الإيطالي ج. ب. فيكو. ما فعله داروين هو إثبات هذه النظرية علميا، مستعينا بالبيولوجيا والفيزيولوجيا والأنثروبولوجيا. ثالثا، لم تكن نظرية دوران الأرض حول الشمس، فكرة اخترعها كوبرنيكوس وحده لأول وهلة، بل هي موجودة عند اليونان ووسائل ذلك العصر المادية والمعنوية لم تسمح بتطويرها بصفة منسقة؛ والفكرة أيضا موجودة عند العرب المسلمين بطريقة جدية إلا أن الولاية الدينية القوية لم تسمح بظهورها كنظرية علمية متكاملة. ما فعله كوبرنيكوس هو إثبات هذه النظرية، "الأرض تدور حول الشمس" بطريقة منسقة ومؤسسة فلكيا ورياضيا. ثالثا، لم تكن فكرة النسبية من اختراع أنشطين بانفراد وللمرة الأولى، بل هي فكرة موجودة عند اليونان وموجودة في العصر الحديث عند غاليلي. هذا بالذات ما حدث أيضا لنظرية اللاشعور كما تبناها فرويد، بل يمكن لنا أن نجزم قطعا أن أصالة فرويد في تأسيسه لنظرية اللاشعور أهم من أصالة داروين وكوبرنيكوس وأنشطين. لماذا يرد الجمهور الثقافي

¹ Sigmund Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse, Suivi par Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, trad. Y. Le lay, p.b. Payot, Paris :1998. p. 37

نظرية التطورية كلها إلى داروين؟ لماذا يردون نظرية المجموعة الشمسية إلى كوبرنيكوس وحده؟ لماذا يردون نظرية النسبية إلى أنشطين وحده؟ ثم لماذا يقولون أن فرويد تطفل على سابقه من الفلاسفة؟ لم يخطئ فرويد، في هذا الشأن، لما شبه نفسه بكوبرنيكوس و داروين لأن مسيرات هؤلاء العلماء الثلاث متشابهة إلى حد بعيد.

يعود إذن الفعل الأكبر للتحليل النفسي إلى اكتشاف اللاشعور. وهذا الاكتشاف أدى إلى تصور جديد لأقسام النفسية Psychisme. وقد عبر فرويد عن هذا التقسيم قائلا: «الفعل النفسي عامة يمر من خلال حقتين، حالتين، اللتان بينهما يندرج الامتحان (المراقبة). في الحقبة الأولى، يكون الفعل لاشعوريا وينتمي إلى نسق ICS؛ الذي أبعد من طرف الامتحان الذي فرضته عليه المراقبة، في هذه الحالة، المرور إلى الحقبة الثانية مرفوض؛ فيقال عنه أنه مكبوت ويبقى بالضرورة لاشعوريا. لكنه إذا نجح في الامتحان بالمرور يدخل إلى الحقبة الثانية وينتمي بالأحرى إلى النسق الثاني الذي قررنا أن نسميه نسق Cs (الشعور) (...). باعتبار هذا الإمكان يصبح الفعل شعوريا، فنسمي أيضا نسق Pcs ما قبل الشعور. إذا أثبت أن الفعل المنسوب إلى ما تحت الشعور لم يصبح شعوريا بصفة ثابتة إثر مراقبة معينة، في هذه الحالة لا بد أن نفصل بدقة بين النسقين Pcs و Cs»¹. هذا هو تحديد المكانية الأولى: اللاشعور، ما قبل الشعور، الشعور. ما قبل الشعور هو اللاشعور القريب من الشعور.

اعتقد فرويد أن بهذا التقسيم الثنائي أو الثلاثي المبكر بين أجزاء النفسية انفصل التحليل النفسي عن السيكلوجيا الوصفية إذ انتهج طريقة أخرى جديدة في طرح المشاكل النفسية بمحتويات ثورية. إن الشيء الذي يميز التحليل النفسي عن السيكلوجيا هو الطابع الدينامي الذي اعتمده للمسارات النفسية. وليس هذا فقط بل يضيف فرويد ويقول: «إلى كل هذا نزيد الآن قرار الإسناد إلى المكانية Topique النفسية. ومن ثم نعلن عن فعل نفسي إلى أي نسق ينتمي. هذا المشروع سمح أن يحمل التحليل النفسي اسم سيكلوجيا الأعماق»². كانت السيكلوجيا في عصر فرويد وقبله ذات طابع وصفي تفتقر إذن إلى

¹ Sigmund Freud, Métapsychologie, p. 77

² Ibidem, p.77

الطابع الدينامي والمكاني. بالتالي أراد فرويد أن يؤسس سيكولوجيا علمية. (والسؤال المطروح هل نجح في ذلك أم لا، نجيب على هذا السؤال في كثير من أجزاء هذا البحث). لذلك وضع (فرويد النوروعلمي) كتابا مبكرا موسوما بعنوان: المخطط الإجمالي لسيكولوجيا علمية. إلا أنه في أعماله اللاحقة اقترب من السيكولوجيا وتخلّى عن الطب حيث صرح قائلا: «هذا لا يعني فقط التجديد المفاجئ لنظرياته [التحليل النفسي] والتعارض مع التصورات المدافع عنها إلى حد الآن من طرف الأطباء النفسانيين، لكن أيضا بفعل أن مقدمات وتقنية التحليل النفسي متصلة أكثر وبكيفية ضيقة بمجال السيكولوجيا منه بمجال الطب. كذلك لا يمكن أن ننفي أن التعاليم الطبية المحضة وغير السيكولوجية إلى الآن لم تسهم إلا بقدر قليل في فهم الحياة الذهنية»¹. وسبق أن قال أنه مارس الطب بالرغم عنه. التحليل النفسي طريقة علاج سيكولوجي، لو بقي التحليل النفسي منحصرا في الطب لاستحال له أن يشمل العلوم الروحية، أو أن يكون سيكولوجيا اجتماعية. إن الظروف السياسية والاجتماعية في أوروبا هي التي أجبرته أن يوجه التحليل النفسي إلى شتى المجالات الإنسانية. أزمة الحداثة هي التي قادت به إلى هذا التغيير وهذا الارتداد. سننتقل الآن إلى كيفية اكتشاف فرويد للاشعور في الحياة اليومية للناس العاديين والعصابيين.

المهم أن مؤسس التحليل النفسي اكتشف الجهاز النفسي بصفة مبكرة من خلال علاجه لمرضى العصاب والهستيريا بمعية صديقة بروير. في كتابه المختصر الموسوم بعنوان خمسة دروس في التحليل النفسي (والذي فصله تفصيلا في كتابه اللاحق مدخل إلى التحليل النفسي)، أثبت حقيقة الاشعور كواقع نفسي مستتر من خلال تأمله حول بعض السلوكيات الإنسانية اليومية والتي تظهر في الأعراض المرضية نحيط بها أثناء العلاج التحليلي. يبدأ بظاهرة التنكيت وإصدار الطرائف *Les mots d'esprit*. قال: «نعرف في الحياة النفسية العادية حالات متطابقة والتي تؤدي إلى نتائج متشابهة. ذلك هو مثل ظاهرة التنكيت»² روى فرويد قصة أن تاجرين عقدا صفقة رابحة لكنها غير نظيفة، تمكنا من خلالها من جمع رأسمال معتبر فاغتبطا سرورا. ثم طالبا من فنان أن يرسم لكل منهما

¹ Sigmund Freud, La psychanalyse, Trad. Janine Althounian, Florence Baillet et autres, In Œuvres complètes psychanalyse, Volume XI (1911 – 1913), Ed. P. U. F., France : 1998. P. 33

² Sigmund Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse, p. 34.

صورة، فرسمها الفنان. علقا الصورتين على جدار محلها جنبا إلى جنب متوازيتين. وبعد ذلك استضافا فنا وطالبا منه إلقاء رأيه النقدي بخصوص الصورتين. ركز الفنان الناقد نظره على الصورتين المتوازيتين ثم نظر إلى الفراغ ما بينهما فسألها: أين المسيح؟¹. بالتالي أدلى الفنان برأيه بطريقة طريفة؛ تشير إلى خبث التاجر. الصورتان المعلقتان شبههما الفنان الناقد، بنكته، بالصلوكين الذين صلبا إلى جانبي المسيح. القدرة السريعة على التنكيت موجودة عند بعض الأشخاص خاصة الخطباء والشعراء والفنانين، ويمكن أن نقول أن التنكيت شيء مؤلف وكثير عند المرضى الذهنيين (الذهانيين). قال فرويد عن استفادته من القدرة على التنكيت في عمله العلاجي: «بكل تأكيد لا نستطيع أن نذهب بعيدا في مقاربتنا بين حالة التنكيت والتداعيات التي يقدمها المرضى؛ لكن يجب علينا أن نلفت الانتباه إلى التشابه الذي أثبتناه بين البواعث العميقة في كلمات النكت والكلام الذي يبرز فكرة معينة في شعور المرضى أثناء سير الاستجواب»² بإمكان إذن المريض أن يعبر عن فكرة عميقة بنكته دالة. تحتاج النكته إلى التأويل، كما تحتاج إلى التأويل أيضا تداعيات المريض، والتأويل تحليل.

القاعدة الأخرى والأهم التي يركز عليها عمل التحليل النفسي هي الأحلام. نحن نعلم جيدا الأهمية التي يوليها فرويد للأحلام، سواء في تأويل الحياة اليومية للناس الذين يتمتعون بصحة جيدة أو المرضى. عبر فرويد عن تقديره للأحلام قائلا: «تفسير الأحلام هو في الواقع السبيل الملكي لمعرفة اللاشعور، هو بمثابة القاعدة الأكثر يقينا في أبحاثنا، وإن دراسة الأحلام، أكثر من أي شيء آخر، هي التي تقنعكم بقيمة التحليل النفسي وتكونكم من أجل ممارسته»³. ثم يضيف شيئا من أجل معرفة أهمية تفسير الأحلام: «عندما يسألني أحد ما يجب أن أفعل لأصبح محلا نفسانيا؟ أجيب: بدراسة أحلامك الخاصة»⁴. دراسة الأحلام الخاصة هي جزء مما يسميه فرويد التحليل الذاتي، يجب على كل محلل نفسي في البداية أن يحلل ذاته.

¹ Sigmund Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse, p. 35

² Ibid. p., 34.

³ Ibid. p. 38

⁴ Ibidem, P. 38

دافع فرويد بصرامة عن الأطروحة أن الذي لا يعرف تفسير الأحلام لا يمكن له أبدا أن يفهم تقنية التحليل النفسي إذ لا يستطيع فهم الأعراض المرضية التي يعاني منها المصاب المفحوص. السيكولوجيا الوصفية التي تقف عند حدود الشعور لوحده علم عقيم لأن السيكولوجي «يبقى في هذا المجال دنيسا* بسيطا (...) وليس أبدا من باب المفارقة إذا أكدت حقيقة أن أغلبية الأطباء النفسانيين في يومنا هذا، يجب أن نضعهم ضمن أولئك الدنساء»¹. الدنيس Le profane, le laic في التحليل النفسي هو الذي يجهل هذا العلم الجديد، وإذا كان مفتاح العبور إلى التحليل النفسي يكمن في تفسير الأحلام كمسألة أولية قاعدية، فمن يجهل تقنية التفسير هذه لا مقام له في التحليل النفسي. يريد فرويد بهذا الحكم الصارم أن يقول إن هناك حتمية أن يكون كل طبيب نفساني معالجا نفسانيا بمعنى Psychothérapeute. هذا مراده أن «الأحلام إنما هي ناتجة من التعارض نفسه بين القوى النفسية الموجودة في تكون الأعراض المرضية»². سنعالج هذا الموضوع بالتفصيل في فصل تأويل الأحلام والأساطير والشعب. تقدمنا الآن موجزا لبيان كيف كانت الأحلام دليلا على حقيقة اللاشعور،

ينتقل فرويد إلى قاعدة أخرى أقل أهمية من الأحلام، وهي الأفعال الخاطئة Les actes manqués التي هي موجودة أيضا في الحياة اليومية العادية، موجودة عند الأصحاء، كما تمثل أيضا إحدى تقنيات العلاج التحليلي من أجل الوصول إلى ما هو مستتر في نفس المريض. في هذا الموضوع يصرح فرويد: «هذه الأفعال الصغيرة، الأفعال الخاطئة مثل الأعراض المرضية وأفعال الصدفة ليست مجردة من الأهمية (...) إن لها معنى، وهي في أغلب الأحيان سهلة التفسير. بالتالي نكتشف أنها بدورها تعبر عن دوافع ونيات يراد بها أن تكون مخفية عن مجال الشعور الخاص؛ إن لها مصدرها في الرغبات والعقد المكبوتة، المطابقة للأعراض المرضية والأحلام»³. إذن الأفعال الخاطئة هي نتاج تقاطع نيتين، نية شعورية وأخرى لاشعورية. هذه التقنية يسميها المحللون النفسانيون المعاصرون الانجلوسكسونيون تقنية الاستخراج Acting out، التي من خلالها يفهم

¹ Sigmund Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse, P. 39

² Ibid., P. 40

³ Ibid., p. 43

المحلل نفسية المريض بواسطة منبه لفظي، كأن يتلفظ الفاحص بكلمة يرى رد فعل المفحوص، كرد فعل سلبي *réaction thérapeutique négative*. في الحياة العادية قد يقوم الشخص السوي بفعل وهو من الناحية الشعورية يقصد فعلا آخر، الفعل الذي قام به في الواقع يعبر عن رغبة أو عقدة مكبوتة في اللاشعور.

إلى كل هذا، يضيف فريد مسألة زلات اللسان *Lapsus*. زلات اللسان فعل نشاهده يوميا. بالنسبة إلى فرويد ليس هذا تصرفا تافها كما يبدو للناس، إن له معنى، بمعنى أن زلات اللسان تعبر عن «كبت نية ما في قول شيء، وهو ما يؤسس الشرط الضروري لزلات اللسان». أقدم فرويد مثلا على أن رئيسا ترأس جلسة برلمان نمساوي ولما بادر بالحديث عوضا أن يقول "افتتحت الجلسة"، قال "رفعت الجلسة"²، يعني أن هذا الرئيس قد عبر عن رغبة مكبوتة وهي رغبة إلغاء الجلسة، أي فكر من قبل أن لا تنعقد الجلسة فأضحت رغبته مكبوتة. بالنسبة إلى فرويد المريض النفسي، قد يعبر عن رغبة مكبوتة من خلال زلة لسان، وعلى المحلل أن يكون ماهرا في فهم ما هو مكبوت وراء الزلة.

هذه المسائل كلها، تفسير الأحلام، زلات اللسان، الأفعال الخاطئة، التنكيت، يعتمد عليها المحلل على حد سواء من أجل الوصول إلى تشريح نفسية المريض اللاشعورية واكتشاف الأعراض المرضية وأسبابها، والتي ترجع كلها إلى الكبت، كبت الذكريات المؤلمة وكبت الرغبات المحرمة. قال فرويد في هذا الشأن: «اجمعوا الآن كل وسائل اكتشاف ما هو مستتر، منسي، مكبوت في الحياة النفسية: دراسة التداعيات التي تنشأ بصفة تلقائية في فكر المريض، والتي تتعلق بأحلامه، بحماقاته، بأفعاله الخاطئة، وأفعاله العرضية من كل نوع (...). نستنتج معا أن تقنيتنا قد أصبحت ناجعة من أجل أن نعيد إلى الشعور العناصر النفسية المرضية ومن أجل إبعاد الآلام الناتجة بفعل تكون تلك الأعراض»³

في عملية التحليل، يجلس المريض على الديوان *le divan* ويقف المحلل وراعه يستنطقه ويتركه يتكلم من تلقاء نفسه يقول ما يريد، ويفرغ كل ما فيه. المريض بطبيعة

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, p. 53

² Sigmund Freud, Psychopathologie de la vie quotidienne, Trad. par Olivier Mamonni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2010. P. 47

³ Sigmund Freud, cinq leçons sur la psychanalyse, p. 36

الحال يشعر بما يقول، لكن مهارة المحلل تقف على الأفكار الخلفية من كلام المريض. من خلال ذلك «ماذا يريد المحلل النفسي بالفعل؟ إعادة إلى سطح الشعور كل ما كان من قبل مكبوتا»¹. بالنسبة إلى مؤسس التحليل النفسي إعادة إدراج العقد المرضية المكبوتة، سابقا في اللاشعور، إلى الشعور، وهذه السيرورة إن نجحت تُزيل هذه العقد بصفة آلية. من هنا نفهم أن الغاية من العلاج التحليل النفسي هي البرء La cure. أما عن ميكانيزم الكبت 'المرضي' سنفسره في فصل الكبت وعودة المكبوت، في هذا المختصر نكتفي بهذا التلميح.

لكن هل الأمراض النفسية كلها، بما فيها الأمراض الذهانية، تخضع لعلاج التحليل النفسي؟ في هذه القضية رفض فرويد أن يقدم أكثر مما يملك. إنه يجيب بالسلب، الأمراض التي تخضع للعلاج التحليلي هي العصابات النفسية فقط. وهذا لسبب قدمه هذا المحلل النفسي بامتياز في قوله المفصل وهو كالاتي: «نعلم جيدا أن الحرمان من الموضوع المرغوب ينتج العصاب؛ والعصاب يستلزم التخلي عن الموضوع الواقعي؛ نعلم أيضا أن الليبيدو التي ابتعدت عن الموضوع الواقعي تعود إلى موضوع خيالي. بداية من هنا، أعني أنها تعود إلى موضوع مكبوت وهذا هو الانطواء Introversion (...) بينما في مرض انفصام الشخصية، بالعكس، أجبرنا على تقديم فرضية من خلالها أن بعد مسار الكبت، الليبيدو التي ابتعدت عن الموضوع الواقعي لا تبحث عن موضوع جديد، لكنها تتردد إلى الأنا. في هذه الحالة، الإحاطات بالموضوع غير ممكنة، وبذلك تتكون حالة لا موضوعية بدائية ممهدة للنرجسية (...) من وجهة نظر العلاقة بين النسقين [Ics, Cs]، كل الملاحظين لفتوا الانتباه إلى فكرة أن في حالة انفصام الشخصية، نسجل أشياء معتبرة ظاهرة جليا بشكل شعوري، بينما في حالات عصاب النقل، التحليل النفسي وحده هو الذي يتيح لنا فرصة إثبات وجود هذه الأشياء في نسق اللاشعور Ics»². الكبت لا يعني حالات الذهان. هنا يدافع فرويد، مثل جل المحللين، أن النقل Transfert هو القاعدة المبدئية التي تفرض على المريض / المفحوص فرضا من طرف المحلل / الفاحص أثناء عملية العلاج التحليلي. والمريض يتلقاها بصفة تلقائية. بالتالي التحليل النفسي لا يهتم إلا بعلاج حالات

¹ Sigmund Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse, p.37

² Sigmund Freud, Métapsychologie, p. 111

العصاب الثلاثة التي تقبل تقنية النقل، النقل من الموضوع المرغوب المفقود إلى موضوع خارجي آخر متخيل كحالة استبدالية. التحليل النفسي لا يستقبل للعلاج أمراض انفصام الشخصية، التي تسمى في اللغة الدنيسة الجنون، والتي هي أمراض ذهانية. السبب في ذلك أن في هذه الحالة الأخيرة الليبيدو تعود إلى الأنا، الليبيدو تحيط بالأنا كموضوع التعلق، تتحول ليبيدو الموضوع المفقود، ليس إلى موضوع خارجي متخيل أو مسمى، بل إلى الأنا؛ وهنا تحصل حالة النرجسية التي تعني عشق الذات أو استثمار الليبيدو للأنا برمتها. الإنسان الانفصامي مصاب بالنرجسية، والنرجسي لا ينقل عاطفته إلى الغير، كموضوع خارجي.

لكن، ألا يقوم التحليل النفسي على القاعدة التي مفادها أن: "النفسي متعلق بقوة في السوماتي، لكن، بالمقابل، النفسي يؤثر بقوة على السوماتي". هب أن شخصا مصابا، كانت أسباب إصابته أنه تعرض في طفولته إلى أحداث نفسية تروماتية خطيرة (مثلا الاعتداءات الجنسية المتكررة)، هذه الأحداث التروماتية تؤثر بكل تأكيد على جهازه العصبي كجهاز سوماتي. أليس كذلك؟ بالتالي لا محالة يحصل الخلل في الجهاز العصبي للمصاب، وهذا يؤدي إلى حالة مرضية، عصاب أو ذهان. ماذا بإمكان المحلل النفسي أن يفعل بتقنيته البسيطة السهلة التي تسمى التداعي الحر؟ فعلا قد نجد جواب لهذا التساؤل الجوهري في إحدى مؤلفات فرويد التقنية الموسومة بعنوان خمس تحليلات نفسية ، حيث قال: «لأن التحليل النفسي ليس بحثا علميا متجردا، لكنه فعل علاجي، لا يبحث، بالجواهر، أن يستدل بل أن يعدل شيئا ما. في مجرى عمل تحليل نفسي، يقدم الطبيب دائما للمريض، بقدر كبير أكثر أو أقل حسب الحالات، التمثلات الشعورية المسبقة التي من خلالها يعترف بما هو لاشعوري ويفهمه (...). يمكن لأحد أن يتحكم في الاضطرابات الخفيفة، لكن هذا غير ممكن إذا تعلق الأمر بالعصاب، كشيء فرض نفسه على الأنا كعنصر غريب»¹. إذن مهمة التحليل النفسي في العلاج تتعلق أساسا في النقل Transfert ولا تتعلق أساسا باستئصال الأعراض المرضية، إنما العرض المرضي بفعل العلاج التحليلي يتحول إلى سلوك يظهر

¹ Sigmund Freud, Cinq psychanalyses, (le petit Hans), Trad. par Marie Bonaparte et Rudolph M. Loewenstein, Ed. P. U. F., 5eme éd. Paris : 1972. P. 167

أنه سويًا؛ إن الأمر يتعلق بتجليل العرض المرضي. وبالتالي هل بفعل هذه الطريقة في التحويل التي تفرض على المصاب ينتهي المشكل؟ بكل تأكيد لا نشكك في تقنية التداعي الحر كوسيلة للوصول إلى اكتشاف الأعراض المرضية، ولا في نجاعة طريقة النقل. التحليل النفسي ماهر في اكتشاف أسباب المرض وتشخيص الأعراض المرضية، وبالتالي ينقلها إلى مجال "التعديل". لكن هل نذهب به أبعد من ذلك؟ بوجدنا أن نقول فقط إن التحليل النفسي قدم إنجازات عظيمة جدا وسريعة على المستوى النظري، بالتالي لا بد أن نسلم أن هذا العلم الجديد يفيد كثيرا في تطوير وتوجيه الطب النفسي وطب الأعصاب، والتمهيد لتأسيس نظام تربوي محكم ومتمين. ومجتمع مبني على الصرامة العلمية والاستقلالية الجماعية. النجاعة الكبرى والأساسية للتحليل النفسي تكمن في الوقاية.

سبق أن قلنا أن التحليل النفسي نشأ انطلاقا من أزمة طب الأعصاب والسيكولوجيا فتحول من براديجم إلى علم عادي يحمل براديجم التداعي الحر؛ ف«الميتاسيكولوجيا هي إذن متموقة على تخوم النورولوجيا والسيكولوجيا، بوساطة الباتولوجيا، هذه السيكولوجيا التي أراد فرويد أن يقدمها للنورولوجيين (...) بالمعنى الخاص، الميتاسيكولوجيا هي إذن السيكولوجيا المستندة إلى النورولوجيا، أو النورولوجيا المجددة بواسطة السيكولوجيا بوساطة نظرية العصابات»¹. وهذا ينطبق على التحليل النفسي الاكلينيكي بصفته دعما للنورولوجيا بإدخال السيكولوجيا العلمية. صرح فرويد في انجازه الأخير أن التحليل النفسي، كما هو موجود في عصره، ما هو إلا طريقة وتقنية في العلاج النفسي قد يتجاوزها زمن المستقبل؛ حيث قال: «لكن لا تشغل بالنا التيرابيا هنا إلا بقدر عملها بالوسائل السيكولوجية؛ لا نملك وسائل أخرى الآن. سيعلمنا المستقبل ربما بالتأثير المباشر، بوسائل الجواهر الكيميائية الخاصة، كميات الطاقة وانتشاراتها في الجهاز النفسي. ربما إمكانات أخرى غير مشكوك فيها للتيرابيا ستنبثق هي أيضا؛ في الوقت الحالي، ليس لدينا شيء أفضل في متناولنا غير التقنية التحليل النفسية، ولهذا يجب أن لا نزديها، بالرغم من خصائصها المحدودة»². هل التحليل النفسي إذن علم عابر؟ وصف فرويد التحليل النفسي

¹ Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 123 – 124

² Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 51

العام بمعاني مخالفة لما صرح به في هذه الفقرة السابقة. قال في كتاب سابق ما يلي: «فرضية السيرورات النفسية اللاشعورية، الاعتراف بمذهب المقاومة، القيمة الممنوحة للجنس ولعقدة أوديب إنما هي المحتويات المبدئية للتحليل النفسي وأسس نظريته، ومن لم يكن في مستوى الموافقة على الكل لا مقام له بين المحللين النفسانيين»¹. ربما في الفقرة الأولى قصد فقط التحليل النفسي كتقنية علاج، وقصد في الفقرة الثانية التحليل النفسي كعلم عام يشمل السيكولوجيا الفردية والسيكولوجيا الاجتماعية. لكن يبدو فرويد في الموقف الثاني أرتودوكسيا.

2 / الهو والوراثة العريقة

اقتبس فرويد مصطلح الهو *ça* في المرحلة المتأخرة من فكره من الطبيب جورج غرودك، وهذا الأخير اقتبسه من نشته. كتاب مؤلف غرودك معنون ب كتاب الهو، وهو مؤلف عالٍ فيه الكاتب مواضيعا سيكولوجية، معنون ب كتاب الهو. قال في بدايته: «لنرى، لنختصر: حفظت لكم اختيار مهنة، نفور، انفصالات حميمة موجودة منذ الطفولة (...) قبل كل شيء ستدركون أن حياتنا محكومة بقوى لا تتظاهر علانية، التي يجب أن نبحث عنها باهتمام. أردت أن أبرهن لكم بمثال، بمثالي، أن كثيرا من الأشياء تحدث فينا خارج فكرنا الشعوري (...) أعتقد أن شيئا مجهولا يحيا في الإنسان. يوجد فيه "الهو"، نوع من ظاهرة تقود كل ما يفعله وكل ما يحدث له. ليست الجملة: "أنا أحياء" صحيحة إلا بكيفية شرطية؛ لا تعبر إلا على جزء صغير لهذه الحقيقة الأساسية: يحيا في الكائن الإنساني "الهو". وهذا الهو هو موضوع معالجة رسائلي هذه»². في نظر غرودك، الهو هو السلطة اللاشعورية الموجودة في النفس وهي التي توجه أفعالنا وأفكارنا، ولا يحتل فكرنا الشعوري في النفس إلا جزء صغيرا. طابق الكاتب بين الهو والاشعور – في حين ميز فرويد بينهما – أضاف الكاتب قائلا: «كلمة أخرى. لا نعرف عن هذا الهو إلا ما يتواجد في شعورنا. الجزء الأكبر – والبعيد! – هو مجال غير قابل للمنال مبدئيا. لكن من الممكن لنا أن نوسع حدود شعورنا بواسطة العلم والعمل من أجل النفوذ بكيفية عميقة في اللاشعور لما نقرر ليس أن نعرف

¹ Sigmund Freud, *Psychanalyse et théorie de la libido*, P. 196

² Georg Groddeck, *Le livre du ça*, Trad. par L. Jumel, Ed. Gallimard, Paris : 2015. P. 42

لكن أن نتخيل. إنه جريء، دكتوري الجميل فوست ! المعطف مستعد للطيران ! لنأخذ طريقنا نحو اللاشعور...»¹ أقرن غرودك من جهة أخرى الهو واللاشعور ليس بالمعرفة لكن بالخيال، ولهذا أشار إلى فوست بطل رواية غوته الشعرية. انطلاقاً من هذه الفكرة عن الهو والتي طورها غرودك، تصور فرويد المكانية الثانية وذهب أبعد من صاحب هذه الفكرة إذ نفذ في أعماق الهو من أجل صياغة جديدة "للماهية" الإنسانية مختلفة تماماً مع تصور الفلاسفة المثاليين منهم ديكارت والفلاسفة الماديين منهم ماركس.

قبل الخوض في تحليل مفهوم الهو في التحليل النفسي لا بد أن نقر مبدئياً أن هذا المفهوم متصل نسبياً بمفهوم الفطرة. مفهوم فرويد للهو يناظر (ولا يطابق بأية حال من الأحوال) نظرية المثل الأفلاطونية والأفكار الفطرية عند ديكارت وليبنتز. لنعرف الفطرة كما تصورهما بعض الفلاسفة واللاهوتيين: «الفطرة Innéité هي النظرية التي تثبت وجود أفكار، غير مشتقة من التجربة اليومية للفرد إنما هي مولدة مع ميلادنا والتي هي هبة من الله»². هبة من الله بالتعبير المجازي والنظري. عند الفلاسفة المثاليين توجد صعوبة منهجية، نظرية وبالتالي عملية، في إيجاد حل للأفكار الدقيقة مثل الرياضيات والمنطق المحكم، الفلاسفة واجهوا هذه الصعوبة قديماً وحديثاً، من أجل حل هذه الصعوبة لا بد من الإقرار بالحكم الآتي: " فينا أفكار لا تأتي من أنفسنا"، «بالتالي الحقائق العقلانية تصبح أفكاراً إلهية. وهناك أساس لاهوتي للمعرفة الحقيقية والتي تجعل من الفهم النسبي للإنسان جزءاً من الفهم الإلهي اللانهائي»³ الكلي أو المطلق. بهذه الفكرة دأت بالقديس أوغسطين لكنها موجودة عند أفلاطون، خاصة من بين اليونانيين، بصفة معلمة. إلا أن فرويد يختلف جذرياً مع الفلاسفة في تصورهم للفطرة؛ ويمكن أن نقول بحق أن فرويد حقق أمنية ومثال نشته: انقلاب كل القيم، وهذا بوضعه الهو كأساس الماهية الإنسانية، ماهية لا عقلانية ولا يؤثر فيها العقل ولا الأفكار المنطقية كما سنرى.

¹ Georg Groddek, Op. Cit. P. 43

² Jean- Marie Vaysse, Inconscient et philosophie, Ed. Bordas, paris, 2004, p. 70

³ Ibid. p.71

إن مغزى أطروحة ديكارت لكان ثوريا وفاتحا لباب الفلسفة الحديثة. ذلك الفيلسوف العقلاني المثالي، مؤسس الهندسة التحليلية، مولوعا بالرياضيات والفهم الصوري للعالم، أراد أن يثبت أمرا في منتهى الأهمية كأن يقول: «بالفعل بواسطة ذاتي فقط وليس في الإيمان الذي تعلمه الولاية الكنسية، أكتشف الله والحقائق العقلانية الثابتة»¹ أو لا أثبت ديكارت الأنا بواسطة الحدس العقلي الذي وضعه الله فينا، ثم، كنتيجة ضرورية اكتشف وجود الله، ثم اكتشف وجود العالم؛ إذن «الفطرة تستلزم الطابع الفعال والمستقل للروح الذي لا يحتاج إلى الاستنجاد بالتجربة (...) من الآن عوضا أن أقول أنا أفكر من الأفضل القول هو le ça يفكر في نفسي (...) الفطري إنما هو موجود بالقوة virtuel كمبدأ للمثالية كما أن اللامحسوس هو مبدأ الإدراك . حسب استمرارية ميتافيزيقية، نقول الممكن والواقعي، وفي السيكولوجيا نقول اللاشعور والشعور»². بتعبير آخر، في الميتافيزيقا نقول الممكن والواقعي؛ بينما نقول في الميتاسيكولوجيا اللاشعور والشعور. إذا وضعنا هذا التعبير الميتاسيكولوجي في إطار الانطولوجيا نقول أن اللاشعور هو الماهية (الممكن) والشعور هو الوجود (الواقعي).

لا بد أن نلاحظ شيئا أساسيا. الموجود بالقوة كمتعالي ومثالي هو بمثابة البناءات المنطقية والرياضية للفهم الصوري. والممكن هو ما يشعر به الإنسان ويفكر فيه. ويمكن أن يعرفه بالإسناد إلى المثالي*. لذلك نسلم أننا «نحن الذين لا نملك إلا قليلا من المعرفة الحدسية. الممكن ما هو إلا شكل منطقي- تعبيرى الذي يوجد أساسه في المثالي الميتافيزيقي. الذي يسمى فطريا بالنسبة إلى الفكر ولاشعوريا بالنسبة إلى الإدراك.»³

¹Jean – Marie Vaysse, Op. Cit., p., 72.

²Ibid. p. 74

³ Ibid. 46

* عكس ديكارت قال ابن خلدون أن العقل ميزان صحيح لكن لا يمكن أن نزن به الماورائيات ومسائل الشرع والإلهيات. قال هذا من أجل دحض الميتافيزيقا، العقل بالنسبة إليه، تمييزي، تجريبي ونظري العقل الميتافيزيقي عقل زائف.

* على هذا الأساس جرت المناظرة الكتابية بين هوبز وديكارت، بالنسبة إلى هوبز لا يمكن أن تكون الإرادة حرة، لأن الحرية والإرادة عارضان يحملان على الأجسام. الإرادة الحرة هي جمع عارض مع عارض يستعصيان على الجسمانية.

عبارة الإرادة الحرة فارغة من المعنى أنظر: Cf. R Descartes, Méditations métaphisiques, Ed. Librairie.

Classique Eugène Belin, Paris, ps. 290 – 298

بالنسبة إلى ديكارت الإنسان لما يخطئ فإن هناك خلل في الإرادة، الإرادة هي التي تخطئ. الخطأ لا ينتج أبداً من الفهم أو العقل، العقل ميزان صحيح، الخطأ يحدث نتيجة سوء توظيف الإرادة. لكن من خلال هذا التحليل، لا بد من الاستنتاج أن ديكارت، عكس هوبز وسبينوزا تماماً*، الإرادة التي لا تخطئ هي الإرادة الحرة. لا بد للإرادة أن تكون حرة أي تتحرك وفق حرية حركة الفكر العقلاني من أجل أن تصيب الهدف المنشود.

ينتمي ديكارت إلى المدرسة الأفلاطونية، بمعنى أنه قفز فوق أرسطو، والتحق بمن قبله أفلاطون. لما قال أفلاطون في محاوره الفدر Le Phèdre إن الأفكار لها مقر في مكان سماوي علوي ومنه تنزل إلى النفس – ومن هذه الفكرة اقتبس الفارابي فكرة العقل الفعال – إنما أراد أن يقول إن العلم العقلاني له أصل متفوق بمعنى أنه يخرج من العقل المادي؛ لا بد للذات أن تخرج من نفسها لتتأمل، هذا هو أيضاً شأن البوذي والمتصوف والعرفاني. وهذا يسمى الانتشاء Extase والنيرفانا عند بوذا والحكمة الهندية عموماً. عند أفلاطون، صاحب الحكمة الانعكاسية، الفيلسوف هو الذي يتأمل المثل؛ أما الفنان فهو فقط يحاكي المثل، والشاعر يحاكي أعمال الفنانين؛ الشعر يعبر عن محاكاة المحاكاة؛ بناء على هذا التعبير، الفنان يقترب شيئاً من الصور المثالية بالرغم من كونه يعتمد على المخيلة، الشاعر بعيد عن المثل، ما يقوم به بذهنه هو فقط التخيل؛ أي يتخيل ولا يتصور، (الشعر تماماً مثل الحلم حسب تأويل مؤسس التحليل النفسي، في الحلم لا نفكر بالمفاهيم Concepts نفكر بخيالات الأشياء Images)¹. الشعر إذن معرفة حسية بسيطة يعتمد على المخيال، الفلسفة بالعكس تعتمد على التصور فيكون القائم فيها مفاهيم مجردة التي واقعها عالم المثل وهو علام ذهني محض، منطقي – جدلي – محض. المثل و الأفكار الفطرية تعبير منطقي

ذهني يقوم على الرياضيات، لذلك رأى أن من لا يعرف الرياضيات لا مقام له في الفلسفة ولا يدخل مدرسته الأكاديمية. الأفكار الفطرية سواء كانت عند أفلاطون أو عند ديكارت، تعبر عن الماهية، عن الواقع الفكري وهو حقيقة لا تناقض فيها ولا خلل. الماهية مفارقة

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, p. 84

للوجود، لكن هذا الفصل، كما سنرى فيما بعد في المبحث بالذات، ما هو إلا فصل منطقي ذهني محض.

أما جون لوك فأثبت أن ليس هناك أبدا أفكار فطرية. «النفس بالنسبة إليه لوحة بيضاء Tabula Rasa وملكة تنشطها حركة الحاضر وفق استمرارية زمنية راسخة في الماضي وممهدة للمستقبل»¹. لا تتكون الروح بالنسبة إلى لوك إلا بفعل التجربة هو لوحة بيضاء في أصلها يكتب عليها ما نشاء. "رافضا للأفكار الفطرية الديكارتية، قال لوك إن الأفكار كلها إنما تأخذ أصولها من الحساسة والتأمل وهما تمثلان سويا عملية الروح ذاتها. هكذا جعل لوك من الشعور مبدأ هوية الإنسان. من ديكارت إلى لوك، يعتبر النفسي مطابقا للشعوري، إلا أن هناك انقطاع في سيرورة الشعور»². هذا الانقطاع الذي اعترف به لدى فلاسفة العصر الحديث، العقلانيين والتجريبيين، يشكل ماهية اللاشعور وهو لا يعني النفس فإما أن يكون متصلا بالفيزيائي بصفة مطلقة، أو هو مجرد 'طريقة تعبير'. لا يتطابق التحليل النفسي ولا السيكلوجية التحليلية مع فكرة اللوحة البيضاء عند لوك، وقد عبر عن هذا الاختلاف يونغ قائلا: «إنه في نظري لخطأ جسيم الافتراض أن نفس الطفل المولود الجديد لوحة بيضاء، بمعنى أنها لا تحتوي على أي شيء. نظرا لكون الطفل يأتي إلى العالم بدماع مميز، محدد مسبقا بواسطة الوراثة، وبالتالي متفرد. (...) إن التكوينات المسبقة هي شروط للأحاسيس المؤسسة على الغرائز، قبلية وصورية. حضورها يجسد العلامة الأنثروبومورفية* في عالم الطفل والحالم. إنها الأنماط المبدئية التي تمنح لكل نشاط للخيال سبلها المحددة وتنتج بهذه الكيفية المتوازيات الأسطورية المدهشة في مخيلات أحلام الطفل وهلوسات السكيزوفرينيا، وكذا نجدها أيضا في النهاية، ولكن بشكل أقل، في أحلام الأفراد الأسوياء والعصابيين. هي إذن ليست موارد فردية ولكن في جوهرها موارد كلية، كما

¹- Jean – Marie Vaysse, op. cit. p. 72.

²Ibid. p., 73.

*الأنثروبومورفية، شبه الإنسان. عند اليونان. تجسيمية (مذهب يرمي إلى تفسير ما لا يكونه الإنسان – مثلا الله، الطبيعة – فيطبق في ذلك تصورات مجتلية من السلوك البشري) استعمل يونغ هذا المفهوم للدلالة على الأنماط المبدئية، كوراثة عريقة كلية تشمل كل الإنسانية ومنها انطلق لصياغة مفهوم اللاشعور الجماعي.

يمكن أن نستنتج من خلال الحضور العام للأنماط المبدئية»¹. لا يختلف تصور فرويد، بطبيعة الحال، مع تصور يونغ؛ فالهو والوراثة العريقة قائمان على هذه القاعدة نفسها، قال فرويد ما يشبه موقف يونغ: « بالتأكيد ترك جزء من المكتسبات الثقافية وراءه رسوبا في الهو، كثير من الأشياء التي يأتي بها الأنا الأعلى يوقظ صدى في الهو؛ عديد من الأشياء التي يحيها الطفل مجددا ستعرف أثرا معززا لأنها تعيد تجربة حياة فيلوجينية قديمة جدا»². إذن يولد الطفل لوحة بيضاء (عكس اعتقاد لوك) ولا يولد دون ماهية (عكس اعتقاد سارتر). في الأصل لا يوجد إلا الهو الذي يحمل الوراثة العريقة، هذه الوراثة العريقة عبر عنها يونغ بمفهوم الأنماط المبدئية.

تطرقنا في البدء إلى أفلاطون (نظرية المثل)، وديكارت (نظرية الأفكار الفطرية) ولوك (الأفكار التجريبية) من أجل أن نمهد لتحليل أحد أهم مفاهيم التحليل النفسي الذي يتمثل في الهو Le ça والذي فيه جزء معتبر يسمى الوراثة العريقة كما عبر عنها في أعماله المتأخرة. سوف نلاحظ أن أطروحة فرويد يختلف جذريا مع الأطروحات الفلسفية التي تطرقنا إليها أعلاه؛ الهو في التحليل النفسي، يحتوي أفكارا فطرية، نعم، لكنها في منتهى التناقض مع نظرية الأفكار الفطرية الديكارتية ونظرية المثل الأفلاطونية، ولا تتطابق أصلا مع الأفكار التجريبية التي ساندها لوك.

إذا تطرقنا إلى موضوع الهو والوراثة العريقة مبكرا، قبل أن نعالج مشكلة اللاشعور الجماعي، فإن أهمية هذا الموضوع يكمن في المنحدر الذي سلكه مؤسس التحليل النفسي ووصل إليه في حياته الفكرية. الأفكار التي نعالجها في هذا المبحث لا بد أن تكون لها علاقة مع الموضوع العام، أقصد التصور التحليل النفسي للحضارة.

في المبحث السابق، تطرقنا باختصار إلى النفسية وأنساقها الثلاث: اللاشعور، الشعور وما قبل الشعور (ICS, Cs, PCS) وما يسمى المكانية الأولى. تفادينا إطلاق على هذا التقسيم عبارة الجهاز النفسي، وهذا بالرغم أن فرويد نفسه أطلق هذه العبارة. تعتبر

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 94

² Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 81

النصوص التي اقتبسنا منها التحليل السابق حول اللاشعور بمثابة أعمال فرويد المبكرة القريبة إلى علوم الأعصاب. فعلا في البدء حدد فرويد الأفعال النفسية وجعلها تنتمي إلى جهاز نفسي؛ هذا الجهاز ينقسم إلى ثلاثة أنساق (الأنساق المذكورة أعلاه). نحن بدورنا، أطلقنا على ما سماه فرويد جهازا اسم النفسية. وأعتقد أن هذه التسمية ليست عسفية، نظرا إلى التطور الذي حصل في نظرية التحليل النفسي. في المبكر، اعتقد فرويد أنه خالف السيكولوجيا الجامعية المألوفة ذات الطابع الوصفي، وأكد بعدئذ أنه أسس سيكولوجيا علمية ذات طابع دينامي (غير وصفي) وكذلك يغزى إليها طابع مكاني، أي تعيين الحالات النفسية والإثبات إلى أي نسق تنتمي، وهذا هو التحديد المكاني. إذن في هذه الدراسة نتبعنا قدر المستطاع تطورات التحليل النفسي، وأخذنا بعين الاعتبار التغيرات التي طرأت على النظرية الكلية.

في الحقبة الثانية، لم يعد هذا التقسيم الذي بدأنا منه ذا طابع مكاني، لكن فقط حافظ على طابعه الدينامي و الاقتصادي؛ لأن المكانية الأولى حلت محلها المكانية الثانية في أعمال فرويد. نعم، تصور النفس تصورا ومكانيا وديناميا واقتصاديا، لكن هذا التصور لم يبق كما هو في أصله. لا بد أن نميز مع فرويد بين النفسية Psychisme والجهاز النفسي Appareil psychique بفعل هذا التمييز، نميز أيضا بين الطابع الدينامي الاقتصادي والطابع المكاني. فنقول: تقسيم النفسية إلى ثلاثة أنساق، الشعور اللاشعور وما قبل الشعور تقسيم دينامي وحركته دينامية. ثم يأتي الجهاز النفسي، الذي يختلف عن الجهاز المتصور مبكرا، ينقسم إلى ثلاثة أجزاء (كي لا نتحدث هنا عن الأنساق): الهو، الأنا، الأنا الأعلى. نبدأ التعريف بالكتاب ما قبل الأخير من مؤلفات فرويد والموسوم بعنوان: معالم التحليل النفسي، يقول فرويد: «يضع التحليل النفسي فرضا رئيسيا تقع مهمته داخل دائرة التفكير الفلسفي، أما مهمة الدفاع عنه فتخص نتائجه»¹ قدم إذن فرويد نظرية يمكن أن تنتمي إلى

*لسنا ندر ما هو الكتاب الأخير الذي ألفه فرويد: موسى والتوحيد أو الموجز في التحليل النفسي. لم ينفرد فرويد كتاب الموجز بل نشر ناقصا. نشر بتسعة فصول، وكان بنو نشره بإثنتي عشرة فصل. من المحتمل أنه لم يتم هذا الكتاب لينتفرغ لإنهاء كتاب موسى والتوحيد الذي نشر في العام نفسه والذي بدأه عام 1934. قد يكون فرويد شديد الاهتمام بحالة أوروبا في ذلك العصر. استفحال النازية والبلشفية، وكذلك كانت الحرب العالمية الثانية على الأبواب. بخصوص الموجز استعملنا الترجمتين العربية والفرنسية.

مجال الفلسفة، وسوف تفحص فيما بعد بواسطة العمل التجريبي المخبري. الفرض الرئيسي كان يقصد به أقسام الجهاز النفسي، وسبق أن قلنا أن الهو مفهوم نيشتوي، أعاد صياغته الطبيب غرودك له في كتاب منشور عام 1923. أما الأنا فكان فرويد يستعمله في أعماله الأولى النورولوجية. بدا الأنا الأعلى مفهوم لم يقتبسه فرويد من أحد، في البداية كان يستعمل عبارة مثال الأنا التي اكتشفها من حالة الحب والتناسب. أغلبية المفاهيم المفتاحية في التحليل النفسي اقتبسها فرويد من العلماء الآخرين، الأطباء خاصة*.

ثم أضاف فرويد: «نعرف أمرين يتعلقان بما نسميه النفس (أو الحياة العقلية) 1 / عضوها السوماتي ومجال عملها هو الدماغ. 2 / أفعالنا الشعورية وهي ظاهرة مباشرة لا يمكن وصفها وصفا كاملا بأي نوع من أنواع الوصف (...). حسب ما نعرفه، لا توجد بينهما علاقة مباشرة.»¹ أطلق إذن لأول مرة اسم الحياة العقلية على النفس، وهذا ليس دون نتيجة سوف نرى أن تصور العقل عند فرويد يختلف مع تصور الفلاسفة والمختصين في العلوم الأخرى. ثم يستطرد رافضا ما تصوره سابقا بخصوص العمليات العقلية التي مركزها الدماغ قائلا: «تعلق الفرض الأول بتحديد مراكز العمليات العقلية. لنفترض أن الحياة العقلية وظيفة لجهاز نصفه ممتد في المكان وأنه مكون من عدد من الأجزاء (...). واستمرار التمسك بمثل هذا الرأي طرافة علمية بالرغم من أنه قد بذلت فيما سبق بعض المحاولات في هذا الاتجاه»² هكذا كان تصور فرويد للعقل يختلف عن تصور الماديين. النسق العصبي المقسم هو مركز العقل، بالتالي لا بد من اعتبار جهاز نفسي محاط به، يجب أن يكون الجهاز النفسي مستثمرا Investi من طرف جهاز لطيف Subtil يشكل قشرته ويوجهه.

كيف توصل فرويد إلى معرفة هذا الجهاز النفسي الذي دفع به مؤخرا إلى الجمهور المثقف؟ يجيب فرويد قائلا: «وصلنا إلى معرفة هذا الجهاز النفسي عن طريق

1 سيغموند فرويد، معالم التحليل النفسي، تر. محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط. 5: 1986، ص. 45

2المصدر نفسه، ص. 45

² المصدر نفسه، ص.ص. 45، 46

دراسة نشوء الفرد وأطلقنا على أقدم قسم من أقسام هذا الجهاز اسم الهو. وهو يحوي كل ما هو موروث وما هو موجود منذ الميلاد. وما هو ثابت في تركيب البدن. وهو لذلك يحوي، قبل كل شيء، الغرائز التي تتبعث من البدن والتي تجد أول تعبير نفسي لها في الهو في صور غير معروفة لنا»¹. هل يسلم فرويد إذن بوجود العقل الهولاني؟ هذه العبارة الميتافيزيقية لا مقام لها في التحليل النفسي، لأنها تضاف إلى ما يسميه المثاليون الأفكار الفطرية أو المثل الأصلية. لكن لا مناص من إطلاق اسم العقل الغريزي الذي يتطور بالتربية والاحتكاك بالعالم الخارجي. ذلك أن في الطفل عند ميلاده لا يملك إلا الهو الذي هو مخزون الغرائز، بما فيها الغريزة الجنسية المنحرفة أي التي لم تكتمل بعد، والتي تروض بفعل التربية، لما ينمو الطفل شيئاً فشيئاً. بالتالي، «تحت تأثير العالم الخارجي الواقعي الذي يحيط بنا نما جزء من الهو نمواً خاصاً. من ذلك الجزء الذي كان في الأصل طبقة قشرية مزودة بأعضاء لاستقبال المنبهات، وبجهاز الوقاية من المنبهات المفرطة، نشأت منظمة خاصة أخذت تعمل كوسيط بين الهو والعالم الخارجي. وقد أطلق على هذا الجزء من حياتنا العقلية اسم الأنا»². الأنا نتاج التجربة المتفاعلة مع الهو، أو هو نتاج كف جزء من الهو بفعل تأثير العالم الخارجي وتفاعله مع اللاشعور. الأنا موجود في النفس بالقوة ثم يوجد بالفعل بفضل التجربة الذاتية الخاصة. إذا كانت مهمة الهو حمل وتخزين الغرائز الحيوية فإن الأنا «يقوم بمهمة حفظ الذات ... الأنا يطلب اللذة ويتجنب الألم»³

ينشأ الفرد في مجتمع له ثقافة معينة منها العام ومنها الخاص، يتفاعل الفرد مع المجتمع، وتنقل ثقافة المجتمع إلى الفرد عبر الوالدين، والمأهلين الآخرين لهذه المهمة مثل المعلمين، قال فرويد: «إن مدة الطفولة الطويلة التي يعيش فيها الطفل الناشئ معتمداً على والديه تخلف أثراً يكون في أنا الطفل منظمة خاصة تعمل على إطالة سلطة الوالدين. وقد سميت هذه المنظمة بالأنا الأعلى. ويكون الأنا الأعلى من هو متميز عن الأنا أو معارض

¹ سيغموند فرويد، معالم التحليل النفسي، ص 46.

² المصدر نفسه، ص. 47.

³ المصدر نفسه، ص. 47.

له قوة ثالثة يجب على الأنا أن يعمل حسابها»¹ الأنا إذن يقع بين الهو والأنا الأعلى ويعمل وفقا لسلطتهما التي عليه أن يوفق بينهما كي يكون الفرد سويا.

لا يمثل الأنا سلطة بل يمثل وساطة بين سلطتين، السلطة الضاغطة والسلطة المهدة، وهما سلطتان قديمتان، قال فرويد في هذا الشأن: «ومن الواضح أن الهو والأنا الأعلى يشتركان في شيء واحد بالرغم من الفرق الأساسي بينهما. (كلاهما يمثل سلطة الماضي، الهو يمثل سلطة الوراثة، والأنا الأعلى يمثل في الأصل السلطة التي خلفها الناس في الفرد). أما الأنا فهو مقيد على الأخص بخبرة الفرد الخاصة أي بالأحداث العرضية والعادية»² ثم يضيف: «تعبّر قوة الهو عن الغاية الحقيقية لحياة الكائن العضوي وهي إثبات الحاجات الفطرية (...) وتسمى القوى التي تفرض وجودها وراء التوترات تسببها حاجات الهو بالغرائز (...) ومع أن الغرائز هي السبب الأول لكل نشاط إلا أنها بطبيعتها محافظة. وذلك لأنه إذا تطور الكائن الحي إلى حالة ما، أيا كانت هذه الحالة فإنها تولد فيه ميلا نحو العودة إليها كلما ابتعد عنها»³ لم يحد فرويد هنا عن الخط الرئيسي الذي اتخذه في جل أعماله المتأخرة، الغرائز تؤدي بالإنسان إلى النكوص دائما، ولم يعد النكوص يعني فقط العودة إلى الحالة السابقة من تكون الليبيدو، أعني الشذوذ الجنسي، إنما النكوص أصبح يعني إرضاء الغرائز التي هي في الأصل عادية وسوية. هذا معناه أن الارتقاء لا يحدث انطلاقا من الغرائز، لأن غرائز البدائي لا تختلف عن غرائز المتحضر؛ الطبيعي لا يتغير، التغير والارتقاء يحصل في الثقافي، في الأنا والأنا الأعلى. هناك حاجة ماسة إلى التساؤل حول قضية مهمة جدا، هل فرويد الذي حاول جدا أن يؤسس لتطورية سيكولوجية اقتررب أو تقاطع مع خط داروين أم وجد نفسه في خط مواز للتطورية البيولوجية؟ نحلل هذا الإشكال في الفصل الأخير من القسم الأخير المعنون وضعية التحليل النفسي في فلسفة التاريخ.

¹ سيغموند فرويد، معالم التحليل النفسي، ص. 48.

² المصدر نفسه، ص 49.

³ المصدر نفسه، ص 49.

هذا هو مختصر وملخص تقسيم فرويد للجهاز النفسي مؤخرًا. ما يهمنا في هذه التعاريف هو فقط تصور الهو في الجهاز النفسي، (أما الأنا والأنا الأعلى فسندرسهما في بعض الفصول المقبلة بطريقة تخدم موضوع البحث). إن إبداع فرويد الأكبر بعد اللاشعور هو تصوره للجهاز النفسي وخاصة تصوره للهو الحامل للوراثة العريقة. ننتقل الآن إلى تفصيل هذا الجهاز النفسي، وسنركز كما وعدنا على عنصر الهو.

في كتابه الأنا والهو المنشور عام 1923، نبه فرويد قراءه إلى الأخذ بعين الاعتبار ليس عدم نجاعة، بل عدم كفاية التقسيم المألوف سابقًا لأجزاء الجهاز النفسي بين الأنساق الثلاث (اللاشعور، الشعور وما قبل الشعور)، استطرد قائلاً: «تقسيم النفسي إلى الشعوري واللاشعوري إنما هو كان فرضاً مسبقاً للتحليل النفسي؛ هذا التقسيم وحده قد قدم لنا إمكان فهم السيرورات المرضية المألوفة والمهيمنة في الحياة النفسية، وبالتالي نعد إلى إدخال هذه المسارات في إطار العلم»¹ قدمت إذن المكانية الأولى في الميتاسيكولوجيا إمكانات هائلة لفهم السيرورات المرضية، لكن رأى فرويد بعد ذلك أن في هذه المكانية الأولى نقص، حيث لا تساعد بكفاية على فهم السيرورات النفسية. ثم أضاف: «بقدر ما تقدمنا في العمل التحليل النفسي، اكتشفنا أن تلك التميزات [السابقة] ليست بدورها كافية، غير كافية من وجهة نظر التطبيق»². التقسيم الذي أوردناه أعلاه وبدأنا به عمل هذا البحث اقتبسناه من مؤلفه قبل الأخير والموسوم معالم التحليل النفسي (ألفه عام قبل وفاته). هذا التقسيم الجديد لا يفيد في شيء المطابقة بين التقسيم المبكر لأقسام الجهاز النفسي إلى أنساق، الذي فيه اللاشعور بمثابة النسق الأهم، كموضوع العلم الجديد. لكن هذا لا يعني بأية حال من الأحوال أن فرويد قد تخلى عن تقسيمه القديم، وسوف نثبت، ونحن نعلق على هذه النظرية من وجهة نظر ابستمولوجية، أن التقسيم المتأخر لم يبلغ التقسيم المبكر بل تجاوزه؛ تجاوزه بالمعنى الألماني *Aufhebung*، وهذه الكلمة تعني التجاوز بالحفاظ على ما تقدم وليس الإلغاء. بتعبير آخر، التقسيم الجديد للجهاز النفسي يحتوي التقسيم القديم ويتجاوزه. سوف نلاحظ جلياً أن ما في الأمر تداخل بين التقسيمين.

¹ Sigmund Freud, Le moi et le ça. In Essais de psychanalyse, trad. J. Altouniane, et autres, Ed. petite bibliothèque Payot, paris : 2001, P. 247

² Ibid., P. 251

كان فرويد مبكرا يسمي علمه الجديد، التحليل النفسي، سيكولوجيا اللاشعور مقارنة بالسيكولوجيا الرسمية، سيكولوجيا الشعور، وقد وجد في اللاشعور ماهية الإنسان حيث صرح قائلا: «لا، لا يمكن أن تكون الشعورية ماهية للنفسية، ليست إلا واحدة من صفاتها، صفة غير ثابتة بنفسها، التي تكون عادة ناقصة حيث لا تحضر دائما. النفسي في ذاته، مهما كانت طبيعته، لاشعوري، إنه على الأرجح مثل جميع السيرورات في الطبيعة التي عرفناها»¹. الشعور لا يمثل الماهية لأنه لا يمثل الديمومة، الديمومة يمثلها اللاشعور لأنه لا يتوقف عن النشاط. لكن لا يجب أن نفهم الماهية هنا بالمعنى الميتافيزيقي، بل يجب أن نفهمها بالمعنى الميتاسيكولوجي. في أحد كتبه المتأخرة وصف التحليل النفسي باتصاله بالهو، حيث قال: «إذا قبلنا التمييز الذي اقترحته مؤخرا، والذي يتمثل في تقسيم الجهاز النفسي إلى الأنا الموجه نحو العالم الخارجي، والمزود بالشعور، والهو اللاشعوري، المسيطر عليه من طرف حاجياته الغريزية، نعرف التحليل النفسي إذن بعبارة سيكولوجيا الهو (...). عادة تحتوي الإسهامات بالضبط حالة واقعية، وهذا يتطابق فقط مع أهمية اللاشعور النفسي، الذي بقي لمدة طويلة غير معروف...»². الهو إذن يعبر عن ماهية الإنسان، وأصبح كذلك التحليل النفسي سيكولوجيا الهو. وبالرغم من إدخال عنصر الهو الماهوي، الذي فيه جانب فيزيولوجي، لم يتخل فرويد عن مفهوم اللاشعور النفسي الذي يرفضه كثير من الفلاسفة والفيزيولوجيين.

الهو لاشعوري. لكن نبه فرويد إلى عدم الخلط بين الهو واللاشعور إذ قال: «التعارض الوحيد المقبول هو التعارض بين الشعور واللاشعور. لكن من الخطأ ذي نتيجة ثقيلة الاعتقاد أن هذا التعارض يتطابق مع التمييز بين الأنا والهو (...). الشيء الدقيق الوحيد هو أن كل ما يجري في الهو يبقى لاشعوريا، وأن السيرورات في الأنا، هي وحدها، تستطيع أن تصبح شعورية. لكن ليست كلها شعورية، ليست كذلك دائما ولا ضرورة، وأجزاء كبرى من الأنا قد تبقى لاشعورية بصفة دائمة»³. بهذا التحليل أثبت فرويد الطابع

¹ Sigmund Freud, Some Elementary Lessons in psycho – analysis, In Abrégé de la psychanalyse, P. 88

² Sigmund Freud, Petite abrégé de la psychanalyse, P. 117

³ Sigmund Freud, La question de l'analyse profane, Trad. par Janine Althounian, André Bourguignon et autres, Ed. Gallimard à saine – Amand, Paris : 2009 Ps. 50 – 51

الدينامي والاقتصادي للاشعور. يحتوي اللاشعور الهو والأنا والأنا الأعلى. بدا أن في المكانية الأولى وصف فرويد اللاشعور بالطابع الستاتيكي ووصف الكبت بالطابع الدينامي. في المكانية الثانية، يضاف المكبوت إلى الهو اللاشعوري. أضاف فرويد في موضع آخر لتوضيح فكرته هذه: «اللاشعور هو الصفة الوحيدة التي تسيطر على الهو. الهو واللاشعور يذهبان سويا بصفة حميمة مثل الأنا وما قبل الشعور (...). في الأصل كل شيء يتمثل في الهو، بينما تطور الأنا انطلاقا من الهو بفعل تأثير العالم الخارجي المتلاحق»¹. هل هذا يعني أن الشعور ليس كيفية تخص أيضا الهو؟ في هذه الفقرة السابقة لم يكن فرويد واضحا، ليس الهو مستودعا للاشعور فحسب، لكنه أيضا مستودع للغرائز، والانفعالات الغريزية، وهذه الغرائز قد تكون شعورية. وقد نبه غرودك، قبل فرويد، إلى هذه الحالة الشعورية في الهو لما قال: «لا نعرف عن هذا الهو إلا ما هو موجود في شعورنا»². لما تتخارج الغرائز تصبح، لا محالة، شعورية. والشيء الثاني الذي أشار إليه فرويد هو تكون الأنا كتنظيم انطلاقا من الهو، وميكانيزم تكون الأنا هذا بقي غامضا في التحليل النفسي. على كل حال، الأنا الأولي هو الجزء المكفوف من الهو. سنعالج هذا الموضوع بكفاية في فصل الكبت. في أحد كتبه المتأخرة والموسوم بعنوان محاضرات جديدة في التحليل النفسي، ساعدنا الحظ أن نجد فيه الكفاية المعتبرة لفهم انطولوجيا الهو في الجهاز النفسي إذ قال المؤلف: «كذلك لا نوظف بعد كلمة اللاشعور، بالمعنى النسقي، وسوف نقدم لما أشرنا إليه منذ الآن اسما أكثر خصوصية وأقل تعرضا لسوء الفهم. في ذلك اعتمدنا على نشته، بعد الملاحظة التي أبداها ج. غرودك G. Groddek ، انطلاقا من ذلك نسميه بالأحرى الهو. غير أنه اسم غير شخصي يبدو بصفة متميزة ملائما للتعبير عن الطابع المهيمن على هذا المجال الروحي الغريب عن الأنا [ظاهريا]. يشكل الأنا الأعلى، الأنا والهو الامبراطوريات الثلاثة أو الأقاليم الثلاث أو المناطق الثلاثة التي من خلالها نقسم الجهاز النفسي للفرد، ومن الآن فصاعدا سنهتم أكثر بشأن العلاقات المتبادلة بين المناطق الثلاثة»³. بالتالي بناء على

¹ Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 29

² Georg Groddek, Op. Cit., P. 42

³ Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, trad. A. Berman, Ed. Gallimard, Collection idées, paris : 1971. Version numérique : Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt.2002>. P. 45

هذا التصريح الحاسم، لم يعد اللاشعور ذا بعد مكاني، لم يعد بعد كنسق في مذهب التحليل النفسي، بل أصبح عنصرا شاملا، يستحوذ على كل مناطق (أماكن) الأنساق الثلاث في التقسيم المتأخر. اللاشعور أصبح إن صح التعبير براديجم في النظرية كلها. صرح فرويد أنه اقتبس هذا المصطلح النحوي Grammatical من نشته عن طريق غرودك. لكنهما (نشته وغرودك) لم يوظفا هذا المصطلح كما هو موظف في التحليل النفسي، لا بد أن يكون المحتوى مختلف، بل فقط وظفاه حسب الاعتقاد الجاري في الفلسفة المادية الحديثة أي بالمعنى الذي تبنته الفلسفات المادية على غرار هوبز و سبينوزا. يمكن أن نقول أن نشته وظف هذا المفهوم (الهو) بمعنى الجهد (الكوناتوس Conatus) لمعارضة مذهب الإرادة الحرة في اللاهوت المسيحي. الهو في استعمال نشته، يحمل الغرائز التي تنبثق من إرادة القوة التي تشكل نواة التطورية، وهي نتاج الضرورة الطبيعية التي توصي بالانتقاء للوصول إلى الحقبة العليا للإنسان الأرسقراطي المتفوق. إذن وظف نشته هذا المفهوم لتدعيم فلسفته التاريخية.

قلنا أن مع هذه المكانية الثانية للتقسيم الأخير للجهاز النفسي توسع مجال اللاشعور دون أن يفقد محتواه الأصلي، إنما نسجل الآن حركية أكثر وأقوى في طابعه الدينامي والاقتصادي مع تعديل طابعه المكاني. بالتالي لا بد أن نعتبر أن اللاشعور أوسع من الهو، وهذا الأخير هو أعمق جزء في الجهاز النفسي ويحتوي أقدم محتوى في النفس والذي سماه فرويد الوراثة العريقة. اللاشعور يحتوي نسبيا (أو جزئيا) الهو. قال فرويد في هذا الشأن: «وجدنا في الأنا نفسه شيئا مما هو لا شعوري والذي يتصرف تماما مثل المكبوت (...). لكن الأنا أيضا، كما قد رأينا، قد يكون لا شعوريا بآتم معنى الكلمة»¹. هذا يعني من جهة ثانية أن اللاشعور يحتوي نسبيا الأنا. إلا أن هناك تداخل بين الأنا والهو، وهذا التداخل يشكله ويخرقه اللاشعور بصفة متبادلة إذ قال فرويد: «أقترح أن نكتفي بالكلية التي تنطلق من نسق الشعور CS والتي كانت في السابق قبل- شعورية PCS ونسميها الأنا ونسمي، بطريقة غرودك، الجزء الآخر من النسق الذي من خلاله يستمر الأنا والذي يتصرف بصفة

¹ Sigmund Freud, Le moi et le ça. In Essais de psychanalyse, p. 255

لاشعورية Incs الهو»¹ وضع فرويد في كتابه الصغير الأنا والهو مخططا بيانيا على شكل بيضة ومن خلاله نلاحظ أنه « ليس الأنا منفصلة عن الهو بصفة كاملة إنه يندمج معه في جزئه الأسفل. والمكبوت أيضا بدوره ينصهر في الهو ولا يكون إلا جزءا من الهو، المكبوت لا ينفصل عن الأنا إلا بفعل مقاومات الكبت، بينما من خلال الهو يمكن أن يتواصل معه [الأنا]»². هناك إذن إمكان وجود المكبوت في الأنا، في الجزء الأسفل من الأنا وفي الجزء الأعلى من الهو بمعنى أن المكبوت الموجود في الأنا متصل بالهو؛ هو المكبوت الذي له الحظ في الظهور في ما قبل الشعور ثم على سطح الشعور. المكبوت الذي في الأنا يقع أيضا في الهو لكن جزئيا*. أما المكبوت اللاشعوري فهو منصهر في الهو. لكن سبق أن قلنا أن، بالنسبة إلى مؤسس التحليل النفسي، أن اللاشعور لا يشمل فقط الأنا والهو بل بإمكانه أن يشمل أيضا الأنا الأعلى. وقد سبق أن عبر فرويد عن هذه المسألة ضمنا، لكن بوضوح، وبصفة انطولوجية في كتابه الطوطم والتابو. وعبر عنها بصفة صريحة في كتابه الأخير موسى والتوحيد. قد يكون الجزء الأهم من مبادئ الأنا الأعلى لاشعورية وتنتمي إلى الدرك الأسفل من الهو !.

صرح قائلا في المحاضرات الجديدة: « قد تتأكدون معنا أننا نستطيع أن لا نعد أبدا إلى أن نكتفي بالقول أن الهو لاشعوري، إننا نستطيع أن نصفه ببعض الطبائع الأخرى، قد تلاحظون جيدا أن هناك في الأنا والأنا الأعلى أجزاء لاشعورية، لكن فقط لا يمكن لنا أن نقول أنها لاعقلانية وبدائية مثل الأجزاء السفلى من الهو»³ إذ ليس الهو بالضرورة لاشعوريا، إنه المستودع الذي تختزن فيه الغرائز بكل أشكالها، وهذه الغرائز قد تكون شعورية كما قد لا تكون كذلك وهذا بديهي ولا شك فيه، لكن مهما كانت شعورية تبقى منتمية إلى الهو الذي تنبثق منه. وكذلك أكد فرويد في هذه الفقرة أن اللاشعور ليس بالضرورة لاعقلانيا، هناك لاشعور عقلائي، لاشعور الأنا الأعلى. في نظر فرويد اللاشعور لا يقابل العقل، إن ما يقابل العقل هو الغريزة. والجزء الشعوري من الأنا الأعلى

¹ Sigmund Freud, Le moi et le ça. In Essais de psychanalyse, p. 261

² Ibid., p. 262.

³ Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, p. 47

سماه فرويد اللاشعور الجماعي¹. استعمل فرويد عبارة "الشعور الجماعي" مرة واحدة فقط. وقد أشار يونغ أن الأنا الأعلى عند فرويد يمثل في جزء منه الشعور الجماعي.

نعود إلى الأنا والهو. بخصوص تعلق الأنا بالهو، كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل، قال فرويد: «بالفعل، ليس الأنا إلا جزء من الهو معرض للتهديد كلما أتاحت الفرصة لذلك، ضعيف من وجهة نظر الدينامية، استعار الأنا طاقته من الهو، ونحن نعلم بالتقريب بأية مناهج وبأية مناورات يتوصل كذلك لينتزع من الهو قدر معين من الطاقة»² هنا عبر فرويد عن الطاقة النفسية التي تكون الليبيدو، الطاقة الجنسية، جزء منها. رأينا إذن كيف كان الأنا متعلقا بالهو في استمداد طاقته التي يعمل بها. ورأينا كذلك ما ذا كان فرويد يقصد بالأنا، وأن جزء منه قد يكون لاشعوريا، وأن جزءا من الهو قد يكون شعوريا. والآن ماذا يقصد فرويد بالفعل بمفهوم الأنا؟ الأنا لا يعني الشعور لأنه يتفاعل مع اللاشعور، والهو لا يعني اللاشعور لأنه قد يتفاعل مع الشعور. كان جواب فرويد هادفا وحاسما إذ قال في كتابه الأنا والهو ما يأتي: «يمثل الأنا ما يمكن أن نسميه العقل أو الحس الجيد، بالتعارض مع الهو الذي يحتوي على الغرائز»³ وفي كتابه المحاضرات الجديدة، استطرد قائلا: «إننا نستعين بالحدود الشعبية، فنقول إن في الحياة النفسية، الأنا يمثل العقل والحدز، بينما يمثل الهو العواطف الهائجة»⁴ هذان التصريحان لا يحيلان دون إثارة إشكالية فلسفية ثقيلة جدا، ومضطربة.

العقل لا يناقض اللاشعور بل يناقض الغرائز، فليس هناك وجود لعقل غريزي، البهائم لا تملك العقل. ثانيا: ليس العقل بالنسبة لمؤسس التحليل النفس مطابقا للشعور، بإمكان العقل أن يكون لاشعوريا. بالتالي لا حظنا جليا أن فرويد يتفاد كثيرا استعمال كلمة العقل (كما سنرى لاحقا) لأنه يفضل استعمال الأنا في أغلب الأحيان. ولما يفكر في الإنجازات الثقافية الكبرى يعبر بفكرة لم يجد لها حدا مناسباً كأن يقول فقط "ما فوق الإنسانية". عبارة العقل اللاشعوري توحى بمشكلة فلسفية منطقية. إذا عدنا إلى اللغة

¹ Sigmund Freud, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Trad. par Janine Althounian, André Bourguignon et autres, Ed. Gallimard, Paris : 1987. P. 114

² Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, p. 48

³ Sigmund Freud, Le moi et le ça. In Essais de psychanalyse, p. 263

⁴ Sigmund Freud, les nouvelles conférences sur la psychanalyse, p. 48.

العربية، لوجدنا أن كلمة العقل تعني في أصلها اللجام، الوسيلة والملكة التي يملكها الإنسان لكبح غرائزه وميوله العاطفية. تماما كما عرف فرويد الأنا، لكن بالنسبة إليه، قد يكون هذا اللجام غير محاط من طرف الشعور. وعبر عن ذلك فيما قال: «يكون الأنا كذلك مضغوط عليه من طرف الهو، ومضطهد من طرف الأنا الأعلى، مدفوع ومكره من طرف [مبدأ] الواقع، يصارع من أجل تنفيذ مهمته الاقتصادية، التي تعني تأسيس انسجام بين القوى المتعارضة والتأثيرات الممارسة فيه وعليه»¹. هناك، من مفاهيم التحليل النفسي مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. لا يوجد في الهو إلا مبدأ اللذة، لكن الأنا أيضا يبحث عن اللذة التي تختلف عن لذة الهو، قال في هذا الموضوع: «من السهل الاعتراف بالميل الأعلى الذي تطيعه هذه السيرورات النفسية الأولية؛ إنه يوصف كمبدأ اللذة – الاشمزاز (مبدأ اللذة)؛ تتوق هذه السيرورات إلى الحصول على اللذة؛ ينسحب النشاط النفسي من الأفعال التي يمكن أن تثير الاشمزاز»². قال فرويد هذا الكلام عام 1913 أي قبل أن يدخل في نظريته مفهوم الهو. عبر بعبارة السيرورات الأولية التي استعملها مبكرا. هناك، في الحقيقة، صلة بين السيرورات الأولية التي تنتمي إلى مجال اللاشعور ومفهوم الهو. في ذلك الوقت ميز فرويد بين الغرائز الجنسية وغرائز الأنا. أضاف قائلا: «كما أن الأنا – اللذة لا يستطيع أن يفعل شيئا إلا التمني، يعمل من أجل الحصول على اللذة ويفلت من الألم، كذلك الأنا – الواقع ليس له شيئا آخر يفعله إلا عدا متابعة النافع وأن يضمن نفسه ضد الأضرار. بالفعل، استبدال مبدأ اللذة بمبدأ الواقع لا يعني عزل مبدأ اللذة، لكن فقط يتعلق الأمر بطريقة ضمان مبدأ اللذة. اللذة المؤقتة، ذات نتائج قليلة النجاح، لا بد من التخلي عنها، لكن ليس إلا من أجل الحصول، عبر هذه الطريق، لذة أكثر دواما وضمانا»³. لا يختلف موقف فرويد من اللذة والاشمزاز عن موقف جون ستيوارت ميل. الأنا والهو يبحثان عن اللذة لكن بطريقة مختلفة، لأن الهو لا يعرف الخطر والرجاء لانعدام العقل فيه.

¹ Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, p. 49

² Sigmund Freud, Formulation sur les deux principes de l'advenir psychique, Trad. Janine Althounian, Florence Baillet et autres, In Œuvres complètes psychanalyse, Volume XI (1911 – 1913). Ed. P. U. F., France : 1998. P. 14

³ Ibid. P. 18

اختلف يونغ مع فرويد في تصورهم للأنا؛ في نظر يونغ الأنا لا يمكن أن يكون إلا شعوريا، اللاشعور لا يدخل في نطاق الأنا، فأدخل عنصر الذات، حيث قال: «أفهم بالأنا أنه شيء مركب من التمثلات التي تشكل، في نظري، مركز الحقل الشعوري، ويبدو لي أنها [الأنا] تملك درجة عليا من الاستمرارية والهوية مع نفسها (...). لكن ليست الأنا إلا مركزا للحقل الشعوري ولا تتطابق مع كلية النفسية؛ إنها ليست مركبة من مركبات أخرى. هناك إذن مبرر للتمييز بين الأنا والذات، الأنا ما هي إلا موضوع شعوري، بينما الذات هي كلية النفسية بما فيها اللاشعور»¹. إن صح التعبير، من جهة، عوض يونغ مفهوم فرويد للهو بمفهوم الذات، إلا أن محتوى الهو عند فرويد يختلف عن محتوى الذات عند يونغ، بما أن الهو هي مستودع الغرائز واللاشعور الأصلي والمكبوت. ومن جهة أخرى، وصف يونغ الذات كما وصف فرويد الأنا، لأن في الأنا أيضا جانبا لاشعوريا. في سيكولوجيا يونغ التحليلية الأنا جزء من الذات، لا تنفصل عن الذات كما انفصلت الأنا عن الهو بفعل الكف كما هو الشأن في التحليل النفسي؛ قال يونغ: «الأنا هي المحتوى الوحيد من الذات الذي يمكننا أن نتعرف عليه، الأنا التي اجتازت فردنته، الأنا المتفردة، تستشعر كأنها مادة لموضوع مجهول يشملها. يظهر لي أن إمكانات المعاينات السيكلوجية وصلت هنا إلى حدها الأقصى، لأن فكرة الذات هي نفسها مسلمة متعالية، مشروعة سيكولوجيا، لكنها تفلت من كل محاولة الحجاج العلمي»². هناك علاقة ربما بين كلمة *ça* الهو وكلمة *soi* الذات، اختار يونغ الكلمة الأخير ليميز بين محتوى مفهومه هذا ومحتوى مفهوم فرويد. وعلى كل حال الذات تختلف عن الأنا بكون هذه الأخيرة قابلة للفردنة*، أما الذات فيشترك فيها الجميع، ف«ليست الذات هدف حياة الكائن الفردي فحسب، لكنها أيضا هدف مجموع بأكمله الذي من خلاله كل واحد يكمل الآخر...»³. الذات مفهوم متلائم مع مفهوم اللاشعور الجماعي عند مؤسس السيكلوجيا التحليلية.

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, Trad. par Roland Cohen, Collection Folio Essais, Barcelone : 2013. P. 47 en marge.

² Ibid., P. 259

*تحلل مفهوم الفردنة في الفصل ما قبل الأخير من هذا البحث، من خلال المقارنة بين فرويد، لوبون، يونغ و فيكو

³ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 258

لنعود إلى مفهوم الهو عند فرويد. من خلال هذا العرض الإجمالي تأكدنا جيدا أن لا مجال للمناسبة بين الهو، الحامل للوراثة القديمة كأفكار فطرية من جهة ومخزون للتجارب الذاتية الفردية المكبوتة من جهة أخرى، و نظرية الأفكار الفطرية لدى ديكارت ونظرية المثل الأفلاطونية. وكذلك نظرية الهو تفند بقوة مذهب اللوحة البيضاء، كمبدأ السيكولوجية اللوكوية؛ بالنسبة إلى مؤسس التحليل النفسي، لا يولد الإنسان لوحة بيضاء لنكتب عليها ما نشاء، بل يحمل معه أفكارا وراثية والوراثة النفسية غير محدودة زمنيا. لكن لا يجب أن ندمج بين ما يسميه العقلانيون المثاليون الفكرة مع مفهوم الفكرة في التحليل النفسي. فكرة العقل اللاشعوري لا تختلف من حيث التركيب مع فكرة الإحساس اللاشعوري. لأن العقل ليس مرادفا للشعور وكذلك الإحساس ليس مرادفا للشعور. وفي كتابه معالم التحليل النفسي يتحدث فرويد عن العمليات العقلية التي منها شعورية ومنها لاشعورية (وقد تفادى من قبل إطلاق عبارة العمليات العقلية بل كان يتحدث عن العمليات النفسية). لاشعورية، مفهوم جيدا، لا تعني لاعقلانية. لأن التحليل النفسي يملك منطقته الداخلي الخاص به، إلا أنه لا يتطابق مع منطق الأنساق الفلسفية، منطق نظريات المعرفة الكبرى وما أطلق عليه فرويد العبارة التهكمية الآتية: "المنطق البسيط". في نظرية الأفكار الفطرية الديكارتية وكذلك في نظرية المثل الأفلاطونية، نجد نوعا من البناءات المنطقية التي تأخذ أصولها من الرياضيات، هي بمثابة الفكر الحر الميتافيزيقي. بالعكس من ذلك، الأفكار الفطرية في مذهب الهو التحليل - نفسي ليست أبدا بناءات مثالية للفهم الصوري الذي يحصل بمحض إرادة الإنسان الحرة.

أفكار الهو موجودة في الواقع المستقل عنا وهذا الواقع المستقل هو الواقع النفسي الملموس نتعرف عليه من خلال التجربة الإكلينيكية، في نظر فرويد. المثل عند أفلاطون توجد في العالم العلوي المتصور بالعقل الطبيعي المتعالي ثم تنزل إلى العالم السفلي لتتحد مع النفس الناطقة المثلى، التي هي في الإنسان وهذا يحصل بالتأمل والتذكر *Réminiscence* . بالعكس من ذلك، أفكار الهو الوراثة هي، أفكار متصلة بالغرائر الأصلية التي تصبح انطباعات ميولية. توجد إذن في العالم السفلي، في الدرك الأسفل من النفس. ثم تصعد تدريجيا إلى العالم الأوسط في الجهاز لتكون الأنا أو العقل السيكولوجي؛

وهكذا يحدث النمو الطبيعي للطفل من خلال التجربة الذاتية بالاتصال بين العالم الخارجي والأفكار الفطرية الموجودة مسبقا، ما يمكن أن نسميه، حسب أعمال فرويد المتأخرة، تطور الليبيدو. وبعد ذلك يرقى الروح إلى العالم العلوي بفعل التربية الأخلاقية فيتكون الأنا الأعلى، ما سماه فرويد أيضا مثال الأنا L'idéal du moi ، ولا حرج إذا سميناه بما حول الأنا أو الميتا أنا، الأفكار التي تحوم فوق الأنا. النفس (أو الروح) إذن تشبه ساق الهليون Asperge، الدعامة التحتية المتينة تمثل الهو والجزء العلوي اللين يمثل الأنا وما حوله مثل الهواء والمناخ، بصفة مثالية، يمثل الأنا الأعلى. الأنا الأعلى يضرب بأصوله في الهو أي ما هو موروث (كما سنرى) والاتصال بالمجتمع بما يخزنه من موروث ثقافي تتناقله الأجيال . إذن، باختصار، العالم السفلي يتمثل في الهو وهو الأصل الأصيل؛ والعالم الأوسط هو الأنا؛ بينما يمثل الأنا الأعلى العالم العلوي. وهذه العوالم الثلاثة تتفاعل فيما بينها بواسطة حركية اللاشعور ذات الطابع الدينامي والاقتصادي، اللاشعور هو القاسم المشترك بين المناطق الثلاثة. إذن التحليل النفسي يذهب مذهباً معاكساً للنظريات المثالية؛ لكن هذا لا يعني أن فرويد طور فلسفة مادية. بل نجد المثالية والمادية متكاملتين في نظرية التحليل النفسي.

عكس البناءات المثالية للفهم، الهو لا منطوق فيه ولا عقلانية، العقلانية توجد فقط في الأنا والأنا الأعلى؛ قال فرويد في هذا الصدد: «المسارات التي تحدث في الهو لا تطيع القوانين المنطقية للفكر؛ بالنسبة إليها مبدأ عدم التناقض معدوم تماماً. إنما فيه الانفعالات المتناقضة تتعايش جنباً إلى جنب دون أن يكون بينها تعارض (...) ليس في الهو شيء نستطيع أن نقرنه بالسلب؛ إنما قد أثبتنا بدهشة كبيرة أن المبدأ الثمين عند الفلاسفة والذي من خلاله يفهم أن المكان والزمان هما شكلان ضروريان لأفعالنا النفسية مبدأ غير موجود أصلاً في الهو. لا شيء في الهو يماثل مفهوم الزمان، ليس هناك علامة بمجرى الزمان، والشيء المفاجئ بشدة والذي يتطلب أن من وجهة نظر فلسفية لا وجود لتبديل السيرورة النفسية في مجرى الزمان»¹ هذا يتطابق مع تعليق أحد الدارسين لثورة التحليل النفسي الذي رأى أن «الهو يجهل السلب، التناقض، الإحساس بالزمن وفكرة الوقت؛ مفهوم جيداً، زيادة إلى ذلك،

¹ Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, p., 46.

لا يعرف حكم القيم، الخير والشر، الأخلاق. ولا يعرف ما ينتمي إلى السلطتين، الأنا والأنا الأعلى اللذين يقع في عاتقهما التنظيم والمحافظة على الحياة النفسية»¹. هذا إذا دل على شيء فيدل على أن ما هو فطري في الإنسان لا علاقة له لا بالمنطق ولا بالأخلاق ولا بالدين. في الأصل لا توجد إلا الرذائل، والفضائل ما هي إلا فعل اعتدال الرذائل. كل ما هو عقلاني وأخلاقي مكتسب وثقافي. بالتالي نقول أن الهو هو نموذج الإنسان البدائي المفترق إلى التثقيف.

هذا بخصوص محتوى الهو، الذي قد يبدو غريبا بالنسبة إلى أي فيلسوف (فيلسوف بأتم معنى الكلمة كما يفضل فرويد أن يقول) وضعي أو مثالي أو تجريبي أو مادي يعمل وفق نظرية معرفة محكمة منطقيا. هناك نوع من اللامعقول في هذا الوصف، لكن فرويد سمى الأشياء بأسمائها. مبدأ الهو استمرار لما مهد له نشته: انقلاب كل القيم، لأن، بالفعل، الهو مفهوم نيشتوي. الهو يمثل الفطرة في الإنسان، والمعقول لا يتخرج ولا يتموضع إلا بالتجربة والكسب. ما وصفه أعلاه فرويد حول الهو، كأعمق منطقة في الجهاز النفسي، ينطبق على الأطفال والبدائيين والمتوحشين. نعم، لأنه «يمكن أن نضيف أن الهو يجهل أحكام القيم، الخير والشر، والأخلاق. إن العامل الاقتصادي، أو إن شئت الكمي، المتصل اتصالا وثيقا بمبدأ اللذة هو الذي يسيطر على كل السيرورة في الهو»². هكذا دون أن يعني أن الهو كله لاشعوري، إلا أنه لاعقلاني ولا أخلاقي في كل حال. الهو مشترك بين كل الناس: بين البدائي والمتحضر، بين الفاسق والناسك، بين الجاهل والعالم، بين الغبي والذكي... الهو نمط اللاشعور الجماعي عند فرويد. الارتقاء لا يحصل على مستوى الغرائز إنما يحصل على مستوى الأنا والأنا الأعلى، أي على المستوى الثقافي.

يبدو لنا جليا أن مبدأ الهو المتصل بالوراثة العريقة، انتبه إليه فرويد من خلال تأملاته حول القضايا الأنتروبولوجية التي كونها في كتاب الطوطم والتابو، بناء على أعمال الأنتروبولوجيين. هذا الكتاب الذي ألفه عام 1912 يعد هو الفاصل المعنوي بين فرويد النورو- علمي وفرويد الفيلسوف / السيكولوجي.

¹ Marthe Robert, La révolution psychanalytique. La vie et l'œuvre de Freud, Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1996. P. 362

² Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, P., 47.

الهو، كما أشرنا، مرتبط أصلا بالوراثة العريقة، وفي الوراثة العريقة ما هو فيلوجيني وهو الأهم، وما هو ثقافي؛ وهذا بناء على قاعدة المعطيات النفسية التي قمنا بصياغتها في البداية. في كتابه الكف والعرض والقلق، أشار فرويد إلى حضور هذه الوراثة العريقة في نفسية الطفل، حيث أنه «من الممكن أو من السهل بالمناسبة أن تكون أيضا الآثار الفطرية لنمط التفكير الطوممي مفحوصة ببسر في هذا العمر الناعم. الهوة بين الإنسان والحيوان لم يُعترف به بعد، بالتأكيد، لم تكن هذه الهوة بارزة كما هي فيما بعد»¹. هنا عاد فرويد إلى الوراثة الفيلوجينية، وقد خصص الفصل الأخير لكتابه الطومم والتابو للعودة الطوممية في الطفولة.

نبقى في المستوى الفيلوجيني. قال فرويد في الطفولة والوراثة العريقة ما يأتي: «منذ الطفولة الأولى، تتأسس العلاقات بالفيلوجينيا الإنسانية. نعترف كم كان التكرار كبيرا بخصوص الوظيفة المرضية التي ليست شيئا آخر غير النكوص إلى مستوى التطور السابق للوظيفة العادية. ك. غ. يونغ هو الأول الذي لفت النظر بإصرار إلى المطابقة المدهشة بين المخيلات المختلطة للمرضى – الجنون المبكر – والتشكيلات الأسطورية للشعوب البدائية؛ لاحظ مؤلف هذه السطور أن الحركيتان للتمني اللتان تؤلفان عقدة أوديب تتواجدان بكاملهما بمحتواهما في اتصال مع المحظورين الرئيسيين الطوممية. (...) يزداد مدلول عقدة أوديب حتى يصل إلى نسب هائلة، لدينا شعور مسبق أن النظام المدني، الأخلاق، الحق والدين قد ظهوروا في الأوقات الأصلية للإنسانية سويا كتشكيلات رجعية لعقدة أوديب»². طابق هنا فرويد بين الموروث الأنتوجيني والموروث الفيلوجيني، بين مستوى التطور السابق للوظيفة العادية ومستوى عهد الطوممية. كما كان الأنا الأعلى وريث عقدة أوديب الفردية، كانت عقدة أوديب أصل الأخلاق والدين والتشريع.... في مجال تاريخ الحضارة. عقدة أوديب لدى فرويد تنتمي أكثر إلى المستوى الفيلوجيني منه إلى المستوى الأنتوجيني، عقدة أوديب لدى الطفل الصغير إنما هي عودة لهذا الموروث الفيلوجيني، الذي يحتويه الهو كلاشعور جماعي أو نمطي.

¹ Sigmund Freud, Inhibition, symptôme, angoisse, Trad. par Joel Doron et Reland Doron, Ed. Gallimard, Saint – Amand, Paris : 2016. P. 18

² Sigmund Freud, Psychanalyse et théorie de la libido, P. 203

نبقى في مجال عقدة أوديب. استشهد فرويد لدعم أطروحته بالفيلسوف والأديب الفرنسي **ديدرو**، حيث قال: «شهد ديدرو عن دلالة عقدة أوديب، بتعبيره عن الفرق بين الأوقات الأصلية والثقافة. "إذا كان المتوحش الصغير متروكا لنفسه، حيث يحافظ على كل غبائه، ويجمع بين نقص العقل كالطفل في المهد وعنف عواطف الرجل في الثلاثين من عمره، فلا شك أنه سيفتل رقبة أبيه وسيضطجع أمه»¹. الدليل أن عقدة أوديب تنتمي إلى الموروث الفيولوجيني هو كون الناس في الحضارات القديمة يمارسون سفاح القربى. وسفاح القربى لم يذكر فقط في الميثولوجيات اليونانية أو التاريخ المصري، بل نجد أيضا روايات عن ذلك في الكتاب المقدس، العهد القديم. اكتشف **فرويد** عقدة أوديب في فترة النورولوجيا، ودعم اكتشافه فيما بعد بعنصر الهو الحامل للوراثة العريضة. لكن كان حينئذ يعبر عن الجزء اللاشعوري والغريزي في النفس الإنسانية بعبارة السيرورات الأولية التي تميز اللاشعور، بمقابل السيرورات الثانوية التي تميز الشعور وما قبل الشعور. فكرة الهو كانت موجودة في مؤلف **فرويد** منذ البداية مع غياب اللفظ الذي استعاره من **غروث**.

على المستوى الفيولوجيني دائما، طبق **فرويد** نظريته في الهو على أسطورة بروميثيوس الذي اغتصب النار عنوة من الآلهة وقدمها للبشر، حيث قال: «سنقول بحدود تحليلية أن الحياة الغريزية، الهو، هي الإله المخدوع بترك إطفاء النار؛ في الأسطورة تحولت الشهوة الإنسانية إلى امتياز إلهي. لكن الألوهية في تلك الأسطورة، ليس لها شيء من طابع الأنا الأعلى، مازالت حينئذ ممثلا للحياة الغريزية الموهوبة بقوة متفوقة»². أراد **فرويد** أن يؤكد أن الفيولوجينيا، تاريخ النوع، تتطور مثل الأنتوجينيا، تاريخ الفرد؛ فكما أن الهو الفردي يولد به الإنسان، وهو الجزء الأقدم والأول في الجهاز النفسي، فكذلك الهو الفيولوجيني، ولد به الإنسان البدائي، كحامل للغرائز في البداية ثم كحامل للاشعور النمطي. وما كانت الثقافة إلا إنتاجا متأخرا. بالتالي، ليس الأنا الأعلى، إنما الهو هو الذي كان في أصل الألوهية والأديان والأخلاق. وهذه الفكرة موجودة هكذا في مؤلف الفيلسوف الإيطالي **فيكو**، كما سنرى.

¹ Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 63

² Sigmund Freud, Sur la prise de possession du feu, Trad. par J. Laplanche et J. Sédat, In Résultats, idées, problèmes, Tome 2. P. 193

هذا هو البدائي يبقى كمنط كلي في الإنسان المتحضر، «زيادة إلى ذلك، نعلم أنه لا يحق لنا أن نبالغ في التفرقة بين الخصوصيات الموروثة والخصوصيات المكتسبة، حتى نجعلها متضادة؛ ما هو موروث، ما اكتسبه الأسلاف يؤسس بالتأكيد جزء مهما. لما نتحدث عن "الوراثة العريقة"، لا نفكر عادة إلا في الهو، ويظهر أننا نسلم أن الأنا لم تكن بعد حاضرة في بداية الحياة الفردية»¹. هناك عند فكرة اقتبسها من هيكل Haeckel تخص وراثة الطباع المكتسبة، إذ يكتسب الإنسان ما هو موروث موجود في الهو. في الفقرة السالفة الذكر ناسب فرويد بين الهو والوراثة العريقة؛ لكن الأنا الأعلى أيضا يحتوي ماضي الفرد وماضي الإنسانية. إلا أن الأنا الأعلى، بالرغم من كونه يحتوي الماضي، يكون دائما مكتسبا وهو آخر جزء يتكون في الجهاز النفسي. هناك إذن علاقة بين الهو والأنا الأعلى بحيث أن «بالتأكيد ترك جزء من المكتسبات الثقافية وراءه رسوبا في الهو، كثير من الأشياء يأتي بها الأنا الأعلى توقظ صدى في الهو؛ عديد من الأشياء التي عاشها الطفل مجددا تعرف أثرا معززا لأنها تعيد تجربة حياة فيلوجينية قديمة جدا»². أعدنا إدراج هذه الفقرة من أجل فهم مستويات الهو عند فرويد. الذين يعتقدون أن فرويد لا يعترف بوجود جانب ثقافي من الأنا الأعلى أخطأوا. الأنا الأعلى لا يتكون فقط على المستوى الأنتوجيني، نعم هو وريث عقدة أوديب، لكن الجانب الأكبر من عقدة أوديب فيلوجيني. في الفقرة السالفة الذكر، من كتاب فرويد الأخير، أشار فرويد إلى المعطيات النفسية الثلاثة، أو المستويات الثلاثة: المعطى الأنتوجيني، المعطى الثقافي والمعطى الفيلوجيني.

بتحليل مفهومي الهو والوراثة العريقة اقتربنا من مفهوم اللاشعور الجماعي، الذي الإشكالية الجوهرية في مؤلفات فرويد. في البدء عين فرويد أن اللاشعور في التحليل النفسي له طابع خاص مختلف عن المفاهيم السابقة التي اعتمد عليها الفلاسفة والسيكولوجيين. اكتشف فرويد الأبعاد الثلاث للاشعور، قبل إدخاله لعنصر الهو، وهذا في كتابه الذي فتح باب التحليل النفسي: نعتي تأويل الأحلام. ثم دعم أطروحته بالهو. أشار

¹ Sigmund Freud, L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, Trad. par J. Altounian, A. Bourguignon et autres, In résultats, idées, problèmes, Tome 2 (1921 – 1938), Ed. P. U. F., Paris : 1992. 3eme éd., P. 256

² Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 81

فرويد، بعد ذلك، إلى **ثيودور ليبس** ومفهومه للاشعور، حيث قال: «فيلسوف ألماني، ثيودور ليبس، أعلن بأكبر وضوح أن النفسي في ذاته لاشعوري، وأن اللاشعور هو النفسي الحقيقي (...). الفلسفة والأدب لعبا دورا مهما في اعتبار اللاشعور، لكن العلم بقي لا يستعمله. استحوذ التحليل النفسي على هذا المفهوم وتبناه بجدية وملاءة بمحتوى جديد»¹. اعتمد فرويد على تصور ليبس للاشعور، النفسي في ذاته، لكن جعله متلائما مع التحليل النفسي. لاشعور التحليل النفسي قريب من لاشعور **ليبس** و **شوبنهاور** و **نشته**، لكنه ليس فلسفيا، بمعنى أنه ليس نتاج الحدس العقلي، بل هو نتاج الملاحظة التجريبية. هذا الموقف نفسه، من ليبس، وقفه **يونغ** الذي رأى أن: «ليس من الصواب أن نفكر أن فكرة رفض اللاشعور كانت معممة في السيكولوجيا الرسمية مدار القرن. ليس الأمر كذلك، لأن ليس فقط **ث. فيخنر**، لكن أيضا يوجد بعده **ث. ليبس**، منح الإثنان للاشعور أهمية حاسمة. ليس ملاحظات **ث. ليبس** أبدا مناقضة لتصورات اليوم؛ بالعكس، إنها تمثل الأساس النظري لنظرية اللاشعور عموما. بالرغم من هذا ستستمر المقاومة ضد فرضية اللاشعور طويلا»². يقصد **يونغ** ربما أن ليبس لم يهتم باللاشعور الفردي فحسب بل اهتم أيضا باللاشعور الجماعي، وهذا بقوله: "ليست ملاحظات **ليبس** مناقضة لتصورات اليوم". وقبل ذلك أشار **يونغ** إلى موقف سيكولوجي آخر يمثله **فونديت**، هذا الأخير لا يعتبر اللاشعور شيئا نفسيا واقعا تهتم به السيكولوجيا، بالتالي لا وجود للاشعور جماعي؛ حيث رأى **يونغ** أن **فونديت** «نفى أن يكون هناك إرث نفسي مشترك للإنسانية، بهذا المعنى يرفض أيضا فكرة رمزية الأساطير القابلة للتأويل، ويدفع إلى الأمام الدليل الخاص أن الفرضية التي مفادها أن خلف الأسطورة يختفي "نسق مفاهيم" غير قابلة للدعم»³. نفى إذن **فونديت**، حسب **يونغ**، الوجود الواقعي للاشعور بحيث اعتبره مجرد حالة مظلمة للاشعور؛ وينفي كذلك اللاشعور الجماعي والمعنى الكامن للاساطير. من هنا ننطلق إلى امتحان مسألة اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي، كمدخل إلى التصور التحليل النفسي للتاريخ.

3/ مشكلة اللاشعور الجماعي

¹ Sigmund Freud, Some Elementary Lessons in psycho-analysis, P. 90

² Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 550

³ Ibidem, P. 550

في قاموس مفردات التحليل النفسي للمؤلفين ج. لابلانث و ج. ب. بونتاليس، لم تظهر عبارة اللاشعور الجماعي، والسبب غير واضح إذ هناك احتمالان: إما أن الكاتبين لا يعترفان بحضور اللاشعور الجماعي عند فرويد، كالكثير من الباحثين في التحليل النفسي، إما لكون اللاشعور نفسه له طابع جماعي إذ لا داعي إلى إطلاق عبارة اللاشعور الجماعي. في قاموس آخر موجز من تأليف باسكال مارسون بعنوان 25 كلمة مفتاحية في السيكولوجيا والتحليل النفسي وردت عبارة اللاشعور الجماعي، لكن أسنده الكاتب إلى يونغ كما جرت العادة، إذ وصفه كالتالي: «من أجل الفهم الجيد ما يمثله اللاشعور الجماعي، يجب أن نتخيل نوعا من مستودع غرائز الحياة مثل المحافظة على الذات أو أيضا التكاثر. لكن بالنسبة إلى الذين يعتقدون بوجود اللاشعور الجماعي، يحتوي المستودع أيضا على عناصر الوراثة. لا نولد برأس فارغة. إنما الدماغ حامل لتاريخ العالم. يحتوي، كمطبوعة فيه، إنعكاسات الماضي البعيد. يتواجد اللاشعور الجماعي مكون من عناصر كونية التي تستطيع أن تستمد منبعها من زمن بعيدا جدا، في القرون الماضية، في تاريخ الإنسانية. هذه العناصر الكلية إنما هي قوى فعالة في إنتاج الرموز، الأديان وكذلك الإبداعات الفنية. يبقى اللاشعور الجماعي في كليته لا شخصي، بالرغم من وجوده في كل واحد منا. نحن نرث كل شيء لا يفسد هذا الموروث في مجرى القرون. لا يمكن إذن أن تظهر منه الاضطرابات ولا الأمراض. إنه يؤسس الجذع المشترك الذي يجمع الناس فيما بينهم، رغما عن اختلاف الأعراق والأديان»¹. رأى الكاتب أن يونغ اختلف مع فرويد بخصوص اللاشعور الجماعي الذي، حسب الكاتب، لا يعترف فرويد بوجوده، حيث قال: «أحد أكبر الاختلافات التي تعارض في شأنها فرويد ويونغ تكمن، على وجه الخصوص، في تصورهما للاشعور. لقد رأينا أن، بالنسبة إلى فرويد، يصور اللاشعور بمعنى ما مستودع الرغبات المكبوتة، الأفعال النفسية المزجورة من طرف الشعور. زيادة إلى ذلك، بالنسبة إلى فرويد يتكون اللاشعور شيئا فشيئا في حياتنا. لا يشاطر يونغ وجهة نظر هذه. في نظره ينقسم اللاشعور إلى طبقتين: اللاشعور الشخصي واللاشعور الجماعي»². في الفقرة الأولى

¹ **Pascale Marson**, 25 mots clés de la psychologie et de la psychanalyse, imprimé sur Presse Offset par Brodard & Taupin, Paris : 2005. P. 56 – 57

² Ibid. Ps. 55 – 56

عين الكاتب بدقة مفهوم اللاشعور الجماعي وسنأخذ تعريفه معيارا لفهم اللاشعور عند فرويد. أما ما صرح به في الفقرة الثانية فلا يستند إلى أي أساس من الصحة. لم ينتقد فرويد أبدا خصمه العلمي يونغ في مسألة اللاشعور الجماعي، بل فقط حمل عليه بدعة تنسيق التحليل النفسي وتقليص دور الجنس والابتعاد عن العقلانية...

إذا كان من المؤلف أن ينسب حد وفكرة اللاشعور الجماعي إلى يونغ، فنستشهد به من أجل الإحاطة الجيدة بالموضوع. إذا تأملنا جيدا في مفهوم اللاشعور الجماعي، نفهم جيدا أن محتوياته لم يسبق أن كانت شعورية بل هي موروثة فيلوجينيا، «زد إلى ذلك، نعلم أن اللاشعور يحتوي أيضا على مواد سيكولوجية التي لم تكسب بعد مستوى رتبة الشعور؛ إنها أنواع من المحتويات التي يصبح بعضها في ما بعد شعورية»¹ لم يكتف يونغ بالقول أن اللاشعور الجماعي موروث، بل "الجماعي" يذهب أبعد من "الموروث"؛ قال في هذا الصدد: «إن الأمر إذن يتعلق بنمط مبدئي [أو نمط عريق] منبعث من جديد، حسب العبارة التي اخترعتها في موضع آخر من أجل تمييز هذه الخيالات الأصلية. إنه الطراز القديم للفكر المبدئي والمماثل الذي ما زال حيا في أحلامنا التي تعيد هذه الخيالات السلفية القديمة. لا يتعلق الأمر إذن أبدا بتمثلات موروثة لكن ببنيات فطرية ولادية التي توجه المجرى الذهني في سبيل معينة»². "الجماعي" إذن مماثل تقريبا لـ "الفطري". سنرى فيما بعد إذا تقدم يونغ في مفهومه للاشعور الجماعي مقارنة بتصور فرويد. اعتمد يونغ على الأحلام والانتاجات الأسطورية والدينية ... فصاغ فكرة اللاشعور الجماعي؛ ف «بحضور مثل هذه الأفعال، يتحتم علينا أن نفترض ونتقبل أن اللاشعور يحتوي ليس فقط على المواد الشخصية، لكنه يحتوي أيضا على عوامل لا شخصية، جماعية، تحت أشكال مقولات موروثة، وأنماط مبدئية. إذن كونت فرضية أن اللاشعور يحتوي في طياته العميقة، موادا جماعية حية وفاعلة ولذلك بادرت بالحديث عن اللاشعور الجماعي»³ المواد الجماعية الحية الموجودة في كل إنسان يمكن أن تتظاهر بأشكال مختلفة بالرغم من انتمائها إلى

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 25

² Ibid., P. 46

³ Ibidem, P. 46

الأنماط المبدئية العريقة، وتتظاهر عند كل الناس بصفة مماثلة؛ لأن اللاشعور الجماعي القائم على الأنماط المبدئية مشترك بين جميع أعضاء الإنسانية.

في حوار مطبوع له مع ريشارد إيفانس، وضح يونغ أكثر تصوره للاشعور الجماعي، ذلكم جزء من الحوار:

«د. إيفانس: بخصوص هذا اللاشعور، كما قلتم، إذا كان هو اللاشعور كيف نستطيع أن نعرفه؟ لكن لنأخذ مثلا: فرد نشأ في الهند. إذا تفحصنا لاشعوره، هل سنجد كثيرا من العناصر المتطابقة مع ما يمكن أن نجده عند فرد قضى كل حياته في سويسرا، مثلا. تحدثتم قبل قليل عن بعض الجوانب الكلية. هل هناك كثير من الاختلاف بين لاشعور الفرد الذي عاش في أحضان ثقافة معينة ولاشعور الفرد الذي تطور في أحضان ثقافة أخرى مختلفة تماما؟»

د. يونغ: هذا السؤال صعب لأنكم إذا تسألون عن اللاشعور، أميل إلى هذه الإجابة: ما تقصدون باللاشعور؟ هل يتعلق الأمر بهذا اللاشعور الشخصي الخاص بشخص معين، على المستوى الخاص؟

د. إيفانس: تحدثتم في كتبكم عن اللاشعور الشخصي كنمط من اللاشعور.

د. يونغ: في مجرى الفعل التيرابي، مثلا علاج عصاب معين، نهتم لمدة زمنية باللاشعور الشخصي، ثم نتوصل إلى اللاشعور الجماعي فقط لما تظهر الأحلام التي تشير إليه. لمدة زمنية لما يتعلق الأمر بالمواضيع الشخصية نباشر العمل مع اللاشعور الشخصي، لكن لما نصيب مسألة، مشكلا لم يكن شخصا فحسب لكنه أيضا جماعي، نتعامل مع الأحلام الجماعية.

د. إيفانس: إذن الفرق بين اللاشعور الشخصي واللاشعور يكمن في أن اللاشعور الشخصي يكون زيادة عن ذلك مستثمرا من طرف الحياة الواقعية للفرد، بينما يكون اللاشعور الجماعي كليا – الحقل اللاشعوري المركب من عناصر هي نفسها عند جميع الناس؟

د. يونغ: نعم، فيما يخص اللاشعور الجماعي، للنفسية مشاكل جماعية، اقتناعات كلية. تأثرنا كثيرا بهذا، لأن هذا تثبته التجارب. تنتمون إلى أي حزب سياسي أو إلى أي اعتقاد ديني: قد يكون هذا عاملا مهما في سلوككم. في هذه الحالة، إذا طرأ صراع شخصي، لم يُدرك اللاشعور الجماعي؛ لا يتعلق به الأمر ولا يظهر. لكن في اللحظة حيث تتجاوزون دائرتكم الشخصية وتصيبون عنصرا جماعيا – لما تجيبون عن سؤال سياسي أو اجتماعي يعنكم حقيقة – تواجهون بذلك مشاكل جماعية وترون أحلاما جماعية»¹. اللاشعور الجماعي لا شعور كلي لا يؤثر فيه الدين ولا الثقافة؛ بينما قد يؤثر الدين والثقافة على اللاشعور الشخصي ولا أكثر. من وجهة نظر اللاشعور الجماعي، بمعنى الكلي، لا فرق بين الهندي والسويسري. اللاشعور الجماعي عند يونغ مقترن أساسا بالأنماط المبدئية وهذه الأخيرة مقترنة أساسا بالفيلوجينيا (تاريخ النوع).

عبر الأنتروبولوجي / المحلل النفسي الفرويدي، جيزا روحايم، تماما عن هذه الفكرة التي عبر عنه يونغ في هذا الحوار، حيث قال: «يستلزم الفعل أن نفس الأحلام تظهر في الثقافات المختلفة كلية السيرورات الأولية. يفهم فرويد من هذا الطبيعة المنظرية للمحتويات العاطفية الخفية عن الفكر المنطقي»². كلية السيرورات الأولية تعني الطابع الكلي للهو والوراثة العريقة. بالنسبة إلى روحايم، ليس هناك ثقافة، دينية كانت أم لائكية، تستطيع أن تؤثر في اللاشعور³، واللاشعور الذي يقصده هو اللاشعور الجماعي طبعاً. وقد عبر عن هذه الفكرة كالاتي: «إذا كان التأويل لا قيمة له إلا في إطار ثقافة واحدة، كيف إذن نجد عناصراً متطابقة في الثقافات المتعددة، وإن كانت موجهة نحو أهداف مختلفة؟ (...). لكن توجد حجة ساطعة أكثر: وهي أن في جميع الثقافات، الأحلام لها معنى كامن واحد»⁴. لكن في كل مؤلفه، لم يستعمل روحايم عبارة اللاشعور الجماعي، بالرغم أنه عبر جيداً عن هذه الفكرة، «التأويل بواسطة المحتوى اللاشعوري هو تحت ثقافي؛ اللاشعور أحادي في

¹ Richard Evans, Entretiens avec C. G. Jung. Avec des commentaires de Ernest Jones, Trad. par Ph. Coussy, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1970. Ps 40 – 41 – 42

² Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, Trad. par Marie Moscovici, Ed. Gallimard, Laste Amond , Paris : 1978. P. 66

³ Ibid. P. 422

⁴ Ibid. P. 45

جميع الثقافات. هناك اختلافات في الأنا وفي ميكانزمات الدفاع، لكن لا توجد اختلافات في «الهُو»¹. إذن الهو كلي. يختلف الناس بالشعور، لا يختلفون بالاشعور. في كتابه فند روحايم أطروحات الأنثروبولوجيا الثقافية، ودعم فكرة وحدة الجنس البشري، إذ لا يوجد إلا جنس بشري واحد. وهذه الوحدة قائمة على اللاشعور الجماعي تقريبا كما تصوره يونغ.

أدخلنا باختصار أفكار روحايم حول التحليل النفسي الفرويدي والأنثروبولوجيا من أجل أن نمتحن موقف يونغ من اللاشعور عند فرويد

ميز يونغ بين اللاشعور الشخصي واللاشعور الجماعي فرأى أن «هناك طبقة، إن صح التعبير، سطحية للاشعور، وهي دون شك شخصية، نسميها اللاشعور الشخصي. لكن هذا قائم على طبقة أخرى أكثر عمقا والتي لا تنشأ من التجارب والمكتسبات الشخصية لكنها فطرية؛ هذه الطبقة الأكثر عمقا هي التي نطلق عليها اسم اللاشعور الجماعي. اخترت حد "الجماعي" لأن هذا اللاشعور ليس من الطبيعة الفردية لكنه من الطبيعة الكلية. وبتعارضه مع النفسية الشخصية، له محتويات وأساليب السلوكيات التي هي نفسها في كل مكان وعند كل الأفراد. بحدود أخرى، إنه متطابق مع نفسه في كل الناس ويكون أساسا نفسيا كليا بطبيعة فوق شخصية وحاضرة في كل فرد»². بإمكان تطوير انثروبولوجية إنسانية انطلاقا من تصور يونغ. لأن القول أن اللاشعور الجماعي يتضمن في طياته كل الإنسانية فكرة تذهب بعيدا جدا عن الأنثروبولوجيا الثقافية. سنرى أن الاختلاف بين يونغ و لوبون في تقديرهما للاشعور الجماعي هو كون أن لوبون أطلق على اللاشعور الجماعي عبارة اللاشعور الموروث، وأطلق على اللاشعور الفردي عبارة اللاشعور المكتسب، وهذا المكتسب مع مرور الزمن يصبح موروثا بالتراكم. اللاشعور الموروث عند لوبون له طابع قومي، بينما اللاشعور الجماعي عند يونغ له طابع كلي يشترك فيه كل الناس في العالم، في الزمان وفي المكان. إلا أن عرض لوبون لم يخل من الاضطراب، فقد اعتقد أن نفسية البدائيين والمتوحشين ترقد في كل واحد فينا.

¹ Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P. 495

² Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 22 – 23

من جانب آخر أكد يونغ أصلته في اعتبار اللاشعور الجماعي، سنرى بعد ما إذا كانت هذه الأصالة جدية غريبة عن فرويد. لم يقرن يونغ اللاشعور الجماعي "ب الماضي" بل اقرنه أيضا ب "المستقبل"، حيث قال: « يمكن أن تفقد المحتويات الشعورية في روحنا في اللاشعور، لكن هناك محتويات جديدة والتي لم يسبق لها أن كانت شعورية، يمكن أن تبرز (...) الاكتشاف أن اللاشعور ليس فقط مستودع بسيط لماضينا لكنه أيضا مليء ببذور الحياة النفسية والأفكار المستقبلية، هذا الاكتشاف حدد التجديد في موقفي الخاص تجاه السيكولوجيا (...) إنه بالفعل، زيادة إلى ذكريات الماضي البعيد التي سبق أن كانت شعورية، هناك أفكار جديدة وخلاقة تستطيع أيضا أن تنبثق من اللاشعور. أفكار لم يسبق أن كانت شعورية في الماضي، إنما تولد من الأعماق المظلمة للروح مثل عرائس الليل، وتكون جزء هاما جدا في النفسية التي لا تتجاوز عتبة الشعور»¹. التجديد الذي ادعاه يونغ هنا إنما هو تجديد بالمقارنة بمذهب التحليل النفسي. بالتأكيد اعتقد يونغ أن فرويد لا يعني باللاشعور إلا ما له علاقة بالماضي، كأن أحداثا وأفكارا كانت من قبل شعورية ثم أصبحت لاشعورية. لكن سنرى بعد الآن أن موقف يونغ من اعتبار فرويد للاشعور غير ثابت.

قال يونغ في تقييمه لتصور مؤسس التحليل النفسي للاشعور ما يأتي: «حسب نظرية فرويد، اللاشعور لا يحتوي، إن صح التعبير، إلا على عناصر الشخصية التي تستطيع أيضا أن تكون جزء من الشعور والتي في الأساس لم تُزجر ولم تكن مقموعة إلا بالتربية»². ثم أضاف: «إذن الكبت كمبدأ موجه له أهميته [في الحياة النفسية]، لكن لم يكن هو الميكانيزم الوحيد النفسي الداخلي لكل إنتاج اللاشعور»³. حسب هذا التصريح، لا يعرف فرويد إلا اللاشعور المكبوت (والكامن). هذا يؤدي إلى القول أن الكبت فرض مسبق لوجود اللاشعور، أو أن المكبوت يساوي اللاشعور في الدرجة. وفي الحوار الذي اشرنا إليه أعلاه رأى يونغ أن «هناك هنا بعض الشيء يجعلنا نقترّب من أفكار فرويد في كتابه السيكولوجيا المرضية في الحياة اليومية. في باريس، تناول بيير جانيه بواسطة طريقة أخرى دراسة ردود الأفعال اللاشعورية. لا يسند فرويد أفكاره إلى أعمال جانيه إلا بصفة

¹ Carl Gustav Jung, Essais d'exploration de l'inconscient, Ps. 60 – 61

² Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 23

³ Ibidem, P. 23

نادرة جدا لكن، في ما يخصني أنا، اشتغلت معه لما كنت في باريس وساعدني كثيرا في صياغة أفكاره. إنه كان ملاحظا من الطبقة الأولى، بالرغم من أنه لم يطور نظرية نسقية لسيكولوجيا دينامية: كان له نوع من نظرية فيزيولوجية للظواهر اللاشعورية. هناك، في نظره، انخفاض في ضغط الشعور. فوق مستوى معين - مستوى الشعور - يحدث التحول إلى اللاشعور. هذه أيضا وجهة نظر فرويد، لكنه، هو، يقول أن الانحدار [نحو اللاشعور] لا بد أن يكون مثارا. هو الكبت. هذا هو الموضوع الأول في الخلاف بيننا. اعتقد أنه توجد، حسب ملاحظاتي، حالات [لاشعورية] حيث لا دخل للكبت فيها. هذه المحتويات التي أصبحت لاشعورية، ابتعدت من تلقاء نفسها ليس لأنها مكبوتة. بالعكس، لها نوع من الاستقلالية»¹ هل اقتبس يونغ فكرة اللاشعور الجماعي من جانيه؟ لا يمكن مساندة هذه الفكرة. قد رأينا أن في نظر فرويد، جانيه لا يعترف باللاشعور كشيء ملموس واقعي بل اعتبره مجرد طريقة تعبير، أو ربما فرضية عمل. ثم في هذه الفقرة، اعتبر يونغ أن اللاشعور عند فرويد لا بد أن يكون مثارا بسيرورة الكبت. بمعنى أن لا وجود للاشعور خارج الكبت.

غير يونغ بعد ذلك موقفه نسبيا إذ صرح في مؤلف آخر قائلا: «فرضية اللاشعور الجماعي تنتمي إلى تلك الأفكار التي تذهل الناس في بادئ الأمر ولكنها ستمر عاجلا في موروثها وفي استعمالها كتصورات مألوفة. كما حدث ذلك على العموم بخصوص مفهوم اللاشعور (...) في بادئ الأمر قد ظهر مفهوم اللاشعور - على الأقل مجازيا - كموضوع فاعل لكن لم يكن بصفة جوهرية إلا مستودعا لهذه المحتويات النفسية والمكبوتة إذ ليس له قيمة عملية إلا نسبة إليها، إنه بالتالي، حسب طريقة النظر هذه، له طابع شخصي فحسب بالرغم أن فرويد، فضلا عن ذلك، قد ميز بصفة واضحة أسلوب التفكير القديم والميثولوجي للاشعور»². ثم أضاف في الهامش ما يلي: «ميز فرويد في أعماله اللاحقة فكرته الأساسية التي أشرنا إليها هنا. أطلق على النفسية الغريزية اسم "الهو". بينما الأنا الأعلى الذي صاغه يدل على الشعور الجماعي حيث يكون الفرد في جزء منه شعوريا ويكون في جانب آخر

¹ Richard Evans, Entretiens avec C. G. Jung, P. 24

² Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 23

لاشعوريا (الكبت)¹. تحدث يونغ في هاتين الفقرتين عن فكرة الوراثة العريقة عند فرويد. وهو مستودع يحمل هذه الوراثة العريقة. ورأى أن فرويد طابق بين اللاشعور والتفكير القديم الميثولوجي. سنرى طول هذا البحث هل يوجد فرق جوهري بين الأنماط المبدئية أو العريقة عند يونغ والوراثة العريقة وهو عند فرويد. وهذا المبحث يحتوي لب هذه الإشكالية.

نجد أيضا عند يونغ فكرة أخرى تثبت الاعتراف بوجود اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي الفرويدي، نستشهد بفقرتين من كتابين مختلفين. وسنرى أن موقف يونغ غير ثابت. أولا قال: «هذا التحقيق الأول يقود منطقيا إلى النظر إلى اللاشعور كظاهرة كبت، إذ لا بد أن يكون مُتصورا بكيفية شخصية. وأعتبرت محتوياته عناصر ضائعة والتي كانت من قبل شعورية. بعد ذلك اعترف فرويد باستمرار الرواسب العريقة تحت شكل أنماط توظيفات بدائية. لكن كانت الرواسب العريقة مفسرة من خلال الزاوية الشخصية، هذا التصور يجعل من النفسية اللاشعورية ملحقا للنفسية الشعورية لا يتجاوز عتبة الشعور»². كيف يمكن ل فرويد أن يعترف باستمرار الرواسب القديمة في النفس، كأنماط مبدئية عريقة، دون أن يعترف باستقلالية اللاشعور الفيلوجيني؟ كيف تكون الرواسب القديمة مستمرة وهي متعلقة بالمكبوت؟ طرح يونغ غير واضح. لكن يونغ في كتاب آخر قال ما يناقض حكمه السابق هذا؛ قال: «في هذه الحالات، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الفعل الذي لاحظته فرويد في البداية وعلق عليه، أننا نجد في الحلم عناصر غير فردية والتي بالتالي لا يمكن أن تُنتج من التجربة الشخصية للحالم. هذه العناصر التي سبق أن ذكرتها، هي التي سماها فرويد "الرواسب العريقة". وهي أشكال نفسية لا يمكن تفسيرها من خلال أي حادث من حياة الفرد، والتي تظهر أنها فطرية، أصلية وهي ارث لكل الروح الإنسانية»³. من المعتاد أن يقول يونغ في أحكامه على اللاشعور عند فرويد: "رأى بعد ذلك... لكن فرويد نفسه ألف كتابه تأويل الأحلام عام 1900 أو قبل ذلك بقليل، لما كان يتعاضد مع يونغ. تأويل الأحلام، كما هو معروف، هو الكتاب الذي فتح للتحليل النفسي بالمعنى الخاص

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 23 en marge

² Ibid. P. 570

³ Carl Gustav Jung, Essais d'exploration de l'inconscient, P. 116

للعبارة. هناك فصل من تأويل الأحلام بعنوان الأحلام النمطية، ويعني فرويد بالأحلام النمطية تلك الأحلام المشتركة بين جميع البشر. في كتابه الرئيسي هذا بدت فكرة اللاشعور الفيلوجيني واضحة جدا.

تفنيد أطروحة حضور اللاشعور الجماعي في مؤلفات فرويد شيء مألوف. يمكن أن نحصي مكتبة كاملة من الدراسات التحليل نفسية التي لا تأخذ بعين الاعتبار اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي. نأخذ مثلا واحدا. في مجلة بعنوان فرويد والموضوع الاجتماعي قال أحد المؤلفين ما يلي: «بالفعل، ليست مجاملات يونغ، المشرف على اللاشعور الجماعي بالنسبة إلى النازية، مشجعة، حالات ضعفه السياسية مرتبطة بصفة حميمة بتغييراته النظرية التي يمكن أن تنطبق عليها الأحكام المنهجية العامة لفرويد؛ هي خطيرة على المفاهيم، لكنها خطيرة أيضا على الناس. في أيامنا أيضا يواصل اليمين المتطرف في التغذي من هذا النمط من المنبع؛ إعصار اندفاعي قادر على مسح كل ما يصادفه في ممره، الحب، على المستوى الجماعي، يتحول إلى نوع من الإحساس بالقطيع. يشكل هذا النمط من الجماعي هنا خطرا على الحرية في مجتمعاتنا، يكفي أن نضيف إلى الأنا الأعلى صفة الجماعي، لنفهم كم كانت هذه المجتمعات لا تستطيع إلا أن تثير، بفعل نقص فضاء الحرية، فوبيا الحياة»¹. رأى الكاتب أن أفكار يونغ تشكل خطرا على المجتمعات. واتهمه، ليس فقط بالتعامل مع النازية، بل اتهمه أيضا بإنتاج أفكارا فاشية، معادية للحرية. هل مفهوم اللاشعور الجماعي عند يونغ، كما حللناه قبل قليل، يقدم سندا، ولو بقدر قليل، للنزعات القومية؟ بالطبع هذا مستحيل. بالعكس، مفهوم اللاشعور الجماعي عند يونغ يتوق إلى الكلية والعالمية ولا يتماشى أبدا مع النزعات الثقافية في الأنتروبولوجيا الحديثة. سنعالج بالتفصيل هذا الموضوع في الفصل الأخير.

إذن الكاتب دافع بصفة طاقوية أن فكرة اللاشعور الجماعي فكرة يونغية ولا علاقة لفرويد بها. أضاف الكاتب بأسلوب أكثر صرامة قائلا: «لا وجود لغريزة القطيع، خاصة... وأضيف: لا وجود للاشعور جماعي ولا وجود لأنا أعلى ثقافي، الأنا الأعلى بالمعنى

¹ Gay Laval, Homo analyticus, home du politique, In Freud et le sujet social, sous la direction de Annick Le Guen, Georges Pragier et autres, Ed. P. U. F. N° 48747. Paris : 2002. P. 56

الحصري فقط له شأن. رفض فرويد مرارا أن يسمح التحليل النفسي بالمفاهيم أو بأنماط التفكير أو التطبيق التي تكون خاصة بالاجتماع»¹. صحيح بالنسبة إلى فرويد لا وجود لغريزة القطيع إذ كان فكره الاجتماعي قريبا من فكر فلاسفة العقد الاجتماعي. أما القول أن لا وجود للاشعور الجماعي و لا وجود لأنا أعلى ثقافي فهذا موضوع قابل للنقاش. طبق فرويد المفاهيم الاكلينيكية على الاجتماع، بالتالي نستنتج منطقيا أن هذه المفاهيم لم تخل من الطابع الاجتماعي. ثم حكم الكاتب على لوبون بالحكم نفسه؛ إذ رأى أن لاشعوره الجماعي يؤدي بوضوح إلى الفاشية². (العلم أن لوبون لم يستعمل عبارة اللاشعور الجماعي)

هناك في المجلة نفسها مقالة مناقضة نسبيا للمقالة التي اقتبسنا منها قبل قليل. عنوان المقالة: لاشعور الشعوب. أثبت صاحبها أن اللاشعور الجماعي حاضر في مؤلفات فرويد، لكن الكاتب أعطى لمفهوم اللاشعور الجماعي محتوى خاص بتصوره هو. قال: «حمل فريد على يونغ استعمال مفهوم اللاشعور الجماعي من أجل تحويل دور الجنسية الطفولية إلى التعبير الظاهر لقلق جماعي موجود مسبقا. لكن هو نفسه يتحدث أحيانا عن "لاشعور الشعوب" أو "الأثار الذاكرية اللاشعورية" حيث من خلالها تحتفظ الجماهير على انطباعات الماضي (...). لكن هل يمكن أن نتكلم بصفة عامة عن "لاشعور الشعوب" أو عن "لاشعور جماعي"؟»³. حول هذا الكاتب اللاشعور الجماعي إلى لاشعور الشعوب الذي سميناه نحن "لاشعور الثقافي"، حسب طبيعة المعطيات النفسية المبدئية التي أدخلناها في المبحث الأول. لكن ركز الكاتب اهتمامه فيما بعد على نوع آخر من اللاشعور الجماعي، حيث تأمل حول كتاب الطوطم والتابو، فأضاف قائلا: «في الطوطم والتابو ساند فرويد الفكرة أن اللاشعور الأولي يحتوي على الأثار الذاكرية للأفعال المؤسسة للثقافة، بداية من مقتل الأب والرهط البدائي. نستطيع إذن أن نفترض أن التمثلات التي لها علاقة بالحالات التروماتية الجماعية اللاحقة هي أيضا متموقعة في اللاشعور (...). أكد فرويد اقتناعه أن الطابع المكتسبة يمكن أن تنتقل وراثيا في الأنا وفي الهو، خاصة في كتابه موسى والتوحيد»⁴. في

¹ Gay Laval, Homo analyticus. homme du politique. In Freud et le sujet social . P. 58

² Ibid. P. 59

³ Gilbert Diatkine, L'inconscient des peuples, In Freud et le sujet social, P. 46

⁴ Ibid., P. 50

الفقرة الأولى أشار المؤلف إلى اللاشعور الثقافي وفي الفقرة الثانية أشار إلى اللاشعور الفيلوجيني، لكن النوعان، الثقافي والفيلوجيني ينتميان إلى اللاشعور الجماعي بمعنى النمطي. لكن عنوان المقالة بعبارة لاشعور الشعوب فيها خلل، لأن لاشعور الشعوب حالة خاصة فقط.

كذلك أشار إريك فروم، في كتابه المعنون ب مهمة سيغموند فرويد، إلى هذا اللاشعور الجماعي وأطلق عليه عبارة اللاشعور الاجتماعي، وهذا نصه: «...لم ير الفريديون إلا اللاشعور الفردي وبقوا عميانا تجاه اللاشعور الاجتماعي؛ بينما، بالعكس، أخذ الماركسيون الأوتودوكس بحيوية كبيرة في وعيهم العوامل اللاشعورية للسلوك الاجتماعي، لكنهم بقوا بصفة واضحة عميانا في تقديرهم للحركية الفردية»¹. هذا يعني أن فروم حصر اللاشعور الجماعي في المجتمع؛ تماما كما هو عند لوبون: كل قوم له لاشعور خاص به، لكن هذا لا ينطبق على اللاشعور عند فرويد ولا على اللاشعور عند يونغ. تحدث فروم عن نظرة الماركسيين إلى اللاشعور؛ لا نعتقد أن ماركس نفسه كان يولي اهتماما للاشعور بنوعه الفردي والجماعي، بل لم يهتم في فكره إلا بالوعي الجماعي.

أطروحتنا في هذا البحث تتمثل في الدفاع عن فكرة حضور اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي الفرويدي بكيفية صريحة. فلا يمكن الإلمام الكامل بهذه الفكرة إلا إذا أخذنا البحث بكليته؛ حيث يخدم كل فصل هذه الغاية المرجوة. في هذا المبحث الاستشكالي القصير نشير فقط ببعض تلميحات وبيعض أفكار عامة ومختصرة تفيد تأكيد وجود اللاشعور الجماعي في إنجاز فرويد

هل يمكن أن نعالج النظرية التحليل النفسية في التاريخ والمجتمع دون الركون المسبق إلى فكرة اللاشعور الجماعي؟ إذا كان فكر فرويد مجرد من فكرة اللاشعور الجماعي فهل يمكن أن نتحدث عن التصور التحليل نفسي للتاريخ والحضارة والمجتمع...؟ الجانب الآخر من المسألة: هل اللاشعور الجماعي يدرج ضمنه كل الإنسانية (أي اللاشعور الكلي) أو خاص بشعب معين أو أمة معينة؟ ندرس هذه المسألة بالتدقيق ونحن نحاور نصوص فرويد ذاتها.

¹ Erich Fromm, La mission de Sigmund Freud, Trad. par Paul Alexandre, Ed. P. U. F., France : 1975. P. 99

قد عالج الفيلسوف والرياضي الفرنسي، هنري بوانكاريه (توفي عام 1913)، مسألة الشعور واللاشعور بنمطه الخاص، إذ اختلف جذريا مع تصوري فرويد و يونغ، في نظره، «الظواهرات اللاشعورية المميزة، التي لها قابلية أن تصبح شعورية، هي تلك التي، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، تؤثر بعمق كبير حساسيتنا»¹. تحدث عن اللاشعور الذي بإمكانه أن يصبح شعوريا بتأثيره العميق على نفسيتنا. هذا النوع من اللاشعور يسميه فرويد اللاشعور الكامن بمقابل اللاشعور المكبوت الذي ليس له قابلية ليصبح شعوريا (إلا بالتحليل). بينما «استدعى هنري بوانكاريه العمل النفسي المنسجم الذي تكون من خلاله الآلة اللاشعورية قادرة على التأثير، العبارة التي ينبغي أن توضع مجددا في سياقها. إنه من الباطل الشروع في عمل مفهومي مجرد تحت أو قبل شعوري لم يسبق بنشاط ذهني شعوري. هذا، على كل حال، ما قاله بوانكاريه بصفة صريحة، وحيث يصر كذلك على أهمية العلل الانفعالية في كل نشاط ذهني، شعوري أو لاشعوري»². نفهم من هذا التحليل أن، في نظر بوانكاريه، الشعور أسبق من اللاشعور، وليس هناك لاشعور غير مسبق بالنشاط النفسي الشعوري. بالعكس من ذلك، عند فرويد كما عند يونغ اللاشعور أسبق من الشعور سواء تعلق الأمر بالمستوى الأنتوجيني أو بالمستوى الفيلوجيني.

الفيلسوف الفرنسي الآخر الذي اهتم باللاشعور هو غوستاف لوبون. في عام 1895 ألف كتابه الشهير سيكولوجيا الجماهير، حيث أهتم مبدئيا باللاشعور، لكنه لم يطلق عبارة اللاشعور الجماعي، بل فضل استعمال، في مؤلفات أخرى، عبارة اللاشعور الموروث بمقابل اللاشعور المكتسب. لكن فهم لوبون للاشعور خاص. في نظره اللاشعور المكتسب يضاف، عبر الزمن، إلى اللاشعور الموروث. على العموم نفهم عند لوبون أن الشعور أسبق من اللاشعور، الحالات الشعورية (الجماعية خاصة) تتحول بالتراكم إلى اللاشعور الموروث. لكن طرح لوبون مضطرب. بالنسبة إليه اللاشعور الجماعي يميز نفسية الجمهور السيكولوجي، و«الجمهور السيكولوجي كائن مؤقت، مركب من عناصر مختلفة

¹ Jean Pillon, Op. Cit. P. 54

² Ibidem, P. 54

لوقت معين»¹. اعتقد لوبون ملحا أن اللاشعور يميز عصر عودة المكبوت البربري، حيث قال: «... فإن بالتالي عمل الجماهير هو بمثابة القوة الوحيدة التي لا يهددها شيء، حيث فيها الهيمنة في زيادة مستمرة. العهد الذي نحن بصدد الدخول فيه هو عصر الجماهير»². ربما كان هذا الطرح صحيحا من وجهة نظر التحليل النفسي والسيكولوجية التحليلية، إلا أن اللاشعور، في نظر فرويد و يونغ، يلزم الإنسانية حتى نهايتها. سنعالج هذا الموضوع في القسم الأخير من هذا البحث أين نقارن بين فرويد، لوبون، فيكو و يونغ. على كل حال لم يشر لوبون في مؤلفاته إلى الأحلام ليقارن بها هذا اللاشعور واللاشعور الجماعي.

إذا كانت هناك أحلام فردية ، بمعنى أن كل فرد له تجربة خاصة تعود بالتأثير على نفسيته اللاشعورية، فإن تفسير الأحلام تختلف من شخص إلى آخر، لا بد من اعتبار التجربة التي مر بها كل فرد في حياته اليومية. الرؤيا الواحدة لدى فردين مختلفين ليس لها تفسير واحد. لكن بالمقابل هناك أحلام نمطية Typiques.

ميز فرويد بين طريقتين في تأويل الأحلام، وهما موجودتان في القديم والذين يمارسونها، بطبيعة الحال، هم المنجمون. الطريقة الأولى سماها طريقة الترميز Méthode symbolique؛ وهي معتمد عليها قديما بكثرة في تفسير الأحلام الاصطناعية التي هي من مخيال الشعراء. مثل الرؤيا الواردة في الكتاب المقدس والقرآن عن قصة يوسف، إذ رأى ملك مصر في منامه أربع عشر بقرة، سبع منها سمان وسبع نحاف؛ النحاف تأكل من لحم السمان، فأتى التأويل الرمزي ليوسف وهو تبشير بنبوة أن سبع سنين من فيض الرزق تكون متبوعة بسبعة أخرى من الجفاف، على الدولة أن تدخر الرزق الآتي من سنوات الفيض. إذن تأويل مثل هذا الحلم الاصطناعي الشعري لا بد أن يكون رمزيا. الأحلام الاصطناعية التي هي من اختراع الشعراء، في أغلبها، لها طابع نمطي، ثقافي أو فيلوجيني، مثل الحلم الاصطناعي الوارد في الكتب المقدسة المتعلق بقصة يوسف. وحلم الإسكندر الأكبر، لما كان في طريقه لفتح مدينة تسمى تير Tyre. رأى شيطانا يرقص فوق

¹ Gustave Le Bon, La psychologie des foules, Ed. P. U. F., Paris : 1963. P. 11

² Ibid. P. 1

ترسه. قص هذا الحلم على منجم فأوله هكذا: سوف تفتح مدينة تير منتصرا، بمعنى أن الكلمة اليونانية Satyre تعني Sa / Tyre، أي لك تير¹.

اعتمد فرويد في تأويله للأحلام على طريقة الترقيم Chiffre، وتتمثل هذه الطريقة في تقسيم الحلم إلى أجزائه من أجل الوصول إلى المعنى الكامل. طريقة الترقيم تخص أكثر الأحلام الشخصية التي تنتج من تجربة كل شخص في حياته اليومية. واعتمد على طريقة الترميز Symbolisation في تأويل الأحلام النمطية، لأن خاصة هذه الأحلام الأخيرة تعبر بالرموز، ويتم تأويلها كوحدة دون تقسيمها إلى أجزاء. ورأى أن الأحلام النمطية، المتطابقة عند كل الناس، أسهل للتأويل من الأحلام الفردية. بالتالي حتى الشعراء لما اخترعوا أحلاما اصطناعية يعتمدون على النوع النمطي ويؤولونها بالترميز. الأحلام النمطية مثل الأحلام الاصطناعية تماما تعبر عن الطبيعة المشتركة بين الأمم: اللاشعور الجماعي. أمثلة عن الأحلام النمطية: من يرى في منامه أنه اقتلع ضرسا، فهذا، في كل زمان ومكان، نتاج ممارسة العناية التي ينشأ منها قلق الإخصاء اللاشعوري، وهذا ينطبق على من يحلم أنه أصيب بالعمى. الضرس والعين يرمزان إلى العضو الذكري. ومن رأى في حلمه أنه تسلق شجرة أو سلم فهذا يرمز إلى تكريس الرغبة الجنسية... الخ.

نصل إذن إلى الاستنتاج التالي: بما أن هناك أحلام نمطية، يوجد ضرورة لاشعور نمطي أي جماعي. ومن يعتقدون أن اللاشعور الجماعي كان فقط من تصور مؤسس السيكولوجيا التحليلية، يونغ، قد أخطأوا. يتحدث يونغ عن الأنماط المبدئية (العريقة) لالاشعور الجماعي، ويتحدث فرويد عن الوراثة العريقة والهو والأحلام النمطية. ألم يقتبس يونغ بالتالي مفهومه "الأنماط المبدئية" من نظرية التحليل النفسي؟

نستشهد الآن ببعض نصوص فرويد لتأكيد حضور اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي بصفة صريحة. اعتبر فرويد الهو مستودع ليس فقط لالاشعور المكبوت، لكنه أيضا يحتوي في طياته على اللاشعور الأصلي أي الفيلوجيني؛ حيث قال: «هذا يتوافق تقريبا مع

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, Ps. 71 – 72

الفصل المفعول بين ما يأتي به الهو في أصله وما هو مكتسب أثناء تطور الأنا»¹. نعرف أن الأنا هي السلطة التي تتحكم في الكبت، والمكبوت هكذا يذهب إلى الهو؛ لكن بالمقابل هناك كبت أصلي الذي يحدث قبل تكون الأنا (سنتطرق إلى هذا الموضوع لاحقاً)، وهذا الكبت الأصلي لا يعني بأية حال من الأحوال اللاشعور الأصلي، لأن هذا الأخير لا علاقة له بأي كبت، هو اللاشعور نمطي الذي ينقسم إلى قسمين: اللاشعور الفيلوجيني واللاشعور الثقافي.

فسر روجايم هذه الفكرة بعبارات وجيهة، إذ ميز بين نوعين من اللاشعور عند فرويد: الأصلي والمكبوت، إذ قال: «مهما كان الأمر، إنه واضح أن لا أحد يستطيع أن السحر التقليدي، أو الذي يعبر عن الكل بالجزء، انطلاقاً من تشكيلات ثقافية. بكل تأكيد، لهذه الظواهر منبع على مستوى تحت ثقافي. ينبغي لهذا الجزء من لاشعورنا أن يتميز عن اللاشعور المكبوت. قال فرويد أن هذا الجزء كان خاضعاً أو مُتجاوزاً بطريقة أو بأخرى، نجهل كيف يحدث هذا بالضبط. مع ذلك يجب أن نُعرف هذين الجزأين للاشعور بواسطة معايير مختلفة»². بالعلم أن روجايم يتحدث عن اللاشعور بصفة عامة، لم يذكر عبارة اللاشعور الجماعي. بالرغم من ذلك رأى أن هناك، في نظرية فرويد، لاشعور آخر يختلف عن اللاشعور المكبوت، وهو إن صح التعبير الطبقة الأعمق في الهو. واصل روجايم تمييزه بين النوعين من اللاشعور بإدخال فكرة كبت عقدة أوديب، حيث قال: «اللاشعور المكبوت (عقدة أوديب) له تعبير شفهي في وقت ما، ثم تأتي المراقبة القائمة على تدخل الأب لتخلصه من التعبير الشفهي المباشر. لكن ليست السيرورة الأولية، ذاتها، بالضرورة خاضعة للتنظيم: إنها مكونة من بعض الميول، حيث كانت الكلية مثبتة بواسطة مادة منامية التي تستطيع أن تخدم أو لا تخدم موضوع التعبير الشفهي»³. المكبوت يخضع للتعبير الشفهي، أما السيرورة الأولية فلا تخضع لذلك لأنها قائمة على الكلية*. الكبت الأولي أو

¹ Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 29

² Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P. 72

³ Ibid. P. 73

*بالغ روجايم في تصويره للاشعور الجماعي عند فرويد. نفى تقريباً وجود لاشعور ثقافي، وهذا من أجل بناء أنثروبولوجيا إنسانية قائمة على وحدة الجنس البشري، تعاكس تماماً الأنثروبولوجيا الثقافية. في نظره ليس هناك ثقافة تستطيع أن تفرض نظامها على اللاشعور. اللاشعور الجماعي عند روجايم كلي يشمل كل الإنسانية. لكن نحن ميزنا، منذ البداية، بين اللاشعور الفيلوجيني (الكلي) واللاشعور الثقافي (الخاص)؛ وتدعم هذا التمييز بنصوص فرويد.

الكبت بالمعنى الخاص يقع خاصة على عقدة أوديب؛ لكن هناك عناصر في السيرورة الأولية، المتداخلة مع الهو، لا علاقة لها بالكبت.

لكن عند فرويد هناك نوعان من اللاشعور النمطي، ما لم يشر إليه روجايم. وجدنا في نص ل فرويد هذين النوعين من اللاشعور الجماعي، حيث رأى أن «الخصوصيات السيكولوجية للعائلات، للأعراق وللأقوام وللأمم، بما فيها سلوكيات الناس تجاه التحليل، لا تسمح بأي تفسير آخر. أكثر من ذلك، فرضت علينا التجربة التحليلية الاقتناع أن حتى المحتويات النفسية المحددة، مثل الرمزية، ليس لها منبع آخر غير النقل الوراثي، وتدعوا الأبحاث العديدة حول سيكولوجيا الشعوب، إلى أن نفترض، في الوراثة العريقة، حضور رواسب أخرى، التي هي أيضا مخصصة، للتطور الإنساني البدائي»¹. نلاحظ في هذه الفقرة التلميح إلى النوعين من اللاشعور الجماعي؛ في البداية تحدث عن ما هو خاص بالشعوب والأقوام... أي اللاشعور الثقافي؛ وفي النهاية تحدث عن ما هو إرث كل الإنسانية، اللاشعور الصادر من تطور الإنسانية البدائية: اللاشعور الفيلوجيني. بالتالي لا يمكن أن نتصور فرقا جوهريا بين اللاشعور عند فرويد واللاشعور عند يونغ. إلا أن يونغ لا يهتم إلا نادرا باللاشعور الثقافي؛ والأنماط المبدئية لديه، التي هي بمثابة إضفاء الطابع السيكولوجي للمثل الأفلاطونية²، لها طابع كلي، ومفتقرة إلى الطابع الثقافي.

وقد أشار فرويد في تأويل الأحلام، ضمنا، إلى الفرق الموجود بين اللاشعور الثقافي واللاشعور الفيلوجيني. ونفهم تمييزه للاشعور الثقافي عن اللاشعور الفيلوجيني، فيما يلي: «المثل الأجل لتأويل الأحلام والذي انتقل إلينا من العصر القديم يتمثل في ممارسة التلعب بالألفاظ (...). إلى هذه النقطة يكون الحلم متصلا بالتعبير الكلامي [الشفهي]، استطاع فرانزي أن يثبت بكل صواب أن كل لغة إنما تحتوي على لغة منامية خاصة بها. بقاعدة عامة، الحلم غير قابل للترجمة من لغة إلى لغة أخرى»³. كيف واجه روجايم هذا التصريح؟ عكس أطروحة روجايم، هناك أحلام تعبر عن اللاشعور الثقافي. تأويل نوع هذه

¹ Sigmund Freud, L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, P. 256

² Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 591

³ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 137

الأحلام، التي لا تتجاوز الحدود اللغوية، يستدعي ضرورة فقه اللغة. لكن من ناحية أخرى اهتم فرويد أكثر بالأحلام التي تعبر عن اللاشعور الكلي، أي التي تتجاوز الحدود اللغوية. اللاشعور الذي لا يتأثر بالثقافة هو فقط اللاشعور الفيلوجيني الموجود في الطبقة العميقة من الهو. (نتطرق إلى هذه الفكرة في القسم الثاني من هذا البحث).

إلى الآن حللنا مفهوم اللاشعور النمطي عند فرويد، وأثبتنا أنه لا يختلف إلا نسبياً عن الأنماط المبدئية للاشعور الجماعي عند يونغ. استعمل فرويد عبارة اللاشعور الجماعي مرة واحدة وأكد على وجوده، في كتابه الأخير موسى والتوحيد، وهذا نصه: «إنه ليس من السهل نقل مفاهيم السيكولوجيا الفردية إلى السيكولوجيا الجماعية، وأشك أن تكون هناك بعض الفائدة في صياغة مفهوم اللاشعور الجماعي. أليس محتوى اللاشعور في جميع الحالات جماعياً؟ ألا يشكل بالتالي ملكية عامة لكل النوع الإنساني؟ (...) الظاهرات التي تتكون في حياة الشعوب، بالرغم أنها لم تكن مطابقة للظاهرات التي نعرفها في السيكولوجيا المرضية إلا أنها مشابهة جداً لهذه الأخيرة. لنستنج إذن أن الرواسب النفسية لهذه العصور البدائية أسست ميراثاً حيث ينبغي لكل جيل جديد، ليس فقط استرجاعها، لكن أيضاً إرجاعها واضحة أمام العيان»¹. يجب أن نفهم أن اللاشعور الجماعي الذي تحدث عنه فرويد هنا هو ذلك اللاشعور الكلي (الفيلوجيني) الذي عبر عنه في معظم مؤلفاته، لأن ليس كل لاشعور ينتمي إلى ميراث كل الإنسانية، هناك لاشعور شخصي، مكبوت.

ثم وضح فرويد فكرته عن اعتباره للاشعور الجماعي بحدود سبق أن عبر بها في مؤلفاته لما يعالج موضوع السيكولوجيا الجماعية والتصور عن التاريخ والحضارة؛ حيث أضاف: «لنعتبر، مثلاً، رمزية اللغة التي تبدو بالتأكيد فطرية. إنها تصل بأصولها إلى أوقات نشأة اللغة، وهذه الرمزية مألوفة عند الأطفال دون تعلمها. بالرغم من تعدد اللغات، هذه الرمزية هي نفسها وواحدة عند جميع الشعوب (...) نثبت أن هناك كثير من الظروف المهمة حيث لا يتصرف الأطفال من خلالها بالطريقة التي تمليها لهم تجاربهم الخاصة، لكن يتصرفون غريزياً، على طريقة الحيوانات، وهذا لا يمكن أن نفسره ولا أن نفهمه إلا

¹ Sigmund Freud, Moise et monothéisme, Trad. Anne Berman, Ed. Gallimard, Paris : 1980.
Version numérique : Site web : <http://bibliothèque.quebec.ca/index.htm> P. 90 – 91

بواسطة ارتداد وراثي فيلوجيني»¹. رأى فرويد أن البعض يعتقدون بوجود لغة بدائية مشتركة بين كل الناس البدائيين، وقال في هذا الصدد: «أتذكر بالمناسبة مخيال شخص مسلوب يثير الأهمية والذي تخيل وجود لغة أساسية حيث كانت كل هذه العلاقات الرمزية، في نظره، آثارا لها»² (ربما يقصد الرئيس شرايبر أو روسو؟). لكن ليس الأمر كذلك، إنما هناك طبيعة مشتركة بين الأمم القديمة وتتمثل في هذا اللاشعور الفيلوجيني، الذي من خلاله نفهم وحدة الرمزية في جميع اللغات. وقبل فرويد بكثير قدم فيكو تفسيراً علمياً لهذه الحالة التي تبدو مدهشة. سوف نرى في الفصل الثاني كيف كانت هذه الرمزية واحدة في الأحلام والأساطير والشعر.

من مذهب اللاشعور النمطي، الفيلوجيني والثقافي، انطلقت فلسفة فرويد الأنتروبو – تاريخية. بعد هذا المدخل الميتاسيكولوجي، حيث عالجت المسائل الكبرى في التحليل النفسي، ننتقل إلى تحليل نفسي الحضارة والتاريخ. لفتح هذا الموضوع بفقرة فرويد في كتابه مدخل إلى التحليل النفسي: «ما يميز التحليل النفسي بصفته علماً هو في الغالب التقنية التي يستعملها فضلاً عن موضوع عمله. نستطيع، دون أن نمس طبيعته بالضرر، أن نطبقه، بالإضافة إلى ذلك، على تاريخ الحضارة، على علم الأديان، وعلى الميثولوجيا كما نطبقه على نظرية العصابات. هدفه الوحيد واقتناعه الوحيد يتمثلان في اكتشاف اللاشعور في الحياة النفسية»³. يقصد فرويد بالحياة النفسية، طبعاً، الفردية والجماعية. لنأخذ إذن طريقنا نحو مجالات اللاشعور واللاشعور الجماعي.

¹ Sigmund Freud, Moise et le monothéisme, P. 91

² Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 151

³ Ibid. P. 366

القسم الثاني

النظرية الأنتروبولوجية التحليل النفسية

الفصل الأول: تأويل والأحلام والميثولوجيا والشعر

تمهيد

تعتبر المقارنة بين الأحلام والأساطير من أهم فصول الأنتروبولوجيا التحليل النفسية. في تأويل الأحلام والأساطير تتبع خطة واحدة ومنهج واحد. هذا لأن الأساطير أسست في العصور البربرية، وهي نمط تفكير رمزي، والحلم يعود بالإنسان إلى هذه المرحلة البربرية، الانتوجينية والفيلوجينية. وقد أعطى القدامى أهمية كبيرة للأحلام ورأوا أن لها معنى وهذا المعنى هو التنبؤ بالمستقبل، لكن يجب أن تؤول من طرف المنجمين. مثل ذلك الحلم الاصطناعي الوارد في الكتاب المقدس والقرآن في قصة يوسف، رؤيا العزيز المصري، في هذا الحلم نوع من الرمزية والمجاز، استطاع أن يؤوله النبي يوسف. كذلك في منظور التحليل النفسي، الحلم له معنى، وهو رمزي ومجازي، يستطيع المحلل النفسي أن يؤوله. الفرق بين التأويل التنجيمي والتأويل التحليل نفسي للحلم هو أن الأول يعول على الحدث المستقبلي والتحليل النفسي يعول في التأويل على الحدث الماضي الذي عاشه الحالم في تجربته الخاصة أو حتى تجربة النوع. مثلا على الفرق بين التأويلين: التأويل التنجيمي في كل مكان في العالم، يُعتقد أن من يرى في حلمه أنه اقتلع ضرسا فسيموت أحد من عائلته (وأكد ذلك ابن سيرين)؛ أما التأويل التحليل النفسي لنفس الحلم، فهو يدل على تجربة سابقة وهو نتاج العنانية المفرطة التي تؤدي إلى عقدة الإخفاء، كما سبق أن أشرنا .

كتابات فرويد حول الأحلام كثيرة وقد خصص كتابا ضخما بعنوان تأويل الأحلام. يتعذر لدارس التحليل النفسي أن يفهم أطروحات فرويد التقنية والثقافية إن لم يطلع على تقنيته في تأويل الأحلام. وحتى التقنية التي عينت ميلاد التحليل النفسي وانفصاله عن طب الأعصاب، هي تقنية من مبدئها متصلة بتأويل الأحلام أقصد تقنية والتداعي الحر. نشأ إذن التحليل النفسي، بالمعنى الخاص للكلمة، مع كتاب تأويل الأحلام. لم يخصص فرويد كتابا ولا فصلا من كتاب ليقارن فيه بين الأحلام والأساطير (بصفتها أحلاما جماعية) ما عدا مقالة بعنوان الشعر والأحلام. بل نجد كتابا من وضع تلميذه، أبراهام كارل، كتاب يستشهد به فريد مرارا، موسوم بعنوان الحلم والأسطورة. قبل أن نعين تفسير التحليل النفسي للعلاقة

بين الحلم والأسطورة نتطرق في البدء إلى من سبقوا إلى تحليل الأساطير بطريقة سيكولوجية ونبدأ ب **هيجل**، في كتابه دروس في تاريخ الفلسفة ثم **فيكو**، وهذا الأخير هو الأهم حيث قدم تأويلا سيكولوجيا للأساطير في كتابه الرئيسي: مبادئ علم جديد متعلق بالطبيعة المشتركة بين الأقسام. اهتم أيضا المحلل النفساني **يونغ** أهتم أيضا بتفسير الأساطير والفلكلور والأحلام

قال **إيريك فروم** في كتابه التحليل النفسي والدين : «إن الدين في تعاليمه وطقوسه يتحدث بلغة تختلف عن اللغة التي نستخدمها في الحياة اليومية، وهي اللغة الرمزية. وماهية اللغة الرمزية، هي أن التجارب الداخلية، تجارب الفكر والشعور، يعبر عنها كأنها تجارب حسية. ونحن جميعا نتحدث بهذه اللغة على الأقل عندما نكون نياما ومع ذلك فإن لغة الأحلام غير مختلفة عن اللغة المستخدمة في الأساطير والفكر الديني. واللغة الرمزية هي اللغة الشاملة والوحيدة التي عرفها الجنس البشري. إنها اللغة المستخدمة في الأساطير التي عمرها خمسة آلاف سنة وفي أحلام معاصرنا. وهي اللغة ذاتها المستخدمة في الهند والصين ونيويورك وباريس»¹. جمع فروم في هذه الفقرة بين اللغة المستخدمة في الأساطير والأديان والأحلام ورأى أنها لغة موحدة يشترك فيها جميع البشر وبالتالي نوه بوجود اللاشعور الجماعي الكلي. وقد اعتقد الكثير من السيكلوجيين قبل **فرويد** أن الأحلام ما هي إلا استجابات لتأثيرت فيزيولوجية ذات طابع نفسي لا معنى لها وقد اعتقد كذلك بخصوص نشأة الأديان وتكوين الأساطير. استطرد فروم مواصلا: «وعلى أساس سوء الفهم هذا عدت الأحلام انتاجات هرائية لمخيلتنا وظننت الأساطير الدينية مفهومات طفلية للواقع. وقد كان **فرويد** هو الذي جعل هذه اللغة المنسية ميسورة لنا. وبجهدده في فهم لغة الأحلام فتح الطريق لفهم خصوصيات اللغة الرمزية وأظهر بنيته ومعناها. وفي الوقت ذاته أثبت أن لغة الأساطير الدينية هي في ماهيتها ليست مختلفة عن لغة الأحلام، أي أنها تعبير ذو معنى عن تجارب مهمة. ومع أنه من الصحيح أن تفسيره للأحلام والأساطير قد ضيقه إفراطه في تأكيد أهمية الجنس، فقد وضع مع ذلك الأسس لفهم جديد للرموز الدينية

¹ إيريك فروم، التحليل النفسي والدين، تر. محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية: 2012. ص. 174

في الأسطورة والعقيدة القطعية والطقس»¹. قد رأينا فيما مضى أن فرويد تبني طريقتين لتأويل الأحلام: الطريقة الترقيمية والطريقة الترميزية، الرموز موجودة في كلتا المقولتين، إلا أن هناك أحلام تعبر عن اللاشعور الجماعي وهذه الأحلام التي من السهل جدا أن نقارنها بالأساطير والطقوس الدينية.

قد نوه هيجل في كتابه دروس في تاريخ الفلسفة إلى التفسير الرمزي للأساطير والطابع الأسطوري للأديان في فقرة هذا نصها: «إن ما نصادفه أوليا في الأسطورة، أي التمثيل الشكلي، أنها تحتوي على الحقيقة كما تمثلها الروح. المحتوى معبر عنه في الدين بالتمثل الحسي، لكنه دائما هو نتاج الروح. إذن لا بد أن نسلم أن الأساطير ليست أبدا اختراعات عسفية للكهنة من أجل تضليل الشعوب، إنما هي انتاجات الفكر الذي يعبر عنه بعضو التخيل، بالتالي لا نجد فيها فكرا خالصا [أو مجردا]»². الأهم من تعبير هيجل هو أن في الدين والأساطير، عضو المخيلة هو الذي يلعب الدور الوحيد، دون وجود أي تجريد. لكن الموضوع لا يختلف في الدين وفي الفلسفة، إذا واصل قائلا: «إن موضوع الدين هو نفسه موضوع الفلسفة. قد يبدو أننا هنا بصدد دراسة الطريقة الأولى التي ظهرت من خلالها الميثولوجيا، بالفعل قد تعامل المفكرون مع الأساطير وكأنها تحمل قضايا فلسفية؛ لا بد أن نلاحظ بخصوص هذا الموضوع أن الأساطير هي نتاج لعبة المخيلة، يجب مع ذلك أن نتفق على أن الأسطورة تحتوي في ذاتها ولذاتها حقائقا عامة. لقد تهجم البعض على كروزر لأنه رأى أن الأساطير القديمة تملك في باطنها حقائقا عامة كمحتوى. لا يوجد شك في هذا الموضوع؛ في الأسطورة تعبير عن الجوهر بصورة خيالية أو تمثلات شكلية، في الأسطورة يتظاهر الروح بواسطة عضو المخيلة. بما أننا نبحث عن الأفكار، فالملاحظ في الواقع هو الذي يستخلص المحتوى. لكن ليس على عاتق الفلسفة أن نهتم بالحقيقة مسبقا، ليس من عملنا أن نستخلص محتوى هذا الشكل وتحوله إلى فكرة، إنها [الفلسفة] لا تهتم إلا بالفكرة حيث توجد كما هي كذلك. بالتالي لا يلفت الاهتمام إلى القضايا الفلسفية التي تختفي

¹ إيريك فروم، التحليل النفسي والدين، ص. 174

² Frédéric W. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Trad. Par J. Gibelin, Ed. Gallimard, Paris : 1970. P. 196

في باطن الأساطير»¹. لا شك أن هيجل، وهو يعبر عن هذه الأفكار، كان يفكر في المسيحية، حقا المسيحية إنما هي تعبير خيالي (أو مجازي أو شعري) عن الفلسفة الرواقية، الفلسفة موجهة إلى النخبة والديانة موجهة إلى العوام. وما كانت فلسفة هيجل إلا تعبيراً منطقياً تجريدياً عما عبرت عنه المسيحية شعرياً خيالياً.

في نظر هيجل، يجب على علماء الميثولوجيا دراسة الأساطير بطريقة علمية لاستخراج منها اللب العقلاني، حيث واصل قائلاً: «يقدم القدر الأكبر من الأساطير جانباً من الأفعال الخاصة؛ إن مهمة علماء الميثولوجيا أن يبحثوا ما إذا يوجد أم لا [في الأساطير] محتوى عام. إنه لشيء مبين أن بعض الأساطير مثل أساطير الآلهة Théogonie و أساطير الكوسموس Cosmogonie تشير وترمز إلى حقائق عامة. كذلك قد فكرنا في القدرة على إضفاء معنى لقصة أعمال هرقل الاثنى عشر، حيث نقارن هرقل بالشمس ونقارن الأعمال برسوم الأبراج. تروي أيضاً أسطورة سقوط آدم وحواء، كما أن ذلك لا يدل على حدث تاريخي طبيعي، إنما يمثل كذلك علاقة روحية، الإنسان الذي ينتقل من الحالة الفردوسية إلى الوعي وإلى معرفة الخير والشر...»² نفهم من كلام هيجل أن الدين له طابع أسطوري لكنه يخفي حقائقاً عامة مثل الفلسفة. الأسطورة تحتاج إلى التأويل لأنها تقدم مادة خام. والطريقة التي أول بها هيجل هنا أعمال هرقل وسقوط آدم وحواء لا يختلف عن الطريقة التي يؤول بها فرويد، والمحللون النفسانيون الأحلام. نفهم من خلال كلام هيجل أن الأسطورة تحتوي محتوى ظاهر ومحتوى كامن.

قبل هيجل إهتم فيكو بموضوع الأساطير وأولها واستخرج محتواها الأصلي، لكن ليس كما رأى هيجل، بالنسبة إلى فيكو الأساطير من إنتاج المخيلة ومن إنتاج الفكر الساذج، إن محتواها ليس أبداً فلسفياً انعكاسياً بل لها محتوى ساذج، بسيط وغليظ، تماماً مثل الأحلام. ولا يمكن أن نجعل الأساطير ترتد إلى محتوى فلسفي. لكن لا فيكو ولا هيجل انتبها إلى العلاقة الموجودة بين الأساطير والأحلام، ولم ينتبه أحداً إلى هذه العلاقة إلا بمجيء التحليل النفسي، و سيغوند فرويد هو أول من قارب بين تأويل الأحلام وتأويل الأساطير.

¹ Frédéric W. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, P. 196 – 197

² Ibid. P. 197

1- تأويل الأحلام

كما قلنا أعلاه، لم يؤلف فرويد كتابا خاصا بالمقارنة بين الأحلام والأساطير، لكنه كان يشير من خلال كتبه المتنوعة إلى العلاقة بين الأحلام والأساطير. وأكد أنه من أجل معرفة تأويل الأساطير يجب معرفة تأويل الأحلام أو العكس. نعلم أن الأحلام (وتأويلها) تلعب دورا جوهريا في التحليل النفسي، ويمكن أن نقول دون أن نخفى أن التحليل النفسي بالمعنى الخاص للعبارة لم ينشأ إلا بعد كتاب فرويد تأويل الأحلام بالرغم أن عبارة التحليل النفسي استعملها فرويد قبل تأليفه لهذا الكتاب حول الأحلام. وقد أرجع فرويد تأويل الأحلام إلى الشعوب القديمة، بمعنى أن الحلم كانت له أهمية قبل التصور العلمي، إذ قال: «التصور قبل علمي للحلم القوي لدى القدامى كان بالتأكيد منسجما بصفة كاملة مع جملة تصورهم عن العالم، الذي من العادة أن يسقطوا كواقع في العالم الخارجي ما ليس له واقع إلا داخل الحياة النفسية¹» الذين يؤولون الأحلام في القديم هم المنجمون ويؤولونها كأنها تنبؤ بالمستقبل. كان القدامى يهتمون بالأحلام وكانوا يجعلونها جزءا من الحياة النفسية، بمعنى أن الأحلام لها معنى. ووقف فرويد إلى جانب القدامى في تقديرهم للأحلام، ضد العلم الحديث الذي رأى أن الأحلام هي مجرد رد فعل فيزيولوجي لا معنى لها من الناحية النفسية. في نظر فرويد العلماء، بما فيهم الأطباء، لا يكونون أهمية للأحلام، قال: «المسألة هي بالأحرى أن نعرف أولا إذا كان الحلم له معنى، إذا كان علينا أن نمنحه قيمة السيرورة النفسية، يجيب العلم بالسلب، إنه يعتبر فعل الحلم كسيرورة فيزيولوجية محضة، الذي من وراءه لا يجب أن نبحث عن معنى، المقصد أو النية²». وجد فرويد فكرة مقصد الأحلام عند مؤلفين آخرين غير الأطباء إذ أضاف في موضع آخر: «إن المؤلفين الأطباء بصفة دقيقة هم الذين يتخذون كشيء أدنى ودون قيمة النشاط النفسي في الأحلام، بينما الفلاسفة والملاحظون الذين لا ينتمون إلى الفرقة المهنية – السيكولوجيون الهواة – الذين لا يمكن أن نهمل إسهاماتهم خاصة في هذا المجال، إنهم عادة بصفة ثابتة – بانسجام أكبر مع

¹ S. Freud, L'interprétation du rêve, Trad. par J. P. Lefebvre, Ed. du Seuil, Paris : 2010, P. 38

² Sigmund Freud, Le rêve et le délire dans la Gravidia de W. Jensen, Trad. par Paul Arbex et Rose – Mariel Zeitlin, Ed. Gallimard, Paris : 2011. P. 141

الحدوس الشعبية – أكدوا القيمة السيكولوجية للأحلام»¹. إذن قبل التحليل النفسي وجدت الأهمية السيكولوجية للأحلام مؤكدة لدى الفلاسفة والسيكولوجيين الهواة والحدوس الشعبية المعبرة عن اللاشعور الجماعي، إلا أن المعنى يختلف لما يتعلق الأمر بالتحليل النفسي. ونجد هذه الأهمية، على وجه الخصوص لدى الشعراء، قريبة من الأهمية التي أثبتها التحليل النفسي.

يرفض فرويد أن يكون للأحلام أساس سوماتي متموقع في الدماغ والجهاز العصبي، أي عكس ما يعتقد أطباء الأعصاب الآخرون حيث، «بالنسبة إلى المعرفة العلمية، يطرح السؤال في الحين إذا كان المنبه الذي يثير الحلم هو دائما نفسه أو قد يكون متعددًا، وفي إطار هذا السؤال نسأل ما إذا كان المنبه المسبب للحلم ينتمي إلى السيكولوجيا أو إلى الفيزيولوجيا»² قبل التحليل النفسي اعتقد الأطباء أن الحلم ظاهرة سوماتية تابعة للجهاز العصبي ووضعية النائم الجسدية؛ أما فرويد فأكد مرارا أن منبه الحلم ينتمي إلى الحقل السيكولوجي لا إلى الحقل الفيزيولوجي إذ قال: «في الامتحان العلمي للحلم ننطلق من فرضية أن الحلم هو نتاج نشاطنا النفسي الخاص»³. لا يمكن تأويل الحلم تأويلا تشريحيًا، حيث أضاف في الموضوع نفسه قائلا: «إنه دون شك يجب نفي التأويل التشريحي الذي يعين الموقع الدماغى الفيزيولوجى، كالأستناد إلى الطبقات النسيجية للقشرة الدماغية. ولكن هذه الفكرة ستظهر ربما يوما ما لها معنى وتظهر ناضجة، إذا أرجعناها إلى جهاز نفسى مكون انطلاقا من عدة سلطات موضع التنفيذ إحداهما بعد الأخرى»⁴ تكون الحلم إذن يرجع إلى الجهاز النفسى، والجهاز النفسى غير متموقع فى الدماغ بل موازى له، لذلك «عندما نتبع هنا منهج تأويل حلم معين، نكتشف أن الحلم له بصفة واقعية معنى، ولم يكن أبدا تعبيراً عن النشاط الدماغى المشتت كما يدعى ذلك الكتاب. فى حدود عمل التأويل يظهر لنا جيدا أنه يمكن أن نطابقه مع إشباع الرغبة»⁵. القول أن الحلم له معنى يؤدي إلى القول أن الحلم قابل للتأويل أو التحليل، لأنه فقط بفعل التأويل أو التحليل نكتشف معنى الحلم، ف«لنفترض أن

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 99

² Ibid. P. 56

³ Ibid., P. 82

⁴ Ibid. P. 83

⁵ Ibid. P. 142

الأحلام قابلة للتأويل، أدخل فوراً في تناقض مع المذهب السائد، في الواقع، مع مجموع النظريات حول الأحلام باستثناء نظرية شيرنير Scherner، من الآن تأويل الحلم يعني إبراز معناه، تعويضه بشيء له مكان في سلسلة أفعالنا النفسية وبالتالي تتأسس بذلك حلقة تملك كل أهميتها وكل قيمتها بالتساوي مع الحلقات الأخرى (...). إنه يظهر القبول، بالرغم من كل شيء أن الحلم له معنى، وهو معنى خفي، وهو موجه أن يحل محل مسار آخر للفكر، ويتعلق الأمر إذن فقط أن نلفت النظر بكيفية صحيحة إلى هذا الاستبدال من أجل الوصول إلى المعنى الحقيقي للحلم»¹. الفكرة التي تتبادر بأذهاننا هنا هو أن الحلم قابل للتأويل، إذن هو ظاهرة نفسية لا سوماتية. إذا كان الحلم ظاهرة سوماتية فيزيولوجية فلا داع أن يهتم به التحليل النفسي، لكن الأحلام في نظر فرويد تعتبر أهم فصل في التحليل النفسي؛ لأن «التأسيس التدريجي للمنهج التحليل النفسي يفترض دراسة معمقة للأحلام»² قال فرويد في هذا الشأن: «أقدم لكم في هذا الشأن افتراضاً بسيطاً جداً: فلنسلم أن في كل ما يأتي أن الحلم ظاهرة غير سوماتية لكنها نفسية، تعرفون على ماذا يدل هذا؛ لكن ما الذي يسمح لنا بذلك؟ لاشيء، لكن لاشيء يعترض على ذلك. الأشياء تتجلى على هذا النحو: إذا كان الحلم ظاهرة سوماتية فلا يهمننا. لا يهمننا إلا إذا سلمنا أنه ظاهرة نفسية. (...) إن هدفنا هو هدف العلم بصفة عامة؛ نريد أن نفهم الظواهرات، ونربط بعضها إلى بعض، وفي نهاية المطاف نوسع قدر المستطاع قوتنا اتجاهها»³. أطروحة فرويد إذن في الأحلام تناقض أطروحة أطباء الأعصاب التقليديين، والسيكولوجيا العادية؛ الأحلام ظاهرة نفسية، ولهذا السبب خاصة يهتم التحليل النفسي بالأحلام، ويجعل منها نقطة انطلاقه. بالأحلام يمكن فهم الحالات العصابية والذهانية، وبفضل تأويل الأحلام اكتشف فرويد تقنية التداعي الحر لما تخلي عن التنويم المغناطيسي. زيادة إلى ذلك – بما أن هذا الفصل يهتم بالمقارنة بين الأحلام والأساطير – إذا كان الحلم ظاهرة سوماتية تعبر عن مخزون فيزيولوجي في

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 134

² Karl Abraham, Le rêve et le mythe. contribution à l'étude de la psychologie collective. In Œuvres complètes, Tome I (1907 – 1914) Trad. Par Ilse Barande avec la collaboration d'Élisabeth Grin, Ed. Payot & rivages, Paris : 2000 P. 68

³ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, Trad. Par S. Jankélévitch, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1978. P. 86

الدماغ عند تعطيله عن العمل أو شلله، فلا مجال للمقارنة بين الأحلام والأساطير بما أن هذه الأخيرة هي نتاج اللاشعور الجماعي . لكن الحلم ظاهرة نفسية.

وكذلك أثبت فرويد وجود علاقات بين الأحلام والتنويم المغناطيسي وحالات العصاب والذهان، حيث قال: «بالمقابل يوجد تشابه كبير بين الحالة المغناطيسية وحالة النوم التي هي شرط الحلم. بالفعل نطلق على التنويم المغناطيسي اسم النوم الاصطناعي، نقول للشخص الذي ننومه مغناطيسيا أرقد ! والإيحاءات التي يخضع إليها يمكن أن نقرنها بحلم النوم الطبيعي. الوضعيات النفسية في كلتا الحالتين متطابقة حقيقة. في النوم الطبيعي نقطع انتباهنا عن كل العالم الخارجي؛ في النوم المغناطيسي نعمل الشيء نفسه. لكن هناك استثناء، في النوم المغناطيسي نواصل الاهتمام بالشخص المنوم وبه فحسب، والذي نبقى معه في حالة تواصل»¹. في النوم المغناطيسي يخضع المنوم لإرادة المنوم واللاشعور، في حالة النوم الطبيعي يخضع الحالم للاشعور والمراقبة المنامية، في التنويم المغناطيسي، المعالج هو الذي يؤدي دور المراقبة. لكن في كلتا الحالتين اللاشعور هو الذي يسيطر على نفسية النائم، ما يتظاهر أيضا في الحلم هو اللاشعور، ف«إذا مددنا طريقتنا في النظر من العنصر المعزول إلى الحلم الكامل، نجد أن الحلم الكامل يؤلف استبدالا مشوها لحادث لاشعوري وأن تأويل الأحلام له كهممة اكتشاف هذا اللاشعور»². هناك وسيلتان أوليتان للكشف عن اللاشعور، وهما التنويم المغناطيسي والأحلام. في التنويم المغناطيسي يكشف اللاشعور عن نفسه بطريقة مباشرة وصريحة. في الأحلام يكشف عن نفسه بطرق ملتوية وبأسلوب مشوه، حيث، في هذه الحالة، لا بد من التأويل من أجل الوصول إلى كنه اللاشعور.

تأويل الأحلام شبيه نوعا ما بتأويل التداعيات الحرة، في التداعي الحر أيضا يعبر المصاب عن لاشعوره بطرق ملتوية إذ أن الأمر يتطلب مهارة المحلل لمعرفة حقيقته. أفكار التداعي الحر تحتاج إلى التأويل والتحليل، والتحليل يعني التأويل. وهذه هي مهمة التحليل النفسي. لذا سبق أن قلنا أن التحليل النفسي بدأ بمرحلتين: مرحلة اكتشاف التداعي

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 90

² Ibid., P. 99

الحر الذي حل محل التنويم المغناطيسي ومرحلة تأويل الأحلام، ومن الصعب الفصل بين المرحلتين لأن تقنية تأويل أفكار التداعي الحر هي نفسها تقنية تأويل أفكار الأحلام، إذ عبر فرويد عن هذه الفكرة قائلاً: «النفوذ الجديد إلى أعماق حياة النفس فُتح لنا لما طبقنا تقنية التداعي الحر على الأحلام»¹. من أجل أن يوضح فرويد جيداً تقنيته قسم الحلم إلى قسمين وعبر عن ذلك بما يلي: «نسمي المحتوى الظاهر للحلم ما يرويه لنا الحالم، والأفكار الكامنة للحلم ما هو مختفي [وراء هذا المحتوى الظاهر] والذي نريد أن نجعله سهلاً للفهم بواسطة تحليل الأفكار التي تأتي فيما يتعلق بالأحلام (...) جزء من المجموع النفسي الكبير المكون من الأفكار اللاشعورية للحلم نفذ إلى الحلم الظاهر، إما بصفة شذرة، إما في حالة أخرى بصفة تلميح كتعبير رمزي، كمختصر برقي، عمل التأويل له مهمة ملاً هذه الشذرة أو فهم هذا التلميح»². هناك إذن في الحلم المحتوى الظاهر وهو الذي ندركه مباشرة كما يرويه الحالم، وهناك المحتوى الكامن أو الأفكار الكامنة في الحلم، أي ما لا ندركه مباشرة، بل ندركه بعد عملية التأويل والتحليل. وهذا أيضاً ما يحدث في تقنية التداعي الحر.

قال فرويد فيما يخص المحتويين اللذين يتركب منهما الحلم في الفقرة الآتية: «المادة الكامنة للحلم هي التي تحدد المحتوى الظاهر تقريبا في كل تفاصيلها الأدنى، كل واحد من هذه التفاصيل لا تنبثق من فكرة معزولة بل من عدة أفكار مستمدة من هذه الذخيرة والتي ليست بالضرورة في علاقة مع بعضها البعض»³. وزيادة إلى التمييز بين محتوىي الحلم، ميز فرويد بين تهيئة Elaboration الحلم وعمل التأويل حيث قال: «اسمحوا لي أن أذكركم أن العمل الذي يحول الحلم الكامن إلى حلم ظاهر يسمى تهيئة الحلم. العمل المعاكس، الذي بفعله نريد من الحلم الظاهر أن نصل إلى الحلم الكامن، يسمى عمل التأويل. عمل التأويل يبحث عن إلغاء عمل التهيئة»⁴ التهيئة (أو التحضير) هو السيرورة التي تجعل من الحلم منتقلا من الحقيقي إلى المجازي؛ بالتالي المحتوى الظاهر تابع للمحتوى الكامن،

¹ Sigmund Freud, Psychanalyse et théorie de la libido, in Œuvres complètes XVI, 1921 – 1923 Trad. André Bourguignon, Pierre Colet et autres, P. U. F. Paris, 1991. P. 189

² Sigmund Freud, introduction à la psychanalyse, P. 106

³ Sigmund Freud, le rêve et son interprétation, Trad. Hélène Legros, Eds. Berri – Bejaia : 2016. P. 35

⁴ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 156

نفهم المحتوى الظاهر من خلال تأويل المحتوى الكامن. بتأويل المحتوى الكامن نفهم الروابط المنطقية للحلم، لأنه إذا كان الحلم "له معنى" فهذا المعنى لا بد أن يكون منطقيًا، بحيث «نقول أيضا أن الحلم، بحضور كل قطعه للأفكار المبسطة، يبذل جهده لإشباع المقترضيات الملحة للمنطق، ولهذا يجمع كل مواده في وضعية واحدة، ويعيد إنتاج تجميع منطقي بواسطة تقريب في الزمان والمكان»¹. لا نفكر في المنطق إذا تعلق الأمر بالمحتوى الظاهر، لكن نجد روابط منطقية في الحلم بعد اكتشافه وتأويل المحتوى الكامن؛ قال فرويد: «يجب أولاً أن نجيب عن هذا أن الحلم لا يملك لعلاقاته المنطقية بين الأفكار المنامية أية وسيلة للتمثيل ذي معنى [مجازي] (...) إنه بفعل تأويل الحلم يمكن إعادة الصلة التي حطمها العمل المنامي»². إذن بعد عمل التأويل، بعد إلغاء عمل التهيئة، نجد في الحلم روابط منطقية، ولهذا أكد فرويد مرارا أن الأحلام لها معنى. هذا الانقسام إلى المحتوى الظاهر والمحتوى الكامن يسببه التشويه والتشويه هو عمل *المراقبة * La censure*. والمراقبة يمارسها الأنا والأنا الأعلى. مثال بسيط، عوضاً أن يحلم الإنسان أنه يمارس عملاً جنسياً، يحلم أنه تسلق شجرة أو صعد فوق سلم... الخ؛ لأن «لا تسمح المراقبة أن تظهر رغباتنا السرية في الحلم تحت وجهها الصحيح، إنها تُكره على غموض الميل الواقعي للحلم بواسطة التشويه الخاص بالحلم (...) بالرغم من ذلك ينبغي علينا أن نعتبر من الآن إحدى أشكال التشويه المنامي؛ الكتمان الرمزي للرغبات»³ التشويه نتاج المراقبة لأنه بفعل المراقبة لا يظهر الحلم إلا معبراً برموز وبتلميحات أو بمجازات، وكل ما يقتضي التحليل والتأويل هو إيجاد المعنى الخفي. وقد رأينا أن عودة المكبوت يكون مفهوماً عن طريق تأويل الأحلام. عودة المكبوت يظهر في الحلم كما يظهر في حالات العصاب والذهان. وقد اشرنا إلى الفرق بين الحالتين.

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 64

² Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 353

³ Karl Abraham, Op. Cit. P. 76

* ترجمت هذه الكلمة الفرنسية بالكلمة العربية المراقبة. اقتبسها من مؤلف أبي حامد الغزالي إحياء علوم الدين، في كتاب المراقبة والمحاسبة. وجدت أن الغزالي استعمل هذه كلمة المراقبة في الحياة اليومية للإنسان كما استعملها فرويد في تأويل الأحلام.

يقوم التحليل النفسي بتحليل الأحلام كما يقوم بتحليل الأعراض العُصابية، لأن الحلم نفسه عرض عُصابي، وهذا يعني أن العُصاب يشترك فيه جميع الناس إلا أنه يمكن أن يكون ظاهراً كما عند المرضى أو يكون كامناً كما عند الأصحاء؛ الإنسان وحده بين كل الحيوانات له استعداد طبيعي للعُصاب. في الصلة الموجودة بين الحلم والعُصاب، قال فرويد: «نذهب على سبيل التحضير لدراسة العصابات إلى تبيان معنى الأحلام، هذا الانقلاب في نظام العرض مبرر بالفعل أنه ليس فقط دراسة الأحلام تؤسس تحضير لدراسة العُصابات ولكن الحلم نفسه عرض عُصابي، وهو العرض الذي يقدم لنا ميزة لا تُقدر باستطاعة ملاحظته عند كل الناس بما فيهم الذين يتمتعون بصحة نفسية جيدة»¹. وقبل هذه الفقرة أشار فرويد إلى "المعنى" الذي يشترك فيه الحلم والعرض العصابي حيث قال: «نكتشف يوماً أن الأعراض المرضية لبعض العُصابيين لها معنى. إنه هنا نقطة انطلاق العلاج التحليل النفسي. في مجرى هذا العلاج أثبتنا أن المصابين كانوا يدُلون بالأحلام بمثابة الأعراض. فافتراضنا إذن أن هذه الأحلام لا بد أن يكون لها أيضاً معنى»². بمعنى أن التحليل النفسي يحلل الأمراض العُصابية بالتداعي الحر كما يحلل الأحلام؛ لأن في تصريحات العصابي أيضاً معنى كامن ومعنى ظاهر.

زيادة إلى التداعي الحر وضمه، أثبت فرويد أنه يقوم بتأويل أحلام المصابين إذ قال: «في مسار هذه الدراسات التحليل النفسية فتحت طريقاً نحو تأويل الأحلام، المصابون الذين ألزمهم أن يبلغوني كل أفكارهم التلقائية والأفكار الأخرى التي تفرض نفسها عليهم بكيفية ذهنية، حول هذا الموضوع المحدد أو ذلك، قصوا علي أحلامهم، ومن هنا نعلم أن الحلم يمكن أن ندرجه في التسلسل النفسي. انطلاقاً من هذا يجب أن نعالج الحلم نفسه مثل العرض ونطبق عليه منهج التأويل الخاص بالعرض»³ ووضح هذه الفكرة في موضع آخر قائلاً: «يتوجب علينا أن نمضي قدماً في تفسير الأحلام، لأن العمل التحليلي بين أن ديناميكية تكون الحلم هي نفسها ديناميكية تكون العرض»⁴. بفهم العصابات نفهم الأحلام

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 69

² Ibidem P. 69

³ Sigmund Freud, Interprétation du rêve, P.138

⁴ Sigmund Freud, Psychanalyse et théorie de la libido, P. 190

والعكس، حيث قال فرويد: «كذلك أبحث أيضا في القيمة النظرية للعمل حول الحلم في إسهامات المعرفة السيكولوجية وكذلك في الاستعداد لفهم العصابات النفسية (...). هل الحركات اللاشعورية التي يتظاهر بها الحلم ليست لها قيمة القوى الواقعية في الحياة النفسية؟...»¹ بالاعتراف أن الحلم عرض عُصابي يؤدي إلى التأكيد أن ليس هناك فارق كامل بين الحالة العادية وحالة العصاب، لذلك رأى فرويد أن: «إحدى الاعتراضات المستمرة الموجهة من طرف خصوم التحليل النفسي، هي أن الرمزية المنامية هي ربما إنتاج النفسية العُصابية، ولا تعني مطلقا النفسية العادية. زيادة إلى ذلك أن البحث التحليل نفسي لا يعرف مطلقا أي فرق مبدئي بين الحياة النفسية العادية والحياة النفسية العُصابية، لكن هناك فقط فروق كمية [ليست كيفية]. من خلال تحليل الأحلام وجدنا عند المرضى كما عند العاديين (الأصحاء) العقد المكبوتة التي هي فعالة أظهرت التطابق الكامل بينهم بخصوص الميكانيزمات وبخصوص الرمزية. وأكثر من ذلك، الأحلام البريئة لأشخاص ذوي صحة جيدة تحتوي على مادة رمزية أكثر بساطة، أكثر شفافية وأكثر ميزة من أحلام العُصابيين»². هل أراد فرويد هنا أن يقول أن أحلام الأصحاء تستند إلى رمزية أكثر أهمية من رمزية أحلام العُصابيين؟ لا نجد جوابا عند فرويد عن هذا السؤال.

تارة يقر فرويد أنه فهم الأحلام من خلال تحليل العصابات النفسية، إذ قال: «وجهات النظر التي أتبناها من أجل إدراك الحلم قدمت لي من طرف الأعمال السابقة حول سيكولوجيا العُصابات والتي مع ذلك أستند إليها مجبرا ودون توقف. إذن أريد أن أسلك الاتجاه المعاكس وأن أصل بداية من الحلم إلى التماس مع سيكولوجيا العُصابات»³. إذن استعان فرويد بالعُصاب من أجل تأويل الأحلام، كما استفاد من الأحلام لتحليل العُصابات. وفي كتابه المحاضرات الجديدة في التحليل النفسي أشار إلى العلاقة بين دراسة الأحلام ودراسات العُصابات إذ قال: «دراسة الأحلام هي التي سمحت لنا في أول الأمر بفهم حالات العُصاب. لا تتفاجؤوا إذن إذا رأيتم أن معرفتنا بالعُصابات استطاعت بعد ذلك أن

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 663

² Ibid. P. 415

³ Ibid. P. 631

تؤدي إلى تعديل تصورنا عن الأحلام»¹. لم ير مؤسس التحليل النفسي فارقا بين الأحلام والعُصاب، إنما كل إنسان عصابي بالقوة. والفرق بين العصاب والحلم، كما رأينا، له طابع كمي وليس كينيا لأنه من وجهة نظر الكيف، كل الناس عُصابيين وحالة الحلم تدل على ذلك، بمعنى أن «لما يتحقق تأويل الأحلام بواسطة التقنية التحليلية، الأحلام التي تنتمي طبعا إلى الحياة النفسية للأسوياء، والتي تتطابق مع ذلك حقيقة مع الإنتاجات الباتولوجية، تنشأ باستمرار في ظروف الصحة»² مهما كان الإنسان صحيحا من الناحية النفسية، يكون حلمه ظاهرة باتولوجية. الكبت والكف يهمان ليس فقط المصاب العُصابي، بل يهمان أيضا الإنسان السليم نفسيا، هذا المكبوت الذي يشارك فيه جميع الناس يعود في حالة الأزمة النفسية، كما رأينا، ويعود أيضا في حالة الأحلام. في الفقرة الأخيرة أعلاه، أثبت فرويد أنه فهم الأحلام، بكيفية أولية، من خلال سيكولوجيا العُصابات، لأنه اكتشف إيتولوجيا العُصاب لما كان نورو سيكولوجيا، قبل أن يكتشف تأويل الأحلام؛ وبعد ذلك سلك طريقا معاكسة، أي فهم العُصابات من خلال تأويل الأحلام وهذا تزامن مع اختراع تقنية التداعي الحر التي تحلل الأعراض العُصابية بالطريقة نفسها التي من خلالها يتم تأويل الأحلام. قال فرويد: «نستطيع أيضا لتقديم تبرير أن نستند على فعل أن الإجراء المتبع في تأويل الحلم هو مطابق للإجراء الذي يفيد حل الأعراض الهبستيرية التي فيها دقة الخطوة المثبتة من طرف ارتفاع وحذف الأعراض القائمة فيها، وحيث شرح النص يجد نقطة دعم في التوضيحات التي أدرجت فيه»³. نعم نفس الإجراء، لأن تقنية التداعي الحر في علاج العُصابات النفسية لا تختلف عن تقنية تأويل الأحلام والتأويل هو التحليل.

وقد قارن فرويد أيضا بين الحلم وحالة الذهان واستشهد بالفيلسوف هيغلينغ جاكسون الذي قال: «أوجدوا ماهية الحلم فستجدون بذلك ما بقي عن حالة الجنون»⁴ وفي نص آخر أشار إلى العلاقات الموجودة بين الحلم وحالات الذهان إذ قال: «عندما نتحدث

¹ Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, Trad. par Anne Berman, Ed. Gallimard, Version numérique : Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt>. 2002. P. 19

² Sigmund Freud, Petite abrégé de psychanalyse, trad. J. Altounian, A. Bourguignon et autres. In résultats, idées, problèmes, tome 2, (1921 – 1938), 3eme ed., Ed. P. U. F. Paris : 1992. P.

113

³ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 571

⁴ Ibid. P. 612

عن علاقة الحلم بالاضطرابات الذهنية، نستطيع أن نعين ثلاث أنواع من الحالات: 1/ علاقات إيتولوجية وإكلينيكية، مثلا لما يكون الحلم ممثلا لحالة ذهانية راهنة أو ما يدخل فيه أو ما هو راسب له. 2/ التعديلات التي تخضع لها الحياة المنامية في حالة المرض الذهني. 3/ علاقات داخلية بين الحلم والذهانات- مطابقات تعين قرابة ماهوية¹. رأى فرويد أن الحلم عرض عصابي، ها هو الآن يكتشف علاقة أخرى بين الحلم والمرض الذهني أو الذهان. وفي المحاضرات الجديدة وضح هذا التصور قائلا: «فهمتم أن الحلم إنتاج باتولوجي، الحد الأول من الزمرة التي تعني العرض الهيسستيري، التمثل الإكراهي، الفكرة الهذيانية، لكن الحلم يتميز عن هذه التظاهرات المرضية بفعل عدم ثباته وظهوره في ظرف الحياة العادية»². ثم أضاف في الموضوع نفسه: «ازداد مدى هذا الاكتشاف أيضا لما أثبتنا أن تشكل الأعراض العصبية مثل تحول الأفكار الكامنة إلى أحلام ظاهرة، إنها الميكانيزمات نفسها - كي لا نقول مسارات الفكر نفسها - هي التي أدت فعلها»³. إذن في تأويل الأحلام وحل الأعراض العصبية والذهانية لا بد أن يُعتمد على تقنية واحدة، وهذا ينطبق أيضا على الأفكار الهذيانية، لأنه ليس الحلم نفسه عرضا عصابيا فحسب بل هو أيضا هذيان. لكن هل حقيقة أحلام الذهانيين تتطابق مع أحلام الأصحاء والعصابيين؟ بإمكان الطبيب النفسي أن يجيب عن هذا السؤال. نحن نقول فقط أن هذا التطابق مشكوك فيه، لأنه لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن نساند فكرة أن المرضى الذهنيين الذين ينامون نوما اصطناعيا (أي بالمهدئات) تتطابق أحلامهم مع من ينامون نوما طبيعيا، لكن سوف نعود إلى هذا المشكل.

لكن ما هو المنبه الذي يثير الحلم؟ اعتمد فرويد في تأويله للأحلام على ثلاث حالات نفسية: الرغبة، التشويه والمراقبة، قال: «تسمح لنا المطابقة الملاحظة في تفاصيلها بين ظواهر المراقبة وظواهر التشويه المنامي أن نفرض مسبقا على المجالين ظروفًا متشابهة. نستطيع إذن أن نطرح لدى الفرد الإنساني كمصدر التشويه المنامي قويتين نفسييتين (تيارات، أنساق) حيث إحدى هاتين القوتين تشكل الرغبة المعبر عنها بواسطة الحلم، بينما

¹ Sigmund Freud, Petite abrégé de la psychanalyse, P. 124

² S. Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 12

³ Ibid. P. 13

الأخرى تمارس مراقبة على هذه الرغبة المنامية ويحصل بقوة بواسطة هذه المراقبة تشويبه تعبيرها»¹. بتعبير صريح: المراقبة تشوه الرغبة. الأصل يكمن في الرغبة، أضاف فرويد قائلاً: «قد تحصلنا على الشرح الذي من خلاله نفهم أن الحلم في كل مرة يكون إشباعاً للرغبة، هذا لأنه يتمثل في تقدير اللاشعور، الذي لا يعرف هدفاً آخر لعمله إلا إشباع الرغبة، ولا يتصرف بأية قوى أخرى إلا تلك التي تفيد حركات الرغبة»². إشباع الرغبات يكون ممنوعاً في حالة اليقظة بينما يظهر في الأحلام تحت المراقبة، والمراقبة نفسها هي السبب المبدئي أو أحد الأسباب المبدئية لتشويه الأحلام؛ قال مؤسس التحليل النفسي في هذا الصدد: «لكن يجب أن تكون الميول التي تُوجه ضدها مراقبة الأحلام موصوفة أولاً باعتبار وجهة نظر السلطة نفسها الممثلة من طرف المراقبة. نستطيع أن نقول إذن أن هنا تكمن الميول التي تثير اللوم وتعلن عن الفاحشة من وجهة نظر الإيتيقا والاستيتيقا الاجتماعية، وكذلك تتبين الأشياء التي لا نحاول أن نفكر فيها، أو التي لا نفكر فيها إلا باشمئزاز»³ هذه الممنوعات تظهر في الأحلام كرغبات مشبعة بصفة مشوهة وبطرق ملتوية.

يبحث الإنسان عن اللذة في الحلم بطرق ملتوية وغير مباشرة، حيث أن «الأنا الذي تخلص من كل عائق أخلاقي يستسلم لكل متطلبات الغريزة الجنسية، التي أدانتها التربية الاستيتيقية منذ مدة طويلة، والتي كانت تعارض كل قواعد التقييدات الأخلاقية. البحث عن اللذة، ما نسميه الليبيدو، يختار مواضيعه دون مصادفة أية مقاومة ويختار بالأفضلية المواضيع الممنوعة؛ لا يختار فقط امرأة الغير، ولكن أيضاً يختار المواضيع التي أضفت عليها الإنسانية بإجماع الطابع المقدس (...). الشهوات التي نعتقد أنها غريبة عن الطبيعة الإنسانية تتظاهر قوية بكفاية من أجل أن تثير الأحلام»⁴ بفعل المراقبة يحصل تشويه الرغبة فيحصل الحلم. وبما أن الحلم ليس ظاهرة سوماتية ولا أصل له في الدماغ، إذن الرغبة المقموعة المكبوتة هي التي تثير الحلم. كل ما أصيب بالكف في حالة اليقظة يتظاهر

¹ S. Freud, L'interprétation du rêve P. 183

² Ibid., P. 611

³ S. Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 127

⁴ Ibidem, P. 127

في الحلم، حيث «نحن أنفسنا طبعنا المسارات اللاشعورية، كما هي دائما في حالة حركة. غير أنه على الرغم من ذلك، في النهار ليست هذه [الرغبات] قوية بكفاية لتصبح مُدركة»¹ لا يمكن تحقيق الرغبات في حالة اليقظة لسبب مراقبة الأنا والأنا الأعلى والأخلاق الاجتماعية، فالرغبات الممنوعة في حالة اليقظة تظهر في الأحلام، لكنها تظهر فقط مشوهة.

وقد استشهد فرويد بمقولة أفلاطون في الجمهورية حيث قال: «هناك أيضا مقام للتفكير في أقوال أفلاطون أن الإنسان الفاضل يكفيه أن يحلم بما يفعله الشرير في الحياة الواقعية (...). حالما نحن أما الرغبات اللاشعورية الموصلة إلى تعبيرها الصحيح والنهائي، نحن مجبرون جيدا أن نقول أن الواقع النفسي لا يجب أن نخلطه بالواقع المادي (...). لما نأخذ بعين الاعتبار أشغال الجهاز النفسي وفهمنا العلاقة بين الشعور واللاشعور، ما هو صادم من وجهة نظر الأخلاق في حياتنا المنامية والمخيلية هو عادة عرضة للاختفاء»² في الأحلام لا فرق بين الناس سواء كانوا ناسكين أو فاسقين، طيبين أو مجرمين، مثقفين أو جهلة ... عمل المراقبة الذي يعمل عمله في الحلم لا يفعل إلا تشويه هذا الحلم إذ يجعله لا يعبر عن الرغبة إلا بتشويه المحتوى الذي يتحول إلى محتوى ظاهر، وفي المحتوى الكامن بعد التأويل نفهم تكريس هذه الرغبة، لأن «التشويه المنامي يتضح إذن فعلا أنه من فعل المراقبة (...). الحلم هو إشباع مقتنع للرغبة (المقموعة، المكبوتة)»³ وقد ذهب أيضا، في القديم، هذا المذهب أفلاطون الذي قال في الجمهورية: «على أننا قد بعدنا كثيرا عن موضوعنا الأصلي، وهو أن في كل منا نوعا من الرغبات الفظيعة، المتوحشة الهوجاء، وهي رغبات نجدها حتى في تلك الصفوة القليلة من الناس الذين يبدو على قدر كبير من الاعتدال، وتتبدى بوضوح في الأحلام»⁴. لم يذهب فرويد أبعد مما عبر عنه أفلاطون بخصوص ظهور الرغبات الفاحشة في الأحلام. ولقد رأى هذا أيضا صوفوكل في مسرحيته أوديب الملك، إذ قال: «جوكاست: هل يجب أن نحيا الألم دون انقطاع؟ الإنسان عبد

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 621

² Ibid., P. 663

³ Ibid. P. 207

⁴ أفلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكرياء، المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (دون تاريخ). ص. 327

الصدفة؛ لا يستطيع أن يتوقع شيئاً بيقين. الأفضل أن يستسلم للحظ بقدر ما استطاع. لا يجب أن يرهبك التهديد بسفاح القربى؛ هناك أكثر من إنسان تقاسم السرير مع أمه في الحلم»¹. قد تكون مثل هذه الأحلام خاصة بالبدائين البرابرة، إلا أن فرويد يعتبر الحلم بمثابة العودة إلى هذه الحقبة التاريخية البعيدة. نجد إذن في الأحلام تعبيراً عن بعض الرغبات المكبوتة التي كانت نشيطة في عهد الطفولة، حيث أن «الرغبات المكبوتة تستعيد مكانها في الأحلام وفي أعراض بعض الاضطرابات النفسية»²

هل الأحلام كلها تعبير عن إشباع الرغبات المكبوتة؟ يجيب فرويد بالإيجاب. الأحلام كلها هي أحلام رفاهية وتحقيق رغبة، الحلم هو حارس النوم وليس مزعجه³، بما فيها أحلام القلق، إذ رأى أن: «في البنية الجنسية لكثير من الناس توجد تركيبة مازوخية نشأت من الانقلاب إلى ضدها أي التركيبية العدوانية، الصادية. نسمي أولئك الناس المازوخيين المثاليين عندما يبحثون عن اللذة ليس في الألم الجسدي الذي يتعرضون إليه، ولكن يجدون لذتهم في المذلة والعذاب النفسي. يظهر بوضوح أن أولئك الأشخاص يستطيعون رؤية أحلام مضادة لأحلام الرغبة، أحلام الانزعاج التي مع ذلك ليست شيئاً آخر بالنسبة إليهم إلا إشباعاً للرغبات، أي إشباع ميولهم المازوخية»⁴. لكن هل كل الناس لهم ميول مازوخية؟ يبدو أن كل الناس يرون أحلام مزعجة، أحلام القلق دون أن يكونوا مازوخيين. في نظرنا كان على فرويد أن يعدل نظريته في الأحلام بعد ما اكتشف الغريزة العدوانية. لما ألف في تأويل الأحلام كان يتحدث عن الصادية والمازوخية، لم يعرف بعد غريزة الموت. لكن ربما انتبه إلى هذه المشكلة: ليس كل الناس مازوخيين، لكن الكل يرى أحلام القلق والانزعاج.

برر فرويد نظريته بالاستناد إلى الأنا الأعلى وللعلم، الأنا الأعلى ينتمي إلى المكانية الثانية أي الجهاز النفس الذي اكتشفه مؤخراً: الهو، الأنا والأنا الأعلى؛ قبل ذلك كان يتحدث في المكانية الأولى: اللاشعور، ما قبل الشعور والشعور. لما اكتشف المكانية الثانية أطراً

¹ Sophocle, Théâtre complet, (Œdipe roi), Trad. Robert Pignard, Ed. Flammarion, Paris : 1964. P. 129

² Karl Abraham, Op. Cit. P. 71

³ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 274

⁴ Ibid., P. 199

تعديلا على نظرية الأحلام، لكل الناس أنا أعلى والأنا الأعلى يؤثر في إنتاج الأحلام المزعجة، حيث قال: «نستطيع أن نتذكر أنه توجد في الحياة النفسية ميول مازوخية، التي نعزو إليها هذا النوع من الانقلاب. إذا فصلنا هذه الأحلام بصفاتها أحلام عقابية، هي أحلام إشباع الرغبات، لا أستطيع أن أقول شيئا عكس ذلك»¹. في هذه الفقرة أكد فرويد وجود تركيبة مازوخية ليس فقط عند بعض الناس بل موجودة في حالة كبت عند كل الناس. أضاف قائلا: «منذ أن قسم التحليل النفسي الشخصية إلى أنا وأنا أعلى (...) إنه من السهل الاعتراف للأحلام العقابية إشباع رغبات الأنا الأعلى»². الأنا الأعلى إذن سلطة عقابية في الجهاز النفسي، يمكن أن يؤدي إلى إنتاج أحلام عقابية، أحلام مزعجة لإشباع رغبته في العقاب.

بالتأكيد أن الرغبة هي التي تثير الحلم، نفي فرويد الأصل السوماتي للأحلام الذي تبناه من قبل الأطباء؛ بالتالي «الحلم ظاهرة نفسية التي لها قيمة مليئة وكاملة ونفهم من ذلك: إشباع الرغبة. يجب أن نصنفه في مجموع الأفعال النفسية لحالة اليقظة القابلة للنفوذ في فهمنا؛ إن نشاطا ذهنيا معقدا بصفة عالية هو الذي أنشأه»³. قد تكون الرغبة التي تثير الحلم عتيقة على المستوى الأنتوجيني أي ترجع إلى عهد الطفولة، إذ أن «في نظرية الأحلام حملنا على الرغبة الناتجة من الطفولة دور المحرك الذي لا بد منه لتكون الحلم»⁴. وصرح فرويد قائلا: «في حالة أخرى أستطيع أن أعين أن الرغبة التي تثير الحلم، بالرغم من كونها راهنة، تأخذ مع ذلك دعامة قوية من ذكريات الطفولة وتذهب بعيدا في أعماق الماضي»⁵. في اللاشعور الذكريات المكبوتة منذ الطفولة تبقى موجودة ولا تخضع للتحطيم، اللاشعور أوسع من الشعور والطفل يواصل الحياة في نفسية البالغ ويؤثر فيه؛ والذكريات الطفولية المكبوتة (حتى في حالة الكبت الناجح) تعود في الأحلام، قال فرويد: «في زمرة أخرى من الأحلام، يجبرنا التحليل أن نعترف أن الرغبة نفسها التي أثارت الحلم، وحيث يتقدم الحلم كإشباع، تأتي من الحياة الطفولية بمعنى، فجأة، نجد في الحلم

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve P. 518

² Ibid., P. 518

³ Ibid., P. 161

⁴ Ibid. P. 632

⁵ Ibid. P. 233

الطفل يواصل الحياة باندفاعاته»¹. يطلق فرويد على هذه الحالة الطابع النكوصي للأحلام. وعكس ما يعتقد القدامى أن الأحلام تنبئ بالمستقبل، في التحليل النفسي الأحلام تعيد الماضي العتيق، قال مؤسس التحليل النفسي في هذا الصدد: «وقيمة الحلم في معرفة المستقبل؟ من الناحية الطبيعية هذا السؤال لا يطرح. يُستحب أن نقول بالأحرى: معرفة الماضي. لأن الحلم صادر من الماضي، في كل الاتجاهات»². إذن الحلم حدث نكوصي يؤدي إلى الطفولة الأولى. لكن إلى جانب الطفولة الانتنوجينية (تاريخ الفرد) توجد طفولة فيلوجينية (تاريخ النوع)

النكوص Régression هو إعادة إنتاج حالة سابقة بالية، ويقابله الارتقاء Progression. عرفه ج. لابلانـش وج. ب. بونتاليس كما يلي: «النكوص مفهوم له استعمال مألوف جدا في التحليل النفسي والسيكولوجيا المعاصرة. إنه مُتصور عادة كعودة إلى الأشكال السابقة لتطور الفكر، لعلاقات الموضوع ووضعية بنية السلوك. لم يصف فرويد أولا النكوص من منظور وراثي محض. من وجهة نظر الاشتقاق، نعين مع ذلك أن [فعل] نكص يعني مشى ورجع إلى الوراء، ما يمكن أن يُتصور أيضا في معنى منطقي مكاني وكذلك زماني. في تأويل الأحلام، أدخل فرويد مفهوم النكوص من أجل إدراك الطابع الجوهرى للحلم. تتقدم أفكار الحلم مبدئيا تحت شكل الخيالات الحسية التي تفرض على الموضوع بصفة شبه هلوسية...»³. ما يهمننا هنا هو العلاقة الموجودة بين النكوص والأحلام؛ الحلم حدث نكوصي. لكن نتطرق إلى مفهوم فرويد نفسه للنكوص بصفة عامة. في كتابه دروس مدخل إلى التحليل النفسي عرض بدقة مفهوم النكوص وقارنه بمفهوم الكبت وأثبت الفرق بين المفهومين، حيث قال: «فقط عندما نتحدث عن الكبت، نحن الآخرون، لا نفكر في ذلك الاتجاه التراجعي، لأننا نرى هذا الكبت، بالمعنى الدينامي للكلمة، من حيث هو فعل نفسي ظل في الطبقة الأدنى من اللاشعور. الكبت مفهوم مكاني ودينامي؛ النكوص مفهوم وصفي محض، جعلنا النكوص كما وصفناه إلى الآن في صلة مع

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 231

² Ibid., P. 664

³ J. Laplanche et J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Ed. Quadrige, P. U. F. 5eme édition, 2007, Paris, Ps. 400 , 401

التثبيت fixation، يفهم من ذلك فقط رجوع الليبيدو إلى المراحل السابقة لتطورها، بمعنى ما يختلف تماما مع الكبت. لا نستطيع أن نصرح أن نكوص الليبيدو هو مسار سيكولوجي محض ولا يمكن أن نعين له موضعا في الجهاز النفسي، وبالرغم من كونه يمارس على الحياة النفسية تأثيرا عميقا، فلا نجد أقل من الحقيقة أن العامل العضوي هو الذي يسيطر من خلاله»¹. إذن الكبت مفهوم نفسي له حيز في الجهاز النفسي، بينما النكوص يخضع لعامل عضوي. يؤدي الكبت إلى عكس ما يؤدي إليه النكوص، بمعنى أن الكبت يؤدي إلى التجاوز أو التعليق لما يتعلق الأمر بالمرحلة السابقة، بالتالي من الممكن أن يؤدي الكبت إلى الارتقاء، عكس النكوص الذي يؤدي إلى تثبيت مرحلة سابقة أو الرجوع إليها.

يشبه عودة المكبوت نوعا ما النكوص. (لكن هذا ما لم يشر إليه فرويد). الكبت تجاوز، النكوص تراجع. زيادة إلى ذلك أكد فرويد أن الكبت له طابع مكاني ودينامي، والنكوص له طابع وصفي وعضوي يتعذر تموضعه في الجهاز النفسي أي في اللاشعور والشعور. وقبل هذه الفقرة أعلاه وصف فرويد النكوص كما يأتي: «الخطر الثاني للتطور بالدرجات يتمثل في أن العناصر الأكثر تقدما، تستطيع بواسطة حركة تراجعية أن تعود بدورها إلى إحدى المراحل السابقة؛ نسمي هذا النكوص. يحدث النكوص لما يصطدم ميل معين، في شكله الأكثر تقدما في ممارسة وظيفته بمعنى في تحقيق إشباعه، بعوائق كبيرة خارجية»². مثلا يحدث نكوص الغريزة الجنسية إلى تركيبها الصادية المازوخية (أي الشرجية) عندما تكون هذه الغريزة أمام عائق نفسي أو خارجي يحيل دون إشباعها العادي؛ فالشذوذ الجنسي إذن نكوص إلى مرحلة سابقة كانت متعددة ومزدهرة نفسيا، في عهد الطفولة. الكبت بالعكس هو تجاوز للتركيبات الجنسية الجزئية، بالوصول إلى الجنسية العادية. لكن المكبوت يوجد دائما وينشط في اللاشعور ولا يلغى.

في تأويل الأحلام، اهتم فرويد بالطابع النكوصي للحلم. الحلم هو إعادة إنتاج مرحلة سابقة مكبوتة في اللاشعور. مرحلة لا يمكن أن تظهر في حالة اليقظة (إلا في حالة العُصاب أو الذهان) لسبب التربية الأخلاقية والاستيعابية. تحقيق الرغبة هو في حد ذاته

¹Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 322

² Ibid. P. 321

نكوص، قال فرويد في هذا الصدد: «الحلم فعل نفسي له ثقله؛ قوته المحركة هي كل رغبة تتوق إلى الإشباع؛ الطابع غير القابل للاعتراف بخصوص بُعد الرغبة هذا وغرائبه العدة وأباطيله تتأتى من تأثير الرقابة، زيادة إلى إكراه الإفلات من هذه المراقبة هو على حد سواء معمول به حين تكونه إجبار تكثيف المادة النفسية، الأخذ بالاعتبار تصويرية الخيالات الحسية و – مهما كان بطريقة غير منتظمة – الاهتمام أن الإبداع المنامي له جانب خارجي ومعقول»¹. تحول الأفكار إلى خيالات حسية مظهر من مظاهر النكوص الذي يطبع الأحلام، ليس فقط على المستوى الأنتوجيني ولكن أيضا على المستوى الفيلوجيني. سوف نعالج هذه الفكرة لما نصل إلى المقارنة بين الأحلام والأساطير.

في حالة اليقظة، للإنسان العادي، تكون النفس عادة لها طابع ارتقائي، تنكص النفس في حالة النوم وهذا النكوص ينتج الأحلام؛ بالتالي «إذا أطلقنا صفة الارتقائية على الاتجاه الذي من خلاله المسار النفسي المنطلق من اللاشعور، ويتلاحق مع حالة اليقظة نستطيع أن نقول عن الحلم أن له طابع نكوصي»². لا يحدث النكوص في حالة الحلم فقط لكنه يحدث أيضا في بعض الأمراض النفسية ولكن هذا النكوص يجب أن يكون مقترنا بالكبت، وضح فرويد هذه الفكرة قائلا: «زيادة إلى ذلك، لا يجب أن نهمل هنا القول فورا أن هذا النوع من تحول التمثلات إلى خيالات حسية ليس حكرا مطلقا للحلم وحده ولكنه يتخارج أيضا في الهلوسة، في الرؤى التي يمكن أن تتدخل بطريقة مستقلة عند أناس بصحة جيدة على شكل أعراض العصابات النفسية»³. لكن النكوص وحده لا يؤدي إلى العصابات النفسية بل لانتاج ذلك لا بد أن يقرن النكوص بالكبت الثانوي. بخصوص هذا النكوص في الأعراض النفسية المرضية، أضاف فرويد قائلا: «لكن مع ذلك في شرح نكوص الحلم، يجب أن نأخذ بالاعتبار النكوصات الأخرى في الحالة المرضية لليقظة (...) يحدث النكوص بالرغم من التيار الحسي غير المقطوع من الاتجاه الارتقائي، وهذا يتمثل في هلوسات هيسثيرية، البارانونيا ورؤى أشخاص عاديين من الناحية الذهنية. أستطيع أن أقدم كتفسير أنها تتطابق فعلا مع حالات النكوص، بمعنى أنها أفكار تحولت إلى خيالات images، وأن الأفكار

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve , P. 576

² Ibid. P. 585

³ Ibid. P. 578

الوحيدة التي تعرف هذه التحولات هي التي لها صلة حميمة مع الذكريات المقموعة والباقية لا شعورية»¹. نفهم من عرض فرويد هذا أن هناك نوعان من النكوص: النكوص المتعلق بالليبيدو وتطور الليبيدو الذي يؤدي إلى الشذوذ الظاهر أو الكامن ، والنكوص المرتبط أساسا بالأحلام والعصاب. لكن لا بد أن نشير إلى أن النكوص هو عامل مشترك بين الشذوذ والأحلام والعصاب، قال فرويد: «لنسجل أيضا بخصوص النكوص أنه يلعب دورا في تكون العرض العصابي، دور ليس أقل أهمية من الدور الذي يلعبه في نظرية الأحلام»² لكن سبق أن قلنا أن النكوص هو أحد عوامل العصاب لكن لا يؤدي وحده إلى العصاب. النكوص وحده يؤدي إلى الشذوذ لأن الشذوذ سلب العصاب، بالتالي «نكوص الليبيدو لما لا يكون مصحوبا بالكبت يؤدي إلى الشذوذ لكنه لا يعطي العصاب. ترون هكذا أن الكبت هو المسار الخاص للعصاب والذي يطبعه أكثر»³؛ أي في حالة العصاب الكبت (الثانوي) يحتل المرتبة الأولى والنكوص يحتل المرتبة الثانية، بالعكس من ذلك، في حالة الشذوذ النكوص غير مصحوب بالكبت. إذن النكوص هو الذي يطبع الشذوذ. لكن إذا قيل أن النكوص أيضا يطبع الأحلام فهذه الأخيرة ليست شذوذا ولو أن الشذوذ قد يظهر فيها. نكوص الأحلام يشترك فيه كل الناس لأنهم كلهم يحلمون، لكن ليس كل الناس شواذ.

إذا كان الحلم ظاهرة نكوصية، فهذا يكون بعودة الحالم إلى الحالة الطفولية بظهور الأفكار المكبوتة التي تعود إلى ما قبل تاريخ الفرد. وما قبل تاريخ الفرد هو العهد الذي لم يحدث فيه بعد كبت الاندفاعات الجنسية الجزئية. يشترك الحالم والعصابي في كون هذا الأخير أيضا لم يتجاوز كلية الحقبة الطفولية، إذن «فعل الحلم هو قطعة الحياة النفسية الطفولية، في الذهانات، أنماط عمل الجهاز النفسي هذه التي كانت في حالة اليقظة مقموعة، تصبح ذات قوة شديدة، ثم تضع في اليقين عدم قدرتها على إشباع الرغبات التي نملكها بالعلاقة مع العالم الخارجي»⁴. الذكريات الطفولية المكبوتة – حتى في حالة الكبت الناجح

¹Sigmund Freud, L'interprétation du rêve P. 587

²Ibid., P. 592

³ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 324

⁴Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 610

– في اللاشعور يعيد الفرد البالغ إنتاجها في حالة النوم لأن «في اللاشعور لا شيء يمكن له أن يصل إلى حده، لا شيء ماضي أو منسي»¹.

إلى جانب ما قبل تاريخ الفرد أو طفولة الفرد يوجد ما قبل تاريخ النوع ودراسة هذه الطفولة الفيلوجينية غير ممكنة إلا بالإحاطة باللاشعور الجماعي أي النمطي أو الكلي؛ وهذا يتطلب الاستعانة بـ"الساحرة الميتاسيكولوجية". طفولة الفرد مكبوتة في اللاشعور الفردي، طفولة النوع مكبوتة في اللاشعور الجماعي الذي له حقيقة واقعية يمكن أن نحيط به من خلال تأويل الأحلام التي سماها فرويد نمطية وهي متطابقة عند كل الناس؛ قال فرويد: «الانطباع الذي معناه أن فعل الحلم كان في مجمله لحظة نكوص نحو الوقائع الأكثر بكورة في تاريخ الحال، إعادة إحياء طفولته (...). وراء هذه الطفولة الفردية يُسمح لنا إلقاء النظرة إلى الطفولة الفيلوجينية، تطور النوع الإنساني حيث تطور الفرد الخاص هو فعلا تكرار موجز، متأثر بالظروف الطارئة على وجوده. نكتشف هنا كل كلام نشته السيد لما قال أن "الحلم يبقى بحيوية شديدة جزءا سلفيا من القضية الإنسانية، التي لا يمكن عمليا أن ننفذ إليها بطريقة مباشرة". ونحن في طريقنا نأمل الوصول، بواسطة تأويل الأحلام، إلى معرفة الوراثة العريقة للكائن الإنساني وما هو نفسيا فطري فيه. يبدو أن الحلم والعصاب وفرا لنا، زيادة إلى ذلك، معرفة نفسية العصور العتيقة بمزيد ما يمكن أن نفترضه، بمعنى أن التحليل النفسي يستطيع أن يطالب بالمكانة بمستوى عالي في حضن العلوم الأخرى التي تبحث عن إعادة بناء المراحل الأكثر قدما والأكثر غموضا بخصوص الأوقات الإنسانية الأولى»².

نعم، لكل فرد لاشعوره الخاص ناتج من تجربته الخاصة وهذا اللاشعور يظهر في أحلامه ذات الطابع الشخصي، وقد أول فرويد هذه الأحلام واكتشف المحتوى الكامن وأرجعه إلى الذكريات الخاصة المكبوتة؛ لكن هناك أحلام نمطية تعبر عن كل "القضية الإنسانية"، أو ما قبل تاريخ النوع الإنساني الذي يبقى مكبوتا كبتا جماعيا في الوراثة العريقة، ما يشكل نواة الهو؛ وهذا ما أكده الأنتروبولوجيون التابعون للتحليل النفسي بعد فرويد.

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve P. 621

² Ibid., P. 592

بتأويل الأحلام وإثبات طابعها النكوصي كانت لـفرويد نظرة تشاؤمية إلى الإنسان إذ قال: «بالتراجع إلى هذه المرحلة، يظهر الحلم كاشفا لما هو أكثر سوءا في طبيعتنا»¹. بالنكوص الذي يظهر جليا في الأحلام، رأى فرويد، كباقي المتشائمين، أن الإنسان شرير بطبعه، لأن الجزء الأكبر من الطبيعة الإنسانية نكتشفه من خلال دراسة اللاشعور والأحلام. قال فرويد في تأكيد هذه الفكرة: «يوجد إنتاج نفسي يمكن أن نصادفه عند الأشخاص الأسوياء جدا، الذي يمثل مع ذلك مطابقة تثير التعجب مع الانتاجات الأكثر وحشية للجنون، وما كان أيضا أقل معقولة لدى الفلاسفة من الجنون نفسه، أريد أن أقول الأحلام. التحليل النفسي مؤسس على تحليل الأحلام؛ تأويل الأحلام هو الجزء الأكمل للعمل الذي حققه هذا العلم الحديث حتى الآن»². بمعنى أن التحليل النفسي اكتشف ما هو سيء في الطبيعة الإنسانية من خلال تأويل الأحلام الذي يعد الفصل الأهم والمكتمل في هذا العلم الجديد. وقد وضح فرويد في فقرة أوردناها أعلاه كيف تتظاهر الطبيعة الإنسانية السيئة في الأحلام، تحيي الأحلام الوراثة العريقة خاصة لما يتعلق الأمر بالرموز.

تعتبر الأحلام كثيرا بالرموز، وهذه الرموز قد تكون فردية تعبر عن تجربة كل فرد خاص، وقد تكون مشتقة من اللاشعور الجماعي (وهذا ما يهمنا) لما يتعلق الأمر بالأحلام النمطية. الكلام في الرمزية يضعنا مباشرة في المقارنة بين الأحلام والأساطير. لكن يجب أولا أن نفهم ما يقصده فرويد من فكرة الرمزية في الأحلام بصفة عامة؛ ركز أكثر على الأحلام النمطية، قال: «بصفة مستقلة عن كل غنى ممكن للتحقيق، يبقى دائما في قلب أي حلم كان القوة المركزية لنشاط مخيالي رمزي»³. هناك صلة ماهوية بين التخيل والتفكير بالرموز، الترميز حاضر دائما في التفكير الخيالي الذي يمكن أن نسميه أيضا بدائيا. يظهر الرمز ليس فقط في الأحلام لكن أيضا في الأساطير والإنتاج الشعري كأحلام اليقظة. التفكير إما أن يكون تصوريا أو خياليا. قال كارل أبراهام: «أريد أن أثبت لهذا الفعل أن الطابع الرمزي المكتشف من طرف فرويد هو بكيفية عميقة متجذر في كل إنسان وكان

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 195

² Sigmund Freud, Notes sur l'Inconscient en psychanalyse, Trad. J. Laplanche et J.B. Pontalis. In Œuvres complètes psychanalyse, volume XI (1911 – 1913), Ed. P. U. F. Paris 1998. P. 179

³ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 123

هكذا في كل الأوقات»¹. إذن الرمزية لها دور كبير في حياة الإنسان اللاشعورية خاصة ولها أهمية أكبر في الأحلام التي تظهر فيها بوضوح وانطلاقا من الأحلام نكتشف الرمزية في المجالات اللاشعورية الأخرى؛ قال فرويد: «نطلق على هذه العلاقة الثابتة بين عنصر الحلم وترجمته اسم الرمزية. العنصر ذاته هو رمز الفكر اللاشعوري للحلم (...). تشكل الرمزية ربما هو الفصل الأكثر أهمية في نظرية الأحلام»². الرمزية أهم فصل في نظرية الأحلام هذا لأن في الأحلام يظهر نشاط المخيلة كما يظهر في الأساطير والشعر.

قدم فرويد بعض الرموز التي وجد دلالتها بعد تأويل الأحلام فقال مثلا: «المنزل وحده هو الذي يشكل التمثل النمطي بمعنى المنتظم لمجموع الشخص الإنساني (...). المنازل ذات الجدران الملساء هم الرجال، المنازل التي تعرض النتوءات والشرفات التي يمكن أن نتشبت بها هي النساء. الأبوان لهما كرموز الإمبراطور والإمبراطورية، الملك والملكة أو أشخاص أخرى شهيرة»³. أغلب الرموز، خاصة التي تظهر في الأحلام المنطوية، لها طابع جنسي، «القدر الأكبر للرموز في الحلم هي رموز جنسية»⁴. لكن هذا ليس بصفة مطلقة وقد نفى فرويد أن تكون كل الأحلام لها تأويل جنسي. قال: «إثبات أن كل الأحلام تتطلب تأويلا جنسيا (...). هي أطروحة غريبة عن تأويلي للأحلام»⁵ وقال في موضع آخر: «دون شك قد سمعتم القول أن حسب التحليل النفسي كل الأحلام لها معنى جنسي. الآن أدركتم أن هذا الحكم غير صحيح. تعرفون أحلاما من خلالها يتعلق الأمر بإشباع الحاجيات الأكثر أساسية، مثل الجوع، العطش، الحاجة إلى الحرية. تعرفون أيضا الأحلام التي أسميها أحلام التساهل والجزع، أحلام الطمع، والأحلام الأنانية. لكن ينبغي أن تعتبروا كنتيجة أخرى للبحث التحليل النفسي الفعل أن الأحلام المشوهة (ليست كلها على كل حال) تخدم مبدئيا التعبير عن الرغبات الجنسية»⁶. وجود أحلام ذات طابع آخر غير جنسي لم يمنع فرويد من التصريح أن أغلبية الأحلام لها هذا الطابع الجنسي. وإذا رأى أن أغلب

¹ Karl Abraham, Op. Cit., P. 77

² Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. P. 135 – 136

³ Ibid. P. 138

⁴ Ibid. P. 138

⁵ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 439

⁶ Sigmund Freud, introduction à la psychanalyse 178

الأحلام لها طابع جنسي فهذا لأن «لا توجد أية غريزة أخرى منذ الطفولة خضعت لتجربة القمع أكثر من الغريزة الجنسية في تركيباتها المتعددة، ليس هناك غريزة أخرى باقية بأقوى الرغبات اللاشعورية أكثر من الغريزة الجنسية»¹. هذا لأن ما هو مقموع ومكبوت نفسيا هو الذي يشكل المادة الخام للأحلام الشخصية والنمطية، فلذلك «أكثر ما نهتم بتحليل الأحلام يجب علينا أن نكون مستعدين أكثر لنعرف أن أغلبية أحلام البالغين تعالج المادة الجنسية وتعبّر عن أفكار شبقية»². يعني بالمادة الجنسية التركيبات الجزئية التي أصبحت مكبوتة منذ الطفولة وباقية في اللاشعور.

ثم ربط فرويد بين الرمزية والمراقبة المنامية إذ قال: «الرمزية إذن عامل آخر لتثويته الأحلام، مستقل عن الرقابة. لكن يمكن لنا أن نفترض أن فرصة مؤاتية للمراقبة أن توظف الرمزية التي تسعى إلى الهدف نفسه: جعل الحلم غريبا وغير مفهوم»³. إذن المراقبة توظف الرمزية. الرمزية سبب آخر لتثويته الأحلام، بدلا أن يكون الحلم معبرا عن أفكاره بطريقة مباشرة يعبر بالرموز، والرموز تقتضي التأويل، لأن خلف الرمزية يكمن المحتوى الكامن للحلم. الأمر الثاني الذي لا بد أن نتطرق إليه هو أن فرويد فهم هذه الرمزية أيضا من خلال التداعي الحر الممارس على المصابين العصابيين لأن تأويل الأحلام لا يختلف عن تحليل الأعراض العصابية، قال فرويد: «كشفت لنا التجربة، دائما في التقدم بخصوص التحليل النفسي، أن المصابين قادرون بكيفية مدهشة على إظهار النوع من الفهم الفوري لرمزية الأحلام»⁴. حسب كلام فرويد يمكن فهم أيضا الرموز المنامية من خلال رمزية العصاب، فهل العصابي يستعمل الرموز؟ بالتأكيد، إذا كانت الأحلام تستعمل الرموز فهذا ينطبق على العصاب، لأن الحلم نفسه عرض عصابي؛ قال فرويد في هذا الصدد: «أظهر هيربرت سلبورج بوسيلة جيدة كيف نلاحظ مباشرة هذا التحول من الأفكار إلى الخيالات الذي يحدث في تكون الحلم. يشترك الحلم في جزء أكبر من هذه

¹Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 438

²Ibid., P. 438

³Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, 154

⁴ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 391

الرمزية مع العصابات النفسية، الأساطير، والتقاليد الشعبية»¹. دعنا نتذكر أن الحلم نكوص إلى المرحلة السابقة، كذلك العصاب نكوص، وهو ناتج عن كف الليبيدو (الطاقة النفسية) عن التطور. وكذلك نمط تفكير البدائيين رمزي، فحتى على المستوى الفيلوجيني اللحم والعصاب نكوص. هذه الرموز مشتركة لدى جميع الناس العصائيين والحالمين والشعراء، إذن «يستعمل اللحم هذه الرمزية من أجل التصوير المقنع لأفكاره الكامنة؛ بيد أن من الرموز المستعملة يوجد بحقيقة القول كثيرا منها، باستمرار أو تقريبا باستمرار، تدل على شيء واحد»².

الرموز المستعملة في الأحلام تدل على شيء واحد عند كل الناس خاصة إذا تعلق الأمر بالأحلام النمطية، وعلى الغالب أولها فرويد تأويلا جنسيا. هذه بعض الأمثلة: «للتصور الرمزي للاخصاء، عمل اللحم يستعمل قص الشعر، الصلع، ضياع الضرس، قطع الرأس»³؛ «سبق أن تحدثنا عن هذه الرموز اللغزية لكنها أنثوية بالتأكيد، وهي المائدة، الحطب، السلم، الأدرج، المنحدر، كذلك فعل الصعود فوق السلم الخ. هي بالتأكيد رموز تعبر عن العلاقات الجنسية»⁴؛ «الإشباع الجنسي الحاصل دون مشاركة شخص من الجنس الآخر مرموز إليه بواسطة كل أنواع اللعب، وبينها خاصة العزف على البيانو، الانزلاق، الهبوط الفجائي، اقتلاع غصن شجرة. كلها تمثلات دقيقة للعنانية [الاستمناء]. لدينا أيضا تمثّل واضح بصفة خاصة في سقوط الضرس؛ هذا الرمز يعني بالتأكيد الاخصاء، المقصود كعقاب عن هذه الممارسات المضادة للطبيعة»⁵. هكذا يتصرف اللحم بطرق ملتوية للتعبير عن الميول النفسية وللتعبير عن الممارسات الجنسية العادية والشاذة. هناك أيضا أحلام تعبر بالرموز عن الميلاد والولادة وهذه الرموز أيضا مشتركة بين الأحلام والأساطير، قال فرويد: «نجد الميلاد بصفة مألوفة معبر عنه في اللحم بتدخل الماء. نغطس في الماء أو نخرج من الماء يعني أننا نولد أو نلد»⁶. ثم أضاف: «لما نرى

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 387

² Ibid., P. 392

³ Ibid. P. 398

⁴ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 143

⁵ Ibid. P. 142

⁶ Ibid. P. 145

في الحلم أننا أنفدنا شخصا من الماء، يجعل من هذا المنقذ أمه أو أمه بحصر المعنى...»¹
قارن فرويد بين هذه الأحلام وأساطير العرض في ماء النهر كأسطورة موسى.

تنتمي الرمزية إلى مجال اللاشعور، بتعبير آخر، يُعبر عن الرمزية في الأحلام أو في غير الأحلام بكيفية لاشعورية؛ وهذا لأننا «نستطيع أن نقول فقط أن لدى الحالم معرفة الرمزية لاشعورية، وهي تنتمي إلى حياته النفسية اللاشعورية»² كانت الرموز، مثل الغرائز، محددة تاريخيا ولمرة واحدة سواء تعلق الأمر بتاريخ الفرد أو تاريخ النوع بمعنى أن: «هذه المقارنات لم تكن منجزة كل مرة لحاجيات السبب، إنها منجزة مرة واحدة على طول وهي دائما مستعدة. ولنا الحجة أنها متماثلة لدى الأشخاص الأكثر اختلافا، بالرغم اختلاف اللغات». اللاشعور هو شيء العالم المقسوم بين الناس أعدل قسمة. ليس هناك ثقافة أو لغة تستطيعان أن تمليا قوانينهما على اللاشعور³. الأحلام النمطية التي تعبر بالرموز هي واحدة لدى الجميع وتوفر في اللاشعور الجماعي الوراثة العريقة؛ حيث «توجد حجة واضحة أكثر: هي أنه في كل الثقافات، الأحلام لها معنى كامن واحد»⁴. الرموز لها تأويل واحد في جميع الأمم وجميع الثقافات. قال روجايم: «إذا اعترفنا أن الأحلام يمكن أن يكون لها المعنى نفسه في جميع الثقافات، كلمة مرور "ليس هناك تأويل خارج السياق الثقافي" تتحول إلى بخار»⁵ لا يعترف التحليل النفسي بتأثير الثقافات على اللاشعور. أضاف روجايم قائلا: «يجب أن نذكر للأنثروبولوجيين أن كل الكائنات الإنسانية يأكلون ويمارسون الجنس، ينامون ويستيقظون، يحزنون ويفرحون، وجميعهم لهم اللاشعور»⁶. هنا تكمن أهم حجة على حضور اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي.

2/ تأويل الأساطير والشعر.

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 146

² Ibid., P. 151

³ Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, Trad. par Marie Moscovici, Ed. Gallimard, Last Amoud (cher) Paris : 1978. P. 422

⁴ Ibid., P. 45

⁵ Ibid. P. 51

⁶ Ibid. P. 508

قبل أن ننتقل إلى المقارنة بين الأحلام والأساطير ووحدة تقنية التأويل بين المجالين، نتطرق أولاً إلى تأكيد فرويد، بصفة عامة، أهمية المقارنة بين المجالين السيكولوجيين. نبدأ بأبيات شعرية ل غوته في فوست ذكرها فرويد في تأويل الأحلام.

«فوست : رأيتُ في قديم الزمان حلما جميلا.

رأيت فيه شجرة تفاح

تفاحتان جميلتان تتلألآن معلقتان عليها

أغوتاني فتسلقت الشجرة

الجميلة: تفاحتان صغيرتان أنتما شهيتان

وهذا منذ الفردوس

ها أنا سعيدة كثيرا

لأن في حديقتي مثل هاتين التفاحتين»¹

نعلم أن في الكتاب المقدس ورد أن حواء أغواها الثعبان، وأغوت حواء بدورها آدم بتفاحة. يرمز الثعبان في أحلام النساء والأساطير إلى العضو الذكري، وترمز التفاحة في أحلام الرجال إلى ثدي المرأة. علق على هذا كارل أبراهام حيث قال: «إننا نجدها موهوبة بهذا المعنى في الكتاب المقدس وفي الفيدا، في الأساطير اليونانية والشمالية، في أشعار الأوقات القديمة. حيث كذلك بخصوص الثعبان كرمز العضو الذكري. في سفر التكوين، هو الذي أغوى حواء، له المعنى نفسه في الحكايات الألمانية والشمالية. يلعب الثعبان دورا كبيرا في أحلام النساء؛ معنى الرمز واضح بصفة عامة»². الأبيات الشعرية أعلاه ل غوته واضحة هي تأويل لأسطورة آدم وحواء، تفاحة الجنة هي ثدي المرأة، لأن «التفاحة رمز آخر له أهمية، إنه يمثل النضج الأنثوي، أغوت حواء آدم بالتفاحة»³. هذا إثبات أن الرمزية الجنسية لم تستثن الكتاب المقدس؛ بالتالي نعود إلى حكم فرويد أن أغلبية الرموز المستعملة في الأحلام والأساطير، بفعل التشويه، رموز جنسية. وهنا يختلف مع يونغ.

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 329

² Karl Abraham, Op. Cit., P. 81

³ Ibid. P. 82

سبق أن قلنا ما معناه أن العلاقة واضحة أكثر بين الأساطير والأحلام النمطية، وفي هذه الأخير تعبير عن اللاشعور الجماعي مثل تعبير الأساطير. لكن إلى الآن لم نتطرق إلى ما يقصده فرويد بالأحلام النمطية وطبيعتها؛ ذلكم موقفه: «غير أنه على الرغم من هذا كله – تماما بالتعارض مع الحركة العادية التي لشخص ما أن يرتب عالمه المنامي حسب الخصوصية الفردية ويجعله كذلك غير قابل للنفوذ في فهم الآخرين – بعض الأحلام التي قام بها كل الناس تقريبا بطريقة واحدة، والتي من خلالها لنا عادة قبولها أن لها معنى واحد عند جميع الناس. نهتم أيضا بصفة خاصة بهذه الأحلام النمطية لكونها مفترضة أنها نشأت من مصادر واحدة عند جميع الأشخاص، وتظهر إذن ملائمة أن تقدم لنا معلومات موضحة لمصدر الأحلام»¹. بودنا أن نشير هنا أن الأحلام النمطية التي مصدرها اللاشعور الجماعي، أو الوراثة العريقة، إنما هي أكثر سهولة للتأويل من الأحلام الشخصية الناتجة من اللاشعور المكبوت، لأن تأويل هذه الأخيرة تتطلب معرفة تجربة كل فرد ولا شعوره الفردي، – بالعلم أن اللاشعور المكبوت ليس بالضرورة شخصا بل قد يكون مشتركا بين جميع الناس، مثل كبت عقدة أوديب، وكبت التركيبات الجنسية الجزئية – بينما الرموز المتعلقة باللاشعور الجماعي، الذي نصادفه عادة واضحا في الأحلام النمطية والأساطير، معروفة مرة واحدة على طول، لأن الرموز النمطية هي متطابقة لدى الجميع، ويختلف الناس في الرموز الشخصية التي تظهر في الأحلام الفردية. وقد أثبت بعد ذلك يونغ وجود هذه الأحلام النمطية الدالة على حضور اللاشعور الجماعي إذ قال «لا توجد أحلام نمطية فحسب بل توجد أيضا مواضيع نمطية في الأحلام؛ كما سبق أن قلناه، هذه الأخيرة يمكن أن تكون وضعيات أو تصورات»². لا يختلف فرويد مع يونغ في تقديرهما للأحلام النمطية التي يشترك فيها الجميع؛ الأول يتحدث عن الوراثة العريقة والثاني يتحدث عن الأنماط المبدئية أو الأنماط العريقة.

العلاقة التي اهتم بها فرويد هي تلك العلاقة بين الأحلام النمطية وإنتاجات اللاشعور الأخرى، قال: «علاقة أحلامنا النمطية مع الحكايات والمواد الأدبية الأخرى

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 281

² Carl Gustav Jung, Ch. Karennyi, Introduction à l'essence de la mythologie, Trad. par H. E. Delmidico, Ed. Petite bibliothèque Payot, Paris : 2001. P. 286

ليست بكل يقين لا مبعدة ولم نجد لها بفعل المصادفة»¹. المواد الأدبية هي الشعر، الفن، الأساطير، الأخلاق، الدين التشريع، وكل ما ينتمي إلى الحكمة الساذجة؛ فما ذكرناه في بداية هذا الفصل من كلام هيجل وإيريك فروم قريب جدا من اللاشعور الجماعي. كذلك الشعر مقترن في العمق مع اللاشعور الجماعي؛ لأن « ما في ماهية الإنسانية أكثر عمقا وأبدية، أن الشاعر يأخذ جيدا في الحسبان، بقاعدة عامة، إيقاظ في روح الذين يستمعون إليه، هذه الانفعالات في الحياة النفسية الراسخة في وقت الطفولة والتي أصبحت بعد ذلك قبل تاريخية»². ما يحركه الشاعر الجليل في إنتاجه الفني والأسطوري هو رواسب اللاشعور التي يقتبسها من نفسه، إذ يعبر عن نفسيته المضطربة؛ وما يميز الشاعر عن غيره هو قوة المخيلة المنتجة للرموز القائمة على اللاشعور. الشاعر يخاطب المكبوت ويثيره، أو يجعله يطفو على السطح. وعن السؤال من أين تأتي هذه المعرفة التحليل النفسية؟ أجاب فرويد قائلا: «هذه المعرفة تأتي من منابع متعددة، من الحكايات والأساطير، من المهازل والفكاهات، من الفلكلور، بمعنى في دراسة التقاليد، الأعراف، الأمثال، وأناشيد شعوب متعددة، من اللغة الشعرية واللغة المشتركة. نجد في كل مكان الرمزية نفسها التي نفهمها عادة دون أدنى صعوبة»³. هنا يطابق فرويد بين اللغة الشعرية واللغة المشتركة، لأن الرموز لها نفس التأويل في جميع الحالات. الأمثلة التي قدمها فرويد في هذه الفقرة تنتمي إلى مجال الحكمة الشعرية نتاج اللاشعور.

لنعود إلى الرمزية. الرمزية تنتمي في أغلب الأحيان إلى اللاشعور الجماعي. وتظهر أهميتها في الأحلام النمطية التي لها علاقة بالأساطير والشعر والفن. قال كارل أبراهام: «هذه الأفعال تبين بوضوح أن الرمزية وخاصة الرمزية الجنسية، هي إرث مشترك لكل الإنسانية. قال كلاين بول: "لا نصنع الرموز، إنها موجودة، ليست مخترعة، إنها فقط معترف بها"»⁴. وفي مؤلف فرويد ما يدعم هذه الفكرة بخصوص الرمزية إذ قال: «هكذا مثلا نحن مفوضون في نظري أن نعتبر كارث فيلوجيني الترميز الذي لا يعرفه

¹Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 286

²Ibid., P. 287

³Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 144

⁴Karl Abraham, Op. Cit., P. 82

الفرد بصفته فردا»¹. الترميز لا يعرفه الفرد بطريقة شعورية، لأنه ينتمي إلى اللاشعور، لا يظهر إلا في الأحلام والمواد الأدبية مثل الشعر والأساطير، ينتمي إلى مجال اللاشعور المشترك بين كل الناس. وقال في موضع آخر: «لكن التحليل بريء من اكتشاف الرمزية، هذه الرمزية معروفة منذ أمد طويل، في المخيلات الأخرى (الفلكلور، الحكايات، الأساطير) تؤدي هنا دورا أكبر من لغة الحلم»². اكتشف التحليل النفسي رمزية الأحلام النمطية، أما الشعرية فموجودة قبل ذلك، وقد لاحظها الأنتروبولوجيون الذين لا يعرفون التحليل النفسي. وما فعله التحليل النفسي هو المقارنة بين رمزية الأحلام والرمزية الشعرية القديمة والحديثة.

وفي كتابه التحليل النفسي ونظرية الليبيدو، قدم فرويد تعريفا دقيقا للرمزية حيث قال: «"الرموز" يجب أن تُعطى ترجمتها من طرف المحلل نفسه، لا يمكن أن يجدها إلا بطريقة تجريبية (امبريقية) حيث يبذل المحاولات ليدرجها في السياق. ويتضح بعد ذلك أن استعمال اللغة، الميثولوجيا والفلكلور تحتوي على مطابقات الأكثر وفرة مع رموز الحلم. الرموز التي ترتبط بها المشاكل الأكثر أهمية التي لم تُحل بعد تظهر لنا كقطعة من الإرث النفسي العريق في القدم. مجمع الرموز يمتد بعيدا عن مجمع اللغة»³. الرمزية إذن تنتمي، في جزء منها، التي نسميها نمطية، إلى الوراثة العريقة، وتظهر مجددا في الأحلام ونجدها كذلك في الأساطير والشعر. لكن يجب أن ننبه أن هناك رموز فردية، بما أن كل فرد له لاشعوره الخاص إلى جانب اللاشعور النمطي، وقد وضع فرويد هذه الفكرة في أحد كتبه: «أريد أن أجدب انتباهكم على الفعل أننا لما نحلل الأحلام نجد أن اللاشعور يوظف خاصة لتصوير العقد الجنسية رمزية معينة، التي تختلف في جزئيتها حسب الأفراد، لكن من ناحية جزئية أخرى هي ثابتة مكانيا، والتي تظهر متوافقة مع الرمزية التي نكتشفها وراء أساطيرنا وحكاياتنا. وليس مستحيلا أن انتاجات الشعوب هذه تستطيع أن تنال شروحا

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 184

² Sigmund Freud, Ma vie et la psychanalyse, Trad. Par Marie Bonaparte, Ed. Gallimard, Paris : 1950. Version numérique : Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> 2002. P. 49

³ Sigmund Freud, Psychanalyse et théorie de la libido, P. 191

انطلاقاً من الأحلام»¹. نؤول الرمزية النمطية، مثل الشعر والأساطير، انطلاقاً من تأويل الأحلام.

يشترك الحلم مع الأسطورة في هذه الرمزية لأن لغة الأسطورة أيضاً رمزية، الأسطورة نسق رمزي يقتضي التأويل؛ و«في المقام الثاني، هذه العلاقات الرمزية لا تنتمي بخصوصية إلى الحالم ولا تميز فقط العمل الذي يُنجز في مجرى الأحلام. قد سبق أن علمنا أن الأساطير والحكايات، الشعب في حكمه وأناشيده، اللغة الجارية والتخيل الشعري، في كل هذه الميادين تُستعمل الرموز (...). هناك انطباع أن نكون أمام طراز التعبير القديم لكنه مفقود، عدا بعض البقايا المنتشرة في مجالات مختلفة، بعضها هنا وبعضها هناك، بعضها أيضاً محتفظ به تحت أشكال معدلة قليلاً في كثير من الميادين»². الرمزية إذن جانب آخر من نكوص الجهاز النفسي إلى العصور القديمة. هذا النكوص يظهر في الأحلام كما يظهر في الإبداعات الفنية والشعرية وكما يظهر أيضاً في الدين، بمعنى أن «وجود الرمزية كان مثبتاً بيقين في الأساطير، الدين، الفن واللغة التي كانت من حين لآخر مختزقة من طرف الرموز»³. هناك صلة بين الرموز واللغة القديمة التي تعبر أيضاً بالرموز كما سبق أن رأى فيكو حين قال في علمه الجديد: «اللغة الثانية التي تطابق عصر الأبطال كانت، حسب المصريين، تتكلم بواسطة الرموز، التي يجب أن نربط إليها الأعلام البطولية، التي هي المشابهات البكماء التي سماها هوميروس (العلامات التي يكتب بها الأبطال)؛ بالتالي ينبغي أن تكون الرموز مجازت، خيالات، تشابهات، مقارنات، التي بعد ذلك لما ظهرت اللغة المنطوقة شكلت كل موارد التعبير الشعري»⁴. الرمزية نمط تفكير بدائي لكن تبقى معمول بها دائماً في الشعر. لهذا افترضنا أن الترميز أخذ أصله في العصور البدائية، فلا عجب إذا رأى فرويد أن الحالم ينكص إلى ما قبل التاريخ الأنتوجيني والفيلوجيني، حيث قال:

¹ Sigmund Freud, Cinq conférences sur la psychanalyse, Trad. Bernard Lortholary, Ed. Points, Paris 2012. P. 36

² Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 151

³ Ibid. 154

⁴ Giambattista Vico, La science nouvelle, Trad. et présenté par Alain Pons, Librairie Arthème Fayard. Paris 2001. P. 195

«الإنسان البدائي يحيا فينا جميعا، والآن نعتقد أننا فهمنا ذلك»¹. بماذا يحيا فينا الإنسان البدائي؟ طبعاً بملكة المخيلة والمحاكاة المنتجة للفن والشعر.

بخصوص المطابقة بين هذه الرمزية ونمط التفكير العريق هذا قال مؤسس التحليل النفسي: «العلاقة الرمزية استحياء للهوية القديمة للألفاظ؛ المواضيع التي حملت في القديم نفس الألفاظ مع المواضيع المرتبطة بالدائرة والحياة التناسليتين تظهر بكل وضوح في الأحلام [النمطية] على سبيل رموز لهذه الدائرة وهذه الحياة»². وهذه العلاقة الرمزية لا تخص قوم معين أو أمة معينة، ومن خلال هذا الفهم للشؤون الإنسانية كانت الأنتروبولوجيا التحليل نفسية إنسانية على طريقة فلاسفة العقد الاجتماعي، بتعبير أدق، هي أنتروبولوجيا لا ثقافية، لذلك «هناك أسباب أخرى لنقبل أن العلاقة الرمزية يمكن أن تتجاوز الحدود اللغوية، وهذا ما اعترف به مؤول الأحلام شوبرت»³. حجة إثبات الطابع العريق للرمزية هي وجود هذه العلاقة، غير قابلة للدحض في نظر مؤسس التحليل النفسي، بين الأحلام والأساطير إذ أكد قائلاً: «على هذه النقطة يجب أن نسجل كالاتي: هذه الرمزية لا تنتمي إلى الحلم وحده وبصفة خاصة، لكنها تنتمي إلى عالم التمثلات اللاشعورية، بصفة خاصة تلك التمثلات التي تُحدثها الشعوب في الفلكلور، في الأساطير، في التعبيرات العريقة، في الأمثال الشعبية، في الممارسات العادية لتكنينات شعب معين، كما في الأحلام»⁴. لا تختلف الأحلام عن التمثلات اللاشعورية الأخرى التي تنتجها الجماعة أو الجنس البشري، فلا بد أن يكون التأويل أحادي البعد. نجد إذن في التحليل النفسي فكرة وحدة الجنس البشري تماماً كما أكد على ذلك فيكو وداروين، بل يمكن أن نجزم قطعاً أن التحليل النفسي امتداد للفيكوية الحاملة لنظرية الطبيعة المشتركة بين الأمم. هذه الطبيعة المشتركة بين الأمم قائمة على ما سماه فيكو الحس المشترك وما سماه التحليل النفسي اللاشعور.

نتأكد من خلال ما حللناه أن اللاشعور الجماعي حاضر في التحليل النفسي، رغم غياب العبارة، تماماً كما هو حاضر في السيكلوجية التحليلية التي أسسها يونغ.

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 220

² Ibid. P. 153

³ Ibid., P. 148

⁴ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 392

نجد أيضا في مؤلف فرويد إثبات العلاقة المتينة بين الأحلام والأساطير والشعر والعُصابات النفسية، إذ قال فرويد: «يشترك الحلم في جزء أكبر من هذه الرمزية مع العصابات النفسية، الأساطير والتقاليد الشعبية»¹. إذا كان الحلم عرض عُصابي فالأسطورة أيضا عرض عُصابي، لأنهما نتاج اللاشعور، حيث قال يونغ مدعما لهذه الفكرة: «من الصعب تقبل أن الأسطورة واللغز تم اكتشافهما بطريقة شعورية لغاية معينة؛ ولكن بالعكس نملك انطبعا بأنهما يمثلان اعترافا لا إراديا بمعطى نفسي موجود مسبقا لكنه لاشعوري»². إذن اللاشعور هو الذي يدفع الإنسان (العصابي) إلى إنتاج الأساطير؛ لهذا السبب عالج فرويد في الطوطم والتابو مسألة المطابقات بين الأنساق الفكرية البدائية وحالات العصابات النفسية. ولا نستثن من حالة العصاب الشعر والفن اللذان يعبران عن أحلام اليقظة، بحيث يمثل الشعر والفن تكريسا خياليا رمزيا لاشعوريا لل رغبات، كما في الأحلام والعصابات النفسية. أحلام اليقظة تميز خاصة العصائبيين والذهانيين والشعراء والفنانين؛ قال فرويد في هذا الصدد: «بالفعل ليست أحلام اليقظة هذه شيئا إلا تحقيقا للرغبات الطموحة والشبقية التي هي معروفة لدينا؛ لكن هذه التحقيقات للرغبات إنما هي فقط مفكر فيها ولا تأخذ أبدا شكل حوادث هلوسية في الحياة النفسية»³. العصائبي والذهاني يحققان رغباتهما الخيالية بكيفية شخصية وندرجسية لا اجتماعية، الفنان والشاعر يحققان هذه الرغبات بإشراك الغير أي الجمهور، بما أن الشعر والفن إنتاجان اجتماعيان، لكن هذا التحقيق للرغبة في الشعر والفن لا يعني الهلوسة التي تظهر في الأحلام. الحالة الشعرية والأسطورية أطلق عليها أوتو رانك عبارة الكذب الباتولوجي (المرضي)، إذ قال: «يؤسس الكذب أحد نقاط التقارب بين البطل والشاعر والعصابي (الكذب الباتولوجي)»⁴. تصور هنا أوتو رانك العلاقة بين الكذب الشعري والكذب العصائبي، كلاهما كذب باتولوجي، لكنه كذب أقرب إلى الخيال la fiction منه إلى الكذب بآتم معنى الكلمة.

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve P. 387

² Carl Gustav Jung & Ch. Kerenyi, Introduction à l'essence de la mythologie, P 254 .

³ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 116

⁴ Otto Rank, Le mythe de la naissance du héros, suivi de la légende de Lohengrin, Trad. par Elliot Klein, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1983. P. 135

عالجنا موضوع المقارنة بين الأحلام والشعر (والفن ما هو إلا شعر مطبق)، أي ما سماه فرويد أحلام اليقظة، وأحلام اليقظة هذه هي أحلام اصطناعية من إنتاج الشعراء والفنانين والتي تقتضي التأويل نفسه الذي يتعلق بالأحلام الطبيعية؛ فرأى فرويد أن «الأحلام المخترعة من طرف كاتب تخضع لنفس تأويلات الأحلام الواقعية، إذن في النشاط الإبداعي للشاعر، نفس ميكانيزمات اللاشعور تدخل في الحسبان وهذا ما عرفناه لما يتعلق الأمر بعمل التهيئة في الأحلام»¹ ميكانيزمات اللاشعور تخضع لها الأحلام الاصطناعية والأحلام الواقعية على حد سواء، لأن حتى الأحلام المخترعة أدبيا إنما هي انتاجات اللاشعور؛ لذلك خصص فرويد كتابا عالج فيه رواية شعرية، علاجا سيكولوجيا، لمؤلف يدعى جنسن. عنوان الرواية هو غرافيدا Gravidia. كتاب فرويد موسوم ب الهذيان والأحلام في غرافيدا جنسن. لكن قبل أن نعلق على هذا الكتاب نشير أولا إلى موقف فرويد السيكولوجي من الفن والشعر بصفة عامة، قال : «الفنان مثل العصابي، أقام بعيدا عن الواقع غير الكافي، في عالم خيالي، لكنه بعكس العصابي يعرف سبيل العودة ويعرف كيف يعيد قدمه إلى الواقع، إبداعات، إنجازات الفن إنما هي إشباعات خيالية للربغبات اللاشعورية، تماما مثل الأحلام التي لها معها، على كل حال، طابع مشترك غير موعود، لأنها هي أيضا يجب أن تتجنب الصراع دون ضمان (مكشوف) مع قوى الكبت. لكن بعكس الانتاجات الاجتماعية النرجسية للحلم، تستطيع إنتاجات الفن أن تعتمد على تعاطف الناس الآخرين، بكونها قادرة على أن توقظ وتُشبع لديهم نفس الأمانى اللاشعورية للربغبة»².

قارن هنا فرويد بين الأحلام، الفن والعصاب إذ أن هذه المجالات كلها تخضع لميكانيزم مقاومة الغرائز ضد قوى الكبت؛ من الصراع الطبيعي بين المكبوت وقوى الكبت ينتج العصاب النفسي كتعويض، وهذا التعويض نفسه يحدث في الانجاز الفني . وكرر فرويد الكلام نفسه تقريبا، بخصوص الشعر: «الأحلام هي المادة الخام للإنتاج الشعري، لأنه نُخضع أحلام اليقظة لبعض التحولات، لبعض التشويهات، لبعض المختصرات، وأن صاحب الإنجازات الخيالية يخلق الحالات التي يضعها في رواياته، في تحديداته أو في مقاطعه المسرحية. لكن الحالم نفسه هو دائما، بطريقة مباشرة أو بالتناسب الظاهر مع

¹Sigmund Freud, Ma vie et la psychanalyse, P. 46

²Ibid., P. 46

الأخر، هو بطل أحلامه في اليقظة»¹. الشاعر يحلم وهو يقظ، هذا يعني أن إنتاجه إنتاج لاشعوري، ولاشعور الشاعر مقترن بالأحلام النمطية المشتركة بين كل الناس.

عرفنا الآن موقف فرويد من الشعر والفن. ننتقل إلى نقده السيكولوجي لغرافيدا جنسن، قال: «طريقنا في التصرف تكمن في الملاحظة الواعية، للآخرين، للمسارات النفسية التي تبتعد عن المقياس من أجل أن نتوصل في النهاية إلى صياغة قوانين. بينما يتصرف الكاتب [الروائي] بطريقة مغايرة؛ إنه في نفسه الخاصة يوجه انتباهه حول اللاشعور ويرتقب إمكاناته في التطور حيث يمنحها تعبيراً فنياً، عوضاً أن يعبر عنها تعبيراً شعورياً. هكذا يأخذ من نفسه ومن تجربته الخاصة ما نتعلمه نحن من الآخرين»². المحلل النفسي أو السيكولوجي لما يؤلف يتحدث عن الحالات النفسية للآخرين (المرضى، الخاضعين للعلاج)، بينما خطابات الشاعر الروائي تنبثق من نفسه، من عقده النفسية، من لاشعوره الذي يرتقي إلى الطابع النمطي. هذا يؤدي إلى القول أن الشاعر إنسان عُصابي إذ يقرأ عُصابه ويحوّله إلى إنتاج روائي. وهذا يتوافق مع موقف فيكو في علمه الجديد لما حكم على الشعر قائلاً: «نشأت عواطف الرعب والاعتباط عنيفة جداً، لأن الشعر البطولي لا يهتم إلا بالعواطف المضطربة إلى أقصى حد»³. بدا أن موقف فيكو ينطبق على غرافيدا جنسن. أخضع فرويد غرافيدا للتحليل النفسي بالتالي كان قد أخضع نفسية الشاعر نفسه لعملية التحليل. الشاعر مبدع في سيكولوجيا اللاشعور، لكن هو نفسه موضوع للدراسة التحليلية. هل فهم الشاعر الطبيعة الإنسانية دون أن يكون سيكولوجياً أو محللاً نفسانياً أو أنتروبولوجياً أو فيلسوفاً؟ لا، إنما الشاعر يعبر عن طبيعته الخاصة من خلال هذيانه اللاشعوري؛ تساءل فرويد: «كيف وصل هذا الروائي إلى المعرفة نفسها التي يملكها الطبيب، أو على الأقل، كيف توصل إلى أن يتصرف كما أن له معرفة الطبيب نفسها»⁴.

يقصد بالطبيب المحلل النفسي. الشاعر الروائي مخترع الأساطير يعبر عن الأحلام الجماعية إنه يهذي ويعبر تعبيراً ممتازاً عن اللاشعور الجماعي وعن الأحلام النمطية. حسب تحليل فرويد لغرافيدا، لا ينتمي جنسن إلى زمرة الشعراء الباردين والزائفين بل

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 85

² Sigmund Freud, Le délire et le rêve dans la Gravidia de W. Jensen, P. 243

³ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 210

⁴ Sigmund Freud, Le délire et le rêve dans la Gravidia de W. Jensen, P. 149

ينتمي إلى الشعراء الأجلاء *sublimes* كما سماهم فيكو، لأن في نظر في نظر هذا الأخير «التأملات حول الانفعالات هي من فعل الشعراء الزائفين والباردين»¹. وقد أكد فرويد في إحدى مقالاته تقريبا فكرة فيكو هذه عن الفرق بين الشعراء الأصلاء والشعراء الباردين حيث قال: «هل يسمح لنا حقيقة أن نحاول مقارنة الشاعر ب"الحالم في النهار"، وأن نقارن اختراعاته بأحلام اليقظة؟ هذا يفرض نفسه جيدا التمييز الأول؛ يجب علينا أن نفصل بين الشعراء الذين يستأنفون مواضيعا مجهزة بكاملها، مثل المؤلفين القدامى للملاحم والتراجيديات، والشعراء الذين يظهرون أنهم يخلقون مواضيعهم بكل حرية»². الصنف الأول المذكور من الشعراء هم الذين يستجيبون للشعور الجماعي، الشعراء التلقائيون الذين تملي عليهم الظروف الاجتماعية والقضية الإنسانية المجهزة مواضيعهم* دون اختيارهم، والصنف الثاني من الشعراء يختارون مواضيعهم بطريقة اصطناعية. يبدو أن الرواية التي درسها فرويد تنتمي إلى شعر الصنف الأول، أي الشعر الجليل الذي يستحق أن نسميه شعرا سيكولوجيا. مقارنة بنتائج التحليل النفسي، أثبت فرويد أن الشاعر الذي قام بتحليله سيكولوجيا قارن ضمنا بين تاريخ الفرد (الطفولة) وتاريخ النوع إذ قال: «للروائي الحق أن يقف على التشابه المتين الذي اكتشفه حدسه الدقيق بين مرحلة الحياة النفسية للفرد وحادث تاريخي معزول في تاريخ الإنسانية»³. هكذا أول فرويد رواية غرافيدا بنفس الطريقة التي يؤول بها الأحلام الواقعية ووجد فيها مادة نفسية لاشعورية غنية جدا.

هناك مراسلات بين فرويد والشاعر جنسن، حيث أكد له هذا الأخير أنه لا يعرف شيئا عن الطب أو التحليل النفسي. قرأ دراسة فرويد لروايته فأكد أنه لم يقصد بوعي تلك الأفكار الكامنة التي اكتشفها المحلل في الرواية.

في الأدب الشعري عامة، يمكن أن نقارن بين الأنا (أنا الشاعر) وبطل الأسطورة أو الرواية إذ نجد بينهما مطابقة. وهذا ما يسمى في التحليل النفسي التناسب الذي يميز أيضا

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 355

² Sigmund Freud, Les poètes et l'activité de la fantaisie, Trad. Janine Altounian, Christophe Joulam, François Kahn et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, Ed. P. U. F. Paris 2007, P.P. 166 – 167

* ورد في كتاب الجاحظ، البيان والتبيين، أن الشاعر العربي الفرزدق قال: "اقتلاع ضرس أهون إلي من تأليف بيت شعري". هذا يعني أن الفرزدق ينتمي إلى الشعراء الباردين الذين يختارون مواضيعهم بطريقة اصطناعية وحررة.

³ Sigmund Freud, Le délire et le rêve dans la Gravidia de W. Jensen, P. 179

الأحلام. ولقد أدرج فرويد في تأويله للأحلام عنصر التناسب، أي التناسب بين أنا الحالم وشخص آخر يظهر في المحتوى الظاهر ويختفي وراء الأنا (بالتناسب) بمعنى أن «التناسب أو تشكيل شخص مختلط يفيد بالتالي في الحلم غايات متعددة، أولا يفيد تصوير عنصر مشترك لشخصين، ثانيا يفيد تصوير طابع مشترك منتقل، ولكن ثالثا يفيد دائما هدف التعبير عن طابع مشترك مرغوب فيه ببساطة»¹. قال فرويد هذا الكلام لما عالج موضوع الانتقال في الأحلام، أي انتقال الطاقة النفسية من عنصر إلى عنصر. يمكن أن يحدث هذا الانتقال من الأنا إلى شخص غريب عن الأنا، مثال على ذلك، « في محتوى الحلم ليس أناي، ولكن فقط شخص مجهول هو الذي يتقدم، أستطيع أن أفترض بهدوء أن أناي مختفي بالتناسب وراء هذا الشخص»². والتحليل هو الذي يكتشف ما هو كامن مما هو ظاهر ولا يمكن فهم هذا الشخص المجهول إلا بتقنية التأويل حيث يتم اكتشاف الدور الذي يؤديه في الحلم. و«في أحيان أخرى، حيث أناي تظهر في الحلم، الوضعية التي توجد فيها تعلمني أن وراء الأنا يختفي شخص بالتناسب، وأن أجمع مع أناي عدد معين من التمثلات ضد الاندماج الذي أثار المراقبة. أستطيع إذن أن أشخص أناي في الحلم بطرق متعددة، في المرة الأولى مباشرة، وبعد ذلك بوسيلة التناسب مع الأشخاص الغرباء»³. قد يكون عنصر التناسب شخصا أحاديا كما قد يكون متعددا. مزج فرويد في هذه الفقرة بين الانتقال والتكثيف (سيأتي الحديث عنهما).

هذا النوع من التناسب يحدث أيضا في الأسطورة أو الرواية، أي في الشعر، حيث أنا الشاعر يختفي وراء البطل الذي هو موضوع التخيل، وهذا البطل لا يمكن أن يكون إلا غريبا مثل عنصر الانتقال في الأحلام؛ حيث أن «جلالة الأنا هو بطل كل أحلام اليقظة وهو بطل كل الروايات»⁴. يسقط الشاعر على بطله رغباته وميوله اللاشعورية. تختفي مثلا أنا شيكسبير وراء هملت. اكتشف فرويد بنقده السيكولوجي أن هملت بطل شيكسبير يعاني من عقدة أوديب، ومن المحتمل أن فرويد ركز هكذا كثيرا على عقدة أوديب بعد قراءة قصيدة هملت. لكن في الحقيقة شيكسبير نفسه كان عُصابيا لم يتخلص من عقدة

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 363

² Ibidem. P. 363

³ Ibid., P. 364

⁴ Sigmund Freud, Les poètes et l'activité de la fantaisie, P. 167

أوديب الكامنة في لاشعوره والتي أسقطها دون وعي على بطله هملت، قال فرويد في هذا الصدد: «لكن هناك فكرة نفذت إلى روعي: ألا نجد في قصة هملت أفعالا مطابقة؟ دون أن نفكر في نوايا شيكسبير الشعورية، أفترض أن حادثا واقعا قد دفع بالشاعر إلى أن يكتب هذه الدراما، سمح له لاشعوره الخاص أن يفهم لاشعور بطله . كيف نشرح جملة الهيستيري هملت هذه: "هكذا يصنع الشعور منا جميعا جبناء"¹. في الفن والشعر والأسطورة يتظاهر لاشعور الكاتب ويتموضع في أعماله.

كما لا حظ أيضا فرويد لما درس لوحات ليونارد فانشي الفنية أن هذا الفنان يعاني من ميول مثلية جنسية مثالية أسقطها على لوحاته الفنية. في لوحة ليونارد فانشي تخيل امرأة وابنها، تشير إلى العذراء والمسيح كما تشير إلى إزيس وحورس. في اللوحة يظهر نسر أدخل ذيله في فم الطفل، علق فرويد على هذه الصورة قائلا: «الذيل (Coda) هو من تعداد الرموز والتعويضات المعروفة كثيرا للعضو الذكري (...) التي تطابق تمثل الاتحاد، العمل الجنسي الذي من خلاله أدخل للعضو في فم الشخص الشريك، إنه غريب أن هذا المخيال يحتل طابعا منفعا على العموم، إضافة إلى ذلك، إنه شبيه ببعض أحلام ومخيلات النساء والمثليين الجنسيين المنفعلين»². إذن أنا ليونارد فانشي تختفي بالتناسب وراء هذه اللوحة الشهيرة . اللوحة تشير إلى العذراء وابنها أو إلى إزيس وحورس، هذا لأن في كلتا الحالتين الأب المخصب غائب إذ حل محله الإخصاب الإلهي. ليونارد لا يعرف أباه وقد يكون ابنا غير شرعي. هذا دليل آخر أن في الأساطير والروايات الأنا تختفي وراء البطل بالتناسب، كما في الأحلام. بطل الأسطورة أو الرواية هو أنا الشاعر المختفي والمعبر عن الأنا الجماعية أو أنا الشعب أو الإنسانية. قال أوتو رانك في هذا الصدد: «بتطبيق هذه النظريات تظهر لنا مماثلة بين الرواية العائلية [للأطفال والعصابيين] وميل أسطورة البطل، ما يسمح لنا إقامة مطابقة بين أنا الطفل وبطل الأسطورة (...) أنا الطفل يتصرف هكذا مثل بطل الأسطورة، وفي العمق، البطل دائما ليس إلا الأنا الجماعية المجهزة بكل الصفات الأكثر سموا. في الإبداع الأدبي الشخصي، البطل يمثل بالطريقة

¹ Sigmund Freud, Lettres à Fliess, (15 – 10 – 1897), In La naissance de la psychanalyse, Trad. par Anne Bertran, Ed. P. U. F. Paris : 1991. P. 198

² Sigmund Freud , Souvenir d'enfance de Leonard de Vinci, Trad. Janine Althouniau, André et Ovide Bourguignon et autres. Ed. Gallimard, Paris, 1987, P. 95

نفسها الأكثر عادة الشاعر نفسه أو، الأفضل، جانبا من شخصيته»¹. نستطيع بيقين أن نستنتج من هذا التناسب حالة اغتراب الأنا. الأنا تسلب ذاتها في عنصر البطل المتخيل الذي لا يعبر عن الشخص الراوي لكن يعبر أيضا عن الجماعة؛ بحيث : «يريد الشعراء أنفسهم تخفيض الفارق بين خصوصيتهم والماهية الإنسانية عامة؛ إنهم يضمنون لنا غالبا أن في كل إنسان يختفي شاعر وأن الشاعر الأخير لن يموت إلا مع موت الإنسان الأخير»². هكذا إذن بفعل الاغتراب – وليس هناك من الناس من هم أكثر اغترابا من الشعراء – يكتف الشاعر، خياليا، الأنا الجماعية ويناسبها بأناه الخاصة. هناك أيضا حالة تخص اغتراب الأنا في الروايات الشعرية التي يسميها فرويد السيكلوجية، عبر عن هذا بقوله: «في الغالب أيضا في ما يسمى الروايات السيكلوجية، ملأنتي الدهشة أن شخصية واحدة – البطل من جديد – إنما هو موصوف من الداخل؛ في داخل النفس، بمعنى ما، يتمركز خالق الخيال، الرواية السيكلوجية تدين دون شك، في الأغلب، لخصوصية ميل الخالق الحديث إلى الخيال؛ تنفلق بالملاحظة الذاتية أنا الشاعر إلى أنوات جزئية وبالتالي يُشخص بعدة أبطال التيارات المتصارعة في نفسه»³. هذا أيضا شكل من أشكال اغتراب الأنا إذ تنفلق إلى عدة أجزاء كل جزء يمثل بطلا تابعا لتيار نفسي معين. هذا بخوص الاغتراب الذي هو سلب الذات الواقعية؛ لكن في الوقت نفسه يثبت الأنا نفسه بالتناسب مع البطل بالإحساس بالعظمة. ليس هذا التناقض غريبا عن النفس الإنسانية، قد أكد فرويد أن التقاء المتناقضات وتعايشها جنبا إلى جنب أمر ثابت في لاشعور الإنسان المنعزل، في الأحلام، في العصابات النفسية وفي النفس الجماعية، وهذه الحالات كلها حاضرة في نفسية الشاعر. في كل الأحوال، الشخصية الرئيسية والمركزية في كل رواية شعرية هي الأنا المختفية وراء البطل المتخيل والشخصيات الثانوية المتخيلة تكون منقسمة تؤدي أدوارها بالإيجاب أو بالسلب؛ حيث «نجد الشيء نفسه إذا كانت الشخصيات الأخرى في الرواية منقسمة بصرامة إلى الطيبين والخبثاء، بثمن التخلي عن خليط الطباع الإنسانية القابلة للملاحظة في الواقع، الطيبون هم

¹ Otto Rank, Op. Cit. P. 95

² Sigmund Freud, Les poètes et l'activité de la fantaisie, P. 161

³ Ibid., P. 168

بحق الذين يستجيبون لنجدة الأنا، بينما الخبثاء هم أعداء ومنافسو الأنا الذي أصبح بطلا»¹. شخصيات الرواية الشعرية تعبر عن انفلاق أنا الشاعر بتموضعه في شخصيات طيبة وشخصيات خبيثة، هذه الازدواجية يتميز بها أيضا الإنسان العصابي.

الخيال أكثر اتساعا من الواقع الملموس، الشاعر يحس بالنقص وعدم الانتظام في الواقع الذي لا يمكن أن يُشبع رغباته الخيالية. لذا الشاعر يبحث عن إعادة تنظيم الواقع وتسخيرها لخدمة مخيلته الوهمية ومخيلات الجمهور المستمع، هذا يعني أن « الشعراء بالفعل مهتمون بالبحث عن إنتاج اللذة الفكرية والجمالية، كذلك بعض الآثار المتعلقة بالعواطف؛ لا يستطيعون إذن أن يقدموا أحمة الواقع دون تحويله، لكن يتوجب عليهم عزل المقاطع، فسخ الروابط المعكرة، تلطيف المجموع وملاً الثغرات»². بالشعر إذن يصبح الواقع قابل للتحمل من طرف الإنسان بعد أن كان مجالا للحرمان. لذلك يذهب الشاعر والفنان بعيدا عن الواقع الملموس من أجل إثارة الحس بالجمالية والانسجام. وهذا ما ذهب إليه فيكو تقريبا في وصف المخيلة الإنسانية والذاكرة لما قال: «تنتمي الملكات، صحيح، إلى الروح لكن لها جذورها في الجسم وتستمد نشاطها من الجسم. هنا تأتي الذاكرة في نفس المقام مع المخيلة... هذه الملكة نفسها تبدو في ظل جوانب ثلاثة مختلفة: هي ذاكرة لما تتذكر الأشياء، هي مخيلة لما تشوهها، هي براعة لما تحيطها بواسطة الزخرفات وترتيبها في نظام جيد ومكان جيد»³. الملكة الشعرية تحتوي على كل هذه الجوانب الثلاثة.

الشيء الآخر الذي نود الإشارة إليه هو معنى ذكر أوتو رانك في فقرته أعلاه للرواية العائلية؛ حسب التحليل النفسي، الرواية الشعرية لها أصل طبيعي في الرواية العائلية. وقد ألف فرويد مقالة بعنوان الرواية العائلية للعصابيين قال فيها: «نجد بالفعل تماما، في طبيعة العصاب ولكن كذلك عند ذوي الموهبة المتفوقة نشاطا خاصا جدا للتخيل الذي ينكشف أولا في ألعاب الأطفال، والذي تقريبا في مرحلة النضج يتناول موضوع

¹ Sigmund Freud, Les poètes et l'activité de la fantaisie. P. 168

² Sigmund Freud, Psychologie de la vie amoureuse, trad. Olivier Mannouni, P. B. Payot, Paris 2010. P. 26

³ Giambattista Vico, La science nouvelle, Ps. 411 – 412

العلاقات العائلية»¹. نشاط التخيل يظهر إذن قويا لدى العصبيين والأطفال، وهذا هو أصل الإبداع الروائي والشعري. في نظر فرويد الشاعر يتصرف مثل الطفل، يعيد عهد طفولته، بمعنى أن «الشاعر يفعل مثل الطفل الذي يلعب؛ إنه يخلق عالم الخيالات الوهمية التي يأخذها بجدية، والتي يزودها بدعائم كبيرة من الانفعال ويفصلها بصرامة عن الواقع»². وهذا التفكير المخيالي غير غائب عند العصبيين، لأن العصابي هو الذي لم ينجح في تجاوز عهد الطفولة مهما بدا بالغا. وقد وضع ساندور فرانزي (محلل نفساني فرويدي) هذه الفكرة إذ قال في الموضوع نفسه: «كما نعلم الروايات العائلية للعصبيين إنما هي أكثر عادة مخيالات العظمة التي تتعلق بالوضعية الاجتماعية لأهلهم، التي من وضعية متواضعة أو من بورجوازية بسيطة يجد [العصابي] نفسه مرفوعا إلى صف النبلاء وإلى العائلة الملكية»³. الروايات العائلية عادية عند الأطفال والعصبيين وفي الأحلام والأساطير، أين نجد الإنسان يرفع نفسه خياليا إلى عائلة مثالية مقابل عائلته الواقعية. هذا الموضوع عالجه أوتو رانك في كتابه أسطورة ميلاد البطل، وطبق فكرة هذه الرواية العائلية العصابية على أساطير ميلاد الأبطال مثل أسطورة موسى التي نجدها تقريبا موجودة بحذافرها في جميع الحضارات القديمة.

بدا أننا ابتعدنا قليلا عن المقارنة بين الأحلام والأساطير ووجهنا اهتمامنا أكثر إلى الشعر والفن. لكن الشعر ليس فقط مجاور للأسطورة لكن الأسطورة نفسها إنتاج شعري. الأسطورة إنتاج خيالي تنتمي أيضا إلى دائرة أحلام اليقظة. وما قدمه جنسن في روايته يقتضي تأويلا مثل الأحلام. من القواسم المشتركة بين الأحلام والأساطير والشعر والفن، اللاشعور وتحقيق الرغبات المكبوتة التي لا يمكن أن تُشبع بوسائل واقعية بفعل الاقتصاد النفسي التي تفرضه الحالة النفسية ذاتها والظروف الاجتماعية والأخلاقية والاستراتيجية. هذه الرغبات تبقى مكبوتة في اللاشعور وتؤثر على النفس أكثر من تأثير الشعور، إذ تجد سبلا ملتوية ووهمية لتحقيقها؛ قال فرويد في هذا الصدد: «يضيف التحليل النفسي بالأحرى أن

¹ Sigmund Freud, Le roman familial des névrosés et autres textes, trad. Olivier Mannouni, Petite Bibliothèque Payot. Paris : 2014, P. 38

² Sigmund Freud. Les poètes et l'activité de la fantaisie, P. 162

³ Sandor Frenzi, Le roman familial de la déchéance, Trad. Judith Dupont et Myriam Viliker. In Le roman familial des névrosés, P. 82

جزءاً آخر، مقيم بصفة عالية، من الإنجاز النفسي يفيد تحقيق الرغبة، الإشباع المعوض لهذه الرغبات المكبوتة، التي منذ سنوات الطفولة تسكن غير مشبعة في نفس كل واحد. إلى هذه الإنجازات، التي نظن دائماً أنها كانت في علاقة مع لاشعور غير قابل للإدراك، تنتمي الأسطورة، الشعر والفن، وسلط عمل المحللين النفسانيين الأضواء بكثرة على ميادين الميثولوجيا، العلم الأدبي وسيكولوجيا الفنانين (...). قد بيننا أن الأساطير والحكايات تسمح بالتأويل مثل الأحلام، اتبعنا السبل المتشابكة التي تؤدي من دافع الرغبة اللاشعورية حتى تحقيقها في إنجاز الفن»¹. في هذه الفقرة لخص مؤسس التحليل النفسي فكرة العلاقة الموجودة بين إنتاجات اللاشعور الفردي واللاشعور الجماعي. ثم قد رأينا جيداً أن فرويد اعتبر الأحلام كظاهرة نفسية غير سوماتية، وهذا ينطبق أيضاً على الأسطورة والإنجازات الاجتماعية اللاشعورية الأخرى. الأسطورة ظاهرة نفسية، تنتمي إلى مجال السيكولوجيا، ولا جدال في هذا.

كذلك العلاقة بين الأحلام والأساطير والشعر واضحة وثابتة. قال فرويد في هذا الصدد: «أنتج التحليل النفسي بأعماله حول الحلم والعصاب مادة تستطيع أن تكشف الطرق التقنية لهذه التكوينات. لكن نستطيع أيضاً، في زمرة من الحالات، اكتشاف الدوافع المخفية التي سببت تغيير الأسطورة انطلاقاً من معناها الأصلي. الاندفاع الأول لتكوين الأسطورة، لا يمكن أن ننظر إليه كحاجة نظرية لتفسير الظواهر الطبيعية والاهتمام بأحكام الطقوس والاستعمالات التي أصبحت معقولة، لكن نبحت عنه في العقد النفسية، في الميول العاطفية نفسها التي أعترف بها كأساس الأحلام وتشكيلات الأعراض»². لم تخرع الأسطورة من أجل التعبير عن الظواهر الطبيعية إنما هي ظاهرة نفسية تعبر عن الميول كما في الأحلام وحالات الأعراض العصبية. بمعنى أن التخيل لا يفيد التأمل المجازي حول الظواهر الطبيعية الخارجية بل يفيد التعبير عن الطبيعة الإنسانية اللاشعورية، وقد رأينا أن الإنسان البدائي، كما رأى يونغ وفيكو، يطغى عليه اللاشعور، ونفسيته نفسية جماعية، فالشعور الفردي حديث العهد؛ الشاعر يستحي بمخيلته القوية وحده الدقيق هذه النفسية الجماعية اللاشعورية.

¹ Sigmund Freud, Petit abrégé de psychanalyse, Ps. 115 – 116

² Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, P. 208

تأويل الأحلام يُعرفنا بهذه النفسية اللاشعورية لأنه «في المحتوى الظاهر للأحلام نجد غالبا خيالات ووضعيات تُذكر ببعض الدواعي المعروفة في الحكايات والقصص والأساطير. تأويل هذه الأحلام سمح لنا بإيجاد الأسس البدائية لهذه الدوافع، ومع ذلك دون أن يُسمح لنا نسيان التعديلات التي خضع لها في مجرى القرون المعنى الأول لهذه المادة [الأسطورية]. عملنا في التأويل يؤدي إن صح التعبير إلى اكتشاف المادة الخام التي يمكن عادة أن توصف بالجنسية بالمعنى التام للكلمة»¹. هناك إذن ذهاب من فهم المحتوى الكامن للأحلام إلى فهم المادة الأولية لتكوين الأساطير لذلك «أيضا، في أغلب الأحيان، المواضيع الميثولوجية يمكن أن تفسر بواسطة تأويل الأحلام»². تقنية التأويل واحدة في كلا المجالين، بالتالي «يظهر من الممكن أن ننقل التصور التحليل النفسي المكتسب عن طريق الحلم إلى إنتاجات المخيلة الشعبية مثل الأساطير والحكايات»³. لكن هل فهم فرويد الأساطير من خلال تأويل الأحلام أو، بالعكس، فهم الأحلام من خلال تأويل الأساطير؟ بتعبير أدق هل بدأ بالأحلام وانتهى إلى الأساطير أو فعل العكس؟ قبل فرويد وُجد مؤولون للأحلام كما وجد أيضا مؤولون للأساطير، هل تأثر بهم فرويد؟ من قبل كان فيكو يؤول الأساطير بنفس الطريقة تقريبا التي كان فرويد يؤول بها الأحلام. لكن بدا لنا جليا أن مؤسس التحليل النفسي لم يقرأ فيكو، وهذا الأخير لم يشر قط، ولو بتلميح، إلى علاقة ممكنة بين الأحلام والأساطير. اهتم فرويد بموضوع الأحلام لما كان فقط طبيبا للأعصاب قبل اختراعه لتقنية التحليل النفسي، وموقفه من الأحلام حينئذ لا يختلف عن موقفه اللاحق. قال عن الأحلام لما كان طبيب أعصاب: «لنلخص أحد هذه الأفعال المهمة: بين السيرورات الأولية Y، التي ألغيت بصفة تدريجية من طرف الضرورات البيولوجية في مجرى تطور Y. يتمثل يوميا لنا أثناء أحلامنا، الفعل الثاني الذي له أهمية مساوية، هو أن الميكانيزمات الباتولوجية المكتشفة من خلال تحليل دقيق جدا للعصابات النفسية لها مع المسارات المنامية تشابه كبير جدا. نستطيع أن نستخرج من هذا موازاة نتائج لها أهمية رئيسية»⁴. هنا ناسب فرويد،

¹ Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 18

² Ibid. P. 18

³ Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, P. 207

⁴ Sigmund Freud, Esquisse d'une psychologie scientifique, In La naissance de la psychanalyse, P. 352

كعادته اللاحقة، بين ميكانيزم تكون العصاب النفسي وميكانيزم الأحلام. في هذا الكتاب المبكر كان فرويد يتحدث بلغة نورولوجية. قال هذا الكلام قبل أن يخترع براديجم التحليل النفسي. في كتابه المبكر هذا نجد نوع من التلفيق بين طب الأعصاب والسيكولوجيا، لكن يبدو أن استعماله للرمز Y يوحي إلى أنه فهم الأحلام كسيرورة فيزيولوجية كما اعتقد غيره من الأطباء في ذلك الوقت، لأن Y يرمز إلى خلية عصبية متموقعة في الدماغ. أضاف في الكتاب نفسه قائلاً: «لما يكون هناك ذكرى حلم معين ونوجه النداء إلى الشعور من أجل معرفة المحتوى، نكتشف أن معنى الأحلام بصفاتها تحقيقات للرغبة مقنع بواسطة عدد معين لسيرورات Y، كل هذا حاضر في العصابات وكل هذه الحالات تبين الطبيعة المرضية لهذه الاضطرابات»¹ استعمال فرويد الرمز التقني Y للدلالة على المسارات النفسية التي يكون الشعور جزءاً منها. رأينا هنا أن مؤسس التحليل النفسي اعتبر منذ البداية الحلم كاضطراب نفسي وكتحقيق خيالي للرغبة. واستعمل في كتابه المبكر حد القناع عوضاً من حد المراقبة الذي استعمله لاحقاً مع نشأة علم التحليل النفسي واكتشاف تقنية التداعي الحر.

لنعود إلى الموضوع، من المؤكد أن تأويل الأحلام هي مركز التحليل النفسي ويمكن أن نقول أن هذا العلم الجديد، الذي انفصل من طب الأعصاب، بدأ بتقنية التداعي الحر وتأويل الأحلام. إذن المحلل النفسي يجب أن يتقن تأويل الأحلام ويتقن تأويل الأساطير. وذهب هذا المذهب صاحب عبارة اللاشعور الجماعي يونغ حيث قال: «(...) من الناحية التطبيقية يجب ليس فقط أن يملك السيكلوجي تجربة كافية في الأحلام والتعبيرات الأخرى للنشاط اللاشعوري، لكن أيضاً يجب أن يعرف الميثولوجيا بمعناها الأكثر اتساعاً»². قد يسأل سائل ما الفائدة من معرفة تأويل الأساطير من طرف محلل نفسي أو سيكولوجي تحليلي أو طبيب نفسي؟ نعم أن فرويد أراد بعلمه الجديد أن يقتحم كل مجالات العلوم الروحية، أراد منه طبا يعالج العصاب الفردي ويعالج العصاب الاجتماعي وقدم علمه ليحل محل الديانة المنهارة وكان حريصاً على ذلك. التيرابيا التحليل النفسية هي تيرابيا فردية وجماعية في الوقت نفسه؛ قال كارل أبراهام عن مؤلف فرويد: «البحث التحليلي الذي

¹ Sigmund Freud, Esquisse d'une psychologie scientifique, In La naissance de la psychanalyse, P.357

² Carl Gustav Jung, Essais d'exploration de l'inconscient, Trad. par Laure Deutschmeister, Ed. Folio / Essais, France : 2013. P. 117

يتضمن مؤلف فرويد مبادئه يشمل الظواهر العادية والمرضية للأفراد والشعوب. (...) هنا تكمن نظرية فرويد، إنها تعتبر كل ظاهرة نفسية كنتيجة وتبحث لذلك عن سبب سيكولوجي»¹. وهذا أيضا ما أراده يونغ بسيكولوجيته التحليلية واهتمامه الكبير بالاشعور الجماعي، حيث قال: «يجب على الميثولوجي أن يواجه الصعوبة نفسها التي يواجهها السيكولوجي، عندما نطلب منه تعريفا دقيقا، وبصفة خاصة معلومة وجيزة وقطعية»². نعم من أجل فهم الميثولوجيا لا بد من معرفة سيكولوجية. أضاف يونغ: «لكن كما أن الطبيب الملاحظ تنقصه المعارف التاريخية المطلوبة، لا يكون في وضعية تسمح له برؤية التوازن الموجود بين ملاحظاته وتأكيدات تاريخ الأفكار والحضارة؛ العكس بالعكس، العارف بالميثولوجيا، عالم التاريخ المقارن للأديان ليس على العموم طبيبا نفسانيا ولا يعرف إذن أن أسسه الميثولوجية تتقدم أيضا عذبة وحية – مثلا في الأحلام والرؤى، في سر الحوادث الداخلية الأكثر شخصية التي لا نريد بأية حال من الأحوال أن نقدمها لمشرط العلم»³. المعرفة بالأعصاب والأحلام والميثولوجيا هي مهمة الطبيب النفساني أو طبيب الأعصاب الذي يطلق عليه اسم السيكولوجي التحليلي أو المحلل النفساني، الذي يجب أن يكون أيضا طبيب المجتمع، كما أراد نشته أن يكون الفيلسوف.

المحلل النفساني فيلسوف أكثر من كونه طبيبا. لكن هل الميثولوجيا ملازمة للإنسان؟ يجيب فرويد و يونغ بالإيجاب، لأن اللوغوس خاص بالعلم والفلسفة، والميثوس خاص بالمجتمع الإنساني، رأينا جليا في مؤلف فرويد ويونغ تكلمة وتصور علمي للمشروع الذي أنجزه أفلاطون في العصور الغابرة. السيكولوجيا الفردية هي مجال اللوغوس والسيكولوجيا الجماعية هي مجال اللوغوس؛ إلا أن اللوغوس والميثوس مقترنان في السيكولوجيا التحليلية والتحليل النفسي، كما اختلطا من قبل في مؤلفات فلسفة أفلاطون.

الميكانيزمات نفسها التي تكون الأعراض المرضية والأحلام نجدها في الأساطير وفي كل الإبداعات اللاشعورية الأخرى مثل الشعر والدين والفن والوهم، لذا قال فرويد: «يضعنا التحليل النفسي في علاقة مع مجموعة من العلوم الأخلاقية، مثل الميثولوجيا،

¹ Karl Abraham, Op. Cit. P. 117

² Carl Gustav Jung et Charles Karenyi, Introduction à l'essence de la mythologie, P. 246

³ Ibid. P. 255

اللسانيات، الإثنولوجيا، سيكولوجيا الشعوب، علم الأديان، حيث الأبحاث التي من شأنها أن تقدم معطيات ثمينة جدا (...). طبعاً النتائج التي يقدمها التحليل النفسي هي عادة غريبة، تصبح أكثر قبولاً بفعل إثباتها من طرف أبحاث منجزة في ميادين أخرى. لكن التحليل النفسي هو الذي يقدم المناهج التقنية وقيم وجهات النظر حيث التطبيق يجب أن يظهر ناضجاً في العلوم الأخرى. الأبحاث التحليل النفسية تكشف في الحياة النفسية للفرد الإنساني أفعال تسمح لنا أن نحل أو نوضح أكثر لغز الحياة الجماعية للناس»¹. التحليل النفسي إذن التقاء بين العلم والفلسفة، بل أراد فرويد من علمه الجديد فلسفة علمية. زيادة إلى ذلك، التحليل النفسي شبيه بما سماه **فيكو** في علمه الجديد الفيلولوجيا؛ بالفعل أفرغ **فيكو** الفيلولوجيا من محتواها المؤلف وأصبحت تضم التاريخ والسيكولوجيا والدين والميثولوجيا والشعر والفن والحق والتشريع واللسانيات... أي كل ما سماه الحكمة الساذجة. الفرق يكمن في أن **فيكو** حاول أن يجمع بين الحكمة الساذجة والفلسفة بينما **فرويد** أراد أن يجمع بين الطب والعلوم الروحية لتأسيس فلسفة جديدة.

المحطة الأكثر أهمية في هذا المبحث هو المقارنة بين الأحلام والأساطير، أي الأساطير بالمعنى الخاص للكلمة. نتساءل أين يكمن القاسم المشترك بين الأحلام والأساطير؟ القاسم المشترك بصفة عامة هو أن الأسطورة أيضاً حلم، حلم جماعي لكنه يبقى حلماً. تنتمي الأساطير إلى أحلام اليقظة. قال **أوتو رانك** : «ليست الأحلام لدى بعض الشعوب البدائية، حسب أقوالهم الخاصة، المصدر الوحيد لتكوين الأساطير فحسب، بل حتى الميثولوجيون المشهورون مثل لايبستر، مانهاردت، روشر وفي الوقت الحاضر فونددت اعترفوا بحق أهمية الحياة المنامية، وبالخصوص حلم القلق، لفهم مجموعة معينة من الأساطير أو على الأقل مجموعة معينة من المواضيع الأسطورية»². لفهم مثلاً حد الميثومان **mythomane**، الميثومان هو في الوقت نفسه صانع الأساطير وكذاب باتولوجي، يكذب ولا يعلم أنه يكذب، الإنسان البدائي ميثومان لا يعرف هل يفكر أم يحلم، فالميثومان المعاصر، العصابي مثلاً، نكصت نفسيته إلى الحالة البدائية. وهذا ما يجعل العلاقة جوهرية بين الأحلام والأساطير. الأحلام نتاج اللاشعور وكذلك المواضيع

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 153

² Otto Rank, Op. Cit., P. 36

الميثولوجية، الميثومان شخص يطغى عليه اللاشعور الجماعي. وقد رأى يونغ أن النفسية البدائية يطغى عليها اللاشعور، وهذا ينطبق على الشعراء في كل الأوقات.

الأساطير مشابهة للأحلام النمطية كإنتاجات اللاشعور الجماعي. أضاف رانك في هذا الصدد: «القرابة الحميمة بين الحلم والأسطورة تتظاهر هنا (...) إنها تسمح باعتبار كمبرر تماما تصور الأسطورة كحلم جماعي كما كانت لدي الفرصة أن أبينه (...) في الدورة الميثولوجية التي نمتحنها هنا، نجد إثبات جديد للعلاقات الضيقة والمتينة بين الحلم والأسطورة حيث المطابقة تقدم لنا توضيحات نافعة جدا»¹. هكذا أثبت هذا المحلل النفسي أن الأسطورة حلم جماعي، بالتالي يمكن أن نعتبر، ونحن على حق، الحلم الواقعي "أسطورة فردية". الأسطورة حلم جماعي، لا يشترك فيه شعب معين فحسب لكن تشترك فيه الإنسانية جمعاء؛ هناك أساطير متشابهة بين أقوام متباعدة في الزمان والمكان وليس بينهما أي علاقة ثقافية. هذا هو على الأقل تقدير التحليل النفسي للميثولوجية. الطبيعة الإنسانية واحدة وكما قال فيكو الأساطير تنتمي إلى الطبيعة المشتركة بين الأمم، وهذه الطبيعة المشتركة هي اللاشعور أو الحس المشترك. وأثبتت هذه الفكرة الأعمال الميدانية المحلل النفسي جيزا روحايم.

الأسطورة إذن حلم جماعي يعبر عن طفولة الإنسانية، بالتالي حتى الإنتاج الشعري والروائي، من منظور التحليل النفسي، في نهاية التحليل، نكوص إلى مستوى النفسية البدائية. لقد رأى فرويد أن الحلم هو "مقطع متجاوز من الحياة النفسية الطفولية"، وعلى غرار هذه المقولة قال كارل أبراهام: «الأسطورة هي مقطع متجاوز من الحياة النفسية الطفولية الجماعية، إنها تحتوي (تحت شكل مستور) رغبات طفولة الجماعية»² الطفولة الجماعية يمكن أن نفهمها أنها ما قبل تاريخ الأمة أو، حسب تقدير فرويد نفسه، ما قبل تاريخ النوع الإنساني، في كلتا الحالتين نصل إلى نتيجة واحدة؛ بما أن هناك شيء مشترك بين الأطفال الأفراد وأطفال النوع، البدائيين؛ قال يونغ في هذا الصدد: «الباحث الذي له تجربة في استكشاف الروح الإنسانية يستطيع كذلك أن يرى المماثلات الموجودة بين

¹ Otto Rank, Op. Cit. P. 39

² Karl Abraham, Op. Cit. P. 92

خيالات الذهنية البدائية، تمثلاتها الجماعية ومواضيعها الميثولوجية»¹. هنا نفهم الأصل الأول للأساطير البدائية، السر في ذلك يكمن في النفسية البدائية نفسها التي تتميز بقوة المخيلة اللاشعورية، بحيث أن «الشيء المشترك لكل هذه الانتاجات يقع بالفعل على ملكة نفسية واحدة، بمعنى على التخيل الإنساني. وبالتدقيق بفعل نشاط المخيلة هذه، النظرية الحديثة للأساطير، التي نحن بصدد تعيينها، تُرى مجبرة أن تحدد لنفسها مقاما، وربما المقام الأول، في مشكل الأصل الأول للأساطير»². يختلف الناس في الفهم والتجريد والتصور، الملكات التي تقوم عليها العلوم والفلسفة، من جيل إلى جيل، من قوم إلى قوم، من أمة إلى أمة؛ لكن يبدو، حسب منظري التحليل النفسي، أن ملكة التخيل، وكذلك اللاشعور، لا يخضعان لمثل هذا التطور؛ تماما مثل الغرائز التي، في نظر فرويد، لا تفيد إلا استعادة المراحل السابقة والنكوص إليها. وكذلك هذه هي نظرة التحليل النفسي إلى الأحلام النمطية والأساطير والفن والشعر والدين وكل إنتاجات اللاشعور (الموسيقى حالة استثنائية).

نصل إلى نتيجة أن هناك، في منظور التحليل النفسي، نفسية فردية ونفسية جماعية، تخيل فردي وتخيل جماعي تشترك فيه كل الإنسانية. ف «خارج إنتاجات المخيلة الفردية، هناك إنتاجات أخرى التي لا يمكن أن ننسبها إلى مخيلة إنسان واحد. أقف على اعتبار الأساطير والحكايات كما هي كذلك (...) أفترض هنا أن أقارن بين الأسطورة وظواهر السيكولوجية الفردية وبالخصوص الحلم. أريد أن أوضح أن نظريات فرويد تنطبق بصفة واسعة على سيكولوجيا الأسطورة وهي خاصة أن تُدخلنا إلى الفهم الجديد للأساطير»³. بالتالي يجب أن تكون دراسة الأساطير مهمة السيكولوجيا وليست مهمة النقد الأدبي. يجب أن يكون عالم الميثولوجيا سيكولوجيا. لأن كما قال أوتو رانك «الحل النهائي لهذه المسألة، البحث عنها أو إيجادها، يكمن في السيكولوجيا»⁴. ما نجده في الأساطير هو تكثيف النفسيات الفردية لتتكون النفسية الجماعية، فمن المعقول أن تنتمي دراستها إلى السيكولوجيا الجماعية. في نظر كارل أبراهام: «يقال أن الحلم هو انتاج فردي بينما الأسطورة تكثف النفس الشعبية (...) حتى ولو أن الحلم ناتج عن انفعالات فرد معين، هناك انفعالات التي

¹ Carl Gustav Jung, Essais d'exploration de l'inconscient, Ps. 116 – 117

² Otto Rank, Op. Cit. P. 37

³ Karl Abraham, Op. Cit. Ps. 69 – 70

⁴ Otto Rank, Op. Cit. P. 32

هي إنسانية بصفة عامة. هذه الانفعالات العامة تعبر عن نفسها في الأحلام التي سماها فرويد نمطية. نجح فرويد في أن يرفع هذه المجموعة من الأحلام إلى رغبات معينة مشتركة بين كل الناس، واستدل أن هذه الرغبات نفسها هي التي تؤسس أساطير معينة»¹ أضاف أبراهام في الموضوع نفسه بخصوص العلاقة المتينة بين الأحلام والأساطير قائلاً: «لقد صادفنا تظاهرات تنتمي في الوقت نفسه إلى حياة الفرد والحياة الجماعية (...) في مرحلة ما قبل التاريخ يحضر الشعب رغباته وفق بناءات خيالية وهمية التي تمتد إلى المرحلة التاريخية على شكل أساطير. كذلك يخلق الإنسان في خضم مرحلة قبل التاريخ الخيالات الوهمية النابعة من رغباته التي تستمر في أحلام المرحلة التاريخية. هكذا الأسطورة هي أثر الحياة النفسية الطفولية للشعب، والحلم أسطورة الفرد»². سواء تعلق الأمر بالأساطير أو بالأحلام الطبيعية، لا بد من التركيز على الخيالات الوهمية **Fantasmes**؛ الأسطورة حلم جماعي اصطناعي، الحلم أسطورة فردية طبيعية.

من خلال ما قاله أبراهام في الفقرتين الأخيرتين، نفهم أن عنصر الرغبة مشترك بين الأحلام والأساطير. تحدثنا سابقاً بكفاية عن مذهب فرويد القائل أن الرغبة هي التي تثير الحلم. ثم أشرنا إلى وظيفة الرغبة في الانتاج الشعري والفني والأسطوري. وفي الفقرة قبل السابقة رأى الكاتب أن هناك "رغبات معينة مشتركة بين كل الناس". هذه الرغبات النمطية هي التي تثير الأساطير، إذ قال فرويد: «هل ينبغي أن يعامل كشيء فارغ من المعنى الأخلاقي الرغبات المقموعة، كما أنها تخلق الأحلام، تستطيع يوماً أن تخلق شيئاً آخر؟»³. أي أن هذه الرغبات المكبوتة تستطيع أن تخلق رواسب اللاشعور الأخرى مثل الشعر، الفن، الدين، الأسطورة – لكن كذلك العصاب –، بمعنى آخر أن هذه الانجازات الإنسانية يثيرها الإشباع الخيالي للرغبات. وبين فرويد أيضاً أن إشباع الرغبات له أهمية قصوى في تاريخ الحضارات؛ ف «كل تاريخ حضارة لا يفعل إلا أن يبين لنا أية طرق التزم بها الناس من أجل تحقيق رغباتهم غير المشبعة [واقعيًا]، كوظيفة للشروط المتغيرة والمعدلة من أجل

¹ Karl Abraham, Op. Cit. P.P. 70 – 71

² Ibid. P. 117

³ Sigmund Freud, L'Interprétation du rêve, P. 663

التقدم التقني، من بداية الحرمان من جانب الواقع»¹. إلى جانب الإنتاجات اللاشعورية، الأسطورة، الشعر، الفن، الدين، الإنسان يشبع رغباته أيضا في المنجزات الثقافية الأخرى مثل الفلسفة والعلم. إشباع الرغبات بهذا المعنى يتقاطع مع ملكة التجليل التي هي قوام كل الحضارات والثقافات. ولقد أشار فرويد إلى العلاقة بين إشباع الرغبات والتجليل حيث قال: «تملك الغريزة الجنسية إلى درجة عليا القدرة على أن تحيد عن هدفها الأصلي، الجنسي المباشر، وتتوجه نحو الأهداف التي تتصف بالقيمة الاجتماعية الأكثر سموا، نحو الإشبعات التي تعرف بأنها مكفوفة عن الهدف (التجليل)»². التجليل أيضا تحقيق متسامي، نوعا ما، للرغبة، لكن يجب أن تكون هذه الرغبة مثالية لأنه هناك اختلاف ظاهر بين انتاجات اللاشعور مثل الفن والشعر والدين... وإنتاجات العلم والفلسفة، ولا نظن أن التخيل الوهمي يؤدي دورا خارج الإنتاجات اللاشعورية. ولما يعالج فرويد موضوع الأحلام الفردية والجماعية لا يهتم إلا بالتخيل في مجالات اللاشعور. لكن هذا الإشباع الخيالي الوهمي لا يخص إلا المحرومين من الإشباع الواقعي، مثلا الإشباع الكامل للغريزة الجنسية يكون عائقا أمام الأهداف الثقافية، ولما يتحدث فرويد عن الرغبة كثيرا ما يعتمد على الرغبة الجنسية ولو احقها، لكن ليس بصفة مطلقة؛ هناك رغبات العظمة وإرادة القوة والطموح، لكن يجب فقط أن نسجل أن هذه الرغبات متصلة نوعا ما بالغريزة الجنسية؛ قال فرويد: «لنا الحق أن نقول أن من كان سعيدا لا يتوهم خياليا أبدا، إنما يفعل ذلك فقط من لم يكن راضيا. الرغبات غير المشبعة هي قوى اندفاع الخيالات الوهمية. وكل واحد من الخيالات الوهمية هو تحقيق للرغبة، وتلازم الواقع غير الكافي (...). قد تكون الرغبات طموحة لإعلاء شأن الشخصية وقد تكون رغبات إيروسية شبقية»³. إذا كان المثال الزاهد المتمثل في عدم إشباع الرغبات مفيدا للثقافة، فليست السعادة قيمة ثقافية. الفنان والشاعر لا يكفيهم الواقع بل يرون فيه نقصا فادحا، لأن رغباتهم مقموعة داخليا أو بالضرورة الخارجية. هكذا يبتعد الفنان والشاعر عن الواقع المادي ويعيشان في واقعهما النفسي، ويحاولان جاهدين

¹ Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, P. 209

² Sigmund Freud, La psychanalyse, Trad. Janine Althounian, Florence Baille, André Bourguignon et autres, in Œuvres complètes, psychanalyse, volume XI (1911 – 1913), Ed. P. U. F. Paris 1998. P.P. 37 – 38

³ Sigmund Freud, Les poètes et l'activité de la fantaisie, P. 164

إضفاء طابع الجدية لإنتاجهما الخيالي، ويشركان غيرهما في هذه الحياة الواقعية التي يأخذانها مأخذ الجدية.

ننتقل الآن إلى مسألة التحقيق الخيالي للرغبة في الأساطير حصراً، ومن وجهة نظر أنتروبو سيكولوجية. في خطابه حول ماهية الشعر قال فرويد: «تهيئة المواضيع الموجودة معروفة جداً (...) ولكن بما أن المواضيع كانت معطاة، بكونها منحدره من الكنز الشعبي للأساطير والحكايات والقصص. إن البحث في هذه التكوينات المتعلقة بسيكولوجيا الشعوب لم يكتمل بعد، لكن لما يتعلق الأمر بالأساطير، إنه محتمل جداً أنها تطابق الأطلال المشوهة للخيالات الوهمية لرغبات الأمم بكاملها، وتتطابق مع الأحلام قديمة العهد للإنسانية الفتية»¹. نفهم من هذه الفقرة أن الأساطير تحقيق قديم لرغبات الإنسانية كما أن الحلم تحقيق لرغبات فردية. لكن لا بد أن نؤكد مبدئياً أن «كما لا حظ فرويد بالنسبة إلى الحلم، الأسطورة أيضاً تخفي محتوى كامن وراء المحتوى الظاهر. من أجل الوصول إليه لا بد من تقنية التأويل»². من خلال تأويل الأساطير نكتشف رغبات الإنسانية، إذ أن الأساطير أطلال تعبر عن الوراثة العريقة. في المحتوى الكامن للأسطورة نجد ما هو مكبوت جماعياً. «بحث أ. كوهن [Adalbert Kuhn] في البرهنة أن الأسطورة قائمة على تصور عن الطبيعة [الإنسانية]. أثبت أن كل أسطورة تحتوي خارج المحتوى المضبوط مباشرة بواسطة الألفاظ، محتوى كامن يخفي وراء التعبيرات الرمزية. الذي يعرف المنهج الفرويدي في تأويل الأحلام والنظرية التي تنجم عنه يلاحظ مشابهاً مهمة مع تأويل أسطورة برومينيوس من طرف كوهن»³. نعلم أن الأسطورة أصل الدين، بمعنى أن الميثولوجيا سابقة للأنساق الدينية والأخلاقية، وما كان الدين والأخلاق إلا نتيجة كبت طويل في تاريخ الإنسانية. لا بد بالتالي أن يكون الدين أيضاً استجابة لإشباع الرغبات المكبوتة جماعياً، أي إصلاح لواقع فيه نقص، من أجل أن يتعامل معه الإنسان.

الأسطورة أيضاً تعبير عن رغبات جماعية مكبوتة، تنتمي إلى مقولة اللاشعور الجماعي؛ بتعبير آخر، «يظهر أن، في الأسطورة التي تمس طفولته الأولى، الشعب يعبر

¹ Sigmund Freud, Les poètes et l'activité de la fantaisie P. 170

² Karl Abraham, Op. Cit. P. 90

³ Ibid., P. 89

عن رغبات هو معتاد على كبتها. "الجنة ليست شيئاً آخر إلا الخيال الوهمي الجماعي لطفولة كل فرد" كما قال فرويد¹؛ فمثلاً، «الاعتبارات الفلكية [التنجيمية] لشعب ما تخدم النتيجة نفسها، إنه يسقط خيالاته الوهمية على السماء. مركز الأساطير هو الشعب نفسه، فيهم تحيي إشباع الغرائز»². بخل الواقع وضعف الطبيعة الإنسانية هو أصل الأساطير والديانات، الإنسان يرغب في الكمال فيسقط رغبته بعيداً عن الواقع المعاش. أنا الشعب مثل أنا الشاعر، فيها في الوقت نفسه سلب وإثبات للذات، ولا بد أن نوضح أن أنا الشاعر أنا جماعية لا شعورية بمعنى بدائية. في الأسطورة، والدين الذي ينشأ من الأسطورة، نجد تناسب الشعب مع البطل ومع الإله، فكانت «نظرية الأسطورة – الرغبة تستطيع دون صعوبة أن تتسع إلى نظرية الدين – هي الرغبة. التناسب الأصلي بين الإنسان وإلهه من المستحيل أن ننكره في الأسطورة وفي الدين. هناك كبت ممتد سمح للشعوب التوحيدية أن يصلوا إلى أن يخضعوا لإلههم بصفته هو الخالق (الأب الذي يخصب، الأب الذي ينعم)، يرغب الإنسان في العناية الاحترافية، يسقط رغبته على السماء؛ هنا يجب أن يقيم الأب الذي يعتني بكل الناس (...) كذلك يرجئ الإنسان إلى ملكوت السماوات خيالاته الوهمية الطفولية المستمرة. سواء كان العالم الآخر متخيلاً وهمياً بمعنى المسيحية، أو كمكان للذات الحسية كما في الإسلام، كل تصورات الحياة الخالدة ليست شيئاً آخر إلا تحقيقات للرغبة»³. هناك إن صح التعبير تطابق نسبي بين التحقيق الخيالي للرغبة والوهم، لأن الوهم نفسه عرفه فرويد أنه تحقيق للرغبة، وقد تحدث عن الأوهام في كتابه مستقبل وهم، ويقصد بالأوهام المعتقدات الدينية إذ قال: «هذه الأفكار التي أعلنت على أنها عقائد، ليست رواسبا للتجربة ولا نتيجة نهائية للتأمل، بل هي أوهام، تحقيق للرغبات الأكثر قدماً، الأكثر قوة، الأكثر إلحاحاً للإنسانية؛ سر قوتها هو قوة هذه الرغبات»⁴. الفرق بين الأوهام الدينية والتكريس الخيالي للرغبات في الشعر والأساطير هو كون الأولى أقوى وتستجيب أكثر لحاجيات الإنسانية، هذا لأن «ما يطبع الوهم، هو كونه منحدر من الرغبات الإنسانية؛ من

¹ Karl Abraham, Op. Cit., P. 93

² Ibid., P. 115

³ Karl Abraham, Op. Cit., P. 116

⁴ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, Trad. par Marie Bonaparte, Ed. P. U. F., Paris : 1973.
Version numérique, Site web : <http://pages.infinit.net/sociojmt> . P. 27

هنا يقترب من الفكرة الهديانية في الطب النفسي، لكن ينفصل أيضا من هذه الفكرة، حتى إن لم نهتم بالبنية المعقدة للفكرة الهديانية»¹. هناك إذن صلة نسبية بين الهديان والأوهام والتحقيق الخيالي للربغبات، كما في حالة العصاب، لذلك أطلق فرويد على الدين عبارة «العصاب الإكراهي الكلي للإنسانية»² وأطلق على العصاب عبارة الديانة الفردية المشوهة. تمثل الديانة طفولة الإنسانية.

كما في الحلم والعصاب، في الأسطورة والشعر – وكذلك في الدين – الواقع النفسي هو الذي يطغى على حساب الواقع المادي الخارجي لسبب البحث عن الإشباع الخيالي للربغبات. ولقد دفع فرويد بمصطلح "طغيان الأفكار" في كتابه الطوّم والتابو، كمصطلح اكتشفه في دراسة العصابات النفسية. في الطوّم والتابو قارن فرويد بين الطفل والبدائي والعصابي حيث قال مثلا: «في مكان سابق، وبخصوص الطفل الذي يتواجد في شروط نفسية مشابهة ولكنه حركيا ما زال غير قادر، تبيننا الرأي بأن هذا الطفل يرضي رغباته بصورة هلوسية، أي بأن يخلق الحالة الإرضائية عن طريق المثيرات النابذية لأعضاء حواسه. أما بالنسبة إلى البدائي الراشد فتوجد طريقة أخرى، إذ يعلق برغبته حافز حركي، هو الإرادة، التي ستغير وجه الأرض في سبيل إرضاء [إشباع] الربغبات – ستستخدم الآن من أجل من أجل تمثل الإرضاء، بشكل أن المرء يحس من خلال الهلوسات الحركية وكأنه يعيش حالة الإرضاء فعلا»³. الإشباع الخيالي للربغبات ميل بدائي إذن وطفولي - ويمكن أن نضيف أيضا أن هذا الميل عصابي، فلا عجب إذا وجدنا فيه الحافز الرئيسي لتكوين الأساطير وإنتاجات اللاشعور الأخرى، بما أن الواقع النفسي هو الذي يطغى على الواقع المادي؛ بمعنى أن «ثمة مبالغة الآن في تقدير جميع الوقائع النفسية، هذا يعني موقفا يظهر لنا – حسب فهمنا للعلاقة بين الفكر والواقع – على أنه مبالغة في تقدير الفكر على حساب الواقع. فالأشياء تتراجع أمام تخيلات هذه الأشياء، وما يجري مع تخيلات الأشياء هذه، يجب بناء عليه أن يحدث مع الأشياء أيضا»⁴. وقد عبر فيكو عن هذه الفكرة بتعبير واضح جدا و، إن صح التعبير، بعمق أكبر، حيث قال: «... هذا المقام هو جزء صغير للمقام

¹ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 28

² Ibidem P. 28

³ سيغموند فرويد، الطوّم والتابو، تر. بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط. 1، 198" ص. 107

⁴ المصدر نفسه، ص. 108

الأول، الذي ينص أنه لسبب الطبيعة اللامحدودة للروح الإنسانية، كل مرة يسقط الإنسان في الجهل يجعل من نفسه معيارا للكون بالنسبة إلى كل ما يجهل»¹. وبتعبير آخر «بفعل الطبيعة اللامحدودة للروح الإنسانية، لما هذه تسقط في الجهل، يجعل الإنسان من نفسه معيارا للكون»². معنى هذا أن الروح الإنسانية غير المحدودة تواجه واقعا محدودا فيجعل الإنسان نفسه معيارا لهذا الواقع الذي يتخيله وهميا، وينظمه ويجعله كاملا حسب أهواء روحه في الشعر والفن والأساطير.

قد رأينا أن فرويد يعتبر اللحم كعرض عُصابي وقد قارنه بالمرض الذهني والذهيان والبارانويا، فهل كل هذا ينطبق على الميثولوجيا؟ في هذا الصدد، قال فرويد في تحليله لشخصية الرئيس شرايبر: «هذا الموجز القصير لتحليل حالة برانويا يجعلنا نفهم كيف أن يونغ محق لما أثبت أن القوى المؤسسة لأساطير الإنسانية ليست مستنفذة لكن اليوم أيضا، في العصابات، تلد نفس الانتاجات النفسية مقارنة بالأوقات القديمة جدا. سأكرر هنا ما قلته في موضع آخر: توجد كذلك الآن القوى [النفسية] المؤسسة للأديان. وأعتقد أن الوقت سيأتي قريبا لنسب أيضا مبدأ الذي، نحن المحللون النفسانيون، أعلننا عنه منذ وقت بعيد، وأن نضيف إلى ما يندرج فيه الفردي، من الأنتوجيني، تكبير أنتروبولوجي، فيلوجيني. نقول: في اللحم وفي العصاب يتواجد الطفل مع كل الخصوصيات التي تطبع نمط فكره وحياته العاطفية. نضيف اليوم أننا مازلنا نرى الإنسان البدائي المتوحش موجودا، كما يظهر لنا في ضوء الأبحاث الأركيولوجية والإثنولوجية»³. يفهم فرويد من هذه الفقرة أن الإنسان البدائي، مؤسس الأساطير والأديان، إنسان مصاب بالبرانويا، برانويا فردية وجماعية. وفي يومنا، في نظر فرويد، مازال يحيا الإنسان البدائي في العصبيين ومرضى البرانويا، بما أن جنون العظمة والذهيان هو الدافع الذي يحرك الإنسان البدائي. ولقد أثبت فيكو من قبل أن الحالة الطبيعية ليست فردوسا آدميا وليست عصرا ذهبيا، هي حالة قلق وأمراض نفسية شديدة.

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 98

² Ibid., P. 85

³ Sigmund Freud, Cinq psychanalyses (Le président Schreiber), Trad. Par Marie Bonaparte et Rudolph M. Loewenstein, Ed. P. U. F. 5ème éd., Paris : 1972. p.324

للعلم، الشخص الذي حلله فرويد ألف كتابا أدعى من خلاله النبوة، ففي المقارنة بين الأسطورة والنسق الهذيانى للبرانويا أضاف فرويد: «منذ أن نشرت هذا العمل حول شرايبر، سقط بين يدي كتاب سمح لي أن أثري معارفي وجعلني في حالة ملاحظة صلات عديدة تربط أحد هذه الاعتقادات الهذيانية إلى الميثولوجيا. أعين العلاقة الخاصة تماما التي توهمها المريض مع الشمس، فكنت مضطرا أن اعتبر هذا [الشمس] ك "رمز أبوي" مجل»¹. في الميثولوجيا القديمة الشمس يمثل رمزيا الأب، والأرض المطعمة تمثل الأم². كانت الأديان القديمة تؤله الشمس، مثل ديانتى المصريين والرومان، وفي نظر فرويد الإله هو، عند الأولين، الأب المجل - وقد كانت على هذا المذهب الديانة المسيحية - بما أن الألوهية كانت ألوهية الشمس، والشمس يرمز إلى الأب الخاصب*.

رأينا أن في الشعر والأساطير يختفي الأنا وراء الشخصية المركزية بالناسب كما يحدث في الأحلام. هذا الموقف الخيالي مطابق في الحقيقة لجنون العظمة والهذيان، حيث «أن كل هذيان الاضطهاد يحتوي ضمنا جنون العظمة (...). لما يحدثنا عن نسقه الهذيانى، المريض الذهني يذكرنا بتأسيس حلقة الحكايات والميثولوجيا حول بعض الأشباح. النسق الهذيانى للمريض الذهني هو مثل الأسطورة التي بها يحتفل بعظمته الخاصة»³. الفرد يعبر عن جنون العظمة والأفكار الهذيانية لما يكون طفلا أو مريضا ذهنيا، الشعب يفعل الشيء نفسه بأساطيره التي هي أيضا أنساق هذيانية جماعية؛ ف«عقدة العظمة هذه هي خاصية طفولة الشعب كما هي خاصية طفولة الفرد. لا تضمحل كلية في مجرى الحقبة التاريخية للشعب. يوجد في الأسطورة أيضا تناسب، الشعب يتناسب مع الشخصية المركزية

¹ Sigmund Freud, Cinq psychanalyse (Le président Schreiber), P. 322

*ورد في سفر التكوين، من التوراة، أن أحد أبناء النبي يهودا، عنان أو يونان Onane تزوج أرملة أخيه راشيل كرها من أبيه؛ وبفعل أنه لا يريد أن ينجب معها ذرية، كان في كل عمل جنسي يقذف المنى على الأرض. لذلك عاقبه الإله لأن هذا السلوك يعتبر سفاح قربى ممارس على الأرض الأم، وعقابه كان الموت. (سفر التكوين، 38). انطلاقا من هذه الممارسة أطلق فرويد حد العنانية Onanisme على الاستمناء أو العادة السرية. حكم فرويد سلبا على العنانية إذ اعتبرها منبوذة من ثلاث نواح: من الناحية البيولوجية تؤدي إلى مرض العصاب الفيزيائي (أو الراهن)؛ ومن الناحية السيكلوجية تحطم ملكة التجليل؛ ومن الناحية الأخلاقية تعتبر سفاح قربى رمزي ممارس على الأرض الأم. يمكن لأي فيلسوف أن ينتقد فرويد من وجهة نظر الناحية الأخلاقية، أما من وجهة نظر البيولوجيا والسيكلوجيا، فالنقد محصور على علماء الأعصاب والأطباء والسيكلوجيين.

² Sigmund Freud, Cinq psychanalyse (Le président Schreiber) P. 301

³ Karl Abraham, Op. Cit. P. 95

للأسطورة»¹. جنون العظمة والهديان الجماعيان نجدهما واضحين في الكتاب المقدس. اعتبر الشعب العبراني نفسه شعب الله المختار أو أنه أبرم عهدا مع الله ونجد عقدة العظمة في أقصاها في سفر التكوين: "خلق الله الإنسان على صورته"، ونسب إلى نفسه الوصايا العشرة ... العهد القديم يروي ملاحما عجيبة وبطولات الشعب الإسرائيلي. وفي الحقيقة هذه البطولات التوراتية لم تكن موجودة إلا في مخيلات الشعراء المؤلفين للكتاب المقدس. وموسى في الحقيقة، كشخصية مركزية في الرواية الكتابية، تناسب معه الشعب الإسرائيلي بكيته. هذا لأن «أسطورة البطل لا تخدم إلا في الظاهر الاعتراف والتمجيد للبطل المرفوع بكيفية ميثية، بينما في العمق إنه بالفعل شعب الخالقين للأساطير هو الذي يعترف بنفسه كبطل (البطل القومي). من خلال أسطورة البطل، إنهم أفراد الشعب بكاملهم، إن صح التعبير كل ابن بصفة خاصة، هم الذين يطالبون لأنفسهم الفعل الأصلي»². هذا ينطبق على الشعب العبراني الذي يعتبر مثالا. يروي العهد القديم أحداثا بطولية للشعب العبراني لم تحدث أبدا في الواقع. لا نعتقد أن العبرانيين خاضوا معركة واحدة في تاريخهم، كانوا يمثلون مجموعة من قبائل بدوية دون قوة ودون نفوذ. نجد تأويلا لهذه الازدواجية التي تتعلق بالضعف المتبوع بعقدة العظمة، عند يونغ إذ قال: «مهما كان تعارضهما، الجانبان متطابقان؛ جنون عظمة شعوري يعوض بالإحساس اللاشعوري بالنقص. ومع الإحساس اللاشعوري بالنقص يتطابق جنون عظمة شعوري (لا نلتقي أبدا واحدا دون الآخر)»³. عقدة العظمة الشعورية تكون دائما ناتجا لعقدة النقص اللاشعورية، هذا ينطبق على الفرد كما ينطبق على الشعب، وهذا ما أطلق عليه آدلر عبارة "الاحتجاج الذكوري". لكن عقدة العظمة هذه وهذا الهديان ليسا حكرا على اليهود وحدهم بل يخصان معظم الشعوب القديمة والحضارات القديمة. قال أبراهام: «كل شعب ستر تاريخ بدايته بواسطة أسطورة التي تذكرنا بطريقة جذابة الأفكار الهديانية لنسل المرضى. كل شعب يريد أن يكون ناتجا من إلهه المبدئي. يريد أن يكون مخلوقا من طرفه (...). كذلك إنسان الأوقات العريقة في القدم

¹ Karl Abraham, Op. Cit., P. 95

² Otto Rank, Op. Cit. P. 135

³ Carl Gustav Jung et Charles. Karenyi, introduction à l'essence de la mythologie, P. 162

أسقط على السماء عقده في العظمة (...). يناسب الإنسان إذن نفسه بالإله»¹. هذيان الناس البدائيين لا يختلف عما يسمى الكذب الباتولوجي عند العصائيين ومرضى البارانويا. التاريخ البطولي أو الميثولوجيا تعبير شعري عن الهذيان وعقدة العظمة لذلك «كانت أساطيرنا عن الأبطال بالفعل مغلقة، في علامات ماهوية، بواسطة الأفكار الهذيانة لبعض المرضى العقليين الذين يعانون من هذيان الاضطهاد أو العظمة والذين نسميهم مرضى البارانويا»². الأسطورة أيضا نسق نفسي جماعي كنظام شبيه بالبرانويا الفردية ف«في ما يخص الشكل سبق أن أقمنا، في وصفنا للأسطورة كتكوين بارانوي، علاقة ضيقة بين أسطورتنا وهذيان المصاب بالبرانويا؛ توجد العلاقة مثبتة بخصوص المحتوى في هذيان النسل»³. وقد أطلق فرويد في الطوطم والتابو عبارة النرجسية البدائية الجماعية على هذه الحالة، المصحوبة بطغيان الأفكار، وهناك علاقة وفرق بين النرجسية والبرانويا، النرجسية مجسنة تنتج من إحاطة الليبيدو بالأناء، هي دفاع ضد مثلية جنسية متقدمة جدا لكن غير مقبولة، بالتالي هي محرقة وموجهة نحو الذات، والبارانويا هي بمثابة تطور هذه النرجسية إلى عقدة العظمة وهذيان الاضطهاد*. هذه النرجسية البدائية موجودة عند الشعوب البدائية والأطفال، لأنه في تطور الليبيدو هناك مرحلة نرجسية طفولية. قال فرويد موضحا لهذه الفكرة: «الشيء الثالث الذي يسهم في هذا الامتداد لنظرية الليبيدو الناتجة من ملاحظتنا وتصوراتنا عن الحياة النفسية للأطفال والشعوب البدائية. نجد عند أولئك العلامات، التي، إن كانت معزولة، تستطيع أن تنسب إلى جنون العظمة؛ نجد لديهم المبالغة في تقدير رغباتهم وأفعالهم النفسية، "جبروت الأفكار"، إيمان بالقوة السحرية للكلمات، هو تقنية ضد العالم الخارجي، هو السحر الذي يظهر كاستعمال منطقي للفرضيات المسبقة لجنون العظمة. نجد موقفا مطابقا كلية تجاه العالم الخارجي عند الطفل في عصرنا...»⁴. مثل فيكو

¹ Karl Abraham, Op. Cit. P. 96

² Otto Rank, Op. Cit., P. 144

³ Ibid. P. 145

*يعتبر هذيان الاضطهاد المصحوب بالبارانويا التي فيها تركيبة نرجسية متقدمة جدا أكبر مشكل يعاني منه المرضى الذهنيون لدينا إلى حد الآن. عوضا من اللجوء إلى الطبيب النفسي من الوهلة الأولى للمرض (الانهيار)، يلجأ المريض إلى الرقعة ليستر أسباب مرضه بالاعتقاد بالسحر ومس الجن وزجر الطير، ولا يلجأ إلى الطبيب النفسي إلا عند فوات الأوان. هذا معناه أن الإنسان المسحور إنسان له أهمية كبرى يثير حسد وغيره أعدائه الذين سحروه.

⁴ Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, Trad. par Olivier Mannoni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2014. P. 41

تماما اعتبر فرويد «البدائيين أطفال الإنسانية»¹ وعصابيين تغطي عليهم أفكارهم على حساب الواقع. جبروت الأفكار هذا الذي يتمثل في جنون العظمة هو أصل تكوين الأساطير في العصور القديمة. رأى فرويد في الطوغم والتابو أن طغيان الأفكار هذا نجده في حضارتنا الحالية عند الفنانين، حيث قال: «في حضارتنا لم يعد "طغيان الأفكار" سوى على صعيد واحد وهو الفن، ففي الفن فقط يحدث أن يقوم فرد تلتهمه الرغبات بشيء شبيه بالإشباع، وأن يجلب هذا اللعب – بفضل الوهم الفني – تأثيرات عاطفية، كما لو كان شيئا حقيقيا»². يمكن أن نشبه الفنان في هذا العصر بالميثومان في العصور القديمة.

لنعود إلى الأفكار الهذيانة وعقدة العظمة في الميثولوجيا. سبق أن أشرنا إلى موضوع الكذب الباتولوجي (المرضي)، ففي الحقيقة هناك علاقة بين البارانويا والكذب الباتولوجي، قال رانك في هذا الصدد: «عن هذا المصاب بالبارانويا حيث المخيلة الهذيانة تأخذ مكان الواقع، يتميز الكذاب الباتولوجي بالذكاء الجزئي على الأقل حول بطلان الأشياء التي يريد أن تحل محل الواقع. الميثومان قادر على أن يحكي الرواية العائلية مع ادعاء قابلية التصديق، وهنا حيث يجد التصديق، يتحدث المجتمع عن الدجل دون أن ينتبه إلى القرابة الضيقة الموجودة بين الكذب المخيالي الوهمي والهذيان. ولهذا تُعالج الحالات من هذا النوع من طرف الأطباء ومن طرف المحاكم»³. هناك إذن صلة ماهوية بين الكذب المرضي، الهذيان والبارانويا. ونجد في الميثولوجيا كل هذه الحالات. الميثومان (صانع الأساطير والأكاذيب المرضية) يختلف عن المصاب بالبارانويا الفرد، بكون بارانويا الأسطورة جماعية يشترك فيها الشعب أو الإنسانية، لكون نفسية البدائيين جماعية ولاشعورية. ثم طبق الكاتب المذكور هذه البارانويا على الشاذ (الفعال) والعصابي (المنفعل)، (بما أن الشذوذ سلب للعصاب) وعلى المجال السياسي، إذ قال: «بالفعل، كما على مستوى تخارج الخيالات الوهمية، المتطابقة بخصوص محتواها، الشاذ الذي يمارسها يناقض الهيستيري الذي كتبها. بالطريقة نفسها تقابل البرانويي المريض المنفعل، الذي يحتاج بالضبط إلى الهذيان من أجل تصحيح واقع لا يمكن السماح به، بالإنسان الفعال،

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 103

² سيغموند فرويد، الطوغم والتابو، ص. 113

³ Otto Rank, Op. Cit., P.146

المجرم الذي يحاول تحويل الواقع تجاه وجهته؛ هذه الحالة تُعرف الفوضوي. [في الهامش] المصابون بالبرانويا من بين الفوضويين ليسوا قليلين»¹. ثم اضاف: «يبقى الفوضوي باستمرار وفيما للطابع البطولي، يجعل من نفسه مضطهدا للملوك من أجل أن يقتلهم في النهاية، مثل البطل»². في الحقيقة، المجرمون والإرهابيون في كل وقت أناس شواذ أو مصابون بالبرانويا، يبدو أن هذا ما ذهب إليه هذا المحلل النفساني. الفوضوي، بهذا المعنى إنسان بربري، يحيى حقبة بربرية لا توجد إلا في نفسه، يعيد في نفسه العصر البطولي المتميز بالبرانويا الجماعية. يجب أن يضيف الكاتب أن برانويا الفوضوي لها طابع جماعي، مثل برانويا الأساطير. وحسب نشته، في المسيح الدجال، هذه الحالة ميزت أيضا المسيحيين الأوائل الذين يوصف عصرهم بالعصر البطولي الميثولوجي، لأن العهد الجديد أيضا ميثولوجيا. ولذلك قال: «ما هو الشيء السيء؟ أعتقد أنني سبق أن قلته : كل ما ينشأ من الضعف، من الحسد ومن الانتقام. الفوضويون والمسيحيون نشأوا من دناءة واحدة»³. بالفعل نجد أيضا في الإنجيل، أي عند المسيحيين الأبطال الأوائل، تعبيراً مجازياً عن إلغاء الدول والملكيات الخاصة.

حسب التحليل السابق، نستنتج أن هناك صلات ماهوية، مع شيء من الاختلاف، بين العصابات النفسية، اللاشعور، الأحلام، الأساطير، الفن والشعر. يمكن أن نضيف في النهاية كلام رانك حول هذه المواضيع والحالات، إذ قال: «ولكن هنا، على هذا الخط الضيق للتبادل، حيث تتقارب حياة المخيلة البريئة للطفل، الحياة الخيالية الوهمية للعصابات المكبوتة في اللاشعور، الإعداد الشعري للأسطورة، وأشكال معينة للأمراض الذهنية والجرائم ، هنا حيث المحتويات، الأسباب والقوى الغريزية تتجاوز بصفة حميمة، مع ذلك، دون أن تتوقف عن الاختلاف العريض بينها»⁴. نعم الاختلاف موجود بين كل هذه الحالات، فكما أن فرويد أطلق على الدين عبارة "العصاب الإكراهي الكلي للإنسانية"، فالأسطورة أيضا برانويا كلية وهذيان كلي للإنسانية.

¹ Otto Rank, Op. Cit., P.147

² Ibidem, P.147

³ Friedrich Nietzsche, L'Antéchrist, Trad. par Dominique Tassel, Ed. Bussière, Saint Amon, Paris : 1975. P. 100

⁴ Otto Rank, Op. Cit. P. 150

أخيرا قدم فرويد مثلا حيا عن العلاقة بين الأحلام النمطية والأساطير والاعتقادات الساذجة الشعبية، في مدخل إلى التحليل النفسي لخص هذه العلاقة فيما يلي: «اقتلاع غصن، كتمثل رمزي للعُنانية، لا يتطابق فقط مع الفهم التحديد الساذج لفعل العنانية، ولكن يملك أيضا عدة مشابهاً ميثولوجية، فما هو بارز بصفة خاصة، هو تمثل العُنانية، أو بالأحرى الإخصاء المقصود كعقاب عن هذه الخطيئة، بسقوط أو اقتلاع ضررس: قدمت لنا الأنتروبولوجيا بالفعل نظيرا لهذا التمثل، النظير الذي يجب على الحالمين أن يعرفونه (...). زيادة إلى ذلك، نعلم أن بعض القبائل البدائية للقارة الإفريقية تمارس الختان على سبيل طقس الفحولة، بينما بعض القبائل الأخرى المجاورة لها تستبدل الختان باقتلاع الضررس»¹. هذا يعني أن في الأحلام والأساطير والعادات الساذجة للأقوام البدائية، يرمز الضررس إلى العضو الذكري، وحلم اقتلاع أو سقوط الضررس ينتج عن عقدة الإخصاء التي هي عقاب ضد ممارسة العُنانية.

3/ عناصر التأويل: إسهام فيكو.

عالجنا بعض العناصر المشتركة بين الأحلام والأساطير، مثل التحقيق الخيالي للرجبة والرمزية والتشويه... بقي أن ندخل في بعض التفاصيل. ونقارن نظرية فرويد في الأساطير والأحلام بأنتروبولوجية فيكو. العناصر التي سنتناولها لها أهمية قصوى في المقارنة بين الأحلام والأساطير، ولم نتطرق إليها بعد، وهي: التخيل Imagination، التكثيف Condensation، الانتقال déplacement، والتحول transformation، حيث سنحلل ميكانيزمات هذه العناصر في الأحلام والأساطير.

في البدء رأى فرويد أن الأحلام والأساطير تعتمد على المخيلة. نشير أن هناك فرق بين التخيل imagination والتصوير Conception التخيل هو تمثيل خيال Image الشيء في الذهن، التصوير هو تمثيل الصورة المجردة أو الفكرة المجردة أو المفهوم Concept في الذهن. التخيل يعتمد على التشخص Personnification، Concret والتصور يعتمد على التجريد Abstraction، تجريد الشيء من صفاته المادية الملموسة.

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 150

في الأحلام كما في الأساطير، الفكر يتصرف بالتخيل ولا يتصرف بالتصور وهذا ينطبق على الشعر والفن وإنتاجات اللاشعور الأخرى، هذا لأن اللاشعور، بصفته فطرة في الإنسان لا يكتسب بالتربية والتنقيف، لا يعرف التجريد، ولا يعرف قواعد المنطق العقلاني. والتخيل في الأحلام لا ينفصل عن النكوص، بل التخيل نفسه نكوص. بالتالي لغة الأحلام خيالية وليست مفهومية. قال فرويد موضحاً لهذه الفكرة: «ما هو خاصة حالة اليقظة، حسب شليماشر، هو أن النشاط الفكري يتصرف بالمفاهيم وليس بالخيالات، أما الحلم فيفكر أساساً بالخيالات، ونستطيع أن نلاحظ أننا بقدر ما اقتربنا من النوم وفي قدر ما كانت النشاطات المرادة، أصبحت التمثلات غير المرادة أكثر صعوبة – كلها من صلاحيات قسم الخيالات – آتية لتقييم في المستوى الأول (...). أما بخصوص الخيالات، الهلوسات قبل المنامية، تعلمنا أنها متطابقة، كذلك بالمحتوى، للخيالات المنامية»¹. ما يميز إذن حالة اليقظة أن الإنسان يفكر بالمفاهيم، هذا التفكير بالمفاهيم يغيب في حالة الأحلام ويحل محله التفكير بالخيالات. وهنا في الحقيقة لا نهمل دور الحواس في تكون الأحلام وإثارتها وهذا لأننا «ندرك خاصة الخيالات البصرية، التي تكون أحياناً مصحوبة بإحساسات، بأفكار وبانطباعات مقدمة من طرف حواس أخرى، لكن دائماً وفي كل حال الخيالات هي التي تسيطر»². هناك إذن صلة بين التخيل والإحساس. وقال فرويد في موضع آخر: «يفكر الحلم إذن في الغالب بالخيالات البصرية، ولكن ليس بصفة قطعية، إنه يعمل أيضاً بالخيالات السمعية وفي قليل من الأحيان بواسطة انطباعات الحواس الأخرى (...). بمعزل عن كل الأحاديث المعروفة جيداً للطبيب النفساني عن طريقة الهلوسة، نستطيع أن نعلن مع كل الكتاب الأكفاء أن الحلم يهلوس، وأنه يضع الهلوسات محل الأفكار»³. لكن لا بد أن تكن هذه الهلوسات المنامية لها معنى، أي معنى منطقي ساذج. يحول الحلم الفكرة إلى قطعة مسرحية ساذجة نفهمها بعد عملية التأويل ورفع عملية التهيئة التي تنتج عن ذلك. وكذلك «انطلاقاً من هذه الخيالات، الحلم يشكل وضعية، إنه يتمثل شيئاً كأنه راهن، إنه يحول الفكرة إلى دراما كما قال سبيتا. لكن تميّز هذا الجانب من الحياة المنامية لا يكون كاملاً إلا

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 84

² Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 76

³ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 85

إذا أضفنا الفعل أننا نحلم بقاعدة عامة، والاستثناءات تتطلب شرحا خاصا. إننا نتخيل وكأننا لا نفكر ولكن أننا نعيش شيئا ما. نستقبل الهلوسات ونقدم لها الثقة بصفة كاملة»¹. في الحلم إذن، بتدخل الحواس، نهلوس، لا نفكر حقيقة إنما الفكر الخيالي هو الذي يفعل فننا وهذه هي طبيعة الهلوسة. وهذا ينجم عنه ضرورة أن «ليس الحلم هو الذي يعطي شكلا للإنتاج الخيالي، ولكن النشاط الخيالي اللاشعوري هو الذي له جزء كبير في تكون أفكار الحلم»². إذن التخيل هو الذي يؤثر في الأحلام على حساب التصور. نجد هنا مقابلة بين التفكير الخيالي والتفكير المفهومي، هذا الأخير يغيب في الأحلام؛ معنى هذا الحكم أنه «تتقص للمخيل المنامي اللغة المفهومية، ما يريد أن يقوله يجب أن يرسمه بطريقة مرئية، وبما أن المفهوم لا يتصرف هنا بطريقة متزنة، يرسمه في تمامه بالقوة وفي الأبعاد التي هي لصورة رؤية مشخصة (...) زيادة إلى ذلك ما هو أهم، هو أن المخيل المنامي لا ينقل المواضيع باستنفاذ كل الصفات، لكن فقط يكون ملخصا وبأكبر حرية ممكنة»³. (في هذه العبارة الأخيرة أشار المؤلف إلى عنصر التكثيف). الحلم لا يجرد إنما يشخص، حيث يحول الفكرة إلى حدث مرئي مشخص.

بإثبات فرويد أن في الأحلام الإنسان يتصرف بالخيال، استعان بعنصر النكوص الذي يميز الأحلام كما ذكرنا سابقا. التفكير بالخيال هو نفسه نكوص، حيث قال: «أظهر هربت سلبيرر بوسيلة جيدة كيف نلاحظ مباشرة هذا التحول للأفكار إلى خيالات التي تحدث حين يتكون الحلم»⁴. وهذا يعتبر إذن نكوصا إلى اللغة البدائية الطفولية، إذ «نسمي نكوصا لما، في الحلم، يتحول التمثل إلى خيال حسي (...) في النكوص، يتقهقر نسيج أفكار الحلم إلى مادته الخام»⁵. المادة الخام للفكر هو التخيل، حيث نعلم أن ملكة التجريد حديثة يكتسبها الإنسان بالتجربة وبعد مرور زمن الطفولة الفردية والنوعية. وسوف نلاحظ بعد أن ملكة التجريد حديثة العهد على المستوى الفيلوجيني، في الأصل، مع بداية الفكر لا توجد إلا ملكة التخيل، التي هي قوية جدا ومتينة robuste لدى البدائيين. لكن ليس الحلم وحده هو الذي

¹Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 85

²Ibid., P. 634

³Ibid., P. 121

⁴Ibid., P. 385

⁵ Ibid. P. 586

ينكص إلى هذه اللغة البدائية (نتحدث عن البدائي على المستويين الأنتوجيني والفيلوجيني). هذا يحدث أيضا لدى العصابيين ولا شعور الإنسان المنعزل. لكن هذا التقهقر يظهر جليا في الأحلام حيث الألفاظ تجد طبعها الأولى ف« في حالات أخرى، سهلت اللغة جيدا للحلم تصوير [أي تعبير خيالي] أفكاره، نظرا إلى أنه يتمتع بزمرة كاملة من الألفاظ التي في الأصل كانت مُتصورة أن لها معنى مخيالي *imagé* ومشخص *concret* والتي تُستعمل الآن في معنى مقلص ومجرد. ليس للحلم إلا أن يعيد للألفاظ معناها الكامل الأول أو أن ينزل قليلا في التنقلات السميائية للفظ»¹. هذا يعني أن في وقت ما، بعيد العهد، كان للألفاظ معنى خيالي ومشخص، الحلم يقود بالإنسان إلى هذا الاعتبار القديم للألفاظ. وفي المدخل إلى التحليل النفسي ركز فرويد على أهمية عنصر التخيل، إلى جانب عنصري التكثيف والانتقال، في تهيئة الأحلام إذ قال: «الأثر الثالث لعمل التهيئة من وجهة نظر السيكلوجية أكثر أهمية. إنه يكمن في تحول الأفكار إلى خيالات مرئية (...). الخيالات المرئية تلعب دورا ماهويا في تشكيل الأحلام»². يتحدث فرويد بالطبع عن أحلام الإنسان الحديث الذي يملك لغة غنية جدا ومتطورة، جعلته يستطيع في حالة اليقظة أن يجرد، أن يفكر بالمفاهيم والأفكار المجردة. هذه الأفكار المجردة، أو المفاهيم، تتحول بالنكوص إلى خيالات في حالة الأحلام. لأن الأحلام تقدم لنا المادة الخام للغة (البدائية). رأى فرويد أن «في عمل التهيئة، الأمر يتعلق حقيقة بتحويل الأفكار الكامنة المتصورة شفويا إلى خيالات مشخصة، بالأفضل أن تكون من طبيعة مرئية. بيد أن أفكارنا لها كنقطة انطلاق خيالات مشخصة، موادها الأولى، أطوارها الابتدائية كانت مؤلفة بانطباعات حسية، أو بأكثر دقة، بخيالات- ذكريات هذه الانطباعات. فقط بعد ذلك أصبحت الألفاظ مرتبطة بهذه الخيالات وأصبحت متصلة بالأفكار. عمل التهيئة إذن يجعل الأفكار خاضعة لمسيرة نكوصية...»³ هذا يعني أنه يمكن اكتشاف المحتويات المجردة في الحلم الكامن بفضل تقنية التأويل، بما أنه هناك تحول نكوصي للأفكار إلى خيالات، في العصر حيث تطورت اللغة كثيرا؛ بينما الإنسان البدائي، كما سنرى، لا يملك هذا الفائض اللغوي الذي يسمح بالتجريد، فلا يفكر إلا بالخيالات، ليس

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 449

² Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 160

³ Ibid., P. 165

فقط في أحلامه بل أيضا في حياته اليومية، وهذا ما جعل منه شاعرا وفنانا ومنتجا للأساطير.

يجب أن ننتبه إلى أن اللغات البدائية فقيرة من حيث المفردات، وهذا ما جعل التخيل يطغى على التصور، في نظر مؤسس التحليل النفسي هناك عودة بالنكوص لهذا النمط من التفكير البدائي في حالة الأحلام، حيث قال: «هذه الخصوصيات لعمل التهيئة يجب أن نعتبرها كعلامات عتيقة. إنها أيضا ملازمة للأنساق القديمة في التعبير، للغات والكتابات القديمة حيث تقدم الصعوبات نفسها التي نهتم بها فيما بعد»¹. ثم أضاف فرويد فكرة مهمة قد تناولها فيكو قبله بخصوص تطور اللغة والفكر، قال: «هذه التكتيفات، هذه الانتقالات، هذه التحولات النكوصية للأفكار إلى خيالات هي تحديثات، حيث المعرفة تشكل المكافأة المبدئية للمجهودات التحليل نفسية. ومن جهة أخرى، نستطيع بفعل المشابهة مع عمل التهيئة، إثبات الاتصالات التي تربط الدراسات التحليل نفسية بالميادين الأخرى مثل تطور الفكر واللغة»². أي بتحليل الأحلام يمكن للتحليل النفسي أن يتعامل مع فقه اللغة واللسانيات، وهذا ما سنبينه فيما بعد لما نتطرق إلى إسهام مؤلف فيكو في هذا الموضوع.

بما أن هناك صلة بين الأحلام وانتاجات اللاشعور الأخرى، فلا بد أن نسلم أن اللغة الخيالية تمتد إلى الأساطير والفن والشعر وكذلك العصاب. قال رانك في هذا الصدد: «إنه يجب من أجل فهم الأساطير، أن نصل حتى إلى مصدرها الأول، أعني نشاط المخيلة الفردية (...). نعلم أيضا أن نشاط المخيلة هذا لا يوجد في تطوره الحي والتلقائي إلا عند الطفل. يجب إذن البدء في استكشاف الحياة الخيالية للطفل من أجل الوصول إلى الفهم الأكثر تنسيقا للنشاط الخيالي الأسطوري والفني الأكثر تشعبا والمعدل بكل أنواع التأثيرات»³. كاتب هذه الفقرة يؤكد أن هناك علاقة بين لاشعور الفرد، و لاشعور الجماعة المنتجة للأساطير. سبق أن قلنا أن الحلم أسطورة الفرد الأسطورة حلم جماعي. الشاعر الميثومان لا يصنع الأساطير بطريقة شعورية لكن يطغى على نفسيته اللاشعور الجماعي، لذلك قال يونغ: «هذه الخيالات كما هي لم تكن أبدا من قبل شعورية ولم تكن أبدا مكبوتة.

¹Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 165

²Ibid., P. 167

³ Otto Rank, Op. Cit. 90

أفهم بالأحرى اللاشعور كنفس غير شخصية يشترك فيه الناس جميعا، بالرغم أن اللاشعور يتظاهر من خلال الشعور الشخصي (...). تنتمي الخيالات الميثية إلى بنية اللاشعور وهي بذلك إرث غير شخصي حيث الناس في أغلبيتهم هم أكثر مملوكين من طرف هذا اللاشعور من امتلاكهم له»¹. لكن من وجهة نظر التحليل النفسي هناك كبت جماعي، كما أظهره فرويد في كتابه موسى والتوحيد، بينما أراد يونغ أن يوضح أن الأساطير لا تنبثق من اللاشعور المكبوت، بل تنبثق من اللاشعور العميق القائم على الأنماط المبدئية (أو العريقة) التي تشترك فيها كل الإنسانية. فكرة يونغ هذه تناسب أكثر بالبنية البدائية التي اعتبرها جماعية ولاشعورية في الجزء الأكبر منها.

البنية البدائية الجماعية اللاشعورية، التي تعبر تعبيرا خياليا لا مفهوما، هي أساس الشعر والفن والأساطير، وسبب هذا أن «الإنسان البدائي يملك قدرا معيناً من النفسية خارج الشعور، أن التجربة النفسية الخارجية عنه هي أكثر مألوفة لديه. هي نتيجة التجربة الإنسانية الأكثر قدما. للعلم أن الشعور كان محاطا بقوى نفسية تحميه وتحمله أو تهدده و تخادعه»². وأضاف يونغ بخصوص النفسية البدائية قائلا: «إذن حالة الروح البدائية تتميز عن المتحضر بصفة مبدئية في أن امتداد شدة الشعور كانت أقل تطورا (...). لا يستطيع الإنسان البدائي أن يزعم أنه يفكر؛ بل الفكر هو الذي يفعل فيه تلقائية، لا ينبثق الفكر بكيفية سببية من شعوره لكنه ينبثق من لاشعوره. شعوره مهدد من طرف لاشعور مهيم، بحيث أن الخشية من التأثيرات السحرية تستطيع في كل لحظة أن تعيق نيته (...). في الحالة الزمنية الظلامية لشعوره، إنه عادة تقريبا مستحيل أن يعرف البدائي هل كان يحلم فقط بشيء أو أن هذا الشيء قد نتج واقعا»³. البدائي، حسب يونغ، لا يميز بين الحلم والأسطورة والواقع؛ فبالتالي لم تكن الأساطير نتاج دجل وخداع الكهنة بل كانت نتاج نفسية بدائية لا تميز بين المعقول واللامعقول، بين الواقعي والخيالي؛ فحتى اللغة البدائية التي تؤثر على الفكر لم تكن تسمح بهذا التمييز، (وربما حتى النسق العصبي للبدائيين لا يسمح بهذا التمييز). وهذا ما جعل البدائي يحيا ضمن الأساطير، بمعنى أن «استعداد النفس البدائية

¹ Carl Gustav Jung et Charles Kerenyi, introduction à l'essence de la mythologie, P. 252

² Ibid., P. 160

³ Ibid. P. 123

لا يبدع الأساطير، إنما يحيها. كانت الأساطير في الأصل إحياء كشف النفس القبل شعورية، إثباتات لا إرادية لموضوع أفعال نفسية لاشعورية، وليست أقل من تمثيل الأحداث الفيزيائية...»¹. تكوين الأساطير خارجة عن إرادة الإنسان البدائي، لا يميز بينها وبين الأحداث الفيزيائية؛ فهذا، مثلا، ما دفع بالقدمى إلى اختراع فن التنجيم وكانوا يطابقون بين نتائجه والنتائج الفلكية. لنتذكر أن يونغ يعتبر الشعور حديث العهد، وفي مؤلفه تحليل لهذه النفسية البدائية المنتجة للأساطير و تحليل باتولجيا النفس الجماعية على العموم. قال مثلا: « الإبداعات الخيالية هي تظاهرات طبيعية لحياة اللاشعور وهي نفس كل العقد المستقلة للوظائف السوماتية، هذه "الإبداعات الخيالية" لها أهمية إتيولوجية لا يُستهان بها. نعلم من خلال السيكولوجيا المرضية لمسار الفردنة أن تشكيل الرموز هو دائما مرتبط باضطرابات سوماتية سيكولوجية، التي إذا اقتضى الحال تستطيع أن تكون واقعية جدا»². يونغ طبيب نفساني يعني بالاضطرابات السوماتية اضطرابات الجهاز العصبي. وهذا الاضطراب النفسي النابع من منبهات سوماتية يميز نفسية الإنسان البدائي. اقتبسنا هنا من يونغ، لأنه لا يختلف مع فرويد في مسألة تحليل الأساطير والكشف عن مصادرها في اللاشعور الجماعي والمخيلة الإنسانية المشتركة، الحقيقة أن في تصور يونغ للأساطير والنفسية البدائية ما يفيد ملاً الثغرات الموجودة في التحليل النفسي.

قدمنا إلى الآن تحليلاً لطبيعة التخيل وتكوين الأساطير. لننتقل إلى موقف فيكو من الذهنية الأسطورية والشعرية القديمة، نرى أولاً موقف م. هوركهايمر من مؤلف فيكو، حيث قال: « لا شك أن فيكو كان أول من أقر، بوعي ووضوح، التماثل الموجود بين الشعوب الأولى في التاريخ والبدائيين، التطابق بين عقلية البدائيين وعقلية الأطفال. وهكذا فهو أول من أدرك التوافق بين تطور الكائن الفرد ontogenèse وتطور نسله phylogenèse، وعلى ضوء هذه الصلة توصل إلى اكتشافات هامة ومن بينها كون الأطفال والبدائيين ليست لهم ملكة تكوين مقولات منطقية ويملكون بدلا منها – حسب تعبيره – أنواعا أو كليات خيالية، قذوات أو نماذج مثالية يرجعون إليها كل شيء. إن هذا

¹ Carl Gustav Jung et Charles Karenyi, Introduction à l'essence de la mythologie, P. 124

² Ibid. P. 150 – 151

المذهب القائل بأن درجات العقلانية الأولى لا تعرف نمط السلوك المقولاتي إذ صح التعبير وتتصف بتفكير ما قبل – منطقي، يتطابق كلياً مع نتائج البحوث المعاصرة وخصوصاً مع بحوث ليفي بروهل¹. حسب الفكرة التي صاغها هوركهايمر في فقرته هذه، تتطابق أبحاث فيكو أيضاً مع نتائج التحليل النفسي. ميز فيكو بصراحة شديدة بين التفكير الخيالي الساذج الذي هو تفكير الشعراء والفنانين والمشرعين... والتفكير الفلسفي الانعكاسي الذي يستجيب للمنطق العقلاني والعلمي. وجد أن البدائيين لسبب فقر لغاتهم يفكرون تفكيراً خيالياً مثل الأطفال، لا يعرفون التجريد، وهذا هو أصل تكون الأساطير، حيث قال: «زيادة إلى ذلك لأن هذه الأجناس التي هي في ماهيتها، حكايات خيالية كانت مشكلة من طرف مخيلات متينة خاصة بأناس ذوي عقول ضعيفة، نكتشف لديهم حكم شعرية حقيقية، التي ينبغي أن تكون إحساسات مكتسبة بالعواطف الكبرى، وبالتالي تكون مليئة بالروعة وقادرة على إثارة الإعجاب»². إذن اثبت فيكو أن ضعف العقل يلزم منه قوة المخيلة، بمعنى أنه «تكون المخيلة أكثر قوة بقدر ما يكون الاستدلال أكثر ضعفاً»³. وفي نفس السياق، طابق فيكو بين الشعراء البدائيين والأطفال إذ قال: «عند الأطفال الذاكرة شديدة جداً؛ كذلك المخيلة، التي ليست شيئاً آخر إلا الذاكرة الممتدة أو المركبة التي هي لديهم نشطة جداً»⁴. هذا يعني أن ما نجده في نفسية الأطفال اليوم (الأنثوجينيا) كان موجوداً في نفسية البالغين البدائيين (الفيلوجينيا)؛ تتمثل هذه المطابقات مثلاً في أن «للأطفال ملكة تقليد قوية، حيث نراهم يلهون ويتمتعون عندما يقلدون كل ما هم قادرون على القبض عليه. هذا المقام يبين أن العالم الطفولي البدائي كان مركباً من أمم شعرية، والشعر ليس شيئاً آخر غير التقليد»⁵. أطفال الإنسانية شعراء بفعل تفكيرهم الخيالي، وميولهم إلى التقليد والمحاكاة؛ والشاعر البدائي لا يختار بإرادة موضوعه بل تمليه عليه الطبيعة الإنسانية التي تميز تلك الحقبة من التاريخ، أي الطبيعة المشتركة بين الأمم، القائمة على اللاشعور الجماعي. وأثبت فيكو

1 ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، تر. محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت – لبنان: 2006. ص. 87

² Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 33

³ Ibid. P. 99

⁴ Ibid., P. 103

⁵ Ibid., 104

ضمنيا أن النفس البدائية جماعية، ولم يستقل الفرد، بصفته فردا، إلا بالشعور والمنطق العقلاني.

بالضرورة الطبيعية، وبغياب واستحالة الفكر العقلاني، كان التفكير الأول للإنسانية في كل مكان أسطوريا ودينيا؛ فبالتالي، في مجال الأنثروبولوجيا، «العلم الأول الذي يجب تعلمه هو الميثولوجيا أو تأويل الحكايات الخيالية، لأنه، كما سنرى، كل التواريخ الوثنية لها أصول أسطورية، وكانت الأساطير هي التواريخ الأولى للأمم الوثنية»¹. كما رأى المحللون النفسانيون في العصر المعاصر، رأى أيضا فيكو أن الأساطير يجب أن تؤول من أجل إيجاد المعنى الكامن وراء المحتوى الظاهر، وفي الموضوع ذاته أكد أن الشعراء الأسطوريين لهم طباع غليظ وبسيط جدا، ف«هم بفعل جهلهم الشديد يتصرفون فكريا بمقتضى مخيلة تجسيمية إلى أعلى نقطة، ولأنها كانت تجسيمية إلى أعلى نقطة يفعلون ذلك بإجلال رائع إلى نقطة أنها تجعل أولئك الذين خلقوها، بخيالهم، مضطربين إلى أقصى حد، ولهذا أطلق عليهم كلمة الشعراء التي تعني باليونانية الخالقين»². نفهم من تصور فيكو هذا أن التخيل متصل بالجسم وبالحواس، فبإمكاننا أن نستنتج تطابق أطروحة فيكو مع أطروحة التحليل النفسي الذي مائل بين الحالة الشعرية وحالات العصابات النفسية. إن الشعراء البدائيون في نظر فيكو، وهم يؤلفون شعرهم الأسطوري، "مضطربون إلى أقصى حد". وقد أثبت فكرته هذه في الفقرة الآتية : «إنه مرفوض علينا اليوم طبيعيا بنفس الطريقة، أن نستطيع الدخول في الملكة الواسعة المخيالية لأولئك الناس الأولين حيث لديهم الأرواح لم تكن نقية، بأية حال من الأحوال، ولم تكن روحانية، لأنهم كانوا بكاملهم منغمسين في الحواس، تماما أغبياء بالانفعالات، مدفونين كلية في أجسامهم؛ ولهذا قلنا أعلاه أنه اليوم نستطيع بقدر قليل أن نفهم، ولا يمكن مطلقا أن نتخيل، كيف يفكر الناس الأولون الذين أسسوا الإنسانية»³. يجيب التحليل النفسي عن تساؤل فيكو هذا أننا يمكن أن ننفذ إلى فهم أساطير الأولين وخيالاتهم من خلال تأويل الأحلام. ما قاله فيكو في هذه الفقرة السابقة

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 51

² Ibid. P. 158

³ Ibid., P. 159

ينطبق أيضا على الأحلام. لكن، مثل معاصريه، لم يشير فيكو أبدا إلى الأحلام. الإنسان في الأحلام أيضا، كما أشرنا إلى ذلك، يغمس في الحواس التي تكون حافزا لإنتاجه الخيالي.

حلل فيكو طبيعة الفكر الشعري الميثولوجي وقارنه بالفكر العلمي المنطقي العقلاني حيث قال: «بالتالي ينبغي أن تكون الميثولوجيات، كما يشير إلى ذلك اللفظ، هي اللغة الخاصة للحكايات الخيالية، وكانت الحكايات الخيالية، كما بيناه، أجناسا خيالية. ينبغي أن تكون للميثولوجيات تمثلات خاصة بها (...) التمثلات تعني الأنواع المختلفة والأجزاء المختلفة التي تدخل في هذه الأجناس: بحيث ينبغي أن يكون لها معنى مماثل، ولها علة مشتركة لأنواعها وأجزائها (مثل لدى أخيل نجد فكرة ذات قيمة مشتركة بين كل الأقوياء، أو لدى أوليس، نجد فكرة الحذر المشترك بين كل الحكماء). ينبغي إذن أن تكون هذه التمثلات إيتيمولوجيات [اشتقاقات] الكلام الشعري، التي تعطي لها أصولا أحادية المعنى تماما، بينما إيتيمولوجيات الأقوال الساذجة هي عادة متشابهة»¹. الأجناس التي نجدها في الشعر الأسطوري لها طابع خيالي، الشعر الأسطوري لا يعرف الأجناس المعقولة التي في الفلسفة والعلم، بحيث أن «الطبائع الشعرية التي تقوم عليها ماهية الحكايات الخيالية نشأت بالضرورة من طبيعة [إنسانية] غير قادرة على تجريد الصور وخصوصيات المواضيع؛ وبالتالي ينبغي أن تكون هذه طريقة تفكير شعوب بأكملها، والتي كانت خاضعة لهذه الضرورة في أوقات بربريتها الكبرى (...) والسبب في ذلك أن الروح الإنسانية غير المحدودة، كانت مجبرة من طرف شدة الحواس؛ لا تستطيع أن تعبر عن طبيعتها الإلهية، تقريبا، بشكل آخر إلا بتعظيم تفاصيل المخيلة. ربما كان هذا هو السبب أن عند الشعراء اليونانيين والرومانيين، خيالات *images* الآلهة والأبطال تظهر دائما أكبر من خيالات الناس؛ وفي أوقات البربرية العائدة، يرسم الفنانون خاصة صورة الأب الأبدى، يسوع المسيح، والعذراء مريم، بحجم كبير جدا.»² ما عينه فيكو في هذه الفقرة يسميه التشخص، بما أن الشعراء لا يعرفون إلا الحدود الشخصية الملموسة في أوقات البربرية حيث الفكر غير قادر على التجريد، لذلك يلجؤون إلى "التعظيم" الذي يفرضه بالضرورة الطبيعية الاعتماد على الحواس والمخيلة. "تعظيم تفاصيل المخيلة" كما هو في المثال الذي قدمه

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 172

² Ibid., 409

بخصوص الشعراء في العصر القديم والوسيط. هذا المثل نفسه، عن التعظيم عند الفنانين، قدمه فرويد لما عالج عنصر التكثيف (الخيالي) في الأحلام والأساطير.

ثم تصور صاحب العلم الجديد حدا فاصلا بين الفلسفة والشعر، حيث قال: «طبيعة الشعر تفرض أنه من المستحيل لأحد أن يكون في الوقت نفسه شاعرا جليلا وميتافيزيقيا جليلا، لأن الميتافيزيقا تجرد الروح من الحواس، والملكة الشعرية ينبغي لها أن تغطس الروح في الحواس؛ الميتافيزيقا تسمو حتى الكليات، الملكة الشعرية ينبغي لها أن تنزل إلى الجزئيات»¹. هذا الحكم غير غريب عن فرويد، وقد رأينا موقفه من غرافيدا جنسن، التي وجد فيها نفس ما وجدته في الأحلام وهذيان الأحلام والعصاب النفسي. يمكن أن نقول، بالاعتماد على مذهب فرويد، أن الميتافيزيقا، أو الفلسفة، هي إنتاج العقل الواعي، بينما الشعر هو إنتاج اللاشعور. أما أن لا يكون الإنسان في الوقت نفسه شاعرا جليلا وميتافيزيقيا جليلا، فحجة فيكو في ذلك ضعيفة. هناك في كل الأوقات مفكرون تلقى فيهم الملكة الشعرية والحكمة العلمية أو الفلسفية. قبل فيكو هناك ليونارد فاتشي الذي كان فيزيائيا وفنانا بارعا. وفي العصر المعاصر اجتمعت الشاعرية والفلسفة والميتافيزيقا في فكر كل من نشته، هايدغر وسارتر. يمكن لأي إنسان واحد أن يكون شاعرا في حالة اضطرابه النفسي ويكون فيلسوفا أو عالما في حالة راحة باله. وسبق أن أشرنا إلى موقف فرويد الذي أكد من خلاله أن في كل إنسان شاعر.

وفي المقارنة بين العلم والشعر، دائما، واصل فيكو قائلا: «يظهر لنا أنه بكل هذا برهننا أن بفعل الضرورة الطبيعية، اللغة الشعرية نشأت قبل اللغة النثرية، بنفس الطريقة أنه بفعل ضرورة الطبيعة، الحكايات الخيالية التي هي كليات خيالية، نشأت قبل الكليات العقلانية والفلسفية التي تشكلت بفعل الكلام بالنثر. بالفعل بعد أن أسس الشعراء اللغة الشعرية بتركيب أفكار جزئية، أسست الشعوب فيما بعد الكلام بالنثر، حيث يقلصون في لفظ واحد، كما في جنس، الأجزاء التي ركبتها اللغة الشعرية»². هذا هو موقف فيكو على العموم من ملكة التخيل والتشخص المنتجة للشعر والفن والأساطير، وملكة التصور والتجريد المنتجة للفلسفة والعلم. ملكة التخيل هي الأولى في النوعين من التاريخ:

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 412

² Ibid., P. 208

الأنثوجيني والفيلوجيني، ولا تظهر ملكة التصور إلا في بلوغ الفرد وبلوغ الإنسانية. وقد فهم كذلك فرويد لغة الأحلام والأساطير، التي تتصرف بالخيالات ولا يمكن أن تتصرف بالمفاهيم، واعتبر هذه اللغة نكوصا إلى عهد طفولة الفرد وعهد طفولة الإنسانية. وبدا لنا أن هذه الأطروحة نفسها أثبتها أيضا فيكو. ذكر فيكو في الفقرة السابقة التفكير بالكليات الخيالية، سنثبت بعد الآن أن هذا المفهوم لا يختلف عن مفهوم التكثيف الذي هو عنصر من عناصر تهيئة الحلم حسب تصور فرويد.

التكثيف condensation يتمثل في تخيل عدة عناصر في عنصر واحد، وهو من عمل المخيلة يتناقض مع التصور. عرفه صاحب مفردات التحليل النفسي كما يلي: «هو أحد الأشكال الماهوية لاشتغال المسارات اللاشعورية: تمثل أحادي يمثل لنفسه وحده عدة سلاسل تأليفية التي توجد متقاطعة معه. من وجهة نظر الاقتصادية، إنها مستثمرة بالطاقات التي تنضاف إليها بصفاتها مرتبطة إلى هذه السلاسل المتعددة.

«نرى التكثيف يعمل في العرض و، بصفة عامة، في مختلف تشكيلات اللاشعور. وكان واضحا أكثر في الأحلام.

«إنه يُترجم بالفعل أن السرد الظاهر، مقارنة بالمحتوى الكامن، يكون وجيزا: إنه يشكل ترجمة مختصرة. لكن لا ينبغي أن نطابق بين التكثيف والملخص: إذا كان كل عنصر ظاهر محدد بعدة معاني كامنة، وبطريقة معاكسة، كل واحد من هذه المعاني يمكن أن يوجد ثانية في عدة عناصر؛ من جهة أخرى، العنصر الظاهر لا يُمثل تحت علاقة واحدة كل واحد من معاني التي صدر منها، بمعنى أنه لا يجعلها تابعة كما هو الشأن في المفهوم»¹ التكثيف سيرورة لا شعورية، تظهر في العصاب، أثناء التحليل، حيث أن المحلل يكتشف، بتقنية التداعي الحر، في المصاب المعنى الكامن الذي يظهر في الأفكار الظاهرة مكتفا. التكثيف واضح جدا في تأويل الأحلام، حيث عدة عناصر يعبر عنها بعنصر واحد، وهذا عمل المخيلة اللاشعورية. التكثيف لا يجرد الصفات المادية بل تبقى موجودة في مادة التكثيف، بمعنى أن التكثيف لا يطابق المفهوم بل هو، إذا كان ممكن أن نقوله، نقيض المفهوم الذي يجرد. وقد عرفه معلق آخر في قاموس التحليل النفسي تعريفا موجزا «هو المسار الذي

¹ J. Laplanche et J. B. Pontalis, Op. Cit., P. 89

بواسطته خيالان (أو أكثر) يجتمعا (أو يمكن أن يجتمعا) لتشكيل خيال مركب محاط بالمعنى وبالطاقة الصادرة عن الاثنين معا. هو أحد المسارات الأولية كميزات الفكر اللاشعوري وحيث نجده واضحا في الأحلام وفي تشكيل الأعراض»¹. في هذا التعريف قال الكاتب أن في التكثيف، خيالان يمكن أن يعبر عنهما بخيال واحد، لكن في أغلب الأحيان التكثيف يعبر عن عدة خيالات. لننتقل إلى تعريف أحد الدارسين لمؤلف فرويد. «باللغة اللاتينية condensare "رد الشيء متراس" [أو كثيف]، مترجم من الألمانية verdichtung. مسار لاشعوري، وهو خاصية منامية التي بواسطتها تمثل ما، كلمة، فكرة تأتي لتمثل عدة تمثلات أو كلمات أو أفكار. مثلا: شخصية الحلم لا يمثل الشخص الوحيد الوارد واقعيًا، لكن هذه الشخصية تحل محل عدة أشخاص أو أفكار التي يشترك معها في الصفات هذا الشخص الوارد»². هذا يعني أن في الأحلام كظواهرات لاشعورية الشخص الوارد في المحتوى الظاهر يخفي وراء عدة أشخاص أو عدة أفكار في المحتوى الكامن.

عالج فرويد عنصر التكثيف في تأويله للأحلام. هذا العنصر يعد أحد العناصر الثلاثة التي تقوم عليها تهيئة الأحلام؛ وهو في الحقيقة يعبر أيضا عن النكوص. أظهر فرويد عنصر التكثيف أولا في المقارنة بين المحتوى الظاهر والمحتوى الكامن للحلم، حيث قال: «الأثر الأول لعمل تهيئة الحلم يكمن في تكثيف هذا الأخير. نريد أن نقول هنا أن محتوى الحلم الظاهر اصغر من محتوى الحلم الكامن. إنه يمثل بالتالي نوعا من ترجمة موجزة لمحتوى الحلم الكامن. في بعض الأحيان يمكن للتكثيف أن يكون ناقصا لكنه يوجد بصفة عامة وهو عادة له أهمية. لا نلاحظ أبدا العكس، بمعنى لا يحصل أبدا أن الحلم الظاهر يكون أكثر امتدادا من الحلم الكامن، أو أن له محتوى أكثر ثراء. يحل التكثيف بأحد المسالك الآتية: 1 بعض العناصر الكامنة تكون ملغاة بصفة بسيطة. 2 لا يتلقى الحلم الظاهر إلا شذرات لبعض مجموعات الحلم الكامن. 3 عناصر كامنة لها صفات مشتركة توجد منصهرة بمجموعها في الحلم الظاهر. إذا أردتم، يمكن لكم تحتفظوا لحد التكثيف هذا

¹ Charles Rycroft, Dictionnaire de la psychanalyse, version française par Jeannine Kalmanovitch, Librairie Hachette, Paris 1972. P. 64

² Jean - Pierre Chartier, Introduction à la pensée freudienne, Ed. P. B. Payot, Paris 2001, P. 172

المسلك الأخير فقط»¹. إذن يكون دائما المحتوى الكامن أكثر امتدادا وغنى من المحتوى الظاهر، هذا يعني أن المحتوى الظاهر يكثف، في تهيئة الحلم، المحتوى الكامن. لذا يبدو المحتوى الظاهر موجزا. أضاف فرويد قائلا: «لنتذكروا أحلامكم الخاصة ستجدون بسهولة حالات التكثيف لعدة اشخاص في شخص واحد (..) في هذا الامتزاز يوجد بصفة طبيعية بروز طابع أو خاصية مشتركة للأشخاص الأربعة مثلا. كما يمكن تشكيل تركيبا من عدة مواضيع أو عدة نواحي، بشرط أن تكون المواضيع والنواحي المعينة تملك صفة أو صفات مشتركة حيث الحلم الكامن يشير إليها بصفة خاصة»². رأينا أن التكثيف الذي يلخص أو يوجز يختلف عن المفهوم الذي يجرد. في عملية التكثيف لا يتعلق الأمر بتجريد الصفات المادية الملموسة للشيء، بل الأمر يتعلق بحل عنصر واحد محل عناصر كثيرة تشترك في الصفات، فالصفات المادية تبقى هي دون تجريد الشيء. وهذا هو عمل المخيلة، التعظيم بواسطة التفاصيل كما قال فيكو؛ بينما عمل التصور يقوم أساسا على بناء الصور المثالية، بمعنى أن «المخيلة "المبدعة" غير قادرة أن تخرع أيا كان: إنها تكتفي بجمع العناصر المتفرقة البعض عن البعض»³. العناصر المتفرقة في الحلم الكامن تختزلها المخيلة في عنصر واحد في المحتوى الظاهر.

في كتابه تأويل الأحلام، خصص فرويد فصلا لعنصر التكثيف. قال فيه : «الأطروحة التي من خلالها التفاوت (عدم التناسب) بين محتوى الحلم وفكر الحلم تجبرنا ضرورة أن نستنتج أنه ينتج في تكون الحلم تكثيف مهم للمواد النفسية...»⁴. يخضع الحلم للاقتصاد النفسي، إنه يقتصد عناصر كثيرة ويعبر عنها بعنصر واحد. وقد حلل فرويد في كتابه المذكور حلما رآه سماه "حقن إيرما" إذ رأى امرأة طبية تسمى إيرما حقنته؛ وفي التحليل قال: «كل هذه الأشخاص التي أتوصل إليها متبعا حالة "إيرما" لا تنتج بلحم وعظم؛ إنما تختفي وراء الشخصية المنامية "إيرما" التي هي كذلك، هي مُصورة من جديد في خيال إجمالي جامع لعلامات متعارضة، أصبحت إيرما ممثلة لهؤلاء الأشخاص الآخرين الذين تم

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 156

² Ibid. P. 156

³ Ibid. P. 157

⁴ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 321

التضحية بهم في عمل التكثيف...»¹. إيرما إذن مثلت شخصا إجماليا خياليا، يختفي وراءه عدة أشخاص واقعيين. أضاف فرويد موضحا لفكرته: «أستطيع إذن فيما يخص التكثيف المنامي أن أنشء شخصا إجماليا بوسيلة أخرى، حيث بجمع في خيال منامي واحد العلامات الراهنة لشخصين أو عدة أشخاص»². بالتالي «صناعة الأشخاص الإجمالية والمختلطة هي من الوسائل المبدئية لعمل التكثيف المنامي»³، وهذا لا يمكن أن يكون إلا من عمل المخيلة المجسمة إذ لا تعتمد إلا على المشخص والمحسوس. أضاف فرويد في هذا الصدد: «استطعنا أن نعين، إلى هذا الحد عناصر مفردة في عمل التكثيف، انتقاء العناصر التي تقدم نفسها عدة مرات في أفكار الحلم، تشكيل وحدات جديدة (شخصيات إجمالية، اختراعات مختلطة) وبناء عناصر مشتركة وسيطية»⁴. من هذه الفقرات نستنتج أن الحلم يكون عناصر، أشخاصا أو أفكارا مختلطة إجمالية بعمل إيجاز عدة أشخاص في شخص واحد أو عدة أفكار في فكرة واحدة. لكن رأى فرويد أن هذه الشخصيات الإجمالية يمكن، في بعض الحالات، أن تختزل في عنصر واحد علامات متعارضة، كما أكد ذلك في حلمه بخصوص إيرما. لكن في أغلب الأحيان الشخصية الإجمالية، أو الفكرة المختزلة، تجمع عدة مواضيع أو أشخاص لهم صفات منسجمة ومتشابهة.

قارن فرويد بين سيرورة التكثيف في الأحلام وسيرورة التكثيف في الفن إذ قال: «في مسار التكثيف كل اتساق نفسي في مجمله يتحول إلى شدة محتوى التمثلات. إنه الشيء نفسه أن في كتاب معين أعين بالطابع الغليظ أو المتباعد لفظا أحمل عليه قيمة بارزة تفيد فهم النص (...). مؤرخو الفن يثيرون اهتمامنا بالفعل أن المنحوتات التاريخية الأكثر قدما تخضع لمبدأ مماثل بتعبيرها عن صف وقيمة الأشخاص المصورة بواسطة نحت الصورة الخيالية. الملك مرسوم مرتين أو ثلاث مرات أكبر من أتباعه أو من الأعداء المهزومين»⁵. هكذا يحدث التكثيف في الحياة العادية وفي الفن القديم، حيث أعين بالغليظ لفظا أو جملة في كتاب أقرأه، بمعنى أنني أستشعر أن هذا اللفظ أو هذه الجملة تكثف كل

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve P. 335

² Ibid. P. 335

³ Ibid. P. 335

⁴ Ibid. P. 337

⁵ Ibid., P. 631

الأفكار الواردة في الكتاب. وفي الفن القديم ينحت الفنانون صورة ملك أو شخصية شهيرة بحجم أكبر عدة مرات من الإنسان العادي، كما نرى ذلك مثلا في تمثال أبي الهول. وقد قدم فيكو مثلا مطابقا لهذا المثال الذي قدمه فرويد، بخصوص رسم صورة العذراء والمسيح المذكور قبل أعلاه. في العصور البربرية القديمة لا يملك الناس ملكة التجريد فيلجؤون إلى التعظيم أو التكتيف.

وكذلك، بما أن الحلم عرض عصابي، طبق فرويد مفهوم التكتيف على حالة العصاب النفسي، حيث قال: «التناسب هو لحظة هامة إلى أقصى حد في ميكانيزم الأعراض الهيستيرية؛ إنه بواسطة هذا التناسب يتوصل المرضى إلى التعبير في أعراضهم عن التجارب التي تعني زمرة من الأشخاص بكاملها، وليس فقط تجاربهم الخاصة، ليتعذبوا، بمعنى ما، من أجل جماعة من الناس بكاملها وأن يلعبوا بذلك كل أدوار المشهد بواسطة وسائلهم الخاصة وحدها»¹. في هذه الفكرة جمع فرويد بين عنصرين اثنين: التناسب والتكتيف، الإنسان العصابي (الهيستيري) يتناسب مع مجموعة كاملة من الأشخاص، ويتعذب بعذابهم المتخيل. يكون بالتالي كثف عدة أشخاص في شخصه هو. هذا لأن التكتيف فيه جانب من التناسب.

عالج أبراهام مفهوم التكتيف وطبقه على الأساطير، لكن سنرى أن تحليله ضعيف، لم يستوف بكفاية ظهور هذا العنصر اللاشعوري في الأساطير القديمة. يكاد أنه لم يطبق هذا العنصر إلا على أسطورة بروميثيوس مع كثير من الارتجال والاصطناع، قال: «سوف نواجه أولا - بين المسارات المختلفة للعمل المنامي - مسار التكتيف، أسطورة بروميثيوس. ظهر لنا أن هذه الأسطورة، بسيطة في أول الأمر، تعبر بعدد قليل من الألفاظ عن عدد كبير من الأفكار، هذه الأفكار تؤسس، كما رأينا، المحتوى الكامن للأسطورة. ينطوي عنصر واحد من المحتوى المنامي الظاهر غالبا ليس على فكرة واحدة بل على أفكار كثيرة للحلم. إن الأمر نفسه يتعلق عمليا بالأسطورة على وجه الخصوص (...). تأويل الأحلام يستطيع أن يقدم حجة أن الشخصية في الحلم يمكن أن تمثل عدة أشخاص واقعيين (...). ولهذا فإن تحليل الأحلام يجب أن يأخذ بالاعتبار تعددية المعاني؛ يمكن لكل لفظ في

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, 189

الرواية المنامية أن يحتوي على معنى مزدوج أو متعدد»¹. التكتيف أيضا هو من فعل المراقبة في الأحلام، أكد المعلق أن المراقبة أيضا تحدث في الأساطير كما في الأحلام الشخصية (المركزية أو غير ذلك) في الأسطورة تكتيف لعدة أشخاص أو عدة معاني أو أفكار. قدم الكاتب شخصية بروميثيوس نموذجا، إذ قال: «مثل عناصر الحلم، عناصر الأسطورة محددة تظافريا. أسطورة بروميثيوس اليونانية أخذت شكلها من مسار التكتيف على نطاق واسع. شخصية بروميثيوس، كما يبينها لنا التحليل، هي تكتيف لثلاث تصورات [خيالات]، إنه (1) إله النار، (2) النار، (3) الإنسان»². لم يذهب أبراهام أبعد من هذا*.
بروميثيوس هو البطل الإلهي الذي اغتصب النار من الإله وقدمها للإنسان فهو يشخص في الوقت نفسه الإله، النار والإنسان. أضاف الكاتب قائلا: «الذي اعتاد على تحليل الأحلام حسب تقنية فرويد، يجد أن ميكانيزم التكتيف، المشترك بين كل الأحلام، يمثل القرابة بين الحلم والأسطورة بصفة واضحة. في التفاصيل، التي تظهر في الأسطورة عديمة المعنى، نجد تكتيفات مطابقة لتكتيفات الأحلام»³. نعم، الأسطورة أيضا تتصرف بالتكتيف مثل الأحلام ولا تتصرف بالمفاهيم أو الأفكار المجردة. وقد رأينا أن التكتيف في الفكر مناقض للمفهوم. ثم رأى أبراهام أن «أسطورة بروميثيوس تقدم لنا نفس التكتيفات للألفاظ مثل التي تقلت سهوا من الإنسان العادي أو نصادفها في الأحلام وعند المريض العقلي»⁴. والقاسم المشترك بين الأساطير والأحلام هو عمل المخيلة التي يرتبط بها التكتيف. وحسب كلام أبراهام، التكتيف يظهر أيضا في أخطاء اللغة عند الأسوياء ويظهر عند المرضى العقليين.
حللنا بكفاية مفهوم التكتيف في الأحلام والأساطير والعصاب. لكن بدا لنا أننا لم نطبق هذا المفهوم على الأساطير بكفاية، هذا النقص وجدناه في مؤلف فرويد نفسه. ننتقل الآن إلى نظرية فيكو في هذا الموضوع بالذات. التكتيف الذي هو عنصر مركزي في تأويل الأحلام عند فرويد، نجده أيضا عند فيكو في تأويله للأساطير وبنفس المعنى بالرغم من

¹ Karl Abraham, Op. Cit. P. 97

² Ibid., P. 98

³ Ibidem, P. 98

* توصلنا إلى نتيجة أن آثار فيكو لم تظهر لا في مؤلفات فرويد ولا في أعمال أبراهام ورائك الأنتروبو سيكولوجية. لذا نحكم أنهم لم يقرؤوا إنجاز فيكو، وربما لم يسمعوا به، لأنه في ذلك الوقت لم يكن معروفا في الأوساط الفلسفية في أوروبا. بينما أشار إليه ماركس في الرأسمال. لكن من المحتمل جدا أن يكون يونغ قد قرأ العلم الجديد، آثار فيكو في مؤلف يونغ واضحة، هذا إن لم يكن في الأمر وقوع حافر على حافر.

⁴ Karl Abraham, Op. Cit., P. 98

اختلاف اللفظ أو العبارة. التكتيف هو ما أطلق عليه **فيكو** عبارة الكليات الخيالية **Universaux fantastiques** (أو الطبايع الشعرية **Caractères poétiques**). الكليات الخيالية التي اكتشفها **فيكو** أحدثت ثورة في مجال الأنتروبولوجيا وفلسفة التاريخ، وهذه العبارة تعتبر هي المفهوم المفتاح والأهم في إنجاز **فيكو**. أي دارس للعلم الجديد، يركز انتباهه أكثر على هذا المفهوم. مثل التكتيف في نظرية الأحلام عند **فرويد** تماما، الكليات الخيالية، التي هي نمط التفكير القديم ونمط التفكير الشعري، هي تمثيل خيالي يفيد اجتماع عدة أشخاص أو عدة أفكار في شخص واحد أو فكرة واحدة. ويمكن أن يكون هذا الشخص غير موجود أصلا كشخص فرد واقعي، إنما يُخترع شعريا من أجل تشخص عدة أفراد أو عدة أفكار. الكليات الخيالية في الشعر مقابلة للكليات العقلانية أو المفاهيم في الفلسفة والعلم. المفهوم تجريد، الكلية الخيالية تشخص.

لم يوظف **فيكو** مصطلح اللاشعور، بالرغم من كونه مستعملا قبله من طرف **سبينوزا**، لكن نفهم جيدا أن الكليات الخيالية لا يمكن أن تكون إلا صادرة عن اللاشعور الجماعي أو ما سماه **فيكو** الحس المشترك. درس **فيكو** فكرة الكليات الخيالية في إطار الفيلولوجيا، بفعل أن الفيلولوجيا في نظره تحتوي كل مجالات الفكر الساذجة: الشعر، الدين، التشريع، الحق، السياسة... إلى جانب التاريخ، السيكولوجيا والأنتروبولوجيا.

نبدأ بوصف **فيكو** للذهنية البدائية: «يقوم المؤسسون الأوائل للإنسانية على مكانية حسية **Topique** التي بها يجمعون الخصوصيات، أو العلاقات أو الكيفيات المشخصة، إن صح التعبير، للأفراد وللأنواع من أجل تشكيل أجناسهم الشعرية»¹. الأجناس الشعرية تعتمد على تعميم الحالات الخاصة بتعظيم جزء منها. ثم قارن صاحب العلم الجديد بين الفلسفة والملكة الشعرية قائلا: «المكانية ملكة تجعل الأرواح مبدعة خلاقة، والنقد هو ملكة تجعل الأرواح دقيقة (...) هكذا أسس الشعوب الأولى، الذين هم أطفال الإنسانية، أولا الفنون وبعد ذلك جاء الفلاسفة بعد مدة طويلة، والذين هو إذن شيوخ الأمم، أسسوا عالم العلوم وبهذه الطريقة اكتملت الإنسانية»². وبتعبير آخر وضح هذه الفكرة قائلا: «الأحكام

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, p. 225

² Ibid., P. 226

المجردة إنما هي لهذا السبب خاصة بالفلاسفة، لأنها تحتوي على كلييات معقولة»¹. الفن والشعر سبقا في الزمن الفلسفة والعلم. بهذا الاعتبار نفسه رفض فيكو أن يعترف بوجود فلسفة شرقية قديمة، إذ أكد أن الفلسفة لم تظهر، لأول مرة، إلا في اليونان. كل الفكر الموجود في الشرق اعتبره فيكو حكمة ساذجة.

الناس الأوائل شعراء يفكرون بالكليات الخيالية، بحيث أن الفكرة «الثانية تبين أن الناس الأولين، أطفال الجنس الإنساني كما كانوا، نجدهم غير قادرين على تكوين الأجناس المعقولة للأشياء، كانوا بالضرورة الطبيعية عليهم أن يتخيلوا الطباع الشعرية التي هي أجناس أو كلييات خيالية، من أجل أن يدرجوا فيها، كما في نماذج ثابتة أو صور مثالية، كل الجوانب الخاصة للأشياء المشابهة لجنسها الخاص؛ لسبب هذا التشابه، الحكايات الخيالية القديمة لا يمكن أن تكون مُتخيلة إلا بالطريقة اللائقة بها»². الأساطير إذن صُنعت من طرف شعراء بذهنية لائقة بهم والمتمثلة في التفكير بالكليات الخيالية. أطلق فيكو على هذا النمط الشعري للفكر تارة الكليات الخيالية وتارة الأجناس الشعرية أو الطباع الشعرية، لكن المعنى واحد في كل الحالات. ووضح فكرته هذه فيما يأتي: «كانت بعض الكليات الخيالية ملقنة طبيعيا بواسطة الخصوصية الفطرية للروح الإنسانية أن تتوافق مع المماثل، لا يقدر [البدائيون] على الوصول إلى ذلك بوسيلة تجريد الأجناس، فلذلك يتصرفون بالكليات الناتجة من المخيلة. يُرجعون إلى هذه الكليات الشعرية كل الأنواع الخاصة المنتمية إلى كل جنس (...) كانت الأشياء الثانية طبائعا بطولية، التي كانت أيضا كلييات خيالية والتي كانوا يرجعون إليها الأنواع المختلفة للأشياء البطولية، إلى أخيل مثلا يسندون كل أفعال المحاربين الشجعان، ويسندون إلى أوليس كل آراء الحكماء. لما تعناد الروح الإنسانية على تجريد المواضيع من الأشكال والخصوصيات تتحول هذه الأجناس الخيالية إلى أجناس معقولة»³. طبق فيكو نظريته هذه على المجال السياسي والتشريعي لما درس القانون الروماني القديم فقال: «كان مؤسسو الحق الروماني، في وقت لا يستطيعون فيه أن يفهموا الكليات المعقولة، يكونون الكليات الخيالية. أولئك الناس، بطبيعتهم، يحملون الأشياء

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 355

² Ibid., P. 103

³ Ibid. 444

والأشخاص في الساحة العامة، كما كان الشعراء يفعلون فيما بعد، بفنهم، يحملون الشخصيات والأقنعة في المسرح»¹. في هذه الجملة الأخيرة، عبر فيكو، بفهمه الخاص، عن ما عبره عنه فرويد بعنصر التناسب في الفن والشعر، أي حمل الشخصيات في الأقنعة. التفكير بالكليات الخالية إذن هو نمط الإنسان الفطري، هو الفطرة في الطبيعة الإنسانية، ولم يظهر التفكير بالمجرد إلا بفعل الثقافة وبعد تطور اللغة والفكر. هناك إذن تقابل بين الفطرة والثقافة. ويمكن أن نلاحظ ذلك عند الأطفال اليوم حيث نجد لديهم المخيلة قوية جدا وملكة التجريد غائبة. وهذه التطورية السيكولوجية خاصة إنسانية، تقع على المستوى البيولوجي وعلى المستوى اللغوي والفكري. لكن لا نجد في المخيلة ولا في اللاشعور الجماعي ما يخضع للتطورية. اللاشعور والمخيلة محددان تاريخيا. ولقد أكد فيكو أن المخيلة كانت قوية جدا لدى البدائيين، وكلما تقدمت ملكة التصور تراجعت ملكة التخيل والعكس صحيح. وكما رأى يونغ أن الإنسان البدائي يطغى عليه اللاشعور، والتطور يحدث على مستوى الشعور، رأى فيكو أن الإنسانية تتطور من التخيل إلى التصور. لكن لو سئل فيكو: هل الشعراء والفنانون في عصرنا هذا لهم مخيلة قوية وتجريد ضعيف مثل البدائيين؟ هل الشعراء في كل الأوقات برابرة، أي لهم نمط تفكير بربري بالكليات الخالية؟ لا نجد في مؤلف فيكو جواب صريح عن هذا السؤال.

سبق أن قلنا أن فرويد أثبت أن التخيل في الأحلام وكذلك في الشعر نكوص إلى عهد الطفولة الأنتوجينية وإلى عهد الطفولة الفيلوجينية. ورأينا أن التحليل النفسي طابق بين الحلم والأسطورة والعصاب. لكن رأى في الوقت نفسه أن في كل إنسان شاعر، والإنسان البدائي موجود في كل إنسان معاصر، وهذا ينطبق على ما اصطلح عليه بالوراثة العريقة. إذن يحيا الإنسان لحظات منطقية، لما يكون مرتاحا؛ ويحيا لحظات شعرية لما يكون مضطربا.

نعالج الآن الأمثلة التي قدمها فيكو لتوضيح نظريته في الكليات الخيالية. وهي أمثلة اقتبسها من الميثولوجيا اليونانية. درس قصيدتا هوميروس فوصل إلى فهم نمط التفكير بالكليات الخيالية. سنرى أن أبطال الإلياذة والأوديسية تعبير عن هذه الكليات الخيالية، حيث

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 499

قال فيكو: «كذلك أخيل الذي هو موضوع الإلياذة، يربطون إليه كل خصائص الفضيلة البطولية وكل الإحساسات والعادات الناشئة من هذه الخصوصيات الطبيعية، والتي هي: سرعة الاستياء، العناد، الغضب، التصلب، العنف، التناسب الكامل بين الحق والقوة ... وإلى أوليس، الذي هو موضوع الأوديسية، ينسبون كل خصوصيات الحكمة البطولية، بمعنى كل العادات المطبوعة بالحيلة الحذرة، الصبر، المخادعة، النفاق، المكر، الاهتمام بالمحافظة على خصوصيات الألفاظ ولا مبالاة الأفعال، بحيث أن الآخرين يسقطون بأنفسهم في الخطأ، ويخطئون وحدهم، إذ ينسبون هذه الطباع إلى أفعال أناس خواص أثاروا أكثر من غيرهم الضجة حسب كل حالة من هذين الجنسين [أخيل وأوليس]، واللذين كانا قادرين على تحريك نفسيات اليونانيين الذين ما زالوا غلاظ الذهن وتافهين، بالتالي يسهل تحريضهم على ملاحظة هذه الأفعال التي ينسبونها إلى هذين الجنسين [الخياليين]»¹. نفهم من هذا التحليل أن أخيل لم يكن شخصا مفردا خاصا، بل هو كلية خيالية اخترعها الشعراء من أجل تكثيف مجموعة من الأفكار والعواطف الإنسانية التي تميز الشباب. وأوليس أيضا كلية خيالية اخترعوها من أجل تكثيف مجموعة من الأفكار والعواطف التي تميز الشيوخ. لتوضيح هذه الفكرة استطرد فيكو قائلا: «ولكن ربما لونجان Longin شكل هذا التخمين لأن هوميروس يصف في الإلياذة غضب وكبرياء أخيل، ما هما خاصان بالشباب، ويروي في الأوديسية مكر وحذر أوليس اللذان هما خاصان بتصرفات الشيوخ»². بمعنى أن القصيدتين هما روايتان تقصان تاريخ اليونان القديمة بطريقة أسطورية خيالية. وفي نظر فيكو يمكن تأويل هذه الأساطير لاكتشاف المحتوى الكامن، ولمعرفة بالتالي الأهم أو الخطوط العريضة من التاريخ اليوناني. عبر الشعراء بأخيل عن شباب اليونان وعبروا بأوليس عن شيخوخة اليونان.

واصل فيكو تحليله للكليات الخيالية، ليجد النتيجة أن بعض الشخصيات التاريخية لم تكن في الواقع إلا طبائعا شعرية، ليس لها وجود واقعي إنما فقط تكثف مجموعات من الأشخاص أو الأفكار. وقد ذكر هرمس المصري الذي نسب إليه المؤرخون كل ما اكتشفه المصريون. وقال الشيء نفسه عن إيزوب Esope اليوناني وهذا نصه: «في اللغة

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 408

² Ibid. P. 423

الشعرية، سنيين أن إيزوب لم يكن فردا خاصا واقعيا، لكنه جنس خيالي أو طابع شعري لموالي [أو أسرى] الأبطال الذين عاشوا بالتأكيد قبل الحكماء السبع اليونانيين»¹. وفي مقطع من العلم الحديث، شكك فيكو في الوجود التاريخي لصولون المشرع اليوناني، وقال أن هذا البطل الديمقراطي قد يكون طابعا شعريا، كلية خيالية، لتكثيف أو تشخص جمهور العوام اليونانيين.

ثم قام فيكو بتحليل عميق للشاعر هوميروس نفسه وأكد أنه أيضا كلية خيالية تكثف عدد كبير من شعراء اليونان واستشهد لإثبات ذلك بهذا الاسم نفسه*، وهذا معناه أن «هناك تقليد يقول أن هوميروس أعمى، وتحصل على اسمه من عماء، والذي في اللهجة الأيونية يعني الأعمى»². تعني كلمة هوميروس في اللهجة الأيونية الأعمى. بعد هذه الحجة واصل حديثه قائلا: «سنقول أمام كثير من الصعوبات أن هوميروس لم يكن إلا شاعرا مثاليا، الذي لم يوجد أبدا واقعيا كفرد خاص. لكن كل هذه الصعوبات العديدة، وفي الوقت نفسه لسبب أشعاره التي وصلت إلينا، تجعلنا مجبرين أن نتخذ وضعية وسطى، بمعنى أن هوميروس فكرة أو طابع بطولي للأناس اليونانيين الذين يقصون وهم ينشدون تاريخهم»³. وكما قلنا من قبل أن الشعب يناسب نفسه إلى أبطال أساطيره، فهذا ما فعله اليونانيين، في نظر فيكو، بتخيلهم لهوميروس، والحجة على ذلك « أن الشعوب اليونانية تتنافس على انتماء هوميروس وعلى تحديد موطنه ويريدونه كلهم مواطناء، وهذا يعني أن الشعوب اليونانية نفسها هي هوميروس»⁴. هذه هي طبيعة الكليات الخيالية عند فيكو والتي لا تختلف عن مفهوم فرويد للتكثيف في الأحلام. باستعانتنا بفيكو استطعنا أن نطبق بكفاية مفهوم التكثيف على الأساطير البدائية. كما أن المحتوى الكامن للحلم أكثر اتساعا من المحتوى الظاهر،

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 69

*إذا طبقنا نظرية العلم الجديد لفيكو على الكتاب المقدس نصل لا محالة إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها في دراسته للميثولوجيا الوثنية. نفي الوجود الواقعي عن هوميروس ينتج عنه نفي الوجود التاريخي عن موسى. ونفي الوجود التاريخي لأبطال الإلياذة والأوديسية ينتج عنه نفي الوجود الواقعي عن الآباء الواردين في الكتاب المقدس: إبراهيم، لوط، إسحاق، يعقوب... الخ. وكذلك التشكيك في الوجود التاريخي لصولون اليوناني يؤدي إلى التشكيك في الوجود التاريخي للمسيح. هذا لأن الكتاب المقدس كتب من طرف كثير من الشعراء الذين ينتمون إلى أجيال مختلفة، وهذا واضح. لم يترك صولون أثرا كتابيا وكذلك المسيح لم يترك أثرا كتابيا، ويعلم فيكو جيدا أن الأناجيل روايات يونانية.

² Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 423

³ Ibid. P. 424

⁴ Ibid. P. 425

أثبتنا قبل قليل، من خلال أفكار العلم الجديد، أن المحتوى الكامن للأسطورة أكثر اتساعا من محتواها الظاهر.

حللنا مفهوم *التكثيف* بكفاية. ننقل إلى مفهوم *الانتقال* الذي هو عنصر مهم في نظرية الأحلام، ولا بد أن يكون كذلك في الأساطير والشعر. قد رأينا من قبل أن الأنا في الحلم يختفي في شخص مصور، وهذا عبارة عن انتقال الطاقة النفسية من الأنا إلى هذا الشخص الآخر وهذا ما يحدث أيضا في الشعر كما بيننا. يلعب إذن التناسب دورا في سيرورة *الانتقال* كما يلعب دورا في مسار *التكثيف*. نجد في مفردات التحليل النفسي التعريف الآتي للانتقال: «الفعل أن إشارة، أهمية، شدة تمثل ما بإمكانه أن ينفصل من نفسه ويمر إلى تمثلات أخرى أصلا قليلة الشدة مرتبطة بالأولى بسلسلة تشاركية.

«تلك الظاهرة الملاحظة بصفة خاصة في تحليل الأحلام تتواجد في تشكيل أعراض العصابات النفسية، وبصفة عامة في كل تكوين اللاشعور.

«النظرية التحليل النفسية للانتقال تستدعي الفرضية الاقتصادية لطاقة استثمار بإمكانها أن تنفصل من التمثلات وتنزلق في سبل طويلة تشاركية.

«الانتقال الحر لهذه الطاقة هو أحد الطبائع الكبرى للسيرورة الأولية كما أنه يتحكم في اشتغال النسق اللاشعوري»¹. الانتقال إذن يحصل لما تمر الطاقة النفسية من تمثّل شديد إلى تمثّل أو تمثلات أقل شدة. الانتقال يحدث في الأحلام بصفة خاصة، لكن له دور أيضا في تشكيل العصابات النفسية إذ يؤثر على النسق اللاشعوري. واصل الكاتبان قائلين: «في تحليل الأحلام الانتقال مرتبط بصفة ضيقة مع الميكانيزمات الأخرى لعمل الحلم: إنه بالفعل يُسهل التكثيف بقدر ما يكمن الانتقال في طول السلسلة التشاركية التي تؤدي إلى التمثلات أو إلى العبارات الشفهية التي تؤسس ملتقيات [طرق]. قابلية التصوير مُسهلة لما، بالانتقال، يتم مرور من فكرة مجردة إلى ما يعادلها والذي بإمكانه أن يكون مرئيا [مشخصا]؛ يترجم كذلك الاهتمام النفسي إلى شدة حسية. أخيرا تواصل التهيئة الثانوية، بإخضاع عمل الانتقال لغايتها الخاصة»². يمكن للانتقال أن يعني انتقال الفكرة المجردة إلى فكرة مشخصة حسية (النكوص)؛ بالتالي سيرورة الانتقال الذي يوجد أصلها في التخيل بإمكانها أن تجاور

¹ J. Laplanche et J. B. Pontalis, Op. Cit. P. 117

² Ibid. Ps., 118 – 119

سيرورة التكتيف وتتقاطع معه في مفترق الطرق. وعرف معلق آخر سيرورة الانتقال بما يلي: «[الانتقال] هو السيرورة التي من خلالها الطاقة (الاستثمار) مُحولة من خيال ذهني إلى آخر. الانتقال هو أحد السيرورات الأولية وهو مسؤول بالفعل أن، مثلا، في الأحلام خيال معين يستطيع أن يرمز إلى خيال آخر. بصفة عامة، الانتقال هو السيرورة التي بواسطتها يمرر الفرد اهتماما من موضوع إلى آخر، أو من نشاط إلى آخر، بحيث أن هذا الأخير يصبح معادلا أو معوضا للآخر. الترميز والتجليل يخضعان للانتقالات بالجملة»¹. يفعل إذن الانتقال في الرمزية، لأن الرمزية ما هي إلا انتقال من عنصر واقعي إلى عنصر رمزي، بفعل التشويه والمراقبة والتخيل، كما رأينا. كذلك التجليل هو انتقال من موضوع إلى موضوع آخر؛ التجليل يتمثل في انتقال اهتمام الليبدو، الطاقة الجنسية، من الموضوع الجنسي المباشر إلى موضوع ثقافي مكفوف عن الاهتمام الجنسي. زيادة إلى هذه التعريفات نضيف أن الانتقال هو «ميكانيزم لاشعوري الذي بواسطته حملة انفعالية (عاطفة، اندفاع) مُحولة من موضوعها الحقيقي [الواقعي] إلى موضوع آخر. الانتقال بدا واضحا بصفة خاصة في عمل الحلم، والذي بواسطته "عنصر كامن يحل محله تلميح والذي بواسطته الإشارة النفسية مُحولة من عنصر معين إلى عنصر أقل أهمية، بحيث يظهر الحلم غريبا»². عل العموم الانتقال هو تحوُّل خيالي لاشعوري، نابع من السيرورات الأولية، من موضوع إلى موضوع آخر، أي تحول استثمار الطاقة النفسية من موضوع إلى آخر.

عالج فرويد موضوع الانتقال بكثرة في تأويله للأحلام. وقدم مثلا على ذلك إذ قال: «على الشكل نفسه في ما يتعلق بحلم الحشرات (خنفساء)، الذي له كموضوع علاقة الجنس بالقسوة، عامل القسوة ظهر مجددا في المحتوى المنامي، لكن حسب ارتباط من طبيعة أخرى ودون استدعاء الجنس، إنه إذن مخلوع من السياق وبذلك عينه يتشكل مجددا كشيء غريب»³. هذا المثال الذي قدمه فرويد معناه أن عاطفة جنسية تنتقل، في حلم القسوة، فالقسوة تظهر في محتوى الحلم بطبيعة لا تستدعي الجنس، أي تتشكل كشيء غريب، ما يجعل الحلم مشوها. ثم عرف الانتقال بما يأتي: «السيرورة التي نفترضها كذلك هي بدقة

¹ Charles Rycroft, Op. Cit. P. 78

² Jean- pierre Chartier, Op. Cit. P. 173

³ S. Freud, L'interprétation du rêve, P. 347

القطعة الجوهريّة لعمل الحلم: يستحق اسم الانتقال المنامي. الانتقال المنامي والتكثيف المنامي هما العنصران المهمان للنشاط اللاشعوري اللذان لنا الحق أن نسدّد إليهما الشكل التصويري للحلم»¹. الانتقال ينتج، مثل العناصر الأخرى، من التشويه المنامي، و«هذا التشويه المنامي عرفناه مسبقاً؛ أرجعناه إلى فعل المراقبة التي تمارسها سلطة نفسية تجاه أخرى في حضان الحياة الذهنية. الانتقال المنامي هو أحد الوسائل المبدئية الذي يؤدي إلى الحصول على هذا التشويه، نستطيع أن نقترح فرضية أن الانتقال المنامي ينتج بفعل تأثير هذه المراقبة، والتأثير الدفاعي النفسي الداخلي»². لا تسمح مراقبة الأنا في الحلم أن يظهر المحتوى كما هو، أي كما يظهر في حالة اليقظة، فالانتقال هو إحدى سيرورات المراقبة، إذ تحقق هذه المراقبة انتقال الطاقة النفسية من عنصر إلى عنصر آخر، ف«ليست الكلمة إلا إشارة إلى حدث محتوى الحلم؛ معنى الحلم هو معنى آخر»³. معنى الحلم موجود في المحتوى الكامن؛ الشخص الواقعي موجود في المحتوى الظاهر، وشخص التناسب الذي هو موضوع الانتقال، موجود في المحتوى الكامن.

الانتقال بصفة عامة يحدث من المفهوم إلى الخيال؛ معنى هذا أنه «بقاعدة عامة، ينتج الانتقال حسب الاتجاه الآتي: عبارة لا لون لها ومجردة لفكر الحلم، تكون مُقايضة بعبارة مخيالية ومشخصة (...) الخيال بصفة عامة له بالنسبة إلى الحلم قدرة على التصوير Figuration ربما كانت مُدرجة في وضعية حيث العبارة المجردة تخلق للتصوير المنامي صعوبة مماثلة للتي تخلقها للإشهار صورة لافتتاحية سياسية في جريدة (...) لأنه في كل اللغات الحدود المشخصة، بفعل ارتقائها، هي أكثر غنى في نقاط الروابط من الحدود المفهومية»⁴. يحدث الانتقال لما تحل العبارة المشخصة محل العبارة المجردة وهذا بالتناسب، لأن المجرد لا يظهر في الأحلام. لكن في نظر فرويد العبارة المجردة تبقى موجودة في المحتوى الكامن، والحلم الظاهر يشوّهها. حسب هذه الفكرة هناك علاقة بين سيرورة الانتقال وسيرورة التكثيف، في كلتا الحالتين المخيلة هي التي تتصرف وتقل. إلا أن في التكثيف نجد اختزالاً لمواضيع عديدة في موضوع خيالي واحد، بينما في الانتقال

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve P. 349

² Ibid., p. 350

³ Ibid., P. 354

⁴ Ibid., P. 381

هناك فقط انتقال من حد مفهومي إلى حد مشخص. الشخص المختلط في الانتقال يجمع فقط شخصين: شخص أصلي وشخص آخر بالتناسب.

إلا أن النكوص حالة مشتركة بين التخيل والتكثيف والانتقال؛ قال فرويد في هذا الصدد: «يعبر الانتقال عن نفسه بطريقتين: في المقام الأول، عنصر كامن مستبدل، ليس بأحد عناصره المؤلفة، ولكن بشيء آخر بعيدا أكثر، إذن من طرف إشارة؛ في المقام الثاني، الإشارة النفسية منتقلة من عنصر مهم إلى عنصر آخر أقل أهمية، بمعنى أن الحلم يتلقى مركزا آخر ويظهر غريبا. انتقال الإشارة يشكل الوسيلة بامتياز للتعبير عن الأفكار، نستخدمه في بعض الأحيان في فكر اليقظة من أجل إنتاج أثر هزلي»¹. عنصر الانتقال، المستبدل البعيد، يعين العنصر الأصلي بالإشارة. الانتقال يحدث من عنصر مهم إلى عنصر آخر غير مهم فيظهر الحلم مشوها. هذا ما يحدث في النصوص السياسية حيث يستبدل الكاتب، بفعل المراقبة، عنصرا مهما بعنصر غير مهم لكنه يشير بطرق ملتوية إلى العنصر المقصود الذي له أهمية. الانتقال كذلك يحدث بالتناسب الذي ينتج منه تشكيل شخص مختلط، حيث أن «التناسب أو تشكيل شخص مختلط يفيد بالتالي في الحلم غايات متعددة، أولا يفيد تصوير عنصر مشترك لشخصين، ثانيا يفيد تصوير طابع مشترك منتقل، ولكن ثالثا دائما يهدف إلى التعبير عن طابع مشترك مرغوب فيه ببساطة»². في الانتقال يكون هناك تناسب بين شخصين، الأنا وشخص غريب اللذان معا يشكلان شخصا مختلطا. هذا ما يحدث أيضا في الشعر والروايات كما بيننا.

طبقتنا في ما سبق ميكانيزم التكثيف على الأساطير والشعر، فوجدنا أن هناك مطابقة بين التكثيف في الأحلام والتكثيف في الأساطير والشعر، وهذا بالاستعانة بفيكو. هل نصل إلى النتيجة نفسها إذا طبقنا ميكانيزم الانتقال على الأساطير والشعر؟ ليس الأمر سهلا. في هذه الحالة نجد فقط تشابه ولا نجد مطابقة. قدم فرويد مثلا حول عنصر الانتقال في السيكولوجيا الفردية، إذ قال: «بالنسبة إلى هيبستيريا القلق، سأختار المثل المحلل جيدا عن فوبيا الحيوانات، الحركية الانفعالية التي خضعت للكبت هي موقف ليبيدوي تجاه الأب الممزوجة مع القلق، حيث الموضوع هو هذا الأخير [الأب]. بعد الكبت، زالت هذه الحركية

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, p. 159

² Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 363

من الشعور: حيث لا يظهر الأب بعد كموضوع الليبيدو. كبديل، نجد، في المحل المطابق، حيوانا مخصصا لخدمة موضوع القلق (الانتقال)، من الأب إلى الحيوان»¹. في السيكولوجيا الفردية يتم الانتقال من الأعلى إلى الأسفل، من الهام إلى التافه، بحيث أن «... التمثل المبعد حل محله بديل الانتقال، يحدث الانتقال عادة إلى موضوع وضع وقليل الأهمية»². تماما كما حدث الانتقال عند هانس الصغير من الأب إلى الحصان. وطبق فرويد فيما بعد عنصر الانتقال هذا على التاريخ والسيكولوجيا الاجتماعية، مثلا لما حدث الانتقال، في تاريخ الشعب اليهودي من ألوهية آتون إلى ألوهية يهوه، وكما حدث الانتقال في الحدث المسيحي من الألوهية الأبوية إلى الألوهية الأمومية (إزيس والعذراء).

الدراسات التي قام بها المحلل النفسي الأنتروبولوجي ك أبراهام غير كافية ويكتنفها الغموض. لكن نتبع نهجه لنطبق نظرية فيكو بخصوص الانتقال في الميثولوجيا. قال أبراهام في البداية: «في الحلم والأسطورة، الجزء الأكبر من الفروق بين المحتوى الكامن والمحتوى الظاهر هو من فعل التكثيف. الطريقة الثانية التي يستعملها اللاشعور للتقنع المنامي هي الانتقال. هذا الجانب من العمل المنامي هو جانب الانتقال، الذي له استجابة في الأسطورة»³. كما يستعمل اللاشعور وسيلة التقنع في الأحلام يستعملها في الأساطير، لأن الحلم والأسطورة يعبران عن ما قبل التاريخ؛ قال أبراهام في هذا الصدد: «قارننا بين حقبة حياة الإنسان وحقبة تاريخ الشعب فوجدنا أن الحلم والأسطورة يأخذان مصدرهما من الأوقات قبل تاريخية (..) لما نحاول استدعاء حلم، وبصفة خاصة لما نحاول أن نروييه، نجد أن المراقبة تسعمل أيضا تعديلات من أجل إتمام التنقيح المنامي: "التهيئة الثانوية"»⁴. راوي الحلم يستعمل المراقبة من أجل تنظيمه وجعله متسقا، التهيئة الثانوية، حسب الكاتب هذه الحالة تنطبق على الأسطورة.

الانتقال في الميثولوجيا، في نظر أبراهام، هو التغير الذي يطرأ مع الزمن على الأسطورة؛ وهذا التغير، في نظره، يطرأ أيضا على الأحلام، وعبر عن هذه الفكرة بقوله:

¹ Sigmund Freud, Métapsychologie, Trad. J. Laplanche et J. B. Pontalis, Ed. Gallimard, Paris : 1994. P. 58

² Ibid. P. 62

³ Karl Abraham, Op. Cit. P. 99

⁴ Ibid. P. 99

«إنه بحق الفقرات الحرجة في الحلم هي التي تحول في أقرب وقت وبأكثر قوة إلى الكبت فور اليقظة، وهذا ما يجعل إعادة إنتاجها عسير»¹. وهذا ينطبق على الأساطير بحيث أن «هذه الأحلام النمطية توفر الطور الانتقالي الذاهب من الحلم إلى الأسطورة (...)» نعترف بضرورة سيكولوجية مطابقة في الفعل أن نفس الحلم يرافق لمدة طويلة فرد ويتبدل شيئاً فشيئاً بإدماج عناصر جديدة، وكذلك مسار الأسطورة يخضع لهذه التعديلات التدريجية في مجرى حقبات تاريخ الشعب»². إذن مع مرور الزمن لا تبقى الأسطورة كما هي منشأة لأول مرة بل تتعرض إلى التغيير، لأنها «مؤسسة منذ آلاف من السنين»³. وهذا سببه أن «لما تكون الرواية المنقولة لا تتطابق مع تصورات الجيل، هذا الجيل يشرع في "التهيئة الثانوية" للأسطورة. يجب أن لا ننسى التأثيرات البارزة أن أساطير الجيران يمكن أن تؤثر على انتقال أساطير شعب معين. لكل هذه الأسباب، لا بد من إرغام الواقع على الشروع في الفصل الاصطناعي بين الانتقال والتهيئة الثانوية. لما أبحث في الانتقال في الأسطورة، سأترك من الآن المسألة مفتوحة للمعرفة ما إذا تعلق الأمر بالانتقال الأولي أو بالانتقال الثانوي»⁴. وما يسمى التهيئة الثانوية يتمثل في «تعديل الحلم الذي يتعلق بحاجة الحالم أن يقدم لحلمه اتساق كبير ومنطق داخلي. هذا يتمثل في إسهام المسارات الثانوية في نص الحلم»⁵. مثل التهيئة الثانوية في الأحلام، تتغير الأساطير أيضاً من أجل إيجاد اتساق داخلي لائق بكل جيل. بمعنى أنه في التهيئة الثانوية* هناك تأثيرات من عناصر خارجية، وهذا يحدث بضرورة الانتقال.

طبق أبراهام هذا المذهب على أسطورتى بروميثيوس وموسى، فقال: «ينبغي على بروميثيوس إذن أن يخضع لإرادة زيوس؛ هنا يقع الانتقال الأكثر أهمية للأسطورة. في الأسطورة البدائية التي من خلالها ماثاريفشان – بروميثيوس أتى بأغني، بات صوت الاستنكار غائباً. نشأت الرواية اليونانية من انتقال عاطفي. بروميثيوس الذي أذنب تجاه

¹ Karl Abraham, Op. Cit., P. 100

² Ibidem, P. 100

³ Ibidem, P. 100

⁴ Ibidem, P. 100

⁵ Charles Rycroft, Op. Cit. P. 8

*التهيئة الأولية هي أفكار الحلم نفسه، أي ظهور المعنى الكامن من الحلم في المعنى الظاهر. والتأويل هو رفع التهيئة (الأولية) بالنفوذ إلى المحتوى الكامن. التهيئة الثانوية تحدث لما يروي الحالم حلمه إذ يحاول أن يجعله منسجماً.

الآلهة أصبح ممثلاً للإنسان الذي عادة يتعارض مع قرارات الآلهة (...). هذا التصور خضع إلى الكبت، حتى شوه الشعب معنى الكلمة. (...) تحول اسم بارامونثا إلى اسم بروميثيوس والتعديل المطابق لمعناه يقدم لنا مثالا لانتقال أكثر إفادة»¹. الانتقال الحاصل في هذه الأسطورة هو تحول بروميثيوس الإله إلى ممثل للإنسان، إذ اغتصب النار من الآلهة وقدمها للإنسان هذا من جهة. ومن جهة أخرى، نجد الانتقال من اسم بارامونثا، أي الاسم الأصلي، إلى اسم بروميثيوس لما تحول إلى ممثل الإنسان، إلى بطل. هذا الانتقال نجده في الكتاب المقدس حيث تحول اسم أبرام إلى اسم أبراهام، وهذا بفعل تهيئة ثانوية يقتضيها تغير الشعب العبراني*. ثم انتقل الكاتب إلى موسى الكتاب المقدس إذ قال: «لكن قصة موسى مثل قصة بروميثيوس تحتوي على انتقال مهم (...) موسى الكتاب المقدس مثل بروميثيوس، طلع إلى السماء وأخذ الشريعة كما أخذ بروميثيوس النار (...) بضربة عصاه استخرج الماء من الصخور في الصحراء ضد إرادة الله. عوقب موسى لسبب عصيانه، إذ لم يصل إلى أرض الميعاد. ليس فقط أن موسى ما هو إلا إنسي بسيط، خادم الله، ولم يرتكب فعل سرقة مثل بروميثيوس، لم يفعل إلا أن استخرج بصفة مباغته الماء الذي كان هو نعمة له. هكذا إثم موسى انتقل إلى خطيئة قليلة الأهمية»². هناك إذن في أسطورة موسى انتقال إلى العصيان، كذلك نجد انتقال الخطيئة إلى خطيئة قليلة الأهمية.

في الأحلام يحدث الانتقال من تمثل مهم إلى تمثل أقل أهمية كما رأينا. في نظر أبراهام، هذا ينطبق على حالة العصاب الإكراهي، قال في هذا الصدد: «في تكون العصاب الإكراهي نجد التغيير الذي هو ميكانيزم الانتقال المماثل، حيث التمثلات الإكراهية إنما هي صادرة من الاتهام الذاتي للمرضى إذ يسندون ذلك إلى نشاط جنسي ممنوع. يبحث المريض عن التعويض، بتصحيح أقصى، ما يرتكبه في نظره في موضوع الجنس»³. في العصاب الإكراهي هناك انتقال، في مخيلة المصاب، من ذكريات لاشعورية مهمة إلى شيء عديم

¹ Karl Abraham, Op. Cit. P. 101

*تترجم أساطير الكتاب المقدس طموح الشعب الإسرائيليل. كان الاسم الأصلي لأبراهيم أب رهط، أي قائد فرقة، وهي كلمة عربية. (تحدث داروين في نسل الإنسان وفرويد في الطوطم والتابو عن آباء الأرهاط الأصلية). فقد يكون اسم أبراهيم بهذا المعنى، ثم تشوه بانتقاله إلى اللغة الآرامية ليصبح أبراهيم أي أب الأرهاط، نسبة إلى قبائل بني إسرائيل. (عبد الله الشريف، القصص في الكتب المقدسة، ص 68. كتاب غير منشور)

² Karl Abraham, Op. Cit. P. 102

³ Ibid. P. 102

المعنى من نمط آخر متخيل، انتقال من موضوع جنسي له أهمية إلى موضوع نفسي آخر غير جنسي أقل أو عديم الأهمية.

ما يهم في تحليل أبراهام، هو تطبيق الانتقال والتهيئة الثانوية على الكتاب المقدس؛ ف«الانتقالات من نوع ما ذكر في قصة موسى إنما هي مألوفة في العهد القديم. نجد فيه عديد من الأساطير من أصل وثني التي انطلقا منها انتقل الشعب شيئا فشيئا إلى مذهب التوحيد، بدخوله إلى خدمة الديانة الجديدة خضع، من أجل هذه الغاية، لانتقالات ماهوية (...) الآلهة أو الكائنات الإلهية للأساطير القديمة، ينبغي عليها أن تهجر قاعدتهم، وأن يفتتحوها بدورهم كبشر وأن يخضعوا لأله أحادي. صور الآباء المؤسسين وموسى هي انتاجات مسار الانتقال هذا»¹. في تاريخ الشعب هناك انتقال من وضعية دينية معينة إلى وضعية دينية أخرى، فالأساطير تخضع لمبدأ الانتقال الذي يعني تغير محتواها حسب كل جيل. نجد في مؤلف فيكو ما يساند فكرة أبراهام الأخيرة هذه. ومع تحليلات فيكو التي ندرجها، تصبح فكرة الانتقال في الأساطير أكثر وضوحا.

اهتم فيكو، في تحليله للأساطير بعنصر الانتقال. بخصوص التهيئة الثانوية للانتقال في الأسطورة، كما بينها أبراهام في فقرته الأخيرة، وردت بعض نصوص دالة على ذلك في العلم الجديد وهي كالتالي: «لكن هذه العقبات الخطيرة للميثولوجيا يمكن أن نجتنبها بفضل مبادئ هذا العلم الذي يبين أن تلك الحكايات الخيالية كانت في بدايتها كلها حقيقية، وصارمة وملائمة لمؤسسي الأمم، وأنه فيما بعد لما انقضت سنين طويلة، اتخذت معاني فاحشة كما وصلت إلينا، في جزء منها لسبب غموض معناها، وفي الجزء الآخر لسبب تغير الأخلاق التي كانت صارمة ثم أصبحت منحلة، وهذا لأن الناس أرادوا، من أجل تهدئة شعورهم، أن يفتروا الذنوب بولاية وبإذن الآلهة»². في الأساطير أيضا محتوى كامن ومحتوى ظاهر. تتعرض القصص للتشويه بعد سنين طويلة من إنتاجها. هذا الانتقال يخص أيضا الآلهة، لأن الناس يتخيلون الآلهة على صوتهم هم. لما يكون الإنسان عفيفا يتخيل آلهة عفيفة ولما يكون فاحشا يتخيل آلهة فاحشة؛ ولذلك رأى فيكو أن الأخلاق «تميل إلى الإختناث مع تقدم الزمن، فتفسد الحكايات التي كانت في الأصل صارمة ورصينة كما

¹ Karl Abraham, Op. Cit., P. 103

² Giambattista Vico, La science nouvelle, 65

يتلاءم ذلك مع مؤسسي الأمم وتنتهي بإفسادها»¹. هناك في الأساطير إذن انتقال من حالة أخلاقية لها أهمية إلى حالة أخلاقية اقل أهمية، تصور فيكو إذن لا يختلف تصور التحليل النفسي: الانتقال يحدث من العنصر الرفيع إلى العنصر الوضيع.

هناك مثالان في العلم الجديد، بخصوص الميثولوجيا اليونانية، يتحدث أحدهما عن الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي كما يحدث في عمل التهيئة (الانتقال) في الأحلام. ويتحدث المثال الآخر عن الانتقال من المعنى الحسي إلى المعنى الأمثل، إلا أن في الأحلام نجد العكس، حيث يحدث الانتقال من المعنى المثالي إلى المعنى الحسي. الأول يتحدث عن أسطورة كادموس Cadmus، قال فيكو: «قام كادموس بقتل الثعبان الأكبر (الأمر الذي يعني أنه قضى على غابة الأرض الكبرى)، وزرع أسنانه (أي أنه حرث أثلاما في الأرض بوساطة قطع خشبية صلبة ومحنية) ثم قذف حجرا كبيرا (يمثل الأرض المتبيسة التي لم يعد الأتباع أو الموالي يريدون فلاحتها لصالح أسيادهم) فخرج رجال مدججون بالسلاح من ثلوم الأرض (أي أن الأبطال خرجوا مسلحين من أراضيهم للحيلولة دون إقامة أول قانون زراعي؛ فلم يتقاتلوا فيما بينهم بل قاتلوا الموالي المتمردين. والثلوم تمثل النظم التي تألف ضمنها النبلاء لبناء المدن على أساس الأسلحة) ثم إن كادموس تحول ثعبانا Dracon ومنه جاءت سلطة مجالس الشيوخ الأرستقراطية (...). ذلك أن داركون، حسب الإغريق، هو الذي كتب القوانين بالدم. كل ذلك يدعم ما سبق وقلناه: تتضمن أسطورة كادموس قرونا عدة من التاريخ الشعري، وهي مثال هام عن الرعونة أو عدم المهارة التي كانت طفولة العالم تجبر بها نفسها من أجل التعبير؛ إنها أحد أهم مصادر لتبيان صعوبة تفسير الأساطير»² نلاحظ أن تأويل فيكو هذا لا يختلف عن تأويل الأحلام عند فرويد. في هذه الأسطورة نجد عمل التهيئة يعتمد على انتقال الأفكار الواقعية إلى خيالات شعرية، واستطاع فيكو أن يعود بالأسطورة إلى أصلها الأول الكامن. هذا هو أسلوب تعبير الشعراء الأولين، يشوهون الوقائع إلى مجازات وخيالات، تماما كما يحدث في الحلم بفعل المراقبة. أول فيكو الثعبان على أنه يرمز إلى المجلس الأرستقراطي، وفي التحليل النفسي يرمز الثعبان إلى العضو الذكري. فكادموس من وجهة نظر التحليل النفسي هو البطل الذي

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 357

² Ibid., P. 344

يخصب، والانتقال حدث من المعنى الرفيع إلى المعنى الوضع، انتقال تمثّل كادموس البطل إلى تمثّل أقل أهمية الثعبان، الحيوان؛ وكذلك تخيل المجلس الأرستقراطي كثعبان انتقال من الأهم إلى الأقل أهمية.

المثال الثاني الذي قدمه فيكو يجتمع فيه الانتقال والتجليل، قال: «وجد أفلاطون أن حب الشعراء النبيل يسمى إيروس Eros اسم له نفس الأصل مع البطل héros، الذي كان بحق متخيلا بجناحين وعينين معصوبتين، بينما الحب العامي لا يملك لا العُصاية ولا الجناحين، من أجل الإفهام ما هما الحبان، الإلهي والبهيمي: الأول له عينان مغلقتان تجاه الأشياء الحسية، والثاني مدفوع نحوها؛ الأول يسمو بجناحيه إلى تأمل الأشياء المعقولة، والثاني يضيع في الأشياء الحسية»¹. إيروس إذن هو الحب المجلل المتسامي. الانتقال في هذه الأسطورة، أو هذه الفكرة، حدث بتحول المحسوس الدنيوي إلى المتعالي الأمثل، لكن هذا المثال يشترك مع الحلم إذ أن الانتقال حدث من الواقعي إلى الخيالي. لأن إيروس، في نهاية التحليل ليس إلا حبا خياليا. عادة في الحلم يحدث الانتقال من المجرّد إلى المشخص، كتحويل الأفكار إلى خيالات حسية، بينما نجد في تأويل فيكو هذا انتقال من المحسوس المشخص إلى الأمثل المجرّد.

هناك نمط آخر من الأحلام لها علاقة بالأساطير، وهي أحلام التحول Métamorphose. لم يقدم فرويد أي مثال عن هذه الأحلام، أشار فقط إليها. لكن نجد أمثلة عن هذا العنصر عند يونغ وروحايم. أشار إليها فرويد في تأويل الأحلام لما قال: «تدفع المراقبة بالعقدة قدر ما كان ممكنا بواسطة تجديد ثابت من الاخفاءات الرمزية، من الانتقالات، والانقلاب إلى الأشياء البريئة»². هنا أشار فرويد، بمرور كرام عن التحولات، أحلام التحول نادرة عند الأفراد الأسوياء والعصابيين، بينما نجدها كثيرة في أحلام الذهانين. قدم يونغ أمثلة عن هذا النوع من الأحلام، حيث روى أن «عصفورا أبيضاً وقع على طاولة، تحول فجأة إلى فتاة بيضاء، في سن السابعة، وكذلك أيضا بصفة مفاجئة تحولت إلى عصفور لكن العصفور يتكلم بصوت إنساني»³. في نظر يونغ، هذا «الحلم

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 237

² Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, P. 375

³ Carl Gustav Jung et Charles Kerenyi, Introduction à l'essence de la mythologie, P. 271

يميز الأنيميا ككائن الطبيعة قريب بكفاية من الجنيين، بمعنى ككائن لم يكن إنسيا إلا بصفة شرطية يستطيع تماما أيضا أن يكون عصفورا، بمعنى أنه ينتمي كلية إلى الطبيعة، ويخرج ثانية من الإطار الإنساني (أي من الشعور) لكي يضمحل (بمعنى أنه يصبح لاشعوريا)¹. أول يونغ هذه الأحلام حسب نظرية السيكلوجية التحليلية القائمة على الأنماط المبدئية للاشعور الجماعي، وحسب نظريته في الأنيميا الذكرية والأنيموس الأنثوي. أضاف حلم آخر يفيد عنصر التحول: «بعد هذا، السيدة X تحولت إلى نبتة. تحليل معمق مدفوع يستطيع بسهولة كافية أن يثبت أن الأمر يتعلق بخيال نمط مبدئي الذي يمكن أن يعيد إنتاجه في أي قرن وفي أي مكان»². أحلام التحول هذه أيضا لها معنى، ويمكن أن تفسر بالوراثة العريقة، أي بالاستعانة بالأنماط المبدئية أو الرواسب العريقة أو الخيالات الأولية.

وذكر كذلك جيزا روحايم بعض أحلام التحول هذه، نقدم مثالين. «هل يجب معرفة شخصية أو ثقافة الحالم من أجل فهم هذا الحلم؟ هل نحن حقيقة في حاجة إلى سياق ثقافي من أجل إدراك معنى حلم هذه الفتاة الصغيرة الذي عمرها ست سنوات؟ كنت بعيدة عن الدار، والتقيت قطا وحشيا، ثم تحول إلى أبي فقال لي: لماذا خرجت من الدار؟ لماذا، هل أنت خائفة مني؟»³. ثم أعاد الكاتب في الأخير هذا الحلم وربطه بحلم آخر وأولهما تأويلا واحدا. 1 «كنت في الخارج في مكان ما وسط الصخور، رأيت قطا وحشيا فاقترب مني ثم بدأ يحدثني [بلغة] النافاهو، ثم تحول إلى أبي. قال لي: لماذا أنت خائفة مني؟ هربت من الدار. إذ ذاك أختي وأخي وأمي سخروا مني لأنني هربت من الدار»⁴ 2 «كنت في حقل الذرة مع أختي الكبرى. كانت الذرة بطول الإنسان، وكنا مشغولتين بالعمل بالفأس. انصرف الآخرون وبقيت أنا في الأخير. رأيت ثعبانا وحاولت أن أقتله بحجر. في الوقت ذاته شيء أتى إلى جانبي، له هيئة الدب. كنت أنا الدب ووصلنا إلى كوخنا. لما وصلنا غاب الدب وتحول إلى أبي". في الحلمين، الأب مرموز إليه بحيوانات خطيرة لأن الجنس خطير (...). بمعنى آخر بنية الفوبيا هي نفسها كما كانت عند الطفل هانس وفي كل الحالات الشهيرة. هل

¹ Carl Gustav Jung et Charles Kerenyi, Introduction à l'essence de la mythologie, P. 272

² Ibid. p. 260

³ Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P. 49

⁴ Ibid., P. 401

هذا خارج عن السياق تماما في ثقافة مغايرة»¹. رأينا أن الحلمين الذين رواهما روهام روهام هما حلمين طفوليين. لأن الطفولة تبقى دائما مكبوتة في الإنسان البالغ. وأراد روهام أن يؤكد مذهب فوبيا الحيوانات عند الأطفال، بحيث أن الحيوان هو بديل الأب، كما أثبت ذلك فرويد في تحليله لهانس الصغير.

إذا كانت الأحلام إحياء للطفولة فإن الأساطير أيضا تعبر عن طفولة الإنسانية. قدم فيكو أمثلة وجدها في الميثولوجيا بخصوص هذه التحولات. في المثال الذي قدمناه من قبل رأينا تحول كادموس إلى ثعبان. قدم فيكو مثلا آخر حيث قال: «وفجور الآلهة المطلق العنان لا يكتفي بالاتصالات [الجنسية] الممنوعة مع النساء: جوبتر الذي احترق بحب قذر لغانيماد؛ لكنه لم يتوقف هنا وصل في النهاية إلى الدرجة البهيمية؛ تحول جوبتر إلى إوز وتزوج مع ليدا»². أراد فيكو أن يؤكد الانحرافات الجنسية لدى البدائيين، ليصل إلى حد ممارسة الجنس مع البهائم. لكن على طول مؤلفه لم يشر إلى المثلية الجنسية التي انتشرت بكثرة لدى البدائيين، إلى أن أصبحت حالة عادية. المثلية الجنسية نفسها حسب مؤسس التحليل النفسي نكوص إلى الحالة البهيمية، وهذا ملاحظ عند الأطفال. بطبيعة الحال لم يكن فيكو يعرف العلاقة بين الأحلام والأساطير، وإن ما ذكره في هذه الفقرة قد يحدث في الأحلام. وقصة تحول الإله جوبتر إلى إوز وتزوج مع ليدا ما هو في الحقيقة إلا حلم من أحلام البدائيين. ذكر أيضا فيكو أسطورة آخر عن التحول وهي أن «إيو تحولت إلى بقرة واتحدت جنسيا مع ثور»³. من الممكن أن يكون البدائيون يمارسون بكثرة الجنس مع البهائم وترجموا ذلك في أحلامهم وأساطيرهم، لأن الأسطورتين المذكورتين لهما طابع جنسي. عند البدائيين الجنس يطغى على كل ممارساتهم اللاشعورية كفنونهم وشعرهم؛ وحتى الديانات الوثنية القديمة، كما نجدها مثلا عند المصريين، كانت ديانات جنسية، فالإنسان البدائي «لا يكتفي بالروحنة إنه يجنس أيضا»⁴. الإنسان يجنس الكون، يسقط عقده الجنسية على الأشياء الطبيعية.

¹ Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P.401

² Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 64

³ Ibid. P. 328

⁴ Karl Abraham, Op. Cit. P. 80

قد عبر نشته عن هذا التحول بنشيد في شعريته هكذا تكلم زرادوشت. بعنوان التحولات الثلاثة حيث قال: «أروي عليكم ثلاث تحولات للروح: كيف يصبح الروح جملا، كيف يصبح الجمل أسدا، وكيف أخيرا يصبح الأسد طفلا»¹. هذه التحولات شبيهة بالتحولات في الأساطير والأحلام، وقد فسر نشته ما كان يقصده منها. الجمل يشير إلى الحمولة، حامل الأعباء، والحمولة هي العادات والتقاليد، أي الموروث الثقافي الثقيل. يرمز الأسد إلى إرادة القوة: "أريد"، والحرية التي تناقض الواجب الأخلاقي: "يجب عليك". وأخيرا يرمز الطفل إلى النهضة renaissance والميلاد من جديد.

المقارنة بين الأحلام والأساطير والشعر موضوع واسع جدا، الإحاطة بها تتطلب كتابا كاملا أو رسالة كاملة، حيث نجد في هذا المجال امتداد التحليل النفسي إلى جميع العلوم الروحية والأخلاقية، كما قال فرويد: «التحليل النفسي قادر على أن يسلط الضوء على أصول مؤسساتنا الثقافية الكبرى، على الدين، على الأخلاقية، على الحق، على الفلسفة. بإتباع آثار الوضعيات السيكولوجية البدائية التي انطلقا منها يمكن أن تُنتج حركات تلك الاختراعات، يضع التحليل النفسي نفسه في وضعية الطعن في عدة مقالات مؤسسة على سطحية سيكولوجية واستبدالها بالاعتبارات التي تمتد إلى الأعماق»². قد أطلق فرويد على التحليل النفسي عبارة سيكولوجيا الأعماق، وهي عبارة صاغها نشته. بفهم لاشعور الفرد المنعزل نستطيع أن نفهم المؤسسات الثقافية القديمة، من خلال إخضاع الشعر والأساطير والأديان للدراسة التحليل نفسية. بالتالي يمكن صياغة أنتروبولوجية جديدة مختلفة عن ما يسمى الانتوبولوجيات الثقافية. الانتروبولوجيا التحليل نفسية مكمل للأنثروبولوجيا الفلسفية التي طورها في العصر الحديث هوبز وروسو ولوك وخاصة فيكو. الانتروبولوجيا التحليل نفسية، التي بلورها خاصة جيزا روحيام، كانت في اعتقادنا إتماما لما قام به فيكو بمحض حدوسه العقلية، بعد دراسته للأساطير والشعر والتشريع والدين...

¹ Friedrich Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, Trad. par Maurice Betz, Ed. Gallimard, Paris : 1963. P. 35

² Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, P. 208

الفصل الثاني: الكبت وعودة المكبوت : في تاريخ الفرد وتاريخ الحضارة

1/ نظرية الكبت

يعتبر الكبت *Refoulement* المفهوم الأكثر أهمية في التحليل النفسي، كما يعتبر في الوقت نفسه يعتبر مفهوم الأكثر تعقيدا. وقد قضينا وقتا طويلا من أجل الإحاطة بمعناه. بحثنا في تاريخ استعمال هذا الحد من طرف فرويد، من المؤلف النوروسيكولوجي إلى المؤلف التحليل النفسي، ف«حتى 1895، انطلق فرويد مما سماه إرادة النسيان، فوصل إلى التعليل اللاشعوري، من 1895 إلى 1910، مع اكتشاف الجنسية الطفولية وعقدة أوديب، أصبح الكبت محرك الاشتغال النفسي "العادي"¹. قبل نشأة التحليل النفسي، استعمل فرويد حد الكبت لكن تدريجيا، وهذا لما كان يمارس السيكولوجيا في إطار طب الأعصاب. أشار إلى فكرة الكبت لأول مرة دون استعمال هذا الحد (الفكرة سبقت اللفظ)، وذلك في إحدى رسائله الأولى إلى صديقه الطبيب فلياس *Fliess*. في رسالة مؤرخة بتاريخ 24 / 01 / 1895، قال فرويد في تعريفه للهيستيريا والأفكار الإكراهية ما يأتي: «الهيستيريا – تمثل غير مقبول، إذ لا يستطيع أن يصل إلى الإتحاد مع الأنا. يبقى المحتوى مجزورا إلى خارج الشعور، حيث يوجد انفعاله منقولا، ويحال إلى السوماتي بواسطة التحول. الأفكار الإكراهية – هنا أيضا هي بمثابة تمثل غير مقبول يبقى محفوظا خارج الأنا. يبقى الانفعال لكن المحتوى يستبدل. الإبهام الهلوسي – هو بمثابة مجموع التمثل غير المقبول (من حيث الانفعال والمحتوى) يبقى محفوظا به بعيدا عن الأنا، ما لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة انفصال جزئي عن العالم الخارجي»². استعمل الكبت بمعنى الزجر والإبعاد عن الأنا والشعور. نلاحظ جيدا أن فرويد عبر عن اللاشعور بحد السوماتي، وذلك هو تقليد الأطباء والسيكولوجيين والفلاسفة في تلك العهدة الزمنية، من أجل التأكيد أن اللاشعور لا ينتمي إلى النفسي بل له محل سوماتي في الجهاز العصبي. وهذا ما فنده فرويد بعد تأسيس التحليل النفسي. إذن فكرة الكبت في فكر فرويد سابقة زمنيا عن فكرة اللاشعور

¹Claude Le Guen, *Le refoulement*, (collection que sais je ?) P.U.F. France : 1992. P. 8

²Sigmund Freud, *Lettres à Fliess (24 – 01 – 1895)*, in *La naissance de la psychanalyse*, Trad. par Anne Bertran, Ed. P. U. F. Paris : 1991. P. 101

النفسي. استعمل حد الكبت صراحة في إحدى رسائله إلى فلياس دائما مؤرخة بتاريخ 20 / 10 / 1895 حيث ورد فيها ما يلي: «أنساق الأعصاب الثلاث: الحالات "الطليقة" أو الحالات "المقيدة" للكمية، المسارات الأولية والمسارات الثانوية، الميل المبدئي، ميل النسق العصبي إلى التسويات، القاعدتان البيولوجيتان للانتباه والدفاع، علامات الكيف، الواقع والفكر، التحديد الجنسي للكبت وأخيرا العوامل التي ترتبط بها حالة الشعور بصفاتها وظيفية الإدراك، كل هذه الأنساق تتلاءم وتواصل في التلاؤم. قدمت اليوم محاضرتي الثانية حول الهيستيريا حيث نسبت إلى الكبت الدور الرئيسي. بالرغم من كون الناس مقتنعين، لا أنشر المحاضرة»¹. استعمل فرويد حد الكبت في إطار علوم الأعصاب والسيكولوجيا، على حد سواء، وأكد لأول مرة أن في الكبت الجنسي تكمن إيتيولوجيا (علم علل) العُصابات النفسية. لقد رأينا أن فرويد قبل أن يدرس العُصابات النفسية اهتم بالعصابات الفيزيائية (أو الراهنة)، النوراستينيا وعُصاب القلق، دون أن يأخذ بالاعتبار عامل الكبت لأن هذه العصابات لها أصل عضوي لا نفسي. إذن بمفهوم الكبت أقترب فرويد أكثر من السيكولوجيا المستقلة نسبيا، وبدأ يفكر في تأسيس علم جديد مختلف عن طب الأعصاب.

تحدث فرويد ببعض من التفصيل عن الكبت في إحدى رسائله إلى فلياس مؤرخة بتاريخ 01 / 01 / 1896، أي قبل ظهور مصطلح التحليل النفسي، ورد فيها ما يأتي: «بالبحث عن مصدر الألم (اللذة) الناشئ من إثارة جنسية مبكرة التي دونها لا يمكن شرح أية حالة كبت، بذلك ننفذ إلى قلب المشكل السيكولوجي. الجواب الذي يدخل في الحين إلى الفكر هو الآتي: الحياء والأخلاق هما اللذان يؤسسان القوى الكابتة (...). هنا حيث ينقص الحياء (كما عند الأفراد الذكور)، هنا حيث الأخلاق غائبة (كما عند الطبقات الدنيا للمجتمع)، هنا حيث الاشمزاز بات مكللا بواسطة ظروف الوجود (كما في الأرياف)، الكبت لا يحدث، منذئذ، لا نجد أية إثارة جنسية طفولية تقود إلى الكبت، ولا بالتالي إلى العُصاب»² أكد إذن لأول مرة أن الكبت هو علة العصابات النفسية، فواصل قائلا: «الطبائع المتعددة لمختلف العصابات إنما هي منكشفة بواسطة الطريقة التي من خلالها تبرز من

¹ Sigmund Freud, Lettres à Fliess (20 – 10 – 1895) In La naissance de la psychanalyse, P. 115

² Ibid. (01 – 01 – 1896), Ps. 130 – 131

جديد التمثلات المكبوتة. شكل تكون الأعراض والسير الذي يتخذه المرض، هما بالقدر ذاته كاشفان لهذا الاعتبار. غير أن، الطابع الخاص لكل عُصاب يكمن في الطريقة التي تم من خلالها الكبت»¹ في رسالته بين أن الكبت لا يحدث فقط لذكريات مؤلمة، بل قد يخص الذكريات الممتعة التي تتحول إلى الإحساس بالاشمئزاز فيما بعد، بمعنى أنه «قد يحدث الكبت لسبب ذكرى ممتعة في ذاتها، فلما تتقدم بعد بضع سنوات، تعطي صلة لرد فعل الألم، ما سنشرحه في نظريتنا في الجنسية. لكن يمكن أن تحدث الأشياء بطريقة مغايرة (...) من المقبول أن ن فكر أن الالتقاء اللاحق للحدث المنفعل والحدث المصبوغ باللذة هو الذي يضيف إلى الذكرى الممتعة طابعا أليما، والذي من هنا، يسمح بحدوث الكبت»² هو إذن الازدواجية بين اللذة والألم وهذا وما يؤدي إلى حدوث الكبت. والأفكار المكبوتة تبقى حية في اللاشعور، بتعبير آخر، «الأفكار المكبوتة، إن صدقنا، تبقى وتنزلق، دون أن يعترضها أي شيء من التداعيات الأكثر عقلانية. إن التلميح الأكثر بساطة ليكفي لإيقاظ الذكرى [عودة المكبوت]»³. يعني تصريح فرويد هذا أن الكبت ينشأ عن الأنا الحامل للأخلاق والحياء والاشمئزاز، وهذا الكبت هو عامل اضطراب الغريزة الجنسية الذي هو سبب مرض العصاب. ثم واصل حديثه ليؤكد أن العصاب سببه عودة المكبوت الذي أشار إليه في الفقرة الأخيرة. لكن الآن نترك جانبا فكرة عودة المكبوت إلى حين لنهتم فقط عن ميكانيزم الكبت.

ما قلناه عن الكبت إلى الآن ينتمي إلى مجال السيكو - نورولوجيا، لما كان فرويد يؤلف في السيكولوجيا لفائدة أطباء الأعصاب أو لخدمة طب الأعصاب. في نصه الموسوم بعنوان مخطط إجمالي من أجل سيكولوجيا علمية، حلل مفهوم الكبت بعناصر نورولوجية، وفي ذات الكتاب استعمل مفهوم اللاشعور لكن دائما بعلاقتها بالنسق العصبي. قال في تحليله لمفهوم الكبت: «قبل التحليل: - (أ) هو تمثل له شدة مفرطة الذي يبرز في أغلب الأحيان في الشعور ويثير في كل مرة البكاء. تجهل الذات لماذا (أ) يجبر على البكاء ويعتبر رد فعل هذا تافها، دون إمكان وجود، مع ذلك، القدرة على منعه. بعد التحليل: - اكتشفنا

¹ Sigmund Freud, Lettres à fliess (01 - 01 - 1896), Op. Cit. P. 132

² Ibidem P. 132

³ Ibid., P. 135

وجود فكرة معينة وهي (ب)، التي، بصورة صحيحة، أثارت البكاء. فكرة تطراً عادة، حتى لحظة نجاح الذات، بعمل نفسي معقد، في إلغائها. أثر (ب) ليس تافها، يمكن للذات أن تشرحه وتقاومه. لنلخص حالة الأشياء هذه إذ نقول أن (أ) إكراهي و(ب) مكبوت (أو على الأقل مطرود من الشعور)». ¹ معنى هذا أن وراء الحالة (أ) تختفي الحالة (ب). الحالة (أ) هي التي تثير الفلق العصابي (الهيستيري)، لكنها تبدو في نظر المصاب تافهة، وفي الحقيقة كانت تستمد انفعالها من حالة (ب) التي لها معنى. الحالة (أ) بارزة في الشعور والحالة (ب) مكبوتة في اللاشعور لكنها هي التي تفعل وتؤثر. إذن «في مفاجأتنا الكبرى، كشف لنا التحليل أن كل إكراه يناظره الكبت وأن فقدان الذاكرة يؤثر عاطفياً على كل توغل مفرط في حالة الشعور» ². التمثل المكبوت يتوغل في الشعور بطرق ملتوية إذ يصنع من تلقاء نفسه التعويضات *Substituts* التي تعبر عن الكبت بتشويه المحتوى. ومع أن مؤسس التحليل النفسي يتكلم في المخطط الإجمالي بلغة علوم الأعصاب أضاف معلقاً عن مفهوم الكبت قائلاً: «ما هي الحالة العصبية *Neuronique* لتمثل مفرط في الشدة أو مكبوت؟ (...). أولاً يؤثر الكبت بصفة استثنائية على التمثلات التي توظف في الأنا عواطف قاسية (الألم). ثانياً يسند [الكبت] دائماً إلى الجنسية» ³. بما أن الكبت لا يحصل إلا على تمثّل الغريزة الجنسية، رفض فرويد أن ننسب هذا الكبت إلى العواطف الأليمة التي ليس لها طابع جنسي، إذ قال: «لكن تُبين التجربة أن الذكريات الأكثر شقاء، التي ينبغي أن تثير الألم أكثر (ذكريات الندم التي تثيرها الأفعال السيئة) لا يمكن أن تكون مكبوتة ولا مستبدلة بالرموز» ⁴. هنا أكد فرويد، مبكراً، أهمية العامل الجنسي في نفس الإنسان. وضح فكرته هذه قائلاً: «ينبغي أن تقدم التمثلات الجنسية بالتأكيد خصوصيات أخرى تسمح بفهم لماذا الأفكار من النوع الجنسي فقط هي التي تخضع للكبت (...). ملاحظة أخرى تفرض نفسها هنا: يتحقق الكبت الهيستيري، بطبيعة الحال، بفضل الترميز، بالانتقال إلى أعصاب *neurones* أخرى (...). لكن لما نحلل الإكراهيين، مثلاً، نثبت أنه توجد فيهم حالات

¹ Sigmund Freud, Esquisse d'une psychologie scientifique, in La naissance de la psychanalyse, p. 360

² Ibid., P. 361

³ Ibid. P. 362

⁴ Ibid. P. 363

كبت دون ترميز وحتى أن الكبت والتعويض لا يحدثان في آن واحد. إذن يكمن مفتاح المشكل كله في الكبت»¹. أدرك فرويد في إنجازه المبكر هذا أن الكبت هو المفتاح في التحليل النفسي. قال كل هذا الكلام لما كان طبيب أعصاب وسيكولوجي يمارس تقنية التنويم المغناطيسي التقليدية، لم يؤسس بعد تقنية التداعي الحر التي فتحت مجال التحليل النفسي. لكن لم يحد التحليل النفسي إلا نسبيا عما اعتمد عليه فرويد في كتابه النوروسيكولوجي هذا. فقط هنا كان يستعمل مفاهيم تقنية خاصة بطب الأعصاب ولاحقا أصبح يستعمل مفاهيم سيكولوجية لها علاقة، فضلا عن ذلك، مع الفيزيولوجيا مثل مفهوم الطاقة. نجد في التحليل النفسي محتوى مفهوم الكبت أكثر ثراء وتفصيلا.

في كتابهما دراسات في الهستيريا، لم يذكر بروير حد الكبت بل فقط أشار إليه، بينما ذكره فرويد. قال بروير: «ما هو الشكل الذي يتخذه إذن هذا الزجر خارج الشعور لبعض التداعيات المحملة بالانفعال؟ (...) الأولى هي "الدفاع"، الطمس الإرادي للتمثلات الشاقة التي تهدد البهجة في الحياة أو الحب الخاص للفرد (...) نكاد فقط أن نفهم كيف تمثل ما يمكن أن يُطرد إراديا من الشعور؛ لكن نعرف جيدا المسار الإيجابي المماثل: تركيز الانتباه على فكرة، وهو مستحيل لنا أن نقول كيف يحدث هذا. هكذا التمثلات التي يجتنبها الشعور، التي لا نفكر فيها، تفلت من التلف وتحافظ حمولتها الانفعالية دون أن تتغير. زيادة إلى هذا اكتشفنا أن نوعا آخر من التمثلات أفلنت من التلف الناتج عن الفكر وهذا ليس لأن الذات لا تريد أن تتذكرها، لكن لأنها لا تستطيع ذلك. (...) تظهر هذه الأخيرة [الذكريات المزجورة] لمعرفة الهستيريا، أن لها الأهمية الكبرى وتستحق أن تدرس بأكثر دقة»². يريد بروير أن يقول هنا أن مسار الكبت غير مفهوم، زجر التمثلات الشاقة من الشعور مع بقائها فعالة دائما دون أن تفقد طاقتها شيء معلوم وله أهمية كبرى في دراسة عُصاب الهستيريا، لكن، إلى الآن، فهمنا كيف يحدث هذا مازال غير كافي. وضح بروير فكرته قائلا: «المرضى حتى إن كانوا أذكيا، يجهلون أن أعراضهم منبثقة من تمثل ويعتبرونها كظواهرات سوماتية

¹ Sigmund Freud, Esquisse d'une psychologie scientifique. In La naissance de la psychanalyse, P. 363

² Sigmund Freud et Joseph Breuer, Etudes sur l'hystérie, Trad. par Anne Berman, Ed. P. U. F. Paris 2007. P. 171

مستقلة. لا يمكن أن يكون الأمر مغايرا إلا عندما تصل نظرية الهيستيريا إلى مرحلة لا يستهان بها [أي شديدة]»¹. في ذلك، 1885، لم تتقدم النوروسيكولوجيا لمعرفة الأسباب الموضوعية للعُصاب (الهيستيريا)، لذا قال بروير أن المرضى يعتقدون أن أعراضهم سوماتية وهي في الحقيقة نفسية تظهر بمظهر سوماتي، لأن النفسي يؤثر في السوماتي. أضاف أستاذ فرويد قائلا: «إذا كان هذا الفعل دقيقا، إذا كانت ذكرى التروما نفسية، بعد مدة كبيرة من ظهورها، ما زالت تؤدي، على شكل جسم غريب معين، دورا فعالا جدا، إن لم يكن المريض واعيا لا بذكرياته ولا بطروئها، ينبغي علينا أن نسلم أن التمثلات اللاشعورية موجودة وما زالت تتصرف (...) عند أفراد معينين، تبقى دائما لاشعورية تماما وتتعايش مع الحياة النفسية الشعورية»². بمعنى أن الذكريات المزجورة خارج الشعور تبقى فعالة ولا يمكن استئصالها أبدا وتؤثر على الأحداث الشعورية. إذن «بصفة عامة، لما التمثلات اللاشعورية أصبحت أكثر قوة، تنفذ داخل الشعور ولا تبقى لاشعورية إلا كانت قليلة الشدة. لكن إنه شيء شاق أن ندرك كيف تمثل ما يستطيع أن يصبح قويا بكفاية من أجل أن تسبب، مثلا، فعلا حركيا نشيطا دون أن يصبح شعوريا»³. حسب كلام بروير، العرض العصابي يتصرف كجسم غريب عن النفس، يوجد مركز نشاطه في اللاشعور. ذكر الكاتب اللاشعور ولم يذكر الكبت. ما سماه نفوذ الذكريات الشعورية إلى الشعور هو ما سماه فرويد مبكرا عودة المكبوت.

ثم ذكر بروير حد "الدفاع"، وقال أن فرويد هو الذي أدخله إلى النوروسيكولوجيا، إذ رأى أن «الملاحظات والتحليلات التي طبقها فرويد تثبت أن تفكك النفسي يمكن أيضا أن يكون مسببا من طرف "دفاع"، يبحث الشعور إراديا أن يتفادى التمثلات الشاقة. لكن هذا لا ينتج إلا عند بعض الناس الذين، لهذه العلة، ننسب إليهم خصوصية نفسية. بينما الأسوياء ينجحون في قمع هذه التمثلات التي فيما بعد تضمحل كلية. إن لم ينجحوا في ذلك، تواصل دائما [التمثلات] في إعادة بروزها في الشعور (...) التنويم المغناطيسي الذاتي يخلق، إن صح التعبير، الحيز، أو المكان، أين يتصرف الفعل النفسي اللاشعوري وحيث تكون

¹ Sigmund Freud & Joseph Breuer, Etudes sur l'hystérie, P. 177

² Ibid. P. 178

³ Ibid. P. 180

التمثلات المزجورة مكبوتة»¹. هنا استعمل بروير حد الكبت. عند فرويد، الكبت حالة خاصة ومهمة في ميكانيزمات الدفاع العديدة، منها النكوص. وفي نظر بروير الأعراض العصابية لا تظهر إلا عند مقولة من الناس ولا تظهر عند الأسوياء الذين أفلحوا في كبت تمثلاتهم الشاقة التي، في نظره، تضمحل نهائيا (وهذا غير صحيح من وجهة نظر التحليل النفسي إلا إذا تعلق الأمر باضمحلال عقدة أوديب). ما عبر عنه بروير سماه فرويد فيما بعد الكبت الفاشل أو غير الكامل الذي يكون نفوذه إلى الشعور مرة أخرى سهلا. لكن اضمحلال التمثلات المكبوتة (أي في الكبت الناجح)، كما اعتقد بروير، لا يحدث أبدا حتى عند الأسوياء. أثبتت دراسات فرويد اللاحقة أن التمثلات المكبوتة تبقى دائما في دائرة اللاشعور ولا تضمحل سواء تعلق الأمر بالحالة المرضية أو بالحالة العادية. المكبوت، مهما كان كاملا، يعود عند الأسوياء، ليس كأعراض عصابية، لكن في الأحلام والتفكيرات وزلات اللسان... ويعود عند الشواذ بالممارسات الجنسية المنحرفة أو الميل إليها، الشذوذ سلب العصاب. (لأن الإنسان الشاذ قد يمارس شذوذه خياليا أو رمزيا من خلال العُنانية). الفرق بين العادي والمريض فرق في الكمية، في الدرجة، وليس فرقا في الكيف.

لما نقرأ كتاب دراسات حول الهستيريا الذي ألفه سويبا فرويد وبروير، نشعر وكأن الكاتبان لم يؤلفانه دفعة واحدة. يظهر أن الفصول المنتسبة إلى بروير سبقت زمنا الفصول التي ألفها فرويد. هناك فرق بين تصريحات بروير وتصريحات فرويد خاصة لما تعلق الأمر بالتنويم المغناطيسي. (وقال بروير "أنني أمام فرويد أشعر وكأنني دجاجة أمام نسر"). علما أن بروير لم يمارس تقنية "التحليل النفسي" أو "التداعي الحر" هذه التقنية اخترعها فرويد لما افترق مع أستاذه وزميله. نعود إذن إلى هذا الكتاب المبكر المشترك ونرى وجهة نظر فرويد بخصوص الكبت. بدأ فرويد عرضه بذكر الدفاع والكبت في فقرة واحدة، حيث قال: «قد أستطيع أن أحضر بعض التحليلات المنتهية التي عرّفتني على أمثلة عن التمثلات المرضية المنسية وحافظ عنها خارج الشعور. أثبتت أن التمثلات تملك طابعا مشتركا؛ إنها كلها شاقة (مؤلمة)، جديرة أن تصور انفعالات العار، الندم، العذاب الأخلاقي (...). كل هذا يوحى طبيعيا بفكرة رد فعل الدفاع (...). تمثل ما يبلغ إلى الأنا، ويبدو غير

¹ Sigmund Freud & Joseph Breuer, Etudes sur l'hystérie P. 190

متلائم معه ويثير فيه قوة نفور. هذا [النفور] يشكل دفاعا ضد الفكرة غير الملائمة، الدفاع الذي يبلغ هدفه، التمثل المعني بصفته مزجورا خارج الشعور وخارج الذكرى، ولا يترك في الظاهر على الأقل، أي أثر. لكن هذا الأثر لا بد أن يبقى (...). لما أنجح في القبول أن الطابع المرضي للتمثل كان، بحق، متعلق بزجر وكبت، تظهر السلسلة منغلقة ثانية»¹. نرى أن فرويد جمع في هذه الفقرة الكبت والدفاع والنسيان والزجر. ولكن لا حقا ميز بين هذه الحدود وهذه الميكانيزمات. الكبت لا يعني النسيان البسيط أو الزجر البسيط بل هو سيرورة معقدة. في هذه الفقرة لم يتحدث فرويد عن التنويم المغناطيسي بل عرف الكبت فقط تعريفا أوليا. في هذه الدراسات فكر فرويد في التخلي عن التنويم المغناطيسي وبدأ يتصور معنى جديدا لسيرورة الكبت، إذ قال: «على كل حال، أشك بقوة الآن في نجاعة التنويم المغناطيسي في العلاجات الكاتارتيكية، لما أثبتت الفشل التيرابي الكامل للعلاج حيث المرضى يتظاهرون بالطاعة التامة في فترة النوم المغناطيسي»². هذه على كل حال وجهات نظر فرويد الأولية بخصوص نظرية الكبت والتنويم المغناطيسي.

وبدا أنه في الدراسات والمخطط الإجمالي والرسائل إلى فلياس قدم مؤسس التحليل النفسي الخطوط العريضة لسيرورة الكبت ولم يحد عنها كلية في أعماله اللاحقة، بمعنى أن تصور الكبت بقي دائما بصفته دفاعا ضد التمثلات المؤلمة وبصفته تسوية بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. لكن نرى أن الكبت في أعماله اللاحقة، مع التحليل النفسي، بدأ أكثر تعقيدا، وعرضه فرويد بتفصيل أكبر بكثير، وخاصة بعد اكتشاف المكانية الثانية (الهو، الأنا والأنا الأعلى)

عالج فرويد سيرورة الكبت تقريبا في كل أعماله. لكنه في الغالب يتحدث عن الكبت بصفة عامة، وفي بعض الأعمال تحدث عن التمييز بين "الكبت الأصلي" و"الكبت بالمعنى الخاص"، وفي أعمال أخرى تحدث عن عودة المكبوت. يجب إذن الإحاطة بهذه الحالات الثلاثة بصفة متتالية. قبل أن ندخل في تفاصيل ميكانيزم الكبت، ننقل أولا بعض تعريفات المعلقين على إنجاز فرويد. في مفردات التحليل النفسي قال بونتاليس ولابلانش: «الكبت

¹ Sigmund Freud et Joseph Breuer, Etudes sur l'hystérie, P. 217

² Ibid., P. 230

(أ) بالمعنى الخاص: هو العملية التي تبحث من خلالها الذات عن إبعاد أو الحفاظ في اللاشعور على التمثلات (أفكار، خيالات، ذكريات) المرتبطة بغريزة ما. يحدث الكبت في حالة ما إذا كان إشباع الغريزة – بإمكانها أن تزود بنفسها اللذة – من المحتمل أن تسبب الانزعاج تجاه مقتضيات أخرى. الكبت ظاهر بصفة خاصة في الهيستيريا لكنه يؤدي أيضا دورا عظيما في الأمراض الذهنية الأخرى وكذلك في السيكولوجيا العادية. يمكن أن يُعتبر كسيرورة نفسية كلية بقدر ما كان في أصل تكوين اللاشعور كمجال منفصل عن باقي النفسية. (ب) بالمعنى الأكثر غموضا: يستعمل فرويد حد الكبت أحيانا بمعنى يقربه من معنى "الدفاع"، من جهة، بقدر ما كانت عملية الكبت مأخوذة بمعنى (أ) توجد على الأقل كوقت في عدة سيرورات دفاعية معقدة (الجزء إذن معتبر كالكل)، ومن جهة أخرى بقدر ما هو شكل نظري للكبت مستعمل من طرف فرويد كنموذج للعمليات الدفاعية الأخرى¹ الكبت هو ميكانيزم دفاع، الأكثر أهمية، الذي يضع تمثلا يثير الانزعاج خارج الشعور. لكن هناك سيرورنت دفاعية أخرى غير الكبت، لكنه يبقى نموذجا لكل السيرورات الدفاعية. تساءل الكاتبان على ماذا يحمل الكبت؟ فأجابا: «يجب أن نسجل أن الكبت لا يحمل لا على الغريزة، بما هي عضوية، تقلت من تناوب الشعور – اللاشعور، ولا على الانفعال. هذا الأخير قد يخضع لعدة تحولات بصفة متلازمة مع الكبت، لكنه لا يمكن له أن يصبح لاشعوريا. فقط ممثلات – تمثلات (أفكار، خيالات، الخ) الغريزة هي التي تخضع للكبت (مكبوتة). هذه العناصر التمثلية مرتبطة بالمكبوت الأولي، إما أنها صادرة منه، إما أنها داخلة معه في اتصال طارئ. يحفظ الكبت لكليهما مصيرا مميذا "فرديا كلية"، حسب درجته في التشويه، وابتعاده عن النواة اللاشعورية أو قيمته الوجدانية»². الكبت فعل نفسي لا يقع على الغريزة، بما أن الغريزة تحتل موقعا وسطا بين النفسي والسوماتي؛ إنما يقع الكبت على ما هو نفسي وهو التمثل *représentation*، أي تمثل – ممثل الغريزة (الأفكار، الذكريات، الخيالات). ثم طبق الكاتبان مقولات المتاسيكولوجيا الفرويدية (المكاني، الاقتصادي والدينامي) على سيرورة الكبت إذ قالوا: «يمكن أن ننظر إلى عملية

¹Jean Laplanche et J.B.Pontalis. Vocabulaire de la psychanalyse, Ed. P. U. F. 5eme éd. Paris : 2014. P. 392

² Ibid., P. 395

الكبت من خلال السجل الثلاثي للميتاسيكولوجيا. أ- من وجهة نظر المكاني: إذا كان الكبت موصوفا في النظرية الأولى للجهاز النفسي كمحافظ عليه خارج الشعور، لا يشابه فرويد لذلك بين السلطة الكابته والشعور. المراقبة هي التي تقدم النموذج [المثال]. في المكانية الثانية، يبقى الكبت معتبرا كعملية دفاعية للأنا (اللاشعوري جزئيا). ب- من وجهة نظر الاقتصادية: يفترض الكبت أداء معقدا لنزع الاستثمار *désinvestissement*، لإعادة الاستثمار، للاستثمار المضاد ما يُحمل على تمثيلات الغريزة؛ ج- من وجهة نظر الدينامية: المسألة الكبرى هي مبررات الكبت: كيف الغريزة التي ينشأ من خلالها الإشباع تلد، بالتعريف، اللذة، تأتي لتثير الانزعاج كما تُسبب عملية الكبت؟¹. السلطة الكابته، في المكانية الأولى كما في المكانية الثانية، هو الأنا. الأنا يزر التمثل المؤلم من الشعور، عملا بمبدأ اللذة، ولكن الأنا، كما رأينا، في نظر فرويد لا يعني الشعور بل جزء منه لاشعوري؛ التمثل المزعج يزر خارج الشعور، هذا من وجهة نظر المكانية. الكبت عملية معقدة ينزع الاستثمار عن الطاقة النفسية في الأنا أو يعيدها أو يخلق استثمار مضادة، فنجد انتقال الطاقة النفسية من الشعور إلى اللاشعور. هذا من وجهة نظر الاقتصادية. إشباع الغريزة في ذاتها مصحوب باللذة، لكن هذه اللذة التي يثيرها تمثل الغريزة تتحول إلى ألم وانزعاج، هذا من وجهة نظر الدينامية.

ننتقل إلى تعريف آخر. الكبت «باللاتينية *fullo*، "ما يضغط على الأنسجة". الكبت هو ميكانيزم أصله لاشعوري الذي يدافع ثم يبحث عن الاحتفاظ خارج الشعور على التمثيلات أو الانفعالات التي لا تتلاءم مع مقتضيات أنا وأنا أعلى الذات. الكبت هو ميكانيزم دفاع رئيسي فاعل في الهيستيريا، لكنه أيضا هو العامل الحقيقي في اللاشعور...»². حسب هذا التعريف، الكبت هو أهم ميكانيزم دفاع في السيكلوجية العادية والسيكلوجية المرضية. هناك ميكانيزمات دفاع أخرى، لكن يبقى الكبت هو الأهم بحيث كان فرويد يركز عليه كثيرا. أحصت حنا فرويد (بنت فرويد) هذه الميكانيزمات الدفاعية وهي «النكوص، الكبت، التكون الرجعي، العزل، الإلغاء، الإسقاط، التمدخل، الانقلاب على الذات، الانقلاب

¹J. Laplanche et J. B. Pontalis, Op. Cit., P. 396

²Jean-Pierre Chartier, Introduction à la pensée de Freud, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2012. P. 179

إلى العكس – ثم هناك ميكانيزم عاشر وهو التجليل الذي ينتمي إلى مجال الحياة العادية ولا ينتمي إلى العُصاب. الانفلاق و الإنكار هما أيضا عادة مذكوران كميكانيزمين للدفاع»¹.
ألف فرويد كتابا بعنوان ثلاث ميكانيزمات للدفاع، حيث ذكر الكبت. لكننا في هذا المبحث لا نهتم إلا بالكبت - سبق أن حللنا بعض ميكانيزمات الدفاع الأخرى - وهذا من أجل تطبيقه على السيكلوجيا الجماعية.

حسب ما قاله فرويد فإنه اكتشف سيرورة الكبت أثناء العلاج النفسي بالتنويم المغناطيسي. اكتشف الكبت من خلال مقاومة المرضى *résistance*. هناك في لاشعور المريض ميل إلى المراقبة، المريض يراقب ذاته *autocensure* من أجل أن يمنع الأفكار اللاشعورية من التسرب إلى الشعور؛ قال فرويد في هذا الصدد: «مع ذلك لم أتخل عنه [التنويم المغناطيسي] دون أن أعرف كيف أستخرج منه نتائجاً قطعية: الحجة أن الذكريات المنسية ليست مفقودة، بل تبقى في متناول المريض، مستعدة للبروز، شريكة لما يعلمه دائماً. لكن توجد قوة تمنعها من أن تصبح شعورية. يمكن أن نعتبر وجود هذه القوة أكيدة، لأننا نحس بجهد لما نحاول إرجاع الذكريات المنسية إلى الشعور. هذه القوة، التي تحافظ على الحالة المرضية، نعتبرها كمقاومة معارضة من طرف المريض. على فكرة المقاومة هذه أسستُ تصوري للمسارات النفسية في الهستيريا»². بدأ فرويد إذن باكتشاف ميكانيزم المقاومة، بحيث أن ذكريات منسية ترفض التسرب إلى الشعور بفعل مراقبة نفسية لاشعورية (مثل المراقبة التي نجدها في تكون الأحلام)، نتيجة هذه المراقبة سماها فرويد المقاومة. وشرح في موضع آخر فكرة المقاومة هذه بقوله: «إذن وجدتُ كشيء ثابت أن الذكريات المنسية ليست مفقودة. بل هي في متناول المريض وهي مستعدة أن تبرز بالمشاركة مع ما يعرفه، لكن قوة معينة تمنعها من أن تصبح شعورية وتجبرها أن تبقى لاشعورية (...). نحس الآن بالقوة التي تحافظ على الحالة المرضية كتمثل من طرف المريض (...). نفس القوى التي تظهر اليوم على شكل المقاومة، هي التي عارضت ما

¹Charles Raycroft, Dictionnaire de la psychanalyse, Trad. par Jeannine Kalmanovitch, Ed. Librairie Hachette, France : 1972 P. 74

²Sigmund Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, Trad. par Yves Le Lay et Serge JanKélévith, Ed. Petite Bibliothèque Payot, France : 1998. P. 26

أرجع شعوريا ما كان منسيا كان يجب من قبل أن يسبب هذا النسيان وأن يزجر خارج الشعور التجارب المرضية المعنية. هذه الظاهرة التي افترضت وجودها أسميها الكبت واعتبرها مثبتة من طرف الوجود الذي لا جدال فيه للمقاومة»¹. الميكانيزم نفسه الذي يظهر في المقاومة أثناء العلاج هو الذي تصرف من قبل من أجل أن يجعل مما هو شعوري لاشعوريا أي مكبوتا. الفرق بين الكبت والمقاومة هو أن الكبت يتم من خلاله زجر التمثلات المزعجة خارج الشعور وإدراجها في دائرة اللاشعور؛ بينما المقاومة تحدث أثناء العلاج بحيث تمنع ما تم كبته (أو زجره) من قبل أن يتسرب إلى الشعور مرة أخرى. فبالتالي كنتيجة ضرورية، «القوى التي، اليوم، تعارض إعادة إدراج المنسي في الشعور هي بكل تأكيد نفسها التي، خلال حادث تروماتي، سببت هذا النسيان والتي كبتت في اللاشعور الأحداث المرضية. سميت الكبت هذا المسار المفترض والنتائج من الأنا واعتبرته مثبتا من طرف الوجود الذي لا جدال فيه للمقاومة»². المقاومة مثبتة من طرف العلاج النفسي، وبناء عليها تأسست فرضية الكبت.

في كتابه مدخل إلى التحليل النفسي، ركز فرويد كثيرا على العلاقة الموجودة بين المقاومة والكبت، في فصل بعنوان المقاومة والكبت، قال: «نقول أن هذه القوى التي تعارض تغير الحالة المرضية لا بد أن تكون هي نفسها التي، في وقت ما، سببت هذه الحالة المرضية»³. أسباب الحالة المرضية هي التي تظهر في عمل العلاج التحليلي كمقاومة ضد رفع الكبت، بمعنى أن «كان عليها [المعارضة] أن تتظاهر كمقاومة عنيفة ضد نفوذ السيرورة النفسية حتى الشعور؛ كذلك هذا السيرورة تبقى لاشعورية، وبكونها لاشعورية لها قوة تشكيل العرض. المعارضة نفسها تتظاهر في مجرى العلاج ضد جهود تحويل اللاشعور إلى الشعور. هذا ما ندركه كمقاومة. نعطي اسم الكبت للسيرورة المُمرضة التي تتظاهر إلينا بوساطة المقاومة»⁴. في العلاج التحليلي يمارس الأنا مقاومة، المريض لا

¹ Sigmund Freud, Cinq conférences sur la Psychanalyse, Trad. par Bernard Lortholary, Ed. Points, Paris : 2012. P. 53

² Ibid., P. 26

³ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, Trad. par S. Jankélévitch, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1978. P. 275

⁴ Ibidem, P. 275

يريد الدخول في أعماق نفسه وهذا بسبب مراقبة لاشعورية، وبذلك يتصدى ضد العلاج، لأن المقاومة والكبت هما ملجأ للمريض، ما يسميه فرويد الاستفادة من المرض الذي نجد أصله في الإحساس اللاشعوري بالذنب الموجود عند كل العصائيين والذهانيين؛ ف«ها هو، حتى يظهر تصور جديد، كيف يجب فهم الكبت. هذا الأخير ليس إلا شرطاً أولياً لتشكيل العرض. نعلم أن العرض يأتي ليحل محل شيء يمنعه الكبت من التخرج. لكن حتى لما عرفنا هكذا ما هو الكبت، ما زلنا بعيدين عن فهم هذا التشكيل التعويضي»¹. نبه فرويد هنا أن فهم الكبت لا يكفي لفهم تشكيل الأعراض العصبية. على كل حال «المرضى المعنيون يعانون من حرمان، حيث يمنعهم الواقع من إشباع رغباتهم الجنسية (...) الطريقة الوحيدة الكاملة لفهم الأعراض تتمثل في اعتبارها [الأعراض] كإشباع تعويضي، موجه إلى أن يقوم مقام ما رأيناه مرفوضاً في الحياة العادية»². العرض العصبي مثل الحلم هو إشباع خيالي لرغبة ممنوعة الإشباع في الواقع الملموس بفعل الكبت. الأعراض العصبية «هي على وجه الخصوص، كما سنراه، آثار تسوية ناتجة من تداخل ميلين متعارضين، وتعبير عن ما هو مكبوت مثلما تعبّر عن ما هو سبب الكبت وما أسهم في إنتاجها»³. مسار الكبت معقد جداً، يعبر عن تسوية بين متناقضين: الغريزة والأناء، الغرائز الجنسية وغرائز الأناء، هذه الأخيرة تمنع من تحول اللذة إلى ألم، تعمل لصالح مبدأ اللذة الدائمة، الغرائز الجنسية تعمل من أجل لذة مؤقتة (مبدأ الهيدونية)

الأناء بجانبه الشعوري واللاشعوري هو الذي يمارس الكبت. يتمثل الكبت من جهة أخرى فيما يلي: «لنأخذ دافعاً غريزياً، مساراً نفسياً مجهزاً يميل إلى التحول إلى فعل: نعلم أن هذا الدافع الغريزي يمكن أن يُبعد، أن يُرفض، أن يُدان. بهذا الفعل، الطاقة التي يتمتع بها تُنزع منه، يصبح عاجزاً، لكن يمكن له أن يستمر كذكرى. كل القرارات التي موضوعها الدافع الغريزي تحدث تحت المراقبة الشعورية للأناء. لا بد أن تحدث الأشياء بطريقة مغايرة لما الدافع الغريزي نفسه يخضع للكبت. يحافظ على طاقته، لكنه لا يترك

¹Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 278

² Ibid. P. 281

³ Ibid., P. 282

بعدها أية ذكرى؛ سيرورة الكبت نفسها تتم خارج شعور الأنا»¹. هناك في الأنا جزء لاشعوري، ومن خلاله يتم الكبت. حسب هذه الفقرة هناك دفاع الأنا الشعوري الذي لا نسميه كبتا، وهناك دفاع الأنا اللاشعوري الذي هو الكبت بآتم معنى الكلمة. تعريفات الكبت كلها تقول أنه سيرورات لاشعورية، الكبت ميكانيزم دفاع لكن ليس كل ميكانيزم دفاع يعتبر كبتا.

ثم فسر فرويد مسار الكبت بعلاقته بالمقاومة أثناء العلاج وعزز تفسيره بمثل بسيط: «نشبه إذن نسق اللاشعور بغرفة انتظار كبيرة التي فيها الميول النفسية تتضايق مثل الكائنات الحية. غرفة الانتظار هذه تجاورها قطعة أخرى ضيقة كثيرا، نوع من قاعة، التي فيها يكمن الشعور (...). الميول الموجودة في غرفة الانتظار محفوظة للاشعور تقلت من أنظار الشعور الذي يكمن في الغرفة المجاورة. هي إذن قبل كل شيء لاشعورية، لما، بعد أن تنفذ حتى العتبة، تطرد من طرف الحارس، بمعنى أنها غير قادرة على أن تصبح شعورية: نقول بالتالي أنها مكبوتة»². في هذه الفقرة أكد فرويد أن اللاشعور في النفس أكثر اتساعا من الشعور. اللاشعور يحتوي على أفكار وخيالات مكبوتة غير قادرة أن تصبح شعورية بفعل المراقبة (الحارس) وهذه المراقبة هي الأنا اللاشعورية. هذا ما يحدث أيضا، في نظر فرويد، أثناء عملية التحليل. إذن «تتمثل ماهية الكبت في أن ميلا معيننا ممنوع من طرف الحارس من النفوذ من اللاشعور إلى ما قبل الشعور. وأن هذا الحارس هو الذي يبدو لنا تحت شكل المقاومة، لما نحاول، بالعلاج التحليلي، أن نضع حدا للكبت»³. رفع الكبت هو غرض مهمة التحليل النفسي، تتمثل هذه المهمة التحليل النفسية في تجاوز المقاومة الذي يعني بتعبير آخر جعل المكبوت شعوريا، تحوّل اللاشعور إلى شعور. لكن رأينا أن العلاج التحليلي لا يقضي على الأعراض نهائيا، بمعنى لا يستأصلها، إنما يمارس فعل الانتقال، له بالتالي مهمة دينامية: مثلا العلاج التحليلي بإمكانه أن يحول الأعراض العصبية إلى التجليل الذي يعتبر حالة صحية.

¹Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 275

² Ibid., p. 276

³ Ibid., P. 277

هناك دراسات وتعليقات كثيرة حول التحليل النفسي دون أن يعزوا المؤلفون أية أهمية لسيرورة الكبت، بالرغم من أن الكبت في علم فرويد ضروري وجوهري سواء تعلق الأمر بالسيكولوجيا الفردية أو بالسيكولوجيا الجماعية. تحتل نظرية الكبت في التحليل النفسي، بصفته سيكولوجيا الأعماق أو سيكولوجيا اللاشعور، المكانة المركزية؛ لا يمكن فهم أطروحات فرويد قبل فهم نظرية الكبت المعقدة. وقد رأى فرويد أن «نظرية الكبت هي الركن الذي يقوم عليه صرح التحليل النفسي؛ هو جزء الأكثر جوهرية [من كل الأجزاء الأخرى]، ونتمثل أن التعبير النظري للتجربة التي نستطيع أن نعيد إنتاجها غالبا ما نرغبه لما نباشر تحليل فرد عصابي، دون استدعاء التنويم المغناطيسي»¹. اكتشف فرويد الكبت، الذي من خلاله اكتشف اللاشعور، قبل نشأة التحليل النفسي؛ لكن كان الكبت دائما هو مفتاح الأمراض العصبية والذهانية لما تم تعويض براديجم التنويم المغناطيسي ببراديجم التداعي الحر أو التحليل النفسي. قال فرويد: «بين العناصر الأخرى التي، بفضل أعمالها جاءت لتُضاف إلى المسلك التطهيري [نتيجة التنويم المغناطيسي cathartique] وتحويله إلى التحليل النفسي، أذكر: نظرية الكبت والمقاومة، تصور الجنسية الطفولية، تأويل الأحلام واستعمالها من أجل معرفة اللاشعور»². نظرية الكبت إذن أصبحت أكثر أهمية بعد تأسيس التحليل النفسي. كانت أكثر تأثيرا وأنجع في تقنية التداعي الحر. اعتقد فرويد أنه توصل إلى اكتشاف نظرية الكبت بوسائله الخاصة، ربما هذا صحيح لأنه كان له تصور مبكر عن الكبت لما كان طبيب أعصاب؛ ولما كتب مشروعا لسيكولوجيا علمية لفائدة أطباء الأعصاب. لكن، ربما بفعل تواضع منه، اعترف أن الفيلسوف شوبنهاور انتبه إلى هذا السيرورة النفسية. قال في هذا الصدد: «فيما يخص نظرية الكبت، بكل تأكيد توصلت إليها بوسائلها الخاصة، دون أي تأثير كان. كذلك اعتبرته لمدة طويلة أنه اختراع الأصيل، حتى وضع أوتورائك تحت عيني فقرة من كتاب العالم بصفته إرادتنا وتمثلنا، الذي حاول فيه شوبنهاور أن يقدم تفسيراً للجنون. ما قاله الفيلسوف في هذه الفقرة عن موضوع النفور الذي نحس به في قبول جانب ما أو جانب آخر أليم من الواقع يتوافق إلى حد كبير مع

¹ Sigmund Freud, Histoire du mouvement psychanalytique, In Cinq leçons sur la psychanalyse, P. 80

² Ibid., P. 79

مفهوم الكبت، كما تصورته، وأستطيع أن أقول مرة أخرى أنه بسبب نقص مطالعاتي كنت مدينا في اختراعي»¹. حسب هذه الفقرة اكتشف فرويد سيرورة الكبت بوسائله الخاصة دون أن يتأثر بأحد، بالعلم أن هيجل، تلميذ شوبنهاور، أيضا تحدث عن الكبت لكن بالمعنى الجماعي. في كتاب آخر قال فرويد أن شوبنهاور هو الذي اكتشف سيرورة الكبت. وقد يكون الأمر ربما مجرد وقوع حافر على حافر.

نعلم أن شوبنهاور و نشته عالجا أيضا موضوع اللاشعور والأهمية القصوى للعامل الجنسي. صرح فرويد(مدعيا؟) في أحد كتبه أنه لم يقرأ مؤلفات نشته تفاديا للتأثر بأفكاره، حيث قال: «نشته، الفيلسوف الآخر، حيث حدوسه ومواقفه تتطابق عادة بالصفة الأكثر إثارة للدهشة مع النتائج التي توصل إليها التحليل النفسي بجهود شاقة، لذلك تفاديت قراءته لمدة طويلة كي أبقى حرا ومجتنبا لكل تأثير»². لكننا وجدناه يستشهد بنشه في كتبه ويستعمل مصطلحاته. لكن ما هو أكيد أن أندريه سالومي صاحبت نشته كثيرا ثم صاحبت فرويد بعد وفاة نشته أو ربما بعد مرضه، فمن الممكن أنه عرف فلسفة نشته من خلال هذه الفيلسوفة المذكورة. يمكن معرفة فكر مفكر معين من خلال صاحبه أكثر من معرفته من خلال مؤلفاته؛ قال أحد المعلقين في هذا الشأن: «وبعد ذلك لو أندريه سالومي، التي تودد معها من قبل الفيلسوف [نشته]، والتي كانت من الأوائل الذين نشروا أفكاره، أصبحت فيما بعد تلميذة فرويد. يكون عادة الشخص من لحم وعظم مصدرا أكثر من الكتاب (...). لكن الفيلسوفة مثل أندريه سالومي، كان فرويد يستطيع أن يطرح عليها الأسئلة التي تتبادر في ذهنه فيما يخص نشته وأفكاره»³ لكن لا يجب أن نبالغ كثيرا، فرويد له أصالة خاصة، إلا أنه لا جديد تحت الشمس. أضاف المعلق نفسه: «هناك فرق بين فرويد وسابقه الممهدين. لأنه اكتشف هذه السيرورات اللاشعورية بطريقة مغايرة (...). من أجل فهم أن حالة فرويد مميزة عن حالة سابقه وكيف انبثق التحليل النفسي من مواد إكلينيكية، يجب قراءة كتاباته

¹Sigmund Freud, Histoire du mouvement psychanalytique, P. 79

²Sigmund Freud, Ma vie et la psychanalyse, Trad. par Marie Bonaparte, Ed. Gallimard, Paris : 1950 . Version numérique : Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> 2002 P. 42

³Paul Roazen, La pensée politique et sociale de S. Freud, Ed. P. U. F. Paris : 1976. P. 59

الأولى التي ألفها قبل الاكتشافات النظرية»¹. بالفعل، أسس فرويد المخطط الإجمالي لنظريته لما كان طبيب أعصاب، وفي مراسلاته الأولى، قبل اكتشاف التحليل النفسي.

في معظم مؤلفاته ومقالاته، وهي هائلة، حلل فرويد مفهوم الكبت. لكن لا يمكن أن نفهم محتوى هذا المفهوم إلا بالإلمام بجميع كتاباته. في أغلب الأحيان يتحدث عن الكبت بصفة عامة دون تفصيل، وأحياناً يميز بين الكبت الأصلي والكبت بالمعنى الخاص، وتارة أخرى يتحدث عن عودة المكبوت كمرحلة ثالثة في سيرورة الكبت، وتارة أخرى يتحدث عن الكبت الفاشل. في بعض كتاباته يفهم القارئ أن الكبت بما هو كذلك هو العلة في تكوّن الأعراض العُصابية. وربما يجد القارئ الذي اطلع على كل مؤلفات مؤسس التحليل النفسي أن الكبت هو أصل الأعراض العُصابية، لكن هذا لا يكفي وقد يقع القارئ في خطأ. سنرى هذا الميكانيزم، أي ميكانيزم تكوّن الأعراض العُصابية لما نتطرق إلى موضوع الكبت غير الكامل أو الفاشل وعودة المكبوت. الآن نرى أولاً في بعض مؤلفاته تحليله للكبت بصفة عامة.

اكتشف فرويد الكبت، حسب ما قاله هو، من خلال علاج العصابات النفسية. قال في هذا الصدد: «نعلم اليوم أن الأعراض العُصابية إنما هي تشكيلات تعويضية لبعض عمليات الكبت التي لا بد أن نتعرض إليها في مسار التطور الذي نمر به من الطفولة إلى الإنسان المتحضر»². نلاحظ هنا أن سيرورة الكبت يمر بها كل إنسان دون استثناء لأن الكبت نفسه سيرورة تطور. ولولا الكبت لما وجدت أبداً الأعراض العُصابية. لكن إلى الآن لم يتكلم فرويد إلا عن العلاقة الموجودة بين الكبت والأعراض العُصابية. وفي الحقيقة الكبت يوجد في كل الحالات؛ وهو الذي يقود الإنسان من الطفولة إلى البلوغ. الكبت المقصود هنا هو كبت (كي لا نستعمل كلمة قمع) التركيبات الجنسية الجزئية التي هي إن صح التعبير منحرفة عن الجنسية العادية، وهذه الجنسية العادية، أي التناسلية، لا تتحقق إلا في مرحلة البلوغ. بالتالي الإنسان وحده له قابلية الكبت، ولذلك له استعداد طبيعي للعصاب والذهان.

¹Paul Roazen, Op. Cit. P. 19

²Sigmund Freud, Souvenir d'enfance de Leonard de Vinci, trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. Gallimard, Paris : 1987. P. 169

بينما الطفل، كما قال فرويد، متصف بشذوذ متعدد الأشكال¹. لكن ليست الأمراض النفسية كلها ناتجة عن الكبت، كما سنرى.

كانت سيرورة الكبت بالتالي مكتشفة في مخبر التحليل النفسي، هو مفهوم إكلينيكي. فعلا، المريض العصابي يبدي نوعا من المقاومة، مقاومة ضد العلاج على ما يظهر، لكن من الناحية اللاشعورية هي مقاومة مفادها أن لا يطفو المكبوت اللاشعوري إلى سطح الشعور، لذلك قال مؤسس التحليل النفسي: «نفس القوى التي هي اليوم موجودة على شكل المقاومة تعارض أن يصبح شعوريا ما كان منسيا. هذه القوى هي التي سببت هذا النسيان وزجرت إلى خارج الشعور التجارب المرضية المعنية. هذه الظاهرة التي افترضت وجودها أسميها الكبت واعتبرها مؤكدة من طرف وجود المقاومة الذي لا يقبل التنفيذ»². هذا يعني أن فرويد لاحظ وجود الكبت (الطفولي) من خلال المقاومة التي يبديها المصاب العصابي. انطلق إذن من الملاحظة وانتقل إلى التجريب وأخيرا إلى صياغة قانون أو نظرية الكبت. المقاومة لدى المرضى العصابين هي مقاومة لاشعورية يمكن أن نسميها إكراهية *obsessionnelle*. يقاوم المريض (لاشعوريا) العلاج إذ لا يريد أن تصبح ذكرياته المؤلمة أو اللا أخلاقية أو المزعجة شعورية. ميكانيزم المقاومة نفسه هو الذي كان في الأصل فاعلا في مسار الكبت (في الطفولة). إذا كانت المقاومة أثناء العلاج ثابتة غير قابلة للدحض فالكبت المفترض ثابت بالدرجة نفسها. إذن هناك علاقة متينة بين المقاومة وسيرورة الكبت. قال فرويد: «قبل البلوغ نفسه، وتحت تأثير التربية، حدثت عملية الكبت بصفة طاقوية إلى أقصى حد على بعض الاندفاعات الغريزية ووضعت في محلها بعض القوى النفسية مثل الحياء، الاشمئزاز والأخلاق التي تحافظ على حالات الكبت هذه كمراقبات»³. قال فرويد هذا الكلام قبل أن يكتشف المكانية الثانية. لذلك كان يتحدث عن الحياء والأخلاق.

العلاقة بين الكبت والعصاب إذن ثابتة في التحليل النفسي، حيث قال فرويد: «الشيء يتقدم إذن على الطريقة أن الحركة الغريزية وجدت بالرغم من الكبت تعويضا ضامرا

¹Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 194

²Sigmund Freud, Cinq conférences sur la psychanalyse, P. 53

³Ibid. P. 87

ومنقولاً ومكفوفاً»¹. هذا التعويض المكفوف (عن الهدف) هو العرض العصابي. في بعض الأحيان يحدث ميكانيزم الدفاع بطرق أخرى غير الكبت، ومن الطرق الأخرى النكوص؛ «على كل حال، يجب أن نلاحظ أن الكبت ليس هو الوسيلة الوحيدة التي تكون في متناول الأنا ضد حركية غريزية غير مرغوب فيها، إذا نجح الأنا في قيادة الدافع إلى النكوص، إنه سيحدث بأكثر طاقتوية ضرراً بها، وهذا غير ممكن بواسطة الكبت. وعلاوة على ذلك، لما يكون النكوص مكتسباً بواسطة إكراه يتبعه الكبت عادة»². قد يلجأ إذن الأنا في دفاعه ضد حركية غريزية إلى النكوص، لكن «كما في كل حال ذلك النكوص يأخذ أصله من المرحلة الصادية الشرجية»³. النكوص وحده، كما قلناه، يؤدي إلى الشذوذ ولا يؤدي إلى العصاب. لكن عادة ما يكون النكوص متبوعاً بالكبت وهنا يحصل العصاب. إلا أنه كما نلاحظ في هذه الفقرة لم يبين فرويد ذلك. هذا هو الكبت اللاحق، "الكبت مرة أخرى" أو "الكبت الثانوي"، ويحدث في مرحلة البلوغ. أما كل أنواع الكبت الأخرى فتحدث في الطفولة. الكبت الأول يحدث في الطفولة، وهو على كل حال هو كبت للشذوذ أي للتركيبات الجنسية الجزئية. في البداية تنكص النفس إلى مرحلة سابقة من الطفولة، مرحلة ما قبل الكبت، ركز فرويد على المرحلة الصادية الشرجية التي تأتي قبل المرحلة القضيبية، فيحصل الشذوذ الكامن، فيتدخل الكبت ثانية ويقع على التركيبات الجنسية الشاذة العائدة، وهذه هي لوحة العصاب. إذا قال عارض فرويد في عدة نصوصه بين العصاب والشذوذ فلأن : «الأعراض تتشكل جزئياً على حساب الجنسية غير العادية؛ العصاب هو إن صح التعبير سلب الشذوذ»⁴. هذا يعني أن الكبت العصابي يحدث على الشذوذ، بمعنى أنه يمنع أن يكون الشذوذ في حالة ظاهرة ويدفع به إلى الحالة الكامنة، إلى اللاشعور. العصاب إذن شذوذ كامن. إذن الكبت وحده لا يؤدي إلى العصاب بل يؤدي إلى صحة نفسية جيدة كما أن النكوص وحده أيضاً لا يؤدي إلى العصاب. من هذا التحليل نفهم لماذا لم يتخذ فرويد موقفاً واضحاً من الشذوذ الجنسي، هل هو حالة صحية أم حالة مرضية؟ لكن في كل الحالات

¹Sigmund Freud, Inhibition, symptôme, angoisse, Trad. Joel Doron et Roland Doron, Ed. P. U. F. Paris : 2016. P. 11

²Ibid. P. 21

³Ibidem. Ps. 21 – 22

⁴Sigmund Freud, Trois essais sur la théorie sexuelle, trad. par Philippe Koeppel, Ed. Gallimard, Saint – Amand, Paris : 2010. Ps. 79 – 80

اعتبر الشذوذ حالة غير عادية، لأن الشذوذ نفسه نقيض الحالة العادية، فينتقل السؤال إلى هذا النحو: هل الحالة غير العادية حالة صحية أم مرضية؟ في هذه الحالة **موقف** فرويد من الشذوذ الجنسي غير واضح ومتناقض؛ حيث اعتبره في مدخل إلى التحليل النفسي حالة مرضية واعتبره في إحدى رسائله حالة صحية.

العرض العصابي إنما هو تسوية بين غرائز الأنا والغرائز الجنسية – يستعمل فرويد عادة عبارة الغرائز الجنسية ولا يستعمل عبارة الغريزة الجنسية، لأن الجنس لا يتوقف في الحالة العادية التناسلية، هناك غرائز أو نزوات شاذة وهي جنسية أيضا –؛ العصاب حالة إشباع خيالي أو وهمي مثل الحلم تماما. هذا هو مصير الغرائز إما الشذوذ وإما العصاب وهناك حالة ثالثة وهي الحالة الصحية العادية، سنتطرق إلى هذه الحالة الثالثة فيما بعد. عرف **فرويد العصاب**، في أحد كتبه كالاتي: «العصاب صراع بين نزوات الأنا والنزوات الجنسية. يضع الأنا نفسه في موضع الدفاع؛ يرفض للغرائز الجنسية الإشباع المرغوب فيه، يجبرها على إتباع هذه الطريق الملتوية بواسطة إشباع تعويضي الذي يتظاهر على شكل عرض عصابي»¹. إذن إلى هنا نفهم أن العصاب ينتج عن رفض الأنا لإشباع الغرائز الجنسية. لكن هل هذا موجود عند كل الناس؟ الإنسان العادي الذي يتمتع بجنسية تناسلية عادية له قابلية الإمساك عن الجنس التناسلي مدى حياته. هذه القابلية غير موجودة بتاتا عند الشواذ الذين يعانون من نكوص غير متبوع بالكبت. لكن بغض النظر عن الشواذ، هناك فئة من الناس تتحول فيهم الجنسية العادية إلى شذوذ في حالة الفحولة المفرطة، كما سميناهم نحن والتي هي نتاج قمع – والقمع ليس مرادفا للكبت – الميول الجنسية المثلية كما افترضنا نحن، أو ما سماه فرويد الذكورة المبالغ فيها². بدا أن هذه الفئة لا تتمتع بقابلية الإمساك مثل الشواذ. وهي فئة غير قادرة على الحب. في علاجه لمسألة الكبت والعصاب يبدو التحليل النفسي كثير التألق **Très moralisant**. وإلا ما ذا بإمكان **فرويد** أن يقول

¹**Sigmund Freud**, Une difficulté de la psychanalyse. In Œuvres complètes psychanalyse, XV (1916 – 1920) Trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. P. U. F. paris : 2002. P. 44

²**Sigmund Freud** et **William C. Bullitt**, Le président T. W. Wilson , Portrait psychologique, Trad. par Marie Tadié, Ed. Payot & Rivage, Paris : 2016. P. 99

في الذين يطلقون العنان عن غرائزهم الجنسية دون قيد ودون أن يكونوا شواذا كما وصف هو الشذوذ؟ .

دون شك، كان فرويد يتحدث عن الكبت والعصاب داخل السياق الثقافي، ولم يتصورهما خارج هذا السياق. قال في هذا الصدد: «قد علمنا أن حركات الدوافع الليبيدوية خاضعة لمصير الكبت المسبب للمرض، لما تدخل في الصراع مع التمثلات الثقافية والإيتيقية للفرد (...). الكبت، سبق أن قلناه، ينبثق من الأنا، نستطيع بالتالي أن نؤكد أنه ينبثق من تقدير الأنا لنفسه»¹. قال فرويد هذا الكلام عام 1914 لما أدخل عنصر النرجسية إلى التحليل النفسي. إذن الحركات الليبيدوية تدخل في صراع مع الثقافة والأخلاق التي تعتمد عليها الأنا كمثلها الأعلى. في ذلك الوقت لم يكتشف فرويد بعد المكانية الثانية، إذ لم يشر إلى الأنا الأعلى لكن الفكرة موجودة مع غياب العبارة، إذ قال: «يمكن أن نقول أن أحدا خلق في ذاته مثالا حيث يتخذه مثالا لأناه، بينما الآخر غير مستعد لهذا التشكيل، تشكيل المثال يصبح من جانب الأنا كشرط الكبت»². بغياب عبارة / مفهوم الأنا الأعلى هناك سلطة المراقبة *la censure* في النفسية والتي يوظفها الأنا في عملية الكبت، وهذه السلطة لا تنبثق إلا من الأخلاق والثقافة؛ قال فرويد في هذا الصدد: «هذه السلطة التي تلاحظ، نعرفها: هي مراقبة الأنا، هي الضمير [الشعور الأخلاقي] هي نفسها التي تمارس المراقبة في الحلم، ومنها تنطلق كبوت الحركات غير القابلة للرجبة (...). هي التأثيرات الممارسة من طرف الأهل، المربين، الوسط الاجتماعي و التناسب مع بعض الشخصوس الذين يعتبرون مواضيعا للقوة»³. نفهم إذن أن الكبت لا يمكن أن يكون إلا حدثا نفسيا لاشعوريا، مع تدخل جزئي للشعور، أصله في الثقافة ولم يكن فطريا في الإنسان. العالم الخارجي الذي يتحدث عنه فرويد متألق. لكن يجب أن ننبه أن هناك ما يسميه فرويد الكبت الأصلي ولم يكن واضحا في معناه وميكانيزم حدوثه، لكن لا بد أن يكون للثقافة والأخلاق دورا فيه. الإنسان الذي لم يخضع لحدث التثقيف والذي بقيت نفسه فطرية مثل

¹ Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, Trad. par Olivier Mannoni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, imprimé en Espagne : 2013. P. 68

² Ibid., P. 96

³ Ibid. P. 113

الإنسان البدائي لا يخضع لسيرورة الكبت بالمعنى الأخلاقي والثقافي. لكن تقدير فرويد هذا ليس بالضرورة صحيحا في كل الحالات. مثلا لا يمكن أن نتصور سيرورة الكبت في مجتمع الجمهورية الأفلاطونية حيث توجد المشاعة الجنسية والإباحية، وهناك من يطالبون بإطلاق العنان للغريزة الجنسية كحق الأطفال في ممارسة الجنس، ومنهم وليام رايخ، وهذا من أجل استئصال مرض العصاب. بينما وضع فرويد علاقة وطيدة بين الكبت والغرائز الجنسية، ويكاد أن يقول أن كل كبت يقع على الغرائز الجنسية. ويتعذر أيضا تصور عقدة أوديب في جمهورية أفلاطون. لكن الأنتربولوجيين المختصين في التحليل النفسي، مثل جيزا روحايم، لا يقبلون هذا الطرح.

من وجهة نظر التزامن بين الكبت والتطور الثقافي قال فرويد: «التطور الثقافي المفروض على الإنسانية هو العامل الذي جعل التقييدات وكبت الغريزة الجنسية ضرورية، التضحيات كانت أكثر فأكثر كبيرة مفروضة بالنسبة إلى كل بنية فردية»¹. هذا يعني أن الكبت يشتد أكثر فأكثر مع التطور الثقافي لكن نلاحظ جيدا أن حجة فرويد ضعيفة. التدفق الحضاري، بالعكس خفف من شدة الكبت. في مواضع أخرى أكد فرويد أن انهيار المسيحية (أو الديانة بصفة عامة) أدى إلى انتشار الأمراض العصابية بكثرة، لأن الديانة، في نظره، عصاب جماعي ينفذ الفرد من العصاب الفردي أو العصاب بالمعنى الخاص للكلمة. وما كان التحليل النفسي، حسب طموحه، إلا مشروعا اجتماعيا أخلاقيا يحل محل الديانة إذ ينفذ الفرد والجماعة من العصاب.

أحصى فرويد ثلاثة أركان يقوم عليها التحليل النفسي ومنها ركن الذي يعتبر جوهريا، حيث قال: «الاعتراف بالحضور المتزامن للعوامل الثلاثة التي هي: "الطفولية"، "الجنسية" و"الكبت"، هذه العوامل هي الميزة المبدئية للتحليل النفسي وتميزه عن التصورات الأخرى للحياة الذهنية المرضية»². يقصد بالتصورات الأخرى للحياة الذهنية المرضية الطب النفسي، طب الأعصاب والسيكولوجيا الرسمية أو العادية، بما أن التحليل

¹Sigmund Freud, La psychanalyse, In Œuvres complètes psychanalyse, Tome XI (1911 – 1913), Trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. P. U. F., paris : 1998. P.

32

² Ibid. P. 32

النفسي يحتل الوسط بين كل هذه العلوم ويتصل بها كلها بالمفاهيم والممارسة. وأكد فرويد موقفه هذا في موضع آخر وبتعبير آخر قائلا: «مذهب المقاومة والكبت، واللاشعور، والمعنى الإيتولوجي للحياة الجنسية وأهمية التجارب المعاشة إنما هي العناصر المبدئية للبناء النظري للتحليل النفسي»¹. من المعلوم أن السيكولوجيا العادية (كعلم عادي رسمي) وطب الأعصاب والطب النفسي علوم لا تأخذ بعين الاعتبار هذه المبادئ الخمسة التي اعتمدها التحليل النفسي، ولذلك اعتبرها فرويد علوما ناقصة، كما اعتبر الأطباء النفسانيين دنساء Profanes من وجهة نظر التحليل النفسي. وقد ألف مقالة يخاطب فيها الأطباء النفسانيين وينصحهم بالأخذ بالاعتبار نتائج التحليل النفسي. وفي الموضع نفسه رأى أن «مذهب الكبت أصبح حجر زاوية لفهم العصابات النفسية»². لكن أيضا الكبت له أهمية في حالة الذهان إلا أن الميكانيزم يختلف، كما سنرى. ثم وصف فرويد أهمية الكبت في النظرية والممارسة التحليل - نفسييتين حيث قال: «تبعاً لتوقعاتنا، الصراع النفسي الذي ينتج من ذلك، ينبغي أن يحدث بطريقة أن الحجمين الديناميين، لنسميهما في استعمالنا: النزوة والمقاومة، يتصارعان في وقت ما أحدهما ضد الآخر مع مشاركة شديدة بصفة خاصة للشعور، حتى توضع النزوة جانبا [مبعدة]، وأن الاستثمار الطاقوي يُسحب من ميلها (...). مع المجابهة الأولى، كان الأنا بمعنى ما منسحبا أمام الحركية النزوية المحرجة؛ قد سد أمامها المرور إلى الشعور ومنعها من الإفراغ الحركي المباشر، لكن مع هذا كله دون أن تفقد [النزوة] شيئا من استثمارها الطاقوي. هذه السيرورة هي التي أسميها الكبت؛ إنها جديدة كل الجدة، لم يُكتشف قبل شيء يضاهاها في الحياة النفسية»³. وجه فرويد هذا الكلام للأطباء النفسانيين، لأن هناك حالات مرضية نفسية خارجة عن نطاق علاج التحليل النفسي ومتروكة بالتالي للطب النفسي. هنا وصف فرويد سيرورة الكبت، وفي نظره هذا الوصف لم يسبق له مثيل. هذا لا يعني أن الكبت لم يعرفه السيكولوجيون والأطباء قبل التحليل النفسي، لكن أراد فرويد أن يثبت أن الكبت في التحليل النفسي أكثر عمقا واتساعا وامتدادا من أنواع الكبت التي تبناها العلماء والفلاسفة والأطباء قبل التحليل النفسي. واعتقد أنه أحد

¹ Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, Trad. par Fernand Cambon, Ed. Gallimard, Paris : 2008. P. 67

² Ibid., P. 51

³ Ibidem, Ps., 50 – 51

براديجمات علمه الجديد على المستوى النظري الأنطولوجي كما على المستوى العملي التيرابي. بالتعمق في معرفة سيرورة الكبت قدم التحليل النفسي إسهامات عظيمة لفائدة الطب النفسي وطب الأعصاب وعلوم الأعصاب.

أكد فرويد مرة أخرى، في كتابه النظري الميتاسيكولوجيا عام 1915 أهمية الكبت في التحليل النفسي حيث قال: «المصير الممكن لحركية غريزية هو أن تصطدم بالمقاومات التي تسعى إلى أن تجعلها غير فعالة. حسب الظروف التي ندرسها الآن عن قرب، نصل إذن إلى وضعية الكبت (...) لكن في حالة النزوة الغريزية الفرار لا يؤدي شيئاً، لأن الأنا لا يمكن له أن يفلت من نفسه. بعد ذلك، الرفض بواسطة الحكم (الإدانة) يبدو كوسيلة جيدة ضد الحركية الغريزية. في المرحلة الابتدائية للإدانة، الحد الأوسط بين الفرار والإدانة، هو ما نسميه الكبت؛ لا يمكن أن يكون المفهوم مصاغاً في الوقت السابق للتحليل النفسي»¹. بالرغم من تأكيد فرويد أن الكبت مفهوم (من حيث المحتوى) جديد في السيكولوجيا العلمية*، في أحد أعماله المتأخرة، وسبق أن أشرنا إلى هذا، نوه إلى أن شوبنهاور هو الذي اكتشف سيرورة الكبت، حيث قال: «المطابقات الممتدة بين التحليل النفسي وفلسفة شوبنهاور – لم يدافع فقط على فكرة أولية الانفعالية والأهمية المتفوقة للجنسية، لكنه أيضاً تنبأ بميكانيزم الكبت»². لكن لم يدل فرويد بأي اعتراف أنه اعتمد على هذا الفيلسوف، بل

¹Sigmund Freud, Métapsychologie, Trad. par Jean Laplanche et J. B. Pontalis, Ed. Gallimard, Paris : 1994. P. 45

*كثيراً ما يتهم فرويد بالانتحال، لكن أحياناً هذا مبالغ فيه. وجدنا بين تأويل الأحلام عند فرويد وتأويل الأساطير عند فيكو مطابقات عجيبة. لكن من المؤكد جداً أن فرويد لم يقرأ فيكو، ولم يقرأه بعده تلميذاه رانك وأبراهام. ليس في الأمر إلا مجرد وقوع حافر على حافر. وهذا يمكن أن ينطبق على المطابقات بين التحليل النفسي والفلسفات السابقة من فلسفات شوبنهاور ونشته وسبينوزا. المبالغة في الانتقادات اللامؤسسية للتحليل النفسي الفرويدي نجدها خاصة في كتاب ميشال أوفراي الموسوم ب غروب وثن. وجدت كتاباً بعنوان من شوبنهاور إلى فرويد اللاشعور في الحسبان. الكاتب اسمه جون فيليب رافو، أدرج فقرة نقدية حيث وصف التحليل النفسي الفرويدي بالفكر الصبياني. حيث قال: «في يوم من الأيام، كنت أقرأ مع ابني، الذي كان يزاول دراسات في السيكولوجيا، فقرة لفرويد. الاستدلال كان صبيانياً بصفة مطلقة...» ص 86. أحال الفقرة إلى كتاب طبيعة الفيزياء للفيزيائي الأمريكي ريشارد فاينمان، ص 285. لما اطلعت على كتاب فاينمان في ذات الصفحة وجدته يتحدث عن سبينوزا، إذ وصف فلسفة سبينوزا بالفكر الصبياني، حيث قال: «في يوم من الأيام، كنت أقرأ مع ابني الذي كان يزاول دروساً في الفلسفة، فقرة لسبينوزا. الاستدلال كان صبيانياً بصفة مطلقة...» ص 285. الكاتب وضع محل اسم سبينوزا اسم فرويد. المرجعان:

J. ph. Ravoux, De J. Schopenhauer à Freud L'inconscient en question, Ed. Beauchesne éditeur, 2007. P. 86

Richard Feynman, La nature de la physique, trad. Hélène Isaac et autres, Eds. du seuil, P. 285

²Sigmund Freud, Ma vie et la psychanalyse, P. 42

قال أنه قرأ كتبه مؤخرا. الحقيقة أن فرويد استعمل مفهوم الكبت لما كان طبيب أعصاب، واستعمله قبل استعمال اللاشعور وعبارة التحليل النفسي، وهذا واضح في رسائله إلى الطبيب فلياس. مفهوم الكبت استعمله أيضا هيغل لكن بالمعنى الجماعي فقط، بمعنى أن المحتوى مختلف*. نعم، لا نجد عند شوبنهاور ولا عند هيغل أية تفاصيل حول الكبت، تفسير سيرورة الكبت تفسيرا علميا هو من انجاز فرويد. بعبارة أخرى، مفهوم الكبت بالمحتوى الذي يحمله في التحليل النفسي مفهوم جديد كجدة التحليل النفسي نفسه.

لما اكتشف فرويد المكانية الثانية (الهو، الأنا، الأنا الأعلى) قدم محتوى للكبت يتماشى مع هذا التصور الجديد للجهاز النفسي، لكن دون أن يتغير المحتوى السابق كلية. قال: «سلوك الأنا الأعلى قابل للفهم كلية، التناقض في الأنا يثبت لنا فقط أنه بواسطة الكبت يكون مغلق في وجه الهو، بينما يبقى مفتوحا كلية أمام التأثيرات الآتية من الأنا الأعلى»¹. ما فعله فرويد هو تعويض التأثيرات الأخلاقية والتربوية الآتية من العالم الخارجي بمفهوم الأنا الأعلى. إذن فكرة الأنا الأعلى موجود في البدء في التحليل النفسي مع غياب العبارة. من قبل رأى فرويد أن الكبت ينطلق من الأنا، ولما صاغ المكانية الثانية بقي الكبت دائما ينطلق من الأنا، ومفعول من طرف الأنا، لكن هذه المرة من خلال الخضوع لأوامر الأنا الأعلى. بخصوص هذا الجانب لا يوجد أي تناقض بين المكانية الأولى (الشعور، اللاشعور، ما قبل الشعور) والمكانية الثانية. في المكانية الأولى كان يتحدث عن الغرائز (أو النزوات) والأخلاق، وفي المكانية الثانية أصبح يتحدث عن الأنا الأعلى (حامل الإرث الأخلاقي) والهو (حامل الغرائز والنزوات واللاشعور النمطي والمكبوت)، ويحتل الأنا مكانة الوسيط بينهما. أضاف فرويد في موضع آخر قائلا: «هذه السلطة النفسية الجديدة تنبع من الوظائف التي تمارسها شخوص العالم الخارجي، إنها تلاحظ الأنا، تقدم له الأوامر، توجهه وتهدهد بالعقوبات، مثل تماما الأهل الذين حلت محلهم، نسمي هذه السلطة الأنا الأعلى، نشعر بها من خلال وظائفها القضائية بصفتها شعورنا الأخلاقي»². من الأنا

¹Sigmund Freud, Inhibition, symptôme, angoisse, P. 33

²Sigmund Freud, Abrégé de psychanalyse. Suivi de Some Elementary lessons in psychoanalysis, Trad. par Janine Altounian, Pierre Cotet, Ed. Quadrige / P. U. F., Paris : 2012 . P. 80

الأعلى ينبثق الإحساس بالذنب، إذا كان الإنسان عاديا، وهذا الإحساس قد يكون شعوريا أو لاشعوريا، إذا كان لاشعوريا فيتظاهر من خلال الأعراض العصابية.

الأنا يحمي نفسه، وفي الوقت نفسه يستجيب لمتطلبات الأنا الأعلى، وفقا لمبدأ اللذة ومبدأ الواقع، من أجل ردع ما هو آت من الهو، ولقد «سبق أن رأينا أن الأنا يحمي نفسه ضد نفوذ العناصر غير المرغوب فيها والآتية من الهو اللاشعوري والمكبوت، بواسطة إستثمارات مضادة *contre-investissement* حيث النزاهة هي شرط اشتغاله العادي»¹. وفي مقاله التحليل المنتهي والتحليل غير المنتهي وصف فرويد الكبت كآلاتي: «الكبوت تتصرف مثل السدود ضد فيضان المياه»². بمعنى أن المياه بفعل السدود تتخذ طرقا ملتوية، وهذا ينطبق على الكبت الذي يجعل النزوات الغريزية تتصرف بطرق العصاب كتعويضات. ثم أضاف في نفس الموضوع: «منذ البداية، بالفعل يجب على الأنا أن يحاول أن يؤدي عمله، أن يؤدي دور الوسيط، الفائدة هي مبدأ اللذة، بين الهو والعالم الخارجي، حماية الهو ضد أخطار العالم الخارجي (...). يعتاد الأنا إذن، بتأثير التربية، أن يحول مسرح المعركة من الخارج إلى الداخل، أن يتحكم في الخطر الداخلي، قبل أن يصبح خارجيا، وأكثر عادة له الحق في هذا التصرف (...). نسمي هذه التصرفات ميكانيزمات الدفاع»³. إذن، حسب تعبير فرويد هذا، الأنا لا يستجيب فقط لمتطلبات الأنا الأعلى، لكنه أيضا، في أحيان ما، يحمي الهو كي لا يطغى الأنا الأعلى لأن طغيان الأنا الأعلى يؤدي إلى شعور مؤلم بذنوب لم ترتكب أصلا. بخصوص الشعور بالذنب في حالة طغيان الأنا الأعلى قال روهيم: «كان القديسيون ، بين كل الناس، الأكثر عذابا بصفة مؤلمة جدا وما كان هذا إلا طبيعيا»⁴؛ وقال فرويد: «المتزمتون أخلاقيا هم الذين يشعرون بالذنب وليس الفاسقون»⁵ هذا لأن القديسيون والراسخون في الأخلاق والمثال الزاهد يطغى عليهم الأنا

¹Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 47

²Sigmund Freud, L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, In Résultats, Idées, Problèmes, Tome 2. (1921 – 1938) . trad. par J. Altounian, A. Bourguignon et autres, Ed. P. U. F., paris : 1992, 3eme éd. P. 242

³Ibid. P. 251

⁴Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, Trad. par Marie Moscovici, Ed. Gallimard, Last Amond (cher), Paris : 1978. P. 525

⁵ Cité par Géza Róheim, Ibidem. P. 525

الأعلى، وما شعورهم بالذنب غير المرتكب إلا التهيب الشديد من اقرار الذنوب الذي يتحول إلى قلق غير مبرر.

إذن في الحالة العادية هناك تسوية معتدلة بين الأنا الأعلى والهو. والأنا أيضا يدافع عن نفسه ضد اندفاعات الهو العنيفة والتي تتطلب الإشباع، قال فرويد في هذا الصدد: «عصابات النقل [العصابات النفسية] حسب نتائج كل تحليلاتنا تأتي حيث الأنا يرفض استقبال حركية نزوية قوية في الهو، أو يرفض أن يساعد على إتمامها الحركي، أو يمنعها في الوصول إلى الموضوع المقصود. الأنا يحمي نفسه بواسطة ميكانيزم الكبت؛ المكبوت يثور ضد هذا المصير، فيجعل نفسه تتقدم بمنعطف التسوية، بمعنى العرض، بالتالي يجد الأنا وحدته مهددة ومتضررة بفعل هذا الدخيل، يواصل الصراع ضد العرض، بالطريقة نفسها التي حمى نفسه من الحركية الغريزية؛ ليس هناك مانع إذن في التفكير أن الأنا لما يلجأ إلى الكبت، يتبع في العمق أوامر الأنا الأعلى التي تنبثق بدورها من تأثيرات العالم الخارجي الواقعي، والتي تجد في الأنا الأعلى وسائل استحضار نفسها (...). وأن الأنا هو القوة التي تضع الكبت حيز التنفيذ ضد مشاركة الهو، ويعززه بواسطة الاستثمار المضاد الذي يأتي من المقاومة. من أجل خدمة الأنا الأعلى والواقع، دخل الأنا في صراع ضد الهو، وهكذا تجري الأشياء في عصابات النقل»¹. يبقى الأنا دائما هو الذي يدبر عملية الكبت بالإتباع المعتدل لأوامر الأنا الأعلى. وما كان هدفه إلا التسوية بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. لا يترك اللذة الآتية من الهو تتضرر كلية ولا يترك الأنا الأعلى تغطي على النفس. ومبدأ اللذة لا يعني به فرويد فقط اللذة الغريزية، هناك لذة الأنا التي تخالف لذة الغرائز والنزوات التي تتحول إلى ألم واشمئزاز، ولما قال فرويد أن مبدأ اللذة تخدم غريزة الموت فهو يقصد اللذة الغريزية المحضة، فلا بد إذن من إدخال، بدورنا نحن، لذة الأنا، وما يعاكس أكثر لذة الأنا (بالمعنى الساذج: اطمئنان البال) هو الشعور بالذنب. قال فرويد: «كل القوى التي تعارض عمل الاستشفاء، نسميها مقاومات المريض. الفائدة من المرض هي منبع تلك المقاومة. "الإحساس اللاشعوري بالذنب" يمثل مقاومة الأنا الأعلى؛ وهو العامل

¹Sigmund Freud, Névrose et psychose, in Névrose, psychose et perversion, Trad. sous la direction de Jean Laplanche, P. U. F. Paris : 2010. P. 284

الأكثر قوة والذي نتهيب منه أكثر (...). لما يضع الأنا، في حالته المبكرة، الكبت حيز التنفيذ تحت أثر القلق، هذا القلق يبقى دائما، ويتخرج الآن تحت شكل المقاومة لما ينبغي للأنا أن يقترب من المكبوت»¹. نفهم من نص فرويد أن هناك ميكانيكية نفسية، هناك حتمية نفسية؛ اللاشعور يتصرف مثل الآلة، هو الدماغ الآلة le cerveau machine كما سبق أن قلنا. ودون استحضار هذه الحتمية الميكانيكية لا يمكن فهم سيرورة الكبت.

قال أيضا فرويد عن التعارض الميكانيكي بين سلطتين نفسييتين ما يلي: «ما له قابلية امتلاك معنى خاص كلية في محاولتنا للشرح، هو التعارض غير القابل للشرح بين النزوات التي هي في خدمة الجنسية للحصول على اللذة الجنسية، والأخرى التي لها كهدف حفظ ذات الفرد، غرائز الأنا»². هنا نفهم أن هناك تعارض بين غرائز الأنا التي تؤدي إلى حفظ الذات. هناك الغرائز الأنانية، وبالمقابل هناك الغرائز الجنسية التي لا يهتمها الفرد الخاص بل تتوق إلى حفظ النوع، هناك إذن صراع بين الفرد والنوع، مثل الصراع بين الفرد والمجتمع. لكن في النهاية غرائز حفظ النوع هي التي تنجح، كما أن غريزة الموت هي أيضا التي تنجح في نهاية المطاف.

لنعود إلى مبدأ اللذة. قلنا أن هناك لذة الغريزة ولذة الأنا. لذة الغريزة تتحول عادة إلى اشمئزاز أو ألم لما لا توفي متطلبات الأنا، أشار فرويد إلى هذه المشكلة في كتابه الموسوم: الكف والعرض والقلق حيث قال: «يظهر السؤال في معرفة ما هو مصير الحركية النزوية التي تنشط في الهو والتي لها الإشباع كهدف. الجواب هو جواب غير مباشر، كما أن بواسطة سيرورة الكبت، لذة الإشباع التي نستطيع أن ننتظرها تحولت إلى اشمئزاز [أو انزعاج] فلذلك نجد أنفسنا أمام مشكل معرفة كيف يستطيع أن يكون الانزعاج نتيجة إشباع غريزي»³. إذن هناك علاقة جدلية بين اللذة والألم، بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. لذة الهو مباشرة وتتطلب إشباعا مباشرا، بينما لذة الأنا غير مباشرة تسعى إلى كبت أو كف

¹Sigmund Freud, La question de l'analyse profane, Trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. Gallimard, à Saint- Armand Paris : 2009. P. 95

²Sigmund Freud, Le trouble de la vision psychogène dans la conception psychanalytique, Trad. Janine Althounian, Anne Balseinte et autres, Œuvres complètes, X, (1909 – 1910). P. U. F. Paris, P. 182

³Sigmund Freud, Inhibition, symptôme, angoisse, P. 8

(تجليل) اللذة الجنسية، بذلك يجد الأنا راحة البال. علق أحد الدارسين على فكرة فرويد هذه قائلاً: «لنضيف أن، من أجل أن توجد فرصة الكبت، يجب أن يندلع الصراع الذي، مهما كانت مناسبته، يستطيع في نهاية التحليل أن يُرجع إلى تعارض بين قوتين تقصدان إشباعين غريزيين متعارضين. هكذا لما تتظاهر سويًا رغبتان حيث الإشباعات تتعارض فيما بينها، إحداهما ستدرك من طرف الأنا أنها خطيرة؛ الأنا إذن سيحولها إلى انزعاج من أجل أن ينبذها (على كل حال بهذه الطريقة تنتظم وتتطور العلاقات البنيوية بين "مبدأ اللذة ومبدأ الواقع"). سيرورة التحول هذه ليست شيئًا آخر إلا الانقلاب في ذاته إلى العكس؛ إنه يمثل لحظة كشرط مسبق ولازم من أجل أن يوجد الكبت: طروء الانزعاج، وحتى التهديد البسيط الذي يظهر، سيطلق جرس الإنذار الذي هو القلق، القلق الذي بدوره سيُطلق كبت الممثل الغريزي»¹. هناك إذن تبادل الأدوار بين اللذة Plaisir والانزعاج Déplaisir بما أن اللذة الوقتية تتحول إلى انزعاج كشعور في الأنا. هنا لم يحد فرويد عن مبدأ الهيدونية والفلسفة الأبيقورية. النفس تبحث عن دائما عن اللذة، أحيانا تزجر اللذة الغريزية الوقتية التي تنتهي بالإفراغ الذي بدوره يؤدي إلى الانزعاج، وتبحث عن اللذة الدائمة.

ولما أدخل فرويد عنصر النرجسية غير نسبيًا موقفه من سيرورة الكبت. لأن إدخال النرجسية أدى بمؤسس التحليل النفسي أن يجمع، في الأخير، غرائز الأنا أو المحافظة على الذات، في مفهوم واحد أو عامل واحد: إيروس. قال في هذا الصدد: «سبق أن قلنا أن الكبت يوضع حيز التنفيذ من طرف نزوات المحافظة على الذات التي تشتغل في الأنا "نزوات الأنا"، ويطبق على النزوات الليبديوية. الآن بما أننا ناسبنا بين نزوات المحافظة على الذات بصفتها لها أيضا طبيعة ليبيديوية، كالليبيدو النرجسية، تظهر سيرورة الكبت كسيرورة داخلية لليبيدو نفسها. الليبيدو النرجسية كانت تعارض ليبيدو الموضوع؛ منفعة المحافظة على الذات تدافع عن نفسها ضد متطلبات حب الموضوع [الخارجي]، إذن في الوقت ذاته ضد طلب الجنسية بحصر المعنى»². بعد إدخال عنصر النرجسية، تحدث فرويد عن حب الذات وحب الموضوع، الأنا يدافع نفسه عن ويحافظ عن الليبيدو المحاطة به، يدافع عن

¹Claude Le Guen, Op. Cit., p. 37

²Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, 95

الليبيدو النرجسية، ضد الحب الموجه إلى الخارج، لكن يبقى دائما الأنا يدافع ضد النزوات الجنسية بحصر المعنى.

بدا أننا الآن فسرنا بكفاية نسبية ميكانيزم سيرورة الكبت، الكبت بالمعنى العام. غير أن فرويد في كتبه ومقالاته المتعددة عبر عن المعنى نفسه والميكانيزم نفسه بعبارات مختلفة. لكن من لم يقرأ كل كتب فرويد ومقالاته لا يفهم ميكانيزم سيرورة الكبت وكيف يؤدي إلى الأمراض العصابية. في بعض كتبه، يفهم القارئ أن الكبت نفسه هو الذي يؤدي إلى حالات المرض العصابي، وهذا ما توصلنا إليه إلى حد الآن. لكن هذا لا يكفي، سنبين بعد أن تكون المرض العصابي له ميكانيزم خاص ينطلق من الكبت. أما الآن سنتطرق أولا إلى تمييز فرويد بين أنواع أو مراحل أو، إن أمكن القول، مستويات الكبت.

2/ مستويات الكبت

ميز فرويد في بعض كتبه ، تمييزا يثير الفضولية، بين الكبت الأصلي *originaire* والكبت بالمعنى الخاص *Proprement dit*. الكبت بالمعنى الخاص هو الكبت الذي حللناه إلى حد الآن. ولم يكن فرويد واضحا كلية في هذا التمييز إذ لم يقدم التفاصيل اللائقة لإفهام القارئ كيف تتم سيرورة الكبت الأصلي؟، ومن أين تأتي؟ وما هو العنصر أو العامل الفاعل فيه؟ إنما يجعل فرويد القارئ يشعر وكأنه [فرويد] يتهرب من التفسير الوافي للكبت الأصلي الذي يعتبر مشكلة تعالج بصعوبة. الدراسات التي بين أيدينا حول هذا التمييز غير مُقتعة وغير واضحة. فقد أشار فرويد مبكرا وعن مضمض إلى هذا الكبت الأصلي، حيث قال: « لا يكفي أن نهتم فقط بالكبت الذي يحدث بين ما قبل الشعور واللاشعور؛ يجب أيضا أن نفكر في الكبت العادي الذي يحصل في نسق اللاشعور نفسه. إنه واقع مهم جدا لكنه يبقى إلى الآن مظلم جدا»¹. عبر هنا عن الكبت الأصلي بعبارة الكبت العادي، وهو واقع ذو أهمية قوى لكنه غامض، بمعنى، ربما، لا يخضع للملاحظة.

الشروح التي قدمها بعض المعلقين بخصوص الكبت الأصلي يكتنفها الضباب والغموض. هذا ما جعل منا أن نتخذ موقفا ارتجاليا ونغامر بأنفسنا في إعطاء مدلول

¹ Sigmund Freud, Lettres à Fliess (25 – 05 – 1897). In la naissance de la psychanalyse, P. 182

ومحتوى، ولو كانا ناقصين، لمفهوم الكبت الأصلي. في اعتباره للكبت الأصلي صاغ فرويد عبارة "ما سبق أن كبت" أو الكبت المسبق "Le déjà refoulé" بمعنى أن لا يمكن أن يحدث الكبت إلا إذا سبقه شيئا مكبوتا؛ كل مكبوت يجب أن يستند إلى كبت مسبق. لكن لا يمكن أن نتبع هذه الطريقة إلى ما لا نهاية، لا بد أن يكون للكبت الأصلي بداية ونهاية. قدم أحد المعلقين هذا المثال: «بما أنه يستطيع الكبت أن يتكون، يجب بصفة مطلقة أن يكون ما سبق كبته موضوعا في مكانه والذي يُجذب إليه، بإكراه حقيقي، ما يجب كبته (ما هو موضوع للكبت) - التمثلات النفسية المعينة تدخل في علاقة مع الممثلات *représentantes* - التمثلات التي سبق كبتها، إذ تستعد [مواضيع الكبت] لتخضع للمصير نفسه»¹. بمعنى أن الكبت الأصلي يتمثل في جاذبية كابتة، حيث «هكذا يكون الكبت نتاج العمل الزوجي للاجتناب والنفور الفعالين على ممثلي النزوة الذين هم آثار عاطفية *affects* وتمثلات؛ ولكن هذا العمل لا يمكن أن يحصل إلا لأن كبوت أخرى أكثر عمقا، سبق أن أنتجت المكبوتات التي تبقى حاصرة تحت شكل تمثلات لاشعورية، والتي تتظاهر بنشاطها حيث تجذب، من الشعور إلى اللاشعور، التمثلات المحكوم عليها كغير ملائمة»² هناك إذن في نظر الكاتب كبوت عميقة مختلفة عن الكبت بالمعنى الخاص. واصل المعلق قائلا: «هكذا يبقى التمثل المكبوت دائما فعالا. لما نقول أن الكبت سيرورة، هذا إذن يستلزم هذه الجاذبية من قبل ما قد سبق كبته؛ لكن علاوة على ذلك، هذا يعود بنا إلى أن الفعل بأن المكبوت يبحث عن التعبير في الشعور بطريقة أو بأخرى، ما يجب إذن أن يتلقى تعارضا باستمرار»³. في هذه الفقرات الثلاثة دعم الكاتب فكرة أنه يجب أن تكون هناك قوة جاذبية عميقة في النفس ودونها لا يمكن أن تحدث الكبوت بالمعنى الخاص. وهذه الجاذبية تكمن في الكبت الأصلي أو في ما سبق كبته. بمعنى أنه دون وجود هذه الجاذبية لا يمكن تفسير سيرورة الكبت. بدا لنا هذا التعليق ذا طابع صوري ونظري، ولم يوضح كيف يحدث هذا الكبت الأصلي بالكيفية الإكلينيكية.

¹ Claude Le Guen, Op. Cit. P. 35

² Ibidem, P. 35

³ Ibidem, P. 35

بعد هذه التوضيحات، طرح الكاتب إشكالية لها أهمية قصوى، استفدنا منها في فرضيتنا حول الكبت الأصلي، قال: «لكن سبق أن رأينا، أن نعتبر هذه الجاذبية ضرورية، نطرح مشكلة اللحظة الأصلية للكبت: كيف أمكن أن يحدث هذا الكبت "الأول" دون أن يكون هناك شيء مكبوت؟»¹. الحقيقة أن هذا الإشكال المطروح، كمفارقة، يؤدي إلى معرفة – أو افتراض معرفة – طبيعة الكبت الأصلي. لكن الكاتب لم يجيب بكفاية عن هذا التساؤل. نفهم من خلال عرضه أن وجود حالة الكبت الأصلي، كقوة جاذبة، مفارقة في سيرورة الكبت. لكن اعتبر الكاتب، في الوقت نفسه، أن الكبت الأصلي ضروري في مذهب التحليل النفسي إذ قال: «إنه على وجه الخصوص، انطلاقاً من هذه التساؤلات (...) نقترح طريقنا في أن تتمثل هذا الكبت الأصلي الذي يظهر لنا ضرورياً بالفعل، كمسلمة أو غير ذلك، لتأسيس كل نظرية الكبت، التي نصر في اعتبارها، تبعا لفرويد، كأحد الأركان الأربعة التي يقوم عليها التحليل النفسي»². (سبق أن اشرنا إلى هذه الأركان الأربعة). هل الكبت الأصلي كمسلمة أولى أهم من الكبت بالمعنى الخاص؟ إذا كان الكبت بالمعنى الخاص يستند ضرورة إلى الكبت الأصلي فهذا الأخير مسلمة. لكن فرويد لما يدرج الكبت من بين أركان التحليل النفسي، يقصد الكبت بصفة عامة ولا يقصد مستوى واحد من الكبت.

التحليل الذي قدمه هذا المعلق يذكرنا، إن صح التعبير، باختراع الصفر كمجموعة خالية من طرف الهنود والمسلمين. الصفر هو لا شيء، هو معدوم له ماهية لكن ليس له وجود (إذا اعتمدنا على فلسفة المعتزلة)، لكن يعطي الوجود للأعداد الأخرى التي لا يمكن أن نكتبها أو نعبر عنها إلا بإضافة هذا الصفر. دون الصفر لا يمكن كتابة العدد 10 أو العدد 20... يبدو أن، حسب تحليل الكاتب، الكبت الأصلي يشبه الصفر عند الهنود والمسلمين. يؤمن هؤلاء بالخلق، أي انبثاق الوجود من المعدوم. الكبت الأصلي هو الذي يعطي الوجود لأنواع الكبت اللاحقة: الكبت بالمعنى الخاص. نعيد مرة ثانية: الكبت بالمعنى الخاص هو الكبت الذي حللناه في المبحث السابق. من المؤكد، كما سبق أن اشرنا، أن في مذهب التحليل النفسي الماهية (الهو) اسبق من الوجود (الأنا)، أما الأنا الأعلى فلا

¹ Claude Le Guen, Op. Cit., P. 36

² Ibid., P. 37

علاقة له بالانطولوجيا. وفكرة أسبقية الماهية على الوجود من وجهة نظر التحليل النفسي يتمثل خاصة في الفكرة أن الطفل لا يولد ورقة بيضاء (عكس فكرة لوك) ولا يولد دون ماهية (عكس فكرة سارتر). لكن هذا الاعتبار الأنطولوجي في التحليل النفسي ليس له معنى ميتافيزيقي. أنطولوجيا التحليل النفسي ليست ميتافيزيقية، بما أنه لا يعبر عن الفكر المجرد ولا يحتوي مفاهيم مجردة كما هي في الفلسفة الميتافيزيقية. في الأنطولوجيا الميتافيزيقية لا توجد المفاهيم المجردة إلا في المنطق وفي الواقع العقلاني أو المحض، وهي غائبة في الواقع المادي. بالعكس من ذلك لا نجد في التحليل النفسي فصلا بين الأنطولوجيا والتطبيق، ولا بين النظرية والترايبيا. لذلك زعم فرويد أنه وضع الميتاسيكولوجيا محل الميتافيزيقا القديمة. تعتبر "الساحرة الميتاسيكولوجية" بمثابة همزة وصل بين الجهاز المفاهيمي الأنطولوجي والتطبيق الإكلينيكي. أفكار الأنطولوجيا السيكولوجية موجودة ليس في الواقع الذهني فحسب، بل موجودة أيضا في الواقع النفسي المحسوس كواقع مادي قابل للملاحظة المخبرية والتجريب.

لم يتطرق فرويد إلى موضوع الكبت الأصلي إلا في ثلاثة من مؤلفاته، وبطريقة موجزة ويكتنفها الغموض، وبحكم هذا الإيجاز لم يقدم أية تفاصيل واضحة عن ميكانيزم تكون هذا الكبت الأصلي؛ وفي سياق استعراضه لمفهوم الكبت الأصلي، قال في كتابه النظري الميتاسيكولوجيا: «من الحق إذن أن نقبل وجود كبت أصلي، المرحلة الأولى للكبت، الذي يتمثل فيما أن الممثل النفسي (الممثل – المتمثل) للغريزة يرفض له أن يكون على عاتق الشعور»¹. في هذه الفقرة، من جهة، كأن فرويد يتحدث عن الكبت بصفة عامة، إلا أنه أدخل عناصر جديدة، الممثل *représentant* والمتمثل *représentation* الخاصين بالغريزة، بمعنى أن الكبت الأصلي يحصل على ممثل الغريزة. لكن هذا ليس حالة خاصة، حتى الكبت بالمعنى الخاص لا يحصل على الغريزة، لأن الغريزة، أو النزوة *l'impulsion* تبقى هي هي، الكبت دائما يعني تمثّل الغريزة والآثار العاطفية *affects* للغريزة. ومن جهة أخرى أشار أن الكبت الأصلي لا يشارك فيه الشعور، هو كبت الممثل / والمتمثل الذي لم يسبق أن كان شعوريا عكس الكبت بالمعنى الخاص. أضاف فرويد في

¹Sigmund Freud, Métapsychologie, P. 48

نفس الموضوع قائلا: «المرحلة الثانية من الكبت، الكبت بالمعنى الخاص، يخص الفسائل *rejetons* النفسية للممثل المكبوت، أو بعض سلاسل الفكر التي، آتية من مكان آخر، تتواجد داخله في علاقة تشاركية معه [أي مع الكبت الأصلي]»¹. استعمل فرويد عبارة الكبت بالمعنى الخاص، أي بالمعنى الصريح، الذي يمكن أن نسميه الكبت الحقيقي. وقال هنا انه يعني "الفسائل النفسية"؛ وهذه الفسائل النفسية هي الحالات النفسية التي يقذفها إلى خارجه الكبت الأصلي، لذلك قال: «الكبت بالمعنى الخاص إذن هو كبت بعد انقضاء الوقت»². بعد انقضاء الوقت أو بعد حين، أي بعد أن يتكون الكبت الأصلي. العبارة الفرنسية المستعملة هي *après coup*. للقول أن الكبت بالمعنى الخاص هو كبت متأخر يأتي بعد انقضاء الكبت الأصلي. وإذا قال فرويد أن الكبت بالمعنى الخاص يحصل على الفسائل التي يقذفها الكبت الأصلي، فالحالة المرضية أيضا، كما سنرى، تعبر عن الفسائل التي يقذفها الكبت، وكبت هذه الفسائل مجددا هو الذي يعطي لوحة العصاب. أضاف فرويد في الموضوع نفسه قائلا: «من المحتمل جدا أن الميل إلى الكبت لا يحقق مقصده إن لم تكن هذه القوى فعالة سويا، إن لم يكن هناك شيء مكبوت مسبقا، والذي يكون قادرا على استقبال ما كان مزجورا من طرف الشعور»³. ما يثير انتباهنا أن فرويد، من غير عاداته، ذكر هنا الشعور ولم يذكر الأنا، ومن المفترض منطقيا وزمنيا أن الشعور أسبق إلى الوجود من الأنا. لا بد أن تكون هناك نية عند فرويد أن الكبت الأصلي سابق عن الأنا، وهذه هي أطروحتنا في هذه الإشكالية المطروحة.

عاد فرويد إلى هذا التحليل عام 1926 في كتابه الكف والعرض والقلق لكن بصفة موجزة كعادته، حيث قال: «عرضت في مكان آخر أن أغلبية الكبوت التي نهتم بها في العمل التيرابي هي حالات بعد - الكبت *Post - foulement*، إنها تفترض كبوت أصلية وقعت من قبل والتي تمارس على الوضعية الحالية تأثيرها الجذاب»⁴. إذن الكبت الأصلي له قوة جاذبية، اقتبسها فرويد كعادته من الفيزياء، تدفع إلى تكون الكبوت بالمعنى

¹Sigmund Freud, Métapsychologie, P. 48

²Ibid., P. 49

³Ibidem, P. 49

⁴Sigmund Freud, Inhibition, symptôme, angoisse, P. 10

الخاص. لكن متى يحدث هذا الكبت الأصلي وما هو ميكانيزم اشتغاله؟ نذهب إلى النص الثالث حيث عالج فرويد موضوعي الكبت الأصلي والكبت بالمعنى الخاص في كتابه الموسوم بالرئيس شرايبر، حيث قال فيه: «في التحليل النفسي نجد أصل الظاهرات المرضية عموماً في الكبت. إذا نظرنا عن قرب، نذهب إلى تفكيك ما نسميه "الكبت" إلى ثلاث مراحل، ثلاثة مفاهيم من السهل التمييز بينها:

1 المرحلة الأولى مكونة من طرف التثبيت الذي يسبق ويكيف [يجعل ممكناً] كل كبت. التثبيت يكمن في هذا الفعل أن نزوة أو تركيبية غريزية لم تنجز، مع مجمل الليبيدو، الارتقاء العادي المتوقع، يبقى، لسبب هذا التوقف لليبيدو، مثبت في مرحلة الطفولة.

2 المرحلة الثانية من الكبت مكونة من طرف الكبت بالمعنى الخاص للكلمة (...). إنه ينبثق من سلط قابلة لتكون شعورية، والمتطورة بسمو أكبر، من الأنا، ويمكن واقعياً أن يوصف بمثابة قمع بعد حين. هذه السيرورة تعطي انطباعات لتكون بصفة ماهوية فعالة، بينما التثبيت بفعل اثر كونه "الباقى في الخلف"، انفعالي بصفة خاصة»¹. (المرحلة الثالثة لا تهتمنا هنا، سنتطرق إليها عند الحاجة). الكبت الأصلي انفعالي والكبت بالمعنى الخاص فعال. الكبت بالمعنى الخاص ينبثق من الأنا لأن الأنا فعال، لا بد أن يكون الكبت الأصلي منبثقا من شيء آخر غير الأنا. في الفقرة 1 لم يذكر فرويد الأنا. قال فرويد أن الكبت الأصلي هو بمثابة تثبيت fixation لليبيدو في مرحلة الطفولة السابقة، هو إذن نوع من كف (inhibition) التطور، يمثل عدم إنجاز التطور المتوقع لليبيدو. لكن لا يمكن أبداً أن نناسب بين هذا الكف الذي هو خاصية الكبت الأصلي والتثبيت، الكف، الذي يؤدي إلى الشذوذ.

الآن نقدم بعض الدراسات المنجزة، والتي تمكننا من الإطلاع عليها، حول مفهوم الكبت الأصلي ونحللها، ثم ندلي بموقفنا الخاص بخصوص هذا الموضوع. نجد في مفردات التحليل النفسي ما يأتي: «في مقالته الكبت، ميز فرويد بين الكبت بالمعنى الواسع (فيه ثلاثة أوقات) والكبت بالمعنى الضيق الذي لا يكون إلا في الوقت اللاحق للسابق. الوقت الأول

¹Sigmund Freud, Cinq psychanalyses, (le président Schreiber) Ps. 311 – 312

هو "الكبت الأصلي"؛ هذا لا يقع على النزوة بما هي كذلك لكن على علاماتها، ممثلاتها التي لا تعبر إلى الشعور والتي تبقى النزوة ثابتة عليها. هكذا نجد خلق النواة اللاشعورية الأولى والتي تشغل كقطب الجاذبية تجاه العناصر التي ينبغي كبتها»¹. نفهم من هذا التحليل أن الكبت الأصلي يخلق في النفس النواة الأولى للاشعور، وهذه النواة الأولى لا يمكن أن توجد إلا في الهو (لا بد أن يكون فرويد قد أدرك هذا بعد صياغته للمكانية الثانية). وهذه النواة تؤدي دور الجاذبية في الجهاز النفسي أو في النفس بحصر المعنى. لكن هل الكبت الأصلي وحده هو الذي يشكل نواة الأنا؟ يبدو أن صاحباً مفردات التحليل النفسي قد أهملوا عنصر الوراثة العريقة، (اللاشعور الجماعي) التي تشكل أيضاً نواة اللاشعور.

انتقل مؤلفاً مفردات التحليل النفسي إلى تعريف ماهية الكبت الأصلي وعرفاه كـ «سيرورة افتراضية وصفها فرويد كالوقت الأول لعملية الكبت. له كأثر عدد معين من التمثلات اللاشعورية أو "الكبت الأصلي". نوى اللاشعور المكونة هكذا تشارك فيما بعد في الكبت بالمعنى الخاص بواسطة الجاذبية التي تمارسها على المحتويات التي ينبغي أن تخضع للكبت، بالتزامن مع النفور الآتي من السلط العليا»² لا يكفي النفور، أو الانزعاج، الآتي من الأنا لحدوث مسار الكبت بل يجب أن تشارك في العملية نواة اللاشعور المكبوت مسبقاً. ثم أشار الكاتبان إلى أهمية الكبت الأصلي حيث قالوا: «مهما كانت فكرة الكبت الأصلي مظلمة، ليست أقل من قطعة سائدة في نظرية فرويد في الكبت وتوجد على طول مؤلفات فرويد منذ دراسة حالة شرايبر. كان الكبت الأصلي قبل كل شيء مسلماً به انطلاقاً من آثاره: لا يمكن لأي تمثّل، في نظر فرويد، أن يكون مكبوتاً إلا إذا خضع، في الوقت نفسه للفعل الآتي من السلطة العليا للجاذبية التي تمارسها المحتويات التي سبق أن كانت لاشعورية. لكن بواسطة استدلال راجع، يجب أن ننتبه إلى وجود مكونات لاشعورية التي ذاتها لم تكن مجذوبة من طرف مكونات أخرى: هذا هو دور الكبت الأصلي، الذي يتميز هكذا عن الكبت بالمعنى الخاص أو البعدي. عن طبيعة الكبت الأصلي أعلن أيضاً فرويد

¹J. Laplanche & J. B. Pontalis, Op. Cit., P 395

²Ibid., Ps. 396 – 397

عام 1926 أن معرفتنا به [الكبت الأصلي] محدودة جدا (...)»¹. في عملية الكبت بالمعنى الخاص، النزوة موضوع الكبت تخضع لاشمئزاز الأنا الذي يجرها، وفي الوقت نفسه تخضع لجاذبية المحتويات اللاشعورية المكبوتة مسبقا. لكن فرويد اعترف أن معرفة ماهية الكبت الأصلي محدودة جدا. ثم حلل الكاتبان مفهوم الكبت الأصلي في ثلاثة عناصر، وبيننا العلاقة الموجودة بين النوعين من الكبت وعلاقة الكبت الأصلي بالثبوت: «1/ توجد علاقات ضيقة بين الكبت الأصلي والثبوت. في دراسته حول الرئيس شرايبر، وصف فرويد الوقت الأول للكبت كثبوت. إذا كان، حسب هذا النص، الكبت بمثابة الكف عن التطور الذي يدرك بصفته تثبوتا، من ناحية أخرى، هذا الحد له معنى وراثي أقل وثوقا، ويعين ليس الثبوت في مرحلة لبيدوية فحسب، لكن أيضا تثبوت النزوة في تمثّل معين وتسجيل هذا التمثّل في اللاشعور.

2/ إذا كان الكبت الأصلي في مصدره بمثابة المكونات اللاشعورية الأولى، فلا يمكن أن شرح ميكانيزم سيرورته بواسطة استثمار من قبل اللاشعور؛ زيادة إلى ذلك لا يصدر من استثمار مضاد للنسق ما قبل الشعور – الشعور، لكن فقط من الاستثمار المضاد (...)

3/ بخصوص طبيعة الاستثمار المضاد هذا، يبقى الغموض قائما. في نظر فرويد، الاحتمال أن هذا [الاستثمار المضاد] يصدر من الأنا الأعلى احتمال ضعيف، بما أن الأنا الأعلى يتكون في مرحلة لاحقة للكبت الأصلي. بصفة احتمالية يجب أن نبحث عن أصله في التجارب العريقة القوية جدا (...)»² ما نستنتج من هذه الفقرات التعريفية هو أولا أن هناك علاقة متينة بين الكبت الأصلي والثبوت، وهذا ما أشار إليه فرويد في تحليله لشخصية شرايبر. الثبوت معناه كف اللبيدو عن التطور العادي، وهذا الثبوت يسجل في اللاشعور. ثانيا، يتحدث فرويد في تحليله لسيرورة الكبت عن الاستثمار والاستثمار المضاد، لكن هذا لا يعني إلا الكبت بالمعنى الخاص. في نظر الكاتبين هناك استثمار مضاد في عملية الكبت الأصلي، لكن هذا الاستثمار المضاد لا يقوم به لا اللاشعور ولا الأنا، لأن المكبوت الأصلي

¹ J. Laplanche et J. B. Pontalis, Op. Cit. P. 397

² Ibid., Ps. 397 – 398

*الأنا الأعلى هو في الجهاز النفسي آخر سلطة تتكون.

نواة اللاشعور. ثالثاً لا يمكن تدخل الأنا الأعلى في سيرورة الكبت الأصلي لأن الأنا الأعلى هذا يتكون في مرحلة لاحقة* بتأثير العالم الخارجي . إذن يجب أن نبحت عن مصدره في التجارب الأكثر قدماً للطفولة. قد قلنا في ما سبق أن عملية الكبت بالمعنى الخاص يقوم بها الأنا بأوامر الأنا الأعلى. لا بد إذن أن نبحت عن السلطة التي تفعل في سيرورة الكبت الأصلي.

نقدم تعريفاً آخر لمفهوم الكبت الأصلي، أخذناه من قاموس التحليل النفسي: «ميز فرويد بين الكبت الأولي الذي يمنع من الأول التهيج الغريزي أن يظهر، والكبت الثانوي الذي يحافظ كلاً شعورية الفسائل والتظاهرات المقنعة للنزوة (...). في نظر فرويد، كل تطور للأنا وتكيفه مع البيئة يتعلق بالكبت الأولي (...).»¹. الكبت الأولي (الأصلي) يمنع ظهور التهيج الغريزي والكبت الثانوي (بالمعنى الخاص) يقع على الفسائل التي يفدتها من جديد الكبت الأولي، يجرها خارج الشعور. النتيجة من هذا التحليل أن الكبت بالمعنى الخاص يقع على فسائل الكبت الأصلي، كأن هذه الأخيرة هي بمثابة عودة المكبوت. لكن المعلق وقع في خطأ لما اعتبر الكبت بالمعنى الخاص كبتاً ثانوياً؛ وسوف نرى أن الكبت بالمعنى الخاص كبت أولي، إذ يجب أن لا نخلط بين الأصلي والأولي.

عالج معلق آخر التمييز بين الكبت الأصلي والكبت بالمعنى الخاص حيث قال: «المرحلة الأولى التي تحدث في الطفولة الصغرى، هي الكبت الأصلي، ويتمثل في إقامة تثبيت، الذي يعني الآن أن غريزة، أو تركيبية غريزية، تُمنع من المرور إلى الشعور، ومقطوعة عن التطور العادي. التثبيت هو كما قال فرويد الممهّد والشرط الضروري لكل كبت.

«المرحلة الثانية هي الكبت بالمعنى الخاص [بحصر المعنى] الذي يُوجه ضد الفسائل الذهنية للغريزة المكبوتة أو ضد دفعات الفكر التي لها علاقات شراكة. تعلق المرحلة الثانية هذه بالمرحلة الأولى لا تتحدد بالأحرى بهذا الوسيط لترابط الأفكار بين ما هو مكبوت في المرحلتين، لأن الجاذبية، الممارسة على الأفكار المكبوتة مجدداً من طرف الأفكار التي

¹Charles Rycroft, Op. Cit., P. 209

كانت من قبل مكبوتة، تسهم بقدر ما في كبتها مثل النفور الذي يأتي من الشعور: الزمرتان الاثنتان تؤسسا ما سماه فرويد: الكبت بعد انقضاء الوقت»¹. هناك حسب هذا الكاتب كبت يحدث في الطفولة الصغرى ويسمى الكبت الأصلي وهذا يطلق من تلقاء نفسه فساءلا لا بد من كبتها (من طرف الأنا) وهذا الكبت الأخير يسمى الكبت بالمعنى الخاص. هناك قوتان تؤثران في الكبت بالمعنى الخاص: الجاذبية التي يمارسها المكبوت الأصلي، والنفور الذي يأتي من الأنا. في التعليقات التي أدرجناها نفهم أن هناك خلط بين الكبت بالمعنى الخاص وعودة المكبوت. الكاتب الأخير قال أن الكبت الأصلي يحدث في الطفولة الصغرى، لكن حسب تصريحات فرويد الكثيرة الكبت بالمعنى الخاص، الذي يهمله أكثر في تحليلاته، يحدث في الطفولة الصغرى. قال مثلا: «كل الكبوت تُنتج في الطفولة الأولى؛ إنما هي ميكانيزمات الدفاع الأولية لأنا غير الناضج والضعيف (...) لكن التحليل يحمل الأنا، الذي نضج واستقوى، أن يراجع كبوته القديمة؛ بعضها محطمة، والأخرى معترف بها لكنها مبنية مجددا كمواد أكثر متانة»². في هذه الفقرة تحدث فرويد عن الكبت بالمعنى الخاص الذي يواجهه الأنا في الطفولة الأولى، ولم يقصد الكبت الأصلي. إذن حجة الكاتب المذكور ضعيفة جدا. في موضع آخر أشار فرويد إلى إيتولوجيا تكون العصاب الذي يأتي من الكبت قائلا: «يظهر لنا أن العصابات كانت فقط مكتسبة في الطفولة الأولى (قبل السنة السادسة)، بالرغم أن أعراضها لا تظهر إلا بعد ذلك بكثير (..) الدخول السابق في المرض العصابي مرتبط في كل الحالات بامتداد عهد الطفولة»³. أكد فرويد هنا أن بذرة تكون العصاب تكمن في الطفولة الأولى. هذا يؤدي إلى الإقرار أن الكبت بالمعنى الخاص يحدث في زمن الطفولة.

في تأويل الأحلام عبر فرويد عن تكون الكبوت في الطفولة الأولى فقال: « ... هذه الرغبات الساكنة في الكبت، أقول، هي بالأحرى نفسها من أصل طفولي كما تعلمنا ذلك في

¹Richard Wollheim, Freud, Trad. Martine Goutallier, Ed. Seghers, Paris 1971, P.P. 136 – 137

²Sigmund Freud, L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, Trad. J. Althouniau, A. Bourguignon et autres in Résultats, idées, problèmes Tome 2. P. U. F. , Paris, 1992. P. 242

³Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 54

الأبحاث السيكولوجية للعُصابات»¹. ثم أضاف: «نظرية العُصابات النفسية أكدت بيقين جذري أن الحركات الرغوية ذات الطبيعة الجنسية المنحدرة من الطفولة هي وحدها التي عرفت حالة الكبت (التحول العاطفي) في مراحل تطور الطفولة هي إذن قابلة للتجديد في مراحل التطور اللاحقة، كنتيجة للتكون الجنسي، الذي كما نعرف ينشأ من منطلق الازدواجية الجنسية الأصلية، أي نتيجة التأثيرات غير الملائمة للحياة الجنسية، وهي وحدها التي تقدم القوى المحركة لكل نوع من تكوّن أعراض العصابات النفسية»². تعرف التركيبات الجنسية الجزئية دائماً الكبت في عهد الطفولة، وهذا النوع من الكبت هو الذي يهتم به التحليل النفسي والذي سماه فرويد الكبت بالمعنى الخاص؛ هذا الكبت تنشأ منه، في مرحلة البلوغ، الأعراض العصابية. أما الكبت الأصلي، كما سبق أن قلنا، فيرى فرويد أن معرفتنا به محدودة وغير كاملة.

في اثنين من مؤلفاته المتأخرة، أصر فرويد مجدداً أن الكبت تحدث في مرحلة الطفولة حيث قال في أحدهما: «... الأعراض بصفاتها تشكليات تعويضية للمكبوت تعود إلى المراحل الأكثر بكورة لحياة المريض، وتنتهي إلى السنوات الأولى لطفولته»³. استعمل مؤسس التحليل النفسي عبارتي "المراحل الأكثر بكورة"، و "السنوات الأولى للطفولة"، بالرغم من أنه يتحدث عن الكبت بالمعنى الخاص الذي هو موضوع اهتمام التحليل النفسي. قال في المؤلف الثاني: «... وهذا بدوره يجد علته بالفعل أن الأنا كان، في وقت أسندت إليه هذه العملية، بدئي وعاجز. تقع الكبت الحاسمة بالفعل كلها في الطفولة الأولى»⁴. في البدء لا يوجد إلا الهو، مستودع نواة اللاشعور أو اللاشعور النمطي، الذي يضاف إليه، مع مرور الوقت، اللاشعور المكبوت. أما الأنا فيتكون لاحقاً. ولا بد أن نفترض منطقياً، كما سبق أن قلنا، أن الشعور أسبق زمنياً من الأنا. وفي إحدى نصوص فرويد، الذي تناول فيه موضوع

¹ Sigmund Freud, L'interprétation du rêve, 596

² Ibid., PS. 648 – 649

³ Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même , P. 56

⁴ Sigmund Freud, La question de l'analyse profane, P. 61

* سبق أن أثبتنا بالحجة، في فصل اللاشعور، أن اللاشعور في التحليل النفسي الفرويدي ينقسم إلى أنواع أنواع: اللاشعور الفيلوجيني (الجماعي والثقافي)، اللاشعور المكبوت واللاشعور الكامن. نضيف الآن أن جزءاً من اللاشعور المكبوت له طابع جماعي.

الكبت الأصلي، تحدث عن الشعور ولم يتحدث عن الأنا. من الحق إذن أن نفترض أن الكبت الأصلي أسبق إلى الوجود من الأنا.

أثبتنا بكفاية، بنصوص فرويد، أن الكبت بالمعنى الخاص يحدث في الطفولة الأولى. تكمن علة الخطأ الذي وقع فيه المعلقون على فكرتي الكبت الأصلي والكبت بالمعنى الخاص، في كونهم أهملوا حضور اللاشعور الجماعي أو الفيلوجيني في مؤلفات فرويد حضوراً صريحاً*. الكبت الأصلي كبت جماعي، يشترك فيه الجميع؛ بمعنى أنه يحدث بغض النظر عن تجارب الفرد الخاصة. لا بد أن يحتل الكبت الأصلي مكانة بين السوماتي والنفسي وبين الهو والأنا. لكن لا بد أن نعترف أن فرويد نفسه، كما أشار مؤلفاً مفردات التحليل النفسي، كان غامضاً في تقديره لميكانيزم (آلية) سيرورة الكبت الأصلي. في هذا المجال الأمر لا يتطلب التفسير البسيط بل يتطلب التأويل. سنحاول حل هذه المشكلة، متبعين أطروحتنا في إثبات حضور عامل اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي الفرويدي.

في البدء نطرح هذا السؤال : ما هو ميكانيزم تكون الأنا؟ نفحص ثلاث فقرات لفرويد في كتب متعددة. أولاً، قال فرويد: «في الأصل كل شيء يتمثل في الهو، الأنا تطور انطلاقاً من الهو بفعل تأثير العالم الخارجي المتلاحق* (...). لمدة هذا التطور الطويل، بعض محتويات الهو مرت إلى حالة ما قبل الشعور وأصبحت مقبولة في الأنا. بعض المحتويات الأخرى بقيت غير متغيرة في الهو وتؤسس نواتها التي يصعب بلوغها. لكن في مدة هذا التطور، الأنا الصغير ودون قوة يعيد من جديد إلى الحالة اللاشعورية بعض المحتويات التي سبق أن قبلها، وتخلي عنها، ويتصرف بالطريقة نفسها تجاه عدد من الانطباعات الجديدة التي قد يستطيع أن يقبلها، بمعنى أن هذه الأخيرة بكونها مزجورة، لا تستطيع أن تترك أثراً إلا في الهو، نسميها، باعتبار صفة ظهورها، المكبوت»¹ حسب العبارة المسطورة بالبند الغليظ، الأنا يتكون بتأثير العالم الخارجي، لا ينبثق بغتة من الهو. وضح فرويد فكرته في موضع آخر من كتبه المتأخرة قائلاً، ثانياً: «إذن إذا أردت أن أوضح لكم علاقات الأنا والهو، أدعوكم إلى استحضار الأنا كنوع من واجهة الهو، المستوى

¹Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 29

الأول، إن صح التعبير هو طبقة قشرية خارجية للأنا. (...) نتمثل إذن الأنا كطبقة من الجهاز النفسي، للهو، المعدلة تحت تأثير العالم الخارجي (الواقع)*. رأيت هنا كيف نأخذ في التحليل النفسي بجدية التصورات المكانية. الأنا حقيقة بالنسبة إلينا هو ما كان سطحيا، بينما الهو يعتبر عميقا من الخارج. الأنا يتموقع بين الواقع والهو*، الذي هو النفسي بحصر المعنى»¹. وأضاف قائلا، ثالثا: «القوى المتضمنة في الأنا ليست لها أبدا أصول أخرى، إنما تنبثق من القوى المتضمنة في الهو»². ينبثق الأنا من الهو، النفسي الفطري، بتأثير العالم الخارجي. يجب أن نركز هنا على عامل تأثير العالم الخارجي، بمعنى أن تكون الأنا لا يحدث فقط من خلال سيرورة داخل الهو، بل هناك تدخل الواقع. نعتقد أن من هذه التصريحات الثلاثة لفرويد نستطيع بحق أن نفترض ميكانيزم حدوث الكبت الأصلي.

حسب تقدير المعلقين الذي تطرقنا إلى تحليلاتهم، الكبت الأصلي سيرورة نفسية يقوم بها الأنا، والمكبوت الناتج عنه يقذف بفسائله فيحدث الكبت المعنى الخاص. نرى كيف كان هذا الموقف خاطئا. حسب تقدير فرويد الأنا يتموقع بين الهو والعالم الخارجي. هناك جزء من الهو معدل ومنه ينبثق الأنا. ألا يعتبر كل تدخل للعالم الخارجي والواقع كبتا؟ لا بد أن نسلم أن الكبت الأصلي أسبق من الأنا، بل الكبت الأصلي هو الذي يؤسس الأنا؛ بعبارة أدق، الكبت الأصلي يحدث قبل تكون الأنا، والأنا يصبح فيما بعد سلطة كابته تفعل في الكبت بالمعنى الخاص، بأوامر الأنا الأعلى الذي يتكون بعد الأنا مباشرة. أما الكبت الثانوي هو الذي يحدث في حالة البلوغ وهو كبت الكبت: هو كبت المكبوت العائد والنافذ في الأنا والشعور مجددا، كبت المكبوت العائد هو الذي يعطي لوحة المرض العصابي. لاحظنا عند بعض المعلقين خلطا غامضا بين الكبت بالمعنى الخاص وكبت المكبوت العائد، وهذا النوع الأخير يعتبر كبت للفسائل التي يقذفها الكبت بالمعنى الخاص. لكن الكبت الأصلي، الذي يقع على جزء من الهو، يقذف أيضا فسانلا؛ بمعنى الكبت بالمعنى الخاص يقوم به الأنا مستندا إلى تأثير العالم الخارجي من جهة وإلى ما سبق كبته من جهة أخرى

¹Sigmund Freud, La question de l'analyse profane, P. 47

²Ibid., P. 55

*نحن من سطرنا العبارتين.

(لم نقصد من خلال المثل الذي قدمناه حول وظيفة الصفر في الحساب، كما اخترعه المسلمون والهنود، العلاقة الموجودة بين الصفر والكبت الأصلي، إنما شرحنا فقط خطأ أحد المعلقين، الذي اعتقد أن الكبت الأصلي لا يقوم على أي شيء مكبوت. وقلنا أن أنتولوجيا التحليل النفسي تختلف عن أنتولوجيا الفلاسفة. بعكس اعتقاده، يقع الكبت الأصلي على شيء محدد جيداً وهو قطعة نفسية من الهو، ومن خلال هذا الكبت ينشأ الأنا).

من الملاحظ أن فرويد ناسب نوعاً ما بين الكبت الأصلي والتثبيت والكف، وهذا في تحليله لشخصية الرئيس شرايبر*. لكن هناك فرق بين هذه الحدود الثلاث. التثبيت هو توقف الليبيدو في مرحلة معينة من تطورها. والكف له صفة وظيفية، تغيير المجرى الاعتيادي للنزوة أو الغريزة ومنعها من بلوغ هدفها المباشر بخلق هدف غير مباشر أي منزوع الجنس *Désexué*. يمكن اعتبار الكبت الأصلي بمثابة كف تمثل الغريزة عن نشاطه كتمثل للغريزة. هذا ينتج منه تثبيت التمثل أو كفه عن التطور، فتلجأ النفس إلى اتخاذ طريق ملتوية متسامية من أجل التعبير. هكذا تتحول ممثلة – تمثل الغريزة إلى تكون الأنا. بتعبير آخر الأنا ينشأ من كف تمثل الغريزة عن التظاهر تحت تأثير العالم الخارجي والواقع. هذا هو ميكانيزم سيرورة الكبت الأصلي كما افترضناه. النتيجة أن ليس الأنا هو الذي يتحكم في الكبت الأصلي لأنه في هذه المرحلة الأولية لم يتكون بعد.

إلى الآن فسرنا ميكانيزم الكبت بنوعيه: الأصلي وبحصر المعنى. ما يهمنا الآن هو الكبت بالمعنى الخاص. قد يفهم من قرأ بعض مؤلفات فرويد دون الأخرى أن في الكبت بما هو كذلك تكمن إيتولوجيا الأمراض العصابية، لكن الأمر ليس كذلك. الكبت الذي يؤدي إلى المرض العصابي هو الكبت الفاشل أو الكبت البائس. وقد وضح فرويد من البداية، في مشروع السيكولوجيا العلمية وفي مراسلاته مع الطبيب فلياس، أن إيتولوجيا الأمراض العصابية تكمن في ما سماه عودة المكبوت، والذي أشار إليه عدة مرات في مؤلفاته اللاحقة.

في كتابه المتأخر والموسوم بـ الرئيس ت. و. ولسن، رسم سيكولوجي، ذكر فرويد ثلاثة أنواع من الكبت وهي كالاتي: «التكئيف مع العالم الواقعي هو، طبيعياً، إحدى الأعمال المبدئية لكل الكائنات الإنسانية، وهذا ليس من عمل الطفل لأنه لا تجد إحدى رغباته

الليبيدوية الإشباع الكامل في الكون الواقعي. كل الإنسيين وجب عليهم بالأحرى أن يشرعوا في هذه العملية. الذين لم ينجحوا يسقطون في الذهان أو الجنون. من لم يتوصل إلا إلى تهدئة جزئية للصراع وبالتالي غير مستقرة، يصبح عصابيا. وحده الإنسان الذي توصل إلى أن يتكيف مع الواقع يصبح كائنا عاديا وذا صحة جيدة»¹بالفعل، الكبت إذا نجح يصبح صاحبه ذا صحة نفسية جيدة، وإن لم ينجح الكبت إلا نسييا يصبح صاحبه عصابيا وإن فشل هذا الكبت كلية يصبح صاحبه ذهانيا. لكن الحقيقة أن الكبت لا يؤدي دورا في الأمراض الذهانية المستعصية على العلاج التحليل نفسي. يؤدي الكبت دوره في الأمراض العصابية فقط. يحصل العلاج التحليل نفسي برفع حالة الكبت *la levée du refoulé* عن المريض، في حالة الذهان ليس هناك أي كبت يرفع، لأن سبب المرض لا يعود أصلا إلى الكبت، وهذا ينطبق أيضا على العصابات الفيزيائية التي لها علل سواماتية حيث يعجز التحليل النفسي عن علاجها. ما تتطلبه حالة الذهان (السكيزوفرينيا مثلا) هو خلق الكبت في نفسية المريض؛ قال فرويد في هذا الصدد: «في حالة الذهان ينصب الاهتمام تماما على الوقت الأول الذي كان مرضيا ولا يمكن أن يؤدي إلا إلى الحالة المرضية، بالعكس من ذلك في العصاب ينصب الاهتمام على الوقت الثاني، فشل الكبت»². يتمثل الوقت الأول في غياب الكبت ويتمثل الوقت الثاني في فشل الكبت.

يعتبر الكبت سيرورة تطور الليبيدو، من خلاله يتم انتقال الفرد من حالة سيادة التركيبات الجنسية الجزئية إلى الجنسية العادية التناسلية أي إلى تركيز الليبيدو على المنطقة الشبقية التناسلية. وهذا يحدث لدى الناس جميعا (عدا الذهانيين). في حالة خلل في هذا التطور نكون أمام تثبيت الليبيدو في مرحلة معينة من التطور؛ هذا التثبيت يقع عادة على التركيبية الصادية الشرجية. التثبيت هو ما يؤدي إلى حالة الشذوذ.

قد رجعنا أعلاه إلى نص وضح من خلاله فرويد أن الكبت (المرضي) يمر دائما عبر أربع مراحل. ذكرنا المرحلتين الأولى والثانية، وتركنا المرحلة الثالثة، هذه المرحلة

¹Sigmund Freud, et William C. Bullitt, Le président T. W. Wilson, P. 96

²Sigmund Freud, La perte de la réalité dans la psychose et dans la névrose. In Névrose, psychose, perversion. Trad. sous la direction de Jean Laplanche, Ed. P. U. F. Paris : 2010. P. 302

الأخيرة هي مرحلة عودة المكبوت، وهي كالأتي: «المرحلة الأخيرة وهي الأكثر أهمية في ما يخص الظواهر المرضية، وهي مرحلة فشل الكبت، نفوذ عودة المكبوت إلى السطح [الشعور]. هذا النفوذ يتخذ ميلاده في نقطة حدث التثبيت، يستلزم نكوص الليبيدو حتى نقطة معينة»¹. (المرحلة الأولى تتمثل في الكبت الأصلي والمرحلة الثانية تتمثل في الكبت بالمعنى الخاص). هنا إذن تحدث فرويد عن عودة المكبوت. تعتبر هذه المرحلة الأخيرة بمثابة المرحلة التي تمهد لتكون العرض العصابي. دعم أحد المعلقين هذه الفكرة قائلاً: «المرحلة الثالثة التي تجعل في النهاية من الكبت عاملاً مرضياً، وهي عودة المكبوت. هذا الأخير يسجل فشل الكبت: المكبوت يفتح نفوذاً والنفوذ يحدث على نقطة التثبيت التي تنكص إليها الآن الليبيدو»². كيف يتكون إذن العرض العصابي؟ نعلم أن عودة المكبوت يعني نكوص الليبيدو إلى المرحلة السابقة، أي الطفولية، التي وجدت قبل الكبت بالمعنى الخاص؛ وحالات النكوص كثيرة. الأنا الناضج يدافع ضد المكبوت العائد فيكته للمرة الثانية، وهذا هو الكبت المرضي. لا تؤدي حالة عدم كبت عودة المكبوت إلى العصاب بل تؤدي إلى الشذوذ، لأن العصاب هو حالة كبت الشذوذ. حالة العصاب تتضمن الشذوذ في حالة كمون: الشذوذ حالة إيجابية، العصاب حالة سلبية.

قد يؤدي إذن الكبت إلى حالة صحية، بما أن الناس جميعاً يمرون عبر تجربة الكبت في طفولتهم، لكن ليس كل الناس عُصابيين. قال فرويد في هذا الصدد: « تلك التجارب التروماتية المعاشة لا يمكن أن تعفي أحداً من الأفراد الإنسيين، لا أحد يستطيع أن يفلت من الكبت التي تثيرها». تحدث فرويد هنا عن الأحداث التروماتية لأن التمثلات والأفكار المزعجة تعتبر أحداثاً تروماتية. على العموم الكبت لا يؤدي ضرورة إلى العصاب وقد عبر فرويد عن هذا في كتابه السيكولوجية المرضية للحياة اليومية، حيث قال: « في بعض الحالات يحدث الكبت دون اضطراب وظيفي، وكذلك نقوله بحق، دون أعراض»³. ثم أضاف مبيناً ما هو الكبت الذي يؤدي إلى الحالة المرضية قائلاً: «لكن الطابع المشترك

¹Sigmund Freud, Cinq psychanalyses (le président Schreiber). P. 312

²Richard Wollheim, Op. Cit. P. 137

³Sigmund Freud, La Psychopathologie de la vie quotidienne, Trad. par Olivier Mannouni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2010 . P. 8

Ibid. P. 209

للحالات الأكثر بساطة مثل الأكثر خطورة، إذن كذلك الأفعال الخاطئة والطارئة إنما تقوم على ما يأتي: كل الظاهرات المعنية، دون استثناء، ترتبط بالمواد النفسية المكبوتة كبتا ناقصا، والتي كانت مكبوتة من طرف الأنا، والتي لم تفقد إمكان التظاهر والتعبير عن نفسها». بين فرويد في هذه الفقرة أن الأفعال الخاطئة تعبر عن عودة للمكبوت في الحياة اليومية من خلال طرق ملتوية، اللاشعور هو الذي يؤدي دوره في الأفعال الخاطئة. بمعنى أن الخطأ له معنى يمكن أن نفهمه من خلال التأويل.

عبر فرويد في بعض مؤلفاته عن هذا الكبت الفاشل المؤدي إلى الحالة المرضية. نذكر بعض الأمثلة. قال: «اعتبار العصاب كنتيجة كبت بائس ليس شيئا جديدا. كنا نقوله دائما بهذه الحدود، إنه فقط من جراء تجديد النسق كان من الضروري أن نكرره»¹. ليس شيئا جديدا، نعم، لكن فرويد في بعض مؤلفاته يتحدث عن الكبت عامة كعامل تكون الأعراض العصابية دون أن يشير إلى فشل الكبت. قال في السياق نفسه: «فقدان السيطرة الشعورية على العضو هو التشكل البديل الضار، في مكان الكبت الفاشل الذي لم يعد ممكنا إلا بفعل هذا الثمن»². أي دفع الثمن من خلال العُصاب هو فقط ما يجعل الكبت ممكنا. وفي الموضوع نفسه وضح فرويد أكثر ميكانيزم فشل الكبت، حيث قال: «في حالة ما إذا بقيت مجموعة من التمثلات في اللاشعور، لا يصل التحليل النفسي إلى عجز تكويني في التركيب الذي ينكشف بالضبط في هذا الانشقاق، لكنه يؤكد أن تمردا فعالا لمجموعة أخرى من التمثلات تسبب الانعزال ولاشعورية المجموعة الأولى. الوضع الذي يُقحم فيه مثل هذا المصير وهذه المجموعة الأولى، يسميه التحليل النفسي "الكبت"، وتعترف به كشيء مطابق لما يسمى في مجال المنطق بالرفض بالحكم. يوضح بالبداية أن مثل هذه الكبوت تلعب دورا مهما للغاية في حياتنا النفسية، إلى درجة أنها يمكن أيضا أن تفشل غالبا بالنسبة إلى الفرد، وهذا الفشل في الكبت هو الشرط الأولي لتكون العرض»³. ما أراد أن يوضحه فرويد هنا هو أن الكبوت لها أهميتها وضرورتها في الحياة النفسية للفرد. لكن في الغالب تكون

¹Sigmund Freud, La perte de la réalité dans la psychose et dans la névrose, P. 300

²Sigmund Freud, Le trouble de la vision psychogène dans la conception psychanalytique, P.

184

³Ibid. 181

الكبوت فاشلة، أي غير كاملة. الكبت الفاشل يؤدي دائما إلى النكوص، إذا بقي النكوص دون كبت ثانوي فيصبح الفرد شاذا، أما إذا تعرض النكوص إلى كبت ثانوي فيصبح الفرد عُصابيا. هذا يؤدي إلى القول أن العصابي شاذ كامن، قال فرويد في هذا الصدد: «... يترتب عن هذا الرد فعل الأخير العصاب، إن لم يحدث ذلك، يمكن أن يؤدي الوضع إلى حالات شذوذ متعددة، أين يمكن أن يحدث عدم خضوع كلي لهذه الوظيفة»¹. للكبت الفاشل مصيران مختلفان: العصاب أو الشذوذ. هل هذا يعني أن أغلبية الناس شواذ أو عُصابيون؟ بالتأكيد يجيب فرويد بالإيجاب. المشكلة أن، في نظر فرويد، العُصابيون لا يتأقلمون مع نظام المجتمع وكذلك لا ينخرطون في ديانة المجتمع إلا بصعوبة وبفعل جهود كبيرة مبدولة من قبلهم. قال في هذا الصدد: «العصابيون هم الذين يكونون تلك الطبقة من الكائنات الإنسانية، الذين بواسطة تنظيمية [نفسية] مشتمزة، يتوصلون تحت تأثيرات المقتضيات الثقافية إلى قمع نزواتهم في الظاهر فقط، إلى خيبات أكثر فأكثر عديدة، والذين إذن لا يتمسكون باشتراكهم في إنجازات الثقافة إلا بواسطة بذل مجهودات كبيرة وبثمن الإفقار الداخلي، أم يكونون مجبرين أن ينقطعوا بصفة مؤقتة لأنهم مرضى»². هناك في كل مجتمع عُصابيون (وذهانيون) وشواذ وعاديون. العصابيون لا يتحملون أعباء الحضارة إلا بصعوبة كبيرة عكس الشواذ والعاديين. (سوف نوضح تناقض فرويد في هذا الموقف لما نعالج ميكانيزم التجليل: العصابي، مثل العاشق، لا يتحمل الحياة الاجتماعية والدينية، لكن هذا لا يعني أنه لا يسهم في الانجازات الثقافية، بمعنى العلمية والفنية والفلسفية).

أضاف في موضع آخر في ما يخص العلاقة بين العصاب والشذوذ قائلا: «بالنسبة إلى العصابات كما وصفتها كنقض حالات الشذوذ، لأن لديها الحركات الشاذة تعبر عن نفسها بعد الكبت، انطلاقا من لاشعور النفس، لأنها تحتوي في حالة كبتية الميول نفسها التي يتصف بها الشواذ الإيجابيون»³. من الناحية الاجتماعية الشواذ يتمتعون بامتياز لا يتمتع به العصابيون (والعاديون)، وهو القابلية الاجتماعية حيث قال مؤسس التحليل النفسي:

¹Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, P. 58

²Sigmund Freud,, La morale sexuelle civilisée et la nervosité moderne, Trad. par Janine Althounian, Pierre Collet et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, Tome VIII (1906 – 1908), Ed. P. U. F. France : 2007 . P. 207

³Ibidem, P. 207

«تركيبية الذين أصيبوا بالشذوذ، المثليون الجنسيون، تتميز عادة بقدرة خاصة للنزوة الجنسية على التجليل الثقافي»¹. في نظر فرويد إذن المثلي الجنسي له قدرة أكثر من غيره على تجليل نزوته الجنسية الشاذة، هذا ليس شيئا مستحيلا، لكن هناك حالات حيث المثلي الجنسي غير قادر على الإمساك عن الممارسة الجنسية لأنه، بفعل الإمساك يتألم كثيرا* . بالعكس من ذلك الإنسان العادي (الذي لم يكن مصابا بإفراط الفحولة) يستطيع أن يمكس عن الجنس مدى حياته. وقد أشار فرويد إلى حالة الحب الجنسي (بين الجنسين) المفرط غير المشبع أنه يؤدي إلى العزلة، يكن في الوقت نفسه يستطيع أن يحقق انجازات ثقافية كبرى (سنعود إلى هذا الموضوع).

نقدم أمثلة أخرى من مؤلفات فرويد تثبت أن العصاب ينتج من الكبت الفاشل؛ قال: «العرض العصابي يتطابق مع عودة نمط إشباع جنسي كان واقعا في الحياة الطفولية والذي منذ ذلك الحين أصبح مكبوتا»². نكرر أن الكبت يقع أساسا على التركيبات الجنسية الجزئية الموجودة عند كل فرد إنساني في طفولته. الكبت مقترن بالجنس فقط، هذا لأن الذكريات شديدة الألم لا تخضع أبدا إلى الكبت. الكبت يقع على الانفعالات والتمثلات الجنسية التي تصبح ناشطة في اللاشعور. في مقالته الموسومة بالتحليل النفسي، أشار فرويد إلى سيرورة الكبت قائلا: «لننتقل هنا، ولكي نذهب بعيدا، استطعنا أن نوضح أن الأعراض المرضية لكل العصابات هي في نهاية المطاف الانتاجات النهائية للصراعات

¹Sigmund Freud, La morale sexuelle civilisée et la nervosité moderne, P. 205

*في إحدى رسائله أكد فرويد أن المثلية الجنسية ليس مرضا ولا رذيلة. وقال أن التحليل النفسي لا يعالج المثلية الجنسية بل يعالج فقط حالات العصابات النفسية. دعا إلى عدم اضطهاد المثليين. وقدم أمثلة حول المثليين الجنسيين، أفلاطون، ليونارد فانتشي، ميشال أونج الذين أبدعوا كثيرا في المجال الثقافي. الخطأ الذي وقع فيه فرويد هو عدم تمييزه بين المثلية الجنسية الفعالة والمثلية الجنسية المنفعلة؛ الأعلام الذين قدمهم كأمثلة فعالون. المثلي الجنسي المنفعل يتألم بالألم نسميها الألام المازوخية. لدينا انطباع أن فرويد لم يسبق له أن لاحظ في مخبره مثليا جنسيا منفعلا. قال في إحدى مقالاته ما يلي: «نجاحات التيرابيا التحليل النفسية في علاج المثلية الجنسية (التي هي حقيقة متعددة الأشكال كثيرا) هي واقعا قليلة الأهمية من وجهة نظر العددية. عموما المثلي الجنسي يبدو غير قادر على التخلي عن موضوع لذته؛ لا يمكن أن نتوصل إلى إقناعه أنه في حالة تحول حالته الجنسية سيجد مع الموضوع الآخر اللذة التي كف عنها الآن».

Sigmund Freud, Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine, In Névrose, psychose, perversion, P. 249.

هنا نجد موقف فرويد تجاه المثلية الجنسية متناقضا. الحقيقة أن التحليل النفسي غير قادر على علاج حالات المثلية الجنسية وهذا بسبب أن المثلي الجنسي له تركيبية نرجسية لا يخضع لميكانيزم النقل. المثلية الجنسية تنتمي إلى الذهان. موقف ميشال أونفراي من فرويد، واتهامه بمعاداة المثليين الجنسيين homophobie ، لا يستند إلى أي أساس صحيح.

²Sigmund Freud, Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité. In Névrose, psychose, perversion, p. 153

التي تؤدي إلى "الكبت" وإلى "انشقاق الشعور". تبعا للميكانيزم النفسي المستعمل، العصابات هي: أ/ تشكل بدائل تحل محل الحركات المكبوتة. ب/ تشكل تسويات بين المكبوت والقوى الكابتة. ج/ تشكيلات رجعية التي تصبح ضامنة ضد عودة المكبوت¹. أضاف فرويد في هذه الفقرة إلى جانب الكبت عبارة انشقاق *clivage* الشعور (أحيانا يستعمل عبارة انشقاق الأنا) بمعنى أن العصاب يحدث بالكبت مع انشقاق الأنا. وفي سيرورة الكبت هناك تشكيلات رجعية تضمن عدم عودة المكبوت. لكن المكبوت يعود لما تكون التشكيلات الرجعية عاجزة.

وصلنا الآن إلى التناول بالدراسة حالة نفسية لها أهمية في عملية الكبت وتكون العصاب وهي ما اصطلح عليه فرويد بعودة المكبوت. عرف مؤلفا مفردات التحليل النفسي عودة المكبوت أنه «هو السيرورة التي من خلالها العناصر المكبوتة، ليست أبدا معدومة بالكبت، فتميل إلى الظهور مجددا، وتتوصل إلى ذلك بطريقة مشوهة تحت شكل التسويات»². هناك إذن عناصر نفسية لم تعدم كلية بفعل الكبت، بل بقيت نشطة في اللاشعور فبإمكانها أن تطفوا مجددا على السطح إذا أتيحت لها الفرصة المناسبة. لكن هل هناك عناصر مكبوتة بمعنى معدومة؟ نعتقد أن، في نظر فرويد، هذا لا يحدث إلا في حالة واحدة، سنتطرق إليها فيما بعد. واصل الكاتبان قائلين: «عين فرويد كذلك الشروط العامة لعودة المكبوت: إضعاف الاستثمار المضاد، وتعزيز الدافع الغريزي (تحت تأثير بيولوجي مثلا في مرحلة البلوغ)، الذي يأتي فجأة بالأحداث الحالية التي تستدعي المادة المكبوتة»³. مهمة الأنا في عملية الكبت هي الشروع بالاستثمار المضاد، من وجهة نظر الاقتصادية والدينامية، الذي يعني تجريد النزوة من إشباعها الواقعي. لما يكون الاستثمار المضاد ضعيفا، ويتبعها تعزيز الدافع الغريزي، في البلوغ، يعود المكبوت من جديد. المكبوت (بالمعنى الخا) الذي يعود يشكل العرض العصابي بعد كبته من طرف الأنا من جديد.

¹ Sigmund Freud, La psychanalyse, P. 36

² J. Laplanche & et J. B. Pontalis, Op. Cit. P. 424

³ Ibid., P. 425

سبق أن أشرنا أعلاه إلى المرحلة الثالثة من الكبت، كما عيناها فرويد في كتابه الرئيس شرايبر. لكن عالج هذا الموضوع مبكرا في مراسلاته مع فلياس عام 1896. وعالجه في كتابه الميتاسيكولوجيا. نسبق بقوله في هذا الكتاب الأخير: «نعلم أيضا أن الكبت يترك أعراضا وراءه. (...) يبدو أكثر احتمالا، إلى إشعار آخر، القول بأن الأعراض منفصلة عن بعضها البعض بكل وضوح، أنه ليس الكبت نفسه هو الذي ينتج التشكلات البديلة والأعراض، لكن هذه الأخيرة باعتبارها علامات لعودة المكبوت»¹. نبقى دائما في محور الكبت الفاشل؛ الكبت بما هو كذلك لا يؤدي إلى التشكلات البديلة ولا إلى الأعراض، إنما الأعراض هي سمات عودة المكبوت من جديد. لكن كيف تتكون الأعراض هكذا؟ هل تكفي عودة المكبوت؟ سبق أن قلنا أن ميكانيزم الكبت هو أهم عامل في التحليل النفسي وفي الوقت نفسه هو المفهوم الأكثر تعقيدا، إذ لا يكفي الفهم أن الكبت في حد ذاته هو الذي يشكل العرض العصابي. واصل فرويد في نفس السياق قائلا: «1/ ميكانيزم الكبت، بالفعل، لا يتطابق مع ميكانيزم أو ميكانيزمات تشكل البدائل. 2/ هناك ميكانيزمات تشكل البديل تختلف بعضها عن بعض، و3/ هناك على الأقل شيء مشترك بين ميكانيزمات الكبت وتراجع استثمار الطاقة (أو الليبيدو إذا تعلق الأمر بالنزوات الجنسية)»². هذا يدل على أن ميكانيزمات تكوّن الكبت ليس هي ميكانيزمات تكون الأعراض العصابية. ميكانيزم الكبت يتمثل في الاستثمار المضاد أو سحب الاستثمار من النزوة الغريزة، عودة المكبوت، بالعكس من ذلك، يتمثل في استثمار الطاقة من جديد، الرجوع نسبيا إلى حالة ما قبل الكبت. أضاف فرويد في المصدر نفسه: «الازدواجية التي سمحت بصدور الكبت بواسطة تشكيل رجعي، هي كذلك الرابط الذي من خلاله ينجح المكبوت في عودته، الانفعال المفقود يرجع، يتحول إلى قلق اجتماعي، إلى قلق أخلاقي، إلى لوم دون هوادة، التمثل المعزول يحل محله بديل الانتقال، انتقال إلى التافه عادة، إلى قليل الأهمية»³. الصراع بين ضدين، أو الازدواجية، الذي أتاح الفرصة للكبت أن يتكون هو نفسه الذي يلعب دورا في عودة المكبوت. المكبوت يتحول إلى قلق أخلاقي أو اجتماعي بمعنى الإحساس اللاشعوري

¹Sigmund Freud, Métapsychologie, P. 57

²Ibidem, P. 57

³Ibid. P. 62

بالذنب الذي يتظاهر، ليس بطريقة مباشرة، بل من خلال انتقال إلى الإحاطة بموضوع أقل أهمية؛ هذا الانتقال هو الذي يلعب دورا مهما في المعنى الكامن للأخلاق؛ وقد قدم فرويد مثلا في تحليله للصغير هانس كيف نقل الطفل انفعاله تجاه أبيه إلى الحصان. يمكن إذن أن يعود المكبوت من خلال انتقال من هذا النوع كطريق ملتوية. عبر فرويد عن الفكرة نفسها في سيرته الذاتية إذ قال: «... من جهة أخرى، المكبوت الذي كان لاشعوريا، يستطيع أن يوفر لنفسه إفراغا وإشباعا تعويضيا حيث يتبع منعطفا معيناً ويجعل نية الكبت فاشلة»¹.

مبكرا مع بداية نشأة التحليل النفسي، في رسائله إلى الطبيب فلياس، انتبه فرويد إلى ميكانيزم عودة المكبوت، حيث قال: «عند مرحلة عودة المكبوت، نتأكد أن اللوم الذاتي ينبعث من جديد دون أن يكون معدلا. غير أنه لا يثير الانتباه إلا نادرا. يظهر هكذا كإحساس بالذنب مجرد كلية من المحتوى لكن عموما مرتبط بمحتوى مشوه بصفة مضاعفة – في الزمن وبواسطة تكوينه»². استعمل فرويد هنا عبارتين متطابقتين: اللوم الذاتي والإحساس بالذنب، لكن هذا الإحساس بالذنب الذي اعتبره فرويد هنا شعوريا لا يملك محتوى مباشر، محتواه مشوه؛ إحساس بذنب دون وجود ذنب معين. ما سماه في موضع آخر المجرم بالإحساس بالذنب³، ودعم موقفه بما أطلق عليه نشته عبارة المجرمون الشاحبون⁴. بعد ذلك، بفعل أن الإحساس بالذنب ليس له محتوى صحيح، أطلق فرويد عبارة الإحساس اللاشعوري بالذنب، فكرة لها أيضا أهمية في تاريخ الحضارة كما سنرى.

واصل فرويد توضيح العلاقة الموجودة بين عودة المكبوت والإحساس بالذنب قائلا: «نتساءل ما إذا كانت الأفكار المكبوتة تنبعث مجددا من تلقاء نفسها، دون تدخل قوة نفسية

¹Sigmund Freud, Freud présenté par lui-même, P. 51

²Sigmund Freud, Lettres à Fliess (1 – 1 – 1896). In La naissance de la psychanalyse, P. 133

³Cf. Sigmund Freud, Essais de psychanalyse appliquée, Trad. Par Marie Bonaparte et Mme E. Marty. Ed. Gallimard, France : 1976. P. 57

⁴Fredéric Nietzsche, Ainsi parlait Zarathushtra, Trad. par Maurice Betz, Ed. Gallimard, Paris : 1963. P. 48

*في مقالة له نشرت في كتابه الموسوم بمقالات في التحليل النفسي التطبيقي رفض فرويد إدخال منهج التحليل النفسي إلى المحاكم لسبب العلاقة الموجود بين العصابي والمجرم. وهذا ما قاله: «من أجل أن أذهب قدما لأثارة تعجبكم، يجب أن أعرض عليكم المطابقة الموجودة بين المجرم والهيستيري. إن الأمر يتعلق عند الإثنين بوجود سر معين، عن شيء مخفي. لكن، من أجل تجنب كل مفارقة، أريد فوراً أن أسجل أيضا الفرق الموجود بينهما. لدى المجرم يتعلق الأمر بسر يعرفه ويخفيه عن غيره، لدى الهيستيري يتعلق الأمر بسر هو نفسه يجهله....»

Sigmund Freud, Essais de psychanalyse appliquée, P. 51

حالية أو هي في حاجة إلى هذه المساعدة في كل دفعة جديدة. بينت تجاربي أن كل شيء يجري تبعاً لهذا النمط الأخير. يبدو أن حالات الليبيدو غير المشبعة الحالية التي، وفقاً لشدة الانزعاج، تسبب إعادة ظهور الإحساس بالذنب. لما يحدث هذا الإيقاظ، وأن عرضاً قد تكون بواسطة تأثير المكبوت في الأنا، هذه المواد المكبوتة تواصل، دون أي شك، التصرف بمحض حكمها الخاص؛ لكن تغيرات قدرتها الكمية متعلقة دائماً بتحميل الشدة الليبيدوية في هذه اللحظة بالذات»¹. في هذه الفقرة وضع فرويد علاقة بين الليبيدو والإحساس بالذنب، وهذا عادي لديه؛ عودة المكبوت يتظاهر كإحساس بالذنب، والكبت دائماً يقع على جزء من الليبيدو. في كل الحالات، عودة المكبوت سببه انهزام الأنا وفساده، أو يمكن أن نقول انشاقه، أمام المادة الجنسية موضوع الكبت.

عالج أيضاً فرويد ميكانيزم عودة المكبوت في تحليله لرواية غرافيدا جنسن، قال فيه: «هذا النوع من النسيان موسوم في السيكولوجية المرضية باسم "الكبت"؛ الحالة التي عرضها علينا كاتبنا [جنسن] بدت أنها مثالا في هذا الكبت. لسنا ندر، بصفة أكثر عمومية، إذا كان نسيان انطباع معين مرتبط بفقدان قوته الذاكرية في حياة النفس، لكن نستطيع أن نؤكد بكل يقين بما يخص الكبت أنه لا يتوافق مع الفقدان، انطفاء الذكرى أكيد، لا يمكن للكبت بصفة عامة أن يفرض نفسه أكثر من كونه ذكرى، ولكنه يبقى قادراً على الفعل وعلى إنتاج الآثار؛ في يوم ما سيظهر تحت تأثير عملية خارجية عن النتائج النفسية التي يمكن أن ندركها كمنتجات التحول وفسائل الذكرى المنسية، والتي تبقى غير قابلة للفهم إن لم نتصورها كذلك. (...) نستطيع أن ننتظر ما يماثل عودة المكبوت هذا مع انتظام خاص لما تكون الإحساسات الشبقية لأحد ما والمرتبطة بالانطباعات المكبوتة. "حتى وإن طردنا الطبيعة بضربة مذراة، سوف تعود بالرغم من ذلك". (...) في ومن وراء السلطة الكابتة، المكبوت ينتهي بفرض نفسه بكل نجاح ...

«يجب أن يكون لدينا جهد في أن نسهب في الكلام عن الحالات المرضية كي نقتنع أن، في حالة الكبت، الحياة النفسية للفرد تصبح حساسة إلى أقصى حد أمام اقتراب المكبوت وأن

¹Sigmund Freud, Lettres à Fliess (1 – 1 – 1896). In La naissance de la psychanalyse, P. 134

تشابهات خفيفة وتافهة تكفي ليصبح المكبوت فعالا وراء السلطة الكابتة وبواسطتها»¹. في هاتين الفقرتين وضح فرويد الفرق الموجود بين الكبت والنسيان. كذلك الكبت لا يتوافق مع فقدان بل يبقى نشيطا في اللاشعور. أما النسيان فيمكن أن يكون مفقودا كلية كما يمكن أن يصبح جزءا من اللاشعور الكامن الذي له قابلية ليصبح شعوريا. وأثبت أن المكبوت أيضا بإمكانه أن يعود على شكل فسائل يقذفها. وقال "وراء السلطة الكابتة وبواسطتها ينتهي المكبوت بفرض نفسه بكل نجاح". هل بالتالي السلطة الكابتة تؤدي دورين: دور الكبت ودور توفير الفرصة للمكبوت ليعود من جديد؟ بتعبير آخر: هل بواسطة (وفي) السلطة الكابتة، ينال المكبوت النجاح في نفوذه إلى السطح النفسي في النهاية؟

عالج صاحبنا كتاب مفردات التحليل النفسي هذه المشكلة حيث قال: «لم يتمسك فرويد بهذه الفكرة التي راجعها مثلا في رسالة له لفرانزي مؤرخة ب 6- 12- 1910 حيث أعلن أن عودة المكبوت هو ميكانيزم خاص. هذا التصريح أعاده في مقاله "الكبت" 1915 [في الميتاسيكولوجيا]، حيث تصور عودة المكبوت كوقت ثالث مستقل في عملية الكبت المعتبرة بالمعنى الأوسع. وصف فرويد السيرورة في العصابات المختلفة وأخرج ثانيا من هذا التحليل أن عودة المكبوت يقوم بالانتقال والتكثيف والتحول* ... الخ. «². يبقى في الموقف النهائي أن القوى الكابتة (غرائز الأنا) ليست هي التي تساعد عودة المكبوت، بل، بالعكس من ذلك، هي التي تفعل في عملية الكبت الثانوي، أي كبت عودة المكبوت الذي ينتج منه تكون الأعراض العصابية. وهذا ما أكده فرويد فيما يأتي: «التشكيلة البديلة هذه للفكرة المكبوتة – العرض – مسلحة ضد الهجمات الجديدة من طرف الأنا الذي يدافع عن نفسه ضدها، وفي محل الصراع يتدخل إذن الألم الذي لا ينتهي في الوقت»³. هذا هو الكبت من الدرجة الثانية أو الكبت المرضي الذي يشرع فيه الأنا ضد المكبوت العائد، هذا الصراع بين الأنا والمكبوت العائد هو الذي يؤدي إلى المرض. وقد عبر عن هذا الكبت

¹Sigmund Freud, le délire et les rêves dans la Gravida de W. Jensen, Trad. par Paule Arhex et Rose – Marie Zeillin. Ps. 172 – 173 – 174

*عالجنا بكفاية مواضيع الانتقال والتكثيف والتحويلات في فصل تأويل الأحلام والأساطير.

²J. Laplanche et J. B. Pontalis, Op. Cit., P. 425

³Sigmund Freud, Cinq conférences sur la psychanalyse, P. 58

المُمرض إرنست جونس، إذ قال: «...بعد ذلك أحصى فرويد التظاهرات المتعددة للمستويات الثلاثة لتكون المرض: الدفاع الأولي، الأعراض المنبثقة من التسوية والدفاعات الثانوية (...). عودة المكبوت يؤدي إلى أعراض التي هي أنواع التسويات (المشوهة)، لكنها تتمكن من التغلب على الأنا»¹. الدفاع الأولي هو الذي يحدث في مرحلة الكبت بالمعنى الخاص، هذا الكبت، إذا كان ناقصا، يؤدي إلى تشكل العصاب بصفة كامنة. وأخيرا تأتي الدفاعات الثانوية ضد المكبوت العائد؛ عودة المكبوت هذا يهزم دفاع الأنا الثانوي فيتشكل العرض العصابي. ما لم نجده عند المعلقين، باستثناء جونس، هو حضور في نظرية الكبت ثلاث مستويات: الكبت الأصلي المؤسس للأنا؛ ثم الكبت بالمعنى الخاص، الذي يقوم به الأنا وبأوامر الأنا الأعلى؛ وأخير الكبت الثانوي (المرضي) الذي يدافع من خلاله الأنا ضد نفوذ المكبوت من جديد إلى الشعور. وعلق جونس عن مسألة وجود كبت صحي وكبت مرضي قائلا: «تحتل فكرة الكبت مكانة متفوقة في أعمال فرويد ويمكن اعتبارها كإحدى اكتشافاته الأصلية (...). ربما يوجد كبت عادي مختلف عن الكبت المرضي كاختيار العصاب»². استعمل جونس كلمة "ربما"، لكن في الحقيقة لا بد من وجود الكبت من أجل تطور الشخصية من الطفل إلى الإنسان الاجتماعي. كل الناس يخضعون للكبت، لكن، بالمقابل، ليس كل الناس عُصابيين. ما يسبب المرض هو عودة المكبوت.

علق أيضا صاحب كتاب الكبت على هذا الاضطراب الموجود في نص فرويد إذ قال: «مثل الكبت، عودة المكبوت يمكن أن يكون متميزا حسب العصابات المختلفة، دراسته ستؤدي إلى نظرية الكبت نفسها. في غرافيدا نجد فرويد يمنح لمفهوم الكبت دورا أعظم: إنه يُثار بواسطة انخفاض الاستثمار المضاد لذاكرة النزوة (التي يمكن أن تُسهّل من طرف عوامل خارجية) لكن دون أن يكون المكبوت، ولو كان قادرا على الفعل، قادرا على أن يطفو بنفسه على السطح. هناك إذن فرضية مقدمة من أجل شرح الميكانيزم الرائع لعودة المكبوت هذا؛ ما هو بالضبط في خدمة الكبت، يصبح عاملا لعودة المكبوت؛ من وراء

¹Ernest Jones, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 1, Trad. Anne Berman, Ed. P. U. F. Bibliothèque de la psychanalyse, Paris :1958. P. 312

² Ibid., P. 440

السلطة الكابتة، المكبوت ينتهي بفرض نفسه بنجاح»¹. هذا هو موقف فرويد من الكبت وعودة المكبوت في كتابه غرافيدا. في كتابه التحليلات النفسية الخمسة ذهب فرويد تقريبا نفس المذهب المذكور قبل قليل، إذ قال: «فضلا عن ذلك، هنا المثال الجيد للقاعدة التي من خلالها ما ينبغي أن يكون مكبوتا يأتي، مع الوقت بانتظام لينفذ داخل العامل الذي كبته»². يفعل ذلك بطريق جديدة كلية³. العامل الكابت هو الأنا، حسب تصريح فرويد يستطيع هذا المكبوت بانتظام أن ينفذ إلى الأنا. في النصوص اللاحقة أكد أن المكبوت ينفذ في الشعور بطرق ملتوية بالرغم من دفاع الأنا أي يكون الأنا عاجزا أما نفوذ المكبوت.

اعتمد المعلق كلود لوغان على الرسالة التي بعثها فرويد إلى فرانزي حيث تراجع عن موقفه السابق ذكره من الكبت وعودة المكبوت، قال في الرسالة: «ميكانيزم العودة لا يتعلق بميكانيزم الكبت (...) من قبل افترضت خطأ أن الميكانيزم هو نفسه في الحالتين (...) ميكانيزم العودة يتعلق بتطور الأنا، وميكانيزم الكبت يتعلق بالمرحلة الليبيدوية»⁴. إذن الميكانيزمان يختلفان. الكبت يتعلق بالليبيدو، كبت التركيبات الجنسية الجزئية؛ والعودة لا تحدث إلا مع تطور الأنا. في العودة يستعمل الأنا الوسائل النفسية للدفاع: النكوص أو الكبت الثانوي. في نهاية التحليل «للكبت أصل تكونه وهو موجه، المكبوت لا يعود عبر الطرق التي سلكها الكبت»⁵. هذا لأن الكبت مرحلة تطويرية في الليبيدو، أما المكبوت فيعود عبر طريق النكوص إلى التركيبات الجنسية الجزئية التي سبق أن تجاوزها الكبت بالمعنى الخاص.

عالجنا إلى الآن بكفاية ميكانيزم عودة المكبوت الذي بسببه تتكون الأعراض العصابية. لكن يجب أن ننتبه إلى مسألة مهمة جدا. هناك كبت فاشل، وهذا هو سبب عدم قدرة الأنا على الدفاع ضد عودة المكبوت كدخيل على الشعور. وهناك كبت ناجح، لكن يكمن المشكل في حالة الكبت الناجح الذي يجعل من الإنسان عاديا بصحة نفسية جيدة، لا

¹Claude Le Guen, Op. Cit. P. 20

²Sigmund Freud, Cinq psychanalyses (L'homme aux rats), p. 246

³Claude Le Guen, Op. Cit. P. 20

⁴Ibidem, Ps. 20 – 21.(E. Jones, La vie et l'œuvre de Freud, Tome 2 P. U. F., 1961, P. 474)

⁵Claude Le Guen, Op. Cit., P. 21

شاذ ولا عصابي؛ فهل يعود الكبت الناجح أو لا يعود؟ هل الكبت الناجح يؤدي إلى فقدان وتحطيم التمثل النزوي موضوع الكبت؟ قال صاحب كتاب الكبت ما يأتي: «السبيل الأول للبحث يطرح حكما أن الكبت لا مناص منه؛ لا شيء منسي وكل شيء مكبوت، المحافظة على الذكريات إنما هي كاملة»¹. أكد فرويد عدة مرات أن لا شيء يزول؛ كل ما هو مكبوت يبقى في اللاشعور ويؤسس الطبقة الثانية للاشعور، الطبقة الأولى هي نواة اللاشعور أو ما يسمى اللاشعور الفيلوجيني أو الجماعي. ألا يعود إذن المكبوت الناجح؟ في تأويل الأحلام أكد فرويد بوضوح، أنه ليس فقط المكبوت الكامل هو الذي بإمكانه أن يعود، بل أيضا المكبوت الفيلوجيني نفسه، نواه الهو، يعود في الأحلام. (أنظر مبحث تأويل الأحلام والأساطير). بفضل تقنية تأويل الأحلام وتأويل زلات اللسان والأفعال الخاطئة، نفهم أن كل مكبوت يعود، وفي أحيان محددة لا تؤدي هذه العودة إلى المرض لأن الناس كلهم يحلمون ويخطئون. لتوضيح عودة المكبوت في الأحلام، حيث قال فرويد: «حسب هذه المقاربة، يستطيع الحلم أيضا أن يصف كبديل للمشهد الطفولي المعدل من طرف النقل على شيء حديث. لا يستطيع المشهد الطفولي أن يفرض تجديده؛ ينبغي عليه أن يكتفي بالعودة على شكل الحلم»².

ما هي الحالة التي يتطابق فيها الكبت والفقدان؟ هل يمكن للمكبوت في حالة ما أن يفقد كلية ولا يعود في حالة الصحة النفسية؟ عنون فرويد إحدى مقالاته ب فقدان عقدة أوديب، قال فيه: «أكثر فأكثر، تكشف عقدة أوديب عن أهميتها كظاهرة مركزية للمرحلة الجنسية للطفولة الأولى. ثم تفقد؛ تخضع إلى الكبت كما قلنا وتتبعها مرحلة الكمون»³. نلاحظ فرويد استعمال لفظ الفقدان التابع للكبت. في الحالات الأخرى يستعمل الكبت ويصر أن المكبوت يبقى في اللاشعور ولا يفقد. نعلم أن فرويد، بعد أن أسس المكانية الثانية، أعلن مرارا أن الأنا الأعلى هو وريث عقدة أوديب حيث قال: «يتم التخلي عن استثمارات الموضوع ويحل محلها التناسب [بالأب]. ولاية الأب أو الأهل المدخلة *introjectée* في

¹Claude Le Guen, Op. Cit. P. 22

²SigmundFreud, L'interprétation du rêve, P. 589

³SigmundFreud, La disparition du complexe d'Œdipe, In La vie sexuelle, Trad. par Denis Berger et J. Laplanche, P. U. F. paris 2009. P. 117

الأنا، تشكل نواة الأنا الأعلى، الذي يقتبس من الأب الصرامة، يخلد منعه لسفاح القربى وكذلك يضمن الأنا ضد عودة الاستثمار الليبيدوي للموضوع. تكون الميول الليبيدوية المنتمية إلى عقدة في جزء منها مجردة من الجنس ومجلفة، وهذا ما يحدث بصفة احتمالية جراء كل تحول إلى التناسب، وفي جزئها الآخر تتعرض إلى الكف وتحل محله حركات الحنان»¹ من عقدة أوديب ينشأ الأنا الأعلى ومنه أيضا تنشأ الميول الحنانية التي نجدها في حالات الحب بين الجنسين*. أضاف فرويد فكرة مهمة حول تدمير عقدة أوديب قائلا: «لا أرى أي حجة لرفض اسم "الكبت" للفعل أن الأنا يحيد عن عقدة أوديب بالرغم من أن الكبوت اللاحقة تتحقق في أغلب الأحيان بإسهام الأنا الأعلى، الذي لم يكن هنا إلا في طور تكونه. لكن القضية التي وصفناها هي أكثر من كبت، إن القضية تساوي، إذا تحققت الأشياء بصفة مثالية، تحطيم وإلغاء عقدة أوديب. (...) إذا كان الأنا حقيقة لم يتوصل إلى أكثر من كبت العقدة، تبقى هذه الأخيرة ساكنة، لاشعورية، في الهو، وستظهر فيما بعد أثرها المرضي»². إذن في نظر فرويد ما تتعرض إليه عقدة أوديب هو أكثر من كبت، هو تحطيم أو فقدان، وهذا لسبب واضح أن عقدة أوديب تزول كلية ويحل محلها الأنا الأعلى عند الأنا الذين يتمتعون بصحة نفسية جيدة*.

وعبر في موضع آخر عن العلاقة الموجودة بين عقدة أوديب والأنا الأعلى قائلا: «لنتذكر سويا أن بطل أسطورة أوديب أحس بنفسه أنه مذنب لسبب أفعاله وأخضع نفسه إلى عقاب ذاتي (...) بالفعل الأنا الأعلى إنما هو وريث عقدة أوديب ولم يجد حيزا إلا بعد أن كانت هذه الأخيرة مُصفية (...) كان حس داخلي لحالة الأشياء هذه دون شك في أساس تأكيد الفلاسفة والمؤمنين الذي من خلاله اعتبروا أن الحس الأخلاقي لم يكن مثبتا في النفس بواسطة تربية الكائن الإنساني، ولم يكن مكتسبا من الحياة الاجتماعية، لكنه عُرس فيه من

¹Sigmund Freud, La disparition du complexe d'Œdipe , P. 120

²Ibidem, P. 120

*في كتابه سيكولوجيا حياة الحب، صرح فرويد أن حالة الحب بين الجنسين هو عودة لمكبوت عقدة أوديب التي لم تضمحل. لأن مؤسس التحليل النفسي يرى حالة الحب شذوذا عن الطبيعية. من الناحية الطبيعية الجنس والحب لا يلتقيان. عزز موقفه بتأكيده أن حالة الحب تؤدي بصاحبها إلى العجز النفسي والأنيستيزيا الجنسية. هل بالتالي الإنسان المحب إنسان عصابي؟ لأن العصابي في نظر فرويد لم تتحطم في نفسه عقدة أوديب بل تبقى نشيطة في لاشعوره

الأعلى»¹ أراد فرويد هنا، بوعي أو بغير وعي منه، أن يقول أن الأنا الأعلى الثقافي لا وجود له، بما أن عقدة أديب، كمصدر الأنا الأعلى، يمر بها كل الأطفال باختلاف أقوامهم وثقافتهم وأديانهم. كلمة "الأعلى" التي ذكرها فرويد يعني بها، حسب نظرية التحليل النفسي، اللاشعور الجماعي شيء العالم المقسوم بين الناس بأعدل قسمة، والذي يحتوي في طبيته وفي كل الحالات عقدة أديب. إلا أن الفلاسفة كانوا يقصدون بـ"الأعلى" الأفكار الفطرية، وكان المؤمنون يقصدون به الفطرة الإلهية.

في كتابه الكف والعرض والقلق، ناسب فرويد أيضا بين اضمحلال عقدة أديب وظهور الأنا الأعلى، إذ قال: «نتواجد الآن في بداية مرحلة الكمون التي تتصف بفقدان عقدة أديب، حيث يتم خلق و تعزيز الأنا الأعلى وتشبيد الحواجز الأخلاقية والإستيتيقية للأنا»². في مرحلة الكمون، التي تلي مرحلة الجنسية الجزئية الطفولية، تحدث حالات الكبت والتجليل، ويتكون الأنا الأعلى الذي يحل محل عقدة أديب التي لم تُكبت فقط بل تُفقد كلية كما سبق أن أشرنا. لكن فقدان عقدة أديب لا يحصل عند جميع الناس. عند صنف العصائيين تبقى هذه العقدة مكبوتة فقط في اللاشعور، وقد تتظاهر بطرق بديلة ملتوية* . قال فرويد في تمييزه بين العاديين والمرضى بخصوص حالة عقدة أديب: «في السنوات الأولى للطفولة (من 2 إلى 5 سنة) يتأسس مجموع الميول الجنسية في الموضوع، موضوع الولد هو الأم. اختيار الموضوع هذا بمعية الوضعية الملازمة له من الخصومة والعدوانية تجاه الأب، هذا كله هو محتوى ما سميناه عقدة أديب التي تصيب، عند كل الكائنات الإنسانية، أكبر دلالة للمعالم النهائية لحياة الحب. وضعنا كصفة للفرد العادي أن يتوصل إلى التحكم في عقدة أديب، بينما العصابي يبقى مرتبطا بهذه العقدة»³. تزول عقدة أديب نهائيا (أي لا تبقى في اللاشعور) عند الأصحاء نفسيا. العصابي غير قادر على هذا الاستئصال.

¹Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, p. 80

²Sigmund Freud, Inhibition, symptôme, angoisse, P. 30

³Sigmund Freud, Psychanalyse et théorie de la libido, Trad. par André Bourguignon, Pière Colet et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, XVI (1921 – 1923) Ed. P. U. F., Paris : 1991. Ps., 194 – 195

ذهب فرويد ابعده من هذا حيث أعتبر أن عقدة أوديب كالعنصر الأكثر فعالية في العصابات النفسية، إذ قال في موضع آخر: «نقول بحق أن عقدة أوديب هي العقدة النووية [المركزية] في العصابات وتُشكل العنصر الماهوي لمحتواها. حيث من خلالها تبلغ الجنسية الطفولية، التي تؤثر بصفة حاسمة على جنسية البالغ بآثارها اللاحقة. كل قادم جديد إلى العالم الإنساني يوضع في واجب التغلب على عقدة أوديب، من لم يصل إلى ذلك محكوم عليه بالعُصاب»¹. تلعب إذن عقدة أوديب دورا ماهويا في إيتولوجيا العصاب، هذا لأن مؤسس التحليل النفسي يعتبر العصابي (الشاذ السلبي) لم يتجاوز مرحلة الطفولة (مثل الشاذ الإيجابي). قال فرويد في الطفولية الجنسية للعُصابيين والشواذ ما يأتي: «نضيف مع ذلك أن التركيب المفترض، الذي يحتوي على بذور كل الحالات الشاذة، لا يمكن أن نجعلها واضحة إلا عند الطفل، ولو أن كل النزوات لا يمكن تتظاهر فيه إلا بدرجة ضعيفة. بما أن الصيغة التي من خلالها نفهم أن العصابين باقيين في حالة الطفولة بخصوص ميولهم الجنسية، أو رجعوا إلى هذه الحالة، بدأت تُرسم في فكرنا، فكان اهتمامنا موجه نحو حياة الطفل الجنسية (...)»². هذا بخصوص الميول الجنسية (اللاشعورية) للعصابين مثل الشواذ. مصير الغريزة الجنسية بعد الكبت: إما الحالة العادية، إما الشذوذ وإما العصاب؛ تمثل الحالتان الأخيرتان النكوص إلى الجنسية الطفولية: نكوص ظاهر أو نكوص كامن. أما مصير عقدة أوديب فهو قائم على حالة خاصة: تجاوز عقدة أوديب إما أن يؤدي إلى الاستئصال (في الحالة العادية)، إما أن يؤدي إلى الكبت الفاشل (في الحالة الشاذة أو العُصابية)؛ الكبت الناجح لا يقع أبدا على عقدة أوديب. لكن من المحتمل أن فرويد لم يعتمد في موقفه هذا على الملاحظة العيادية، ربما اعتمد على التأمل الميتاسيكولوجي المحض.

لكن إذا كانت عقدة أوديب مفقودة تماما لدى الناس العاديين، وحل محلها الأنا الأعلى بصفة جذرية، فهل أحلام العاديين مطابقة لأحلام العصابين، بما أن الحلم نفسه عرض عصابي؟ نرى ماذا قاله فرويد في هذا السياق، «ندرك هذا لما يتم تأويل الأحلام بتقنية التحليل النفسي. الأحلام، التي تنتمي طبعا إلى الحياة النفسية للعاديين، ومع ذلك، تتطابق

¹Sigmund Freud, Trois essais sur la théorie sexuelle, P. 170

²Sigmund Freud, Petit abrégé de la psychanalyse, Trad. J. Altouniau, A. Bourguignon et autres. In Résultats, idées, problèmes, Tome 2, Ed. P. U. F. Paris : 1992. P. 113

حقيقة مع الانتاجات المرضية التي يمكن أن تنشأ باستمرار في ظروف الصحة». لا ندري هل أدرك فرويد هذا التناقض. إذا كانت عقدة أوديب مستأصلة تماما عند الناس العاديين، فمن العادي أن لا تعود في الأحلام، لأن ما يعود في الأحلام هو المكبوت؛ وهنا تكمن المطابقة بين العاديين والعصابيين والشواذ. يعود المكبوت عند العصبيين، لكنه يعود في الأحلام لدى كل الناس. الفرد العصابي الذي لم يتمكن من استئصال عقدة أوديب، حيث تبقى مكبوتة في لاشعوره، هل تعود في أحلامه؟ لا شك أن فرويد قد انتبه إلى رواية سوفوكل حول الأمير أوديب أن سفاح القربى كان شيئا عاديا في الأحلام.

أثبتنا أن المكبوت، مهما كان ناجحا، يعود عند الناس الأصحاء في الأحلام والتكتينات والأفعال الخاطئة وزلات اللسان. عودة المكبوت في هذه الحالات يعتبر مفتاحا لفهم ما يسمى رفع الكبت في العلاج التحليلي. الفرق بين عودة المكبوت ورفع الكبت هو أن الأول سيرورة لاشعورية مرضية أو شاذة، والثاني يعتبر كسيرورة شعورية تفيد جعل المريض واعيا بأعراضه، وانقلاب اللاشعوري إلى الشعور يؤدي إلى إزالة الكبت وبالتالي إلى الشفاء. قال كلود لوغان : «فسيلة أو بالأحرى فسائل اللاشعور إنما هي نقاط ثابتة في سيرورة عودة المكبوت، إنه باستعمال [العلاج] (من جانب الاستثمار المضاد) ستتحقق الحالات الفاشلة للكبت، إنه بفعل الإبداع المتداول لهذه الفسائل (التداعيات الحرة) يستطيع أن يتحقق رفع الكبت في العلاج»¹. تحدث عودة المكبوت أساسا بقذف اللاشعور لفسائله. يعتمد المحلل على هذه الفسائل العائدة في الحالة المرضية ويوظف آلياتها في عملية العلاج. قال فرويد عدة مرات أن العمل التحليلي في العلاج يجعل، بجهد كبير بعد تجاوز مقاومة المريض، المكبوت يطفو على سطح الشعور. وتكمن الخطوة النهائية للعلاج في تجاوز هذه المقاومات التي تعتبر كرد فعل لاشعوري للمريض ضد مسار العلاج.

وصلنا الآن إلى سيرورة رفع الكبت في العلاج التحليلي. كان فرويد يقوم بهذه الترابيا بواسطة منهج الكاتارسيس التابع للتويم المغناطيسي ومعناها اللغوي "التطهير"، تطهير نفس المريض من الأعراض بإرجاع ما هو مكبوت لاشعوري شعوريا. ثم اكتشف

¹Claude Le Guen, Op. Cit. P. 49

فرويد تقنية التداعي الحر، حيث يعبر المريض عن عقده بطرق ملتوية والمحلل يجب أن يؤول هذه الأفكار المعبر عنها من طرف المريض تماما كما يتم تأويل الأحلام؛ بمعنى أن الأفكار المعبر عنها من طرف المريض لها محتوى ظاهر ومحتوى كامن، المحلل يؤول المحتوى الكامن لإيجاد اللب المعقول. عبر صاحب كتاب الكبت عن سيرورة رفع الكبت إذ قال: «إذا كان التحليل النفسي هو مجموع التصورات النظرية الميتاسيكولوجية، إذا كان أيضا منهج البحث في السيرورات النفسية، هو قبل كل شيء منهج علاج. من هذا المنظور، حدد فرويد بثبات هدفه: منذ 1904، بحيث يتعلق الأمر "باستخراج من معدن خام الأفكار الطارئة، المعدن الخالص للأفكار المكبوتة"، وفي 1918، قال يجب "أن يعيد إلى شعور المريض العناصر النفسية المكبوتة". بمعنى أن رفع الكبت (كما كان فرويد يسميه عادة) هو منطوق وجود التحليل النفسي»¹. حقيقة هذا ما اعتاد فرويد أن يصرح به. مهمة التحليل النفسي هي جعل اللاشعوري شعوريا.

في معظم كتبه ومقالاته تحدث فرويد عن رفع الكبت كالوسيلة الناجعة لتجاوز الأعراض العصابية. نذكر بعض الفقرات الهامة في نصوص فرويد بخصوص رفع الكبت والهدف النهائي من رفع الكبت. قال في كتابه التحليل النفسي ونظرية الليبيدو: «لما نحاول، في العمل التحليلي، أن نرجع هذه الحركات المكبوتة شعورية، نصل إلى أن نحس بالقوى الكابتة كمقاومة»². القوى التي كانت من قبل عوامل الكبت، تصبح الآن في العمل التحليلي عوامل المقاومة. وضح فرويد هذه الآلية العلاجية في موضع آخر قائلا: «يؤسس كفاحننا ضد المقاومة في التحليل على تصور هذه المقاومة. نرجع هذه المقاومة شعورية، هنا، كما هو مألوف، تبعا لتعاونها مع المكبوت، هي [المقاومة] نفسها لاشعورية؛ نقابلها بالحجج المنطقية، لما أصبحت أو بعد ما أصبحت شعورية، نعد الأنا بفوائد وتعويضات إذا تخلى عن المقاومة»³ هذه هي الخطوة الأولية في سيرورة رفع الكبت التي تتمثل في تجاوز مقاومة الأنا ضد بروز المكبوت (المزعج) على سطح الشعور، وهذا يجعل المريض شاعرا بالمقاومة. هذا هو الفرق الموجود بين عودة المكبوت ورفع الكبت، في الحالة الأولى

¹Claude Le Guen, Op. Cit., P. 101

²Sigmund Freud, Psychanalyse et théorie de la libido, P. 196

³Sigmund Freud, Inhibition, symptôme, angoisse, P. 71 .

يعود المكبوت من تلقاء نفسه، لما تتوفر الظروف، في حالة الشذوذ أو في حالة العُصاب؛ في الحالة الثانية المحلل هو الذي يجبر، بصفة اصطناعية، المكبوت اللاشعوري ليصبح شعوريا. في كتابه الأخير موجز التحليل النفسي أعاد فرويد شرح هذه الآلية العلاجية بإدخال عنصر الأنا الأعلى (بصفته عاملا للمقاومة): «من أجل أن نضع دفاعا كمقابل ضد هذه المقاومة، يجب علينا أن نكتفي بجعلها شعورية ونحاول بتمهّل تفكيك الأنا الأعلى المعادي (...). نضع أنفسنا في خدمة المريض ونضمن بذلك وظائف متعددة، بصفتنا سلطة وبدلاء الأهل، بصفتنا أولياء ومُربين؛ فعلنا ما هو أفضل له إذا، بصفتنا محللين، رفعنا إلى مستوى عادي السيرورات النفسية في أناه، ونحول إلى ما قبل شعوري ما قد أصبح لاشعوريا و نرجع ما كان مكبوتا هكذا إلى أناه الخاص»¹. إرجاع اللاشعوري إلى ما قبل شعوري يحدث من خلال تفكيك الأنا الأعلى الذي يمارس الرقابة. في هذه الفقرة من كتابه المتأخر لم يحمل فرويد الأنا مسؤولية المقاومة بل نسبها إلى الأنا الأعلى. في هذه الفقرة أيضا أشار فرويد بطريقة غير مباشرة عن ميكانيزم النقل *transfert* الذي يعتبر كعلاقة ودية يبدئها المريض تجاه المحلل، بمعنى أنه ينقل على شخص المحلل عواطفه العريقة في طفولته*. لا ندخل في تفاصيل ميكانيزم النقل لأنه فكرة تقنية بحتة بإمكانها أن تثقل هذا البحث**.

في مقالة له نشرها عام 1937، تصور علاقة بين تقنية العلاج وعنصر الهو في الجهاز النفسي، إذ قال: « يرتبط الأثر التيرابي بفعل إرجاع شعوري ما كان في الهو، بالمعنى الأوسع، ما كان مكبوتا؛ نُهد الطريق لهذا الفعل الذي يُرجع شعوريا، بواسطة التأويلات والتأليفات، لكن لم نُؤول إلا لأنفسنا، وليس للفرد موضوع التحليل، حالما بقي الأنا مرتبطا بالدفاعات السابقة، حيث لم يتخل عن المقاومات. بيد أن هذه المقاومات، بالرغم من انتمائها

¹ Sigmund Freud, Abrégé de la psychanalyse, Ps., 49 – 50

*مثالا عن النقل: حضرت في جامعة في باريس لمداخلة محلل نفساني قام بعلاج مريض إفريقي. المريض مسلم كان يعالج من قبل بالرقية الشرعية. لما اقتربت نهاية التحليل رأى المريض في حلمه شخصا يمارس عليه الرقية ولا يعرف القرآن. الشخص الذي يرقيه في حلمه ولا يعرف القرآن هو ذلك المحلل النفساني الفرنسي الذي يعالجه. مع هذا الحلم انتهى التحليل بتحقيق الخطة النهائية وهي النقل.

** هناك محلل نفساني لاهوتي بروتستانتي اسمه القس أوسكار بفيستر، جمع بين التحليل النفسي والدين. له مراسلات مع فرويد. وفي رسالة له إلى فرويد قال أن التحليل النفسي الملحد غير قادر على علاج التائهين في الحب. القس بفيستر أيضا يخلق في نفسية المريض النقل، لكن هذا النقل لا يكون إسقاطا لموضوع حب المريض على المحلل كما هو الحال عند فرويد إنما يحدث كإسقاط لموضوع حب المريض على الله. وهذا ما يحصل في حالة التصوف عند المسلمين.

إلى الأنا، ليست أقل شعورية، و، بمعنى ما، هي معزولة داخل الأنا. يعترف بها المحلل بأكثر سهولة من ما كان مدفوناً في الهوى؛ يكفي له أن يعاملها كأجزاء لا تتجزأ من الهوى، بواسطة الفعل الذي يُرجع شعورياً، نجعلها في علاقة مع باقي الأنا»¹. تصور فرويد هذا بعد أن اكتشف المكانية الثانية؛ ليست المقاومات الأنا فحسب بل يشترك فيها الهوس لأنها لا شعورية. عمل التحليل إذن هو إرجاع ما لاشعوري مكبوت، في الهوى، شعورياً.

يجب أن ننتبه جيداً أن تقنية العلاج هذه لا تخص إلا العصبيين، والإنسان العصابي يبدو في حياته اليومية مثل الإنسان العادي، يمكن أن يصبح رجل الفعل السياسي (وهذه الحالات كثيرة جداً في تاريخ الإنسانية في الأمس وفي اليوم وهذا ما لاحظته جيداً غوستاف لوبون) كما يمكن له أن يكون بارعاً في شتى العلوم والفنون مثل الشاذ تماماً؛ ف«ليس هناك في نظر فرويد، مبدئياً، اختلاف كافي بين العادي واللاعادي؛ الميكانيزمات النفسية الأكثر غرابة يمكن أن توجد كلها في أحلام الأنا العاديين وزلات الحياة اليومية»². يختلف العصابي عن الإنسان بكونه يعاني من عقد نفسية لا يستطيع أن يقاومها. في نفسيته تلتقي التناقضات؛ قد يكون ذا فكر عقلاني، وفي داخله إيمان بكل الخرافات والأوهام وتطغى على نفسيته الأفكار. في داخله يطغى الواقع النفسي على الواقع المادي. يكون عقلانياً في فكره الظاهر، وفي فكره الكامن ينظر إلى العالم نظرة ساحر. ينتمي فرويد نفسه ينتمي إلى هذه المقولة من العصبيين؛ بالرغم من فكره العقلاني، كان يزور العرافات والعرافين³، وكان يؤمن إيماناً إكراهياً وخرافياً أنه سيموت في شهر فيفري 1918 ولسبب إيمانه الخرافي هذا أسرع في تأليف كثير من الكتب، وألف كتابه الميتاسيكولوجيا حلل من خلاله أهم المفاهيم المفاتيح في التحليل النفسي حيث وضع بذلك القاعدة النظرية للتحليل النفسي. وفي مراسلاته مع صديقه الطبيب فلياس عبر جيداً عن حالته النفسية وقال له مثلاً أنه لا يستطيع أن يكتب فقرة واحدة إلا لما يكون شديد الاضطراب نفسياً، مثل الشاعر. ثم تدهورت العلاقات بينهما إذ اتهمته فلياس أنه انتحل منه فكرة ازدواجية الجنس. مات فلياس

¹Sigmund Freud, Analyse avec fin et analyse sans fin, P. 254

²Paul Roazen, la pensée politique et sociale de Sigmund Freud, Ed. P. U. F. Paris : 1976. P. 51

³ibid. P. 75

عام 1920 وترك مخطوط رسائل فرويد لإحدى تلميذاته، وأوصاها أن تنشرها، ثم شاءت الأقدار أن تصبح تلميذة فرويد، طلب منها فرويد مخطوط الرسائل من أجل أن يحطمه لكنها رفضت وبقيت وفية لـ فلياس إذ نشرت الرسائل.

لا بعالج التحليل النفسي لا يعالج إلا حالات العصابات النفسية، أما حالات الذهانات والعصابات الفيزيائية فعلاجها يكمن لدى الأطباء النفسانيين وأطباء الأعصاب. قال فرويد في هذا الصدد: « بالفعل، يحصل العمل التحليلي أفضل لما تكون الأحداث المرضية تنتمي إلى الماضي، بحيث أن الأنا استطاع أن يكتسب مدة حيا لها. أما في حالات الأزمات الحادة، فالتحليل، إن صح التعبير، غير ممكن»¹. الأزمات الحادة هي أزمات الذهان والعصاب الفيزيائي (سماه فرويد العصاب الحالي). علاج أولئك المرضى المساكين (السكيزوفرنيين خاصة) لا يتطلب رفع الكبت بل بالعكس من ذلك تماما، علاجهم يتطلب خلق الكبت في نفسيتهم لأنهم يتألمون بأحداث تروماتية شديدة، والألم الشديد لا يخضع للكبت كما لاحظ ذلك فرويد نفسه * . زد إلى ذلك، أصل العصابات الحالية والذهانات (قد تتحول العصابات الحالية إلى ذهانات إذا اشتدت) ليس جنسيا نفسيا ولا يأتي من كبت التركيبات الجنسية الطفولية، إنما أصلها جنسي كيميائي (تسمم جنسي) تنشأ عادة من ممارسة العنانية المفرطة. قال بول روازن في هذا الصدد: «ليس الكف العصابي هو الألم الأكثر سوءا: في حالة السكيزوفرينيا يجب أن يكون الكبت هو الهدف التيرابي وليس بالأحرى رفع الكبت»². أحال الكاتب هذا الحكم إلى كتاب ف. ش. رادليك: مفهوم السكيزوفرينيا وأهميتها في العمل التيرابي.

ما هي إذن مهمة التحليل النفسي في علاج العصابين؟ وما هي غايته؟ هل يمكن تحطيم عرض عصابي، هكذا، بفعل تقنية التداعي الحر؟ قال بول روازن: «الهم الأول للتحليل النفسي ليس هو استئصال العرض، لكن همه هو تغيير الواقع النفسي الذي

¹Sigmund Freud, Analyse avec fin et analyse sans fin, P. 247

*أدوية الطب النفسي تخلق في ذهنية المريض كبت ذكرياته المؤلمة، لكن يختلف عن الكبت الطبيعي الذي اكتشفه التحليل النفسي، هو بالأحرى كبت اصطناعي، لا يخلق النسيان ولا يجعل من الذكريات المؤلمة لاشعورية، بل تبقى شعورية لكن فقط يصبح المريض لا يهتم بها ويعتبرها تافهة بالرغم من خطورتها. إسهامات فرويد في مجال الطب النفسي وطب الأعصاب وعلوم الأعصاب عظيمة جدا.

²Paul Roazen, Op. Cit P. 130

يؤسسه»¹. تغيير الواقع النفسي قد يحدث من إرجاع الكبت مثلا إلى التجليل أو جعل المريض واعيا بعقده النفسية. لنرى الآن موقف فرويد، قال عام 1937: «مقصد عمل التحليل النفسي، كما نعلم ذلك، هو أن نوصل المصاب إلى أن يرفع كبوته التي تكونت في بداية تطوره (كلمة الكبت مأخوذة هنا بمعناها الأوسع)، من أجل أن نحل محلها ردود فعل تتطابق مع حالة بلوغه النفسي»². إذن في عمل التحليل العرض يعوض بشيء آخر. واصل فرويد كلامه في نفس الموضوع إذ قال: «"الدفعة إلى الأعلى" للمكبوت، التي يُنشطها اتصال التأليف، سعت إلى أن توصل إلى الشعور الآثار الذاكرية التي لها معنى. لكن مقاومة ما نجحت، ليس في إيقاف هذه الحركة، لكن في نقلها على المواضيع المجاورة التي لها أهمية ثانوية»³. ثم أضاف: «حتى التكونات الهذيانية، التي نجد فيها غالبا هذه الهلوسات مُدمجة، والتي ليست كذلك مستقلة كما نحتمل عموما عن دفعة اللاشعور نحو الأعلى وعن عودة المكبوت»⁴. في العمل التحليلي يمكن أن تكون أفكار المريض هذيانية لكن على المحلل أن يستخرج من هذه الأفكار مغزى عقلائي ذا معنى. دفعة اللاشعور نحو الأعلى هو عودة المكبوت، إلى سطح الشعور، في العمل التحليلي. نلاحظ هنا أن فرويد قارن بين رفع الكبت، بإيصاله إلى سطح الشعور، وعودة المكبوت.

أشار فرويد (دائما في عام 1937) إلى الفرق الموجود بين الإنسان الذي خضع لتقنية التحليل والإنسان الذي لم يخضع لها، قال: «ألا تطالب نظريتنا حقيقة تأسيس حالة لم تحضر أبدا بصفة تلقائية في الأنا والتي من خلالها يشكل الإبداع الأصلي الفرق الماهوي بين الإنسان الذي خضع للتحليل والإنسان الذي لم يخضع؟»⁵. هذا يعني أن منهج التحليل النفسي لا يهتم فقط بالعصابيين بل يهتم أيضا بالأصحاء العاديين؛ ولما لا؟ من جهة، الإنسان الذي أراد أن يصبح محللا كان عليه هو نفسه أن يخضع للتحليل. ومن جهة أخرى الإنسان العصابي الذي خضع للتحليل يصبح، في نظر فرويد، أكثر عادية ويتمتع بصحة

¹Paul Roazen, Op. Cit., P. 48

²Sigmund Freud, Construction dans l'analyse, Trad. E. R. Hawelka, U. Huber et J. Laplanche. In Résultats, Idées, problèmes, Tome 2, Op. Cit. P. 270

³Ibid., P. 278

⁴Ibid. 279

⁵Sigmund Freud, L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, P. 242

نفسية أكثر من الإنسان العادي الذي لم يخضع للتحليل. سبق أن عبر عن هذا الموقف في كتابة الموسوم ب خمس محاضرات في التحليل النفسي، إذ قال: «يريد التحليل النفسي أن يوصل إلى المعرفة الشعورية ما كان مكبوتا في الحياة النفسية، وكل من يحكم عليه هو نفسه كائن إنساني يملك مثل هذه الكبوت، والذي ربما لا يحافظ عليها إلا بصعوبة كبيرة. فلا يمكن إذن إلا أن يثير [التحليل النفسي] فيه المقاومات نفسها التي يثيرها عند المرضى، وهذه المقاومة ليس فيها أي ضرر تقدمه كطعن فكري، وتعود إلى الحجج المماثلة التي نجاهد ضدها عند مرضانا بواسطة القاعدة الأساسية التحليل النفسية»¹. سبق أن قلنا أن فرويد اخترق الفاصل الموجود بين الفرد العادي والفرد العصابي. الاختلاف بينهما له طابع كمي (اقتصادي)، بمعنى أن الفرد الذي نعتبره عاديا كانت درجة العصاب لديه ضعيفة أو أضعف من درجة الفرد العصابي. في الفقرة أعلاه ناسب فرويد بين مقاومة المريض ضد العلاج ومقاومة المتقنين للتحليل النفسي. حيث رأى أن اشمئزاز البعض من التحليل النفسي سببه أن هذا الأخير كشف عن عيوب الإنسان وكشف عما هو سيء في الطبيعة الإنسانية؛ خاصة وهو يؤمن بوجود عصاب جماعي لا يشعر به الفرد الخاص؛ وحمل الدين مسؤولية هذا العصاب، لأن الدين هو الذي جعل من الجنس تابوها. يجرح إذن التحليل النفسي نرجسية الإنسانية باكتشافه لما هو مكبوت في الإنسان، ورفضه لفكرة الإرادة الحرة، وتأكيده، بالمقابل للحتمية النفسية.

عبر عن هذه الفكرة فرويد بنوع من التطرف في حكمه على الإنسان المتحضر إذ قال: « ليس الناس مخلصين مطلقا لما يتعلق الأمر بالجنسي. لا يكشفون عنه بحرية، بل يحملون معطفا سميكا ... بنسيج من الأكاذيب من أجل تغطية أنفسهم، كأن الجو رديء [مطر] في عالم الجنس (...) مع الأسف، لم يكن الأطباء أكثر تميزا مقارنة بالإنسيين الآخرين في علاقاتهم الخاصة بخصوص مسائل الحياة الجنسية، وكثير منهم هم تحت طائلة هذا الحلف بين العفة والعار الذي يتحكم في سلوك معظم "الناس المتحضرين" في ما يتعلق بالجنسية»². رأى فرويد أن معظم الناس المتحضرين مناقفون كل ما تعلق الأمر بالحياة

¹Sigmund Freud, Cinq conférences sur la psychanalyse, P. 76

²Ibid. P. 81

الجنسية* . بمعنى أن الناس يجعلون من الجنس طابوها محرما و عارا أليما وهم يمارسونه يوميا، والحياة نفسها لا توجد إلا بفعل الجنس.

عالج فرويد أخيرا موضوع رفع الكبت، في العلاج التحليلي، وعلاقة ذلك بالتجليل* . دافع عن أطروحة أن التحليل النفسي سيلعب دور الطب الاجتماعي (لتحقيق ربما أمنية نشته). العلاج التحليلي لا يخص الفرد الخاص فحسب بل يمتد إلى رفع الكبوت الاجتماعية وقد عبر فرويد عن هذه الفكرة (الأمنية)** في مقالة له ألفها عام 1912 بعنوان: نصائح للأطباء في العلاج التحليلي نفسي، جاء فيها ما يأتي: «يدخل كذلك في الحساب الفعل أن كثيرا من الشخوص أصابهم المرض لسبب محاولتهم تجليل نزواتهم بعيدا عن المقياس المسموح به من طرف بنيتهم النفسية، وأما عند الشخوص الذين هم قادرون على التجليل فهذه القضية تحصل عادة من تلقاء نفسها فور تجاوز كبوتهم بفعل التحليل. أنا إذن موافق على الرأي أن الميل إلى الاستعمال بانتظام العلاج التحليلي لهدف التجليل الغريزي إنما هو دائما جدير بالثناء، لكن دون أن يكون جديرا بالثقة في كل الحالات»¹. يكون الإنسان العصابي دائما غير قادر على التجليل (الاجتماعي)، لأن العصابي كائن غير اجتماعي يبدع

*في مجتمعنا الحالي، لما يتعرض الفرد إلى مرض ذهني، لا يذهب للعلاج عند الطبيب النفسي، يذهب إلى الرقاة والرقية في الحقيقة لا تزيد إلا من تعقيد المرض. الناس يخجلون من الغريزة الجنسية. لما يتعرض الفرد إلى انهيار عصبي يعتقد أهله أن السبب في ذلك هو السحر أو مس الجن أو زجر الطير، وراء هذا التفكير تكمن نرجسية لاشعورية، إذا يحاولون الإعلاء من شأن المريض. في الأمراض الذهنية هناك عامل الوراثة وهو نادر. أغلبية حالات الأمراض الذهنية لها أسباب جنسية، لا يقبل المجتمع اكتشافها. هناك عاملان جنسيان يؤديان إلى المرض العقلي (الذهان والعصاب الفيزيائي): أولا: هناك عامل التعرض إلى الاعتداءات الجنسية في الطفولة، ما سماه فرويد اغتصاب القصر، وما يسمى حاليا البيدوفيليا. والعامل الثاني هو الإفراط في ممارسة العناية (الاستمناء المفرط). إذا كثر عدد المرضى الذهنيين في مجتمعاتنا التقليدية فالسبب يعود إلى هاذين العاملين الأخيرين. وكان فرويد هو الطبيب الأول الذي اكتشف أن سبب الأمراض الذهنية، في الغالب، هو ممارسة العناية. وقد قالت **حنا فرويد** أن العادة السرية يمكن أن تكون سببا في الفشل الدراسي. (ذكر هذا بول روازن). كذلك هذه الممارسة الضارة تحطم ملكة التجليل. انتقد ميشال أونفراي فرويد في هذه النقطة، لأن فرويد حكم سلبا على العناية، في هذا النقد الغريب حاول أونفراي أن يقدم أكثر مما يملك؛ ليس هناك في العالم طبيب نفسي ينكر ضرر العناية بالصحة النفسية. ونبينا صلعم أدرك هذه الأفة. لما أوصى بإجبار الأطفال (في السابعة أو في العاشرة من العمر) على الصلاة والتفريق بينهم في المضاجع. لأن الصلاة تمنع الطفل من الإفراط في الاستمناء. أما سبب التفريق بين الأطفال في المضاجع فلأن الأطفال كلهم مثليون جنسيون.

*ترجمنا الكلمة الفرنسية Sublimation، بالتجليل، لأن فرويد ميز بين المثانة idéalisation والتجليل في كتابه مدخل إلى النرجسية. حيث قال: «التسامي هو سيرورة مرهونة مع الموضوع، ومن خلاله هذا يُعظم هذا الموضوع ويُرفع من شأنه دون تغيير في طبيعته. التسامي ممكن في مجال لبيبدو الأنا كما هو ممكن في لبيبدو الموضوع. كذلك مثلا المبالغة في التقدير الجنسي للموضوع هي تسامي لهذا الموضوع. يقدر أن التجليل يصف بعض الشيء الذي ينشأ مع النزوة، والتسامي هو بعض الشيء الذي ينشأ مع الموضوع، يمكن أن نفصل بين الاثنين على المستوى المفهومي. P. 70

*بناء على موقفه هذا ومواقف أخرى، اعتبرنا فرويد ذا نزعة طوباوية في فلسفة التاريخ

¹Sigmund Freud, *Conseils aux médecins dans le traitement psychanalytique*, Trad. Janine Altouniau, Florence Baillet et autres. In *Œuvres complètes psychanalyse*, Tome XI (1911 – 1913). Ed. P. U. F. Paris : 2005. P. 153

لنفسه منظومة اجتماعية خاصة، ونسق خاص من الهذيان الديني أو الصوفي. وهناك أناس يمكن أن يصبحوا عصابيين إذا ما حاولوا تجليل نزواتهم. لكن العلاج التحليلي يمكن، من خلال رفع الكبت، أن يقود المريض إلى التجليل. لكن هذا ليس ضرورياً، لأن بنيات الناس النفسية مختلفة من فرد إلى آخر.

بعلاج الأفراد الخواص، يتعدى التحليل النفسي هذا المجال إلى المجتمع ما إذا كانت أغلبية الناس، عصابيين كانوا أم عاديين، خاضعين لتقنية العلاج. قال فرويد في هذا الصدد: «الأغلبية منا لهم ثقب ذاكرة في ما يخص السنوات الأولى لطفولتهم، حيث تنفصل فقط بعض أربطة الذكريات. يمكن أن نؤكد أن التحليل النفسي يملأ هذه الثغرة، أنه يتغلب على فقدان ذاكرة الإنسان هذه»¹. هكذا أراد فرويد أن يكون التحليل النفسي ممتداً إلى مجالات غير إكلينيكية. ملأ ثغرة ذاكرة الإنسان هو ما يجعل من الإنسان كائناً سوياً من الناحية النفسية ونافعاً من الناحية الاجتماعية. ووضح فرويد أكثر فكرة الانتقال من سيكولوجيا الفرد إلى السكولوجيا الاجتماعية في كتابه الموسوم بـ الموجز الصغير للتحليل النفسي، حيث قال: «تعلقت هذه الخطوة، انطلاقاً من نشاط الفرد المنعزل، للوصول إلى العمليات النفسية للأمم الإنسانية والشعوب، إن هذا يعني الانتقال من سيكولوجيا الفرد إلى سيكولوجيا الجماهير، وقد لاحظنا كثيراً من المطابقات المدهشة. هكذا علمنا مثلاً أن في الطبقات العميقة للنشاط اللاشعوري للروح، لا تتميز المتناقضات فيما بينها، لكنها تعبر عن نفسها بعنصر واحد (...) هكذا جعل المتناقضات متكافئة في الحلم، إنما هو علامة عريضة عامة للفكر الإنساني» بمعنى الفكر الجماعي (غير العلمي طبعاً) اللاشعوري لا يعرف التناقضات. ثم واصل فرويد خطابه قائلاً: «من أجل إعطاء مثل مأخوذ من مجال آخر؛ إنه مستحيل أن نفلت من انطباع المطابقة التامة التي اكتشفناها بين الأفعال الإكراهية لبعض المصابين بالعُصاب الإكراهي والممارسات الدينية للناس الأتقياء في العالم بأسره. كثير من العصابات الإكراهية تتصرف تماماً مثل كاريكاتور الديانة الفردية، بحيث أننا نستطيع أن نمائل بين الديانات الرسمية والعصاب الإكراهي المعتدل بما له من عمومية (...) هذا المثل

¹ Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, Trad. par Paul Laurent Assoun. In Résultats, Idées, problèmes, Tome 1. Ed. P. U. F. 1ere éd. France : 1988. P. 206

من جهة أخرى يستطيع أن يذكر القارئ أن حتى تطبيق التحليل النفسي في مجالات غير طبية لا يتفادى المساس بالأحكام المسبقة التي اتخذها بتقدير أعلى، المساس بالحساسيات المتجذرة بعمق، وهكذا يحدث إثارة الخصومات التي لها أساسا عاطفيا بصفة جوهرية»¹.
قدم هنا فرويد مدخلا إلى المقارنة بين نفسية الفرد والنفسية الجماعية بتركيزه على اللاشعور، بكون النفسية الجماعية لاشعورية. وسوف نعالج هذه الفكرة بكفاية في مقارنتنا بين فرويد و لوبون و يونغ. الشيء الجديد في الفقرة أعلاه هو تركيز فرويد على المطابقة بين الممارسات الدينية والعصابات الإكراهية. وذكر أن التحليل النفسي لا يقبل بسهولة في المجتمع ولا من طرف المثقفين لأنه يميظ اللثام على ما هو عميق ومتجذر في المجتمع. ولم يستثن فرويد الأطباء النفسانيين من مسألة رفض نتائج التحليل النفسي بفعل أحكام مسبقة.

لكن لا يجب أن ننسى أن فرويد قد اعتبر انهيار الديانة (المسيحية) في الغرب كان سببا في انتشار الأمراض العصابية بكثرة لأن الدين بصفته عصابا جماعيا ينقذ الفرد من العصاب الفردي، أي العصاب بالمعنى الخاص. لكن هل حجة فرويد في هذا الحكم صحيحة؟ أشار إلى موقفه هذا في إحدى مقالاته إذ قال: «الارتفاع الخارق للعصابات منذ ضعف الدين يمكن أن يقدم لكم القياس. يمكن أن يكون إفقار الأنا، بفعل البذل الكبير للكبت الذي تفرضه الثقافة على كل فرد، أحد الأسباب الأكثر ماهوية لهذه الحالة»². كيف يكون انهيار الدين إفقارا للأنا وبذلا لجهد أكبر للكبت؟ ألم يُعلمنا التحليل النفسي أن الكبوت الأولى التي حدثت في التاريخ العريق للإنسانية إنما كانت كبوتا متعلقة بالدين؟ هل فعلا انهيار الدين سبب كثرة حالات العصاب في المجتمعات الأوروبية؟ هل كانت اليوم العصابات والذهانات الفردية نادرة في المجتمعات التقليدية المتمسكة بالدين مقارنة بالمجتمعات العلمانية الراقية؟ حسب ما قرأناه في كتاب فيكو، كان البدائيون كلهم مرضى مضطربين نفسيا. وفي الطوطم والتابو تصور فرويد مطابقة بين البدائيين والعصابيين، لكن العصاب البدائي عصاب جماعي وليس عصابا بالمعنى الخاص*. قال روحايم في هذا الصدد:

¹Sigmund Freud, Petit abrégé de la psychanalyse, Ps. 113 – 114

²Sigmund Freud, Les chances d'advenir de la thérapie psychanalytique, Trad. par Janine Altounian, Anne Balseinte et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, Tome X (1909 – 1910). Ed. P. U. F. Paris : 1993. P. 68

«تحدث فرويد عن المطابقة بين المتوحش والعصابي؛ لكن بالكلام الخاص، المطابقة ليست بين المتوحش والعصابي، لكن بالأحرى هي مطابقة بين الثقافات البدائية والعصابي، بين ما يقوم به المتوحش في نشاطات جماعية وما يفعله العصابي بصفته فرداً¹. لكن نجد عند فيكو العكس تماماً، الإنسان البدائي مريض نفسياً بصفته فرداً.

الحق أن الأمراض النفسية، بكل أشكالها، كانت منتشرة أكثر في أوروبا في العصر الوسيط لما كانت الديانة المسيحية متحكمة في كل المجالات. في نظرنا كان موقف فرويد استراتيجي (بطريقة علمية)؛ أراد أن يحل التحليل النفسي محل المسيحية المنهارة، وسنثبت ذلك لاحقاً في هذا المبحث. الديانة اغتراب روعي ونفسي كما أكد على ذلك ماركس (اغتراب الوعي). أراد فرويد أن يضع محل الاغتراب الديني اغتراباً آخر: اغتراب سيكولوجي سماه التجليل. مهمة التحليل النفسي في النهاية هي تعليم الناس كيف يجالون نزواتهم من أجل بقاء الحضارة وتقدمها. إلا أن التجليل، كمفهوم تحليل نفسي، يعتبر إيجابياً في جانب منه. ربما يشعر أحد بوجود تناقض بين الكلمتين: "الاغتراب" و"الإيجاب"، بما أن الاغتراب في حد ذاته سلب. لكن التحليل النفسي بصفته سيكولوجياً اللاشعور، له منطق داخلي لا يعترف بوجود هذا التناقض. لا يعتبر التجليل سلماً للذات بل هو إثباتاً لها بتخارجها وتموضعها في الحياة الثقافية والاجتماعية.

في كتابه مدخل إلى النرجسية أكد فرويد وظيفة علمه الجديد في رفع الكبت وتحقيق التجليل حيث قال: «قد رأينا، تكوّن مثال الأنا ينمي متطلبات الأنا ويؤسس الشرط الأكثر ملاءمة للكبت؛ التجليل يمثل المنفذ الذي يسمح بإشباع المطلب دون إثارة الكبت»². عالج فرويد بعمق ميكانيزم الكبت، وها هو الآن يعلم كيف يتحول الكبت إلى تجليل. الكبت

¹Géza Róheim, Origine et fonction de la culture, Trad. Roger Dadoun, Ed. Gallimard, Paris : 1972, P. 9

*نقاد فرويد وعلى وجه الخصوص التلاميذ الذين انفصلوا عنه، كانوا يتهمونهم دائماً بمضاهاة ماركس، بمعنى أنه مذهبي». «الدائرة المحيطة بـ فرويد، كانت لها، منذ الأوقات الأولى، صفات المجلس الملكي؛ من الواضح أنه يعتبر نفسه كملك يحكم امبراطورية». «هذا ما كتبه أحد تلامذته بخصوص جلسات الأربعاء مساءً : "يوجد في تلك القاعة جو يوحي بتأسيس ديانة جديدة ... تلاميذ فرويد كانوا حواريين له ... مهما كان قلبه طيباً ومهما كانت مودته في حياته الخاصة، كان قاسياً ومتصلباً في تقديم أفكاره». هذا هو حكم بعض الواسفين لذهنية فرويد. مأخوذ من كتاب : Paul Roazen, Op. Cit. PS, 62 – 63 – 64

²Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, Trad. par Olivier Mannoni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2014 . P. 71

والتجليل مفهومان لهما طابع دينامي – بينما اللاشعور له طابع ثابت (إستاتيكي) - الفرق بين التجليل والكبت هو نفسه الفرق بين الإيجاب والسلب؛ في الكبت هناك شيء يُسلب: تمثل الغريزة، بينما يتمثل التجليل في كف الهدف المباشر للغريزة وتوجيهها إلى أهداف عالية اجتماعيا وروحيا، أي إلى أهداف لا جنسية.

أكد فرويد في كتابه سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا، مخالفا لوجهة نظر لوبون، أن السيكولوجيا الفردية هي في الوقت نفسه سيكولوجيا جماعية. حللنا مفهوم الكبت إلى الآن من جانبه الفردي، لكن هناك جانب اجتماعي في التحليل النفسي. قال فرويد في أحد كتبه المتأخرة ما يأتي: «لنضع الآن في محل المريض الفردي مجموع المجتمع المصاب بالعُصابات، ذلك المجتمع المكون من الشخوص المريضة والشخوص الأصحاء، لنضع في محل قبول الحل في الحالة الأولى الاعتراف العام في الحالة الثانية، تأمل قصير يُظهر لنا إذن أن هذا الاستبدال ليس قادرا على تغيير النتيجة مهما كان الأمر. النجاح الذي تستطيع التيرابيا أن تحزره مع الفرد لا يتخلف عن تدخله أيضا في الجمهور»¹. "قبول الحل في حالة التيرابيا الفردية"، "الاعتراف العام في الحالة الثانية"؛ أي إذا كان التحليل النفسي ناجعا في علاج العصابات الفردية باستطاعته بالقدر نفسه أن يعالج الآفات الاجتماعية، أو العصابات الكلية، يكفي للمجتمع أن يكون واعيا بأمراضه ليتحقق العلاج. خاصة وأن إحدى مهام التحليل النفسي إزالة النرجسية الاجتماعية والإنسانية* (الإذلال السيكولوجي/ الانتروبولوجي المضاف إلى الإذلال الانتروبولوجي / البيولوجي لداروين والإذلال الكوسمولوجي لكوبيرنيكوس). ثم شرح فرويد مهمة التحليل النفسي الطبواوية هذه في الموضوع نفسه إذ قال: «كثير وكثير من الكائنات الإنسانية، في صراعاتهم في الحياة، حيث الحل لم يكن أكثر صعوبة، يفرون إلى العُصاب وتحصلوا بذلك على فائدة المرض يستحيل

*عكس ما ذهب إليه الكثير من المعلقين، الجانب الأهم من التحليل النفسي هو فلسفته التاريخية والانتروبولوجية. التحليل النفسي كمنهج علاج تيرابي سوف يزول بعد تطور الطب النفسي وطب الأعصاب وعلوم الأعصاب، أي بعد تطور المادة الصيدلانية والكيميائية. التحليل النفسي العيادي كان مجرد براديجم فرضته الأزمة التي حدثت في علوم الأعصاب والطب النفسي. لجأ فرويد إلى تقنية التداعي الحر لأن في ذلك الوقت لم تكن هناك وسيلة أخرى للعلاج. وقد عبر صراحة عن هذا الموقف في كتابه الأخير موجز التحليل النفسي. مستقبل التحليل النفسي العيادي يكمن في علوم الأعصاب، ولا يعود في المستقبل علما مستقلا بل سيصبح جزءا من الطب النفسي وطب الأعصاب. بمعنى أن التحليل النفسي بإمكانه أن يوجه الطب النفسي باكتشافه لميكانيزم الكبت والمعنى الكامن الأحلام. وسينضم جانبه الاجتماعي إلى الفلسفة.

¹Sigmund Freud, Les chances d'advenir de la thérapie psychanalytique, P. 71

نكرانها، ولو أن مع الزمن يكون أكثر كلفة. ما ذا بإمكانهم أن يفعلوا إذا كان طريق الفرار إلى المرض قد سد عليهم من طرف التوضيحات المفشية للتحليل النفسي؟ يجب عليهم أن يكونوا مخلصين، أن يقرروا بالنزوات التي استيقظت فيهم، أن يصمدوا في الصراع؛ سيقاومون أو سيتنازلون، وتسامح المجتمع، الذي يقيم حتما تبعا لتوضيحات التحليل النفسي، سيقدم لهم يد المساعدة»¹. فهنا الآن أن التحليل النفسي الاجتماعي يحمل على عاتقه حولا طوباوية للمجتمع. وكان فرويد شديد الوعي باتجاهه الطوباوي؛ إذ خلال تقديمه للحلول الاجتماعية كان يعلم جيدا أن الإيتوبيا- التي تختلف عن المثال – ممكنة التحقيق إذا توفرت الشروط اللازمة. وقد أشار إلى هذا الاتجاه الطوباوي للتحليل النفسي، بصفته فلسفة تاريخ، في الموضوع نفسه² إذ بين كيف يمكن للإيتوبيا أن تتحقق*.

3/ الكبت وعودة المكبوت في تاريخ الحضارة

إلى الآن عالجتنا موضوع الكبت وعودة المكبوت في تاريخ الفرد. ثم طورنا مدخلا إلى السيكولوجيا الجماعية. لننتقل إلى إدخال فرويد مفهومي الكبت وعودة المكبوت في تاريخ الحضارة والنوع الإنساني. سنعتمد أكثر على كتابه الأخير الموسوم ب موسى والتوحيد. لكن قبل الذهاب إلى هذا الكتاب الأخير، بودنا أن ندخل بعض الفقرات ذات أهمية من إحدى مقالاته المنشورة في كتابه التحليلات النفسية الخمسة، وفي كتابه الطوطم والتابو، بالعلم أن هذين الكتابين الأخيرين مبكران. قال: « يبقى سلوك الطفل، الذي يقوم بنقل انطباعاته للكلاب على أبيه ويخشى الذئب عوضا أن يتهيب أباه، شيئا ما غريبا. بالنسبة إلى الفكرة التي يتصور بها العالم، يتواجد، بالفعل، في مرحلة تطوره المطابقة لعودة الطوطمية التي وصفتها في الطوطم والتابو»³. حسب فرويد تاريخ الفرد إعادة موجزة لتاريخ النوع. حقيقة هذه النزعة الطوطمية موجودة عند كل الأطفال. لسنا ندر، في هذا التصور، هل طبق فرويد سيكولوجيا تاريخ الفرد على سيكولوجيا تاريخ النوع أم فعل العكس أم تعلق الأمر

¹Sigmund Freud, Les chances d'advenir de la thérapie psychanalytique, P. 72

²Ibid., Ps., 71 – 72

** سنعالج بكفاية الاتجاه الطوباوي لفلسفة التحليل النفسي التاريخية في مبحثنا الموسوم بوضعية التحليل النفسي في فلسفة التاريخ، وسنقدم كثيرا من الحجج من أجل تدعيم أطروحتنا.

³Sigmund Freud, Cinq psychanalyse, (L'homme aux loups) Op. Cit. P. 368

بالصدفة. لكن هل الطوطمية الطفولية هي بالضرورة فوبيا الحيوانات؟ في الحقيقة الطوطمية التي فسرها في الطوطم والتابو لا تدل، بأية حال من الأحوال، على فوبيا خالصة بل تدل على تقديس وحب الحيوان الطوطم، فقط ربما هذا التقديس، بفعل الازدواجية العاطفية، تكون مصحوبة بالتهيب. نجد عند الأكثرية من الأطفال حبا للحيوانات، ولا نجد فوبيا الحيوانات إلا عند الأطفال العصبيين، وليس كل الأطفال عصبيين. وقد نجد هذه الفوبيا، كخوف غير مبرر، عند البالغين مثل الذين يخافون من الثعابين والضفادع والفئران...

في كتابه الطوطم والتابو وضع فصله الأخير بعنوان العودة الطوطمية في الطفولة، حيث قال ما يلي: «تلقي الخبرة التحليل نفسية شعاعا وحيدا من الضوء على هذه الظلمة. إن موقف الطفل تجاه الحيوان يتشابه كثيرا مع موقف البدائي تجاه الحيوان. الطفل لا يبدي أي أثر من تلك العجرفة التي تدفع المتحضر الراشد لأن يميز طبيعته بتخوم حادة عن جميع الحيوانات الأخرى، بل يقر للحيوان دون تردد أنه صنو له. وهو في مجاهرته بحاجياته يشعر أنه أقرب إلى الحيوان منه إلى الراشد الذي قد يبدو له غامضا»¹. الطفل لا يرى تخوما بينه وبين الحيوان، بل يرى هذه التخوم بينه وبين الإنسان الراشد، وكذلك الطفل يكون دائما قريبا من أسلافه البعيدين أكثر من قربه من أبيه. وهذه الحالة حسب مؤسس التحليل النفسي عودة التاريخ الفيلوجيني في الطفل. ثم واصل فرويد قائلا: «لم تخضع رهابات الحيوان لدى الطفل بعد للبحث التحليل النفسي المتأني، مع أنها جديرة بذلك إلى حد بعيد. من المؤكد أن صعوبة التحليل مع الأطفال في هذه العمر الغض هي الباعث على هذا الإهمال. لذلك لا يستطيع المرء أن يزعم أنه يعرف المغزى العام لهذه الأمراض، وأنا شخصيا أرى أنه لن يظهر موحدا. بيد أن بعض الحالات من تلك الرهابات المنصبة على الكبار أثبتت قابليتها للتحليل وكشف سرها للمحلل. إنه في كل حالة نفس الشيء: الخوف هو في الأصل من الأب، إذا كان الأطفال ذكورا، وقد انزاح هذا الخوف من الأب إلى الحيوان»². كتب فرويد هذه المقالة، وهي الفصل الأخير من كتابه الطوطم والتابو، عام

¹سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، تر. بوعلی یاسین، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط. 1، سوريا: 1983. ص. 153

²سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ص. 145

1912 وألف مقالته حول هانس الصغير عام 1909. الخوف من الحيوان مهما كان موجودا لا يمكن أن يكون بديلا للخوف من الأب أو كراهية الأب، قد يكون البديل شخصا آخر غير الأب، وقد يكون كلية خيالية تكثف مجموعة من الشخوص. ألا يمكن أن يكون هانس الصغير الذي حلله فرويد حالة خاصة؟ حسب عرض فرويد، لم يكن الصغير هانس طفلا عاديا*. لكن لنترك هذا جانبا لأن غايتنا هي توضيح فكرتي الكبت وعودة المكبوت في تاريخ النوع وتاريخ الحضارة.

أشار فرويد أولا إلى العلاقة الموجودة بين الأنتوجينيا والفيلوجينيا في ما يخص الكبت وعودة المكبوت، على مستوى ما سماه الوراثة العريقة، التي تحمل دون أدنى شك، اللاشعور الجماعي الذي أراد الكثير نفيه دون أدنى حجة معقولة في نظرية التحليل النفسي الفرويدي. قال في أحد فصول التحليلات النفسية الخمسة ما يأتي: «مشهد ملاحظة جماع الوالدين، الغواية في الطفولة والتهديد بالاختفاء، إنما هي كلها بلا نزاع فيها ملكية عامة ارتدادية وراثية، ميراث فيلوجيني، لكن يمكن أن تكون أيضا مكتسب الحياة الفردية. قبل تاريخ العصابات يخبرنا لنا بذلك، يلتجئ الطفل إلى هذه التجربة الفيلوجينية في حالة حيث تكون تجربته الشخصية غير كافية. إنه يملأ ثغرات الحقيقة الفردية بواسطة الحقيقة ما قبل تاريخية، يعوض تجربته الخاصة بتجربة أسلافه. أنا موافق كلية مع يونغ بالاعتراف بهذا الإرث الفيلوجيني، لكن أجد غير صح، من وجهة نظر الميتودولوجيا، اللجوء إلى شرح مستخرج من الفيلوجينيا ما دام أن ما يمكن أن تقدمه الأنتوجينيا لم يستنفذ. لا أستطيع أن أفهم كيف ننكر بإصرار كل أهمية ما قبل التاريخ الطفولي ونعترف كلية بطيبة خاطر بأهمية ما قبل التاريخ السلفي. لا أستطيع أبدا أن أتجاهل أن المتحركات والأفعال الفيلوجينية هي أنفسها بحاجة إلى التوضيح الذي، في عدد كبير من الحالات، يمكن أن يقدم لها من طرف دراسة الطفولة الفردية. أخيرا لم أكن مُندهشًا أن ما قد نشأ في الأوقات قبل تاريخية

* لم يكن فرويد مبالغا في مفهومه لعقدة أوديب، بل كان مبالغا بصفة مدهشة لما يتكلم عن فوبيا الحيوانات لدى الأطفال. فكرته لا تحمل أي جانب من المعقولية. بالفعل، الطوطمية موجودة عند الأطفال، لكن فرويد ناسب هذه الطوطمية الطفولية بقتل أب الرهط الأصلي عند البدائيين وناسبها بعقدة أوديب. في الواقع الطوطمية الطفولية لا تدل على بل بالعكس تدل على حب الأطفال للحيوانات وبعض الأحيان يكون هذا الحب ممزوجا بالصادية؛ يحب الأطفال الحيوانات وفي بعض الأحيان يميلون إلى تعذيب الحيوانات ويتلذذون بذلك. هذه الصادية البدائية موجودة عند البدائيين وعند الأطفال. أما فوبيا الحيوان فهي حالة خاصة، وموجودة أيضا عند الكبار.

وأصبح بعد ذلك منقولاً على شكل استعداد مسبق ليكون مكتسباً من جديد، ويمكن، إذا كانت الظروف نفسها مُصرّة، أن تبرز من جديد بصفاتها أحداثاً ملموسة للتجربة الفردية»¹. اعتمد هنا فرويد على "وراثة الطبائع المكتسبة" التي قال بها لامارك. إذن كان فرويد موافقاً ليونغ بخصوص أنماطه المبدئية (أو العريقة). إلا أنه يختلف معه في اعتبار هذا الإرث الفيلوجيني؛ إذ كان يونغ، في نظر فرويد، مبالغاً في تقدير الأنماط العريقة على حساب التجربة الفردية والمكبوت الفردي. على كل حال أثبت فرويد هنا أن الإرث الفيلوجيني قد يعود في طفولة الفرد تماماً مثل العودة الطفولية للطوطمية التي أشرنا إليه قبل قليل. تؤكد أطروحة فرويد هذه أنه لا يمكن لنا فهم التاريخ الفيلوجيني إلا بدراسة سيكولوجيا الفرد الخاص، وهذا، في نظره، ما أهمله يونغ. نفهم من طرح فرويد أن يونغ طبق السيكولوجيا الجماعية (الأنماط المبدئية) على السيكولوجيا الفردية؛ وهو، في تحليله النفسي فعل العكس أي طبق السيكولوجيا الفردية (الأنتولوجيا) على السيكولوجيا الجماعية (اللاشعور النمطي)

الكتاب الذي عالج فيه فرويد بالتفصيل المكبوت وعودة المكبوت في تاريخ الحضارة هو الأخير الذي نُشر عام 1938 بعنوان الرجل موسى والديانة التوحيدية. لكن قبل أن نعالج أطروحات هذا الكتاب، بودنا أن نشير أولاً باختصار إلى موقف بعض الدارسين لهذا الكتاب. قال أحد المعلقين: «استهل فرويد بغتة المشكل الأكبر الذي استحوذ عليه طول حياته: مشكل أصل الأديان، ودرجة الحقيقة التي يجب أن نمنحها لها، سواء تعلق الأمر بسيكولوجيا الفرد أو بتاريخ الحضارة»². بدأ فرويد تأليف كتاب موسى والتوحيد عام 1934 وأنهاه عام 1938، قال صاحب هذه الفقرة الأخيرة أن فرويد ألف هذا الكتاب بغتة، وهذا معناه أن تصور موضوع الكتاب فرضته ظروف ذلك العصر. من وجهة نظر السيكولوجية (أو العلمية)، يعتبر هذا الكتاب ثمرة لبحث طويل في سيكولوجيا الفرد وسيكولوجيا الجماهير بدأ منذ تأليفه لكتاب الطوطم والتابو 1912. ومن وجهة نظر الايديولوجية، جاء الكتاب استجابة لوضعية أوروبا في ذلك الوقت: استفحال الماركسية

¹Sigmund Freud, Cinq psychanalyses (L'homme aux loups), P. 399 – 400

²Marthe Robert, La révolution psychanalytique, la vie et l'œuvre de Freud, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1996, P. 407

الرسمية المتمثلة في البلشفية، وطلوع القومية الاشتراكية في ألمانيا والنمسا، للعلم أن فرويد هاجر من النمسا إلى بريطانيا بعد الاحتلال النازي.

في كتاب موسى والتوحيد أطلق فرويد العنان عن حدوسه العقلية، الأطروحات التي دافع عنها لم تثبتها الأركيولوجيا. قال صاحب الكتاب المذكور أعلاه: « بغض النظر عن أطروحة موسى المصري، أطروحة أثارت الاستنكار من جهة المؤمنين، ومرفوضة بقوة من طرف الأركيولوجيين والمؤرخين، صور المؤلف ملحمة روحية حيث لمعت صورة النبي المشرع بالقوة، بالذكاء، وبالنور. كان موسى نبيا لم يفهمه قومه، مستهزاء به، ومغتالا من طرف الذين أراد أن يرفعهم إلى درجته، موسى الذي لا مساعد له إلا تصوره الهائل للإنسان، تعالى على الزمان وأسس الحضارة الأخلاقية التي خُلق منها عالما بأسره»¹. جعل فرويد من موسى ليس مجرد نبي كما وصفته التوراة بل مفكرا ورجل فعل سياسي كان يحمل في ذهنه مشروع حضارة. لكن لماذا اهتم فرويد الملحد هكذا بموسى النبي الذي أسس ديانة؟ هناك اعتقاد لدي كثير من المعلقين أن فرويد كان مقلدا روحيا لموسى؛ أسس موسى أسس ديانة جديدة وأسس فرويد علما جديدا.

في ما يتعلق بقراءة فرويد للكتاب المقدس، نعتقد أنه أخذ بوصية نشته القائلة: اتخذوا نقيض ما يقولونه ستجدون الحقيقة*. في دراسته وتحليله لقصة موسى في التوراة، ذهب فرويد مذهب انقلاب الأفكار. قال روازن في هذا الصدد: «بإعادة تأويل أساطير توراتية متعددة، ذهب فرويد إلى تأسيس فكرة أن الأفعال التاريخية الواقعية إنما كانت بعكس ما كنا نعتقده بصفة اعتيادية. بعيد أن يكون الله هو الذي اختار الشعب اليهودي ليعبده ويطيع وصاياه، بل موسى – ذلك الارستقراطي المصري – هو الذي اختار الشعب اليهودي من أجل أن يؤبد شكل مصري قديم لمذهب التوحيد»². في نظر فرويد الإنسان البدائي مثل

*إذا كانت القراءة بين السطور ممكنة، فمن المحتمل جدا أن يكون فرويد في تأليفه لموسى والتوحيد قد ناسب بين يهودية يوشيا بن أمون ونازية هتلر. إذا كان موس مصريا وليس يهوديا فهتلر أيضا يهودي وليس ألمانيا. إذا مات موسى مفقودا (قتله كهنته سرا) فهتلر أيضا، فيما بعد، مات مفقودا (قتله عناصر المجتمع السري المقربون إليه. لكن ما هو ملاحظ أن فرويد لم يعلم أن مؤسس الديانة اليهودية هو الملك يوشيا بن أمون، وأن اسم أمون يرمز إلى الوثنية المصرية القديمة. ولم يشر في كتابه إلى الطابع القومي (والفاشي) للديانة اليهودية كما هي في التوراة والعهد القديم

¹Marthe Robert, Op. Cit., P. 407

²Paul Roazen, Op. Cit. P. 109

الطفل يتصور الإله على صورة الأب، الطفل يتصوره فرديا على صورة أبيه الطبيعي والبدائي يتصوره على صورة أب الرهط الأصلي، يمكن اعتبار النبي موسى أيضا بمثابة أب الرهط الأصلي (كما هو في نظرية داروين) الذي ما فتى أن رُفِعَ إلى منزلة الإله أو ممثل الإله في الأرض. أما عن تناسب فرويد نفسه بشخصية موسى فقال الكاتب المذكور: «كما سبق أن عيناه، يناسب فرويد نفسه بموسى. أول الاستقبال الذي نالته ديانة موسى الأولى بالنسبة إلى معارضة التحليل النفسي حيث خاض هو نفسه هذه التجربة: "الحقيقة الجديدة أيقظت بعض المقاومات الانفعالية". هو كان يدعي أن عليه مهمة تخليص الناس من الاضطهاد والعبودية»¹. نعتقد أن التناسب مع موسى لا يقوم على واقع نفسي، فرويد يهودي الأصل وموسى، في نظره، أرسقراطي مصري.

نعتقد أن في تصريحات فرويد - كما علمنا هو أن فكر - محتوى ظاهر ومحتوى كامن. اتخاذا فرويد ل موسى كقدوة له مجرد محتوى كامن لإدعائه؛ ويمكن أن نقول بحق أن في الأمر نوع من ازدواجية العاطفة، وقد فهم هذه الفكرة روازن، إذ قال: «بيد أن، إعجاب فرويد بموسى جد عظيم؛ كان هدف عمله التحليلي بمعنى ما أن يقوضه. كانت رسالة فرويد بقدر كبير التحرير من الحياة النزوية، والتمرد ضد القانون الموسوي. هذا القطب السلبي للإحساس الذي أبداه فرويد تجاه زعيم معبر عنه في كل التأويل الذي من خلاله اعتبر موسى مصريا، بذلك جرد اليهود من خالقهم. الكثير هم الذين رأوا بفعل هذه الأطروحة انحرافا معاديا للسامية من قبل فرويد»². نسي الكاتب فكرة مهمة جدا وهي أن فرويد ليس هو الأول الذي اعتبر موسى شخصية مصرية وقد أشار إلى مصادر هذه الفكرة في كتابه. وموقف اليهود منه لما اعتبر موسى شخصية مصرية قد تنبأ به من الأول حيث قال: «تجريد شعب من الرجل الذي يشرفونه كأعظم أبناءه ليس شيئا شرعا فيه بطيبة خاطر أو بقلب خفيف، حتى إذا كنا نحن أنفسنا ننتمي إلى هذا الشعب»³. أراد فرويد أن يثبت أن ما قام به في بحثه ضرورة علمية. وكذلك طور فرويد أنتروبولوجيا إنسانية فلسفية

¹ Paul Roazen, Op. Cit, P. 110

² Ibid., P. 111

³ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, Trad. Par Cornélius Hein, Ed. Gallimard, Paris : 1996. P. 63

مبنية على الطبيعة (اللاشعورية) المشتركة بين الأمم، بمعنى أن أنتروبولوجيا التحليل النفسي، إنسانوية، حيث فرضت على فرويد ومن هذا حذوه أن لا يعتبروا موسى كحالة خاصة مختلفة عن حالات أوديب ورملوس وسارغو وشكسبير. أضاف الكاتب قائلاً: «...بما أنه [ليونارد فانشي] كان مُتربيا بعيدا عن أبيه الطبيعي. وكان كذلك فيما يخص أوديب، كذلك موسى الأسطورة. إذا كانت هناك حاجة مخيلات فرويد تؤكد أن الأب يكون دائما إنسانا من الصنف الأعلى؛ إذا كان أوديب في حالته ملكا، جعل فرويد من موسى أرستقراطيا. وقد غامر أن يفترض أن شيكسبير لم يكن أبدا إنسانا من أصل وضيع، لكنه بالأحرى كان أرستقراطي أكسفورد»¹. كل القصص التي جمعها أوتو رانك أكدت أن أصل الأبطال القوميون أرستقراطي.

في رسالته إلى أنشتاين أكد أنه حتى العلم إنما يحتاج إلى الأساطير لتدعيمه² (لكنه لا يقصد بالأساطير الخرافات). لذلك ناسب بين التحليل النفسي وعلم المصريات Egyptologie ، «أكثر من ذلك، تأسيس ديانة توحيدية من طرف إمنحوتب الرابع [إخناتون] ونقلها إلى اليهود من طرف موسى تتشابه بكفاية مع وضعية فرويد مخترع التحليل النفسي - ، من أجل تشكيل رابط تشاركي بين الطب النفسي في القرن التاسع عشر وعلم المصريات القديم»³. نعلم أن فرويد طبيب أعصاب ويونغ طبيب نفساني، ف«لما كان في علاقة جيدة يذكر فرويد يونغ وكأنه ابنه ووارثه. هذا ما قاله جونز "كان يونغ سيصبح هو الإشع الموجه إلى استكشاف أرض ميعاد الطب النفسي التي كان فرويد، مثل موسى، الوحيد الذي سمح له فقط أن يراها من بعيد»⁴. نعلم أن عرض الكتاب المقدس أن الإله قال ل موسى أنه لا يصل إلى أرض الميعاد، بل خليفته الإشع هو الذي يقود اليهود في هذه المهمة. أراد فرويد أن يكون يونغ هو الإشع التحليل النفسي، إذ عبر عن هذه الأمنية في إحدى رسائله حيث قال: «نواصل في الدفاع عن قضيتنا بثقة نفس هادئة وسائدة. لنحيا كما لنموت، أب يهودي كتسلطي يحتاج إلى معرفة مستقبل ابنه الثابت؛ أعتمد على يونغ من

¹Paul Roazen, Op. Cit., P. 113

²Sigmund Freud, Anthropologie de la guerre (lettre à Einstein), Trad. par Marc Crépon et Marc De Launay, Ed. Librairie Arthème Fayard, Paris : 2010. P. 266

³Paul Roazen, Op. Cit., P. 115

⁴Paul Roazen, Op. Cit., P. 114

أجل هذا. إني مبتهج الآن أنكم أنتم وأصدقاءنا الذين تقدمون لي هذا الوعد باليقين»¹. لم يكن اختيار يونغ كخليفة له عسفاً، إن في الأمر حكمة؛ فرويد طبيب أعصاب ويونغ طبيب نفساني، من المحتمل أن فرويد أرد أن يعتمد على الطب النفسي في علاج الأمراض النفسية أكثر من اعتماده على طب الأعصاب. وربما رأى في التحليل النفسي علماً أقرب إلى طب النفسي منه إلى طب الأعصاب. لأن في الطب النفسي جانب من السيكلوجيا. والسبب الثاني هو أن يونغ آري الأصل، بينما كان أغلبية المحللين النفسانيين يهوداً. من المحتمل أيضاً أن فرويد قام بقلب المعادلة: موسى مصري واليشع يهودي. في الأخير أمنية فرويد لم تتحقق بطبيعة الحال لأن العلاقة بين العلمين تدهورت*.

ما حللناه إلى الآن هو موضوع اهتمام فرويد بالتاريخ اليهودي وشخصية موسى المصري. غرضنا الآن هو توجيه انتباهنا إلى كيفية تطبيق فرويد نظرية التحليل النفسي على تاريخ الحضارة اعتماداً على تاريخ الفرد. اختار التاريخ اليهودي لأنه مدون ولأنه يعتبر تاريخاً انبثقت منه اليهودية والمسيحية والإسلام. أولاً افترض فرويد أن موسى شخصية موجودة تاريخياً، حيث قال: «حتى ولو لم يتمكنوا من الإعلان بيقين كامل، الأغلبية الكبرى من المؤرخين، مع ذلك، أثبتوا أن موسى قد عاش واقعياً وأن العبور* من مصر الذي يرتبط به قد حدث فعلاً»². نعم، لكن هناك مؤرخون آخرون نفوا الوجود التاريخي ل موسى، لكن موقف فرويد كان وسطياً: إذا كان موسى موجوداً فعلاً في التاريخ الواقعي فهو شخصية مصرية. اعتمد فرويد على باحث في المصريات اسمه ج. ح. بريستد J. H. Breasted حيث أكد هذا الأخير أن الاسم الأصلي هو موسى الذي يعني الطفل، هو اسم مصري وليس اسماً عبرانياً (ولا عربياً). وذهب إلى القول أن اسم رامسيس له الجذر نفسه، أصله را موسى، الذي يعني طفل الإله را.³ ثم أشار فرويد إلى دراسة أوتو رانك الأنتروبوسيكولوجية في كتابه أسطورة ميلاد البطل. حيث ذكر بعض الأبطال

¹Sigmund Freud, Correspondences (1873 – 1939), Trad. par Anne Berman, Ed. Gallimard, Paris : 1966. P. 324

²Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 63

*العبور L'exode وردت هذه الكلمة في التوراة العربية "الخروج"، وهذا خطأ. من كلمة العبور اشتقت كلمة العبرانيين. لم يذكر فرويد في كل مؤلفه كلمة العبرانيين. ولم يعلم أن كلمة اليهودية التي ذكرها تكونت نسبة إلى قبيلة يهودا التي هي أقوى وأهم قبيلة من بني إسرائيل. كذلك وقوع العبور من مصر إلى فلسطين أرض كنعان حدث قابل للنقاش.

³Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, Ps. 64 – 65

القوميين الذي أحصاهم وهم موجودون بحكايات متطابقة في معظم الحضارات العريقة. ذكر فرويد «سارغو أكاد، موسى، سيروس وريمولوس (...) أوديب، كارنا، باري، تيليف، بيرسي، هيراكليس، جيلغاماش، أومفيو، زيثوس الخ»¹. ذكر رانك هؤلاء الأبطال القوميون كلهم. وهناك بينهم مطابقات عجيبة في أساطيرهم التي تتعلق بالعرض في المياه (في النهر) مثل أسطورة موسى*. نأخذ نموذجا واحدة من بين النماذج التي ذكرها رانك: تلكم هي أسطورة سارغو أكاد : «سارغو، الملك الجبار، ملك أغاد [أكاد]، هو أنا، أمي كانت كاهنة [امرأة عفيفة]، لم أعرف أبي، أخ أبي كان يسكن في الجبل. في أزورياني، مدينتي على ضفاف الفرات، أمي حملتني وأنجبتني في الخفاء. وضعتني في سلة من قصب، وغلقت الفتحة بالشمع وألقت بي في النهر الذي لم أغرق فيه. حملني النهر، وذهب بي نحو آكي، ساقى الماء. آكي، ساقى الماء، بطيبة قلبه، أخرجني من النهر...»². نلاحظ في هذه الأسطورة أن سارغو ينتمي إلى الأرستقراطية، كل الأبطال القوميون الذين ذكرهم رانك ينتمون إلى هذه الطبقة العليا. لكن التوراة ذكرت موسى بصفته ينتمي إلى الطبقة الوضيعة عرضته أمه في النهر ثم ربه امرأة القصر الملكي. تصور فرويد بطريقة مخالفة لرواية التوراة؛ بناء على الأساطير الأخرى المماثلة، حيث أكد أن موسى ينتمي أيضا إلى الطبقة الأرستقراطية المصرية. وقال أنه لم يخترع شيئا، بل يقينا موسى اسم مصري حسب الأبحاث الأركيولوجية التي اعتمد عليها وطبق عليها تقنية التحليل النفسي الجماعي. قال في هذا الصدد: «في الشكل النمطي للأسطورة، العائلة الأولى، التي ولد فيها الطفل، هي عائلة الصنف الأعلى، هي غالبا من الدم الملكي؛ الثانية، التي يتزعرع فيها الطفل، هي عائلة وضيعة ومنحطة، كما أن هذا يظهر مجددا من باقي الشروط التي يرتفع إليها التأويل»³. أكد فرويد على غرار رانك أن أسطورة موسى الأصلية كانت على هذا الشكل المؤلف

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 69

*اللاشعور الجماعي هو شيء العالم المقسوم بين الناس أعدل قسمة. في دراسات جيزارو حاييم الأنثروبولوجية في الميدان، وجد في قبائل البيرو واسكتلندا خرافة مفادها أن في اليوم الأخير (القيامة) كل واحد من الناس سيبحث عن كل أظافره التي قلمها. ما يثير الاهتمام أن هذه الخرافة موجودة في منطقة الزواوة إلى الآن.

²Otto Rank, Le mythe de la naissance du héros, Trad. Par Elliot Klein, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris 1983, P. 43

³Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 70

وبعد مرور الزمن تشوهت بفعل اعتقاد بني إسرائيل أن موسى، بطلهم القومي، له أصول إسرائيلية.

بينما في التوراة «كانت حالة موسى مختلفة تماما. هنا العائلة الأولى، عادة من الصنف الأعلى، إنما هي وضيعة. أعتبر موسى كابن اللاويين اليهود. العائلة الثانية، بالمقابل – عائلة الظرف الدنيء حيث يتزعرع الطفل عادة – حل محلها البيت الملكي المصري، ربته الأميرة وكأنه ابنها الخاص»¹. في نظر فرويد، كما في نظر رانك، ما حدث في رواية الأسطورة الأولى هو عكس مما هو مروي في الأسطورة الثانية التوراتية المشوهة كما وصلت إلينا الآن². كانت ربما أسماء أخرى واردة في التوراة نسبت إلى بني إسرائيل وهي مستوردة من الميثولوجيات الشرقية الأخرى مثل إبراهيم، يوسف أيوب...

نرى الآن كيف جعل فرويد من موسى شخصية ذات أصل مصري وكيف اعتبر مذهب التوحيد مذهباً مصرياً وكيف اعتبر أيضاً الوصايا العشرة تشريعاً مصرياً. مؤسس مذهب التوحيد والوصايا العشرة هو الفرعون إخناتون. لكن لم يبين فرويد هل عاش موسى في عهد هذا الفرعون أو في عهد ما بعده، أي عهد رمسيس الثاني الذي انقلب على الديانة التوحيدية وأعاد تأسيس الديانة القديمة، ديانة آمون. ما قاله فرويد فقط هو كالاتي: «تحت السلالة الثامنة عشرة الشهيرة التي جعلت من مصر إمبراطورية، إستوى على العرش فرعون شاب حوالي عام 1375 ق. م. كان اسمه أولاً إمنحوتب الرابع، مثل أبيه، لكن بعد ذلك غير اسمه، وليس فقط اسمه. هذا السائد شرع في فرض على شعبه ديانة جديدة صدمت تقاليد الألفية وكل العادات التي كان مؤلوفة لديه سابقاً. يتعلق الأمر بمذهب توحيد صارم، المحاولة الأولى في هذا المقصد، كما نستطيع أن نعلم، هو فرض الاعتقاد بإله أحادي ونشأ من ذلك بطريقة شبه محتومة لا تسامح ديني غريب عن العصر القديم – قبل ذلك، وكذلك لمدة طويلة بعد ذلك. لكن، سلطة إمنحوتب* لم تدم إلا سبعة عشرة سنة؛ بعد موته فوراً، عام 1358، تبددت الديانة الجديدة، بالتالي ذاكرة الملك الهرطقي أصبحت محظورة»³.

¹ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 71

² Ibidem., P. 71

³ Ibid., P. 84

الملك الذي تحدث عنه فرويد هو إخناتون، هذه الكلمة تعني، حسب وول ديورنت، آتون راض. الدافع إلى تأسيس هذه الأولوية الكلية، ألوهية آتون هو تحول مصر إلى امبراطورية عالمية* إذ لا بد من تجاوز الديانة القومية الوثنية المتمثلة في ألوهية آمون. من أجل أن تكون هذه الديانة عالمية لا بد أن تكون توحيدية. وهذا التوجه العالمي، في نظر نشته أيضا، هو الدافع في نشأة المسيحية؛ حيث لم يملك اليهود في ذلك العهد دولة ولا استقرارا، كانوا مبعثرين في أرجاء الإمبراطورية الرومانية؛ فمن العادي والضروري أن يتصوروا إليها عالميا، أو إضفاء الطابع العالمي على ألوهيتهم التي كانت من قبل قومية.

هذا الميل إلى الطابع العالمي للتوحيد عبر عنه فرويد كالتالي: «البطولات العسكرية للفتاح الأكبر ثوتماس الثالث جعلت من مصر قوة عالمية؛ نوبيا في الجنوب، فلسطين، سوريا وجزء من بلاد واد الرافدين ألحقت بالامبراطورية. هذه الامبريالية انعكست الآن في الديانة بصفتها كونية وتوحيدية. كما أن سلطة الفرعون لم يمتد من الآن فقط في حدود مصر لكن أيضا امتد إلى نوبيا وسوريا، فكان على الديانة أن تتخلى عن حدودها القومية، وكما أن الفرعون كان هو السائد الأحادي والمطلق على العالم المعروف لدى المصريين، ألوهية المصريين الجديدة يجب أن تصبح مماثلة له...»¹ أدرك إذن فرويد، حسب تصريحه هذا أن فلسطين، أرض كنعان أو أرض الميعاد، كانت مستعمرة مصرية لمدة طويلة. من الأكد أن اليهود استفادوا كثيرا من الثقافة المصرية وهذا لا يدل أبدا أن العبور قد حدث من أرض مصر إلى أرض كنعان. من جهة عاكس فرويد روايات العهد القديم ومن جهة أخرى اعتمد عليها كلما كان ذلك مستجيبا لنظريته الانتروبو – تاريخية – سيكولوجية. كذلك لم ينتبه إلى عصور تأليف الكتاب المقدس. ومن الواضح جدا أن العهد القديم، خاصة منه التوراة، تم تأليفه من طرف شعراء كثيرون ينتمون إلى أجيال مختلفة وإلى قبائل مختلفة.

*من المحتمل جدا أن يكون هذا الاسم إخناتون مركبا من يكتا إتون، بالأمازيغية. ينطق الحرف بين الخاء والكاف. والكلمة تعني انحنى (بالمعنى الخاص) أو أسلم (بالمعنى المجازي) للإله آتون. كما أن مصر بفتح الراء مركبة من ميسن راء، أي ابن الإله راء.

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, 86

*ندافع عن أطروحة أن العبور وقع من جنوب وغرب الجزيرة العربية إلى فلسطين. ولم يضع العبرانيون أبدا أقدامهم على أرض مصر. أسماء الآباء الواردة في التوراة أسماء عربية وليست آرامية. وفي هذا المجال يمكن إمطة اللثام عن الكتاب المقدس، خروج اليهود من القحط إلى الجنة التي هي فلسطين أرض فيها الفاكهة والحليب والعسل، لكن في الحقيقة مصر هي الجنة مقارنة بفلسطين، إلا أن فلسطين جنة مقارنة بالصحراء العربية.

الأهم في كتابه موسى والتوحيد هو مقارنته بين ديانتين: ديانة يهوه الوثنية العربية وديانة آتون التوحيدية المصرية. لكن نجد في عرض فرويد نوعاً من المفارقة؛ من جهة يصر على الوجود التاريخي ل موسى، ويصر أن العبور وقع حقا من أرض مصر إلى أرض كنعان*، ومن جهة أخرى يتحدث عن قوم موسى الجديد الذي هو قوم مدين العربي. ثم قال واصفا لديانة آتون: «نريد الآن أن نخاطر بهذه النتيجة: إذا كان موسى مصريا، إذا نقل ديانته الخاصة إلى اليهود، إنما كانت هي ديانة أخناتون، أي ديانة آتون»¹. ثم أضاف: «هناك طريق قصير للبرهنة على أطروحتنا: إنه الإثبات أن الديانة الموسوية ليس شيئا آخر إلا ديانة آتون – من أجل اللجوء إلى إشهار الإيمان، إلى إعلان ديني»². إذن ديانة موسى هي ديانة آتون، لكن هل بقي اليهود على هذه الديانة التي علمها لهم موسى؟ موقف فرويد متردد ومتناقض. قال من جهة: «كلا الإثنتين [ديانة آتون والديانة اليهودية] هما شكلان لتوحيدية صارمة وسنكون ميالين في الحين إلى أن نرجع هذا الطابع الأساسي لما لهما من مطابقة. في أكثر من نقطة، التوحيدية اليهودية تتظاهر كذلك أكثر شدة من التوحيدية المصرية، مثلا لما تمنع بصفة مطلقة التمثيل بالصور الخيالية. الفرق الماهوي – بغض النظر عن اسم الإله – تظهر في أن كل الديانة اليهودية تخلت كلية عن العبادة الشمسية، التي كانت الديانة المصرية تسند إليها»³. ألا يوجد نوع من التعصب لليهودية من تصريح فرويد هذا؟ في اعتقادنا ألوهية الشمس عند المصريين تسمى **را RA**، الإله القومي المصري الذي أشار إليه فرويد فقط لما فكك اسم **رمسيس**. ألوهية **را** ألوهية وثنية، منعها إخناتون وعوضها بألوهية آتون التوحيدية والعالمية، كيف تكون إذن عبادة آتون شمسية؟ ألا يوجد خلط بين **آتون** و **را**؟ الإله الشمس لم يكن حصرا على المصريين فقط، بل كان موجودا عند الرومان قبل العصر المسيحي. من المحتمل جدا أن **إخناتون** لم ير في الشمس ألوهية، بل رأى فيها أعظم مظهر للقدرة الإلهية. ثم كيف كانت التوحيدية اليهودية أكثر شدة من التوحيدية المصرية؟ دون شك كان فرويد يعلم أكثر منا أن اليهودية ديانة قومية ينقصها

¹ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 90

² Ibidem, P. 90

³ Ibid., P. 91

الطابع العالمي لتكون توحيدية، لأن التوحيد لا يعني فقط توحيد الألوهية بل يعني أيضا توحيد الإنسانية.

وأضاف فرويد، دائما في مقارنته بين الديانة المصرية والديانة اليهودية، قائلا: «المطابقة بين الديانة اليهودية وديانة آتون في هذه النقطة المهمة تؤسس الحجة الثقيلة الأولى لإثبات أطروحتنا (...)» لم يقدم موسى لليهود الديانة الجديدة؛ بل نستطيع أن نثبت بيقين أكبر أنه أدخل إليهم ممارسة الختان¹. في كل مؤلفاته لاحظنا جيدا أن فرويد لا يمتنع كلماته، لكن لما تعلق الأمر برواية سيكولوجية لتاريخ اليهود لا نجد عنده الصراحة والجرأة التي اعتاد عليهما. ما يثير الدهشة هو أنه تجاهل كون المجتمع اليهودي مجتمعا عصبويا (قبليا)، وأن اليهودية مشتقة من يهودا، أعظم قبيلة في بني إسرائيل.

يعتبر هذا مجرد نقد منا بخصوص أطروحات كتاب موسى والتوحيد. الأهم من هذا البحث هو بيان كيف طبق فرويد السيكولوجية الفردية على السيكولوجيا الجماعية، وكيف نقل مفهوم الكبت وعودة المكبوت من تاريخ الفرد إلى تاريخ الحضارة. قد يندهش القارئ إذا لاحظ بعض التناقضات بين ما سبق أن عرضناه وما سيأتي عرضه بعد الآن. قبل كل شيء أقر فرويد أن أدب الديانة اليهودية فيه عناصر دخيلة من الأساطير الشرقية القديمة، إذ قال مثلا: «يملك اليهود ثقافة فائضة خارجية عن الكتاب المقدس، التي نجد فيها حكايات وأساطير التي تكونت في مجرى قرون من الزمن حول الصورة العظمى لزعيمهم الأول ومؤسس ديانتهم، التي أضاعت وأظلمت في الوقت نفسه هذه الصورة»². لم يكن إذن الأدب اليهودي أدبا خالصا مشتقا من الثقافة المصرية بل ضم أيضا مجموعة من الأفكار الأسطورية الشرقية، البابلية، الأشورية، الفارسية، العربية... الخ

¹ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 92

² Ibid., P. 99

* هناك جمعية دينية مسيحية في فرنسا الآن تسمى شهود يهوه، دون أن يعلم أصحابها أن يهوه ديانة وثنية عربية.
** هناك دون شك فرق بين التسمية العربية "اليهود" والتسمية الأوروبية Juifs. لما نقول بالعربية "اليهود" فالكلمة مشتقة من اليهودية كديانة وتمسى لدى الأوربيين Judaïsme وهذه الكلمة مشتقة من اسم يهودا الذي كان في الأصل اسم أحد أبناء يعقوب ووريثه في الملك والنبوة. ثم أصبحت هذه الكلمة اسم الأكبر وأقوى قبيلة إسرائيلية، مثل قريش عند العرب، والتي انحدر منها الملوك والأنبياء بما فيهم المسيح. مؤسس الديانة اليهودية، الملك يوشيا بن آمون ينتمي إلى قبيلة يهودا، فأخذت ديانتها هذا الاسم. كل الملوك الإسرائيليين الذين وبخهم الكتاب المقدس ينتمون إلى قبائل أخرى غير قبيلة يهودا، وهذا إثبات للطابع العصبوي للمجتمع الإسرائيلي القديم.

إلى جانب الإله آتون هناك الإله يهوه، وهذا الأخير هو الإله المبدئي لبني إسرائيل*.

يمكن أن نلاحظ، باستنتاج، أنه تظهر في الكتاب المقدس أربع ألوهيات: ألوهية يهوه العربية (القومية)، ألوهية آتون المصرية (العالمية) وألوهية آمون المصرية (القومية)، وألوهية إيل أو اللهم (الله) الشرقية (العالمية). هذه الألوهية الأخيرة لم يشر إليها فرويد، بالرغم أن بعض أسماء الآباء الواردة في التوراة، مثل إسرائيل، إسماعيل...، وأسماء مثل صاموئيل، جبرائيل... مقترنة بهذه الألوهية الأخيرة. أما بخصوص ألوهية يهوه فقال فرويد ما يلي:

«أولئك المؤرخون المعاصرون، الذي يمكن أن نعتبر إد. ماير ممثلهم، متفقون مع الرواية الكتابية حول نقطة مهمة. هم أيضا أكدوا أن القبائل اليهودية**، التي خرج منها لاحقا الشعب الإسرائيلي، تبنا في وقت معين ديانة جديدة. لكن هذا الحدث لم يقع في مصر، ولم يقع أبدا في جبل شبه جزيرة سيناء، لكن وقع في مكان يسمى مريباط قادس، بمعنى في واحة صحراوية بصفة خاصة كان مزودا بالمنابع والآبار، واقع جنوب فلسطين، بين التخوم الشرقية لشبه جزيرة سيناء والحدود الغربية للأرض العربية. تبنت القبائل اليهودية في هذا المكان تقديس الإله يهوه، الذي كان بصفة احتمالية هو إله القبيلة العربية المجاورة مدين. وكانت قبائل أخرى مجاورة تعبد أيضا هذا الإله»¹ حسب هذا التأويل، قوم موسى الأوائل، من غير المصريين، عرب لأن فرويد ركز على الأراضي الصحراوية. واصل فرويد كلامه قائلا: «كان يهوه دون شك إله البراكين. بيد أن مصر، كما نعلم، لا تحدث فيها البراكين وكذلك جبال شبه جزيرة سيناء لم تكن أبدا بركانية؛ بالمقابل نلقى البراكين، التي يمكن أن تكون في نشاطها إلى عهد قريب، في طول الحدود الغربية للأرض العربية. واحد من هذه الجبال ينبغي أن يكون إذن سيناء حوراب، الذي يُتمثل كمسكن الإله يهوه. بالرغم من كل التعديلات التي خضعت لها الرواية الكتابية، كان ممكنا، في نظر إد. ماير، إعادة تأسيس الطابع البدائي لهذا الإله. هو عفريت مُقلق، متعطش إلى الدم، وكان يطوف ليلا ويفر من نور النهار»². نفهم من هذا العرض أن بني إسرائيل لهم أصول متعددة، يمثلون، في القديم، شعبا تاريخيا متعدد الأصول. منعهم الكنعانيون ومنهم العرب ومنهم المصريون. وحسب احتمال فرويد العرب كانوا يشكلون الأغلبية. منهم مصريون لأن موسى لم يخرج

¹ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéisme, P. 102

² Ibid., P. 102

من مصر فارا لوحده، دون أدنى شك كان له أتباع. ومنهم عرب لأن تقليد الإله يهوه، الذي له مكانة مهمة في الكتاب المقدس، تقليد عربي، لا أثر له في مصر. ومنهم كنعانيون لأن فرويد ذكر قوما، أو مجموعة قبائل، في جنوب فلسطين، وهذا له أيضا أثر في الكتاب المقدس: ألوهية إيل (الله) السريانية.

قابل إذن فرويد، في فقرته أعلاه، بين إلهين متناقضين: آتون المسالم ويهوه الدموي. وهذا يتطابق تماما مع تصور فرويد لازدواجية العواطف التي اعتمد عليها في كتاب الطوطم والتابو وعلاج الأمراض العصابية. ويتطابق مع تصوره لغريزتين متناقضتين في نفس كل إنسان: غريزة الحب إيروس، وغريزة الموت تانتوس. هذه الازدواجية واضحة جدا في العهد القديم؛ الإله آتون أملى الوصايا العشرة التي هي وصايا حب وسلم، الإله آتون يقول: لا تقتل أبدا ولا تزن أبدا... كانت هذه الوصيتان في نظر فرويد أهم أركان بداية كل حضارة. والإله يهوه الدموي يقول لشعبه المفترض: أقتلوا. كما يمكن أن نناسب بين آتون وإيروس ونناسب بين يهوه والغريزة التدميرية. وإذا طبقنا تعيين فرويد للأنماط الليبيدية: النمط الإكراهي، النمط النرجسي والنمط الإيروسى فنجد هذه الأنماط الثلاثة محتواة في العهد القديم: النمط الإكراهي يتمثل في إرادة القوة والاحتجاج الذكوري، والنمط النرجسي يتمثل في فكرة الشعب المختار، والنمط الإيروسى يتمثل في ما يمليه الإله آتون كالرحمة وحب الإنسانية. وهذا دليل، بين أدلة كثيرة، أن العهد القديم لم يتكون دفعة واحدة، بل ألفه شعراء كثيرون ينتمون إلى عهود مختلفة، تماما مثل قصيدتي هوميروس. بينما يطغى النمط الإيروسى على العهد الجديد.

هذا لأن فرويد نفسه افترض أن الكتاب المقدس خلط بين شخصيتين مؤسستين للديانة اليهودية حيث قال: «لا يمكن أن ننكر هذه الفكرة؛ لنا انطباع لموسى قادم ومدين هذا، الذي يمكن للتقليد أن ينسب إليه انتصاب ثعبان من قلز مثل الإله المتطرب [المشعوذ]، ورجل آخر مختلف تماما وهو السيد المصري الذي استنتجنا وجوده، الفرد الذي أعطى لشعب ديانة حيث كان السحر والشعوذة مستبعدين بطريقة أكثر صرامة. موسى المصري لم يكن ربما أقل اختلافا من موسى المديني، بل هما مختلفان مثل اختلاف الإله الكوني آتون

والعفريت يهوه الساكن في جبال الآلهة»¹. نعلم أن في الأحلام والأساطير هناك معنى ظاهر ومعنى كامن. في الكتاب المقدس معنى ظاهر ومعنى كامن بخصوص الشخصيتين موسى مدين العربي وهو الزعيم الظاهر وغير الموجود تاريخياً؛ وموسى الكامن الذي هو موسى المصري الموجود فعلاً. والفرق بينهما هو مثل الفرق بين الإله يهوه والإله آتون. لكن في الكتاب المقدس، موسى الظاهر، الذي اعتبره فرويد وهمياً، هو المسيطر. هكذا حل فرويد مشكلة وجود أو عدم وجود شخصية موسى.

من افتراضات فرويد أيضاً أن موسى قتله كهنته اللاويون. نقرأ قصة غياب موسى في التوراة كما يأتي: «طلع موسى من سهول موعاب إلى جبل نيبو، على قمة بيسغا مقابلاً لبيريخو (...) موسى خادم الله مات هناك في بلاد معاب وفقاً لأمر الأبدي. دفنه الأبدي في واد، في بلاد معاب مقابلاً لبيت – بور. لا أحد يعلم أين يوجد قبره إلى الآن...»². (ترجمنا من النص الفرنسي). بينما قال فرويد: «إنه يوجد عند النبي موسى (النصف الثاني من القرن الثامن)* دلالة لا يمكن تجاهلها لتقليد له محتوى أن موسى، مؤسس الديانة، وصل إلى نهاية قاسية في انتفاضة شعبه المتمرد، "بعناد شديد". وفي الوقت نفسه تخلى الشعب عن الديانة التي أدخلها [موسى]»³ افتراض فرويد لمقتل موسى من طرف (أبنائه) الكهنة اللاويين إنما يتطابق مع نسقه الأنثروبولوجي العام القائم على عقدة أوديب. في نظر فرويد من هذا القتل البدائي انبثقت الأديان والأخلاق والنظم التشريعية، كما ينبثق الأنا الأعلى من عقدة أوديب الفردية المنحلة. لكن فرويد لم يكن هو الأول الذي افترض مقتل موسى، بل استشهد بمؤرخ آخر، حيث قال: «اقتبسنا من سيلين الفرضية التي قالت أن موسى المصري تم اغتياله من طرف اليهود وأن الديانة التي أدخلها إليهم تخلوا عنها». حدث إذن ارتداد بعد مقتل موسى، ارتداد اليهود إلى ديانتهم الشركية القديمة؛ حيث «كان التعبير عن هذه الوحدة التي خرج منها الشعب الإسرائيلي هو تبنيهم لديانة جديدة، مشتركة بين كل القبائل، ديانة يهوه، هذا الحدث، في نظر إد. ماير، وقع بتأثير قبيلة مدين، في قادمس. وعلى ذلك،

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 104 – 105

²La Bible, Deutéronome, 34 (1 – 5)

*صاحباً كتاب إمطة اللثام عن الكتاب المقدس ساندا أطروحة أن الكتاب المقدس مدون في بداية القرن السابع ق.م.

³Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 105

أحس الشعب بقوة كافية من أجل الشروع في فتح أرض كنعان. ذلك المجرى للأفعال لا يتوافق مع الأطروحة أن الكارثة التي حلت بموسى وديانته حدثت في الأردن الشرقية؛ لا بد أن تكون قد حدثت قبل إتحاد القبائل»¹. قتل اليهود موسى، تخلوا عن ديانتهم واتبعوا ديانة يهوه الدموية، اتحدوا ثم غزوا أرض كنعان*. ما ذا إذن استفاد اليهود من ديانة موسى التوحيدية؟ أكيدا، وراء كل توحيدية دينية تختفي توحيدية سياسية كنزعة أقوى. تخلوا عن التوحيدية الدينية واحتفظوا بشدة أكبر بالتوحيدية السياسية وبفضلها غزوا أرض كنعان. هذه الحالة تنطبق أكثر على الإسلام، مهما قول الآية القرآنية: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين". معنى هذه الآية موجود في سورة الممتحنة. لكن لما توفي النبي، ص، أو قتلوه، بدأت الفتوحات العدوانية وعاد المكبوت القومي.

لما كتب فرويد كتاب موسى والتوحيد، الذي أثار اهتمامنا في هذا المبحث، كان متقدما في السن، وكتبه استجابة لظروف عالمية قاهرة (استفحال البلشفية والنازية). لذلك كان غامضا وغير منظم وفيه تناقضات واضحة وصريحة. وقد اعترف بهذا ضمنا لما قال: «هذا الامتداد لعملي مرتبط بالاعتبارات التي أعربت عنها منذ خمسة وعشرين سنة، في الطوطم والتابو. لكنني لا أحس بعد بالقوة اللازمة لإتمام مثل هذا المشروع»². بالرغم من الخلط والغموض نحاول أن نستخرج الحجر الثمين من المعدن، ونبذل شيئا من الاجتهاد من أجل فهم المغزى العام من هذا المؤلف المتأخر. أما عن ظروف العصر التي أثارت اهتمام فرويد فعبر عنها كما يأتي: «نحيا في عصر يثير الفضولية بصفة خاصة. اكتشفنا فجأة أن التقدم أبرم عقدا مع البربرية. في روسيا السوفياتية، شرع في السمو إلى أشكال حياة أفضل لبعض مائة مليون فرد الذين حكم عليهم بالاضطهاد. صُنِع لهم جسر من أجل إزالة "الأفيون" الديني وبحكمة كافية لمنحهم قدرا معقولا من الحرية الجنسية. لكن في الوقت نفسه أخضعوهم إلى أقسى أنواع الجبروت وجردوهم من كل إمكان التفكير بحرية.

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 107

*في واقع الأمر لم يغز العبرانيون أرض كنعان بل دخلوها مهاجرين من الأرض العربية. ما يرويه الكتاب المقدس من البطولات العسكرية مجرد أساطير خيالية وهمية لم توجد إلا في مخيلات الشعراء اللاهوتيين رواة الكتاب المقدس. لم يخض اليهود في تاريخهم معركة واحدة ولم يسبوا رجلا واحدا ولا امرأة واحدة، بل هم الذين تعرضوا مرارا للعدوان والسبي من طرف الأقوام المجاورة. اليهود مجموعة قبائل بدوية لا حول لهم ولا قوة.

²Sigmund Freud, L'homme Moïse et religion monothéiste, P. 128

بواسطة العنف المطابق الشعب الإيطالي تلقى تربية في سبيل عقيدة النظام والإحساس بالواجب. في حالة الشعب الألماني يتحمل كتخفيف، التخليص من هم مضايق، الإثبات أن النكوص نحو البربرية تقريبا قبل تاريخية تستطيع أيضا أن تتحقق دون الاستناد إلى أي فكرة عن التقدم. مهما كان الأمر، تقدم الوضعية نفسها بطريقة أن اليوم الديمقراطية المحافظة أصبحت حارسات التقدم الثقافي وأنه بصفة مفارقة كانت بحق مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية التي تقاوم بدفاع شديد ضد امتداد هذا الخطر الثقافي. هي التي كانت إلى الآن العدو اللدود للحرية والتقدم في فائدة معرفة الحقيقة»¹. في هذه الفقرة (1938) اهتم فرويد بصفة مختصرة جدا بعودة المكبوت البربري في العصر الحديث؛ هذه العودة التي قد تنبأ بها غوستاف لوبون عام 1895 لما كان فرويد متفائلا باكتمال الحضارة في النظام الليبيرالي.

لنعود إلى موضوعنا. كيف انتقل اليهود من ألوهية أتون إلى ألوهية يهوى؟ نحاول جمع واختصار أفكار فرويد المتفرقة والتي عالجت هذا الموضوع. قارن فرويد بين موسى المصري (الحقيقي) و موسى العربي (الوهمي)؛ بحيث أن «هذا الأخير [موسى مدين] وصف لنا أكثر عادة كمتسلط، غضبي، بمعنى عنيف، و، بالرغم من هذا، قيل عنه أنه كان الأكثر اعتدالا ولطفا والأكبر صبورا من كل الناس. إنه واضح أن هذه الصفات الأخيرة لم تكن قط متفق عليها بخصوص موسى المصري، الذي كانت له طموحات جد كبيرة وجد صعوبة لشعبه؛ ربما هذه الصفات تنتمي إلى موسى الآخر المديني. أعتقد أننا في الصواب إذا ميزنا بين الشخصيتين وأن نوافق أن موسى لم يكن أبدا في قادس، ولم يسمع أبدا باسم يهوه، وأن موسى المديني لم يدس أبدا أرض مصر ولم يعرف شيئا عن الإله أتون»². في البداية أكد فرويد أن اسم موسى اسم مصري، وليس اسما آراميا أو عبرانيا (عربيا). فالنتيجة المنطقية أن موسى العربي* شخصية وهمية غير موجودة في الواقع التاريخي. هناك إذن مقابلة (صراع) بين شخصيتين في التاريخ العبراني، الذي تمثل في صراع بين

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 132

² Ibid., P. 112

*في تصريح فرويد إثبات نسبي لأطروحتنا أن العبرانيين لم يضعوا أبدا أقدامهم على أرض مصر. اسم موسى مصري. والعبرية القديمة التي ذكرها الكتاب المقدس كانت في الحقيقة لهجة عربية.

أتون ويهوه، بين السلم والعدوانية. عبر فرويد عن هذا الصراع لما قال: «بالتخلص من الرجل موسى بتحويله إلى مدين وقادس وبمزجه مع كاهن يهوه المؤسس للديانة»¹. إذن في الحقيقة هناك موسى واحد، قام اليهود بنقله إلى شخص آخر رمزي وذو قيمة دنيا؛ هذا ما أطلق عليه فرويد في تأويل الأحلام والعصابات النفسية بالانتقال، والانتقال عادة يحدث من عنصر ذي أهمية إلى عنصر تافه أو قليل الأهمية. شرحنا في تأويل الأحلام ميكانيزم هذا الانتقال.

نقدم هنا مثلاً لفرويد حول الانتقال في العصاب الإكراهي: « لا تستطيع المريضة نفسها في الواقع أن تجلس إلا على مقعد واحد ولا تستطيع أن تنهض إلا بصعوبة. المقعد، حسب بعض التفاصيل في حياتها الزوجية، يرمز في نظرها إلى زوجها الذي بقيت وفية له. تشرح بهذه الجملة إصرارها الإكراهي: "لا أنفصل إلا بصعوبة كبيرة (عن الرجل، عن المقعد)...»² نجد هما انتقال الاهتمام من موضوع ذي قيمة عظمى (الزوج) إلى موضوع ذي قيمة دنيا (المقعد)؛ حدثت مثل هذه الحالة بين أتون ويهوه.

نرى الآن كيف وصف فرويد الشخصيتين المتناقضتين: موسى المصري و موسى العربي. نبدأ ب موسى العربي: « لم يكن الإله يهوه الذي قاد إليه موسى المديني شعباً جديداً، باحتمال، بأي تقدير رجلاً بارعاً. كان إلهاً محلياً خشناً ومحدوداً، كان عنيفاً ومتعطشاً إلى الدماء؛ وعد المتحزبين له أن يعطي لهم الأرض حيث "يسيل الحليب والعسل" وحرصهم على أن يبيدوا "بحد السيف" السكان الأصليين في ذلك الوقت»³. ما رواه هنا فرويد موجود في كتاب التوراة. أضاف فرويد وهو يحكم سلماً على ديانة يهوه: «لم يكن أكيدا أن ديانته كانت ذا طابع توحيدى، نفي الطبيعة الإلهية للالهيات الشعوب الأخرى. يكفي بصفة احتمالية أن هذا الإله الخاص بالشعب اليهودي كان أكثر قوة من جميع

¹ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 116

² Sigmund Freud, Actes obsédants et exercices religieux, trad. Marie Bonaparte. Version numérique : <http://pages.infinit.net/sociojmt>, P. 8

³ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 124

اللآلهة الآخريين»¹. لكن مع مرور الزمن كان هذا الإله هو المسيطر على الشعب الإسرائيلى إلى غاية تدوين الكتاب المقدس وإلى الآن.

نرى الآن كيف وصف فرويد موسى المصرى، قال: «قدم موسى المصرى لجزء من الشعب تمثل آخر للإله، قدم عن الإله وصفا روحيا بصفة عالية جدا، فكرة الألوهية الأحادية، تتضمن العالم بأسره، تتمتع بحب كل المخلوقات بقدر ما كانت قادرة على كل شيء التى، وهي معادية لكل الممارسات الاحتفالية وكل أنواع السحر، أثبتت للناس كهدف أسمى حياة الحقيقة والعدالة. لأنه مهما كانت معلوماتنا ناقصة عن الجانب الأخلاقى لديانة آتون، ليس دون أهمية إعلان إختاتون بصفة انتظامية فى تدوين ك"حي فى ماعت"* (الحقيقة، العدالة). بعد وقت معين، كان دون أهمية أن الشعب، بسرعة بصفة احتمالية، تخلى عن مذهب موسى وقضوا عليه هو نفسه»² بكل وضوح أثبت فرويد فى هذه الفقرة الطابع السلمى والعالمى لديانة آتون. ومن قبل وصف الطابع القومى المحلى لديانة يهوه، لكن أين هو مكان الديانة اليهودية بعد الصراع بين آتون ويهوه؟ أجاب فرويد قائلا: «لنذهب إلى الأوقات الأكثر قدما، يمكن لنا أن نقول أن الإله يهوه لم تكن له، بالتأكد، أية مطابقة مع الإله الموسوى. كان آتون مسالما، مثل ممثله على الأرض، بالكلام الخاص نقول نموذج، الفرعون إختاتون الذى حضر كمشاهد، دون رد فعل، فى انهيار الامبراطورية التى أنشأها أسلافه. كان يهوه بالتأكد لائقا وأكثر تكيفا بالشعب الذى جهز نفسه ليستحوذ بالعنف على إقليم جديد. وكل ما كان يستحق الإكرام فى الإله الموسوى كان متصلا بصفة مطلقة عن ذكاء الجمهور السفىه»³ هذا معناه أن ألوهية آتون غير لائقة بشعب همجى، بدوى، وبعيد عن الحضرة: يهود الصحراء العربية، بفعل ميولهم الفطرية إلى العدوانية، فمن العادى أن يزجروا آتون الذى لا يخدم طموحهم.

تناقض فرويد: الطابع القومى لائق إن ب موسى العربى وإلهه يهوه، بينما الطابع العالمى كان لائقا بموسى المصرى وإلهه آتون. وصل فرويد إلى ما يعاكس هذه النتيجة

¹ Sigmund Freud, L'homme Moise et la religion monoyhéiste, P. 124

*Vivant en Maat.

² Ibid., Ps. 124 – 125

³ Ibid., P. 145

المنطقية في تقدير ديانة آتون التي مثلها موسى المصري وديانة يهوه التي مثلها موسى المصري. وقع فرويد في تناقض واضح وخطير. لنرى حكمه كالتالي: «حافظ على طابع الإله العالمي، الذي يبسط حكمه على كل البلدان وكل الشعوب، لكن بفعل انتقال معتقده من المصريين إلى اليهود وجد تعبيره في هذا الاعتقاد الإضافي أن اليهود كانوا شعبه المختار وأن الفرائض الخاصة التي لديهم تجاهه تجد هكذا، في النهاية، جزاء خاصة»¹. لا يوجد أي مبرر عقلائي لفكرة اختيار الإله آتون، الذي يمثله موسى المصري، لشعب واحد دون الشعوب الأخرى. وقد كرر فرويد هذا الوهم مرات عديدة قال مثلا: «بواسطة الحظر الموسوي، رُفع الإله إلى درجة أعلى من الروحانية، كانت الطريق مفتوحة لتغيرات أخرى، التي بقي لنا أن نتحدث عنها (...) كل أنواع التقدم من هذا الصنف في حياة الروح لها كنتيجة لتنمية الحب الذاتي للفرد، لجعله فخورا، بالطريقة التي من خلالها يحس أنه متفوق على الآخرين الباقين تحت سيطرة الحياة الحسية. نعلم أن موسى قد منح اليهود كبرياء كونهم شعبا مختارا؛ أضاف نزع المادية عن الله قطعة جديدة وقيمة للكنز السري للشعب»². (عبر فرويد عن هذه الفكرة نفسها في مواضع أخرى من الكتاب). كيف يكون موسى المصري ذا نزعة كونية وذا نزعة قومية (اختار شعبه) في آن واحد؟ اليونان أيضا هم شعب زوس المختار، بل كان هذا الاعتقاد، هذا الغرور القومي حاضرا لدى كل الأقسام البدائية. إذا اختار الإله شعبا فلا يختلف [هذا الإله] عن زوس اليوناني، ولا عن جوبتر الروماني. أما عن نزع المادية عن الألوهية، فما نجده في الكتاب المقدس يناقض صراحة أطروحة فرويد*. فكرة شعب المختار هي حجة لا نقاش فيها أن يهوه وموسى العبريين هما اللذان اختارا هذا الشعب، ومنطقيا لا يمكن أبدا لموسى المصري، كما وصفه فرويد، ولا لآتون الكوني أن يختارا شعبا دون غيره من الشعوب.

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste , P. 146

²Ibid., P. 214

*ورد في سفر العبور أن الله كتب الوصايا العشرة بيده على لوحين من حجر وقدمها إلى موسى في جبل سيناء. وورد أيضا في سفر التكوين أن النبي يعقوب التقى بالله ليلا فتحول اسمه إلى إسرائيل (فكرة تجسيم الصفات الإلهية عقيدة يهودية واضحة).

الأهم في أطروحة فرويد هو اكتشاف صراع بين ألوهيتين في التاريخ الإسرائيلي: ألوهية يهوه وأوليهية آتون؛ وبين شخصيتين موسى المدنيي وموسى المصري، باختصار: بين مذهب التوحيد والوثنية أو تعددية الألهة. هذا الصراع مثل الصراع الموجود بين غرائز الأنا والغرائز الجنسية، حيث الكبت التالي يؤدي إلى التسوية وتكون الأعراض العصابية. يحدث في تاريخ بني إسرائيل أن مذهباً يكبت مذهباً آخر، حيث قال فرويد في هذا الصدد: «تخلى الشعب اليهودي عن ديانة آتون التي أتته من موسى وتوجهوا إلى عبادة إله آخر لا يختلف إلا قليلاً عن بعل [جمع بعل] الشعوب المجاورة. غير أن ديانة موسى لم تُنقذ دون أن تترك آثاراً؛ بل تم الحفاظ عليها كنوع من الذاكرة، كتقليد ربما مُظلم ومُشوه. وهذا التقليد لماض طويل هو الذي كان يواصل فعله في المركز الخلفي، هو الذي كان يتمتع دائماً بسلطة أكبر على الأرواح والذي وصل في النهاية إلى جعل الإله يهوه إله موسى، أن يُستدعي إلى الحياة ديانة موسى التي تأسست لمدة قرون طويلة، ثم تخلى عنها اليهود. [هذا يعني] أن تقليدا سقط في النسيان يمارس تأثيراً جدياً قوياً على الحياة النفسية للشعب، هذا ما لم يكن، بالنسبة إلينا، فكرة مألوفة؛ نتواجد هنا في مجال سيكولوجيا الجماهير حيث لا نحس أننا في عنصرنا. نبحث عن مطابقات، عن أفعال ذي طبيعة، على الأقل، مطابقة، ولو كانت هذه الأفعال معينة في مجالات أخرى»¹. تماماً كما في السيكولوجيا الفردية، يبقى المكبوت حياً في اللاشعور ويؤثر على حياة الفرد. ما خضع للكبت في التاريخ اليهودي هو ديانة موسى، لكن، كما هو ملاحظ، في الكتاب المقدس هناك في اليهودية عناصر دينية تنتمي إلى الديانة الموسوية التي اختلطت بوثنية يهوه العربية. في تصور فرويد هذا جانب من الحقيقة التاريخية، حسب مؤلفي كتاب إمارة اللثام عن الكتاب المقدس، قبل القرن السابع ق. م. كان اليهود وثنيين، والملك يوشيا بن آمون هو الذي قام بتوحيد الكنائس الوثنية في كنيسة واحدة وأمر الشعراء الكهنوتيين بتدوين الكتاب المقدس.

لكن كيف حدث هذا الكبت؟ باتباع الأطروحة التي ساندتها فرويد في كتابه الطوطم والتابو، لم يتخل اليهود عن الديانة الموسوية ولم يتبعوا ديانة يهوه مباشرة بعد مقتل موسى. حدث الكبت تدريجياً واستغرق مدة زمنية طويلة. في حقيقة الأمر لا تختلف آثار مقتل

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 155

موسى عن آثار مقتل أب الرهط الأصلي، نتيجة عقدة أوديب. قال فرويد في هذا الصدد: «جاء إذن وقت حيث ندموا على مقتل موسى وكانوا يحاولون نسيانه»¹. من هذا الندم ينبثق الإحساس اللاشعوري بالذنب، الذي كان دائما أصل الدين والأخلاق والتشريع، ويوضح فرويد هذا بقوله: «تكمّن الازدواجية في ماهية العلاقة مع الأب، فمع مرور الوقت يستحيل أن لا نرى ظهور هذه العداوة التي دفعت فيما سبق الابن إلى قتل أبيه المثير للإعجاب والرهبة. لا يمنح إطار دين موسى أي فضاء للتعبير المباشر للضعينة القاتلة للأب. والشيء الوحيد الذي يستطيع أن يُولد ردة فعل قوية ضد هذه الضعينة هو الإحساس بالذنب المترتب عن هذه العداوة، أي الشعور السيء باقتراف الخطيئة ضد الله وعدم التوقف عن ارتكابها. هذا الإحساس بالخطيئة الذي يحتفظ به الأنبياء يقظا ودون انقطاع، والذي يصبح في ما بعد جزء لا يتجزأ من النسق الديني، له أيضا محفز آخر، هو محفز سطحي يغطي بمهارة أصله الحقيقي»². هكذا علمن فرويد أو "دنس" فكرة الخطيئة الأصلية إذ جردها من محتواه اللاهوتي القديم وربطها بفكرة عقدة أوديب الفيلوجينية*. قتل أب الرهط الأصلي، مثل قتل موسى وفيما بعد المسيح، هو أصل الإحساس (الشعوري) بالذنب الذي أصبح فيما بعد وفي وقتنا هذا إحساسا لا شعوريا بالذنب لدى العصائيين.

ما ذا ينجم فيما بعد عن هذا الإحساس بالذنب؟ بعبارة واحدة: التشدد في ممارسة الدين وتطبيق الوصايا الإلهية، حيث بين فرويد ذلك في الفقرة الآتية: «لا يُستحق شيئا أكثر إلا الخضوع لعذاب الله، لأنهم لم يحافظوا على وصاياه، وفي الحاجة إلى التخفيف من هذا الإحساس بالذنب الذي لا يمكن أن يُشبع والذي أتى من منبع أكثر عمقا إلى حد بعيد، وُجب عليهم أن يجعلوا دائما هذه الوصايا أكثر صرامة، أكثر تفاهة وأيضا أكثر دناءة. في حالة نشوة جديدة للنسك الأخلاقي، يفرضون على أنفسهم دائما تنازلات عن النزوات ويلحقون

¹ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 121

² Ibid. P. 240

*لم نخصص في هذا البحث فصلا لمعالجة فكرة عقدة أوديب. بوجدنا أن نشير هنا إلى شيء ذو أهمية قصوى. أولا: الطابع الفيلوجيني لعقدة أوديب أهم بكثير من طابعه الأنتوجيني وهذا الطابع الأخير مرتبط ضرورة بالأول. ومذهب عقدة أوديب يشكل الفصل الأهم في الانتروبولوجيا التحليل نفسية. ثانيا: تحدث فرويد كثيرا عن عقدة أوديب عند الطفل الصغير، لكن في نظر فرويد، جنسية الطفل ليست تناسلية ولا شعورية. عقدة أوديب تنتمي إلى الوراثة العريقة بمعنى أنها نمط مبدئي تنتمي إلى اللاشعور الجماعي، وهذا ما لم يفهمه الكثير من المعلقين.

هكذا، على الأقل في المذهب والأحكام، السمو الأخلاقي الذي بقي متعذر بلوغه عند الشعوب القديمة الأخرى»¹. في البدء إذن استقوت ديانة موسى ورسخت أكثر في نفوس اليهود بعد مقتل بطلهم وبفعل مقتله؛ دون هذا المقتل من الممكن أن تضمحل الديانة بسرعة أو تضعف؛ لكن الإحسان بالذنب جعل الناس يتطرفون في العمل بالوصايا من أجل التخفيف من هذا الشعور السيء. وهذا ما حدث للمسيحية التي ازدهرت فيما بعد.

في نظر فرويد لم يزدهر الإسلام*، إذ بقي على المستوى المادي ولم يرق إلى المستوى الروحي، بالرغم من كونه ديانة أكثر توحيدية من الديانتين السابقتين، لأنه في الإسلام الإحساس بالذنب غير حاضر لأن نبي الإسلام مات موتا طبيعيا ولم يقتل، بين فرويد هذه الفكرة في الفقرة الآتية: «لكن التطور الداخلي للديانة الجديدة توقف بسرعة، ربما لأنه ينقص التعمق الذي أنتجه، في حالة الشعب اليهودي، مقتل مؤسس الديانة»². لم يقدم فرويد التفاصيل عن هذا التوقف السريع الذي حدث في تاريخ الإسلام، لكن في النهاية سنقدم احتمالا لتوضيح هذا التوقف السريع.

قارن فرويد بين تكون العصاب الإكراهي والديانة بناء على الإحساس بالذنب. وقد تصور في الأول مطابقة بين العصاب والدين، حيث قال في إحدى مقالاته: «لست بالتأكد أنا الأول الذي اهتم بالتشابه الموجود بين الأفعال الإكراهية للعصابيين والممارسات التي من خلالها يثبت المؤمن تقواه. حتى اسم "الاحتفاليات" الذي عبرنا به عن بعض هذه الأفعال الإكراهية يؤكد قولنا. لكن تظهر لي هذه المشابهة أكبر من مشابهة سطحية، بحيث أننا نستطيع، بخصوص نكاه تكون الاحتفالية العصابية، أن نخاطر في استخراج بالمطابقة نتائج متعلقة بالسيرورة النفسية للحياة الدينية»³. قد شرحنا كيف يتكون العرض العصابي نتيجة كبت ناقص في تاريخ الفرد. يحدث الكبت في الطفولة لكن الأعراض لا تظهر إلا بعد سن البلوغ. في نظر فرويد، يسهم المؤمن، بممارسة طقوسه الدينية، في العصاب الكلي. لكن، في نظره، العصاب الكلي لا ينحصر فقط في المجال الديني.

¹ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 240

² Ibid., P. 186

³ Sigmund Freud, Actes obsédants et exercices religieux, P. 6

ولقد اشار فرويد إلى اختلاف بين الديانة والعصاب في الموضوع نفسه إذ قال: «من السهل أن نرى أين يكمن التشابه بين الطقوسية العصابية والأفعال المقدسة للشعائر الدينية: في الخوف، الذي يلده الشعور، في حالة الإهمال، في العزل الكامل للنشاطات الأخرى وفي الطابع ذي الضمير المدقق في التنفيذ. لكن الاختلافات أيضا كانت ذا أهمية، الاختلافات التي بعضها جد لامعة والتي تضي على هذه المقارنة شيئا من التدنيس: التنوع الأكبر للأفعال الاحتفالية بمقابل رواسم الشعيرة (الصلاة، الركوع... الخ).؛ الطابع الخاص لهذه الأفعال العصابية يتعارض مع الطابع العمومي والجماعي للممارسات الدينية؛ وهناك على وجه الخصوص اختلاف، حيث أن الأفعال الصغيرة للشعائر الدينية لها معنى ونية رمزية، بينما تبدو الأفعال الطقوسية العصابية بليهة وعديمة المعنى. يبدو هنا العصاب ككاريكاتور شبه هزلي وشبه مؤسف لديانة فردية (...). لكن البحث التحليل نفسي وضع نهاية بكيفية جذرية لهذا المظهر الذي من خلاله يُفهم أن الأفعال الإكراهية هي بليهة وعديمة المعنى (...). تعلمنا الملاحظة أن الأفعال الإكراهية هي، دون استثناء وفي كل التفاصيل، مليئة بالمعنى، وهي في خدمة فوائد مهمة للشخصية وهي تعبير عن حوادث ذات تأثير ثابت ومستمر، وأفكار محملة بانفعال الفرد»¹. أعراض العصاب الإكراهي تتخرج كنوع من الممارسات التي تبدو تافهة ولكنها في العمق تعبر جيدا عن الحالة النفسية للمريض ويمكن تأويلها مثل تأويل الأحلام. والدين يعبر عن نفسية جماعة لاشعورية يمكن تأويله أيضا مثل تأويل الأحلام والأساطير.

نصل إلى نتيجة أن الأفعال الإكراهية العصابية تبدو عديمة المعنى لأنها ممارسة فردية وخاصة، بينما تبدو الممارسات الشعائرية الدينية ذات معنى لأنها أفعال جماعية. لكن في الحقيقة لا فرق بينهما في هذه الحالة. لذلك وصل فرويد إلى القول أن «بمقتضى هذه المطابقة وهذه المماثلات، نستطيع أن نخاطر أن نتصور العصاب الإكراهي كمؤسس لنظير مرضي لتكون الأديان، وأن نصف العصاب كديانة فردية، ونصف الديانة كعصاب إكراهي كلي»². من أجل أن نفهم هذا التصور يمكن أن نرجع إلى مفهوم غوستاف لوبون للعدوى

¹Sigmund Freud, Actes obsédants et exercices religieux, P. 7

²Ibid., P. 12.

الذهنية؛ حيث بالعدوى الذهنية (أو النفسية) تنتشر الأفكار الدينية الهذيانة أفقياً وعمودياً. وقال فرويد أن العصاب الإكراهي مؤسس لنظير مرضي لتكون الأديان، فمن الممكن أن تكون الديانة في بدايتها عصاباً بالمعنى الحصري. وقد رأى أحد المؤلفين أن سماع موسى لكلام الإله هو مجرد هلوسة. هذه الهلوسة انتشرت بالعدوى الذهنية.

الإحساس بالذنب حالة مشتركة بين العصاب والديانة. في كلتا الحالتين، الإحساس لاشعوري. وفي كلتا الحالتين لا نعرف مصدر هذا الإحساس. لكن فرويد دائماً يلجأ إلى الجانب الفيلوجيني، قال بخصوص هذا الإحساس بالذنب: «الإحساس بالذنب لدى العصائيين تطابقه إعلانات الأتقياء لما يؤكدون معرفتهم أنهم مذنبون كبار في قلوبهم؛ يبدو أن ممارسة التقوى (الصلاة، الدعاء... الخ)، لها قيمة تدابير دفاع وحماية، التدابير التي بها يُسبق عند الأتقياء كل نشاط اليوم وخاصة كل مشروع خارج عن العادة»¹. الشعور بالذنب في الدين مقترن أساساً بقتل الأب الأصلي، لذا قال فرويد: «لكن هذه الأخلاق لا تستطيع أن تنفي أصلها المنبثق من الإحساس بالذنب الناشئ من العداوة المقموعة تجاه الإله. لها طابع غير مكتمل أو غير قابل للاكتمال للتشكيلات الرجعية للعصاب الإكراهي»². واستشهد مؤسس التحليل النفسي بمقولة القديس بولس في إحدى رسالته إلى الكورنثيين: «إذا كنا هكذا جد بانسين فلأننا قتلنا الإله الأب»³. من جهة يرى فرويد أن مصدر الإحساس اللاشعوري بالذنب لدى العصائيين هو الكبت، النزوات المكبوتة هي التي تخلق في نفسية العصابي هذا الإحساس. ومن جهة أخرى قال كلاماً في كتاب موسى والتوحيد يثير الدهشة وهو كالاتي: «نتيجة لهذه التوضيحات الموضوعية لا أتردد في التأكيد أن الإنسيين عرفوا دائماً – بهذه الطريقة الخاصة – أن كان لهم يوماً ما أباً بدائياً قتلوه»⁴. من الصعب معرفة المغزى من هذا التصريح؛ هل معرفة قتل الأب الأصلي موجودة فقط في نفوس المؤمنين والعصائيين أو موجودة في نفوس كل الناس؟ إذا كان إذن الإحساس بالذنب أهم سمة في العصاب الإكراهي والديانة، فأرجع فرويد أصله إلى الفيلوجينيا. حسب

¹Sigmund Freud, Actes obsédants et exercices religieux, P. 10

²Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, 241

³Ibidem, P. 241

⁴Ibid., P. 197

تصريحه الأخير. هكذا فقط، في نظرنا، أراد مؤسس التحليل النفسي علمنة فكرة الخطيئة الأصلية وأن يصبغها بصبغة سيكولوجية، تماما كما علمن أفلاطون الألوهية اليونانية الشعرية باختراعه لنظرية المثل الفلسفية. قد يحس القديس بألم نفسي ويحس المتشدد في الدين بمسؤولية الذنب؛ لأنه في كلتا الحالتين، القديس والمتشدد في الدين، يمكن أن نعترف بوجود فوبيا الذنب لديهما كما هي موجودة لدى العصائيين.

إذن، حدث الكبت في تاريخ التدين اليهودي بعد مقتل موسى بزمن طويل، فمن جهة لا بد أن نُسلم أن الكبت حصل للديانة الموسوية، وعودة المكبوت يعني به عودة مكبوت ألوهية يهوه. هذا يعني أن القبائل العربية والكنعانية التي تبنت ديانة موسى كانت من قبل على ديانة وثنية. ومن جهة أخرى، لقد حدث كبت أول (بالمعنى الخاص) وهو كبت الديانة الوثنية بالانتقال إلى ديانة التوحيد المصري، ثم وصلت الأمة إلى مستوى عودة المكبوت جزئيا وفي مدة طويلة بمعنى أن « تمت عودة المكبوت ببطء، بالتأكيد ليس بطريقة تلقائية، تحت تأثير كل التغيرات التي تدخلت في ظروف الحياة، - التغيرات التي ملأت تاريخ الحضارة»¹. هذه الفكرة تصدق على تاريخ الحضارة كما تصدق على تاريخ الديانة اليهودية. لكن، مثل الكبت في تاريخ الفرد، في تاريخ الحضارة أيضا هناك كبت بالمعنى الخاص؛ ليس هناك بد من أن نسلم أن انتقال اليهود من ديانة يهوه إلى ديانة آتون قد وقع دفعة واحدة أو في ظرف زمني قصير، تماما كما حدث في مصر، ولذلك افترض فرويد أن موسى مقتول مثل إخناتون. وبعد مدة زمنية طويلة من مقتل موسى عاد اليهود إلى الديانة القديمة، هذا يعني أن نكوصا قد حدث بعد عملية التطور؛ لكن هناك حدث تسوية بين الوهية آتون وألوهية يهوه؛ هذا يعني أن الكبت لم يكن، إن صح التعبير كاملا، كما أن الكبت الأول لم يكن أيضا كاملا. بتصور هذه السيرورة الجماعية للكبت اعتبر فرويد الديانة عصابا كليا. أما الكبت الأصلي، الجاذبية الجماعية، في الهو، فلم يشر إليه فرويد ولو بتلميح. لكن يمكن أن نفترض أن الإنسانية، في تاريخها، لها استعداد طبيعي للكبت؛ هذا لأن الإنسان وحده، دون الكائنات الأخرى، قادر على الكبت.

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 238

الكبت مفهوم إكلينيكي محض تقريبا؛ لكن حاول فرويد أن يطبقه على السيكولوجيا الجماعية عن طريق المطابقة وبإثارة الحدس العقلاني، بحيث أن ما في الأمر أننا: «لا نوظف هنا كلمة المكبوت بمعناها الحقيقي، يتعلق الأمر بشيء ماضي ومفقود، ومتجاوز في حياة الشعوب الذي نوشك أن نقارنه بالمكبوت في الحياة النفسية للفرد. لا نستطيع أن نقول للوهلة الأولى تحت أي شكل سيكولوجي وُجد هذا الماضي خلال زمن أفوله. ليس من السهل علينا نقل مفاهيم السيكولوجيا الفردية إلى سيكولوجيا الجماهير، (...) نلجأ مؤقتا إلى استعمال المطابقات. السيرورات التي ندرسها هنا في حياة الشعوب هي جد مشابهة للسيرورات التي نعرفها بمسمى السيكولوجيا المرضية، ولكن مع ذلك ليست هي نفسها. نقرر في نهاية المطاف صياغة الفرضية التي مفادها أن الرواسب النفسية للأزمة البدائية أصبحت بمثابة ملكية وراثية، أي شيء يقوم كل جيل جديد بإيقاظه فقط ولا يكتسبه»¹ وجد إذن فرويد صعوبة نقل المفاهيم الإكلينيكية إلى السيكولوجيا الجماعية. لكن في كتابه سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا ساند أطروحة، مخالفا لـ لوبون، أن السيكولوجيا الفردية هي نفسها السيكولوجيا الجماعية. في هذا الكتاب الأخير أدخل مؤسس التحليل النفسي مفهومي التجليل والتناسب إلى السيكولوجيا الجماعية، بينما أدخل في موسى والتوحيد مفهوما معقدا للغاية وهو الكبت. وخاصة أن الكبت في السيكولوجيا الجماعية مرتبط، لا محالة، بالاشعور الجماعي.

مؤلف فرويد غير مكتمل بخصوص الكبت وعودة المكبوت في التاريخ الديني اليهودي؛ إذ لم يقدم تفاصيل كافية في هذا المجال. لكن من المؤكد، حسب موقفه، أن الديانة اليهودية مالت إلى التشويه بعد مدة طويلة من مقتل موسى المصري. قال أحد المعلقين: «من جهة معينة الحلم مثل النص. ومن جهة أخرى النص هو خاصة نص تقليدي يحيا حياة، ويعاني التشويه ولم يكن غير قابل للمقارنة مع الحلم وتشويهات الحلم. على كل حال

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, Ps. 237 – 238

نفهم لماذا يجب ممارسة التحليل النفسي من أجل التأويل الفيلولوجي»¹. قد وضعنا من قبل العلاقة الموجودة بين تأويل الأحلام وتأويل الميثولوجيا؛ فلا شك أن فرويد قد طبق تقنيته في تأويل الأحلام على الكتاب المقدس. وقد رأينا أيضا كيف وصلت القصص اليونانية مشوهة إلى الشعراء الهوميروسيين، في نظر فيكو. ولم يكن التاريخ المقدس عن منأى عن هذا التشويه.

نكرر الفكرة أن لا بد أن نسلم أن في اليهودية صراع بين عقيدتين، آتون ويهوه، أحدهما تمارس الكبت على الأخرى وهذه الممارسة لا بد أن تكون من فعل الأنا الأعلى الثقافي، أي الشعور الجماعي واللاشعور الجماعي. قال فرويد في هذا الصدد: «التقليد الذي لا يتأسس إلا على التواصل لا يستطيع أن ينتج طابع الإكراه المنتمي إلى الظاهرات الدينية (...) [التي] لا بد لها أولا أن تخضع لمصير الكبت، الحالة التي تبقى حية في اللاشعور، قبل أن تخضع الجماهير لسلطته، كما لاحظنا ذلك بدهشة، دون أن نفهمه إلى الآن، في التقليد الديني»². يتحدث فرويد عن طابع الإكراه في الدين والذي يضاهاه الإكراه العصابي؛ ف«نستطيع أن نسلم أن الإنسانية تمر، في مجرى ارتقائها، عبر حالات مطابقة لحالات العصابات النفسية (وهذا للأسباب نفسها). في عصور الجهل والضعف الذهني التي اجتازتها الإنسانية أولا، لم تستطع التخلي عن الغرائز الضرورية للحياة المشتركة بين الناس إلا بمقتضى قوى عاطفية محضة. وراسب هذه المساعي، المطابقة للكبت، التي حدثت في أزمنة قبل تاريخية، تبقى لمدة طويلة بصفاتها جزء لا يتجزأ من الحضارة»³. مثل الكبت على المستوى الأنتوجيني، تمر الإنسانية أيضا بهذه المستويات والسيرورات: الكبت الأصلي – الكبت بالمعنى الخاص – عودة المكبوت – الكبت الثانوي – التسوية – العصاب. وفي نهاية المطاف يظهر الدين بصفته تسوية بين المكبوت والقوى الكابتة. أكد

¹Clémence Ramnoux, Sur une Page de «Moïse et le monothéisme » In Psychanalyse et sciences de l'homme, Bibliothèque des introuvables. Collection Psychanalyse dirigée par Jacques Sédat, Volume III, Mélange clinique, Paris : 2007. P. 171

²Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 198

³ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, Trad. par Marie Bonaparte, Ed. P. U. F., 3eme ed., Paris : 1973. Version numérique, Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> . P. 38

فرويد مرارا أن الدين ينشأ لما تينع الحضارة، بما أن النظام الطوطمي، بالرغم من كونه ذا طابع شبه ديني، لم يكن ديناً بالمعنى الحصري للكلمة.

إن لم يكن هناك كبت فلا يمكن أن نفهم تطور الدين عبر الحقب التاريخية. قال فرويد معبرا عن هذا الكبت قائلا: «من أجل التعبير في صيغة قصيرة عن النتيجة التي توصلنا إليها، نقول أن، الثنائية المعروفة جيدا فيما يتعلق بالشعب اليهودي – الشعبان اللذان اجتمعا من أجل تكوين أمة، مملكتان انفصلت عنها هذه الأمة، ووجد اسمان إلهيان في الكتابة التي تُولف مصدر الكتاب المقدس -، نضيف شيئين جديدين: مؤسستان دينيتان، الأولى مكبوتة بالأخرى، التي مع ذلك برزت بنجاح وراء الأخرى فيما بعد، مؤسسان إثنان للديانة، اللذان سميا باسم واحد: موسى واللذين نميز الآن بين شخصيتهما»¹. لقد تم كبت ألوهية يهوه بألوهية آتون (الكبت بالمعنى الخاص)، دون استئصال الأولى التي بقيت فاعلة في اللاشعور الجماعي، ثم عاد المكبوت (يهوه) فتم الكبت الثانوي. مثل العصاب النفسي تماما الديانة تتكون بفعل صراع بين نقيضين أحدهما يكبت الآخر، لكن الآخر المكبوت يبقى فعالا في اللاشعور، وبإمكانه أن يطفو على سطح الشعور الجماعي للأمة كما للفرد. وعودة المكبوت المتبوع بكبت المكبوت هو الذي يسبب العرض العصابي؛ عودة المكبوت دون كبت ثانوي يؤدي إلى الشذوذ ولا يؤدي إلى العصاب – اليهودية عصاب إكراهي كلي أو جماعي.

في كل مؤلفه حول الديانة اليهودية، لم يستعمل فرويد عبارة الكبت الجماعي، بل استعمل مرة واحدة عبارة اللاشعور الجماعي؛ ومع ذلك، الكبت الذي حلله في هذا الكتاب له طابع جماعي. ونجد المحلل النفسي والانتروبولوجي أبراهام هو من وظف عبارة الكبت الجماعي في تعليقه على فكرة فرويد في تأويل الأحلام والأساطير، حيث نقرأ في أحد نصوصه ما يلي: «في خضم مرحلة أكثر تأخرا كانت النزوات مكبوتة من خلال سيرورة نستطيع أن نضعها بالموازاة مع الكبت الفردي. لكنها لا تضحل بشكل كلي بل تبقى محفوظة في الأسطورة. هذه السيرورة التي اقترح لها اسم الكبت الجماعي إنما هي

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 127

المسؤولة بموجب أن الشعب لا يفهم بعد أبدا المعنى الأصلي لأساطيره، بالطريقة نفسها التي لا نفهم بها جيدا أحلامنا»¹. كما أن الفرد لا يفهم معنى لاشعوره، فكذلك الشعب لا يفهم معنى لاشعوره الجماعي وما هو مكبوت فيه بكيفية جماعية، وبناء على هذه الفكرة خاصة ناسب فرويد بين العصاب والمؤسسات الدينية والطقوس التي تقام جماعيا.

من أجل فهم المعنى الذي يرمي إليه فرويد من خلال حديثه عن الكبت في كتابه موسى والتوحيد، يمكننا أن نقارنه بالطريقة التي وظف بها هوبز مفهوم التعليق Suspension في حديثه عن الحالة المدنية باعتبارها تعليقا للحالة الطبيعية وليس إلغاء لها، لأن هناك دائما إمكانية عودة الإنسان إلى الحالة الأصلية. ونستطيع أيضا أن نجد نقاط تماس بين المفهوم الفرويدي للكبت والتصور الهيجلي لمفهوم التجاوز Dépassement، الذي يعني به هيجل أن المرحلة السابقة لا بد أن تكون محتواة في المرحلة التي تجاوزتها، وهي بذلك ليس إلغاء للمرحلة الأولى. نستطيع القول بأن التشابه الموجود بين الكبت والتعليق والتجاوز هو اعتبار أن كل حالة لا تستأصل الحالة – المكبوتة، المعلقة – المتجاوزة – التي سبقتها.

لقد رأينا أن اليهودية نشأت ك"تسوية" بين متناقضين: آتون ويهوه أحدهما أنتصر على الآخر وأحاله إلى الكبت، ليبقى الآخر فعالا في اللاشعور الجماعي، لم يكن الكبت ناجحا، بالتالي حدثت عودة جزئية للمكبوت. فما هو موقف فرويد في تأسيس الديانة المسيحية؟ لم يجد فرويد في تأسيس المسيحية "تسوية" بين متناقضين بخصوص نشأة الديانة المسيحية؟ قال: «لكن فعل القتل الأبوي الذي يستوجب تجاوز، أثناء عودته في الذاكرة الإنسانية، كان عليه أن يتجاوز المقاومات الكبرى أكثر من الفعل الذي شكل مضمون مذهب التوحيد تعرض بدوره إلى تشويه شديد. إن الجريمة البشعة تم تعويضها بفرضية الخطيئة الأصلية ذات المضمون الفضايف»². يتحدث عن جريمة مقتل المسيح، التي أصبحت بمثابة تكرار للخطيئة الأصلية ومنها انبثقت ديانة بولس. ثم أضاف: «الخطيئة

¹ Karl Abraham, Le rêve et le mythe. Contribution à l'étude de la psychologie collective. In Œuvres complètes Tome I (1907 – 1914). Trad. par Ilse Barande avec la collaboration d'Elisabeth Grin. Ed. Payot & rivages. Paris : 2000, P. 93

² Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 242

الأصلية والفداء عن طريق التضحية بالقربان أصبحا عمودين أساسيين للديانة الجديدة التي أسسها بولس. هل هناك في الواقع المادي زعيما ومحرضا على القتل في عصابة الإخوة الذين تمردوا ضد الأب البدائي أم أن هذا الزعيم تم خلقه وإدخاله بعد ذلك من قبل خيال الشعراء من أجل صنع بطولة لأشخاصهم؟ تبقى الإجابة غير يقينية. بعد ما حطم المذهب المسيحي إطار اليهودية، اقتبس من مصادر شتى، وتخلّى عن العديد من مبادئ التوحيد الخالص، وتأقلم في الكثير من التفاصيل مع طقوس الشعوب المتوسطية الأخرى. وهذا يبدو وكأن مصر تأثرت من جديد من ورثة أخناتون¹ يعتبر مقتل المسيح كمقتل أب الرهط الأصلي وقتل موسى المصري، إلا أن مقتل هذا الأخير أعطى الوجود لديانة قومية، حيث من خلالها عاد المكبوت وتكونت التسوية، بينما مقتل المسيح (الذي شكك فرويد في وقوعه) أعطى الوجود لديانة عالمية. هل القتل الأبوي² يعتبر كمقتل للأب الكلي الذي يتمثل في المسيح ابن الله؟ في نظر فرويد، الديانة المسيحية أخذت الكثير من الديانات المتوسطية وابتعدت كثيرا عن التوحيد اليهودي. ثم شبه تأسيس الديانة المسيحية بثأر المصريين ضد إخناتون.

إلى ماذا تشير إذن رمزية قتل الأب الكلي، المسيح؟ اليهودية هي ديانة الأب والمسيحية هي ديانة الابن بمعنى «منحدرة من ديانة الأب، أصبحت المسيحية هي ديانة الابن. لم تفلت من قدر إبعاد الأب»³. قتل الأب يرمز لا محالة إلى استئصال اليهودية*. ورد في الإنجيل أن الحواري الذي خان المسيح وأوشى به إلى السلطة باسم يهودا. قد يكون هذا الاسم مجرد كلية خيالية تشير إلى اليهود الذين خذلوا المسيح وقتلوه. كما سبق أن أشرنا، الديانة اليهودية أخذت أصلها واسمها من أقوى قبيلة إسرائيلية: يهودا؛ فمن المحتمل أن تكون المسيحية تقويضا للديانة اليهودية: ديانة الابن ضد ديانة الأب: تلخيص لعقدة أوديب التاريخية والفيلوجينية. ليست المسيحية ديانة الابن فحسب فهي أيضا ديانة الأم،

¹Sigmund Freud, L'homme Moise la religion monothéiste, P. 242

²Ibid. P. 243

³Ibidem, P. 243

*ما يثير الفضولية هو كون خليفة موسى يسمى يشوع والمسيح أيضا يسمى بهذا الاسم، ياشوع. وكذلك ملك إسرائيل الذي خلفه داوود يسمى شاول، أي نفسه الاسم الأصلي للقديس بولس.

تتمثل الديانة المسيحية في انتصار القيم الأثوية عند اليهود. وحسب فيكو، هذا شيء عادي وطبيعي في تاريخ الحضارات.

واصل فرويد وصفه لديانة القديس بولس قائلا: «كانت اليهودية ديانة الأب، وكانت المسيحية ديانة الابن. تقهر الإله الأب القديم وراء المسيح؛ المسيح، الابن، حل محله، بالطريقة نفسها حيث، في تلك الأزمنة البدائية، كان كل ابن يرغب في ذلك. بولس، المتمم لليهودية أصبح أيضا، مُحطما لها. كان يُدين دون شك انتصاره في الوهلة الأولى للفعل أنه، بفكرة الفداء، تدارك إحساس الإنسانية بالذنب؛ كما يعود الفضل في ذلك أيضا إلى أنه تخلى عن فكرة اختيار [الله] لشعبه وعن علامته المرئية، الختان*، بهذه الكيفية شملت الديانة الجديدة كل الإنسانية»¹. يبقى التساؤل هل فهم القديس بولس أطروحة فرويد هذه؟. لكن من المحتمل أن فرويد فهم أن ما حرك القديس بولس في تأسيسه لديانة جديدة، وتقويضه لليهودية، هو ذلك اللاشعور الجماعي الذي كان في القديم يُعبر أحسن تعبير عن الطبيعة المشتركة بين الأمم.

تحدث فرويد عن النقلة الجديدة للمسيحية، ليس على المستوى الثقافي فحسب بل أيضا وقعت النقلة على المستوى الفيلوجيني. مسألة قتل الأب الأصلي حدث أيضا في اليهودية؛ قال فرويد: «على هذا النحو تعجب أحد المؤلفين لمرات عديدة لما أثبت بأي وفاء كررت شعيرة القربان السري المسيحية، التي يتناول بموجبها المؤمن بطريقة رمزية لحم ودم إلهه، دلالة ومضمون الوجبة الطوطمية. تحتفظ الحكايات والأساطير الخاصة بالشعوب المختلفة بكثير من الأطلال التي تعود إلى الزمن البدائي المنسي، وقدمت الدراسة التحليلية للحياة النفسية الطفولية وسيلة بئراء غير منتظر من أجل استكمال نقص معرفتنا بالأزمة البدائية»². ربما على هذا الأساس تصور فرويد في الطوطم والتابو العودة الطوطمية في طفولة الإنسان. القربان السري المسيحي نكوص إلى العصر البدائي وتكرار له، بصفته يمثل طوطمية رمزية، غير مباشرة. أضاف قائلا: «سبق أن قلنا أن الاحتفالية المسيحية المتمثلة في القربان السري المقدس الذي من خلاله يندمج المؤمن بلحم ودم المنقذ،

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 180

²Ibid., P. 175

تُكرر في محتواها الوجبة الطوطمية القديمة، بالتأكيد بمعناها المتمثل في الحنان، الذي يعبر عن تمجيد، وليس بالمعنى العدوانى. لكن الازدواجية التي تسيطر في العلاقة بالأب تتظاهر في النتيجة النهائية في الابتداع الدينى»¹. لما يقتل البدائيون أب الرهط الأصلي يندمون على جريمتهم، يتخذون حيوانا طوطما ويقدسونه؛ لكن كل عام، في يوم العيد، يقتلون ذلك الحيوان ويلتهمون لحمه جماعيا. بالتأكيد لا نجد هذه العدوانية في القربان السري المسيحى بطريقة مباشرة، لكن اتصال هذه الممارسة الوثنية بالطوطمية البدائية شيء مؤكد.

هكذا اعتبر فرويد المسيحية حاملة لنوعين من النكوص: نكوص على المستوى الفيلوجينى، ونكوص على المستوى الثقافى مقارنة بالديانة اليهودية، حيث قال: «في كثير من الاتجاهات، شكلت الديانة الجديدة نكوصا ثقافيا بمقارنتها مع القديمة، الديانة اليهودية، كما هو الحال لما الجماهير الإنسانية الجديدة، ذات المستوى الأدنى، عينت دخولها أو كانت مقبولة في مكان ما. لم تظل الديانة المسيحية في درجة الروحانية التي نشأت عليها الديانة اليهودية. لم تعد بعد توحيدية صارمة، بل تبنت الكثير من الشعائر الرمزية للشعوب المجاورة، أحييت الإلهة الأم الكبرى ووجدت حيزا من أجل استقبال عدد كبير من ألوهيات مذهب تعدد الآلهة [الوثنية] حيث اعترفت بها بصفقتها مقنعة، مهما كانت متحولة إلى وضعية تابعة ثانوية، وخاصة أنها لم تسد الباب، مثل ديانة آتون والديانة الموسوية التي أنت بعدها، أمام عناصر دخائل كالعناصر الشعوذية، السحرية والرهبانية، التي مثلت كفا خطيرا للتطور الروحي لزمان ألفين لاحقين»². أشار فرويد إلى الأم الكبرى التي أعاد المسيحيون الأوائل إحياءها، وهي صورة إيزيس وحورس التي كانوا يركعون أمامها قبل ظهور مخيال القديسة العذراء ويسوع. قال وول ديورانت مؤكدا لهذا الحدث: «...وكانت صورة قدسية لها تمثالها وهي تُرضع في ريبة الذي حملت فيه بمعجزة من المعجزات توضع في معبد ابنها المقدس حورس (إله الشمس) في منتصف فصل الشتاء من كل عام، أي في الوقت الذي يتفق ومولد الشمس السنوي في أواخر شهر ديسمبر. ولقد كان لهذه الأساطير والرموز الشعرية الفلسفية أعمق الأثر في الطقوس المسيحية وفي الدين المسيحى، حتى إن

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 179

²Ibid., P. 181

المسيحيين الأولين كانوا أحيانا يصلون أما تمثال إيزيس الذي يصورها وهي تُرضع طفلها حورس، وكانوا يرون فيهما صورة أخرى للأسطورة القديمة النبيلة أسطورة المرأة (أي العنصر النسوي) الخالقة لكل شيء والتي تصبح في آخر الأمر أم الإله». ¹ حسب كلام ديورانت، الاحتفال بمولد المسيح 25 ديسمبر له أصول وثنية في الديانة المصرية. في هذا الحدث المسيحي عودة أخرى للمكبوت الوثني. ليس هذا فحسب، بل أيضا، في نظر فرويد، أحدثت المسيحية نكوصا من النظام الأبوي الروحاني إلى النظام الأمومي الحسي.

نعتقد أن الثالوث المسيحي كان في الأصل يعبر عن موسى الأب ويسوع الابن وجبريل روح القدس، ولكن تشوهت المسيحية، ولم يكن هذا إلا طبيعيا، باعتناقها من طرف الدولة الرومانية. تظهر الممارسات الوثنية في المسيحية في القران السري كعودة فيلوجينية للطوطمية؛ والرقية التي تعتبر علاجا سحريا وكهنوتيا، وهي أيضا كانت بمثابة حرفة المعالجين المشعوذين Guérisseurs في العصور القديمة؛ والعماد الذي هو تقليد وثني كان يمارس من قبل لدى الوثنيين لأغراض بيولوجية. كما تظهر الوثنية في المسيحية أيضا في الاعتقاد أن الإنسان ابن الله، الذي هو أيضا اعتقاد وثني، مصري خاصة. دون شك لهذا السبب، المعروف الآن بفعل الأبحاث التاريخية، قال فرويد ما يلي: «كان انتصار المسيحية غلبة جديدة لكهنة آمون ضد إله إخناتون، بعد فارق زمني قدره ألفية ونصف، وهذا وقع على مشهد أكثر اتساعا. غير أن المسيحية حققت تقدما من وجهة نظر عودة المكبوت؛ منذ تلك اللحظة، أصبحت الديانة اليهودية بمعنى ما بالية» ². حول إذن القديس بولس اليهودية إلى أطلال. تحدث فرويد عن غلبة جديدة وحاسمة لكهنة آمون على الإله آتون. الغلبة الأولى، كانت كلية، وحدثت في مصر وبسرعة، لأن ما أحدثته ديانة إخناتون لا علاقة له بالكبت، بل هو مجرد قمع. والغلبة الثانية كانت جزئية، مارسها أتباع الإله يهوه، فحدثت التسوية بين التوحيد المصري والوثنية العربية والكنعانية التي أنتجت الديانة اليهودية. الغلبة الثالثة تمثلت في عودة كلية للمكبوت الوثني (ألوهية آمون)، عودة تمثلت بتأسيس المسيحية.

وولديورانت، قصة الحضارة، الجزء الأول، تر. زكي نجيب محمود، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، بيروت: 1975. ص 365

²Sigmund Freud, l'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 181

تطور الأديان في نظر فرويد كان على الشكل التالي: الطوطمية، التي هي ليست ديانة بل ممهدة للديانة؛ ثم الوثنية، الآلهة الحيونات ثم الآلهة الناس ثم آلهة الأجرام السماوية وفي الأخير أتى التوحيد، الذي بدأ بالآله الشمس الواحد مع إخناتون إلى الإله الروح المجرى مع ديانة موسى (حسب اعتبار فرويد).

لم يتردد فرويد في اعتبار الديانة الموسوية كديانة روحية، إذ قال: «بين تعاليم ديانة موسى، يوجد واحد حامل للمعنى أكثر مما نفكر فيه من الوهلة الأولى. هو حظر صنع الإله في صورة خيالية أو في رسم فني، إذن هناك واجب عبادة إله لا يمكن أن نراه. نفترض أن في هذه النقطة تجاوز موسى ديانة آتون في الصرامة. ربما لم يرد أن يكون إلا منطقياً، لا يملك إلهه لا صورة خيالية ولا وجه - ؛ ربما تعلق الأمر بتدابير جديدة ضد ممارسة السحر»¹. هكذا ربما لأول مرة في التاريخ وصلت الألوهية إلى أقصاها في تاريخ البشر: التوحيد والتجريد. لكن التوحيد والتجريد لا يتحدان بالضرورة، لأن اليونان وصلوا إلى التجريد دون أن يؤسسوا ديانة توحيدية على شكل الديانة الموسوية. في تاريخ الحضارة دائماً الإنسان يسمو شيئاً فشيئاً إلى التجريد. أضاف فرويد قائلاً: «يجد الإنسان نفسه مقادراً إلى الاعتراف بصفة عامة بالسلط الروحية؛ بمعنى السلط التي لا يمكن أن تدركها الحواس، خصوصاً بحاسة البصر، ولكن هذه السلط تُنتج آثاراً لا شك فيها، بل لها قوة قصوى»². المقصود من كلام فرويد أن الخيال دائماً مرتبط بالحواس (كما في الأحلام)، والتصور مرتبط بالروح. نعلم كيف كان في اليونان القديمة الانتقال من التخيل، أساس الشعر والميثولوجيا، إلى التصور الذي تقوم عليه الفلسفة والعلوم. في الحقيقة تعتبر نظرية المثل الأفلاطونية بمثابة علمنة الألوهية اليونانية. حدث هذا الانتقال نفسه، في التاريخ العبراني، من الوثنية (التخيل) إلى التوحيد (التجريد)

علق أحد الدارسين على هذه الفكرة الفرويدية قائلاً: «يتعلق الأمر بشرح آثار التخلي عن الصور الخيالية، المفروض من خلال وصية: لا تصنع خيالا عن إلهك. اللحظة المثالية ستفسر بأربع مواد: إثنان تطوران الآثار السيكولوجية للتخلي الذي أجبرته طاعة وصيتين:

¹Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 212

²Ibid. P. 213

أن لا تصنع صورة خيالية لإلهك، ولا تذكر اسمه عبثاً. الثالث هو آثار الانتقال من الحق الأمومي إلى الحق الأبوي. الرابع، آثار بيداغوجية التاريخ: وفي هذه الحالة بدقة آثار بيداغوجية البؤس»¹. هناك إذن في تاريخ التوحيد نوعاً من التراجيديا. في التوحيد الموسوي الفكرة تعارض الحسي. ثم أضاف المعلق في شرح هذا التباين بين المثال والخيال قائلاً: «كل تكريس مخيالي هو إشباع لنزوة عاطفية. الخيال متجذر بعمق في الرغبة، ونجد كل القدرة على التخيل في مبدأ اللذة. يُمارس إذن الزهد الأكثر جذرية من خلال تقييد الوظيفة الخيالية. تقييد الوظيفة الخيالية تكون إذن ضرورية لتأسيس اللحظة المثالية. الثقافة التي تمر عبر التزهّد عن الخيالي تعارض مباشرة الثقافة التي تمر عبر التطور الموجه من طرف الوظيفة الخيالية»². على أساس هذه الفكرة خاصة لاحظ فرويد الفرق الشاسع الموجود بين الديانتين اليهودية والمسيحية. يبدو أن فرويد ركز على الطابع المثالي لليهودية والطابع الخيالي للمسيحية. لكن من الممكن أن يرى باحث آخر عكس ما رآه فرويد. ربما كان هذا الفرق الذي تصوره فرويد ذا أهمية قصوى من وجهة نظر الفلسفة وفلسفة التاريخ، لكن الفرق الماهوي بين الديانتين من وجهة نظر التحليل النفسي بدأ لنا الآن واضحاً.

في نظرنا لم يكن نقد فرويد الشديد للمسيحية ناتجاً عن عقدة نفسية تجاه هذه الديانة. بل فقط رأى في المسيحية انتصاراً للنظام الأمومي، بالتالي مثلت نكوصاً في تاريخ الحضارة. في نظره، الروحي تابع للنظام الأبوي والحسي تابع للنظام الأمومي. هذا ينطبق تماماً مع موقفه من المرأة، حيث صرح قائلاً: «كانت كذلك المرأة مبعدة إلى المستوى الثانوي من طرف مقتضيات الحضارة، إنها تتخذ تجاه الحضارة موقفاً عدائياً»³. في نظر فرويد كذلك لم تشارك المرأة في الارتقاء الحضاري، لأن فيها الحس يتغلب على الروح، فعلى مستوى الثقافة «يجب أن نقر جيداً أن المرأة لا تملك إلى أعلى درجة مقصد العدالة، وهذا يعود دون شك إلى هيمنة الشهوة في نفسياتها. ينبثق الإحساس بالإنصاف بالفعل من تهيئة الشهوة ويعين الشروط التي من خلالها يُسمح تحقيق هذا الإنصاف. نقول أيضاً أن

¹Clémence Ramnoux, Sur une page de Moïse et le monothéisme, P. 169 – 170

²Ibid. P. 170

³ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, Trad. par Ch. et J. Odier, Site Web : <http://bibliothèque.ugac.quebec.ca/index.htm> Québec: 2002. P. 32

النساء لا يمتلكن المصالح الاجتماعية إلا بقدر ضئيل وأقل بكثير من الرجال؛ وأن لديهن ملكة تجليل الغرائز ضعيفة جدا. فيما يخص المصلحة الاجتماعية، تعود دناءة المرأة، دون شك، إلى هذا الطابع الاجتماعي الذي هو خاصية كل العلاقات الجنسية»¹. إذا كان التجليل هو محرك الحضارة، في نظر فرويد، فلا تملك المرأة إلا قدرة ضعيفة في ذلك. بدا أن فرويد طبق نظريته هذه على المسيحية التي اعتمدت في أولها على الديانة الأنثوية: إيزيس / حورس، ثم مريم / يسوع. لكن، في مستوى آخر، طبق فرويد أيضا نظريته في الكبت على الديانتين: اليهودية والمسيحية

قد شرحنا في الأول بما يكفي عن ميكانيزم تكون العصاب وميكانيزم تكوّن الشذوذ. قلنا أنه ليس الكبت نفسه هو الذي يسبب العصاب، العصاب مرتبط أصلا بعودة المكبوت (نتيجة الكبت الفاشل). ولكي يحصل العصاب لا بد أن يكون هناك صراع بين الأنا والمكبوت العائد، إذ يباشر الأنا كبتا ثانويا فتتكون الأعراض العصابية بفعل التسوية بين القوة الكابتة والتركيبية النزوية العائدة. حسب المعادلة التالية : النكوص + الكبت = العصاب. العرض العصابي هو بديل عن إشباع النزوة. فهنا فيما بعد أن الديانة اليهودية تأسست بفعل تسوية بين قوتين متعارضتين: ديانة أتون مثلت الأنا والأنا الأعلى، ديانة يهوه مثلت الهو والنزوة. وهذا حدث بعد العودة الجزئية للمكبوت الوثني. بالتالي أطلقنا على اليهودية عبارة العصاب الكلي أو الجماعي. يختلف الأمر جذريا لما يتعلق الأمر بالديانة المسيحية. في تأسيس الديانة المسيحية، لم يتحدث فرويد لا عن الصراع ولا عن التسوية، بل تحدث عن النكوص والعودة الكلية، ليس لألوهية يهوه، بل لألوهية آمون المصرية الوثنية. في حالة المسيحية عودة المكبوت كان كليا. وهي أيضا حالة نكوص. مثل هذه الحالة في السيكولوجيا الفردية تؤدي إلى الشذوذ، ولا تؤدي إلى العصاب. نصل إلى النتيجة أن المسيحية شذوذ كلي أو جماعي؛ وإذا كان العصاب سلبا للشذوذ، فهنا تتقلب المعادلة لكن يبقى المعنى واحدا: المسيحية سلب اليهودية. وحتى إذا وضعنا التحليل النفسي جانبا، من وجهة نظر التاريخ، فنصل إلى النتيجة التالية: اليهودية ديانة توحيدية قومية، المسيحية ديانة

¹ Sigmund Freud, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, Trad. par Anne Berman, Ed. Gallimard. Version numérique : Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> 2002. P. 81

وثنية كلية (عالمية). (ثم ليس أبدا من باب المخاطرة والتعصب إذا قلنا، في النهاية، أن الإسلام شكل تسوية بين اليهودية والمسيحية: الإسلام ديانة توحيدية كلية.)

اختصر هيربرت ماركيز في كتابه الموسوم بـ إيروس والحضارة فكرة عودة المكبوت في تاريخ الفرد وتاريخ الحضارة كما يلي: «تؤلف عودة المكبوت التاريخ العميق النفسي وتابو الحضارة، ورصد هذا التاريخ لا يكشف سر الفرد فحسب ولكن أيضا يكشف سر الحضارة. سيكولوجيا فرويد الفردية، في ماهيتها نفسها، سيكولوجيا اجتماعية. القمع ظاهرة تاريخية»¹. كما أن التحليل النفسي قد حل ألغاز تاريخ الفرد بإمكانه أيضا أن يحل ألغاز تاريخ الحضارة. وهذا يكون فرويد قد نقل المفاهيم الإيكلينيكية إلى مجال الأنتروبولوجيا والتاريخ والمجتمع، وفي هذا الصدد أضاف ماركيز قائلا: «يتبين تحليل فرويد حول التطور القمعي للجهاز النفسي على مستويين:

1 – الأنتوجيني: النمو المقموع للفرد منذ الطفولة الصغيرة حتى الوجود الاجتماعي الشعوري.

2 – الفيلوجيني: نمو الحضارة القمعي منذ الرهط الأصلي حتى الحالة المتطورة بصفة كاملة .

المستويان الإثنان ينفذ بعضهما في الآخر باستمرار. نجد هذا التنافذ ملخصا لمفهوم فرويد لعودة المكبوت في التاريخ. يعيد الفرد التجربة، ويعيد أداء الأحداث التروماتية الكبرى لتطور النوع وتنعكس الدينامية الغريزية في الصراع بين الفرد والنوع (بين الخاص والكلي) بقدر ما كانت الحلول المتعددة هذا الصراع»². نلاحظ هنا أن ماركيز استعمل حد القمع عوضا من حد الكبت، لكن في التحليل النفسي القمع والكبت مختلفان، الأول شعوري في الغالب والثاني لاشعوري وميكانيكي في الغالب. لكن حد القمع يتماشى مع سياق كتاب ماركيز. زد إلى ذلك لم يميز ماركيز بين ما هو نوعي وما هو ثقافي، بينما نجد هذا التمييز واضحا في مؤلفات فرويد. ثالثا استعمل ماركيز عبارتا: الفرد والنوع، الخاص والكلي، كأنهما عبارتان مترادفتان، في التحليل النفسي، الخاص لا يعني الفردي بل يعني

¹Herbert Marcuse, Eros et civilisation, Trad. par J. G. Nény et B. Fraenkel, les éditions de minuit, paris 1969 . P. 27

²Herbert Marcuse, Eros et civilisation, P. 30

الثقافي. في الميتاسيكولوجيا نجد ثلاث مستويات: الكلي (الفيلوجيني)، الخاص (الثقافي) والأنتوجيني (الفردية).

تناول **ماركيوز** فكرة عودة المكبوت على المستوى الفيلوجيني، وقد اشرنا في البداية إلى هذه الفكرة. وما حللناه فيما بعد هو عودة المكبوت على المستوى الثقافي، وما تعلق أساسا بتاريخ الأديان. أشار **فرويد** إلى عودة المكبوت على المستوى الفيلوجيني في فقرتين من كتابيه: سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا و الاعتبارات الراهنة حول الحرب وحول الموت، قال في الأول: «يظهر لنا إذن أن الجمهور كإعادة بعث الرهط الأصلي. كما أن إنسان الحالة الأصلية بقي [راقدا] في كل فرد مأخوذ بصفة منعزلة، فالرهط الأصلي إذن يستطيع أن يتشكل مجددا في أي حشد إنساني؛ بقدرة أن التكون في جمهور يتحكم في الناس بصفة مألوفة؛ نعترف أن الرهط الأصلي مستمر فيه»¹. الإنسان الأصلي يبقى راقدا في نفس كل فرد، الجماهير التلقائية تعبر عن كف الثقافة وعودة المكبوت الفيلوجيني. وفي الكتاب الثاني قال **فرويد**: «تجردنا الحرب من تلك الطبقات التي وضعتها فينا الثقافة وتعيد فينا من جديد إنسان الحالة الأصلية»². نلاحظ هنا تناقرا مطلقا بين الحرب والثقافة. لا بد أن يكون **فرويد** قد اقتبس هذه الفكرة من **هوبز**: الحالة المدنية (أي الثقافية) هي تعليق للحالة الطبيعية التي ليست إلا حالة حرب التي بإمكانها أن تعود من جديد.

الفيلسوف، قبل **فرويد**، الذي اهتم بموضوع عودة المكبوت الفيلوجيني هو الإيطالي **ج. ب. فيكو**، في الفصل الأخير من علمه الجديد المعنون بعودة البربرية، قارن بين البربرية الأولى، العصر البطولي، والبربرية العائدة في العصور الوسطى، حيث قال: «مبعثرة على طول هذا المؤلف، فقرات عديدة حول مواضيع عديدة سمحت لنا أن نلاحظ أنه وجدت مطابقة رائعة بين عصور البربرية الأولى، والعصور البربرية العائدة، بحيث

¹Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, Trad. par Pierre Cotet, André Bourguignon et autres, Ed. Petite Bibliothèque Payot. Paris : 2012, P. 94

²Sigmund Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. In Anthropologie de la guerre, Trad. par Marc Crépon et marc de Launy, Ed. Librairie Arthème Fayard, Paris : 2010, P. 249

أننا نستطيع أن نفهم بسهولة عودة الأشياء الإنسانية في انبثاق الأمم»¹. البربرية التي قصدتها فيكو هي بربرية العصور الوسطى الصليبية، وبما أنه اعتبر الأعلام البطولية سمة من سمات البربرية، قال: «... ولهذا السبب كل القوى المسيحية تناولت اليوم، على الكرة التي دعمت تاجهم، الصليب الناشر من قبل على راياتهم، لما خاضوا الحروب التي سميت صليبية»². هل كانت المسيحية هي سبب عودة المكبوت البربري؟ قد رأينا أن فرويد حمل المسيحية مسؤولية ألفي قرن من الظلامية في أوربا وحملها إغراق أوروبا في البربرية. بينما فيكو رأى العكس، البربرية العائدة قدر محتوم فرضته الطبيعة الإنسانية، والمسيحية في الحقيقة أنقذت ما يمكن إنقاذه إذ خفت من شدة هذه البربرية، وأكد في الوقت نفسه أن الحروب الصليبية كانت حروبا ذات طابع ديني، إذ قال: «وبما أن حروب الأزمنة البربرية الراهنة، مثل حروب الأزمنة الأولى، كانت كلها حروب دينية، كما نحن بصدد ملاحظتها، رأينا عودة العبوديات البطولية التي دامت طويلا، حتى بين الأمم المسيحية»³. في كل مؤلفه دعم فيكو أطروحة أن الحرب والسحر والارستقراطية والكهنوت كلها سمات البربرية العائدة التي سماها البربرية الثانية*.

اقتربنا الآن من نهاية هذا الفصل. بقي لنا أن نطبق مذهب المكبوت وعودة المكبوت على التاريخ الإسلامي الأول. نعلم أن في التاريخ الأول للإسلام لم يتمتع المسلمون إلا بثلاث عقود من السلم. يمكن أن نطلق على عهد الرسالة مرحلة التكوين (المرحلة الروحية)، ونطلق بتحفظ على مرحلة الخلفاء الراشدين مرحلة الكمون. ونطلق على زمن الفتنة الكبرى عودة المكبوت، ونقصد بالمكبوت المكبوت الجاهلي. وكان ابن خلدون واضحا في تقديره لهذه الحقبات التاريخية القصيرة لما قال: «فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان، وما يستفزه من تتابع المعجزات الخارقة

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, Trad. par Alain Pons, Ed. Librairie Arthène Foyard, Paris : 2001. P. 507

² Ibid., P. 508

³ Ibid., P. 510

*في نظرنا حجة فرويد هي الأقوى في كيفية كون المسيحية مسؤولة على ظلامية العصور الوسطى. لما اعتنقت روما المسيحية وجدت ضرورة إدراج العهد القديم في الكتاب المقدس لأن الإنجيل لا يحمل مشروع دولة. بالتالي تحولت المسيحية إلى الصليبية. في الحروب الصليبية التي خاضها مسيحيو أوروبا، عملوا بالعهد القديم ولم يعملوا بالعهد الجديد، إذ وجدوا مبررا شرعيا لإبادة الهنود الحمر وغزو الشرق الأوسط بتطبيق أسطورة أرض الميعاد.

والأحوال الإلهية الواقعة؛ والملائكة المترددة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها. فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية، وسائر هذه الأنواع مندرجا في ذلك القبيل، كما وقع. فلما انحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون [الجيل، الصحابة] الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلا قليلا وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان¹. كان دائما ابن خلدون يعبر عن اللاشعور الجماعي بالعبارة: من الطبيعي... لم يحكم على أحد الطرفين المتنازعين: معسكر الإمام علي ومعسكر معاوية. بينما نجد فرويد قد حكم سلبا على عودة مكبوت يهوه في اليهودية وعودة مكبوت آمون في المسيحية. لكن ما حدث في الفتنة الكبرى هو عودة جزئية للمكبوت الجاهلي، باعتراف ابن خلدون ضمنا لما قال: "وصار الحكم للعادة كما كان". بعد نهاية الوحي، انتقل المسلمون من الإسلام الغض إلى الإسلام التاريخي، والتميز بينهما واضح في فكر ابن خلدون. بعد نهاية الوحي انتقل المسلمون من الأمة الروحية إلى المسار السياسي العنيف: الدولة السياسية. لكن عودة المكبوت في اليهودية والمسيحية حدثت بتطور بطيء دام قرونا من الزمن، بينما كانت عودة المكبوت في الإسلام سريعة. إذا اعترفنا هكذا بعودة المكبوت في الإسلام فهل من الصواب أن نفترض وجود تسوية، كما في اليهودية؟

حدث التسوية هو أطروحة محمد عابد الجابري في كتابه الموسوم بـ العقل السياسي العربي. حلل الجابري أطروحته بثلاثة مفاهيم أساسية: العقيدة، القبيلة والغنيمة. نعلم أن دولة الخلفاء الراشدين الثلاث، التي غامرنا أن نسميها مرحلة الكمون، جمعت بين هذه العناصر الثلاث. عنوان الجابري فصوله في الجزء الأول من كتابه هكذا: من الدعوة إلى الدولة: العقيدة، من الدعوة إلى الدولة: القبيلة، من الدعوة إلى الدولة: الغنيمة. من الردة إلى الفتنة: القبيلة، من الردة إلى الفتنة: الغنيمة، من الردة إلى العقيدة. بعد هذه الانتقالات من حالة إلى حالة بفعل سيرورة الكبت الجماعي، وجد الجابري التسوية الرمزية في تأسيس الدولة الأموية من طرف معاوية إذ قال: «إننا نقصد بذلك أن معاوية قد اوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي محنك وبفعل التطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم بـ "المجال السياسي". إن هذا لا يعني، بصورة

¹عبدالرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان: 2004. ص. 208

من الصور أن الأمر يتعلق هنا بالانتقال من دولة القبيلة إلى دولة "الطاغية المستنير" (أو المستبد العادل بتعبير زعماء النهضة العربية الحديثة)، دع عنك "دولة المؤسسات" على النمط الأوروبي المعاصر، إنما الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد فيها المؤسسات فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة (العقيدة والغنيمة والقبيلة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. لقد بقيت القبيلة تفعل فعلها كإطار محدد وبقيت الغنيمة تقوم بدورها كمحدد حاسم، عند نهاية التحليل، وكان للعقيدة دورها كغطاء إيديولوجي، كما سنين بعد، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في المرحلة السابقة سيصبح مع ملك معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة...¹. لكن، حسب تعبير الجابري، التسوية ليست كاملة، بل القبيلة والغنيمة هما اللتان تطغيان على العقيدة، وبقيت العقيدة في الوضع الهامشي. واصل الجابري كلامه قائلاً: «لقد تغير الأمر تماماً مع الدولة الأموية. لقد كان انتصار معاوية على علي يمثل، حسب تعبيره هو، انتصاراً "لأهل الجراء .. والغناء" في الأعمال والوظائف "على أهل الاجتهاد، والجهل بها". وباصطلاحنا الخاص لقد انتصرت "القبيلة" على "العقيدة": في القمة انتصر مروان بن الحكم على عمار بن ياسر (بوصفهما رمزين). وفي القاعدة انتصرت قريش على السبئية*. وهكذا حكم معاوية باسم القبيلة وليس باسم العقيدة...»². أضيف إلى هذا التحليل فكرة أن انتصار معاوية على الإمام علي كان انتصاراً نهائياً للإسلام القومي على الإسلام الكوني. انتصار القومية العربية العربي على الإسلام العالمي مع التسوية الظاهرية بينهما. هذا لأن الفتوحات العدوانية التي قام بها العرب المسلمون لا نجد أي سند له في القرآن، بل نجد سنداً لها في التوراة. من نتائج الفتنة الكبرى انتصار كعب الأحبار على عبد الله بن عباس، بصفتها ممثلين للبنية الفوقية؛ وانتصار الطليق على المهاجر والأنصاري بصفتهم ممثلين للبنية التحتية، وما كان هذا إلا

1 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، بيروت:

¹ 2010، ص. 234

²، المرجع نفسه، ص. 235

* كثير من رجال معسكر علي كانوا يمينيين. لذلك اخترع أهل السنة والجماعة والأمويون أسطورة عبد الله بن سبأ. ابن سبأ شخصية يهودية وهمية، قالوا أنه كان يوظف عمار بن ياسر وأبا ذر الغفاري ضد سياسة عثمان ومعاوية. هذا الشخص نقيض وهمي للكاهن اليهودي كعب الأحبار الذي لعب دوراً مهماً في عهد الخلفاء الراشدين الثلاث. تارة يذكر ابن سبأ بابن السوداء، ونعلم أن أم عمار، سمية، سوداء. كان للعرب حينئذ ذهنية شعرية: ابن سبأ كلية خيالية تكثف عبد ابن عباس وعمار بن ياسر والشخصيات الأخرى المهمة في معسكر الإمام علي.

طبيعياً. لا يمكن لأية ثقافة أن تغير ما هو في أعماق الطبيعة الإنسانية: الموروث الفيلوجيني.

في نهاية المطاف نؤكد أن البطولات التي تحدثت عنها التوراة لم تكن إلا أساطيرا وهمية لم توجد إلا في مخيلات الشعراء رواة الكتاب المقدس (ربما لم ينتبه فرويد إلى هذا). كان اليهود شعبا مكونا من مجموعة قبائل بدوية لا حول لها ولا قوة. لا نعتقد أبدا أن بني إسرائيل خاضوا في تاريخهم حربا واحدة. لكن أساطير التوراة كرسها المسيحيون الأوروبيون في حروبهم الصليبية، كما كرسها في ما بعد العرب المسلمون.

أعتقد أن مصير الإسلام لم يختلف عن مصير الديانة الموسوية. كانت قبيلة يهودا هي الأقوى بين قبائل بني إسرائيل، وقد تكون ذات أصول عربية، فاستأثرت بالديانة الموسوية إذ حرفتتها وحولتها إلى اليهودية. وفي الإسلام التاريخي انتصرت قبيلة قريش، التي كانت أقوى قبيلة في مضر، فاستأثرت بالإسلام ومزجته بالعروبة والجاهلية. عرف هذا الإسلام القومي أوجه في عهد **عبد الملك بن مروان** وعميله **الحجاج**. وبعد انهيار الدولة الأموية استولت على الحكم عصبية بني العباس بمساعدة الحركة الشعبوية فكونت ملكا كسرويا.

أخيرا نضع كنتيجة لهذا الفصل مقولة **لفرويد** في كتابه مستقبل وهم، (سبق أن ذكرنا جزء منها) وهي كالاتي: «نستطيع أيضا أن نوافق أن الإنسانية في مجموعها مرت، في مجرى ارتقائها، بحالات مطابقة للعصابيين (وهذا للأسباب نفسها). في أزمنة الجهل والضعف الفكري التي اجتازتها في أول الأمر، لا تستطيع الإنسانية أن تحقق التنازلات عن الغرائز الضرورية للحياة الجماعية إلا بمقتضى قوى وجدانية محضة. وراسب هذه الخطوات، المطابقة للكبت، التي وقعت في الأزمنة قبل تاريخية، تبقى لمدة طويلة بصفقتها جزء لا يتجزأ من الحضارة. هكذا كان الدين كعصاب إكراهي كلي للإنسانية؛ مثل عصاب الطفل، ينحدر من عقدة أوديب، من علاقات الطفل تجاه الأب. حسب هذه التصورات، يمكن التنبؤ بأن التخلي عن الدين سيحدث مع القسوة المحتومة لسيرورة النمو، وأننا نتواجد في

اللحظة الحاضرة بالضبط في مرحلة الارتقاء هذه»¹. هكذا أراد فرويد، في نهاية المطاف، أن يحل التحليل النفسي محل الديانة المنهارة ويصبح في الوقت نفسه منافسا للماركسية، لأن الديانة ستنتهار حتما مع تطور الأخلاق والنزعة الإنسانية.

قلنا من قبل أن فرويد مخترع التحليل النفسي كان يقارن نفسه ب موسى مخترع الديانة. لكن هذا في الظاهر فقط، أما في العمق فكان يقارن نفسه بالقدّيس بولس. بولس أكمل الديانة اليهودية لكن في الوقت نفسه قوضها. والسّر في ذلك أن اليهود في عهد بولس لا دولة لهم، بل انتشروا في الأرض بانتشار الإمبراطورية الرومانية؛ كانت لديهم حاجة إلى نشر مذهب ديني جديد يستجيب للواقع الراهن، مذهب عالمي. قاوم القدّيس بولس في الوقت نفسه القومية اليهودية التي نظر لها الملك يوشيا بن آمون وكهنته والقومية اليونانية التي كرسها أفلاطون و أرسطو في فلسفتيهما. من المنطقي أن القدّيس بولس لم يسع إلى تأسيس كنسية جديدة، بل هدم الكنائس القائمة هي أولى مهامه. وردت كلمة الكنسية في الإنجيل مرة واحدة، وظهرت عدة مرات في رسائل القدّيس بولس؛ لكن هل بقيت رسائل القدّيس بولس كما تركها هو؟ الحقيقة أن مفهوم الكنسية لا يتوافق مع ماهية المسيحية بصفتها ديانة كونية.

أراد فرويد أن يجعل من التحليل النفسي محل ديانة بولس، أراد منه أن يكون علما عالميا؛ تأثر بالقدّيس بولس لكن، في نهاية المطاف، التحليل النفسي تقويض، ليس لليهودية، بل للمسيحية. عكس ما ذهب إليه إيريك فروم تماما²، التحليل النفسي أسس لمنظومة أخلاقية كونية، ولم يؤسس لأي دين جديد؛ وإذا اعتبر فرويد الماركسية ديانة جديدة فله مبرراته: الماركسية مذهب مكتمل، نسق فلسفي وفيها تصور عن العالم. بينما كان فرويد يقول دائما أن التحليل النفسي لم يكتمل، وله قابلية التعرض إلى الأزمات وتغير البراديجمات. وقد تعلمنا من خلال التحليل النفسي، كما من خلال ارتقائية داروين أن الفرق الكبير الموجود بين الأخلاق والدين، يتمثل في كون الأخلاق أسبق منطقيا وزمنيا على الدين؛ ومن الأخلاق

¹Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 38

² أنظر إيريك فروم، التحليل النفسي والدين، تر. محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط. 1. 2012 ص. 152 – 153

انبثق الدين كمرحلة في تطور الإنسانية. في نظر فرويد ليس كل ما هو ديني أخلاقي، حيث قال: «في كل الأوقات، وجدت اللاأخلاقية أيضا سندا في الدين»¹. الأخلاق وحدها تخضع للارتقاء، أما الدين فيبقى دائما جامدا أو نكوصيا، التحليل النفسي بالتالي كفلسفة تاريخ مذهب متألق.

ننهي هذا الفصل بفقرة ل كورت إسلر من كتابه فرويد وتحليل نفسي التاريخ:
«قراءة تاريخ شعب مثل قراءة تاريخ الفرد بإتباع هدف الكشف عما تنطوي عليه كخصوصية – بمعنى ما تتضمنه كمحتوى مكبوت ... باستخراج العوامل اللاشعورية التي تؤثر في تاريخ شعب، يمكن للتحليل النفسي أن يتيح الفرصة للتحكم فيها، وأن يقود إلى أنماط الفعل الناجعة لضمان الوقاية منها...»² الدور الأهم في التحليل النفسي، سواء كان إكلينيكا أو اجتماعيا، يكمن أكثر في الوقاية³ Prophylaxie، بمعنى أن التحليل النفسي يقدم التدابير التي ينبغي إتباعها من أجل تفادي الأمراض والأزمات.

¹ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 34

² Kurt Eissler, Freud and the psychoanalysis of History. In Paul Roazen, Op. Cit. P. 116

³ Voir Sigmund Freud, Les chances d'advenir de la thérapie psychanalytique, P. 37

القسم الثالث

علاقات التحليل النفسي
في ضوء فلسفة التاريخ

الفصل الأول: فرويد، لوبون، يونغ وفيكو: اللاشعور في الحساب

1/ اختلاف تصور اللاشعور

إذا تأملنا موضوع فلسفة التاريخ في كتاب فيكو العلم الجديد، نجد تقسيم تطور الإنسانية إلى ثلاثة مراحل، ولكل منها لها نمطها السيكولوجي والاجتماعي والفكري الخاص. بخلاف الفلاسفة، رأى فيكو أن الطبيعة الإنسانية خاضعة للتطور والتغير، إذ رفض فكرة وحدة الطبيعة الإنسانية؛ وهذا خاصة ما جعل منه فيلسوفا تاريخانيا. لذلك نؤكد أن تحليل فيكو للتاريخ له طابع سيكولوجي، مع بعض التلميحات إلى الطابع البيولوجي. أنتروبولوجيا فيكو السيكولوجية قريبة من أنتروبولوجيا التحليل النفسي.

- العصر الإلهي: هذا العصر عادة ما يسميه الفلاسفة الحالة الطبيعية بتجريد أكثر. وعادة ما يسميه المفكرون السذج في الشرق واليونان بالعصر الذهبي. كما نجد تسمية أخرى في الكتب السماوية وهي الفردوس الآدمي. قال فيكو أنه اقتبس عبارة العصر الإلهي من التاريخ المصري القديم. من الناحية الضمنية العصر الإلهي هو عصر التوحش، حيث لم يخرج الإنسان من الطبيعة البهيمية القردية. في هذه الحالة الأصلية يختلف شبه الإنسان عن الحيوان بقوة المخيلة والخوف الشديد والذعر الملازم والمتكرر. ما يسيطر على الإنسان في هذه الحقبة اللاتاريخية هي الغريزة إذ لا يتحرك إلا وفقها.

بعد أن ساند فكرة أن البدائيين بدأوا الكلام بالغناء والأنشودة لسبب معاناتهم من التأتأة، عبر عن هذه المرحلة قائلا: «حسب هاتين المسلمتين، كان على مؤسسي الأمم الوثنية أن يشكلوا لغاتهم بالغناء؛ بالفعل، هؤلاء الناس الذين سقطوا في الحالة البهيمية، لم يعرفوا بفعل تفاهتهم توظيف الكلام، الانفعالات العميقة وحدها هي التي توقظهم من سباته»¹. هذه المرحلة أطلق عليها فلاسفة العقد الاجتماعي الحالة الطبيعية، لكن الفرق الموجود بينهم وفيكو هو أن هذا الأخير انطلق من حالة اعتبرها موجودة حقا، إذ طور نوعا من الارتقائية، وأكد الأصل البهيمي للإنسان بينما فلاسفة العقد الاجتماعي، باستثناء روسو،

¹ Giambattista Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, Trd. par Ariel Doudine, les éditions Nagel, Paris 1953. P. 81

قرأوا حالة الإنسان الأصلي من خلال ملاحظة حالة الإنسان الراهن الموجود، وتبنوا فكرة وحدة الطبيعة الإنسانية، وبالعكس أعتبر فيكو الطبيعة الإنسانية تتغير، بتغير الغرائز واللغة والفكر والدماغ كما سنثبت ذلك في الفصل القادم.

- العصر البطولي: فيه تحوز اللغة المنطوقة تقدماً ملحوظاً. بالتالي يظهر الشعراء ويؤلفون الأساطير بصفاتها أحلاماً جماعية. يمكن أن نطلق على هذا العصر، حسب وصف فيكو نفسه، عبارة العصر البربري. لأن فيكو ميز بين البربرية والتوحش. لم يعرف الإنسان الحروب إلا في هذا العصر البطولي وما بعده. وكذلك العبودية، الملازمة لحالة الحرب. وفي هذه المرحلة ساد السحر والشعوذة وحتى أن السحرة يرتكبون الجرائم تماماً مثل البطال. (كنتيجة لما أطلق عليه فرويد فيما بعد طغيان الأفكار). الحالة البطولية هي حالة حروب دون وجود داع إلى اندلاعها. المبرر الوحيد للحرب في هذا العصر هو الحالة النفسية للإنسان البطولي. ما يسيطر على الإنسان في هذا العصر هو اللاشعور الجماعي، الذي هو الطبيعة المشتركة بين الأمم والأقوام. يقول فيكو في الوصف السيكولوجي لهذه المرحلة: «الحس المشترك حكم دون تأمل محمول بصفة مشتركة من طرف صنف بكامله، ومن طرف شعب بكامله، ومن طرف أمة بكاملها، ومن طرف الجنس الإنساني بكامله»¹ هذه الحقبة التاريخية وسيطة بين الحواس والشعور، هي مرحلة الانتقال من الغريزة إلى الحس المشترك، «هنا نجد مبدأ مهما من خلاله الحس المشترك للجنس الإنساني هو معيار مُرسخ في الأمم من طرف العناية الإلهية من أجل أن تجعلهم يفهمون ما هو يقيني في الحق الطبيعي»². وأضاف فيكو أن «أفكار متماثلة نشأت لدى شعوب لم تتعارف، ينبغي أن تكون لهذه الأفكار أساساً مشتركة للحقيقة»³. من وجهة نظر اللاشعور الجماعي أو الفيلوجيني لا نجد أي اختلاف بين الشعوب.

¹ Giambattista Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, P.65

² Ibid. Ps. 65 – 66

³ Ibid. P. 65

النظام السياسي الأول السائد هو الأرستقراطية؛ في هذه المرحلة لم تنته الطبيعة المشتركة بين الأمم، أطلق فيكو أيضا على هذه المرحلة البربرية، هذا لأن فيكو ميز بين التوحش والبربرية، الإنسان المتوحش بطبعه مسالم وخائف، بينما الإنسان البربري عنيف وعدواني، ولم تظهر الحروب إلا في هذه الحقبة الأخيرة حقبة نشأة الدولة. يمكن أن نعتبر المرحلة الأولى (الغريزة) والمرحلة الثانية (اللاشعور الجماعي) بمثابة الهو في التحليل النفسي. لا بد أن نسلم أن على المستوى الفيلوجيني أيضا، الهو هو الجزء النفسي الذي يتكون في البداية. وقد أشار فرويد إلى هذا الفكرة في مقالته الموسومة بـ الأخذ بامتلاك النار كما سبق أن رأينا.

وربما تأثر روسو ب فيكو حين قال: «طبيعيا الإنسان مسالم وخائف تجاه أئفه الأخطار، وحركته الأولى كانت الفرار؛ ولم يقاتل إلا بإكراه العادة والتجربة (...) ولم يحدد نفسه كمهاجم على غيره إلا بعد أن صنع المجتمع مع بعض الناس؛ وبالتالي لم يصبح جنديا إلا بعد أن أصبح مواطنا»¹. حتى في نظر فيكو إنسان الحالة الطبيعية كانت ترهبه الصواعق ولذلك تخيل آلهة تسكن في السماء. وقد وجد فيكو رابطا اشتقاقيا، في اللغة اليونانية، بين الكلمتين: بوليس التي تعني المدينة وبوليموس التي تعني الحرب² حسب اعتبار فيكو و روسو، الغريزة العدوانية لم تنشأ في الإنسان إلا بعد تأسيس الدولة.

- العصر الإنساني: هو عصر الثقافة والتثقيف. فيه تصبح اللغة المنطوقة غنية ومعروفة لدى الجميع، بالتالي يظهر النثر كحالة وسطية بين الشعر والفلسفة والعلم. في هذا العصر الأخير تتراجع البطولة وتتقدم القيم الأنثوية. يمكن أن نطلق على هذا العصر عبارة الحالة العلمانية أو الحالة الثقافية. هذا العصر بدوره ينقسم إلى طورين: طور الجمهورية الشعبية و طور الجمهورية الملكية وهذه الأخيرة تعبر عن قمة التطور الحضاري. تنتقل الحضارة من الجمهورية الشعبية إلى الجمهورية الملكية كما يحدث العكس، حسب ما تمليه الحالة النفسية والاجتماعية.

¹ Jean_ Jaques Rousseau, L'état de guerre, Ed. Bussière à Saint – Amand – Montrond, Paris : 2000. P. 10

² Giambattista Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nation, P. 232

في طور الجمهورية الشعبية يظهر بين الناس الشعور الجماعي، إذ يكون هناك مثل أعلى مشترك بين الجميع، مثل الأنا الأعلى الجماعي؛ هذا الطور والذهنية السائدة فيه عبر عنهما فيكو في خطابه حول صولون اليوناني، حيث قال: «رئيس حزب العوام في عصر كانت فيه أثينا جمهورية أرستقراطية، كان صولون حكيماً؛ لكن هذه الحكمة التي اتصف بها كانت برمتها ساذجة ولم تكن أبداً فلسفية (...) كان على صولون إذن أن ينبه العوام، ويحرضهم على التفكير في الأمر، بأن لهم طبيعة مطابقة لطبيعة الأشراف، ولديهم بالتالي الحقوق نفسها التي يتمتع بها الأشراف؛ هذا إن لم يكن صولون هذا مجرد تشخص لأولئك العوام أنفسهم المعتبرين نسبة إلى هذا الجانب السياسي»¹ في خطابه بين فيكو ما للمثل الأعلى المشترك – والمثل الأعلى قد يكون وهما أو مجموعة أو هام – والمتمثل بالوعي بالمساواة من أهمية للانتقال من البربرية إلى الإنسانية. لعصر سيادة الشعور الجماعي ميزة خاصة إذ تنتهي جنة الطبيعة المشتركة بين الأمم وتحل محلها الثقافة؛ بالفعل، الشعور الجماعي لا يمكن أن يكون إلا ثقافياً، إذ يفقد طابع الكلية التي يتصف بها اللاشعور الجماعي أو الحس المشترك.

وأخيراً في عصر الجمهورية الملكية يظهر الشعور الفردي المستقل، وسماها فيكو الطبيعة الثالثة حيث تكتمل الإنسانية بمعنى أن « الطبيعة الثالثة كانت أخيراً إنسانية، ذكية ومعتدلة، لطيفة ومعقولة باعترافها كقوانين الشعور والعقل والواجب»² لعل تفضيل الجمهورية الملكية على كل الجمهوريات الأخرى، لدى أرسطو، هوبز، هيجل وغيرهم؛ كان بناء على هذه المزية نفسها التي قدمها فيكو؛ استقلالية الشعور الفردي لا تضمنه إلا الجمهورية الملكية، «لهذا السبب، يقول فيكو، تظهر المملكة كالنظام الأكثر ملائمة للطبيعة الإنسانية لما يكون العقل أكثر تطوراً»³. بينما رأى فرويد أن التطور حدث من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي وهو في نظره انتقال من الحواس إلى العقل، رأى فيكو العكس، أي أن الثقافة تبدأ بتغليب القيم الأنثوية على القيم البطولية، بتعبير آخر، الثقافة تبدأ بعد نهاية

¹ Giambattista Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, P. 142

² Ibid., P. 365

³ Ibid. P. 410

العصر البطولي البربري؛ وقد عبر عن هذه الفكرة قائلاً: «هذا يعني بالفعل أن الأبطال يختنثون ويتركون حقوقهم البطولية للعوام الذين كانوا من قبل يعتبرونهم مثل النساء وبالمقابل يعتبرون أنفسهم فحولاً Viri ويعطون لأنفسهم هذا اللقب؛ أولئك الأبطال يرضون بإخضاع خيراتهم إلى الكنز العمومي مع الجزية التي تقع على عاتقهم، هذا يؤدي إلى تأسيس الجمهورية الشعبية والتي تستعد فيما بعد لتقييم أسس الجمهورية الملكية»¹. نلاحظ أن الانتقال إلى الإنسانية والثقافة يكون من خلال التخفيف من حدة الرجولة (الفحولة). في نظرنا كان النقد الأزدرائي الذي وجهه فيكو ضد ميكيافلي قائم على هذا الاعتبار للطبيعة الإنسانية: جرد ميكيافلي مفهوم الفضيلة من محتواه الأخلاقي المألوف وأعاد إليه المحتوى البربري القديم بما أن الفضيلة Virtus في الأصل تعني الرجولة أو الفحولة؛ بناء على هذا التصور لم يساند فيكو مذهب الحكم الأبوي. حقيقة لم يعتمد ميكيافلي إلا على التاريخ الواقعي المكتوب، وكانت مصادره كتب تاسيت و تيت ليف، قدر كثيرا العصور البربرية واقتبس منها قواعدا للسلوك السياسي الحديث. كان ميكيافلي، إن صح التعبير، ماديا ساذجا، بينما اتبع فيكو في فلسفته التاريخية مذهب المثاليين (التاريخيين).

قسم فيكو التاريخ السيكولوجي للإنسان إلى ثلاث مراحل، «يحس الناس أولا دون أن يحملوا تأملهم على موضوع أحاسيسهم؛ وبعد ذلك يتأملون بنفس مضطربة وهائجة، ثم يصلون في النهاية إلى الفكر التأملي الخالص»². بدأ كرونوجليته بالحس (الجماعي) وتبعها بالنفس المضطربة وأخيرا وصل إلى التأمل. لم يبدأ بالغريزة لأن في عصر الغريزة لم يكن الإنسان بعد إنسيا بل كانت له طبيعة بهيمية.

هناك إذن في منظومة فيكو في فلسفة التاريخ انتقال الإنسانية من الغريزة إلى اللاشعور الجماعي ثم إلى الشعور الجماعي وفي الأخير يتحقق الشعور الفردي الذي هو قمة الحضارة. في نظره النفسية الجماعية أسبق إلى الوجود زمنيا من النفسية الفردية وهذا

¹ Giambattista Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, Ps. 438 - 439

² Ibid., P., 79

لأن «رعاة البشر أسبق إلى الوجود من رعاة الماشية»¹. لاحظنا جيدا أن فيكو حرر نوعا من تطويرية على الصعيد السيكولوجي المرتبط باللغة والفكر والغرائز. يبدو أن فيكو، في إطار سوسولوجيا المعرفة، استجاب لذهنيات عصر الأنوار حيث اعتبر الفلاسفة المجتمع الليبرالي هو الأرقى في تاريخ الإنسانية. زيادة إلى ذلك، نلاحظ، عند فيكو، جليا أن اللاشعور أسبق من الشعور في كل الأحوال، سواء تعلق الأمر بتاريخ الفرد أو تاريخ النوع. كذلك في نظر فرويد، أيضا اللاشعور أسبق من الشعور من الناحية الأنتوجينية؛ وفي نظر يونغ، اللاشعور الجماعي أسبق من الشعور لما يتعلق الأمر بتاريخ النوع، أي من الناحية الفيلوجينية. اللاشعور الجماعي في نظر يونغ، يتراجع وينقص تأثيره بقدر ما تطورت الحضارة.

بينما شذ لوبون شذ عن هذا الموقف السيكولوجي التطوري (الفيكوي)، ويرى أن الشعور في كلتا الحالتين، في الفرد كما في الحضارة، أسبق من اللاشعور، والشعور هو الذي يتحول مع الزمن إلى اللاشعور، وما يسبق الشعور هو الغريزة فحسب. لذلك نحكم أن تبني لوبون للتطويرية (تأثره ب داروين وسبنسر) ساذج ويتغلب عليه الطابع الإيديولوجي، هو طبيب وسيكولوجي لكنه بدا لنا دنيسا من وجهة نظر مختلف أشكال التطورية. إذا كان هناك فيلسوف سيكولوجي أبعد من الداروينية فهو لوبون. اللاشعور الفردي أو الشخصي فيبقى بطبيعته سائرا في كل الأطوار، يبقى ملازما للإنسان في طور البربرية كما في طور الثقافة. مثله مثل الغريزة*. الشعور لا ينفي اللاشعور كما أن العقل لا ينفي الغريزة. وهذا ينطبق على اللاشعور الجماعي إذ لا يلغيه الشعور الفردي والشعور الجماعي. والبربرية تبقى دائما في الإنسان مكبوتة في اللاشعور وبإمكانها أن تعود من جديد إذا توفرت الظروف أي لما يسيطر اللاشعور الجماعي على الجماهير كما حدث في العصور المسيحية الوسطى، وقد خصص فيكو فصلا من كتابه للحديث عن عودة البربرية في العصور الوسطى. وعودة البربرية هذه هي أيضا موضوع خطابات لوبون في الحقبة الأخيرة من العصر الحديث لما استفحلت التنظيمات الشيوعية

¹ Giambattista Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, P. 432

والفاشية. كذلك إذن، الثقافة لا تستأصل البربرية بل تكبتها أو تعلقها أو تتجاوزها فقط؛ في تاريخ الفرد كما في تاريخ الحضارة، لا مقام للإستئصال.

إذن اللاشعور واللاشعور الجماعي حاضران في مؤلف فيكو يكييفية ضمنية. هذه هي قراءتنا الخاصة لمؤلف فيكو وعرضنا هذه الأفكار المهمة جدا تمهيدا للانتقال إلى موضوع هذا المبحث الذي خصصته للمقارنة بين أعلام ثلاث، حللوا، كل واحد حسب نمطه الخاص، فكرة اللاشعور واللاشعور الجماعي والشعور الفردي والشعور الجماعي. أولئك الأعلام الثلاث هم فرويد، لوبون ويونغ. لكن قبل التطرق إلى الموضوع بوجدنا أن نشير بإيجاز إلى أفكار ثلاثة أعلام آخرين ونضيف أفكارهما إلى أفكار فيكو، وهذا سيساعدنا في المقارنة بين الأعلام الثلاث المحدثين. نتطرق إلى مواقف كل من أفلاطون، ابن خلدون وكانط.

نبدأ بكانط، لأنه هو الفيلسوف الذي عبر عن ذهنية عصر الأنوار التي نسقط عليها سيكولوجيا الأعلام الثلاث المذكورين لنرى أولا كيف عبر كانط عن التلازم والمطابقة بين فكر الأنوار واستقلالية الشعور الفردي. قال كانط: « ما الأنوار؟ هي خروج الإنسان من قصوره الذي كان هو مسؤولا عليه. القصور بمعنى عدم قدرة الإنسان على توظيف فهمه الخاص دون وصاية الآخر، قصور كان صاحبه مسؤولا عليه، بما أن السبب يكمن، لا في عيب الفهم، ولكن في نقص القرار وامتلاك الشجاعة لتوظيف الفهم دون وصاية الآخر. كن شجاعا في توظيف فهمك الخاص، هذا هو شعار الأنوار (...) إن الأغلبية الكبرى للناس (بما فيهم الجنس الضعيف بأسره)، يعتبرون تلك الخطوة إلى الأمام نحو رشدهم شيئا خطيرا جدا، زد إلى ذلك أنه شيء شاق، ذلك الذي يجهد جيدا من أجله الأوصياء الذين، بلطف، أخذوا على أنفسهم ممارسة وصاية عظمى على الإنسانية»¹ في هذه الفقرة أكد كانط أهمية استقلالية الشعور الفردي، لأن هذا هو مكسب الأنوار. الأنوار تعني أن يتصرف الفرد بمحض فهمه الخاص؛ لا وصاية أحد على الآخر بخصوص الفكر والمعرفة، وهذا هو المبدأ الأول للعلمانية. وكذلك الحضارة بالمعنى الحديث تعني خروج المجتمعات الأوروبية

¹ Emanuel Kant, La philosophie de l'histoire, Trad. par Stéphane Piobetta, Ed. Montagne, Paris : 1980. p. 46

من الوصاية اللاهوتية والكنسية إلى الحرية والمبادرة الفرديتين؛ «ميلاد مفهوم الحضارة في القرن الثامن عشر يثبت كذلك طبيعة في تاريخ الأفكار: يشهد عن تحرر الفلسفة تجاه اللاهوت وقيام رؤية جديدة إلى التاريخ. زالت نظريات العدالة الإلهية وحلت محلها أفكار الدينامية التاريخية والتقدم الكلي للحضارة»¹، وهذا نوع من ذهنية العصر الليبرالي الناشئ، لما بدأت البورجوازية تينع بعصر التنوير عبر كمنظ عن هذه الحقبة تعبير فيلسوف تاريخ وحضارة، لكن رواسب العصر اللاهوتي لم يزل حينئذ يؤثر في القاعدة الخفية للفكر، لذلك « من الصعب جدا لكل فرد بصفة منعزلة الخروج من القصور، الذي كاد أن يصبح بالنسبة إليه طبيعة. إنه يرضى بذلك جيدا؛ وهو إلى هذه اللحظة، واقعا غير قادر على أن يستعمل فهمه الخاص، لأن الفرصة لم تُترك له من أجل هذه المحاولة»². أدرجنا هذه الفقرتين الكانطيتين لإبراز في النهاية من استجاب حقا لهذه الأطروحة بين الأعلام الثلاثة الذين نتناولهم بالدراسة.

لو لم يوجد إلا الشعور الفردي المستقل، لو كان الشعور الجماعي واللاشعور الجماعي محدودين أو غير موجودين، تفقد الحروب والثورات منطق وجودها في تاريخ الحضارات، بالتالي لا يمكن أن توجد في تاريخ الإنسانية إلا الثورات العلمية، التي لا يقوم بها إلا الأفراد الخواص أو نخب أرستقراطية المعرفة أو المجموعات العلمية. لكن العالم منغمس في فوضى اللاشعور الجماعي والشعور الجماعي. هذه بالضبط الفكرة التي عالجهها غوستاف لوبون في مؤلفه السوسيو - سيكولوجي. لكن هذه سبق أن كانت حاضرة عند الفلاسفة من قبل ونخص بالذكر أفلاطون وابن خلدون. أعتقد أنه من المفيد أن نلقي نظرة سريعة على هذه الذهنيات الجماعية اللاواعية التي عبر عنها كل من أفلاطون وابن خلدون.

الفيلسوف اليوناني الذي أثار أكثر اهتمام كل من فرويد ولوبون ويونغ هو أفلاطون، واستعملوا مصطلحات اقتبسوها منه، حتى من وجهة نظر الفلسفة السياسية تأثروا به، وسنشير في الفصل الموالي إلى كيفية تأثير فرويد خاصة ب أفلاطون. لذلك نلاحظ كيف عبر أفلاطون ضمنا عن فكرة اللاشعور الجماعي، أعلن أفلاطون في جمهوريته قائلا:

¹ Philippe Bénéton, Origine de mots culture et civilisation, Ed. Elborhane, Alger : 1992. P. 34

² Emanuel Kant, La philosophie de l'histoire, P. 47

«عندما يجتمع عدد كبير من أفراد الجمهور معا في مجلس عام أو في محكمة أو في مسرح أو معسكر، أو في أي مجتمع عام آخر، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم أو استهجانهم لأي شيء يُقال أو يُفعل، وهم في كلتا الحالتين مبالغون، فيصيحون ويصفقون حتى تردد الصخور والمكان كل صدى صيحاتهم ويتضاعف وقع الاستحسان والاستهجان. في مثل هذه الحالة، كيف تنظر أن تكون الحالة النفسية للشباب؟ وأي تعليم خاص يستطيع أن يضفي عليه القوة التي تمكنه من مقاومة ذلك السيل الجارف، وعدم الاندفاع مع التيار؟ ألا يكون حكمه على ما هو صواب وخطأ مماثلا لرأيهم؟ ألن يفعل ما يفعلون ويغدو ممثلا لهم في كل شيء؟»¹. تحدث هنا أفلاطون على ما يُطلق عليه النفسية الجماعية التي لا تستدل بل تستحسن وتستهجن فقط وتؤثر فيها الخطابات الرنانة ذات البلاغة الرائعة. بطريقة البلاغة، يوجه الخطيب كلامه إلى عواطف الناس ومركز العواطف هو اللاشعور؛ بالتالي أقام أفلاطون فرقا واضحا بين الإفهام الذي يعتمد على المنطق المعقول، والإقناع الذي يعتمد إثارة الأحاسيس والعواطف. يمكن أن نحكم أن أفلاطون في العصور القديمة كان أول من نبه إلى تأثير الخطباء السفسطائيين والديمقراطيين على اللاشعور الجماعي للناس.

بدا لنا أنه لهذا السبب خاصة اعتبر كل من هوبز وفيكو وفرويد أفلاطون كأهم فيلسوف في العصور القديمة، لأنه قدم وصفا سيكولوجيا نادرا، في العصور القديمة، حول حالة السفسطائيين والديمقراطيين ونفسية ضحاياهم من الجماهير الساذجة، مثلا قال في وصف هذه الذهنيات الجماعية وطريقة السفسطائيين في التعليم السياسي: «إن كل هؤلاء الأشخاص الذين يتاجرون في العلم، والذين يدعوهم الجمهور السفسطائيين، ويعددهم منافسين له، لا يلقنون سوى المبادئ التي يدعوا إليها الجمهور ذاته في اجتماعاته، وهذا ما يسمونه الحكمة. وما أشبههم بذلك برجل يربي وحشا ضخما قويا، فيلاحظ بدقة خطواته الغريزية وشهواته، ويعلم من أين يؤتى وكيف يعامل ومتى يكون ولم يكن أشد شراسة وأكثر وداعة، وما معنى صيحاته المختلفة، وما هي الأصوات التي تهدئه أو تثيره، وبعد أن

أفلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكرياء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (دون تاريخ)، ص. 217

يعلم كل ذلك من طول معاشرته له، يطلق على تجربته اسم الحكمة، ويجعل منها مذهباً يعلمه لغيره. ولما لم يكن يعلم أي هذه العادات والرغبات حسن وأيها قبيح، وأيها صواب وأيها خطأ، وأيها عادل وأيها ظالم، فإنه يطبق كل هذه الأوصاف تبعاً لرغبات الوحش الضخم فيسمي ما يسره خيراً وما يغضبه شراً، وهو لا يعلم شيئاً عن المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ (...). ألا يكون هذا الشخص مربياً غريباً بحق؟¹ هنا بين أفلاطون الطابع الساذج لسيكولوجيا السفسطائيين إذ فهموا الطبيعة الإنسانية تماماً كما يفهمها الشعراء، لذلك أيضاً رفض الشعر في جمهوريته، بمعنى لم يفهم الشعراء الطبيعة الإنسانية إلا من خلال أنفسهم؛ في الحقيقة ما يفعله الشعراء بصفتهم حكماء العصور القديمة هو قراءة ما في أنفسهم من سذاجة ويسقطونها على الجمهور الذي لا يختلف معهم في السذاجة إذ يفكر تفكيراً شعرياً. نتذكر هنا، صدفة، فقرة ثمينة للأنثروبولوجي المحلل النفسي جيزا روحايم الذي رأى أن المعالجين بالشعوذة في العصور البدائية كانوا أنفسهم مرضى ذهانيين وعصابيين فهموا أمراض أشباههم فاتخذوا من مرضهم مصدر رزقهم، «حان الوقت أن نتساءل ما هو الفرق الموجود بين المعالج والأعضاء الآخرين في الجماعة. الصياد يعيش كبهيمة مفترسة، باستعماله لقوته وتوجهه من أجل أن يقتل الحيوانات - بينما يعيش المعالج من عقده الطفولية»² الواقع أن المعالج النفسي في القديم كان فرداً مريضاً يتخذ من مرضه وسيلة كسب عيشه. بدا أن ما ذهب إليه أفلاطون لا يختلف من الناحية الضمنية، عما قاله روحايم.

المطابقة بين فكرتي أفلاطون و روحايم و أفلاطون تتضح أكثر بما أضافه هذا الأخير وهو كالأتي: «فهل ترى فارقاً بين هذا الرجل وبين من يرى أن قوام الحكمة هو معرفة غرائز وأهواء الكثرة عندما تتجمع سوياً، سواء فيما يتعلق بالتصوير أو الموسيقى أو السياسة (...). ولكن هل سمعت قط أية حجة تقدم لإثبات أن ما يعجب به الجمهور جميل حقاً، أو أن ما يستحسنه خير حقاً، دون أن تكون هذه الحجة مدعاة للسخرية؟»³. لهذا من الحق أن تعتبر الفلسفة الأفلاطونية في العصر اليوناني بمثابة ارتقاء الفكر البشري من

¹ أفلاطون، الجمهورية، ص. 218

² Géza Róheim, Origine et fonction de la culture, Trad. par Roger Dadoun, Ed. Gallimard, Paris : 1972. P. 81

³ أفلاطون، الجمهورية، 219

الميثوس إلى اللوغوس، قبله كان الفلاسفة الطبيعيون يعتمدون اللوغوس وكان الشعراء والسفسطائيون يعتمدون على الميثوس؛ بينما أفلاطون نقل اللوغوس إلى الفلسفة السياسية كما علمن الألوهية الميثولوجية اليونانية إذ حول عالم الآلهة إلى عالم المثل الموجود في الواقع الذهني، لكن لم يقض أفلاطون بصفة مطلقة على الميثوس بل جعل منه خادما للوغوس، بعد كان هناك فصلا بينهما، لأنه في محاوراته كان يستعين بالميثوس رغم أنه يعلم ان اللوغوس هو عالم المثل والميثوس هو عالم الأوهام، لكنه قدم شيئا من القدسية للأوهام، التي لا بد منها من أجل تمتين التجمع في الجمهورية. وإلى الآن ما زال الميثوس يلعب دوره في عالم السياسة والايديولوجيا والدين. الفيلسوف اليوناني الذي طور قياسا مدنيا (السياسة) وقياسا عمليا (الأخلاق)، دون استدعاء الميثوس، هو أرسطو. هل هذا يعني أن أرسطو أكثر عقلانية من أفلاطون؟ في بعض الأنحاء نعم وفي البعض الآخر لا.

في هذه الفقرات من جمهورية أفلاطون وصف وجيز لنفسية الجمهور وللطريقة التي يؤثر من خلالها الزعماء السياسيون على الجماهير. هؤلاء الزعماء ليسوا فلاسفة، لأن الفلاسفة يعتمدون على المنطق والمعقول أكثر، والذين أرادهم كحكام للمدينة، بل هم السفسطائيون الذين يدعون الحكمة وهم دون ذلك، في نظره. إنما فقط يعتمدون على غرائز ورغبات الجماهير. بمعنى أن الجمهور لا يتحرك إلا وفقا للغرائز والرغبات والأوهام. بتعبير آخر الجمهور لا يتحرك إلا وفقا لللاشعور الجماعي. لا يعرف الجمهور، أو الغوغاء، مثال العدالة والخير والجمال ولا أي مثال آخر؛ لا يعرف إلا التفكير بالمخيلة فلا يتمثل إلا الأشياء المحسوسة المشخصة، لا يتأمل المثل. ما عبر عنه أفلاطون في هذه الفقرات السابقة ذكرها لا تختلف عما عبر عنه غوستاف لوبون في العصر المعاصر، بشيء من السذاجة، أو شيء من التسذيج، فمثل ميكيافلي تماما، كان لوبون أكثر مقروئية عند السياسيين ورجال الدولة.

هذا بخصوص وصف أفلاطون للنفسيات الجماعية الساذجة. ننتقل الآن إلى علم آخر عبر ضمنا، بطريقته الخاصة، عن اللاشعور الجماعي المسير لكل الحركات السياسية والاجتماعية والأخلاقية العمومية. هذا العلم هو صاحب كتاب المقدمة، ابن خلدون. للعلم أن

ابن خلدون درس حال المجتمعات العربية والمغربية وشخص العلل والمشاكل ولم يقدم الحلول والعلاج المناسب. هو متشائم في الحين وعلى المدى البعيد. تشاؤم ابن خلدون نجده بالتمام عند غوستاف لوبون؛ إلا أن الأول لم يبد عنفوانا فكريا ولم يحكم على الطبيعة السيئة للممارسة السياسية لأن الإنسان بطبعة سيء، عدواني وشرس، فالدولة ما هي إلا نموذجا مكبرا للإنسان. في نظر ابن خلدون يتصرف الوازع السياسي بطريقة طبيعية وليس من مقدوره أن يتصرف بطريقة مضادة للطبيعة، فالدولة تنشأ وتهرم وتشيح ثم تموت حتما. والتاريخ يتحرك حركة دائرية تتحكم فيه العصبية التي هي طاقة قبلية (وفي الطاقة هناك تدخل لعنصر الطبيعة)؛ والعصبية لا تنتشط إلا وفقا للاشعور الجماعي الذي لا يملك إزاءه الإنسان المنعزل، بعقله وذكائه، أية إرادة حرة. يمكن أن نترجم كلمة العصبية بعبارة الطاقة القبلية، لأن ابن خلدون أدخل، ضمنا، عنصري الاقتصاد والدينامية؛ بمعنى أن العصبية تتحرك وتنتقل بطريقة دينامية لاشعورية، كذلك تتحول من العصبية الطبيعية إلى العصبية الاصطناعية وهنا يبرز العنصر الاقتصادي اللاشعوري.

انتقد ابن خلدون مذهب المعتزلة ورماهم بالبدعة، لأن مذهب الإرادة الحرة، في نظره، باطل. وبناء على هذا التصور وعلى ما سبق مما قلناه عن أفكار ابن خلدون، كان أول فيلسوف، فيلسوف دون منازع، فند بصراحة نظرية المؤامرة. حتى لما تناول بالدراسة أحداث الفتنة الكبرى واستيلاء معاوية على الحكم، لم يحكم على أحد الفريقين المتنازعين لا بالإيجاب ولا بالسلب. ذالك حكمه: «ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي منتهى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل ولا استشعار حقد، كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه ملحد...»¹ في نظره لم يكن معاوية والأمويون إلا أدوات في يد الطبيعة الإنسانية، بتعبير آخر، هم أدوات في متناول اللاشعور الجماعي الذي يسير حركات الإنسان والمجتمع. أكد ابن خلدون ضمنا أن الإنسان في سياسته واجتماعه يسيره اللاشعور (غياب العبارة أو الكلمة لا يعني غياب الفكرة). ومن عادة ابن خلدون أن يعبر عن فكرة اللاشعور بكلمة الطبيعي؛ في الحقيقة ليس

¹ عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان: 2004 . ص. 204.

هناك أكثر طبيعية في الإنسان من اللاشعور كما قال يونغ¹: «اللاشعور هو مجموعة المسارات الطبيعية التي تتموقع بعيدا عن المستوى الشخصي الإنساني، شعورنا فقط هو شخصي، اللاشعور يفعل بصفة آلية...». يقصد يونغ اللاشعور بنوعيه الشخصي والجماعي. كذلك اللاشعور عند ابن خلدون يفعل بصفة آلية أمثلة على ذلك من المقدمة: «في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد»². «في أن طبيعة الملك الترف»³. «في أن طبيعة الملك الدعة والسكون»⁴. «في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»⁵ إلى غير ذلك. عبر ابن خلدون التاريخ القطري كما عبر فيكو، و هيجل، وماركس عن التاريخ الكلي، إلا أن الحتمية التاريخية مبالغ فيها عند هذا الفيلسوف المغاربي؛ هل الطبيعة شيء لا يمكن تجاوزه بفعل الثقافة؟ في الحقيقة الثقافة تجاوز للطبيعة وتهذيب لها، لكن دون شك ما يتحدث عنه ابن خلدون هو هذا اللاشعور الجماعي والكلي. لذلك أيضا رأى أن الدين لا يؤثر في الطاقة العصبوية اللاشعورية، ولا يلعب إلا دورا ثانويا. وبعد ذلك ساند جيزا روحايم هذه الأطروحة بكل وضوح ورأى أن ليس هناك ثقافة تستطيع أن تؤثر على اللاشعور.

هناك إذن حتمية نفسية ولاشعورية في الطبيعة الإنسانية تسيطر على حركات الناس في المجتمع السياسي؛ وهذه الحتمية السيكلوجية حاضرة أيضا في المجتمعات الأوروبية، عدوة البحر الرومي، ولو كان هناك الاقتصاد هو الذي يسيطر على الحركة التاريخية، عكس المجتمعات العربية والمغربية التي تسيطر عليها السياسة. الفرق بين أفلاطون وابن خلدون يتمثل في أن الأول، بالرغم من تشاؤمه، قدم حلولا اجتماعية وسيكلوجية للمشاكل التي واجهها. وإن كانت هذه الحلول إيتوبية صعبة المنال فهي ليست مستحيلة. بينما ابن خلدون كان فقط يفسر الأحوال السياسية والاجتماعية والأخلاقية للمجتمعات والدول التي درسها، كان يعلم علما اسمه علم التاريخ؛ ولم يقصد وراء ذلك تقديم نصيحة للحكام ولا

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, Trad. Par Roland Cohen, Collection Folio / Essais, Barcelone : 2001, P. 249

² عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 167

³ المرجع نفسه، ص. 168

⁴ ، المرجع نفسه، ص. 168

⁵ المرجع نفسه، ص. 169

إيجاد حلول لتجاوز الواقع أو لتجاوز ما هو طبيعي ولا شعوري في الإنسان، قد رأى ربما ذلك **غوستاف لوبون**، لكن الأرضية الايديولوجية التي انطلق منها هذا الأخير تختلف عن الأرضية الايديولوجية التي انطلق منها **ابن خلدون**؛ يتحدث **لوبون** عن الطوائف السياسية ذات طابع تلقائي واصطناعي في الوقت نفسه، بينما يتحدث **ابن خلدون** عن العصبية القبلية كطاقات طبيعية؛ يتفق **ابن خلدون** مع **لوبون** باعتبارهما للاشعور الجماعي؛ إلا أن الأول يرى أن لا تغير في الطبيعة الإنسانية « فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»¹؛ في هذا التصريح تصور أحادي للطبيعة الإنسانية. بينما رأى **لوبون** أن سيطرة اللاشعور الجماعي والنفسية الجماعية هي حالة أزمة فقط في كل عصر، هي عودة للمكبوت؛ حكم **لوبون** لا يصلح لتقدير الماضي أو المستقبل البعيد.

عين فيكو في مؤلفه عودة البربرية في العصور الوسطى، وسماها البربرية الثانية. فها هو **لوبون** يعين البربرية الثالثة التي ظهرت في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. عبر **لوبون** في مؤلفه جيدا عن فترة مهمة، لكنها أيضا حاسمة. وهذه الفترة الزمنية تتمثل في الأزمة الرابعة للحدثة. الأزمة التي عبر عنها **لوبون**، وكانت محور مؤلفاته، بروح تشاؤم أنتروبولوجي، تتمثل، حسب تعبيره، في تحطيم مكتسبات عصر الأنوار بتكون الميول الثورية العنيفة، وسيادة النفسيات الجماعية. أعلن وبلغ **لوبون**، بطريقته الخاصة، عن المذاهب المعادية لأنوار العصر الحديث. كان شاهدا على استقحال وانتعاش المذاهب الشيوعية والمذاهب الفاشية التي تعتبر في نظره نكوصا في تاريخ الحضارة وعودة إلى الحالة البربرية. بذلك كان **لوبون** قد دق ناقوس الخطر الذي كان ينتظر أوروبا؛ وهذا الخطر تمثله الميول الثورية العنيفة وسلطان الجماهير، بالتالي كان قد تنبأ بحدوث الحربين العالميتين.

بدأ **لوبون** عرضه بالاشكالية الآتية: «إن الأحداث المأثورة هي نتائج مرئية للتغيرات اللامرئية لإحساسات الناس. وإذا كانت تتظاهر نادرا، فالسبب في ذلك أن الصميم

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سبق ذكره ص. 22

الوراثي لجنس ما هو عنصرها الأكثر ثباتاً»¹. كذلك وصف **لوبون** الحالة الاجتماعية والنفسية لأوروبا في عصره الذي أبهره فعبر عنه جيداً في إطار سيكولوجيا اجتماعية، ويبدو أنه أول سيكولوجي عين صراحة تأثير اللاشعور على النفسية الجماعية. أضاف لتوضيح إشكاليته قائلاً: «العهد الحالي يمثل إحدى اللحظات الحاسمة حيث أن الفكر الإنساني هو في طريق التحول. هناك عاملان أساسيان كانا هما بمثابة القاعدة لهذا التحول، العامل الأول يتمثل في تدمير المعتقدات الدينية، السياسية والاجتماعية التي انبثقت منها حضارتنا. العامل الثاني يتمثل في خلق ظروف وفكر جديدين كل الجدة، واللذان أنشأتهما الاكتشافات الحديثة للعلم والصناعة. أصبحت أفكار الماضي مزعزعة فعلاً، ولكنها ما تزال مؤثرة بقوتها، والأفكار التي من المفروض أن تحل محلها لم تكن إلا في طريق التكون، يمثل العصر الحديث حقبة زمنية للانتقال والفوضى»². ما عبر عنه **لوبون** في هذه الفقرة يسمى في مذهب التحليل النفسي: العصاب الجماعي، أو أفضل الذهان الجماعي. قدم **لوبون** بذلك تأويلاً جديداً لأزمة الحداثة، تأويل سيكولوجي / اجتماعي بامتياز. تلك الحقبة، التي عاصرها ووصفها بتطرف، كانت حالة انتقالية من ذهنية تقليدية راسخة في اللاشعور الموروث الجماعي إلى حالة جديدة لم تتكون كلية، فرضها انهيار القيم المسيحية الغربية التي انهارت معها التقاليد السياسية والاجتماعية من جهة، ومن جهة أخرى، هذا الانقلاب سببه تقدم العلوم والصناعة، هذا التقدم الذي لا تشترك فيه الجماهير وزعماء الجماهير. لم تلغ القيم القديمة كلية بل بقيت في منطقة اللاشعور الجماعي، في القاعدة الخلفية للنفس الجماعية، وباتت تؤثر على الأفراد والجماعات. هناك إذن، في نظر **لوبون** نوع من ازدواجية العواطف الجماعية من خلال المعتقدات الشعورية واللاشعورية، بتعبير آخر هناك تناقض اجتماعي ونفسي بين اللاشعور والشعور، هذه الاصطراع هو الذي يؤدي إلى نشأة العصاب في السيكولوجية الفردية، إذن يمكن أن نقول أن هذه الأرضية النفسية والاجتماعية هي التي مهدت الطريق لنشأة التحليل النفسي الاجتماعي والفردية، إذ أن هذا الانهيار، الذي نشأت عنه ازدواجية العواطف، ساعد على كثرة حالات العصاب الفردي

¹ **Gustave Le Bon**, Psychologie des foules, Ed. P. U. F., Paris : 1963. P. 1

² *Ibid.*, P. 2

زيادة إلى العصاب الجماعي. اشتغل فرويد، نوعا ما، على الورشة السيكلوجية التي اشتغل عليها لوبون، لأن أن تصوري الفيلسوفين مختلفان.

تحطيم مكتسبات عصر الأنوار إنما هو تعبير عن نكوص في تاريخ الحضارة، بصفته تخارجا وتموضعا للنفسيات الجماعية اللاشعورية وتراجعا لاستقلالية الشعور الفردي المستقل الذي رسم كانط معالمه، وبصفته ثورة كوبيرنيكية .

غوستاف لوبون فيلسوف تاريخ وحضارة؛ واعتقد أنه وضع أسسا علمية لفلسفة التاريخ مستعينا بالأنثروبولوجية الثقافية، حيث اهتم بالاشعور ودوره في حركة التاريخ. الاهتمام بالاشعور ظهر في الفلسفة الحديثة قبل لوبون إذ اعتمد عليه سبينوزا، شوبنهاور ونشته. ما ينفرد به لوبون ويعين أصالته هو كونه أدخل اللاشعور إلى فلسفة التاريخ بعد هيجل الذي له بعض التلميحات إلى اللاشعور التاريخي. اللاشعور الذي اهتم به لوبون له طابع جماعي، ولو أنه لم يطلق عبارة اللاشعور الجماعي؛ وإن صح التعبير، قدم لوبون جدلية الشعور والاشعور في المسار التاريخي، حيث رأى أن الأحاسيس لا تصبح ذات تأثير إلا بعد أن تحال إلى اللاشعور، وهذا يعني أن الأديان والمعتقدات الاجتماعية والسياسية لا تصبح مؤثرة بقوة إلا إذا أصبحت لاشعورية بعد مرور الزمن، وهذا لأن «الأحاسيس لا تنفذ إلى دائرة الشعور إلا بعد أن تتضج في منطقة اللاشعور نضجا آليا، وبما أن الحوادث العقلية الشعورية أسهل إدراكا فإن علم النفس الحديث دل - مستعينا بطرق صحيحة غير مباشرة - على أن الحوادث اللاشعورية تمثل في الحياة دورا هو في الغالب أهم من الدور الذي تمثله الحوادث العقلية»¹. نلاحظ هنا أن لوبون لم يميز بين العقل والشعور، وعارض بين العقل والاشعور، ويؤمن بالطابع التراكمي للاشعور. كان اللاشعور نموذجا في السيكلوجيا الجماعية والفردية في عصر لوبون حيث أن «معظم اللاشعور موروث عن الأسلاف، وما قوته إلا بكونه يمثل سلسلة طويلة من القرون التي زاد كل منها فيها شيئا، وقد أصبح شأنه الذي أغفل في الماضي من الأهمية بحيث أن بعض الفلاسفة، على الخصوص وليام جيمس وبرغسون أخذوا يفسرون أكثر الحوادث النفسية به.

¹ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، تر. عادل زعيتز، دار العلم العربي، ط1، القاهرة: 2012، ص. 38

وبتأثير هؤلاء الفلاسفة ظهرت في العالم حركة ضد المذهب العقلي¹. من بين الذين اهتموا باللاشعور، لم يذكر **لوبون فرويد**؛ ولم يوضح ما يقصده بالحركة ضد المذهب العقلي. المهم أنه اعتبر اللاشعور ينمو جيلا بعد جيل بفعل التراكم، إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن تجاوزه؟ هنا فرق كبير بين تصور **لوبون** للاشعور من جهة وتصور **فرويد** و**يونغ** من جهة أخرى. لم ير **لوبون** في اللاشعور إلا جانبه السلبي كحركة نفسية تعيق العقل وتعيق مجرى التاريخ. بينما لم يفصل **فرويد** بين العقل واللاشعور، اللاشعور الجماعي واللاشعور المكبوت ملازمان للإنسان إلى الأبد. هذا الطابع السلبي المبالغ فيه للاشعور لا نجده لا عند **فرويد** ولا عند **يونغ**، بالرغم من كون التحليل النفسي والسيكولوجيا التحليلية يتوقون إلى التخفيف من حدة اللاشعور وإلى تنمية ملكة الشعور. لم يفعل **لوبون** إلا تفسير ظاهرة اللاشعور في الجمهور، بينما اعتبر **فرويد** و**يونغ** علمهما كثير ابيا اجتماعية.

لاحظ **فرويد** فرقا بين لاشعور التحليل النفسي واللاشعور الذي اهتم به **لوبون** حيث قال: «هناك بعض الاختلاف بين تصور **لوبون** وتصور التحليل النفسي، وهو أن مفهومه للاشعور لا يتطابق كلية مع اللاشعور الذي اعتمده التحليل النفسي. لاشعور **لوبون** يحتوي قبل كل شيء على الطبائع الأكثر عمقا في نفسية العرق، التي بحقيقة القول لا تدخل في صف الحساب التحليل النفسي الفردي. بالتأكيد، لا ننفي أن نواة الأنا (الهو كما سميتها فيما بعد) الذي تنتمي إليه الوراثة القديمة للنفس الإنسانية لا تكون إلا لاشعورية. لكن خارج هذا اللاشعور نميز "المكبوت اللاشعوري" الذي ينشأ من جزء هذه الوراثة، الكبت غائب عند **لوبون**². اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي لا يقف عند حد لاشعور العرق أو الشعب، هذا اللاشعور الأخير جزء فقط من اللاشعور الجماعي، لأن الوراثة التقليدية، الهو، أشمل من لاشعور العرق إنها تعود بالإنسان إلى حقبة الرهط الأصلي، فيعم كل الإنسانية. والناس جميعا متساوون في اللاشعور ومتفاوتون في الشعور. سيكولوجيا **لوبون** لها طابع اجتماعي وليس لها طابع تيرابي يهتم بالمصاب الفرد؛ هي جماعية حصرا، فمن العادي تماما أن تبحث في الطابع الجماعي للاشعور. ليس من ضالة **لوبون** أن يهتم كثيرا باللاشعور الفردي

¹ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 38

² Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, Trad. par Pierre Cotet, André Bourguignon et autres, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2012. P. 27

المكبوت. لكن هذا لا يعني أنه أهمل كلية الجانب المكبوت من اللاشعور، وقد أشار إليه في الفقرة الآتية: «ومما كشفه هذا العلم: كون اللاشعور الموروث أو المكتسب، يعين عوامل السير غالباً. وكون القوى الدينية والعاطفية هي أعلى من القوى العقلية، تهيمن على هذه المنطقة المظلمة»¹. اللاشعور الموروث هو اللاشعور الجماعي، واللاشعور المكتسب هو اللاشعور المكبوت أو الفردي. ربما لم يقرأ **فرويد** من مؤلفات **لوبون** إلا سيكولوجيا الجماهير التي علق عليها. بدا أن اللاشعور عند **فرويد** و**يونغ** له ثلاثة ضروب: اللاشعور الجماعي الذي هو قسمان، اللاشعور الكلي الذي تشترك فيه كل الإنسانية (الهو في تعبير **فرويد** والأنماط المبدئية في تعبير **يونغ**)؛ واللاشعور الجماعي الخاص بكل قوم أو بكل أمة ونفهمه من خلال فقه اللغة، هو لاشعور ثقافي أو مندرج في كل ثقافة. واللاشعور الشخصي أو الفردي الذي ينتج عن التجربة الخاصة لكل فرد. وقد عبر **فرويد** عن هذه الضروب الثلاث في كتابه تأويل الأحلام. لا حظنا جيداً أن هذه الضروب الثلاثة حاضرة في مؤلف **لوبون**. مثل التحليل النفسي والسيكولوجيا التحليلية، في نظر **لوبون** اللاشعور الجماعي أكثر اتساعاً من اللاشعور الفردي حيث قال: «ويعد اللاشعور في معظمه بقية موروثاً عن الأسلاف، وتقوم قوته على كونه يمثل تراثاً لسلسلة طويلة من الأجيال يضيف كل واحد منها شيئاً إليه»². هناك إذن تراكم في اللاشعور وهذا التراكم لا يحدث إلا بالكبت، بالتالي نتوصل إلى نتيجة أن الكبت الجماعي أكثر أهمية في تاريخ الشعوب والأمم من الكبت الفردي؛ وما اعتمد عليه **لوبون** هو الكبت الجماعي، لم يهتم بالكبت الفردي الذي هو مفهوم مفتاح في التحليل النفسي؛ وربما لهذا السبب حكم **فرويد** أن الكبت غائب في مؤلف **لوبون**. ولكن **فرويد** نفسه لم يهمل هذا الكبت الجماعي بل أشار إليه في كتبه مثل الطوطم والتابو و موسى والتوحيد، و سيكولوجيا الجماهير وغيرها من كتبه الأنتروبولوجية والتاريخية والاجتماعية، كما سبق أن أشرنا. لكن يجب أن ننتبه جيداً إلى الفرق الموجود بين تصور **لوبون** للكبت وتصور **فرويد** و**يونغ**؛ أطرحات **لوبون** تميل إلى السذاجة.

¹ غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، تر. عادل زعيتير، دار العلم العربي، ط1، القاهرة: 2012. ص. 11

²، المرجع نفسه، ص. 171

قدم لوبون ثلاثة أشكال من اللاشعور، «هناك اللاشعور العضوي واللاشعور العاطفي، وعلى رأس تلك السلسلة يوحد نوع من اللاشعور الذهني، ولما كان ظهوره على مسرح الكون حديثاً؛ فإن جذور الوراثة ليست سائغة فيه كما يجب. ومع أن أمر اللاشعور العضوي واللاشعور العاطفي قد أصبح من الثبات بحيث تنشأ منه غرائز تنتقل بالإرث؛ نرى أن اللاشعور الذهني لا يزال على شكل أهواء وأغراض، والتربية هي التي تتدرج به إلى الكمال في كل جيل»¹. اللاشعور العضوي واللاشعور العاطفي موروثان، اللاشعور الذهني ينتج دائماً عن الكبت الجماعي الحديث، هو مكتسب جماعي. اللاشعور العضوي شبيه باللاشعور الكلي الفيلوجيني لدى فرويد. إذن فكرة الكبت حاضرة في مؤلف لوبون مع غياب اللفظ. إلا أنه اهتم بالطابع الجماعي للكبت ولم يهتم بالطابع الفردي، ولهذا حكم فرويد أن عنصر الكبت غائب في مؤلف لوبون.

نتوصل إلى نتيجة أن لوبون لم يهتم باللاشعور إلا ضمن علاقته بالجمهور. يضحى الجمهور دائماً لاشعورياً لأن «الجماهير حسب دراسة طبائعيها الأساسية مقادة تقريباً بصفة قطعية بواسطة اللاشعور»². اللاشعور قائد الجماهير، هل بالتالي أهمل لوبون عنصر الشعور الجماعي الذي اهتم به يونغ إلى جانب اللاشعور الجماعي؟ لنفرض أن الشعور الجماعي نقيض اللاشعور الجماعي. من الملاحظ جيداً أن لوبون لم يميز بين الشعور والعقل، بل وضع العقل نقيضاً للاشعور. لكن لا بد أن يكون هناك مثل أعلى يؤمن به الجمهور بكيفية شعورية (كما رأينا عند فيكو). والمثل الأعلى في أغلب الأحيان وهم أو مجموعة من الأوهام السياسية والدينية والإيديولوجية. لكن، من جهة، هذا المثل الأعلى لن يكون ذا تأثير قوي إلا إذا أصبح لاشعورياً، أي لما يبنع في منطقة اللاشعور. من جهة أخرى، نسلم بحق أن لوبون قدم تماماً نقيض أطروحة ماركس، بالنسبة إلى هذا الأخير لا وجود إلا للشعور الجماعي، لأن الشعور، في نظره تتحكم فيه العلاقات الاجتماعية، فقال في هذا الصدد: «ذلكم إذن الأفعال: أفراد محددون، الذين لهم نشاط إنتاجي حسب نمط محدد

¹ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 40

² Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 17

يدخلون في علاقات اجتماعية وسياسية محددة»¹. اللاشعور غائب تقريبا في مجال تحليلات ماركس، وبدا أنه تهرب من هذا العامل الذي استعمله قبله أستاذه الروحي هيجل.

يتبين تقديم لوبون نقيض أطروحة ماركس في قوله الآتي: «مهما تكن العوامل الأولى لتطور الأمة، سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية أم غيرها، لا تؤثر تأثيرا عميقا إلا بعد أن تتحول إلى عادات لاشعورية إذ يعود البرهان لا يؤثر فيها»². من وجهة نظر الدين، هذا يعني أن المحدثين أكثر إيمانا من القدامى، لأن الإيمان لدى المحدثين أضعف في منطقة اللاشعور المستعصية على كل برهان عقلائي، بعد أن كان مثلا أعلى شعوريا لدى الأوائل الذين عاشوا وعاصروا التجربة الدينية. بينما، في نظر ماركس، في كل حقبة زمنية شعور جماعي يميز الطبقات الاجتماعية القائمة على أنماط العلاقات الاجتماعية والإنتاج.

واللاشعور في نظر لوبون هو الذي يؤدي إلى تشويه الأديان بانتقالها من قوم إلى قوم آخر، وقدم مثلا على هذه الحالة قائلا: «أجل إن البرهمية والبوذية والمسيحية والإسلام أديان أدت إلى اعتناقات ظاهرة لدى عروق بأسرها. غير أن هذه الأديان تحولت كثيرا بانتقالها من قوم إلى آخر، فلما انتقلت البوذية إلى الصين شوّهت بسرعة، والإسلام في فارس غيره في بلاد العرب أو الهند»³ كذلك المسيحية، هذه الديانة السامية أصلا، شوّهت لما انتقلت إلى الرومان حيث اختلطت بالفلسفة الرواقية والوثنية اليونانية والرومانية. هذا لأنه، في نظر لوبون، لكل قوم لاشعوره الخاص؛ فالثورة دينية كانت أم سياسية لا تغير إلا المظاهر، لا تستطيع أن تؤثر في اللاشعور، حيث «يقع كل يوم تصادم بين الشعور الذي يهيمن عليه العقل وبين المحرضات التي لا تأثير للعقل فيها، وما تأتي به الأمم من ثورات عنيفة لتتخلص بها من نير الماضي الثقيل فذو تأثير غير دائم، لأن الثورات وإن أمكنها أن تهدم الأشياء وتخرّبها فإنها لا تبدل نفوس الناس إلا قليلا، وعلى هذا نرى أن آراء فرنسا القديمة ومعتقداتها ذات تأثير عظيم في فرنسا الحديثة وما وقع فيها من تغيير ففي المظاهر

¹ Karl Marx, L'idéologie allemande, Trad. par Henri Auger, Gilbert Badia et autres, Eds. Sociales, Paris : 1971. P. 19

² غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 39

³ المرجع نفسه، ص. 79

فقط»¹. بذلك يرى لوبون أن الثورات السياسية التي تقوم بها الجماهير زائفة، وقد تؤدي إلى الأسوأ حالا، اتجاه لوبون الأرستقراطي جعله لا يؤمن بجدوى الثورة إلا إذا كانت فردية أي علمية، بمعنى أن الثورة الأصيلة تنبع من الشعور أي العقل ولا تنبع من اللاشعور أي من الغرائز الجماهيرية. ذهب لوبون بعيدا حيث صرح قائلا: «ولذلك نعد من الخطأ والجهل بطبيعة المعتقد اعتبار ثورة الإصلاح الديني رمزا لانتصار حرية الفكر، فقد كان البروتستانت في أول الأمر أشد من الكاثوليك تعصبا، وما أتى لوثر وخلفاؤه إلا بمبادئ جامدة مجردة من الحكمة ومشبعة بروح التعصب الذميم»². لنعلم أن لوثر أقل سنا من كوبرنيك بعشر سنوات، أصدر فتوى قال فيها: «يكتب الوثنيون أن النجم المذنب يمكن أن يُصدر من أسباب طبيعية، لكن الله لم يخلق نجما مُذنبا واحدا لم يتوقع من خلاله بلاء أكيدا»³. وروى أيضا برتراند راسل أن أحد المفكرين اللوثريين وضع كتابا عام 1873 «فسر فيه أن الحقيقة يجب أن يُبحث عنها في الكتاب المقدس، وليس في كتب علماء الفلك، وبالتالي مذاهب كوبرنيكوس، غاليلي ونيوتن وخلفائهم يجب أن تُرفض»⁴ ألم يؤسس لوثر بذلك كنيسة جديدة؟ كان لوبون محقا في ذلك لأن لوثر في الحقيقة كان نتيجة ولم يكن مبدأ، أراد أن ينفذ المسيحية من الدمار بفعل التدفقات العلمية الكبرى؛ لوثر أول عدو للثورات الكوبرنيكية. حسب لوبون إذن يعتبر إصلاح لوثر نكوصا في المسار التاريخي؛ ولقد اتخذ هذا الموقف نفسه نشته في المسيح الدجال لما قال: «وإن محاربتنا تكون أكثر قسوة ضد البروتستانت منه ضد الكاثوليك...»⁵. فهم نشته و لوبون جيدا أن إصلاحات لوثر كثيرة الشبه بإصلاحات القديس أغسطين في العصر الوسيط؛ بالفعل كانت أيضا مهمة أغسطين إنقاذ المسيحية من الدمار مع دمار الإمبراطورية الرومانية. لكن يعلم لوبون و نشته أن إصلاحات أغسطين أدخلت أوروبا في قرون من الظلمات، وإصلاحات لوثر أغرقت أوروبا في حمامات من الدم. سعي لوبون خلف أفكار نشته بدت واضحة جدا.

¹ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 141

² المرجع نفسه، ص. 205

³ Bertrand Russel, Science et religion, Trad. par P. Philippe Mantoux, Ed. Gallimard, Paris : 1957, 8eme éd. P. 45

⁴ Ibid. P. 42

⁵ Frederic Nietzsche, L'Antéchrist, Trad. par Dominique Tassel, Ed. Union générale d'éditions, Paris: 1975. P. 115

لكن هل يبقى اللاشعور يسيطر على حياة الأمم والأفراد إلى الأبد؟ يجيب لوبون بتشاؤم قائلاً: «ويسيطر على تاريخ الأمم ما بين اندفاعات الحياة العاطفية ومؤثرات الحياة العقلية الشعورية من صراع. فمن الحياة العقلية تنفجر عجائب العلم التي تعين تقدم الحضارة. ومن الحياة الغريزية تولد الشهوات وجميع المنازعات التي تزعج حياة الأمم. وسيبقى الأمر لا ريب هكذا حتى اليوم الذي تتخلص فيه الإنسانية من الحياة اللاشعورية الوراثة فتبلغ مع التطور الكافي ما يكون العقل معه مسيطراً، ولم نبلغ هذه المرحلة بعد»¹. لكن كيف تتخلص الإنسانية من اللاشعور إذا كان ذا طابع تراكمي؟ هذه مفارقة وقع فيها لوبون. في البدء كان اللاشعور. وما كان الشعور إلا حديث العهد. بفعل تطورها تسمو الإنسانية نحو الشعور، والشعور المقصود هنا هو الشعور الفردي المستقل بطبيعة الحال، لأن «الحوادث العقلية هي أحدثها ظهوراً في تاريخ البشر»². لكن هذا حدث فقط من الناحية الفيلوجينية، أما من الناحية الثقافية فالشعور، في نظر لوبون، أسبق من اللاشعور. لذلك كان طرح لوبون غامضاً ومتناقضاً؛ من ناحية أخرى نفهم أن في عصر لوبون كان اللاشعور هو السائد، ونفهم هذا في قوله الآتي: «الوقت الذي تستولي فيه براهين الفلسفة على العالم مازال بعيداً، وإنما المعتقدات التي يستخف بها المنطق العقلي هي التي قلبت العالم مرات عديدة دون أن يقدر هذا المنطق على مقاومتها»³. لكن رأى لوبون أن الحوادث الشعورية لا تصبح مؤثرة بقوة إلا إذا أُنعت في دائرة اللاشعور، وهذا لما يتعلق الأمر بالمنطق الساذج العاطفي، الديني والجماعي. الإنسان الفرد بعقله المستقل وبشعوره المستقل لا حول له ولا قوة أمام المنطق الساذج أي أمام مجال الميثوس. لكن، حسب ما وصل إليه فيكو و فرويد و يونغ، كان اللاشعور أسبق من الشعور منطقياً وزمناً؛ هذا ما لم يكن واضحاً في نسق لوبون، لكن في بعض أوجه أطروحته تأكيد على أسبقية اللاشعور، وهذا بين في اعتباره للإنسانية البدائية. وكذلك من الناحية المنهجية لا بد من اعتبار اللاشعور أسبق من الشعور حتى لما يتعلق الأمر بنظرية لوبون المتضاربة.

¹ غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 26

² غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 37

³، المرجع نفسه، ص. 86

نعتبر أطروحة لوبون هذه مدعمة من طرف نظرية فيكو، في ما أشرنا إليه في البداية، بخصوص تطور الشعور. وكذلك نجد هذه الأطروحة مدعمة من طرف يونغ، الذي رأى أن «إذا كان البدائيون لهم الخشية من العواطف غير المضبوطة، فهذا يعني أن الشعور يختلف بسهولة كبيرة في سياق هذه الانفعالات ويترك المجال حرا للتملك [من طرف اللاشعور] ولهذا السبب كانت كل جهود الإنسانية تتوق إلى تقويم الشعور»¹. من وجهة نظر الفيلوجينيا اللاشعور ميزة الإنسان البدائي والبربري، وتتوق الإنسانية إلى تغليب عامل الشعور، لأنه «فقط بكونه قادرا على الشعور أصبح الإنسان إنسيا»². تطور الشعور خلال قرون كثيرة ليصل إلى العهد الذي نحن عليه الآن. الإنسان البدائي يتحرك وفقا للغريزة واللاشعور تماما كما يتحرك الطير لبناء عشه وكما تتحرك النحلة لتكوين الخلايا المعسلة. بينما الشعور في تطور دائم، وهو مكتسب حديث العهد للطبيعة الإنسانية؛ فالإنسان «بالفعل لم يصبح شعوريا إلا تدريجيا وبواسطة جهد مبذول من خلال مسارات امتدت عبر قرون لا تحصى، قبل أن يصل إلى مستوى الحضارة. وهذا التطور بعيد أن يكون كاملا لأن هناك مناطق واسعة في الروح الإنسانية بقيت إلى الآن محاطة بالظلمات»³. تسمو إذن الحضارة دائما إلى الشعور المستقل كمثل أعلى للإنسانية، لكن التطور يخص أيضا الجانب الثقافي للاشعور (الذي يعتبره يونغ أخطر حالة نفسية) والجانب الشخصي فيه، أما اللاشعور الفيلوجيني القائم على مبدأ الوراثة العريقة عند فرويد وعل الأنماط المبدئية عند يونغ فهو غير قابل للتطور. بالفعل يختلف المسلم والمسيحي والوثني كما يختلف الإفريقي والأسبوي والأوروبي من وجهة نظر اللاشعور الثقافي؛ ويختلف الأفراد الخواص من وجهة نظر اللاشعور الشخصي، لكن اللاشعور الفيلوجيني هو شيء العالم المقسوم بين الناس أعدل قسمة: أحلام المسلم النمطية لا تختلف في شيء عن أحلام المسيحي أو الوثني النمطية.

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, Trad. Par Yves Le Lay, Ed. Buchet / Castel. Paris : 1971, Ps. 47 - 48

² Ibid. P. 603

³ Carl Gustav Jung, Essais d'exploration de l'inconscient, Trad. par Laure Deutschmeister, Ed. Folio / essais, France : 2013. P. 34

وما كان بعض فلاسفة النهضة، على غرار هوبز، ينادون بأنظمة الاستبداد المستتير إلا لعلمهم أن درجة الشعور الفردي ضعيفة عند الإنسان، بينما اللاشعور هو الذي كان سائدا. عبر هوبز عن هذه الفكرة في الليفيathan قائلا: «فعلا، لما يكون الإنسيون متفرقين يتميزون بعواطف معتدلة، بينما يشبه المجلس من الناس مجموعة من الجمر تتفاح بعضها البعض حتى ينشب الحريق في الدولة»¹. لكن لا يمكن أن نحكم ما إذا كان هوبز يقصد اللاشعور الجماعي أو الشعور الجماعي، ما هو واضح فقط هو كون هذا الفيلسوف الانجليزي قد دافع بصرامة على استقلالية الشعور الفردي. وقد ألف كتاب بعنوان بهيموث، وبهيموث كلمة آرامية تعني بهائم القطيع. عبر هوبز بهذه الكلية الخيالية عن النفسيات والذهنيات الجماعية. بينما الفيلسوف السيكولوجي الذي طابق بين اللاشعور الجماعي والشعور الجماعي بصفتها يفعالان جنبا إلى جنب هو يونغ.

هذه النظرة إلى الحالات النفسية والاجتماعية تنطبق حتى على عصر يونغ القريب منا؛ لأن يونغ نفسه عاصر الحربين العالميتين، وكان شاهدا على انتصار الشيوعيات والفاشيات، لذلك رأى أن «ليس هناك شك أنه حتى فيما نسميه المستوى الأعلى للحضارة، الشعور الإنساني لم يصل بعد إلى الدرجة الكافية من الاستمرارية»². الشعور الذي يتحدث عنه يونغ هو الشعور الفردي المستقل، استقلالية الوعي الفردي؛ حسب يونغ أيضا الفرد أهم من الجماعة ولا تتغير الحضارة إلا بتغير الفرد والنخبة التي تشتغل في العزلة، ف«كما أن التغيير يجب أن يبدأ في مكان ما، إن الفرد المنعزل هو الذي يملك هذا الحدس ويحققه. هذا التغيير لا يمكن أن ينشأ إلا في الفرد، وهذا يمكن أن يحدث في كل واحد منا»³. هذه السيرورة يسميها يونغ " الفردنة"، وهي سيرورة تيرابية واجتماعية، سوف نتطرق إلى موضوع الفردنة في نهاية هذا المبحث. اهتم يونغ أيضا بموضوع الشعور الجماعي الذي لا يقل خطورة من اللاشعور الجماعي، لذا جعل من سيكولوجيته التحليلية تحليلا نفسيا يهتم بعلاج الفرد المجتمع والإنسانية، باعتماده أكثر على اللاشعور الجماعي

¹ Thomas Hobbes, Leviathan, Trad. par Gerard Mairel, Ed. Gallimard, Paris : 2000. P. 402

² Carl Gustav Jung, Essais d'exploration de l'inconscient, P. 37

³ Ibid., P. 117

(الأنماط المبدئية) والشعور الجماعي (المثل الأعلى والأوهام)، إذ قال: «نعلم أن الجراثيم قد لعبت لمدة طويلة دورها الخطير قبل أن يتم اكتشافها»¹. إذن اكتشف يونغ شيئاً بإمكانه أن يحطم الإنسانية وهو "الجماعي"، النفسيات الجماعية، الإلزمات الشعورية واللاشعورية.

بذكر موقفي فيكو و يونغ من اللاشعور والشعور، نستنتج أن لوبون لم يشذ لما اعتبر سيطرة الجماهير انتصاراً كلياً لللاشعور الجماعي وعودة إلى البربرية. الآن ننتقل إلى رسم نفسية الجمهور من طرف لوبون.

عكس فرويد، اعتبر لوبون السيكولوجيا الجماعية تختلف اختلافاً جوهرياً مع السيكولوجيا الفردية، بما أن نفسية الفرد في الجمهور تختلف عن نفسية الفرد المنعزل بصفة مطلقة تقريباً، إذ أكد لوبون أن الفرد في الجماعة يكون نقيض الفرد المنعزل من حيث المشاعر والأحاسيس والعواطف والأفعال والاستدلال... قال في هذا الصدد: «أثبتنا في هذا الكتاب أن سيكولوجيا الناس داخل الجمهور تختلف بصفة جوهرية عن السيكولوجيا الفردية. وأن الذكاء ليس بمنأى عن هذا الاختلاف. قد رأينا أن داخل الجماهير لا يلعب الذكاء أي دور. الإحساسات اللاشعورية هي فقط القادرة على التأثير»². هكذا ميز لوبون تمييزاً جوهرياً بين نفسية الفرد المنعزل ونفسية الجمهور ووضح ذلك في قوله أن: «بعد أن يكون الفرد فاقداً لكل استقلاليته، تتغير أفكاره وأحاسيسه إلى حد أن البخيل يتحول إلى مبدّر، ويتحول الشكّاك إلى مؤمن، ويتحول الإنسان الصادق إلى مجرم، ويتحول الجبان إلى بطل»³. ذلك لأن الفرد في الجمهور لا يشعر بالمسؤولية على أفعاله، ولا على جرائمه التي ارتكبت جماعياً، «في الجمهور، الإحساس بالمسؤولية التي تردع دائماً الأفراد تغيب تماماً، الجمهور لا مسؤول»⁴. في نظر لوبون إذن لا وجود لما يسمى المسؤولية الجماعية، إنما المسؤولية هي دائماً تصرف وصفة الفرد المنعزل. ما أشبه الجمهور الذي رسم لوبون

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 92

² Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 94

³ Ibid., P. 15

⁴ Ibid. P. 13

صفاته بالكتيبة العسكرية في ساحة القتال! لكن لوبون لم يشر إلى هذه السلوكيات بصفتها سلوكيات الجند في ساحة القتال إلا بكيفية ضمنية.

بينما ذهب فرويد عكس ما ذهب إليه لوبون بخصوص المقارنة بين السيكلوجيا الفردية والسيكلوجيا الجماعية، حيث قال: «التعارض بين السيكلوجيا الفردية والسيكلوجيا الاجتماعية، أو سيكلوجيا الجماهير، الذي يظهر من الوهلة الأولى تعارضا مهما جدا، يفقد الكثير من حدته إذا تفحصنا الأمر بعمق»¹، هذا لأن «في الحياة النفسية للفرد المعتبر بصفة منعزلة، يتدخل الآخر بصفة عادية جدا كقدوة أو كدعم، أو كخصم، ومن هذا المنظور نقول إن سيكلوجيا الفرد هي أيضا توا وبصفة مماثلة، سيكلوجيا اجتماعية بهذا المعنى الواسع والمبرر للكلمة»². إن ما في الأمر هو أن العناصر التي تؤدي إلى التجمع عند فرويد تختلف عن العناصر التي تصورها لوبون، في نظر فرويد: «إذا كان الأفراد داخل الجمهور مرتبطين فيما بينهم وهذا الرابط بإمكانه أن يكون حقيقة مميزة للجمهور. لكن لوبون لا يجيب عن هذا السؤال، يقر بتغير الفرد لما يكون داخل الجمهور إذ يصفه بحدود تنسجم جيدا مع فرضيات سيكلوجيا الأعماق»³. إذن اعترف فرويد أن وصف لوبون لنفسية الفرد داخل الجمهور ينسجم مع نتائج التحليل النفسي، إلا أن لوبون لم يعين طبيعة الروابط السيكلوجية بين أفراد الجمهور، نعني تلك الروابط التي عينها التحليل النفسي. اعتمد لوبون على التنويم المغناطيسي والإيحاء المتبادل بين الأفراد والعدوى الذهنية والنفوذ، فوصف بذلك الجمهور كجماعة عسكرية مستعدة للحرب في كل وقت. وعوامل التجمع هذه: التنويم المغناطيسي، الإيحاء المتبادل، اللاشعور... هي التي تجعل الفرد في الجمهور عنيفا وشرسا مثل العسكري في ساحة القتال. بينما أدخل فرويد الروابط الليبدوية على غرار مآدبة أفلاطون. ما أهمله فرويد ولم ينتبه إليه في قراءته لمؤلف لوبون، هو أن هذا الأخير، مثل هوبز تماما، اعتبر النفسيات الجماعية انحرافا كليا في الحضارة، هي مرض في الحضارة، إنما الحالة السوية والصحية تتمثل أصلا في

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 19

² Ibidem, P. 19

³ Ibidem, P. 19

استقلالية الشعور الفردي. الروابط الليبديوية، التي اقتبسها فرويد من أفلاطون، لا يعترف بها لوبون بصفته فيلسوف الفردانية والليبيرالية بامتياز.

وصف لوبون الجماهير بالتهيج وغياب العقل عندها، قال: «كثير من الطبائع الخاصة بالجماهير، مثل الاندفاع، التهيج، عدم القدرة على الاستدلال، غياب الحكم والروح النقدية، غلبة الأحاسيس وغير ذلك مما نلاحظه عند الكائنات التي تنتمي إلى الأشكال الدنيا من التطور مثل المتوحش والطفل»¹. لا يعرف الجمهور إذن الاستدلال ولا يعرف النقد ولا المعقول، لا يوجد في نفسية الجمهور إلا القدرة على المحاكاة مثل الشعراء الذين وصفهم أفلاطون و فيكو؛ نفسية الجمهور فطرية غير قابلة للتثقيف. شبه لوبون في مؤلفاته نفسية الجمهور بنفسية الطفل والإنسان البدائي الذي لم يخضع بعد للتثقيف، هذا «لأن غرائز الضرامة الهدامة هي رواسب العصور البدائية التي ترقد في أعماق كل واحد منا. بالنسبة إلى الفرد المنعزل يكون إشباعها خطيرا جدا؛ بينما حالة امتصاصه من طرف الجمهور اللامسؤول تقدم له حصانة تضمن له كل حرية لإتباعها»². لا يملك الجمهور والطفل والمتوحش ملكة النقد والمنطق العقلاني، للتأكد من ذلك «حاولوا إقناع الأرواح البدائية، المتوحشين والأطفال مثلا، بواسطة الاستدلال العقلي، سوف تعرفون جيدا القيمة الضعيفة التي يملكها هذا النوع من الحجاج»³ نفسية الجمهور اللاشعورية تعبير عن نكوص سواء على المستوى الفيلوجيني أو على المستوى الثقافي أو المستوى الأنتوجيني، حيث تؤدي إلى كف كل المكتسبات الثقافية والتربوية.

الثقافة تعول دائما على الفرد المنعزل، لأنها تعتمد على الإفهام والتعليم وتوجه بالمنطق العقلاني، بينما الخطيب لما يواجه الجمهور إنما يخاطب العواطف، ويسخن الأجواء النفسية، وهذا ما نجده لدى رجال الفعل السياسي الذين يعتمدون على الميثوس؛ عكس التعليم، الخطابة تفيد الإقناع، وقد فصل هوبز من قبل بين المنطق والخطابة. لهذا رأى لوبون أن «حالة الجمهور هيمنة الجمهور، تشكلان البربرية أو العودة إلى

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, Ps. 16 – 17

² Ibid., P. 29

³ Ibid., P. 66

البربرية»¹ بما أن الميثوس هو الذي يهيمن في الحالة البربرية. كذلك الخطيب الذي يملك ذهنية صبيانية يخاطب الجمهور وكأنه يخاطب مجموعة من الأطفال.

لقد رأينا في البداية من خلال الإشكالية التي طرحها لوبون كيف عبر عن عودة البربرية في عصره، وهذه البربرية العائدة تموضعت في استفحال القوميات الفاشية والتنظيمات الشيوعية. وقد أخطأ من اعتبروا لوبون قومياً أو فاشياً. يمكن أن نطلق على هذه البربرية العائدة عبارة البربرية الثالثة. ولم يكن لوبون مبالغاً كثيراً في تصريحاته، لأن هذه البربرية التي حدد معالمها عرفت أوجها في الحربين العالميتين الأولى والثانية، وكذلك في انتصار الثورة البلشفية، وزد إلى ذلك انتصار الثورة الصينية. هل هناك بربرية أشد من البلشفية والماوية والنازية؟ إذن يمكن أن نؤكد بحق أن لوبون تنبأ بهذه الأحداث. عرفنا أن فيكو قد تحدث عن عودة البربرية التي سماها البربرية الثانية، وهذا عنوان أحد فصول كتابه، وهي تتمثل بالحالة الاجتماعية والحالة النفسية التي سادت العصور الوسطى والتي عرفت تعبيرها العملي في الحروب الصليبية. بربرية العصور الوسطى، حسب فيكو، لها علمها البطولي، لأن العلم البطولي يعبر دائماً عن الذهنيات البربرية العنيفة. العلم البطولي لغة بكفاء مهددة ومفترضة لوجود عدو لا بد من محاربتته؛ ويتمثل هذا العلم البطولي الصليب المسيحي. قال فيكو في هذا الصدد: «مبعثرة على طول هذا المؤلف، عدة مقاطع حول عدة مواضيع سمحت لنا أن نلاحظ وجود مطابقة رائعة بين العصور البربرية الأولى [العصر البطولي] والعصور البربرية العائدة، حتى أننا نستطيع بكل سهولة أن نفهم معاودة الأشياء الإنسانية في انبثاق الأمم من جديد»². ثم أضاف: «بالفعل في كل مكان تسود حالات العن، حالات النهب، التقنيلات إلى أعلى نقطة من البربرية، وكما قيل، لا توجد هناك وسيلة أخرى ناجعة من أجل ردع الناس الطلقاء من كل القوانين الإنسانية إلا القوانين الإلهية التي علمها الدين»³ نلاحظ تشابه بين خطاب فيكو عن بربرية العصور الوسطى وخطاب لوبون عن بربرية العصر الحديث. فيكو فيلسوف مسيحي رأى أن ظهور

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 74

² Giambattista Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, P. 507

³ Ibid., P. 517

المسيحية كان غرضها الحد من البربرية العائدة. بينما يبدو لوبون ملحدًا، ورأى مذهب لوثر مشاركا في البربرية العائدة. البربرية الثالثة التي عبر عنها لوبون لها علمان بطوليان يتمثلان في الصليب المعكوف النازي والمطرقة والمنجل البلشفي. وكما قلنا، هذه الرموز هي لغة بكما كطريقة تعبير الناس في العصور البربرية، وكما تظهر أيضا في الأحلام حسب فرويد و يونغ. والحجة على ذلك وصف زعيم النازية أدولف هتلر للصليب المعكوف حيث قال: «بصفتنا قوميين اشتراكيين نرى في رايتنا برنامجنا. نرى في اللون الأحمر الفكرة الاجتماعية لحركتنا ؛ نرى في اللون الأبيض الفكرة القومية؛ نرى في الصليب المعكوف، مهمتنا في المحاربة من أجل انتصار الإنسان الآري، الذي يصبح أيضا انتصار فكرة العمل الخلاق، العمل الذي كان بصفة أبدية معاديا للسامية والذي سيبقى معاديا للسامية إلى الأبد.»¹ رأينا جيدا كيف عبر هتلر عن الصليب المعكوف كعلم بطولي أبكم يرمز إلى العنف والعدوان. وهذا ينطبق على علم المطرقة والمنجل البلشفي الذي عرف أوج بربريته في عهد ستالين. عبر رايخ عن تصريح هتلر قائلا: «ينبغي علينا دون تردد أن نتخذ العادة في السماع إلى ما يقوله الفاشي دون أن نُبعد تصريحاته ونصفها بالتافهة أو بالمغالطة. نجد فيها الآن أكثر المحتوى الانفعالي لهذه النظرية، التي تبدو أنها تنتمي إلى جنون الاضطهاد، إذ نقر بها من نظرية تسميم جسم الشعب. الصليب المعكوف له أيضا محتوى خاص لإثارة الانفعالات الأكثر عمقا، بالرغم أنه لا يتطابق كلية بما فكر فيه هتلر»². لا يختلف موقف رايخ هذا مع موقف فيكو في الأعلام البطولية. يقول رايخ أن وصف هتلر ناقص، لأن هذا الأخير غير قادر على فهم ما يدور في لاشعوره. وأضاف رايخ أن علم الصليب المعكوف سامي الأصل وقد وجد في هيكل يهودي منهار في الأردن³. أشرنا إلى العلم البطولي النازي من أجل توضيح المطابقة بين البربرية التي وصفها فيكو والبربرية الحديثة التي رسم معالمها لوبون في العصر الحديث.

¹ Wilhelm Reich, La psychologie de masse du fascisme, Trad. par pierre kamnitzer, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1972. P. 104

² Ibid., P. 105

³ Ibidem, P. 105

لقد شبه لوبون عصره، الذي انبهر به وكتب فيه ما كتب، بالعصور الوسطى حيث صرح قائلاً: «إذن عقيدة سيادة الجماهير غير قابلة للدعم من وجهة نظر الفلسفة مثل العقائد الدينية في العصور الوسطى. لكنها تملك اليوم قوة مطلقة، هي إذن غير قابلة للتهجم والنقد تماماً كما كانت في القديم الأفكار الدينية»¹. وقال في موضع آخر: «والآن توجد أوروبا الحديثة في دور من أدوار التاريخ الحرجة المشابهة لأوائل المسيحية حيث أخذت الوثنية وهذا المعتقد الجديد في الاضطراع»². في عصر لوبون ظهر الصراع الفكري في مسألة التصور عن العالم: التصور الليبرالي الفردي الذي ساندته لوبون، والتصور الماركسي الذي حل محل التصور اللاهوتي المسيحي حسب لوبون و فرويد وآخرين

خلاصة ما سبق، رأى لوبون أن سيادة الجماهير ظاهرة من ظاهرات النكوص إلى العصور البربرية والبدائية، ولا يعرف الارتقاء إلا الفرد المنعزل. وفي نظره، «قد اثبت هذه المباحث كون آراء الجماعات خالية من مستند عقلي فالإنسان في الجمهور يرجع إلى همجية ما قبل التاريخ»³. كف الفردية تظهر في الجمهور إلى حد أن لا فرق بين المثقف والجاهل بما أن الفرد في الجمهور يطلق العنان عن غرائزه وأحاسيسه، «الإنسان في الجماعة يهبط كثيراً في سلم الحضارة، وهو يصير من البرابرة، ويظهر ما يتصف به من عيوب ومحاسن أن يبدي عنفاً خائفاً كما يبدي حماسة وبطولة»⁴. هذا معناه أن الإنسان المتحضر هو الفرد المنعزل عن الجمهور، الفرد في الجمهور كائن دون ثقافة. الجمهور مجال لازدواجية العواطف والأحاسيس، يُنزل الجمهور الأعصم من فنده.

في روح الجمهور لا وجود للمستحيل ولا لمبدأ عدم التناقض، مبادئ العقل لا توجد إلا في ذهنية الفرد المنعزل. بالتالي فإن الأفكار الأكثر تناقضاً يمكن أن تتعايش في نفسية الجمهور دون حضور أدنى صراع شعوري فيما بينها. بتعبير آخر، نفسية الجمهور لا تعرف التناقض، هذا لأن «الجماهير لا تقتنع بالأدلة بل بضروب التأكيد ويتوقف سلطان

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 109

² غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 106

³ المرجع نفسه ، ص. 121.

⁴ المرجع نفسه، 171

هذا التأكيد على نفوذ الشخص الذي يصدر عنه»¹. لا يعرف الجمهور الحق إلا من خلال النفوذ والولاية الروحية، يعرف الحق قياسا بالناس لا يعرف الحق في ذاته؛ ف«يجب أن يذكر بين صفات الجماهير، سرعة تصديقها الذي لا حد له، وحساسيتها البالغة، وعدم تبصرها وعجزها عن التأثر بالبرهان، ويتألف بالتأكيد والعدوى والتكرار والنفوذ وسائل وحيدة لإقناعها تقريبا، ويمكن أن يحمل الجمهور على تصديق كل شيء، فليس لديه شيء مستحيل»² كما في مذهب التحليل النفسي، الشيء الذي يبقى حرا ولا يخضع للتطور هو المخيلة، إذا كانت الجماهير لا تعرف المستحيل فهذا لأنها تتخيل ولا تتصور، عبر لوبون عن هذه الفكرة قائلا: «مهما كانت الأفكار الموجهة للجماهير، لا يمكن أن تصبح مهيمنة إلا بشرط اكتسابها لشكل بسيط جدا وأن تكون متمثلة في فكرهم تحت مظهر الخيالات، دون أي رابط منطقي، أو مماثلة أو تسلسل (...). يمكن إذن أن نرى في الجماهير تتابع الأفكار الأكثر تناقضا»³ النفسية الجماعية، التي هي لاشعورية في القدر الأكبر منها، لا تعرف السلب بل تتعايش فيها كل التناقضات دون الإحساس بالتناقض، لأنها لا تتأثر إلا بالنفوذ، وهذا يحدث اليوم على أوسع نطاق في المجتمعات التقليدية ذات الطابع العصبي أو ذات الطابع الديني / الطائفي. ماذا وصف هنا مؤلف سيكولوجيا الجماهير؟ وصف التعصب بطبيعة الحال لأن ما يُعرف عن التعصب هو سلب الحرية الذاتية ومقايضتها بالانتماء إلى الحزب أو الطائفة أو العصبية. إذا تتبعنا وصف لوبون، نفهم أن الجمهور هو المجال الأكثر ملائمة للاستلاب الروحي؛ ونفهم أيضا بوضوح أن الشيوعية الماركسية تمثل أقصى درجات الاستلاب، لأنها تعتمد على الجمهرة، حيث أكد أن الشيوعية تكوّن إلى العصور البدائية. في بداية كتابه سيكولوجيا الجماهير طابق لوبون بين الشيوعية والعصور البدائية فرأى صراحة أن «مطالب الجماهير اليوم أصبحت أكثر فأكثر واضحة، وتتوق إلى هدم رأسا على عقب المجتمع الراهن، من أجل أن تفوده إلى هذه الشيوعية البدائية التي شكلت الحالة العادية لكل المجموعات الإنسانية قبل فجر الحضارة»⁴. الحالة الاجتماعية التي

¹ غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، تر. عادل زعيتر، دار العلم العربي، ط. 1، القاهرة: 2012. ص. 107

² غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 171

³ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 32

⁴ Ibid., P. 3

ميزت العصور البدائية هي المشاعة (البدائية)، وهذا ما اعترف به ماركس نفسه، لكن حسب لوبون الحضارة تتوق دائما إلى الاستقلالية الفردية.

ساند فرويد أطروحة لوبون بخصوص النكوص إلى العصر البدائي في الجمهور حيث قال: «إذا حكمنا بإنصاف على أخلاقية الجماهير، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الفعل أنه في تجمع الأفراد في جمهور، كل حالات الكف الفردية تسقط وأن كل الغرائز القاسية، الوحشية، الهدامة، رواسب العصور البدائية التي ترقد في كل فرد منهم تستيقظ وتجعل الإشباع الحر للغرائز ممكنا»¹. إذن كما سبق أن قلنا، يكون الجمهور المتماسك دائما مستعدا للتحويل إلى جماعة إرهابية أو حربية، لأن روح المسؤولية، التي تكون الإنسان المثقف، غائبة فيه؛ وروح المسؤولية هي أول حدث ثقافي. ثم أضاف فرويد: «بعض الميزات الخاصة الأخرى التي دفع بها لوبون تقذف ضوءا حيا على شرعية التناسب بين نفسية الجماهير ونفسية البدائيين. عند الجماهير الأفكار الأكثر تعارضا تستطيع أن تتعايش وتتوافق فيما بينها دون حصول صراع في تناقضها المنطقي. وهذا ما يحصل تماما في الحياة النفسية اللاشعورية للأفراد المنعزلين والأطفال والعصابيين، كما أثبت ذلك التحليل النفسي منذ مدة»². زيادة إلى تعيين المطابقة بين نفسية الجمهور ونفسية البدائي - الجمهور طفل مكبر أو بدائي مكبر - تصور فرويد مطابقة بين الجمهور وحالة العصاب.

مثل فرويد تقريبا، ناسب أيضا لوبون بين الطفل والبدائي، لأن في نظره «إذا نظرنا إلى الطفل من الناحية الذهنية وُجد أقرب إلى الأسلاف في العصر الحجري منه إلى آبائه الأدينين، ويظل ذكأوه ابتدائيا زمنا طويلا، ولا تقوم معارفه في بدء الأمر على غير تسلسل غليظ؛ شأن معارف الفطري»³. (بهذا المنظور نفسه اعتبر فيكو البدائيين أطفال الإنسانية). قد لا حظنا في مبحث سابق أن فرويد اعتبر حالة الجمهور (التقائي) كإعادة ظهور الرهط الأصلي المكبوت في كل واحد من الناس، «بخصوص تدهور الجمهور في سلم الحضارة إلى حد النفسية البدائية، قال فرويد: «سيكولوجيا الجمهور كما نعرفها وحسب الأوصاف

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 33

² Ibidem, P. 33

³ غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 53

المذكورة عادة تتمثل في ما يلي: فقدان الشخصية الشعورية، توجيه الأفكار والأحاسيس في اتجاهات متطابقة؛ غلبة الحالة العاطفية والنفسية اللاشعورية، الميل إلى التحقيق الفوري للخطط القائمة، كل هذا يتوافق مع حالة النكوص إلى مستوى النفسية البدائية، وهذا ما نستطيع أن نثبتته أيضا لما يتعلق الأمر بالرهط الأصلي»¹ عودة المكبوت الفيلوجيني هذا يجعل من الفرد في الجمهور كائنا بدائيا فطريا لا يتحرك إلا وفق اللاشعور الجماعي. الوصف الذي قدمه فرويد للفرد في الجمهور يتطابق مع النمط الليبدوي الإكراهي، وقد أكد في الطوطم والتابو المطابقات بين البدائيين والعصابيين الإكراهيين.

2/ نفسية الجمهور وآلية ارتقاء الحضارة

تقريبا كان وصف لوبون وفرويد للنفسية الجماعية ومطابقتها للنفسية البدائية مماثلا لوصف يونغ، بل كان هذا الأخير أكثر وضوحا وتعمقا في مقارنته، وهذا موقفه: «مثال البدائيين يُظهر بصفة مميزة، كم هو صحيح أن الأزواج من الأضداد هي محتواة داخل النفسية الجماعية (...) بالنسبة إلى البدائي حيث التمايز الفردي يكاد يكون خطوة أولى؛ هاتان الملاحظتان المتناقضتان والمتعارضتان هما سواء صحيحتان، لأن نفسية البدائي هي بصفة جوهرية جماعية وفي جزئها الأكبر لاشعورية تماما (...) لا يبدأ الإحساس بالتناقض إلا في الوقت الذي يتأسس فيه التطور الشخصي للنفسية (...) تنشأ مع هذه المعرفة الجديدة معركة الكبت؛ نريد أن نكون طبييين، ولهذا علينا واجب كبت الشر؛ وفي هذا الحين تنتهي جنة النفسية الجماعية»². الكبت الذي يتحدث عنه يونغ هو بطبيعة الحال الكبت الجماعي مؤسس الأخلاق والدين والثقافة بصفة عامة. وهكذا يحدث التطور السيكولوجي، «نهاية هذه الجنة وكبت النفسية الجماعية شيء يسجل كضرورة التطور في الشخصية»³. ما هو مهم في أطروحة يونغ هو أن الحضارة تسمو دائما نحو استقلالية الشعور الفردي، لأن نفسية البدائيين جماعية وفي جزئها الأكبر لاشعورية. إذن النفسية الجماعية أسبق إلى الوجود من النفسية الفردية؛ وهذا يؤدي إلى القول أن اللاشعور أسبق من الشعور (لكن هذا

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 93

² Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 69

³ Ibidem, P. 69

لا يتطابق مع لوبون وهنا تكمن نقطة ضعفه). ونقول أيضا مع فرويد أن سيكولوجيا الجماهير أسبق إلى الوجود من سيكولوجيا الفرد. هذه الفكرة اليونانية، والتي تقول أن الحضارة تتوق دائما نحو سيطرة النفسية الفردية، عبر عنها لوبون جيدا : «وتتجلى معلومات مثل ذلك الانحطاط لدى مختلف الأمم، ولاسيما المعاصرون: بالعودة من الحياة الفردية إلى الحياة الجماعية. والواقع أن الانتقال من حالة الهمج الفطريين إلى . تميل الحضارة إلى الزوال إذا ما عاد الإنسان إلى الحالة الألبية، أي إذا ما خضع لعوامل العدد مقدارا فمقدارا، وتعد الاشتراكية والشيوعية - التي هي طورها الأخير - مظهرين خالصين لهذا الميل الرجعي»¹. العودة إلى الحياة الجماعية، سواء تعلق الأمر بالشيوعية أو بالقومية، هي نكوص الإنسانية إلى العصور البربرية الهمجية حيث كان الشعور غير متطور لدى الإنسان. كلما تطورت الإنسانية تراجعت الجماعية وتقدمت الفردية. هناك من يرى أن لوبون تأثر بداروين، لكن في واقع الأمر قرأ لوبون داروين بنظارات سبنسر.

بخصوص الكبت الجماعي وعودة المكبوت الجماعي، نجد في مؤلف يونغ موادا تدعم أطروحات لوبون لكن بكثير من التجريد والابتعاد عن السذاجة، ويمكن القول أن مؤلف لوبون يعتبر تسديجا لما عبر عنه في التحليل النفسي والسيكولوجيا التحليلية؛ بالتالي يساعد مؤلف لوبون على تبسيط أفكار يونغ و فرويد المجرد. قال يونغ مساندا لأطروحة لوبون: «ولهذا فكل فرد عضو في المجتمع، هو بصفة لاشعورية أكثر سوءا بنوع ما من تصرفه بصفته وحدة تامة مسؤولة، لأنه بصفته منصهرا في المجتمع يكون بقدر ما محررا من المسؤولية الفردية»². كما أن المسؤولية الجماعية غير موجودة في نظر لوبون، رأى يونغ أن النفسية الجماعية تحرر الفرد من التزاماته الشخصية المسؤولة. الانصهار في الجمهور يسبب كف المحظورات الفردية التي وضعتها الثقافة. وهذا شيء معروف وبديهي، مثلا في حالة الحرب، التي تعبر أكثر عن الجمهور السيكولوجي، يصبح القتل بطولة، ويصبح الزنا والاعتصاب سبي مشروع، ويصبح النهب والسرقة غنائم مشروعة. إذن هذه المحظورات كلها لا معنى ولا جدوى منها إلا بالنسبة إلى الفرد المنعزل.

¹ غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 55

² Carl Gustav Le Bon, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 74

النفسية الجماعية، لاشعورية كانت أو شعورية، لا تؤدي إلا إلى تكوين الشيع المتعصبة التي تهدد الأمن وتؤدي إلى الانقسام في الأمة؛ لا تضمن الوحدة الشعبية إلا النفسية الفردية المستقلة، كل الإزمات في نظر يونغ تؤدي بصفة احتمالية إلى الكوارث المدنية، قال في هذا الصدد: «كل هذه الأشياء بواسطة بنياتها القاعدية، بواسطة أشكالها النمط - مبدئية تحيى فينا وتستطيع في كل وقت أن تنصهر علينا بقوتها المدمرة، كانهيار، يعني تحت شكل إحياء الجماهير الذي يبدو اتجاهه الفرد المنعزل بلا حول ولا قوة دفاع. آلهتنا المرعبة لم تتغير إلا أسماؤها وتسميتها الجديدة لها قافية إيزم Isme ؛ هل لأحد أن يملك جبهة الادعاء أن الحرب العالمية والبلشفية، مع سلسلة كوارثهما هي اكتشافات بارعة؟»¹. الأنماط المبدئية هي تركيبات لاشعورية موجودة في الإنسان منذ أن كان إنسانا، أي منذ بدايته. وهي أسس الأديان والمذاهب الكبرى القديمة والحديثة، وهي مكبوتة في الإنسان المعاصر كبتا جماعيا. هذه الأنماط المبدئية قد تعود، وعودتها العادية تظهر في الأحلام. هي أشبه بما يسميه لوبون الرواسب السلفية الراقدة في كل فرد في المجتمع والتي تستيقظ في حالة التجمع في الجمهور بما أنها إرث جماعي. وهي أيضا أشبه بما أطلق عليه فرويد، في أعماله المتأخرة، عبارة الوراثة العريقة المكبوتة (جماعيا) في الهو (نواة الهو) الذي هو أعمق وأقدم طبقة في الجهاز النفسي. يمكن أن نضيف إلى هذه الاعتبارات السيكولوجية فكرة توماس هوبز عن الحالة الطبيعية، التي هي حرب الكل ضد الكل، والتي لا يمكن أن نستأصلها، إنما فقط نتجاوزها أو نعلقها بكيفية اصطناعية وبعنف، لأنها تعبر عن الطبيعة الإنسانية، تبقى دائما معلقة فوق المجتمع المدني الاصطناعي، وبإمكانها أن تعود من جديد إذا توفرت الظروف. قد نبه هوبز قبل لوبون ويونغ إلى خطر الشعور الجماعي واللاشعور الجماعي، وفي كل فلسفته سعى إلى تحقيق استقلالية الشعور الفردي الذي لا يمكن الوصول إلى السلم والوحدة الاجتماعية إلا من خلاله.

لننتقل الآن إلى ذهنية الجمهور؛ كيف يفكر الجمهور؟ أو هل الجمهور يفكر؟ يفكر الجمهور من خلال فكر كل واحد من أعضائه. والتفكير يكون دائما متجانسا. فكر الفرد المنصهر في الجمهور له طبيعة خاصة يختلف عن فكر الفرد المنعزل؛ والفرد المنعزل، في

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 184

نظر لوبون، أرقى بكثير من الجمهور. لابد أن يكون تفكير الجمهور ساذجا بما أنه يعتمد على المنطق الساذج. قال لوبون بخصوص هذا الفكر الجماعي: «مجرد من الروح النقدية، لا يمكن للجمهور إلا أن يتظاهر بسذاجة مبالغ فيها، بالنسبة إلى الجمهور، المستحيل غير موجود، من أجل أن نفهم ذلك، يجب أن نتذكر جيدا السهولة التي بها تخلق وتنتشر الروايات الأكثر إفراطاً»¹. من غير الممكن أن تتكون في الجمهور ملكة النقد والمنطق العقلاني التي هي مكتسبة؛ مثل الطفل والبدائي، لا يعرف الجمهور التفكير بالمفاهيم والأفكار المجردة بل «يفكر بالخيالات Images والخيال يستدعي بدوره مجموعة من الخيالات الأخرى دون وجود رابط منطقي بينها»². نجد هذا التفكير الخيالي، حسب فيكو، في الميثولوجيات القديمة والشعر القديم، الشعراء البدائيون لا يجرّدون الأشياء من صفاتها المادية العينية، هم يتخيلون ولا يتصورون وكل ما يتخيلونه مشخص، لا يتمثلون في أذهانهم المجرد. (لكن سبق أن عالجت هذا الموضوع بكفاية). ويبدو أن هذا ما ذهب إليه لوبون في وصف ذهنية الجماهير، بما أن حالة الجمهور نكوص إلى العصور البربرية كما أكد. التخيل الساذج يؤدي بالجماهير إلى «التأليف بين أشياء متباينة، التي ليس بينها إلا علاقات ظاهرة، والتعميم الفوري للحالات الخاصة. تلك هي ميزة المنطق الجماعي. (...) تسلسل الاستدلالات الصارمة غير مفهومة تماما من طرف الجماهير، لذلك يجوز أن نحكم أن الجمهور لا يستدل أو يستدل خطأ، ولا يمكن إقناعه بواسطة الاستدلال. (...) لما يواجه الخطيب الجمهور يعرف كيف يثير فيهم الخيالات من أجل إغرائهم»³. الخطب التي يوجهها الزعماء إلى الجماهير خالية عادة من روابط المنطق العقلاني، يواجهون أفراد

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 19

² Ibid., P. 20

³ Ibid., P. 35

*من خلال قراءة مؤلفات فرويد، لوبون، يونغ ورائك... الخ استنتجنا وجود أربعة أنواع من الكذب: الكذب الأخلاقي، الكذب الصبياني، الكذب الشعري والكذب المرضي. الكذب الأخلاقي نجده خاصة في المحاكم وكما نجده عند السياسيين المتقنين لفن السفسطة؛ الكذب الصبياني نجده عند الأطفال ورجال الدين والذين يمارسون السياسة الدينية إذ يخاطبون البالغين كأنهم يخاطبون الأطفال؛ الكذب الشعري نجده عند الشعراء والروائيين؛ الكذب المرضي نجده عند العصائيين والذهانيين وهو كذب إكراهي. الكذب الأخلاقي والكذب الصبياني هما كذب بالمعنى الخاص للكلمة هو غالبا نفي للواقع؛ بينما الكذب الشعري والكذب المرضي مقتربون أكثر من الخيال منه إلى الكذب بالمعنى الخاص، وهما غالبا اختراع للواقع.

الجمهور كأنهم نائمون أو برابرة أو أطفال. نوعا الكذب الذي يعتمد عليه الخطباء هما الكذب الطفولي والكذب الأخلاقي، أي "الكذب بالمعنى الخاص".*

تصور **لوبون** مطابقة بين الخيالات التي هي في ذهنية الجماهير وحالة النوم إذ قال: «حالة الجمهور هي تقريبا مثل حالة النائم الذي يكون عقله معلقا بصفة مؤقتة؛ يترك الخيالات تظهر عند ملامسة الواقع»¹. إذن مثل الحالم، الجمهور يتخيل غير قادر على التصور، ولا يمكن إقناعه إلا بإثارة الخيالات إذ لا يستوعب المفاهيم. وسبق أن أشرنا إلى أن **فرويد** عالج هذا الموضوع في تأويل الأحلام. ما قاله **لوبون** عن تفكير الجمهور لا يختلف عما قاله **فرويد** في تأويل الأحلام، وما قاله فيكو بخصوص فكر الميثولوجيات القديمة. المفاهيم، الأفكار المجردة، التي هي ثمار التربية والتنقيف تطفوا دائما على سطح الشعور، لا تنفذ إلى الطبقات العميقة للشعور؛ والجمهور، في نظر **لوبون**، يسيره اللاشعور. المادة الخام في التفكير (التخيل) تظهر في النفسية الجماعية والأحلام والأساطير. وبفعل سيرورة الإيحاء والتنويم المغناطيسي المتبادلين، لا يرى أفراد الجمهور الأشياء كما كانت في الواقع، بالتالي «لا تستطيع الجماهير أن تفكر إلا بالخيالات، ولا تقبل أي انطباع إلا بواسطة الخيالات، هذه الخيالات فقط هي التي تغويها وترهبها وتصبح بالتالي محركات للقيام بالأفعال»². الخيالات إذن تكون متبوعة بالأفعال وهذه هي التي تعطي لها الجدارة وإلا فلا تنفع. لأن الزعيم يثير هذه الخيالات من أجل أن ترتد في النهاية إلى أفعال؛ وهذه، في نظر **لوبون**، طبيعة الثورات الشعبية.

لا بد أن يكون إذن للجمهور منطق معين يسير به وفقا لنمط تفكيره الذي تغطي عليه الخيالات. منطق الجمهور هو المنطق الساذج (بالرغم أن **لوبون** لم يطلق هذه العبارة بل أطلقها قبله **فيكو**)³. في سيكولوجيته السياسية، لم يأخذ **لوبون** في الاعتبار المنطق المدني ولم يشر إليه إلا من زاوية النقد. أقصد بالمنطق المدني ذلك المنطق الذي طوره كل من **أرسطو**، **هوبز**، **روسو**، و **كانط** وغيرهم. المنطق المدني (أو القياس المدني) عند

¹ **Gustave le Bon**, Psychologie des foules, P. 35

² Ibid., P. 36

³ **Giambattista Vico**, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, P. 103 et Suiv.

أرسطو امتداد للقياس العملي (الإيتيقا) وهذا الأخير تابع للمنطق الصوري الانطولوجي؛ إذ أن المنطق المدني يعتمد على المنطق الفلسفي الذي انحدر منه. لا نجد عند أرسطو تناقضا بين المنطق المدني والمنطق الصوري. هذا الاعتبار نفسه نجده عند هوبز حيث كان نسقه في الفلسفة السياسية قائما على قاعدة منطقية عقلانية، بحيث أن هوبز فصل بين المنطق والخطابة. كذلك الإرادة العامة عند روسو تعبر عن هذا المنطق المدني حيث تكون القوانين المدنية جزءا منه. والعقل العملي عند كانط امتداد وتابع للعقل المحض. لم يقبل لوبون هذا الاعتبار العام للمنطق بل أنتقده لما قال: «هناك فلاسفة عظام خلطوا مخطئين المنطق العاطفي بالمنطق العقلاني، فقد حاول كانط تشييد دعائم علم الأخلاق على أساس العقل مع أنه لا شأن للعقل في أكثر منابع الأخلاق»¹. الفلاسفة المذكورون يعتمدون على المنطق العقلاني ولا يعرفون منطقا آخر سواه. المنطق هو العقل؛ وهذا الحكم ينطبق أيضا على فلسفتي فرويد و يونغ، بينما نلاحظ عند لوبون اختلافا بين المنطق العقلاني والمنطق الساذج، كما كان هذا الاختلاف موجود عند فيكو، الذي فصل بين المنطق الشعري والمنطق العلمي والفلسفي (المنطق الانعكاسي)².

المنطق العقلاني خاص بالعلماء والفلاسفة، والمنطق الساذج خاص برجال الفعل السياسي ورجال الدين والشعراء، وهو غير قائم على العقل بل، في بغض الأحيان، مناقض له تماما، هو ما أطلق عليه ميكيافلي منطق الدولة. في المنطق الساذج، لا مقام لمبدأ عدم التناقض ولا مقام فيه لمبادئ العقل الأخرى. هناك أنواع من المنطق الساذج*: المنطق الصوفي أو الديني، المنطق العاطفي والمنطق الجماعي. وقد وصف لوبون هذه الأنواع في كتابه الآراء والمعتقدات، إذ قال: «ويهيمن المنطق العقلاني على منطقة الشعور، حيث يؤتى تفسير أفعالنا. وفي منطقة اللاشعور التي تسيطر عليها المؤثرات العاطفية والدينية تنضج علها الحقيقية»³. لا يشعر الإنسان بالمنطق الساذج الذي يدير حياته اليومية؛ لا يمكن الشعور بالميثوس، لا نشعر إلا باللوغوس؛ قال لوبون في هذا الصدد: «تبدو أوصاف

¹ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 43

² Giambattista Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, P. 107 et suiv.

³ غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 170

المنطق العقلي والمنطق العاطفي بالمقايضة بينهما، فالمنطق العقلي يدير دائرة الشعور وأما المنطق العاطفي فإنه يستولي على دائرة اللاشعور. وبما أن سلطة المنطق العاطفي لاشعورية فإننا لا ندرك تطور أحاسيسنا إلا قليلا، فنحن نقود حياتنا العقلية ولكن لا سلطة لنا على حياتنا العاطفية»¹. وبخصوص المقارنة بين المنطق العاطفي والمنطق الديني أو الصوفي قال مؤلفنا: «والمنطق الديني يرضى - كالمنطق العاطفي - بالمتناقضات، لكنه ليس كالثاني لاشعوريا، وكثيرا ما يتضمن شيئا من التأمل والتفكير. وبالحرارة التي هي مقياس المنطق يظهر لنا الفرق بين المنطق الديني والمنطق العاطفي ظهورا واضحا، فالمنطق الديني يسوق الإنسان إلى ما لا يسوقه إليه المنطق العاطفي من أعمال تناقض أكثر منافعه صراحة»². بهذا التمييز بين المنطق الديني والمنطق العاطفي، هل يقر لوبون ضمنا بوجود الشعور الجماعي؟ في الحقيقة المنطق الديني أو الصوفي أيضا ينتمي إلى اللاشعور وهذا يؤدي بالإنسان إلى قبول التضحية بنفسه من أجل مثل أعلى جماعي، والقدر الأكبر من هذا المثل الأعلى لاشعوري؛ فمثل المنطق العاطفي، يؤدي المنطق الديني أيضا إلى التجمهر والانصهار في الجماعة. في كل الأحوال، المنطق العقلاني ينتمي إلى دائرة الشعور، أما المنطق الساذج فينتمي إلى دائرة اللاشعور.

هناك تشابه نسبي بين موقفي لوبون ويونغ بخصوص النظرة إلى المنطق والشعور حيث قال هذا الأخير: «التحليل المنطقي ميزة الشعور، من خلاله نتوصل إلى انتقاء موافق لعقلنا ومعارفنا. يبدو اللاشعور بالمقابل مقادا خاصة بواسطة الميول الغريزية الممثلة من طرف أشكال الفكر المطابقة - بمعنى بواسطة الأنماط المبدئية»³. إلا أن يونغ ومعهم فرويد لا يعترفان إلا بمنطق واحد متجانس وهو المنطق بحصر المعنى الذي لا يختلف عن المعقول.

إذا كان الجمهور غير قادر إلا على التخيل، يعتمد على منطق ساذج وشعري، غير قادر على التصور والتجريد، يجوز لنا أن نستنتج أنه غير قادر على تمثيل المقولات

¹ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 79

² المرجع نفسه، ص. 79

³ Carl Gustav Jung, Essai d'exploration de l'inconscient, P. 133

المعقولة، وغير قادر على تصور المعايير المثالية للحق والعدالة والحرية... هل بالتالي بإمكان الجمهور أن يكون ثوريا؟ في نظر لوبون إحساس الجمهور هو دائما إحساس ديني، هناك حيث يحضر التعصب تحضر معه الذهنية الدينية التي تختفي في القاعدة الخلفية اللاشعورية؛ والإحساس الديني لا يقبل التجديد أو التثوير، كل ماله علاقة بالدين غير قابل للتطور والارتقاء؛ إذن «لنلاحظ عن قريب قناعات الجماهير، سواء تعلق الأمر في عصور الإيمان أو في الانتفاضات السياسية الكبرى، كالتى حدثت في القرون الحديثة، نتأكد أنها تقدم شكلا خاصا، الذي لا يمكن أن نطلق عليه إلا اسم الإحساس الديني»¹. الإحساس الديني إحساس مضاد للإحساس الثوري (بمعنى الارتقائي). بناء على هذا التصور اعتبر لوبون و فرويد و يونغ و راسل ومن هذا حذوهم الشيوعية ديانة جديدة لا تقل خطورة عن الأديان القديمة الحاملة للكتب الإلهية، حيث تحمل أوهاما اجتماعية جديدة كفسائل الأوهام القديمة، قال لوبون في هذا الصدد: «الوهم الاجتماعي يهيمن حاليا على خراب الماضي المنحرف والمستقبل يكون لا محالة لصالح الوهم»²، الوهم دائما، مهما كان، له علاقة بالدين؛ حيث قال لوبون عن الإحساس الديني: «والآلهة هي أبناء أحلامنا، تبلغ من السلطان ما يؤدي معه تغيير اسمها وحده إلى قلب العالم من فوره رأسا على عقب»³. وفي موضع آخر تتطرق في موقفه من الطابع الديني للجماهير، إذ قال: «وحيث تبدو روح التدين في هؤلاء على شكل إحدى الخرافات أو الأساطير، وكذلك نقول إن الملحد متدين كالتقي الورع وفي الغالب يكون أشد منه»⁴. إذن الإحساس الديني لا يتوقف في حد الإيمان الصوفي، الدين يعبر عن علاقة الناس فيما بينهم، علاقات تعصب وتجمع، فالشيوعية والقومية مثلا تعبران عن هذه العلاقات الاجتماعية المتعصبة. يقال مثلا: الإيديولوجيا ديانة دون إله. ليس هناك إذن تلازم، حسب تصور لوبون بين الدين والألوهية.

هذه الأفكار نفسها عبر عنها يونغ تعبيرا أكثر مفهومية، إذ اعتبر الإحساس الديني أوسع مما يتصوره الإنسان، لا يقف الإحساس الديني عند حد الأديان العادية المعروفة

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 38

² Ibid., P. 64

³ غوستاف لوبون، السنن النفسية لتقدم الأمم، ص. 137

⁴ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 79

تاريخيا وبكتبتها المقدسة. لم تتغير من الدين في العصر المعاصر إلا العبارات والأسماء، بمعنى أن «آلهتنا المرعبة لم تتغير إلا بأسمائها وتسميتها الجديدة لها قافية إيزم Isme هل لأحد يملك جبهة الإدعاء أن الحرب العالمية والبلشفية، مع سلسلة كوارثهم، هي اكتشافات بارعة؟»¹. في العصر المعاصر تراجعت الأديان العرقية اللاهوتية، لكن الإحساسات الدينية لم تتغير، الديانة قائمة على التعصب وستقوم أيضا على التعصب وعلى الإيزمات (المذاهب) التي تعتمد على الإيحاء والانفعال، قال يونغ في هذا الصدد: «التمثلات الدينية، والتاريخ يشهد، مجهزة بقوى قصوى للإيحاء والانفعال، أصنف طبيعيا بينها التمثلات الجماعية، ما يأتي به تاريخ الأديان وكل ما له قافية إيزم، هذه المقولة الأخيرة ليست إلا شكلا لقيطا حديثا للمذاهب التاريخية. يمكن لأحد أن يعتقد بإيمان راسخ أنه لا يملك أفكارا دينية؛ لكن لا أحد يستطيع أن يرتمي خارج الإنسانية إلى درجة أنه لا يملك تمثلا جماعيا مسيطرا. إن مذهبه المادي، مذهبه الإلحادي، مذهبه الشيعوي، مذهبه الاشتراكي، مذهبه الليبيرالي، مذهبه الفكري، مذهبه الوجودي: كل هذه المذاهب تؤسس بكل دقة شهادة ضد براءته، إنه في مكان ما، بطريقة أو بأخرى، قليلا أو كثيرا، مملوك بفكرة تسيطر عليه»². من وجهة نظر يونغ، اللاشعور الجماعي (الأنماط المبدئية) والشعور الجماعي (المثل الأعلى، الأوهام الجماعية)، هما اللذان أديا إلى نشأة الأديان في العصور القديمة والإيزمات المتعصبة في العصر الحديث والمعاصر، ولا فرق بين هذه الحالتين النفسيتين والاجتماعيتين. في نظر يونغ، تماما كما في نظر لوبون، لا تتحرك الجماهير إلا وفقا للإحساس الديني سواء كان شعوريا جماعيا أو لاشعوريا جماعيا لأن «عدم التسامح والتعصب يرادفان عادة الإحساس الديني»³. هل ما دفع ماركس إلى تأسيس مذهبه في الفلسفة السياسية والاجتماعية كان دافعا دينيا؟ لا شك أن لوبون يجب بالإيجاب. وكذلك يجب يونغ، لأن حسب هذا الأخير يوجد أصل تكون الأديان والإيديولوجيات القديمة والحديثة في الأنماط المبدئية للاشعور الجماعي.

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 184

² Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 87

³ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 39

بناء على هذا التحليل وهذا التصور، وبما أن الجماهير ساذجة، فكرها ساذج ومنطقها ساذج، وهي بالتالي غير قادرة على تصور المعايير المثالية الارتقائية، فلا يمكن أن تكون ثورية. الثورة الأصلية لا تقوم بها إلا الصفوة الأرستقراطية في الأمة أو في القوم وهي التي تقود الشعب إلى الارتقاء. حركة الجماهير لا تؤدي إلا إلى النكوص والهدم، ف«كل من يعتقد أن الجمهور تهيم عليه الاندفاعات الثورية إنسان يجهل سيكولوجيا الجماهير»¹. الجمهور بطبيعته محافظ بما أن إحساسه ديني بامتياز، والإحساس الديني ينزعج أمام كل تجديد، ف«تاريخ الثورات الشعبية هو تقريبا غير قابل للفهم إذا تجاهلنا أن غرائز الجماهير محافظة بكيفية عميقة (...) بالفعل، للجماهير غرائز محافظة لا تقهر ولها مثل جميع البدائيين احترام وثني (فيتيشي) للتقاليد، نجد عند الجماهير تهيب لاشعوري لكل تجديد يظهر قادرا على تحسين ظروفهم الواقعية للحياة»². هذا يعني أن الجمهور غير قادر على الارتقاء، لأن اللاشعور محدد تاريخيا، أي لا يرتقي. وفي هذه النقطة لا يختلف لوبون عن فرويد و يونغ. مثلا اعتبر فرويد الجمهور، بما فيهم دنساء التحليل النفسي، مقاومين لحركة هذا العلم الجديد لأنهم ينزعجون أمام كل تجديد، تماما كما يقاوم المريض ضد رفع الكبت في العمل التحليل النفسي.

إذن الجماهير بطبيعتها محافظة، والارتقاء يتطلب المعايير المثالية المعقولة وهذه غير جائزة للمرور في ذهنية الجمهور اللاشعورية الجماهير محافظة ونكوصية لأنها «لا تتعطش أبدا إلى الحقيقة، تتهرب أمام البديهيات التي تزعجها، وتفضل تأليه الخطأ إذا كان الخطأ يؤثر فيها، من يعرف كيف يوهمها يصبح بكل سهولة سيذا عليها، من يحاول تحريرها من الأوهام يصبح لا محالة ضحيتها»³. يرى لوبون الجماهير تماما كما يرى فرويد الغرائز، الغرائز، أيضا، في نظر فرويد محافظة ونكوصية كما سنرى. هل الجماهير بالتالي لا تعتمد إلا على الغرائز، لا تعتمد على العقل؟ نعم، في نظر لوبون الغرائز لها صلة أساسية مع اللاشعور. لا يمكن إذن التأثير في الجمهور بالحقائق، إنما يؤثر فيها غالبا بالأخطاء والأوهام، ذلك لأن الجماهير لا تعتمد على الإفهام إنها لا تفهم بل تقتنع فقط، إذا

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 27

² Ibid. P. 28

³ Ibid., 64

كان متاحا لنا استخدام حد الإقناع؛ الإفهام قائم على العقل (المنطق، اللوغوس)، بينما الإقناع قائم على الآراء والمعتقدات (الخطابة، الميثوس). وهذا ما جعل من الجماهير لا تتوق إلى الثورة (بالمعنى الارتقائي) أبدا، من أجل القيام بالثورة لا بد من حقائق وأفكار جديدة.

الخطيب أو الزعيم، في الانتفاضة الشعبية، لا يخاطب الذكاء إنما يخاطب العواطف، «ولم يفقه زعماء الجماعات أنها وإن كانت تأتي بالثورة فعلا إلا أنها محافظة بمشاعرها، فقد يسهل تحريك روحها بآراء سياسية يومية، وأما مزاجها النفسي الأساسي فالزمان وحده هو الذي يؤثر فيه»¹. المبدأ الأساسي للثورة هو الحرية، وليس للجمهور تصور صحيح عن الحرية ف « ليست الحاجة إلى الحرية بل دائما الحاجة إلى الخضوع هي التي تهيمن دائما على نفسية الجمهور»². الجمهور متعطش إلى الخضوع ولا يفهم ماهية الحرية، الفرد المنعزل وحده هو الذي يبحث عن الحرية، وما كان هذا إلا طبيعيا، هذا لأن إذا اعتبرنا الحرية كحركة في الجسم والفكر (كما رأى هوبز) فإن التعصب، التجمع في جمهور، هو العائق الأكبر أمام الحرية الروحية.

إذا كان الجمهور محافظا، وسنده المجتمع التقليدي النكوصي؛ يفكر بالخيالات، لا يعرف المعايير المثالية ولا الأفكار المجردة، ويعمم الأشياء الخاصة ويكون منها كليات خيالية كما يكونها الحالم والابتدائي، فكيف يتم التأثير فيه؟ يجيب لوبون عن هذا السؤال قائلا: «المبالغة، التأكيد، التكرار، عدم محاولة البيان بالاستدلال المنطقي إنما هي عمليات الحجاج الخاصة بالخطباء في التجمعات الشعبية»³. هذا يعني أن الخطيب يعتمد على «التأكيد، التكرار، النفوذ والعدوى الذهنية»⁴. والعدوى الذهنية هي أهم عنصر يسيطر على نفسية الناس الجماعية وكل العناصر الأخرى: التأكيد، التكرار، والنفوذ مقارنة به. بواسطة العدوى الذهنية انتشرت الأفكار الدينية سابقا أفقيا وعموديا، وانتشرت كذلك في العصر

¹ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 144

² Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 70

³ Ibid., P. 26

⁴ Ibid. P. 105

المعاصر الأفكار الإيديولوجية المفترقة إلى المنطق العقلاني. العدوى الذهنية ظاهرة لاشعورية وقد أشار إليها فرويد في أحد كتبه حيث قال: «أستطيع أيضا أن أثير الانتباه إلى الفعل أن نسيان الأسماء ذو عدوى إلى أعلى درجة. في حديث ما بين شخصين، يكفي أن يزعم أحدهما أنه نسي هذا الاسم أو ذلك ليفلت الاسم نفسه من الآخر (...). هذا النسيان الجماعي الذي هو أحد الظواهر التي تتظاهر بها سيكولوجيا الجماهير لم يكن بعد موضوعا للبحوث التحليل النفسية»¹. كما أن العدوى تنتقل من شخص إلى آخر يمكن أن تشمل أكبر عدد ممكن من أفراد الجمهور. والعدوى الذهنية عامل له أهمية عجيبة في تاريخ الشعوب والحضارات.

العدوى الذهنية تؤثر في اللاشعور ولهذا يكون انتشارها سهلا وسريعا، ولا يستند هذا الانتشار على العقل بل يكون في بعض الأحيان مناقضا للعقل تماما، قال لوبون في هذا الصدد: «تتألف من العدوى الذهنية ظاهرة نفسية تكون نتيجتها تقبل بعض الآراء والمعتقدات قبولا لا إراديا، وبما أن اللاشعور هو مصدرها، فإنها تتم من غير أن يُشرك فيها أي برهان»². إذن الأوهام أو الأفكار تنتشر بين الناس بسرعة ومثانة بالعدوى الذهنية وبطريقة لاشعورية، عكس نتائج العلم التي تنتشر وتعرف بالاشعور ولا تحتاج إلى عدوى*. وكذلك «العدوى الذهنية هي أمر روحي ينشأ عنه التسليم ببعض الآراء والمعتقدات تسليما غير إرادي، ومصدرها دائرة اللاشعور؛ لذلك لا يؤثر فيها أي دليل أو تأمل. ونشاهد في البشر والحيوانات خاصة عندما يكونوا في حالة جماعة، وهي من التأثير بحيث تسيطر على التاريخ»³. رأى لوبون أن التاريخ يؤبد الأباطيل والأوهام والأساطير ولا يؤبد الحقائق إلا نادرا وهذا بفعل العدوى الذهنية المسيطرة على الجماهير التي تصنع التاريخ. العدوى الذهنية، كما قلنا، تنتشر أفقيا وعموديا، أفقيا لأنها تسيطر على نفسية الجمهور الراهن، وعموديا لأن التاريخ يدونها وتؤثر على الأجيال اللاحقة. التاريخ يروي أحداث عجيبة لا يمكن أن تحدث، وهي مناقضة للعقل تماما، رأى لوبون أن التاريخ دون الأوهام

¹ Sigmund Freud, Psychopathologie de la vie quotidienne, P. 35

*بناء على العدوى الذهنية انتشر في أوروبا وفي العالم خبر غريب أن النازيين صنعوا الصابون من لحم وشحم اليهود، إلى أن فند روجيه غارودي هذا الخبر في التسييعينات من القرن الماضي.

² غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 173

³ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 165

فتداولها الناس جيلا بعد جيل. مثال في تاريخنا الإسلامي: رواية عجيبة تقول أبا عبادة الأنصاري قتله الجن في الشام رميا بسهم، والحقيقة أنه قُتل من طرف الأمن السياسي التابع للخلافة. ولسبب هذه الأوهام التي تنتشر بالعدوى الذهنية أتى ابن خلدون بمبدأ الإمكان والاستحالة عند دراسة الظواهر التاريخية التي سماها أخبار الواقعات، قال: «وأما أخبار الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه»¹. بمعنى أنه يجب أن يكون الحاضر معيار الماضي.

هناك وسائل كثيرة في عصر لوبون لانتشار العدوى الذهنية، فقال في هذا الصدد: «ولا تسري العدوى الذهنية بتماس الأفراد تماسا مباشرا، بل قد تنتشر بالكتب والجرائد والحوادث البرقية حتى بالإشاعات البسيطة، وكلما زادت وسائل النشر والإذاعة تداخلت العزائم وأثر بعضها في بعض، وعلى هذا الوجه ترتبط كل يوم بمن يحيطون بنا أكثر من ذي قبل وتكتسب الفردية شكلا جماعيا»². في يومنا هذا وصلت وسائل العدوى الذهنية إلى قمته تقريبا، وهذا بوجود وسائل إعلام أكثر ارتقاء، الأنترنات والشبكات الاجتماعية، التي بواسطتها يصبح الفرد قابلا للتجمهر أكثر من ذي قبل. كما أن العدوى الذهنية تنتقل من منطقة إلى أخرى ومن قوم إلى آخر بسهولة تامة لما يتعلق الأمر بالأفعال. وضرب لوبون مثلا في ذلك حيث قال: «الانفجار الثوري عام 1848، بدأ بباريس، ثم امتد فجأة إلى الجزء الأكبر من أوروبا وزرع عدة مملكات»³. مقارنة بهذا المثل الذي استشهد به لوبون، نعلم أن في عام 2011 بدأت الانتفاضة الشعبية في تونس وفجأة انتقلت العدوى إلى كثير من البلدان العربية، ويبدو أن وسائل الإعلام المتطورة ساعدت على هذا الانتشار السريع للعدوى. وما زالت بعض البلدان تلتهب إلى الآن. صدق لوبون لما قال: «في الجمهور، الأفكار والأحاسيس والعواطف والاعتقادات تملك سلطة عدوية أكثر شدة من عدوى الجرائم»⁴. بالتالي «بواسطة ميكانيزم العدوى وقليلًا بميكانيزم العقل، تنتشر الآراء

¹ عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 48

² غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 165

³ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 73

⁴ Ibidem, P. 73

والمعتقدات»¹. هذه هي حالة أوروبا في عهد لوبون الذي وصفه بعهد هيمنة الجماهير. يبدو أن أوروبا اليوم تجاوزت إلى غير رجعة رسم لوبون للجماهير. لكن ما أشبه العصر الإسلامي الذي نحن فيه بالعصر الأوروبي الذي وصفه لوبون!

في نظر لوبون تعتمد العدوى أحيانا وفي الغالب على النفوذ prestige وهو نوع من الولاية الروحية التي يقدر من خلالها الزعيم أو إيزم معين على السيطرة على شعور ولاشعور الناس، ف«إذا كانت الآراء تنتشر بالتأكيد، التكرار والعدوى تملك قوة كبيرة فلأنها تنتهي باكتساب تلك القدرة الغامضة التي تسمى النفوذ»² وعرف لوبون النفوذ قائلا: «النفوذ هو في الواقع نوع من السحر الذي يمارسه على روحنا فرد، إنجاز أو مذهب. هذا السحر يشل ملكاتنا النقدية ويملاً أنفسنا بالإعجاب والاحترام»³، لم يستعمل لوبون عبارة السلطة الروحية، لكن يبدو أن مفهوم النفوذ لا يختلف عن مفهوم السلطة الروحية؛ لأن في نظره «خاصية النفوذ أن يمنع رؤية الأشياء كما كانت وأن يشل أحكامنا»⁴ لاحظنا أن صاحب سيكولوجيا الجماهير أقرن النفوذ بالتنويم المغناطيسي الذي ينتج عنه الإيحاء؛ يمكن للشخص المنوم أن يتناول حبة بطاطا ويتوهم أنه يأكل الإجاص أو اللحم حسب إرادة المنوم. وقد شرح فرويد ميكانيزم التنويم المغناطيسي في مقالة مبكرة (1890) بعنوان: العلاج النفسي، حيث قال: «لما نُدخل شخصا ذا صحة جيدة في حالة تنويم مغناطيسي عميق ونأمره بأكل حبة بطاطا ونوهمه أنها إجاص، أو لما نقنعه أنه يرى شخص يعرفه ونأمره أن يُسلم عليه، نثبت بسهولة إذعانا كاملا منه، لأن المنوم مغناطيسيا لا يملك دافعا جديا ليوقف ضد الإيحاء»⁵. بدا أن هذا هو التنويم الذي يتحدث عنه لوبون. وعرف جوزيف بروير بدوره الإيحاء قائلا: «ما هو المعنى الذي نعطيه لكلمة الإيحائية؟ إن، إنها تدل على انعدام النقد (الحكم) تجاه التمثلات ومركبات التمثلات التي تبرز في الشعور أو التي أدخلت

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 74

² Ibid., P. 75

³ Ibid., P. 76

⁴ Ibid. P. 77

⁵ Sigmund Freud, Le traitement psychique, In Résultats, idées, problèmes, Tome (1890 – 1920), Trad. par Janine Altounian, Paul Laurent Asoun et autres, Ed. P. U. F., Paris : 1984. P.

إلى الشعور من الخارج بواسطة سماع خطاب أو بواسطة قراءات»¹. وقد طابق فرويد بين النفوذ والتنويم المغناطيسي حيث قال: «النفوذ هو نوع من الهيمنة التي يمارسها علينا فرد أو إنجاز أو فكرة. هذه الهيمنة تشل كل ملكاتنا النقدية وتملاً أنفسنا بالدهشة والاحترام. يستطيع النفوذ أن يثير فينا إحساساً من نفس النوع الذي يثيره فينا التنويم المغناطيسي»². إحياء النفوذ شبيه بالسحر المعنوي الذي يخلق القلق، ويغير نفسية الإنسان المعني رأساً على عقب.

بطبيعة الحال، النفوذ لا يمارسه العلماء الذين يشتغلون في عزلة، أصحاب الثورات العلمية، بل يمارسه رجال الفعل السياسي بمعنى أن «العدد القليل من الأشخاص الذين يملكون النفوذ يمارسون السحر بطريقة مغناطيسية على الذين من حولهم، بما فيهم المتساوين معهم»³. لا يفرض النفوذ أن يكون صاحبه مثقفاً أو ذكياً، بل قد يكون غيبياً جاهلاً، حيث «يتوقف مصير أقطاب السياسة أو أرباب الأعمال والمتقنين والكتاب والعلماء على ما فيهم من نفوذ خاص وقدرة على إحياء الناس لإحياء لاشعورياً. وقد ينجح الأبله أحياناً في نشر رأيه، لأنه لما كان لا يشعر ببلهه لا يتردد في تأكيد رأيه ويصبح بذلك ذا نفوذ»⁴. كان على لوبون أن يشير إلى الفرق الموجود بين الذكاء والدهاء، الدهاء مقترن عادة بالنفوذ والعدوى، عكس الذكاء؛ ففي العمل السياسي الدهاء هم الذين ينجحون وليس الأذكياء، والإنسان الذكي لا ينجح في فعله السياسي بذكائه بل بدهائه. الذكاء لا ينتقل بالعدوى الذهنية، كما لا تنتقل الآراء والمعتقدات بالذكاء بل تنتقل بالدهاء. أشار لوبون إلى هذه المسألة بكيفية ضمنية حيث قال: «فلنذكر الذكاء الذي يختلف باختلاف الأشخاص ولا ينتقل بالعدوى الذهنية لا يكون ذا شكل جماعي أصلاً، وأما الأشخاص الذين ينتسبون إلى عرق واحد فهم ذوو أحاسيس متجانسة لا تلبث أن تتحد عندما يصبحون جماعة»⁵. طبيعة طبعة اللاشعور الجماعي عند لوبون ثقافية بمعنى اجتماعية أو قومية. الأحاسيس

¹ Sigmund Freud & Joseph Breuer, Etudes sur l'hystérie, Trad. par Anne Berman, Ed. P. U. F., Paris : 2007. P. 193

² Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 36

³ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 77

⁴ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 162

⁵ المرجع نفسه، ص. 46

المتجانسة التي تجعل الناس يتجمعون في جمهور لها طابع قومي، وهذا لا ينطبق على الأذكياء. هذا من جهة، ومن جهة أخرى الشخوص الطاقويون القادرون على ممارسة النفوذ هم بصفة عامة أولئك الذين ينتمون إلى النمط الليبيدوي الإكراهي¹

(نفتح الآن قوسا لندرج في هذا المبحث انتقادات فرويد لأطروحات لوبون ونحلل البديل الذي قدمه بخصوص تجمع الناس في جمهور، ثم نعود إلى الموضوع). بداية اعتبر فرويد تحليلات لوبون ساذجة، إذ قال: «كل ما قاله من السلبي والقدحي عن تظاهرات النفس الجماعية، قد قيل قبله ومثله، بصفة قطعية وعنيفة، ونجدها مكررة في الحدود نفسها منذ أوائل التاريخ والأدب من طرف المفكرين ورجال الدولة والشعراء»². في نظر فرويد، الجديد الذي أتى به لوبون هو فكرة اللاشعور الجماعي، والمطابقة بين نفسية الجمهور ونفسية البدائيين. نفهم من نقد فرويد أن تحليلات لوبون لا تستند على معطيات علمية وفلسفية. إنما أعاد فقط الأفكار نفسها التي سبق أن عبر عنها رجال الفعل السياسي والشعراء الذين هم مفكرون سذج.

على غرار محاورتي المأدبة والجمهورية لأفلاطون، قدم فرويد بديلا للتكون في الجمهور مخالفا لأطروحة لوبون. اعتمد لوبون في تحليلاته على عاملي التنويم المغناطيسي والإيحاء المتبادلين والجماعيين. انتقد فرويد وجهة نظر هذه في قوله: «ولكن من جهة أخرى يمكن أن العلاقة التنويمية، إذا كانت هذه العبارة جائزة، إنما تشكل جمهورا من شخصين فقط. ليس التنويم المغناطيسي موضوعا جيدا للمقارنة مع التكون في الجمهور (...). التنويم المغناطيسي يبتعد عن التكون في الجمهور لأنه يحدد العدد، مثل حالة الحب». الجماهير التي وصفها لوبون تختلف عن الجماهير التي تصورها فرويد كما سنرى، هي جماهير سيكولوجية تلقائية وعادية وطبيعية. تماما مثل الجماهير الثورية التي وصفها كارل ماركس وتنبأ بها في كتابه البيان الشيوعي، إذ قال: «إلى حد الآن، كانت كل الحركات التاريخية تلقائية للأكثرية الكبرى لصالح الأكثرية الكبرى. لا تستطيع البروليتاريا، كطبقة

¹ Voir Sigmund Freud, Des types libidinaux, In La vie sexuelle, trad. par Denis Roger et Jean Laplanche, Ed. P. U. F., Paris : 2009. P. 157

² Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 38

دنيا للمجتمع الحالي، أن تنتفض دون هدم كل البنية الفوقية للطبقات التي تؤسس المجتمع الرسمي»¹ بناء على تصريح **ماركس** هذا نفهم جيدا أن **لوبون** كان مقهورا **obsédé** بالوضعية الاجتماعية والسياسية والنفسية في عصر يوصف بالهستيريا الجماعية : استفحال الجماهير الشيوعية. لما يكتب **لوبون** خواطره يفكر في التنظيمات الماركسية الصاعدة، فمن العادي أن يعتبره الماركسيون فيلسوفا رجعيًا متعصبا للبورجوازية ومتطرفا في ليبيير اليته ونزعتة السبسية

في نظر **فرويد**، ليست كل الجماهير تلقائية، هناك جماهير من نوع آخر تختلف تماما عن الجماهير التي رسم **لوبون** طبائعها. قال **فرويد** في هذا الصدد: «لكن الجمهور عندما نعتبره ككل يظهر لنا ضعف المردود العقلي ورفع الكف عن العاطفية، عدم القدرة على الاعتدال والمبالغة، الميل إلى تجاوز كل الحدود في التعبير عن الحواس وإفراغها الكلي في الفعل، هذه الأشياء وكل الأشياء المماثلة التي عبر عنها **لوبون** برسم انطباعي تعطي صورة أكيدة عن نكوص النشاط النفسي إلى المستوى السابق، تماما مثل الصورة التي نراها دون دهشة، لدى المتوحشين والأطفال. ذلك النكوص ملازم، بصفة خاصة، لطبيعة الجماهير العادية، بينما، كما سبق أن رأينا، يمكن تفادي هذا النكوص، بقدر أوسع، لما يتعلق الأمر بالجماهير الاصطناعية المنظمة بصفة عالية»². الجمهور الاصطناعي المنظم بصفة عالية هو مثلا ذلك المجتمع الذي تصوره فلاسفة العقد الاجتماعي وأفلاطون. وكذلك «المثالان المهمان لتلك التشكيلات الاصطناعية الثابتة والمنظمة بصفة عالية هما الكنيسة أمة المؤمنين، والجيش الجمهور العسكري. الكنيسة والجيش جمهوران اصطناعيان بمعنى أن إكراهها خارجيا وضع موضع التنفيذ من أجل أن ينقذهما من التفكك، ويتفادي التغييرات بخصوص بنيتها»³. يوجد بخصوص الجمهور الاصطناعي إذن إكراهها خارجيا، بينما الإكراه في الجمهور الذي وصفه **لوبون** يكون دائما من الداخل: التنويم المغناطيسي والإيحاء المتبادل. الجمهور الاصطناعي جمهور دائم والجمهور التلقائي الطبيعي أو

¹ Karl Marx & Frédéric Engels, Le manifeste du parti communiste, Eds. Sociales, Paris :1967.

Ps. 49 – 50.

² Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, Ps. 84 – 85

³ Ibid., P. 53

السيكولوجي جمهور مؤقت، فالجماهير التي وصفها **لوبون** مجرد جماهير تلقائية تفرضها البنية النفسية والاجتماعية والسياسية والإيديولوجية لعصر ما، **لوبون** نفسه أقر بذلك.

الفرق بين الجماهير الاصطناعية والجماهير الطبيعية موجود ضمناً في فلسفة **هوبز** السياسية، ففي نظر **هوبز** كل الجمهوريات التي قامت في تاريخ البشرية طبيعية وتلقائية، بالتالي لم تخل من الفتن والدمار والفناء، ولم تكن مستقرة. تصور **هوبز** جمهورية اصطناعية ووضع لها أسساً لاثقة أكثر بالطبيعة الإنسانية، وهي أكثر دواماً، وهي التي تخلق مبدأ وحدود المواطنة، والمواطنة شيء اصطناعي. بدا لنا أن **فرويد** لا يخالف طرح **هوبز** هذا؛ إنما اختلفا في نوع الإسمنت الاجتماعي الذي يجعل الجمهور متماسكاً، وجد **هوبز** هذا الاسمنت في الخشية الطبيعية ووجد **فرويد** في الحب أو الروابط الليبديوية كما سنرى. وكذلك الجمهورية الإيتوبية التي تصورها **أفلاطون** اصطناعية تتعدى حدود المجتمع الطبيعي الذي يبدأ بالأسرة. وما دعا **أفلاطون** إلى إلغاء الأسرة والحب بين الجنسين إلا لأنه يعلم أن الإنسان غير مجتمعي بطبعه.

فرويد محلل نفساني وقد مارس تقنية التنويم المغناطيسي على المصابين لما كان طبيب أعصاب مع زميله **بروير**. عرف جيداً هذه التقنية ونتائجها؛ لذلك لم يرض عن إدخال **لوبون** مسار التنويم المغناطيسي والإيحاء في كيفية التكون في الجمهور، حيث قال: «كل ما يثير القلق في التظاهرات الاجتماعية نجده عند **لوبون** يعود إلى عاملين: الإيحاء المتبادل بين الأفراد المنعزلين ونفوذ الزعماء، لكن النفوذ بدوره لا يعبر عن نفسه إلا بفعل إنتاج الإيحاء»¹. **لوبون** سيكولوجي اجتماعي؛ لم يتحدث عن الإيحاء الذي يمارسه الطبيب أو السيكولوجي على المريض، لكن تحدث عن الإيحاء المتبادل بين أعضاء الجمهور، وحتى الزعيم نفسه يخضع لهذا الإيحاء؛ لكن بدا أن **فرويد** خلط بين الحالتين. بالرغم أن هذا النوع من الإيحاء الجماعي موجود وجوداً ملموساً، ويمكن أن نتأكد من وجوده عند الشيع المتعصبة والجيش في ساحة القتال، كما سبق أن قلنا. اعتقد **فرويد** أن الإيحاء لا يمكن أن يحدث إلا بين اثنين: المؤثر والمؤثر عليه.

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 46

قدم فرويد بعد ذلك نظريته في السيكلوجيا الجماعية، حيث أضاف قائلاً: «عوضاً عن ذلك، سوف أحاول إيضاح سيكلوجيا الجماهير بواسطة الاستعانة بمفهوم الليبيدو الذي قدم لنا خدمات في دراسة العصابات النفسية»¹. عنصر الليبيدو إذن هو البديل الذي قدمه فرويد للمقابلة بين الجماهير التلقائية والجماهير الاصطناعية المنظمة جيداً، قال في هذا الصدد: «إننا وصلنا من خلال طريق قصيرة إلى الدليل أن الروابط الليبيدوية هي التي تميز وتصف الجمهور»². هنا بدأ فرويد واضحاً نوعاً ما: بناء على كل التصور التحليل النفسي للحضارة والتاريخ، أراد أن يحل التحليل النفسي الاجتماعي محل الديانة المسيحية التي كانت في طريق الانهيار، والتنظير لمجتمع يتخذ من الكنيسة المسيحية والجمهور العسكري قدوة. بذلك استفاد من تحليلات لوبون الساذجة، ثم سعى إلى تكريس جمهورية أفلاطون الإيتوبية مع تجاوز نقاط ضعفها.

لكن الليبيدو التي يقصدها فرويد ليست ذات طابع جنسي مباشر. نعم هي طاقة نفس - جنسية، لكنها طاقة مقتصدة ومجلفة. تجليل الليبيدو هو الذي يعين الروابط الاجتماعية والاسمنت الاجتماعي حيث قال: «الاندفاعات الجنسية المكفوفة عن الهدف لها على غير المكفوفة ميزة وظيفية. كما أنها ليست عرضة للإشباع الكامل بالكلام الخاص، إنها تتظاهر بصفة خاصة قادرة على خلق روابط دائمة، بينما الاندفاعات الجنسية المباشرة تفقد طاقتها في كل مرة تتعرض فيها إلى الإشباع، وهي مجبرة أن تنتظر تجديد عبوة الليبيدو الجنسية، في ظرف يكون فيه الموضوع قابلاً للتغيير»³. هذا ما أطلقنا عليه بدورنا عبارة التجليل الاجتماعي، بالتجليل لا تفقد الغريزة الجنسية طاقتها بل توجه إلى أهداف اجتماعية (سنعالج هذا الموضوع بالتفصيل).

إذن من وجهة نظر التحليل النفسي «كل الارتباطات التي يقوم عليها الجمهور هي من طبيعة الاندفاعات الغريزية المكفوفة عن الهدف»⁴. والنتيجة المنطقية أن «حسب هذه الملاحظات نحن مستعدون أن نتقبل أن الميول الجنسية المباشرة غير صالحة للتشكيل

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 48

² Ibid. P. 62

³ Ibid., Ps.115 – 116

⁴ Ibid., P. 117

الجمهور»¹ لأن «الشخصان المتحدان شبقيا لإتباع الإشباع الجنسي يتمردان ضد روح التجمع، ضد الإحساس الجماعي، يبحثان عن العزلة، بقدر ما يكونان أكثر تعاشقا بقدر ما يكتفيان فيما بينهما»². ثم شبه فرويد حالة الحب الجنسي - إيروس غير معصوب العينين - بحالة التنويم المغناطيسي وحالة العصاب، حيث أن «حالة الحب تشترك مع التنويم المغناطيسي لكونهما يشكلان جمهور شخصين فقط، وحالة الحب تشترك مع العصاب بكونهما يتمردان على التجمع في جمهور»³ حالة الحب الجنسي المباشر إذن تؤدي إلى تفكك الجمهور مثل حالة العصاب؛ تأثر فرويد ب أفلاطون هنا واضح جدا، ما عبر عنه هو أفلاطونية سيكولوجية مجددة.

في مقارنته بين الحب الجنسي والعصاب قال فرويد: «بحالة الأشياء هذه يتوافق الفعل أن العصاب يجعل من صاحبه كائنا لا اجتماعيا (...) يمكن القول أن العصاب يمارس في الجمهور عملا تفكيكيا، بالضبط مثل الحالة الشبقية»⁴. رأى فرويد أن بناء على هذا الاعتبار للأشياء السيكولوجية والاجتماعية، بادر الرهبان الكاثوليك بالعزوف عن الزواج، لأن الزواج بإمكانه أن يفكك الكنيسة. لكن بالرغم من كل أفكاره هذه، لاحظ فرويد في حالة الحب الشبقية بين الجنسين مزية للحضارة إذ قال: «بنفس الطريقة الحب تجاه المرأة يفسخ الارتباطات في الجمهور سواء تعلق الأمر بالعرق، أو بالتقسيم إلى أقوام أو بالنسق الاجتماعي للطبقات، وبهذا الفعل يؤدي تحقيقات ثقافية كبرى»⁵. الحب بين الجنسين يضر بالتجمع لكنه يفيد الثقافة لأن العاشق ينعزل، وبالعزلة بإمكانه أن ينتج في الثقافة، من العزلة ينطلق كل إبداع. التجمع في الجمهور، كذلك عوامل هذا التجمع، يؤدي وظيفة كبرى في تحقيق قوة الروابط الاجتماعية لكنه لا يفيد الارتقاء الثقافي. للتجليل إذن وظيفتان مختلفتان. كان فرويد منسجما مع أطروحته لما قال: «إنه يظهر مؤكدا أن الحب المثلي يتوافق أفضل مع الارتباطات بالجمهور»⁶. لكن هذا الحب المثلي لا بد أن يكون مكفوبا عن الهدف

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 117

² Ibid. P. 118

³ Ibid. P. 120

⁴ Ibidem, P. 120

⁵ Ibidem, P. 120

⁶ Ibidem, P. 120

الجنسي، مجللاً، وإلا سيؤدي إلى تفكيك المجتمع وانهياره. افترض فرويد أن أغلبية الناس لهم ميول جنسية مثلية، بناء على مبدأ الازدواجية الجنسية *bisexualité*؛ بالتالي رأى أن أغلبية المثل - جنسيين لهم ميول اجتماعية قوية، إذ قال: «إنه معروف أن عددا كبيرا بكفاية للأشخاص المثل - جنسيين يلفتون النظر بتطورهم الخاص للميول الاندفاعية الاجتماعية وبتفان لمصالح المنفعة المشتركة»¹ ثم أضاف قائلا «في المنظور التحليل النفسي نحن معتادون أن نلاحظ الإحساسات الاجتماعية كتجليل وضعيات موضوعية مثل جنسية. لدى المثليين الجنسيين الذين لهم الحس الاجتماعي، انفصال الإحساسات الاجتماعية مع اختيار الموضوع لم ينجح كلية»² من المعروف أن فرويد اعتبر الشذوذ سلب العُصاب، فمن المنطقي أن يعتبر أن العُصاب حالة تؤدي إلى النفور من المجتمع والشذوذ نافع للارتباطات الاجتماعية.

من حالة الليبدو الجنسية المكفوفة عن الهدف ينشأ ما سماه فرويد التناسب، التناسب بين كل أعضاء الجمهور إذ يشعرون بوهم أنهم سواسية فيما بينهم وأمام القائد. رأى فرويد أن «التناسب معروف في التحليل النفسي كتعبير أولي عن الارتباط العاطفي مع شخص آخر»³ وكذلك «نكتفي بالإقرار أن التناسب يتوق إلى جعل الأنا الخاص مماثلاً للآخر المعترف كنموذج»⁴. التناسب هو الذي يضمن تماسك المجتمع واستمراريته. يحصل التناسب عندما يشعر الإنسان بإنسان آخر كنموذج، كقدوة، كموضوع مقارنة النفس به ولا يختلف عنه، إذن، «أولاً: التناسب هو الشكل الأكثر أصلية للرابط العاطفي نحو الموضوع؛ ثانياً: عن طريق النكوص، التناسب يصبح بديلاً للرابط الموضوعي، بمعنى بواسطة تدخل *introjection* الموضوع في الأنا [الحلول]؛ ثالثاً: يستطيع التناسب أن ينشأ في كل مرة تحصل فيها رابطة مع شخص لم يكن موضوعاً للاندفاعات الجنسية»⁵. التناسب هو الرابط الذي ينشأ بين شخص وآخر أو بين مجموعة أشخاص يشعرون بالتطابق فيما بينهم،

¹ Sigmund Freud, De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité, In Œuvres complètes psychanalyse, Volume XVI (1921 – 1923). Trad. Par Janine Altaunian, Collet Avignon et autres, Ed. P. U. F. Paris : 1991, P. 97

² Ibidem, P. 97

³ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 167

⁴ Ibid., P. 69

⁵ Ibid., P. 71

وقد يكون التناسب في بعض الأحيان تحولا للحقد العاجز إلى حب، حيث قد تبدأ العلاقات بين الأفراد بالحقد لكن سرعان ما يتحول هذا الحقد، الذي لا جدوى منه، إلى حب ومودة لما يشعر الناس أنهم سواسية وأنهم كل واحد مطابق للآخر، بذلك يحصل التناسب. إذن التناسب مرتبط بالحب المكفوف عن الهدف الجنسي.

وقد افترض فرويد أن في الأصل هناك نرجسية بدائية، على المستوى الأنتوجيني وعلى المستوى الفيلوجيني، في البدء كانت النرجسية، والحب يبدأ حيث تنتهي النرجسية التي من خلالها يكتفي الإنسان بذاته بعشقه لذاته. قال فرويد: «نحن نعلم أن الحب يزيح النرجسية ونستطيع أن نبرهن كيف، بهذا الفعل، أصبح عاملا للحضارة»¹. أخيرا نلاحظ مرة أخرى أن أطروحة فرويد ابتعدت عن أطروحة لوبون واقتربت من أطروحة أفلاطون.

نعود إلى موضوع لوبون. إذا كانت الجماهير محافظة وتحترم التقاليد احتراماً وثنياً، فكيف يحصل الارتقاء في تاريخ الإنسانية؟ يجيب لوبون قائلاً: «ولا تتقدم الحضارات بالجماهير التي هي لعب تسييرها الغرائز، بل بصفوة الرجال التي تفكر لأجل الجموع وتقودها. ولم يفعل الساسة بمحاولتهم تسخير المنطق العقلاني لمنطق الجماهير كي يبرر اندفاعاته سوى فوضى عميقة»². لا يجب على الجمهور أن يقود أو يهيمن بل يجب أن يكون مُقاداً وإلا سيُرجع بالأمة إلى حالة الهمجية الأولى؛ لأن «يعلم التاريخ أن في كل حال فقدان القوى الأخلاقية للمجتمع، تأتي الحلول النهائية التي ننسبها إلى تلك الحشود اللاشعورية والمتوحشة والموصوفة بالبربرية. حتى الآن الحضارات تقودها ثلة أرستقراطية فكرية، ولم تقودها الجماهير أبداً، هذه الأخيرة لا تملك القوة إلا من أجل الهدم»³. الشروط الملائمة واللائقة للتقدم لا تملكها الجماهير الساذجة، هذه الشروط لا تتوفر إلا في الصفوة الأرستقراطية من الناس سواء تعلق الأمر بالسياسة أو بالمجال الثقافي والمعرفي؛ الجمهور غير قابل للتثقيف لأن الحضارة «تستلزم قواعد ثابتة، نظاماً معيناً، الانتقال من الغريزي إلى العقلاني، التنبؤ بالحاضر، درجة راقية من الثقافة، هذه الشروط

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 95

² غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 106

³ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 4

تبقى غير قابلة للمرور داخل الجمهور»¹. هذا لأن من الطبيعة الإنسانية أن يكون التثقيف خاصية الأفراد المنعزلين ولما ينصهروا داخل الجمهور، يتعرض هذا التثقيف إلى الكف. الفرد أرقى من الجمهور من ناحية المردود الفكري، فلا تتخلص الإنسانية من البربرية إلا باستقلالية الشعور الفردي؛ بالتالي «صفوة الناس القليلة هي وحدها ذات آراء شخصية في بعض الأحيان وإلى هذه الصفوة العالية يعود فضل الإتيان بمبتكرات الحضارة»². لهذا السبب خاصة كانت المسار التاريخي بطيئا، لأن الجمهور هو الذي يصنع التاريخ السياسي، وهذا التاريخ يعيق الثورات العلمية المجددة، فالأغلبية حسب لوبون ليست معيارا للحق، وهذا قوله: «وما خطل هذه البرهنة يبدو لو لم تثبت مبتكرات العلوم أنها لم تظهر إلا لأن المرء وهو منفرد على حق أكثر من الجموع الحافلة والجماهير الحاشدة»³، كذلك «المنطق العقلاني وحده يأتي بمبتكرات العلم والصناعة التي هي قوام حضارتنا»⁴. والجماهير لا تعرف المنطق العقلاني ولا تفهمه ولا يُؤثر فيها بواسطته. المنطق العقلاني يعتمد على الفرد المنعزل والمنطق الساذج له طبيعة جماعية؛ إذن صناع الحضارة وقائدو الثورات الأصلية الارتقائية أفراد، فلا بد أن يمر الفرد قبل الجموع، قال لوبون: «لعل أول ثورة ظهرت في عالم الفكر هي الثورة التي أدى إليها العلم بإثباته أن الحوادث تصدر عن نواميس مهيمنة لا عن أهواء الآلهة؛ إذ بهذه الثورة تبدلت الكيفية التي يُنظر بها الكون دفعة واحدة، وهذا الاكتشاف العظيم الشأن الذي أخرج البشر أول مرة من دائرة المعتقد إلى دائرة المعرفة لم يعم بعد، إذ أن كثيرا من الناس يعتقدون أن قوى ما بعد الطبيعة تسير الحادثات وتقدر على تغيير مجراها عندما يستغاث بها»⁵. إذن في نظر لوبون لا ثورة أصيلة إلا الثورة العلمية التي تغير التصور عن العالم من القوى الإلهية إلى القوانين الطبيعية، التي تكتشف بفضل المنطق العقلاني. هنا أعاد، إن صح التعبير لوبون أطروحة أوغست كونت الذي قسم تاريخ الفكر إلى ثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة العلمية أو الوضعية.

¹ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P. 4

² غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 189

³، المرجع نفسه، ص. 196

⁴ المرجع نفسه، ص. 38

⁵ المرجع نفسه، ص. 196

المنطق العقلاني إذن يقتضي استقلالية الشعور الفردي، قوام العلمانية والفرد المنعزل هو الذي يخترع في العلوم قوام كل الحضارات، الثورات الكوبينيكية الحديثة اعتمدت على الأفراد الخواص دون اللجوء إلى مساندة الجماعات؛ والمنطق الجماعي الساذج هو الذي يسيّر الجماهير. إذن المنطق العقلاني ضالة الإنسان الراقي، لأن «في الإنسان الراقي نجد قدرة عظيمة على ضم بعض الأفكار إلى بعض وعلى استخراج النتائج منها، وفي الإنسان الراقي نجد ملكة النقد وروح الدقة ناميتين إلى الغاية»¹. لا يمكن للإنسان أن يكون راقيا إلا إذا كان منعزلا بشعوره، الإنسان المتجمهر إنسان أدنى من حيث المردود الفكري مهما كان مثقفا. إن الصفوة الارستقراطية القليلة هي التي تقود عجلة التاريخ إلى الأمام وإلى الرقي رغما عن محافظة ونكوص الجماهير، فقد «ثبت التاريخ أن كل تقدم مدين لتلك الصفوة القليلة العدد. والجماعة مع استفادتها من ذلك التقدم لا يجب أن تتجاوز مستواها أبدا. والجماعة هي التي كان ضحاياها من عظماء المفكرين والمخترعين في الغالب؛ ومع ذلك ترى ازدهار جميع الأجيال وجميع ماضي العرق وقع بفعل تلك العبقرية الرائعة التي هي أزهار عجيبة لها. من أصحاب العبقرية يتكون مجد الأمة الحقيقي»². لكن الجماهير لها دور في صناعة التاريخ، فلولا الجماهير وسادجتها لما قامت الحروب والثورات؛ لكن هذا الدور كثيرا ما يكون سلبيًا على الحضارة وهذا ما جعل التاريخ يسير نحو الارتقاء ببطء شديد لأن أحداث النكوص، بتدخل الجماهير، تتخلل عجلاته؛ رأى مؤلف سيكولوجيا الجماهير أن «المخترعين يستطيعون أن يغيروا الحضارة مع الزمن، والمتعصبين وحدهم، وهم ذوي الذكاء المحدود، ولكن بأخلاق فعالة وشهوات قوية، هم الذين يقدرّون على تأسيس الأديان وقلب العالم وإقامة الدول»³. ثم أضاف: «فالحق أن العباقرة المخترعين يعجلون سير الحضارة وأن المتعصبين والمتهوسين هم الذين يخلقون التاريخ»⁴. نفهم من خلال طرح لوبون أن التصادم بين العبقرية والساذجة يعيق سير الحضارة وسبب فناء كل حضارة هم أولئك المتعصبون والمتهوسون الذين قادوا الدول والثورات الشعبية والحروب، إذن «لا يصدر التقدم من الدولة بل من ارتقاء

¹ غوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ص. 35

² المرجع نفسه، ص. 119

³، المرجع نفسه، ص. 121

⁴ المرجع نفسه، ص. 121

الفرد باستمرار»¹. الثورات العلمية الكبرى الحديثة قادها الفلاسفة والعلماء ولم يقدها المتهوسون أمثال **مارتن لوثر** الذي أغرق أوروبا في مستنقعات من الدماء²

رأى **فرويد** أن لوبون أهمل دور الزعيم³، لكن هذا غير صحيح؛ فقط تصور الزعيم عند لوبون يختلف عن التصور عند **فرويد**؛ قال لوبون: «يلعب الزعيم في الجماهير الإنسانية دورا معتبرا، إرادته هي النواة التي حولها تتشكل وتتناسب كل الإرادات. الجمهور قطيع لا يمكن أن يستغني عن الزعيم»⁴. لكن إذا كان الجمهور مُقادا بفعل التنويم المغناطيسي والإيحاء، فالزعيم ليس في منأى عن ذلك، قال لوبون في هذا الصدد: «يكون الزعيم أولا إنسانا مُقادا ومنوما مغناطيسيا بفعل الفكرة التي أصبح من أجلها رسولا»⁵. وكم من زعيم خضع للإيحاء والتنويم أكثر من أعضاء جمهوره، وهذا يحدث في أغلب الحالات. أكثر من ذلك رأى صاحب سيكولوجيا الجماهير أن «الزعماء ليسوا في أغلب الأحيان رجال فكر بل هم رجال الفعل (...). يُجندون خاصة من بين العصائبيين، المفتونين وأشباه المسلوبين الذين يقتربون من حدود الجنون...»⁶. اعتبر إذن لوبون الزعماء عصائبيين بينما اعتبرهم **فرويد** **فرويد** نرجسيين، وحسب التحليل النفسي هناك فرق بين العصاب والنرجسية. قال **فرويد**: «نفترض أن أنا القائد لا تملك إلا قليلا من الصلات الليبدوية، لا يحب أحدا خارج ذاته، ولا يحب الآخرين إلا بقدر ما يخدمون حاجاته (...). اليوم أيضا يحتاج الأفراد في الجمهور إلى وهم مفاده أن يكونوا محبين بطريقة متساوية وعادلة من طرف الزعيم، لكن لا يحتاج الزعيم إلى أن يحب أحدا آخر، له الحق أن يكون من طبيعة الأسياد، هو نرجسي بصفة مطلقة فلا يعتمد إلا على نفسه ولا يتعلق إلا بنفسه»⁷. علمنا من خلال التحليل النفسي أن النرجسية هي المكمل الليبدوي للأنا، بينما العصاب في أغلب الأحيان يؤدي إلى الإحساس بالغيرية على حساب الأنا. لكن **فرويد** في كتاب لاحق قال ما يساند أطروحة لوبون، وهذا نصه: «لقد لعب المجانين، الشوافون، المتهوسون، العصائبيون والمسلوبون،

¹ غوستاف لوبون، فلسفة التاريخ، ص. 151

² غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 111

³ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 30

⁴ Gustave Le Bon, Psychologie des foules, P.68

⁵ Ibidem, P. 68

⁶ Ibid. P. 69

⁷ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 95

في كل الأزمنة، أدوارا كبيرة في تاريخ الإنسانية، وليس فقط بفرصة ميلادهم التي سنحت لهم الفرصة باكتساب السيادة (...). مثل أولئك الكائنات الإنسانية مارسوا تأثيرا غير قابل للحساب على عصرهم والعصور اللاحقة، إنهم قادوا حركات ثقافية كبرى وقاموا باكتشافات كبرى»¹. لكن من وجهة نظر لوبون، الأشخاص الذين وصفهم فرويد هنا لم يؤثروا إلا على التاريخ السياسي والاجتماعي والديني، لم يؤثروا على المجالات العلمية والفلسفية.

اختلف يونغ مع فرويد و لوبون في اعتبارهم للشخصيات التي لها نفوذ في المسار التاريخي، إذ اعتمد عما سماه شخصية مانا حيث قال مثلا: «تركيبية مانا في الشخصية هي إحدى المهيمنات على اللاشعور الجماعي، النمط المبدئي المعروف جيدا للإنسان الأقوى، الذي تظاهر من خلال كل حياة الإنسانية تحت أوجه متعددة، كالبطل والقائد والساحر والطبيب مان [شامان]، القديس، السائد الذي يحكم الناس والأرواح، الملك وحبیب الله»². تحكم اللاشعور الجماعي والأنماط المبدئية في كل ماضي تاريخ الإنسانية، لكن شخصية مانا قريبة من الشخصية النرجسية التي تحدث عنها فرويد. مهما كان الأمر فالابتكارات العلمية والفلسفية والفنية... وكل ما ينتمي إلى مجال اللوغوس، لم ينجزها إلا الأفراد المنعزلين، أما الأديان والمعتقدات والثورات الشعبية فقادتتها الجماهير الساذجة التي يكون دائما على رأسها زعماء سذج. لكن لم يكن الفرد الخاص في جميع الحالات منتجا لما ينفع الإنسانية، فالطغاة الدمويون أفراد خواص في كل زمن يعتمدون على الصفة السياسية والعسكرية المحيطة بهم، بالرغم من انفرادهم بالحكم يعتمدون على الجمهور.

نجد سند لهذه الفكرة عند يونغ الذي قال: «الاختراعات الأكثر إجلالا، كما أسوأ العيوب وأسوأ الشناعات إنما هي فردية»³. لا بد أن يكون يونغ في هذا الشطر الأخير يقصد الطغاة الدمويين، لكن الطاغية، ولو كان فردا مستبدا، لا يكون إلا إنسان الجمهور استبد بفكره وهم معين. بما الفرد أهم من الجموع فلا بد الاعتماد عليه من أجل الإصلاح

¹ Sigmund Freud et William C. Bullitt, Le président T. W. Wilson, Trad. Marie Tadié, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2005. P. 38

² Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 236

³ Ibid., P. 73

والتثوير؛ لأن، كما قال يونغ، «تعدّل الشعور يبدأ في الفرد، وأنه لأمر قديم العهد، الذي يتعلق جوهرياً بمسألة معرفة إلى أي مدى تمتد قدرة تطور النفسية. اليوم نعرف فقط أنه في هذه اللحظة، لا يوجد إلا الأفراد المنعزلون الذين هم قادرون على التطور»¹. الجمهور لا يتطور لأنه مسير بالاشعور الجماعي؛ لأن من الناحية اللاشعورية لا يختلف المتحضر عن البدائي؛ الفرد وحده قادر على التطور، والشعوب لا تتطور بالجمهير إنما تتطور وفقاً لتطور الأفراد الخواص. لم يشذ فرويد عن هذه الموقفين (لوبون و يونغ) إذ رأى أن الحضارة يسيرها الأخيار النواذر الذين لهم قدرات "فوق الإنسانية" حيث قال: «في مادة التحقيق الفكري، نقول إن قرارات الفكر العلمية الكبرى، الاكتشافات وحلول المشاكل الثقيلة من حيث النتائج غير ممكنة إلا للإنسان المنفرد الذي يعمل في عزلة»². فكرة اعتبار الفرد الخاص كأساس التطور الحضاري لها أهمية في مذهب الليبيرالية الاجتماعية السياسية؛ وقد اعتقد فرويد و يونغ و لوبون وآخرون أن الليبيرالية، نتاج الفكر التنويري والثورات الكوبرنيكية، أقصى تطور الحضارة الإنسانية، فكل محاولة تجاوز الليبيرالية، الشيوعية مثلاً، تعتبر نكوصاً نحو العصور البالية.

لوبون، كما سبق أن قلنا، متشائم في الحين وعلى المدى البعيد، وتشاؤمه كثير الشبه بتشائم ابن خلدون، إذ شخص العلل ولم يقدم حلولاً لازمة. كان شديد الوعي بالأزمة الحداثية التي مرت في عصره وانبهر بها وكرس معظم أعماله للتعبير عنها. بينما نجد في مؤلف يونغ توسيعاً هاماً في الحقل الذي نشط فيه لوبون. ونجد عند يونغ أيضاً إضفاء الطابع العلمي والتصوري للأفكار التي عبر عنها لوبون والقريبة من الساذجة كما حكم عليها فرويد. كما نجد عند يونغ، في نهاية التحليل، حل للإشكالية التي طرحها كانط في مقالته: جواب عن السؤال ما الأنوار؟ والتي أدرجنا جزءاً منها في بداية هذا الفصل. كأن يونغ يتساءل: كيف يمكن تحقيق استقلالية الشعور الفردي إزاء الشعور الجماعي والاشعور الجماعي، ونعلم أن الفرد المنعزل يعيش في جماعة ولا يمكن أن يتخلى عن الجماعية (الجمهور أو المجتمع)؟ عرض يونغ هذه الإشكالية في الفقرات الآتية: 1/ «قلب

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, p. 630

² Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 38

إنسان اليوم المنحوت على شكل المثل الجماعي الأخلاقي السائد تحول إلى كهف من الصعاليك، ما يكشفه تحليل لاشعوره بصفة مدهشة، حتى ولو كان هذا الإنسان غير مضطرب ولو قليلا، وبقدر ما كان بصفة عادية مكيفا بمن حوله، حالات الجنون الكبرى، نعم الشناعات الكبرى المرتكبة من طرف مجموعته لا تزعجه، ولا تزعج في الظاهر طمأنينة نفسه، بشرط أن يكون أغلبية رفقائه في المواطنة يؤمنون بالأخلاقية العليا للتنظيم الاجتماعي السائد»¹. 2/ «أي شخص يكون في الجانب الأكبر من ذاته إنسان الجمهور ليس له، بصفة مبدئية، أية بصيرة فيما يخص دناءته، وليس له الحاجة إلى امتلاك ذلك، لأن الوحيد الذي يستطيع أن يرتكب الذنوب هو ذلك المستتر الذي يسمى "الدولة" أو "المجتمع". لكن الذي يعرف أن شيئا ما يتعلق به، يحس أنه مسؤول على بنيته النفسية، وهنا ينظر بأكثر وضوح كيف يجب أن يكون ليصبح أكثر صحة، أكثر ثباتا، أكثر كمالا وأكثر فعالية (...). إنسان الجمهور بالعكس يملك ميزة أن يبقى في كل حال بريئا بكيفية كاملة من الكوارث السياسية والاجتماعية الكبرى حيث يكون الكل متورطا فيها. وضعه النهائي يكون حسب ما يقتضيه الأمر، بينما الآخر له إمكانية إيجاد رابطة روحية، ملكوت ليس من هذا العالم»². 3/ «كلما كانت حمولة الشعور الجماعي قوية، كلما فقد الأنا أهميته العملية، إنه بنوع ما ممتص من طرف آراء وميول الشعور الجماعي وكذلك ينشأ إنسان الجمهور، الذي يكون دائما ضحية إيزم معين. لا يحتفظ الأنا على استقلاليتها إلا إذا لم يتناسب مع أحد المتعارضين [الشعور الجماعي واللاشعور الجماعي]، لكنه أن يعرف كيف يحافظ على التوسط بين المتناقضين، وهذا لا يكون ممكنا إلا إذا كان شعوريا ليس فقط بأحدهما ولكن أيضا بالآخر»³. في هذه الفقرات الثلاثة اهتم يونغ بالشعور الجماعي واللاشعور الجماعي، على حد سواء، الذي بإمكان الفرد أن ينصهر فيهما فيصبح متجمهرا. لما يفكر يونغ في هذين النوعين المتناقضين من النفسية الجماعية كان يفكر لا محالة في الجماهير الشيوعية والجماهير القومية، مثل تفكير لوبون. يجب أن يكون الإنسان شعوريا، شعورا فرديا، بالمتناقضين ويعرف كيف يسوي بينهما من أجل أن يحقق استقلاليتها. أما لوبون فلم يهتم

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 76

² Carl Gustav Jung, Les racines de la consciences, P. 612

³ Ibid. P. 626

بالشعور الجماعي ولم يشر إليه إلا عن مضمض - ربما سهوا - أي لما يشير إلى الأوهام والمثل الأعلى والإحساس الديني.

في نظر **يونغ** الشعور الجماعي يحيا إلى جانب اللاشعور الجماعي وليس اقل خطورة منه على الفرد والمجتمع والحضارة. يجب على الإنسان أن يتحرز منهما ولا يتناسب معهما. وهذا المثل يتحقق في نظره بما سماه مسار الفردنة Individuation الذي لا بد أن يمارس على الفرد وعلى المجتمع. الفردنة هي في الوقت نفسه نقيض الجمهرة وتجاوز للفردانية والأنانية. السيكولوجية التحليلية، في نظر **يونغ**، هي التي تحمل على عاتقها هذه المهمة - الفردنة، أو استقلالية الشعور الفردي، تؤدي إلى وضع الحد للمتناقضين؛ والفردنة تحطم الشعور الجماعي وتخفف من حدة اللاشعور الجماعي.

بخصوص الفردنة التي نترجمها باستقلالية الشعور الفردي قال **يونغ**: «إنه من خلال دراسة التطورات الفردية والجماعية، ومن خلال فهم الرمزية السيميائية توصلت إلى المفهوم المفتاح لكل سيكولوجيتي، توصلت إلى فكرة مسار الفردنة»¹. إذن الفردنة إنما هي المفهوم الأساسي والمبدئي في سيكولوجية **يونغ** التحليلية، إنه مفهوم يضاهي من وجهة نظر الأهمية، مفهوم التجليل عند **فرويد**، لكن الفردنة أيضا موجودة بصفة ضمنية في مؤلف **فرويد**. أضاف **يونغ** لتوضيح فكرة الفردنة ما يلي: «بالتالي إذن، من أجل تطور الشخصية، التمايز الصارم مع النفسية الجماعية يشكل ضرورة مطلقة. كل تمايز غير كافي يؤدي إلى انحلال فوري للفرد داخل الجماعي، يختلط الفرد بالجماعي ويضيع فيه»². هذا هو الحل الذي قدمه **يونغ** بخصوص مشاكل المجتمع المعاصر الذي وضع **لوبون** رسومه. وقد لا حظنا في دراسات **لوبون**، وكذلك **هوبز** و **فيكو** و **كانط** وغيرهما، أن استقلالية الوعي الفردي يمثل قمة الحضارة والثقافة. عرف **يونغ** الفردنة أنها «تحقيق الذات». ولا تذهب أبعد من ذلك حيث «لا هدف آخر للفردنة إلا تحرير الذات من جهة من المغالطات الخاطئة للشخصية، ومن جهة أخرى من القوى الإيحائية للخيلات اللاشعورية»³. لا بد من الفردنة

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 11

² Ibid. P. 72

³ Ibid., P. 117

من أجل ردع نتائج الشعور الجماعي واللاشعور الجماعي للمؤسسات للإزمات (المذاهب) المتعصبة، لكن لماذا مسار الفردنة؟ يجيب يونغ قائلا: «بالتأكيد قد نتساءل لماذا ينفرد الكائن [الإنساني] وهل هذا مرغوب فيه. أجيب عن هذا الاعتراض أن هذا ليس فقط مرغوب فيه ولكن هو أيضا وبصفة مطلقة شيء لا بد منه، وهذا للسبب الممتاز أنه دون تباينه ودون تفرده يكون في ظرف امتزاج واختلاط مع الآخر؛ وفي هذه الحالة ينجز أفعالا تضعه في خلاف وصراع مع نفسه»¹. دون الفردنة الشخص ينصهر في الجماعة ولا يستطيع أن يحقق ذاته وبالتالي يضعف مردوده الفكري أو يتعرض إلى الكف. الفردنة تمنع الوقوع في الاغتراب، الانصهار في ما هو خارجي عن الذات، ودون الفردنة، « لا يستطيع الفرد أن يتفق مع نفسه ولا يحس بالاتفاق مع نمط وجوده وفعله، ولا أن يتحمل المسؤولية بصفة جيدة؛ إنه يحس أنه في حالة مذلة سكولوجية كانت أم أخلاقية. لكن عدم الاتفاق مع النفس يكون بصفة أساسية حالة العُصاب»². هذا يعني أن الانصهار في الجمهور يؤدي إلى الصراع مع الذات وعدم القدرة على المسؤولية، بما أن الجمهور غير مسؤول، وهذا يؤدي إلى العُصاب. وقد رأينا عند فرويد، بالعكس، أن العصاب يؤدي إلى الانفصال عن الجمهور وهو في الوقت نفسه صراع مع الذات. العصابي عند فرويد يؤسس نسقه الخاص في الهذيان وديانته الخاصة بعيدا عن الجمهور. بدا أن يونغ اهتم بمشكلة الاغتراب السيكولوجي أو الروحي، بينما عند فرويد قد يكون الاغتراب في الجمهور إيجابيا.

في نظر يونغ، يجب أن تصبح المحتويات الجماعية شعورية عند كل فرد منعزل لأنه «إذا بقيت هذه المحتويات لاشعورية، الفرد المشتبك في ألف صلاتها، والتي تربطه إلى أفراد آخرين الذين كانت لديهم هذه المحتويات أيضا لاشعورية، يبقى بكيفية لاشعورية مختلطا بهم، بحدود أخرى، إنه لا يتباين عنهم، إنه لا يتباين ولا يكون بالتالي مفردنا»³. لكن الفردنة تختلف عن الفردانية والأنانية وإن لم تكن نقيضهما؛ نقيض الفردانية هو الجماعية collectivisme ونقيض الفردنة هو الجمهرة massification بالتالي،

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et l'inconscient, P. 220

² Ibid. Ps. 230 – 231

³ Ibid., P. 230

من الناحية المنطقية، ليست الفردنة نقيض الجماعية بل فقط مختلفة عنها، وهذا لأن «الفردنة هي مسار التمايز الذي له غاية تطور الشخصية الفردية. الفرد ليس فقط وحدة، وجوده ذاته يفرض مسبقا علاقات اجتماعية؛ كذلك مسار الفردنة لا يؤدي إلى العزلة، لكن يؤدي إلى تماسك جماعي أكثر شدة وأكثر كلية»¹. حسب فهم يونغ، الشعور الجماعي (وكذلك اللاشعور الجماعي أحيانا) لا يؤديان إلى الوحدة بل يؤديان إلى التنافر بين المذاهب وبين القوميات. لم يدع يونغ إذن إلى الفردانية بالمعنى الليبيرالي المتطرف والمألوف، بالرغم من كونه ليبيراليا سياسيا معتدلا. إن أصلته تكمن فيما قاله : «الفردنة، بعكس ذلك، هي مرادف للإتمام الجيد والأكثر كمالا للأشغال الجماعية للكائن (...). هو القول إن الفردنة لا يمكن إلا أن تكون المسار الذي تُنجز من خلاله المعطيات والتحديدات الفردية، بمعنى آخر، الفردنة هي ما يجعل فرد ما، كائنا ما يجب أن يكون، بهذا الفعل لا يصبح أنانيا أو ذا مركزية ذاتية بالمعنى المألوف للحد، لكنه ينجز ببساطة طبيعة وجوده، هو ما قلته أعلاه، أن يكون الفرد بكل دقة بمقابل الفردانية والأنانية»². الفردانية مذهب هي إيزم معينين بينما الفردنة سلوك وممارسة. الفردانية لها معنى اقتصادي / سياسي، الفردنة لها معنى سيكولوجي / اجتماعي.

لا يمكن أن تتحقق وحدة الشعب ووحدة الأمة وبالتالي وحدة الإنسانية إلا بفعل الفردنة، استقلالية الشعور الفردي بالمعنى السكولوجي. أما الجمهرة التي يسببها الشعور الجماعي (واللاشعور الجماعي أحيانا) فلا تؤدي إلا إلى تكوين الشيع والمذاهب والإيزمات المتعصبة والنزوعات القومية. وهذه هي أيضا أطروحة هوبز في فلسفته السياسية حيث استعمل الكلية الخيالية بهيموث (بهائم القطيع) للتعبير الشعري عن الشيع المتعصبة والنفسيات الجماعية. وعبر لوبون عن هذه الفكرة ذاتها قائلا: «وأهم الحوادث التي أشرنا إليها في هذا الفصل هي شروح المجتمعات الحاضرة في التحول إلى زمر صغيرة مستقلة متشاكسة متشاحنة تسعى كل منها إلى الانفراد [الجماعي أي التجمهر] حتى تخسر الأمة وحدتها. وأن روح الفرد التي عملت قرونا كثيرة لتقلت قليلا من روح الجماهير تعود إليها

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 78

² Ibid., P. 117

في أيامنا»¹. هذا هو الخطر الذي يسببه التكون في الجماهير السيكولوجية، بينما تستطيع الأمة أن تفلت من هذا الضرر، في نظر يونغ، بواسطة مسار الفردنة الذي يؤدي حتما إلى التماسك الاجتماعي.

لكن هل مسار الفردنة الذي هو مبدأ السيكولوجية التحليلية يشمل عامة الناس؟ هذا اضطراب يمكن أن نلاحظه في مؤلف يونغ. لا بد أن نسلم افتراضيا بوجود نوعين من الفردنة: الفردنة الاجتماعية التي يجب أن تشمل أكبر عدد ممكن من الناس، والفردنة الروحية السامية التي لا تهم إلا الصفوة الأرستقراطية من المجتمع والإنسانية. وكما سبق أن أثبتنا، وجدنا نوعين من التجليل في التحليل النفسي الفرويدي: التجليل الاجتماعي والتجليل الروحي. وبإمكاننا أن نقارن بين مسار التجليل عند فرويد ومسار الفردنة عند يونغ. يبدو أن يونغ اكتشف مسار الفردنة ووضع محل مسار التجليل، لكن المفهومين يختلفان بالمحتوى كما يختلفان بالوظيفة. التجليل الاجتماعي لا يؤدي إلى الفردنة ولا إلى التفرد، بل يؤدي إلى الجمهرة كما رأينا أعلاه. قال يونغ: «الفردنة لا بد منها لبعض الكائنات [الإنسانية] ليس فقط على مستوى الضرورة التيرابية، لكن أيضا كمثال أسمى، كفكرة إنجاز شيء صالح، والأفضل الذي نسمو إليه»². يقصد يونغ بالضرورة التيرابية العلاج الفردي كعلاج حالات العُصاب والذهان. وهناك تيرابية اجتماعية التي أراد يونغ أن يؤسس لها (ولهذا رمى فرويد يونغ بادعاء النبوة). ما تعبر عنه هذه الفكرة هو الفردنة الاجتماعية، وبإمكاننا أن نلتمس الفردنة الروحية من خلال فقرة يونغ الآتية: «بفضل مجهود دائم للأخذ بالشعور عدة مرات متكررة ومتبوعة بخيالات التي دون ذلك تبقى لاشعورية، وبفضل المشاركة الفعالة للشعور في المجرى المخيالي، توصلنا كما أثبتت في عدد كثير من الحالات إلى: 1/ التوسيع من مجال الشعور (كثير من المحتويات اللاشعورية تصبح شعورية)؛ 2/ إلى تحطيم التأثير المسيطر والمبالغ فيه للاشعور على الشعور؛ 3/ ما ينتج من 1 و 2 إلى تعديل الشخصية. سميت هذا التعديل الذي ينتج من المواجهة بين الفرد

¹ غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ص. 155

² Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 232

ولاشعوره بالوظيفة المتعالية»¹. وصلنا إلى حد آخر في السيكولوجية التحليلية منبثق من حد الفردنة وهو الوظيفة المتعالية وهذه لا تكون إلا الفردنة الروحية. وهذا يثبت صحة افتراضنا الذي طرحناه قبل قليل. نعيد السؤال مرة أخرى وبأسلوب آخر: هل تكون الوظيفة المتعالية في تناول جميع الناس؟ يجيب **يونغ** قائلاً: «لأن سبيل الوظيفة المتعالية قدر فردي، وهي كذلك تبقى خاصية محفوظة للأخيار النوادر»². الوظيفة المتعالية تضاهي التجليل الروحي عند فرويد، مع بعض الاختلاف وهذا الاختلاف يكمن في كون **فرويد** لم يصل إلى مسار الفردنة. التجليل الروحي أيضاً هو خاصية الأخيار النوادر، كما أكد ذلك في كتابه كدر في الحضارة، الذين يشتغلون بمواهب فوق إنسانية. والوظيفة المتعالية في حد ذاتها فردنة سيكولوجية لكنها تختلف عن الفردنة الاجتماعية التي وصفها **يونغ** والتي تؤدي إلى تماسك اجتماعي بعيد عن الجمهرة. الوظيفة المتعالية تؤدي إلى العزلة.

نستنتج مما سبق أن **لوبون** و **يونغ** توصلا إلى تحديد المبدأ الأول والأساسي للعلمانية التي هي نقيض كل المذاهب المتعصبة. هذا المبدأ هو استقلالية الوعي الفردي الذي هو أساس الارتقاء والتثقيف. إلا أن الاثنان يختلفان في تحديد استقلالية الوعي الفردي، أقامه **لوبون** على الفردانية الليبرالية، السياسية والاقتصادية المبنية على مبدأ التفاوت الطبقي والاجتماعي، بينما سماها **يونغ** الفردنة وحددها بطريقة تخالف تماماً الفردانية والأناية والمركزية الذاتية. هذه الفردنة السيكولوجية تفتقر إليها المجتمعات الشيوعية والمجتمعات القومية والدينية القائمة على عامل الجمهرة، جمهرة النفوس. ومن جانب آخر لاحظنا أن سيكولوجية **لوبون** الاجتماعية أقرب إلى السيكولوجيا التحليلية منه إلى التحليل النفسي. لكن نسجل أمراً مهماً. سيكولوجيا **لوبون** الاجتماعية تختلف جذرياً عن سيكولوجيا **يونغ** والتحليل النفسي، وهذا لأن **لوبون** أسس لأنثروبولوجيا ثقافية مناقضة لأنثروبولوجيا التحليل النفسي وأنثروبولوجيا السيكولوجية التحليلية اللتان لا تختلفان بما هما أنثروبولوجيتان إنسانيتان فلسفتان قائمتان على مبدأ وحدة الجنس البشري. بينما في نظر **لوبون** الأقوام والأمم والأعراق تختلف وتتفاوت باختلاف لاشعورها، بمعنى لكل قوم

¹ Carl Gustav Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 216

² Ibid., P. 226

لاشعوره الجماعي الخاص. في نظر لوبون الجزء الأكبر من اللاشعور له طابع عرقي موروث. اللاشعور الجماعي عند يونغ كما عند فرويد، هو إرث الإنسانية جمعاء. وقد نوهنا في أول هذا الفصل إلى أن فيكو يعتبر اللاشعور الجماعي، الذي سماه الحس المشترك يعبر عن الطبيعة المشتركة بين الأمم. هذه الطبيعة المشتركة بين الأمم، سواء عند يونغ أو عند فيكو أو عند فرويد، تنتهي بظهور الشعور الجماعي ثم الشعور الفردي. قال يونغ: «لا يمكن أن نتحدث عن المشابهة بين الناس إلا بقدر ما كانوا لاشعوريين بكيفية عالية، بمعنى أنهم لا يشعرون بتباينهم الفعلي. كلما كان المرء لاشعوريا أكثر يتكيف أكثر مع القاعدة العامة للمجرى النفسي. لكن كلما كان شعوريا أكثر بفرديته، يمر إلى المستوى الأول ويظهر تباينه أكثر مع الأفراد الآخرين، ويتوافق أقل مع التفاهم العام (...). هذا يدل على أن الشعور الفردي لما يكون أكثر تميزا يكون أكثر اتساعا. لكن كلما اتسع كلما اعترف أكثر بالتفريقات، ويتحرر أيضا أكثر من التناسق الجماعي، لأن الحرية الامبريقية للإرادة تزداد بقدر اتساع الشعور»¹ إذن حسب يونغ الناس بالمعنى الكلي للكلمة لا يختلفون من ناحية اللاشعور. وهذا أكده فرويد في موسى والتوحيد²، حيث رأى أن اللاشعور (الفيلوجيني طبعاً) إرث كل الإنسانية. هنا إذن يختلف لوبون مع فرويد و يونغ في اعتبارهم للاشعور. اللاشعور الجماعي عند لوبون يتغلب عليه الطابع القومي. لكن نجد عند لوبون نوعا من جينياالوجيا الشعور كتطورية على طريقة سبنسر، كذلك نجد هذه الجينياالوجيا عند يونغ بطريقة مغايرة.

ولو كان فرويد قد طور جينياالوجيا الفكر وقال أن التاريخ الفردي إعادة موجزة لتاريخ النوع، إلا أنه يميل أكثر إلى مذاهب العقد الاجتماعي وبيتعد من فلاسفة العناية الإلهية أو التاريخية. وفي الحقيقة صياغة فرويد لفلسفة تاريخ، معززة علميا وسيكولوجيا، كانت استجابة لأزمة التاريخانية بشقيها المثالي (هيجل) والمادي (ماركس). إن أزمة التاريخانية أدت إلى العودة إلى الفكر الإيتوبي: فكر أفلاطون و توماس مور. سنعالج الاتجاه الإيتوبي لفلسفة التاريخ التحليل نفسية في الفصل القادم.

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, Ps. 542 – 543

² Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, P. 237

قارننا في هذا المبحث بين ثلاثة أعلام **فرويد** و **لوبون** و **يونغ**، وهذا من أجل إبراز الاختلاف الموجود بين الثلاث في اعتبارهم للاشعور ولاسيما للاشعور الجماهير. نستنتج مما سبق أن **يونغ** طور حقيقة داروينية سيكولوجية إذ وضع أسس ارتقاء الشعور الذي بدأ بالاشعور الجماعي والنفسية الجماعية عند البدائيين إلى الوصول إلى مسار الفردنة. ويمكن أن نستنتج أيضا أن التلفيق بين الماركسية واليونغية أقرب إلى الصواب من التلفيق بين الماركسية والفرويدية. وفي هذا تنفيذ لما قاله **ماركيوز** عن يونغ في كتابه **إيروس والحضارة** أين قال: «على جناح يمين التحليل النفسي، أصبحت سيكولوجيا كارل يونغ عاجلا ميثولوجيا زائفة ظلامية»¹. لم يبين **ماكيوز** أين تكمن ظلامية **يونغ** وميثولوجيته الزائفة؛ وإذا كان **يونغ** رجعيا بالمعنى الماركسي فإن **فرويد** أكثر رجعية منه.

وتوصلنا أيضا إلى تنفيذ لما قيل عن **يونغ** أنه تعامل مع الفاشية، أو أنه اخترع اللاشعور الجماعي! ولم يكتشفه، وقد رد على هذا التحامل قائلا: «لا يتعلق الأمر باكتشافات شبحية وافتراضية قمت بها من خلال مغامرة، لكن هي عنصر وأحداث سيكولوجية دقيقة تخضع لقوانين سيكولوجية ثابتة، التي تلاحظ كأسباب وآثار في تسلسل. ولهذا نستطيع أن نجدها عند أعراق وشعوب الأكثر اختلافا، اليوم وفي العصور الألفية الغابرة»². وقال مقدم كتاب **يونغ** : **مقالة في رصد اللاشعور** ما يأتي: «لأن هذه الاكتشافات التي شددت على وجود لاشعور جماعي مختلف عن اللاشعور الفردي الذي اهتم **فرويد** برصده. بيد أن القومية الاشتراكية أحدثت نوعا من انفجار هذا اللاشعور الجماعي كما هو موجود في النفس الجرمانية»³. بمعنى أن **يونغ** نبه إلى خطورة اللاشعور الجماعي، بينما لم ير **فرويد** هذه الخطورة بل رأى مصدرا آخر للخطر وهو غريزة التدمير أو غريزة الموت؛ وهذا لا يعني أبدا أن اللاشعور الجماعي غائب في مؤلف **فرويد** كما يتوهم بعض المعلقين. أضاف مقدم الكتاب قائلا: «بمعنى أن لما ينتج في شعب معين إحدى هذه الجائحات النفسية التي تشهد على مثل هذه الانفجارات، يكمن الواجب التيرابي في

¹ **Herbert Marcuse**, Eros et civilisation, Trad. par J. G. Nény et B. Fraenkel, Les éditions de minuit, Paris : 1969. P. 208

² **Carl Gustav Jung**, Dialectique du moi et de l'inconscient, P. 223

³ **Raymond De Becker**, In introduction à Essai d'exploration de l'inconscient de **C. G. Jung**, Ps. 19 – 20

تعزيز الشعور والتركيبات العادية للشخصية من أجل بقاء سلطة قادرة على اغتنام فرصة التحكم في محتويات اللاشعور وثمة منعها من اجتياح كل ما أنجزه الشعور»¹. في الحقيقة كان **يونغ** ضحية انتماءه إلى الجنس الأري. وكان في العمق لا يختلف مع **فرويد** إلا في نظريته حول الجنس إذ رفض أن يكون الجنس ذا أهمية قصوى في الحياة النفسية وتكون العصابات النفسية.

الثورة الكوبيرنيكية التي قادها **يونغ**، إلى جانب التحليل النفسي، كانت في منتهى الأهمية لأن « مساعدة الكائنات الإنسانية من أجل أن يتواجدوا في أنفسهم لم تكن ثورة إنسانية وطبية فحسب، إنما هي أيضا المغامرة، ضمن المغامرات الأخرى، التي يبحث عنها الكائن الإنساني دائما»². ما يثير الانتباه في فلسفة **يونغ** السيكولوجية هو تركيزه على الشعور الجماعي إلى جانب اللاشعور الجماعي. اللاشعور الجماعي له طابع كلي يشمل كل الإنسانية، بيد أن الشعور الجماعي يفتقر إلى هذه الخاصية. لا يمكن أن يكون الشعور الجماعي إلا قوميا، أي ثقافيا. هذا يؤدي بنا إلى الرجوع إلى ما قلناه في بداية هذا الفصل؛ قلنا أن اللاشعور الجماعي (الحس المشترك) عند **فيكو** يعبر عن الطبيعة المشتركة بين الأمم والأقوام، وهذه الطبيعة المشتركة بين الأمم انتهت مباشرة بعد انتقال التاريخ إلى الحقبة الأولى من العصر الإنساني، حقبة الجمهورية الشعبية، حيث يسود الشعور الجماعي. وهذا إن على شيء فيدل على أن الأقوام والأمم تختلف بعضها عن بعض بالشعور الجماعي. الشعور الجماعي عماد القومية، بالتالي لا يمكن أبدا اعتبار **يونغ** قوميا.

أشرنا في القسم الأول من هذا الحب، في عنصر مشكل اللاشعور الجماعي، أن كتابا اعتبروا **يونغ** ولوبون كفيلسوفين لهما ميول فاشية ونازية. لم نجد في مؤلفات **يونغ** و **لوبون** مادة واحدة تخدم الفكر الفاشي أو النازي. دعا لوبون إلى الفردانية، إلى تغليب الفرد على الدولة والمجتمع؛ كما اخترع **يونغ** سيرورة الفردنة؛ هل نجد في هذه الأطروحتين تأييدا للقومية؟ نعلم جيدا أن كل النزعات الشمولية، بما فيها الشيوعية والقومية، تعتمد على الجمهرة، جمهرة النفوس. وقد عبر **هتلر** في كتابه الدعائي صراحة عن فكرة الجمهرة هذه

¹ Raymond De Becker, Op. Cit., P. 20

² Roland Kahen, Préface à Dialectique du moi et de l'inconscient de C. G. Jung, P.14

التي ساندها، وهذا نصها: «كم كانت هذه المسلمة صحيحة وكم يجب أن نجتنب الخلط بين المثالية الحقيقية مع لعب خيال مضلل ومحرف، سنعلم بطريقة فورية إذا ما سمحنا لرجل شاب الذي يملك روحا غير فاسد، ولطفل ذو صحة جيدة، أن يحمل حكمه بكل حرية. الرجل الشاب نفسه الذي يرفض لنفسه فهم وقبول العروض الطويلة لنزعة سلمية "مثالية"، ويكون مستعدا للتضحية بحياته الشبابية من أجل مثال شعبه»¹. نلاحظ جيدا أن هتلر يضع الأولوية للمجتمع على حساب الفرد. واصل كلامه قائلا: «بصفة لاشعورية، تطيع الغريزة هنا فكرة الضرورة العميقة التي تفرض نفسها علينا من أجل المحافظة على النوع على حساب الفرد إذا أوجب ذلك، وتحتج ضد أحلام المسالمين الثرثارين الذين ليسوا في الواقع، مهما يكن القناع الذي يتخذونه، إلا مجرد جبناء أنانيين تمردوا ضد قوانين الارتقاء؛ لأن الارتقاء مشروط مبدئيا بروح التضحية الإرادية للفرد لفائدة المجتمع العام وليس بواسطة التصورات المرضية للجبناء الذين يزعمون أنهم فهموا الطبيعة جيدا»². نعتقد أن كلام هتلر القدحي هذا ينطبق على لوبون كما ينطبق على يونغ لكونهما يبحثان، عن طريق السيكولوجيا، عن السلم المدني والعالمي. لوبون شجع الفردانية، يونغ شجع الفردنة، بينما ساند هتلر في خطابه هذا الجماهرة بكل وضوح. واصل هتلر نقده للفردانية قائلا: «حالما أقامت الفردانية سيطرتها على شعب، تتراخى روابط النظام و، بإتباع سعادتهم الخاصة، يلقي الناس بأنفسهم من السماء إلى الجحيم»³. بدا أن كلام هتلر لا علاقة له حتى بفلسفة نشته، لكونه يعتبر الجماهرة شرطا لبقاء الحضارة. وكان أيضا هتلر، حسب تصريحاته هذه، مخالفا تماما لمذهب الارتقائية، لأن الارتقائية تتمثل في سعي الإنسانية شيئا فشيئا نحو استقلالية الفرد: الفردانية حسب لوبون، والفردنة حسب يونغ. بينما أراد هتلر العودة بالإنسان إلى العصور البربرية حيث سادت النفسية الجماعية.

نؤكد في النهاية أن لوبون أسس سيكولوجية اجتماعية وتاريخية متبعا للخط الذي رسمه سبنسر في مذهب الارتقاء. بينما لم تتبع فلسفة فرويد التاريخية لا ارتقائية داروين

¹ Adolf Hitler, Mein Kumpt (mon combat), (sans nom du traducteur), Edition d'Alger 1943. P. 112.

² Ibidem. P. 112

³ Ibid. P. 113

ولا ارتقائية سبنسر؛ وسنبين في الفصل القادم كيف خالف فرويد داروين في مسائل جوهرية. بينما طور يونغ ارتقائية سيكولوجية مبنية على الداروينية. نحكم أن فلسفة يونغ السيكولوجية تعتبر بمثابة تليفق بين مذهب داروين ومذهب فيكو. ارتقائية داروين بيولوجية وارتقائية فيكو فكرية، وارتقائية يونغ سيكولوجية. يمكن اختزال داروينية يونغ السيكولوجية في مقطعه الآتي: «ليس هناك قط مجال علمي يبرهن أكثر من السيكولوجيا تحول الروح من العصر القديم إلى العصر المعاصر. يكمن تاريخه، حتى القرن السابع عشر، جوهريا في جدول المذاهب التي تتعلق بالنفوس، دون أن تنجح هذه في أن تكون مقبولة كموضوع بحث»¹. التطورية إذن قائمة على المجال النفسي، والسيكولوجيا هي العلم الوحيد الذي من خلاله ندرس تطور الإنسان؛ لأن زيادة إلى التطور البيولوجي الذي أقام داروين أسسه ومعالمه بالتفصيل، هناك تطورية نفسية، ويبدو أن العلاقة بين النوعين من التطور علاقة تبادلية.

في الفصل القادم والأخير سنتطرق، في جزء منه، إلى تطورية داروين وتطورية فيكو، وموقف فرويد منهما.

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, P. 541

الفصل الثاني: وضعية التحليل النفسي في فلسفة التاريخ.

«الذين يدرسون الظواهر الثقافية، سواء كانوا

انثروبولوجيين أو سوسولوجيين أو

مؤرخين، يقرون دائما أن موضوع دراستهم

يحمل جوانبا سيكولوجية» ¹ كروبر

1/ معالم فلسفة التاريخ

في مقالة له نُشرت عام 1913، موسومة بـ فائدة التحليل النفسي، عرض فرويد فيها إمكانات تطبيق التحليل النفسي (الإكلينيكي) على العلوم الروحية الأخرى منها السيكولوجية ومنها غير السيكولوجية. في الجزء الثاني من المقالة، بلور مادتين تمتد إليهما فائدة التحليل النفسي. العنصر الأول: الفائدة من وجهة نظر تاريخ التطور، حيث قال فيه: «الأنتوجينيا هي إعادة الفيلوجينيا، وهذا يجب أن يطبق كذلك على الحياة النفسية ومن ذلك ينتج تمديد جديد للتحليل النفسي»². الأنتوجينيا هي تاريخ وما قبل تاريخ الفرد؛ والفيلوجينيا هي تاريخ وما قبل تاريخ النوع أو الحضارة. وبما أن فرويد يصر على كونه قد طبق التحليل النفسي العيادي على السيكولوجيا الجماعية، ولم يفعل العكس، فإن الفيلوجينيا تابعة للأنتوجينيا. بتعبير آخر طبق فرويد تاريخ الفرد المعطى تجريبيا على تاريخ الحضارة الذي هو ثمرة التأمل الفلسفي. زعم فرويد أنه اتبع هذه الطريقة في كتبه: الطوطم والتابو، مستقبل وهم، موسى والتوحيد، كدر في الحضارة، سيكولوجيا الجماهير وفي كثير من مقالاته ومقطعات من كتبه الأخرى. المادة الثانية من مقالته المذكورة عنونه بالفائدة من وجهة نظر تاريخ الحضارة، أين قارن أيضا بين تاريخ الفرد وتاريخ النوع حيث قال: «المقارنة بين طفولة الفرد مع ما قبل تاريخ الشعوب قد تجلت ناضجة في عديد من الاتجاهات (...). تطبيق فرضيات التحليل النفسي المسبقة على سيكولوجيا الشعوب يسمح إذن بطرح مشاكل

¹ Géza Róheim, *Psychanalyse et Anthropologie*, trad. par Marie Moscovici, Ed. Gallimard Last Amond (cher), Paris : 1978. P. 486

² Sigmund Freud, *L'intérêt de la psychanalyse*, Trad. P. L. Assoun, in *Résultats, Idées, problèmes*, Tome 1 (1890 – 1920) Trad. Par Janine Althounian, Paul Laurent Assoun, Ed. P.U.F. Paris : 1984. P. 207

جديدة، ملاحظة، من خلال يوم جديد، ما هو بصدد دراسته، ثم الإسهام في حلول هذه المشاكل»¹. إذن التحليل النفسي يضيء مناطق كانت من قبل غامضة في تاريخ الشعوب والحضارات، وكذلك يستطيع أن يقلب الروايات التاريخية بفعل تطبيق نظريته الإكلينيكية، كما فعل مثلاً لما أكد في موسى والتوحيد أن النبي موسى شخصية أرستقراطية مصرية بالرغم من أننا نجد في التاريخ المقدس ما يخالف هذا التأكيد.

وبخصوص نشأة المؤسسات الثقافية فالتحلي النفسي إسهاماً ذو أهمية قصوى حسب تأكيد فرويد بمعنى أن «التحليل النفسي قادر على أن يضيء السبيل لمعرفة أصول مؤسساتنا الثقافية الكبرى: الديانة، الأخلاق، الحق والفلسفة، بتتبع آثار الحالات السيكولوجية البدائية التي بداية منها يمكن أن تنتج محركات تلك الاكتشافات...»². طبق فرويد سيكولوجيا العصاب والذهان، وسيكولوجيا الطفل وكذلك مذهب عقدة أوديب لاكتشاف أصول المؤسسات الثقافية المختلفة، التي هي أساس الحضارات الإنسانية، في هذا الصدد أضاف: «أقام التحليل النفسي علاقة حميمة بين كل هذه الانتاجات النفسية للأفراد والجماعات بتعيين نفس المنبع الدينامي لكلا الجانبين»³. إذن المنبع الدينامي الذي يحرك الفرد هو نفسه المنبع الذي يحرك الجماعات في بداية الحضارات وقد اكتشف فرويد هذه المطابقة من خلال دراسة الشعر القديم والحديث ومن خلال دراسة الأساطير البدائية، فالشعر والأسطورة لهما وجه الشبه مع حالات العصاب والذهيان. ووضح ذلك في قوله: «قدمت معرفة العصبية للأفراد خدمة لفهم المؤسسات الاجتماعية الكبرى لأن العصابات نفسها تظهر كمحاولات لحل المشاكل بطريقة فردية وكتعويض للرغبة التي ينبغي أن تحل اجتماعياً من طرف المؤسسات»⁴. إلا أن فرويد، كما سنبين لاحقاً، لم يطبق الحتمية النفسية على تاريخ الحضارات، بل قدم للإنسان نوعاً من الإرادة. كانت المشاكل الاجتماعية المبدئية شبيهة نوعاً ما بمشاكل المصاب بالعصاب، هذا الأخير يحاول أن يحلها فردياً، والبدائيون يحاولون حلها جماعياً. وفي الطوطم والتابو طبق فرويد بين حالة

¹ Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, P. 207

² Ibid., P. 208

³ Ibid., P. 208

⁴ Ibid., P. 209

العصابي، كحالة خاصة، وحالة المجتمع البدائي كحالة جماعية. كان البدائيون يتحركون وفق عصاب جماعي. بتعبير آخر لم يقل فرويد أن الفرد البدائي فرد عصابي مثل العصائيين في العصر الحضاري، بل قال أنه يسهم في العصابات الجماعية.

بعد هذه المقدمة السريعة نشرع في تفسير فلسفة التاريخ التحليل – نفسية. ونبدأ أولاً بمقارنتها بالفلسفات التاريخية القديمة والحديثة، ثم نبلور طابع التصور الفرويدي لفلسفة التاريخ والحضارة، وإلى أي نمط تنتمي نظريته في التاريخ؛ وكيف تصور فرويد التطورية، ونبين من خلال ذلك هل تضاهي تطورية داروين أو تختلف عنها

الفلسفة التاريخية فكرة تعبر على العموم عن مجموعة من الفلسفات الإنسانية وتشمل: الفلسفة السياسية، الفلسفة الاجتماعية، فلسفة الحق، فلسفة الأخلاق وفلسفة الانثروبولوجيا؛ بكون هذه الفلسفات تهتم بتاريخ الحضارة والإنسان. لا يمكن أن ندرس مادة اجتماعية إلا من خلال فلسفة تاريخ، وهذه تقابلها فلسفة العلوم. (أطلقنا عبارة الفلسفة التاريخية لأن بعض الكتاب، منهم هوركهايمر وآرون، لا يميزون بين فلسفة التاريخ والمذهب التاريخاني.) ولما يغلب الطابع التاريخي على الفلسفات الحضارية والاجتماعية، نعالج موضوع فلسفة التاريخ بحصر المعنى. لا بد في البدء أن نشير أن هناك فرق بين التاريخية Historisme والتاريخانية Historicisme.

في هذا الفصل الأخير، سنقارن بين التاريخانية والإيتوبيا Utopie والواقعية (أو الواقعية). قد يبدو للدارس في الوهلة الأولى أن التاريخانية والإيتوبيا مذهبان، في فلسفة الحضارة، لا يختلفان ومقاربتان بما أن التاريخانية أيضا تراهن من أجل مجتمع أمثل وفيها تنبؤ بمجتمع مستقبلي غير موجود في الواقع التاريخي، تماما مثل تصور الطوباويين. لكن إذا نظرنا إلى الموضوع بعمق نجد لا محالة فرقا شاسعا بين التصورين والمادتين.

التاريخانية هي فلسفة تاريخ عمد أصحابها إلى تصور قصدية للتاريخ. ومن جهابذة هذا التيار نجد في العصر الوسيط القديس أغسطين (واضع قصدية التاريخ). وفي العصر الحديث والمعاصر نجد مجموعة من الفلاسفة تبنوا هذا المذهب أهمهم فيكو، هيجل، ماركس ونشته. التاريخانيون ثوريون متفائلون حول التاريخ، فهم إذن: «بكل تأكيد

متفائلون بمعنى أن الثوريين اليوم يعتقدون أن التاريخ له مقصد *sens*، والمقصد هنا مأخوذ بمعنى مزدوج: هو في الوقت نفسه مستعمل من أجل تعيين الإتجاه *direction* الذي يسير نحوه مجرى التاريخ وهو أيضا يعني المعنى *signification* الإنساني الذي يتوق التاريخ إلى تحقيقه¹. في الحقيقة المقصد من التاريخ تبنته كل الفلسفات التاريخانية الكبرى وهو نوع من وهم مدعم تاريخيا، منطقيًا وحتى علميًا، وهذا المقصد التاريخي لم يعرف في العصور القديمة ولا في الفلسفات اليونانية، ف«الاعتقاد أن التاريخ يتوق إلى غاية نهائية أو أن التاريخ له مقصد أو أن من خلال التاريخ ينجز الإنسان طبيعته أو ماهيته أو ضالته، كل هذه الأفكار لا تقدم أي طابع واضح وهي أفكار حديثة نسبيًا نعلم أن بالنسبة إلى اليونان، هذه الأفكار لم تكن مفهومة بكفاية. بالنسبة إليهم، يشارك التاريخ في عدم كمال الأشياء الإنسانية والوقائع الاجتماعية (...) كانوا يفكرون أيضا أنه كلما انتهت دورة تليها دورة أخرى. ما كان في نظرهم خيرا وثابتا هو الأفكار ونظام الكوسموس»². نعم كانت القصدية فكرة غريبة عن اليونانيين، بالنسبة إليهم التاريخ يتحرك حركة دائرية، التاريخ يشارك الإنسان في عدم الكمال، الكمال لا يوجد إلا في الأفكار والكون، بالتالي لا نجد الكمال في الشؤون الإنسانية والاجتماعية. أين أتت إذن فكرة قصدية التاريخ؟ إن «هذه الفكرة التي مفادها أن التاريخ يشكل مقصدا هي بكل تأكيد ذات أصل مسيحي: إنه انطلاقا من الديانة المسيحية أنبثقت المسائل الأساسية لكل فلسفة تاريخ»³. إذن «من هذا المخطط المسيحي خرجت الفلسفات الحالية للتاريخ»⁴. بعد القديس أغسطين وبتأثيره ظهرت فكرة جسم المسيح المكبر كبديل عن مجاز عودة المسيح.

هذا ما يسمى في اللاهوت المسيحي التاريخ الإسكاتولوجي الكلي الذي يجري من خلال التاريخ الزمني، والذي يتعالى في الوقت نفسه على التاريخ الزمني. هذا التاريخ الإسكاتولوجي عبر عنه القديس أغسطين بروح فلسفية. وهو موجود ومعبر عنه مجازيا في الكتاب المقدس من سفر التكوين إلى رؤيا يوحنا. وما كانت الفلسفات التاريخانية الكبرى،

¹ Raymond Aron, Introduction à la philosophie politique, Eds. de Fallois, Paris : 1997. P. 223

² Ibidem P. 223

³ Ibid., 224

⁴ Ibidem, P.224

التي طورها كل فيكو، هيغل وماركس، إلا تعبيراً منطقياً معلماً عن هذه الاسكاتولوجيا المسيحية. الفلسفة التاريخانية متفائلة حول التاريخ لكنها متشائمة حول الإنسان، متفائلة على المدى البعيد ومتشائمة في الحين. وما سماه هيغل "مكر العقل" «له صيغة فلسفية وميثولوجية بسيطة جداً: كل فعل إنساني على وجه الخصوص محدد بواسطة العواطف، وإذا أخذنا الأشياء بالتفصيل، ترانا أمام فوضى، لكن هذه الفوضى المتحركة تنبثق من نفسها بواسطة مسار لا نعرفه جيداً، هذا المسار يتوصل في النهاية إلى شيء معقول وقد يكون مرغوباً فيه من طرف نوع من العقل المتسامي على العقل الفردي»¹. في نظر أصحاب المذهب التاريخاني، يوظف العقل عواطف الناس الأفراد ليوصل بالعالم إلى الغاية النهائية. ف«إنه من خلال العواطف الإنسانية ينشأ النظام المعقول للتعايش الإنساني»². التاريخ يمر من خلال الحروب، والحروب تعبير عن العواطف وليست تعبيراً عن العقل. لكن هناك حظ إيصال الإنسانية إلى ما هو مرغوب فيه من طرف العقل الكلي المطلق. هذه الفكرة نفسها عبر عنها فيكو بعبارة العناية الإلهية، التي لا تختلف عن مكر العقل عند هيغل. سجل التاريخ، في نظر فيكو، حقبات بربرية وفي النهاية تصل الإنسانية إلى تحقيق الحق الكلي الذي هو تركيب وتسوية بين الحق الساذج التاريخي والحق الفلسفي المجرد.

لماذا وجدت فلسفات تاريخانية؟ يجيب رايمون آرون قائلاً: «فقط لكون أن هناك قليل من الحظوظ، في حقبة تاريخية، نجد بدقة الحل الكامل للسياسة: ولهذا لدينا فلسفات تاريخية. كما أننا نجتاز حقبة من الكوارث وكما أردنا أن السياسة الكارثية تؤدي إلى غاية سعيدة، لذلك إننا نعتقد مجبرين على تخيل، في أفق المستقبل، حل مقنع سياسياً للصراعات التي نحن فيها»³. وهذا بدا جلياً فيما قاله هيغل في محاضراته في فلسفة التاريخ: «والواقع أن مثل هذا الرأي التوفيقي لا يطلب بالباح في أي مجال آخر أكثر مما يُطلب في التاريخ الكلي ولا يمكن بلوغه إلا بإدراك الوجود الإيجابي الذي يكون فيه العنصر السلبي تابعا ومجرد عدم زائل. فينبغي، من ناحية، إدراك الغاية النهائية للعالم، كما ينبغي، من ناحية أخرى، إدراك أن هذه الغاية قد تحققت فيه بالفعل، وأن الشر لم يعد قادراً على أن يتخذ على

¹ Raymond Aron, Introduction à la philosophie politique, P.226

² Ibidem, P.226

³ Ibid., P. 243

الدوام موقفا منافسا»¹. في هذه الفقرة جزء من التصور عن العالم عند هيجل. هذا هو بالضبط ما أطلق عليه فرويد اسم الوهم. والوهم هو تحقيق للرغبة. إذن الاضطراب النفسي الذي تسببه الكوارث المدنية والحروب التي لا تنقطع هو الذي دفع الفلاسفة إلى تصور غايات نهائية للتاريخ معتمدين على الاسكاتولوجيا المسيحية. من المحتمل جدا لسبب هذه الأوهام ناسب فرويد بين الفلسفة والهوس الهذائي؛ خطابات التاريخانيين في نظر فرويد ضروب من الهذيان. من قبل كان هذا النوع من التفكير خاصة الإتوبيين من أفلاطون إلى توماس مور مرورا بالفارابي.

لكن هذا النوع من التفكير ليس حكرا على العصر الحديث وعصر النهضة، سبق أن عبر عنه القديس أغسطين، مضطربا بحدث انهيار الامبراطورية الرومانية وسقوط روما في أيدي الغزاة البرابرة الغوطيين. كذلك هذا النوع من التفكير معبر عنه تعبيراً شعريا في الكتاب المقدس. تفاؤل القديس أغسطين وهم لكنه وجد لوهمه سندا في الكتاب المقدس. بالفعل تخيل الإنجيل فكرة القيامة، أبوكاليبس، حيث سيحضر ملكوت الله الذي يعني تحقق جسم المسيح المكبر، لما يعتنق كل العالم الديانة المسيحية. كذلك وجد سندا في سفر إشعيا في الآية التي تقول ما يلي: «وينطلق شعوب كثيرون ويقولون هلموا نصعد إلى جبل الرب إلى بيت إله يعقوب وهو يعلمنا طرقه فنسلك في سبله لأنها من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب (4) ويحكم بينهم ويقضي للشعوب الكثيرين فيضربون سيوفهم سكا وأسنتهم مناجلا فلا ترفع أمة على أمة سلاحا ولا يتعلمون الحرب بعد» (إشعيا، 2). بناء على هذا الوهم (أو التنبؤ؟) الكتابي، قال هيجو غروتوس ما يشبه هذا الكلام: «إنه بالفعل شيء أكيد، لو كانت كل الشعوب مسيحية وتعيش بطريقة مسيحية، لن تحدث أبدا الحروب»². لكن في الواقع الحروب الكبرى الفتاكة وقعت في العالم المسيحي أو خاضها المسيحيون ضد الأمم الأخرى.

فريديريك و. هيجل، العقل في التاريخ، تر. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 3 بيروت: 2007¹

² Hugo Grotius, Le droit de la guerre et de la paix, Trad. par Pradier Fodrie, Ed. P. U. F. , 1999. P. 51

لنعود إلى مسألة التاريخانية ونقارنها بالإتوبيا. الفرق بين التاريخانية والإتوبيا يكمن في أن في الأولى يكون الفعل الإنساني (الفردى أو الجماعى) مدفوعا به إلى الدرجة الثانوية؛ كأن الإنسان، المرئى أو الراهن، لا يتدخل في صنع التاريخ إلا بصفته آلة في يد الطبيعة الإنسانية الشاملة، التي تتعدى طبيعة الفرد الخاص. نعم الإنسان هو الذي يصنع التاريخ، لكن ليس كما يشاء. وهذا ما نجده في فلسفات فيكو وهيجل وماركس. بعد الوصول إلى الغاية النهائية، الإنسان سيصنع التاريخ كما يشاء، ووفقا لمخططاته وتنبئاته بالمستقبل، عندما تتحقق ضالته وماهيته، بعد الوصول إلى المطلق في نظر هيجل أو بعد تحقيق المجتمع الشيوعى الكلى في نظر ماركس أو عندما يتحقق الحق الكلى (التسوية بين الحق الساذج والمعايير المثالية) في نظر فيكو. هذا لا يعنى أن التاريخانيين لا يعولون على الإرادة الإنسانية، فقد قال فيكو: «الفيلولوجيا بمعنى مذهب كل ما يتعلق بالعسف الإنسانى، كحالة كل تواريخ اللغات والتقاليد وأفعال الشعوب في السلم وفي الحرب»¹. تصور فيكو الفيلولوجيا كعلم يدرس حرية الإنسان، وعالم صناعة الإنسان، عكس الفلسفة التي تدرس معرفة العالم الطبيعى. وكذلك قال هيجل «فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن جوهر أو ماهية الروح هي الحرية، والحق أن الناس جميعا يسلمون بالفكرة القائلة أن الروح تمتلك - ضمن ما تمتلك من خواص - خاصية الحرية، لكن الفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية؛ وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية؛ كلها تسعى إلى الحرية وتؤدي إليها هي وحدها»². نضيف إلى هذين المثالين أطروحة ماركس الأخيرة حول فيورباخ: «إلى الآن لم يفعل الفلاسفة إلا تأويل العالم بطرق مختلفة، إنما الأجدر أن يغيرونه»³ إذن عسف الإنسان أيضا يتدخل في صناعة التاريخ، ولكن بالدرجة الثانوية. الحرية التي يتحدث عنها التاريخانيون هي الحرية الجماعية. ماركس مثلا لا يعترف بالوعى إلا بصفته الجماعية.

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, Trad. Par Alain Pons, Ed. Librairie Arthène Foyard, paris : 2001. P. 11

² فرديريك و. هيجل، مرجع سبق ذكره، ص. 86.

³ Karl Marx, L'idéologie allemande, Trad. par Henri Auger, Gilbert Badia et autres, Editions sociales, Paris : 1971. P. 34

بالعكس من ذلك، في الفكر الإيتوبي يكون دائما الفعل الإنساني في الدرجة الأولى، وهذا الفعل الإنساني فعل عسفي L'arbitraire humain يتم تفعيله الإيجابي بالرغم من المسار التاريخي، بالرغم من نمط المجتمعات المعطاة تاريخيا. فلذلك «للناس حق البحث عن السعادة، بمعنى تفعيل إرادتهم الحرة، في كل قدر ملائم لوجود دولة من إيجاد بأنفسهم سبيلهم في هذا العالم، وتحقيق منطوق وجودهم»¹. إذن الإرادة الحرة هي مبدأ من مبادئ الإيتوبيا. بعكس كل فلسفة تاريخية أو تاريخانية، اليوتوبيا لا تعتمد لا على التاريخ القطري ولا على التاريخ الكلي، ف«بالنسبة إلى منظري الثورة، بالنسبة إلى الفلاسفة، ليس في الماضي ولا في وثائق تاريخ الأمم يجب البحث عن أسس الحق، لكن في الطبيعة، في الوثائق الأبدية للعدالة والعقل»². اليوتوبا إتصال مباشر مع الطبيعة، والأمثلة التي تزودنا بها الوقائع التاريخية لا تثبت شيئا. الإرادة الحرة التي اعتمدها الإيتوبيون المحدثون هي تقريبا ذاتها التي اعتمدها اللاهوت الكاثولوكي، وأيضا هي تلك الإرادة الحرة التي تبناها المعتزلة المسلمون. بمعنى أن ليس هناك حتمية نفسية أو ميتافيزيقية، إنما «يولد الإنسان حرا، بمعنى أنه مجهز بالإرادة الحرة؛ إذن لما يتصرف بحرية يتمتع بحقه الطبيعي»³. في نظر اليوتوبيين لا بد من تحقيق مجتمع عادل وسعيد هنا والآن (وفي هذه الفكرة لا يختلفون عن الفوضويين)، وهذا بفعل إرادة الإنسان الحرة، وليس التاريخ والتطور هما اللذان يحققان ذلك مروراً بحقبات ضرورية كما هو الشأن لدى التاريخانيين. اليوتوبيون متفائلون تقاؤلا أنتروبولوجيا حول الإنسان. القاسم المشترك بين التاريخانيين واليوتوبيين هو الميل إلى الثورة، وهم متفائلون حول إمكان إيجاد مجتمع سعيد وسلمي.

الفيلسوف السياسي الإيتوبي في العصر اليوناني هو أفلاطون بامتياز. ومن أجل التأكيد أن جمهوريته الاصطناعية اللاتاريخية قابلة للتحقيق قال: «وعلى ذلك، فليست القاعدة التي وضعناها خيالية أو مستحيلة التحقيق، ما دامت متفقة مع الطبيعة*». بل أن القاعدة المتبعة اليوم هي حقا المضادة للطبيعة (...). حسنا لقد أخذنا على عاتقنا أن نبحت إن

¹ Jean Servier, Histoire de l'utopie, Ed. Gallimard, Paris : 1967. P. 208

² Ibid. P. 209

³ Ibid., P. 210

*الطبيعة كما تصورها أفلاطون هي الطبيعة الإنسانية. لكن يجب أن ننتبه إلى أن المجتمع الذي تصوره أفلاطون اصطناعي غير موجود في التاريخ. يعلم أفلاطون أن الإنسان غير مجتمعي بطبعه لأنه مفطور على العيش أزواجا. من أجل تحقيق مجتمع منظم بصفة عالية لا بد من إلغاء الزواج وتحقيق الشيوعية الجنسية.

كانت قواعدا هذه ممكنة التحقيق، وإن كانت هي الأصلح في الوقت ذاته. أما أن من الممكن تحقيقها فهذا ما اتفقنا عليه الآن»¹. تحقيق الطبيعة الإنسانية في تأسيس المجتمع اصطناعي هو ضالة أفلاطون. لا نلاحظ عند أفلاطون "تعارضا" بين ما هو طبيعي وما هو اصطناعي؛ بل نلاحظ تعارضا بين ما هو تاريخي من جهة وما هو طبيعي واصطناعي من جهة أخرى. لا يمكن ل أفلاطون أن ينكر أن الإنسان ليس مجتمعا بطبيعته، غياب الغريزة الاجتماعية هو حقا ما لاحظناه في محاورتي الجمهورية والمأدبة. (أنظر الهامش). مع أفلاطون ظهر الفكر الإيتوبي مبكرا في العصر اليوناني، أما التاريخانية فضربت بأصولها في اللاهوت المسيحي كما أشار إلى ذلك ريمون آرون .

وفي الفلسفة الإسلامية، الفيلسوف السياسي الذي تبنى النظرة الإيتوبية إلى المجتمع والحضارة هو الفارابي بامتياز؛ وقد دعم نظريته الإيتوبية هذه انطولوجيا بنظرية الفيض (أطروحة الفارابي تناقض تماما أطروحة ابن خلدون، الأول يعول على الفعل الإنساني الحر والمعقول والثاني يعول على الفعل الطبيعي اللاشعوري، الأول أراد تجاوز التاريخ والثاني اتخذ من الواقع التاريخي مادته الأولية). ميز الفارابي، متأثرا بأفلاطون، بين نوعين من المدينة: المدينة الفاضلة La cité vertueuse التي تصورها والتي لا توجد إلا في فهمه (قابلة للتحقيق طبعا)، والمدينة الجاهلية La cité profane الموجودة في الواقع التاريخي والراهن، تقريبا كما ميز أغسطس بين مدينة الله والمدينة الأرضية. المدينة الفاضلة واحدة لا تعدد فيها، المدينة الجاهلية متعددة.

ربما كانت المدينة الإيتوبية التي تصورها الفارابي صورة مكبرة لمدينة سيف الدولة الحمداني، أي كنموذج هذه الأخيرة. وقد أقام لها قاعدة انطولوجية ميتافيزيقية، من نوع صوفي، تتمثل في نظرية الفيض*. ليست هذه المدينة إذن طبيعيا بل متصورة اصطناعيا مبنية على إرادة الإنسان الحرة. (لا شك أن الفارابي اقتبس هذه الإرادة الحرة من المعتزلة). وفي نظر الفارابي، ما يدفع الإنسان إلى التجمع المدني هو الحاجة، بمعنى أن «كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى

أفلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (دون تنريخ)، ص. 167

أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، كل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي من أجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال»¹. من الناحية الطبيعية، الإنسان الفرد ناقص ولا يحصل له الكمال إلا في المدينة، لكن لا يحصل الكمال في أية مدينة كانت بل يحصل فقط في المدينة الفاضلة التي أقام **الفارابي** معالمها، لأن «لما كان شأن الخير في الحقيقة أن ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. والمدينة التي يقصد في الاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة»². هناك إذن مدينة فاضلة وأمة فاضلة وذهب **الفارابي** إلى أبعد من ذلك إذ أطلق عبارة المعمورة الفاضلة فكان بالتالي سابقا إلى تصور مواطنة عالمية. والرئيس الذي يكون على رأس المدينة الفاضلة إنسان من نوع خاص هو بمعنى ما إنسان متفوق (الإمام)، يتأمل العقل الفعال وفي الوقت ذاته يكون رجل الفعل السياسي، حيث قال **الفارابي** في هذا الصدد: «فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتم وأشد مفارقة للمادة، ومقاربة من العقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد، ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر»³ ولا يكون فوقه أحد ولا شيء لأنه وحده يعلم المصالح والمفاسد، إذن «فهذا هو الرئيس

¹ أبو نصر **الفارابي**، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت - لبنان، 1982 ط. 4 ص. 117
* عرض **الفارابي** نظرية الفيض في كتبه السياسية. هذه النظرية لا علاقة لها لا بالفلك ولا بالفيزياء. بالتالي لا يحق لنا أن نحكم أنها غير معقولة. نظرية الفيض هي القاعدة الأنطولوجية للنظرية السياسية عند **الفارابي**، اقتبسها من أفلوطين والكندي.

² أبو نصر **الفارابي**، مرجع سبق ذكره، ص. 118

³ المرجع نفسه، ص. 124

الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً. وهو الإمام، وهو رئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها»¹. الإمام الذي تصوره الفارابي إيتوبيا قد يصلح ليكون إذن رئيساً عالمياً، فهل تصور الفارابي أمة عالمية على غرار الرواقيين والقديس أغسطين؟ قد يكون هذا ممكناً. لكن استعماله لحد الإمام لا يعني أنه شيعي المذهب، لأن حد الإمام كان يستعمله أيضاً المعتزلة، ويكمن أن نجزم قطعاً أن الأفكار الأنطولوجية التي خالف من خلالها الميتافيزيقا اليونانية (مثل الفصل الأنطولوجي بين الوجود والماهية) إنما أخذها من المعتزلة، ولم تكن من إنتاجه الأصلي. وفي وصفه للإمام ابتعد عن وصف أفلاطون للفيلسوف الحاكم.

تصريح الفارابي هذا يذكرنا بتصريحات فرويد في كتابه سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا. هذا الإنسان المتفوق الذي صورته الفارابي خارق للعادة، كما يبدو، ليس إنسان يعلم الفلسفة والملة الفاضلة فحسب بل أيضاً إنسان مفطور على الخصال الاثنتا عشرة التي عدها في كتابه. الزعيم أيضاً في نظر فرويد إنسان متفوق، لكن من الناحية النفسية فقط؛ هذا التفوق هو مجرد شعور أو وهم أو غرور. الزعيم في نظر فرويد شخصية نرجسية (أي شاذة) لا يحب أحداً ولا يعظم أحداً خارج ذاته. ويشعر الناس بهذا التفوق إذ لا يناسبون أنفسهم به بل يعظمونه فقط وهذا التعظيم هو وهم الحب، بمعنى أنهم يتوهمون أنه يحبهم. والزعيم في نظر غوستاف لوبون شخصية يتم اختيارها من بين العصابيين وأشباه المسلوبين، كما سبق أن أشرنا؛ وهذا يتطابق أيضاً مع تصور يونغ لشخصية مانا.

لا تعتمد الإيتوبيا على الواقع التاريخي ولا تهماها الأمثلة المقتبسة من التاريخ كما سبق أن أشرنا. المجتمع الإيتوبي لا مكاني بمعنى أنه لا تاريخي. بناء على هذه الفكرة، نجد النظرة الإيتوبية إلى المجتمع والدولة أيضاً عند توماس هوبز. بالنسبة إلى هذا الفيلسوف الإنجليزي، ما هو موجود في الواقع التاريخي هو نمط الجمهوريات الطبيعية والتلقائية التي يمكن أن نطلق عليها عبارة الجمهوريات التاريخية. تخلى هوبز عن التاريخ حيث أن

¹ أبو نصر الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص. 127.

الاستشهاد بالأمثلة التاريخية لديه شيء نادر جدا. الجمهورية التي تصورها هي جمهورية اصطناعية منظمة بصفة عالية. بينما الجمهورية التاريخية التلقائية عرفت النشأة والهرم والانحطاط، وسبب النشأة والانحطاط غالبا هو الحرب. من أجل التأسيس لجمهورية اصطناعية حديثة، طور هوبز فلسفة سياسية حديثة قائمة على المنطق المدني العقلاني الذي لم يُعط تاريخيا. كذلك صاغ نظرية العقد الاجتماعي، كما تصور فرضية الحالة الطبيعية، كأسطورة علمية منهجية، التي هي فرضية أنتروبو – سيكولوجية ضربت أحداث التاريخ عرض الحائط. بنى هوبز نظريته على دراسة الإنسان الفرد، وهذه الدراسة أوصلته إلى نتيجة أن الإنسان حيوان منعزل غير مجتمعي بطبيعته ولا توجد في الإنسان غريزة التجمع إذ قال: «لأنه إذا اعتبرنا عن قرب الأسباب التي تجعل الناس يتجمعون، ويرغبون في مجتمع مشترك، يظهر قريبا أن هذا لا يحدث إلا بالعارض وليس باستعداد ضروري للطبيعة. بالفعل إذا كان الناس يتحابون فيما بينهم طبيعيا، بمعنى بصفتهم أناسا، لا نجد مبررا لماذا كل واحد لا يحب أيا كان بصفته إنسانا مثل الآخرين، في هذا الجانب لا توجد أية فرصة لإيجاد الاختيار والتفضيل (...). يجب إذن أن نصل إلى نتيجة أننا لا نبحث عن الأصحاب بغريزة معينة للطبيعة؛ لا نبتغي الأشخاص الذين نتبادل معهم إلا بسبب هاتين المنفعتين اللتين نستفيد منهما»¹. القول أن الإنسان ليس مجتمعا بطبيعته قول يساند أطروحة الإيتوبيين، جمهورية هوبز إذن إيتوبيا مخالفة لواقعية ميكافلي، قابلة للتحقيق إذا توفرت الشروط، وهذه الشروط قدمها هوبز في مؤلفه. الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي أسطورتان علميتان حديثتان لا بد منهما لتأسيس الفلسفة السياسية الحديثة والتنظير لمجتمع علماني حديث. ما ينطبق على نظرية هوبز ينطبق أيضا على نظريتي لوك وروسو.

الفيلسوف الإيتوبي المعروف في العصر الحديث هو الإنجليزي توماس مور الذي ألف كتابا بعنوان الإيتوبيا L'utopie، قال فيه: «عندما استسلم إلى هذه العبارات ينبغي علي الاعتراف بأن أفلاطون كان محقا تماما ولا أستغرب استهانته بتحديد قوانين لشعوب ترفض اشتراكية الخيرات. لقد أدرك هذا الحكيم العظيم مبكرا بأن الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة العامة تتمثل في تطبيق مبدأ المساواة، لكن المساواة في رأيي مستحيلة في دولة

¹ Thomas Hobbes, Le Citoyen, Trad. Samuel Sorbière, Ed. GF Flammarion, Paris : 2013. P. 90

تُعتبر الملكية فيها حقا فرديا غير محدود؛ إذن هكذا يسعى كل شخص بواسطة ذرائع وحقوق مختلفة، إلى الامتلاك حسب مقدرته، وتنتهي الثروة القومية مهما عظمت، بالوقوع بين أيدي قلة من الأفراد لا يتركون للأخرين سوى البؤس والإملاق»¹. رأينا هنا أن صاحب كتاب الإيتوبيا قد نادى بالنظام الشيوعي على غرار جمهورية أفلاطون مثل الشيوعيين الذين أتوا بعده. إلا أن الإيتوبيين مؤمنون إيمانا مسيحيا والمساواة تتحقق بتطبيق تعاليم المسيح والقديس بولس، و«لقد كان من الطبيعي أن تلوح فكرة العالم المسيحي الموحد لهؤلاء الرجال الذين علمهم التاريخ وكانوا يحملون دينهم محمل الجد تماما مثل تصورهم للجنة، بينما كان اندفاع القوى المنتجة واقتصاد المنافسة الجديد، مترافقا بتكون الدولة القومية، يهدد بتحطيم وحدة أوروبا وسلامها في المستقبل»². الإيتوبيا الحديثة إذن فلسفة حضارية مسيحية غير معلمة. كذلك مثلا «كان الدين عند مور وكامبانيلا بمثابة الإناء المقدس الذي يحافظ على الإنصاف نقيًا في مواجهة البؤس الفعلي؛ كانا يريدان تحقيق وحدة القديسين على الأرض تلك الوحدة التي من شأنها أن تحل وصايا المسيح محل قوانين المنافسة الحرة. ولم يكن من الممكن أن تستند وجهة نظرهما على تصور الطبيعة البشرية كما استخلصها هوبز من الواقع المباشر: ليس الإنسان عند هذين المفكرين، ذئبا للإنسان، ليس شريرا بطبعه؛ وإذا صار كذلك، فالخطأ هو خطأ المؤسسات القائمة على الملكية. يلوم كامبانيلا مكيافيلي على عدم معرفة سوى الحوافز السيئة لدى الناس ويؤكد بأن هؤلاء لا يتحركون بالأنانية فقط بل وبالتحريض الإلهي على محبة القريب أيضا»³. نستنتج من هذا التعليق لهوركهaimer، أولا أن الإيتوبيا، ولو كانت فلسفة مسيحية، فهي مخالفة للتاريخ الإسكاتولوجي (الذي هو تاريخاني)، هناك في الإيتوبيا نوع من التلفيق بين تعاليم المسيحية وفلسفة أفلاطون. ثانيا نستنتج أن الإيتوبيا تختلف عن التاريخانية بكون الأولى متفائلة حول الإنسان ومتشائمة حول التاريخ، بينما في الثانية نجد العكس، هي متفائلة حول التاريخ ومتشائمة حول الإنسان. ثالثا، نجد في التاريخانية، ولاسيما في تاريخانية أغسطس، التأسيس للمرحلية، بينما نجد في الإيتوبيا سحق للمرحلية لأنها لا تعتمد على التاريخ.

¹ Thomas More, L'utopie, Trad. Victor Stouvenel, Editions sociales, Paris : 1976. P. 108

²ماكس هوركهaimer، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، تر. محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع:

بيروت - لبنان: 2006. ص. 66

³ المرجع نفسه، ص. 67

نلاحظ أن الإيتوبيا، كما بين هوركهايمر، سابقة للفلسفة التاريخية، كما أن أفلاطون سابق عن القديس أغسطين، ومور سابق عن فيكو، والفارابي سابق عن ابن خلدون (لكن هذا الأخير لم يكن تاريخانيا). سبق أن قلنا أن الإيتوبيا أعطت الأولوية للفعل الإنساني وليس للفعل التاريخي، قال هوركهايمر في هذا الصدد: «إن المجتمع الكامل بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة يمكن أن يقام في كل زمان وفي كل مكان، شريطة أن ينطلق الناس، سواء بالافتناع، بالحيلة أم بالقوة، إلى اعتماد الشكل السياسي الذي يناسبه»¹

كانت الفلسفة التاريخية فلسفة تاريخ وحضارة تبنت محركا للتاريخ وغاية من التاريخ (القصدية)؛ فكان أول من تصور الغاية من التاريخ القديس أغسطين المؤسس الأول للتاريخانية (التاريخ الإسكاتولوجي) ثم أصبحت نظرية أغسطين معلمة في العصر الحديث من طرف فيكو، هيجل، ماركس ونشته. أما الفلسفة التاريخية Historisme التي تعتمد على التاريخ في تحليلاتها السياسية والاجتماعية دون تبني الغاية أو القصدية من التاريخ فإن مؤسسها الأول هو ابن خلدون. نصطفي من بين الفلاسفة التاريخيين اللاتاريخانيين (الذين اعتمدوا على الواقع التاريخي وتصوروا محركا للتاريخ دون غاية) ابن خلدون، ميكيايلي ولوبون. هؤلاء الفلاسفة الثلاث مناهضون في الوقت نفسه للتاريخانية وللإيتوبيا.

تصور ابن خلدون محركا للتاريخ وهو العصبية. في نظر ابن خلدون، يتصرف الوازع السياسي (الدولة) بطريقة طبيعية وليس من مقدرته أن يتصرف بطريقة مضادة للطبيعة. الدولة، مثل الكائن الحي، تنشأ وتكبر وتهرم وأخيرا تموت حتما. ويتحرك التاريخ حركة دائرية تتحكم فيها العصبية التي تتحرك بدورها وفقا للاشعور (المقصود هو اللاشعور الجماعي طبعا)، ولا يملك الفرد المنعزل، بعقله وذكائه، إزاءها لا حول ولا قوة. وضح ابن خلدون فكرته هذه فيما قال: «فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقا قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك»². بمعنى لا يمكن لأي إنسان أن يغير مجرى التاريخ، ولو كان نبيا، دون الاستناد إلى عصبية قوية. ومن عادة ابن خلدون أن يعبر عن فكرة اللاشعور الجماعي بكلمة الطبيعي؛ في الحقيقة ليس هناك أكثر

¹ ماكس هوركهايمر، مرجع سبق ذكره، ص. 68

² عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان: 2004 . ص. 161

طبيعية في الإنسان من اللاشعور الجماعي؛ لنستشهد بما قاله ابن خلدون في المقدمة: «اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلنا من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من عصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه؛ فالعصبية ضرورة للملة وبوجودها يتم أمر الله منها»¹. بالنسبة إلى ابن خلدون، المحرك هو العصبية وهذه سيف ذو حدين: هي سبب قيام الدولة وسبب فنائها في الوقت نفسه، بحيث نهاية كل عصبية الانحطاط وإعادة الدورة التاريخية من جديد. تتحرك العصبية بفعل اللاشعور الجماعي الذي من خلاله توصل ابن خلدون إلى نوع من الحتمية النفسية والاجتماعية والتاريخية، كما توصل فرويد بعامل اللاشعور إلى نوع من الحتمية النفسية، التي هي جزء من الحتمية العلمية؛ إلا أن هذا الأخير لم يتوصل إلى الحتمية التاريخية أو الاجتماعية، مثل هوبز تقريباً، بالنسبة إليه المجتمع الإنساني هو إنتاج الثقافة. ربما لهذا السبب وقع في مفارقة إذ لم يستعمل عبارة اللاشعور الجماعي إلا مرة واحدة؛ لأن اللاشعور الجماعي يوحي بالحتمية التاريخية.

يتوافق ابن خلدون وميكافلي في اعتبارهما أن التاريخ يتحرك حركة دائرية، وعبر ميكافلي عن هذه الحركة الدائرية في كتابه الضخم المطارحات حول عشرية تيت ليف الأولى، حيث قال: «فمن اليسير التحول من الإمارة إلى حكم الطغيان ومن حكومة النبلاء إلى حكم القلة (الأوليغاركي) ومن حكومة الشعب (الديمقراطية) إلى الفوضى. وهكذا يكون من يقوم على تشكيل حكومة ويختار لها أحد الأشكال الثلاثة الأول، قد اختار لها في الواقع حكماً مؤقتاً إذ ليس ثمة من سبيل للحيلولة دون تحوله إلى نقيضه، وذلك بسبب ما يقوم بين الفضيلة والرذيلة في مثل هذه الأشكال من تشابه»². هل نجد في هذا التصور عامل اللاشعور الجماعي؟ من المتعذر أن نقر بحضور اللاشعور في مؤلفات ميكافلي، بالرغم من وجوده عند الشعراء، ويمكن أن يقول أحد أنها غائبة. نادراً ما يستعين هذا السياسي الإيطالي بالمفاهيم المجردة، هناك في مؤلفه ميل إلى السذاجة، ومصادر فكره كله تقريباً

¹ عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص. 199

² نيكولو ماكيفلي، المطارحات، تعريب خيرى حماد، ط. 2، بيروت: 1979. ص. 218

هي كتب التاريخ السياسي؛ واعتماده المبالغ فيه على التاريخ جعل منه يتخيل ولا يجرّد إلا نادرا. بالتالي غياب اللاشعور في فكره غير مبرر.

وكذلك باعتماده على التاريخ الواقعي رأى أن محرك التاريخ هو الفضيلة *virtus*، التي لا يمكن أن نترجمها أحسن ترجمة إلا بعبارة الفعل الإنساني، ومن خلالها يختلف تماما مع ابن خلدون. حافظ ميكيافلي على المعنى الأصلي اللاتيني الروماني لمفهوم الفضيلة، التي تعني الرجولة، وجردها بذلك من محتواها المسيحي والأفلاطوني. لكن ليست الفضيلة وحدها هي التي تتحكم في التاريخ، هناك عامل الحظ *La fortune*، نترجم كلمة الحظ بعبارة الفعل الطبيعي؛ لكن الحظ لا يعد محركا للتاريخ. حتى لو كان الحظ يسهم في التحكم في التاريخ، بإمكان الإنسان أن يقاومه بواسطة الفضيلة وبفضل ذكائه أو دهائه، لذلك قال في كتابه الأمير: «وإني لأختتم حديثي قائلاً، بأن الحظ يتبدل، أما الناس فيبقون ثابتين على أساليبهم، وهم ينجحون، طالما أن أساليبهم تتوافق مع الظروف، أما عندما تتعارض فإن الفشل سيكون من نصيبهم. وإني لأعتقد أن التهور خير من الحذر، ذلك لأن الحظ كالمرأة، فإن أردت السيطرة عليها، فعليك أن تغتصبها بالقوة. وهي بدورها تسمح بامتلاكها للرجل الشجاع، لا لذلك الذي يسير بتمهل وأناة. والحظ شأنه في ذلك شأن المرأة، يميل دائما إلى الشباب، لأنهم أقل حذرا وأكثر ضراوة، ويملكونه بقحة وجرأة»¹. إذن عول ميكيافلي على عنصر الفعل الإنساني، الفضيلة، في مسار التاريخ.

لقد فسر في الأمير قدر الفضيلة وقدر الحظ في سير شؤون البشر وكيف يمكن أن تتغلب الفضيلة على الحظ وهذا نصه: «وفي رأيي، أن من الحق أن يعزو الإنسان إلى القدر التحكم في نصف أعمالنا، وأنه يترك النصف الآخر، أو ما يقرب منه لنا للتحكم فيه بأنفسنا. وأود أن أشبه القدر بالنهر العنيف المندفَع الذي يُغرق عند هيجانه واضطرابه السهول ويقتلع الأشجار والأبنية، ويجثث الأرض من هذه الناحية ليقذف بها إلى تلك، فيفر الناس من أمامه ويذعن كل شيء لثورته العارمة دون أن يتمكن أحد من مقاومته. ولكنه على الرغم من هذه الطبيعة تكون له طبيعة أخرى يعود فيها إلى الهدوء. وفي وسع الناس آنذاك

¹ نيكولو ميكيافلي، الأمير، تعريب خيرى حماد، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط. 12. بيروت: 1985 ص. 195

أن يتخذوا الاحتياطات اللازمة بإقامة السدود والحواجز والأرصفة، حتى إذا ما ارتفع ثانية انسابت مياهه إلى حد الأفنية، أو كان اندفاعه لا ينطوي على تلك الخطورة وذلك الجنون»¹. هذا هو حكم ميكياڤلي في شأن الفعل الإنساني والفعل الطبيعي، مهما كان الفعل الطبيعي قاسيا وعنيفا بإمكان الإنسان أن يتحكم فيه. كان تصويره للتاريخ سيكولوجيا²، ليس على طريقة الفلاسفة بل على طريقة السياسيين. لا نلاحظ إثباتا للإرادة الحرة عنده، لكن نفهم من خلال عرضه أن النفسي مطابق للشعوري؛ إذ اعتمد فقط على عنصر الشعور الفردي، أو عنصر "الصحة الإنسانية".

مشروع المجتمع الذي قدمه ميكياڤلي فيه حادثة، بناء دولة قومية في حدود الواقع؛ وهو مناهض في الوقت نفسه للتاريخانية وللاُتوبيا. ومن خلال دراسة التاريخ أسس قواعدا للسلوك السياسي الحديث. وقد انتقد النظرة الإيتوبية إلى الدولة والمجتمع قائلا: «ولكن لما كان من قصدي أن أكتب شيئا يستفيد منه من يفهمون، فإني أرى من الأفضل أن أمضي إلى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته، لاسيما وأن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة وأن الطريقة التي نحيا فيها، تختلف كثيرا عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع سعيا منه وراء ما يجب أن يكون، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره بدلا مما يؤدي إلى الحفاظ عليه»³. يبحث إذن ميكياڤلي عن مشروع مجتمع معطى تاريخيا والمهمة تكمن في إعادة انتاجه، وقوته الدولة الرومانية في أعز أيامها كدولة عظمى. بينما الإيتوبيا والتاريخانية تبحثان عن مشروع مجتمع غير موجود في الواقع التاريخي. الأولى تؤمن بإرادة الإنسان الحرة، المجتمع المستقل والثانية تعتمد على التطورية التاريخية، المجتمع الغيري.

الفيلسوف الآخر المناهض، بامتياز، للتاريخانية والإيتوبيا هو السيكولوجي والسوسيولوجي الفرنسي غوستاف لوبون. يتوافق مع ابن خلدون في كونهما شخصا العلل والمشاكل التاريخية والاجتماعية دون أن يقدم حولا وبدائلا. هما، الإثنان، متشائمان في

¹ نيكولو ميكياڤلي، الأمير، ص. 191

² ماكس هوركهايمر، مرجع سبق ذكره، ص. 11

³ نيكولو ميكياڤلي، الأمير، ص. 136

الحين وعلى المدى البعيد. يتفقان مع ميكياڤلي في كونهما واقعيان. ويختلفان معه بكونه قدم حولا مناسبة للمشاكل. ميز لوبون أيضا بين الفعل الطبيعي والفعل الإنساني وأكد نجاعة الفعل الإنساني، وبين ذلك في تقديره للمنطق العقلاني، إذ قال: «ليس المنطق العقلاني من فعل الطبيعة بل من فعل الإنسان ضد الطبيعة، فلايجاد الإنسان ذكاهه وعقله في شخصه قد أخذ بالتدرج يعاني قوى الكون أقل من ذي قبل ويستعبد هذه القوى كل يوم، ومن كان في ريب من كون الإنسان لا الطبيعة موجدا للمنطق العقلاني فليلاحظ أن ما يبذله من جهود فلمقاتلة حودث الطبيعة على الخصوص (...) فالسبب في عظمة رجال التاريخ وأفاضل العلماء وأكابر المفكرين ومشاهير الربانية هم كونهم علموا كيف ينتفعون بجميع أنواع المنطق المسيطرة على الإنسان ويتصرفون في ميزان العلل الذي يتقرر به أمر المستقبل»¹. هناك إذن صراع بين الطبيعة والثقافة في تاريخ البشرية في نظر لوبون. أدرجت موقف لوبون هذا من أجل إيضاح التضاد بين الفعل الطبيعي والفعل الإنساني. لوبون واقعي مثل ميكياڤلي تقريبا ومثل ابن خلدون تماما؛ طور فلسفة تاريخ مناقضة للتاريخانية من جهة ومناقضة للأوتوبيا من جهة أخرى.

في نظر لوبون تتغلب الطبيعة على الإنسان، أي على الثقافة، وتأتي بفعلها في توجيه التاريخ لما تسيطر الجماهير على الحقل الاجتماعي والأخلاقي والسياسي. وهذا ما يحدث غالبا ولذلك كان المسار التاريخي بطيئا. بينما التطور يتوق دائما إلى تغليب الفردانية على التجمهر، ويتوق التطور أيضا إلى التفاوت ولا يتوق إلى المساواة. كذلك ليس هناك قوانين تاريخية تتحكم في الطبيعة الإنسانية بالتالي يكون المستقبل مجهول المعالم. هذا لأن، في نظره، محرك التاريخ صراع خفي بين العقل واللاشعور، بين المعقول واللامعقول، بين المنطق العقلاني والمنطق الساذج، بين الجماهير والصفوة النادرة. بكلمة واحدة: بين اللوغوس والميثوس. إذن التطور البطيء يتوق دوما إلى التفاوت الفردي والعرقى؛ وما المساواة إلا تعبير عن الحقبة التاريخية البدائية والبربرية؛ لذلك اعتبر الشيوعية نكوصا خطيرا إلى الفترة البدائية وعودة إليها. في كل مؤلفاته أبدى تشاؤما أنتروبولوجيا حول الإنسان وحول التاريخ، تشاؤمه أشبه بتشؤم ابن خلدون

غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، تر. عادل زعيتير، دار العلم العربي، ط.1، القاهرة: 2012 . ص. 106

توصلنا الآن إلى تبين ثلاث اتجاهات من فلسفة التاريخ والحضارة :

1/ الاتجاه التاريخاني: أهم ممثليه: **أغسطين، فيكو، هيجل، ماركس ونشته.**

(ثوريون، متفائلون حول التاريخ)

2/ الاتجاه الإيتوبي: أهم ممثليه **أفلاطون، الفارابي، مور وفلاسفة العقد**

الاجتماعي.(متفائلون حول الإنسان)

3/ الاتجاه الواقعي: أهم ممثليه **ابن خلدون، ميكافلي ولوبون.** (محافظون)

رأينا أننا وسعنا من دائرة الاتجاه الإيتوبي ليشمل فلاسفة العقد الاجتماعي. هذا لأننا عرفنا الإيتوبيا أنها تعني اللامكان وجهابذتها لا يهتمون بالواقع التاريخي، بل يهتمون مباشرة بالطبيعة الإنسانية، وهي ممكنة التحقيق إذا توفرت الشروط. لكن ذهب بعض الدارسين مذهب عدم التمييز بين الإيتوبيا والمثال. يقال "المثال مثل الأفق كلما اقتربنا منه ابتعد"؛ المثال لا يمكن أن يتحقق بل نقرب منه فقط، المثال مرادف للكمال، وهذا عكس الإيتوبيا إذ هي ممكنة التحقيق، وكم من تصورات إيتوبية تحولت إلى حقائق واقعية؟

بناء على هذه الدراسة أين سندرج **سيجموند فرويد**؟ بفعل توسيع دائرة الإيتوبيا لا مندوحة من اعتبار أن **فرويد** طور فلسفة أنتروبو - تاريخية حضارية لا تاريخانية ولا واقعية لأنه يعتمد أكثر على الأنتروبولوجيا ولا يفصل بين هذه الأخيرة والتاريخ. مثل **هوبز** اخترع أساطيرا علمية منهجية، كما يظهر ذلك في كتابيه **موسى والتوحيد** و **الطوطم والتابو**. فلسفته الحضارية والاجتماعية إيتوبيا جديدة تختلف عن الإيتوبيات التي عرضناها في هذا المبحث. الإيتوبيات السابقة تعول على الإرادة الحرة، بينما طور فرويد نوعا من الحتمية النفسية، إلا أن هذه الحتمية النفسية لا تمتد إلى مجال النظرية الاجتماعية والتاريخية، هذه الأخيرة مرتبطة أساسا بحرية الفكر، والمبادرة الفردية، وإمكان امتداد التحليل النفسي الإكلينيكي إلى مجال المجتمع، بصفته طبيا اجتماعيا. وندرج ضمن الفكر الإيتوبي أيضا فلسفة **يونغ**، هذا الأخير أكثر ميلا إلى الإيتوبيا من **فرويد** لكونه يهتم أكثر بالسيكولوجية الجماعية واللاشعور الجماعي، بالتالي قدم حولا للمجتمع والعالم إلى حد

رماه فرويد بادعاء النبوة¹. سيرورة الفردنة التي أتى بها مشروع اجتماعي بيداغوجي كلي (بمعنى عالمي) لا يمكن أن يكون إلا إيتوبيا، بالتالي نجده يهمل عنصر اللاشعور الثقافي.

في نظر فرويد تصور الغاية من التاريخ وهم علماني أخذ أصوله من الأوهام الدينية الألفية القديمة، وما كانت الهيجلية والماركسية إلا تعبيراً منطقياً عن التصور عن العالم والتاريخ في الأديان السماوية، تعبير منطقي عما عبرت عنه الكتب المقدسة شعرياً. قال مثلاً بخصوص الماركسية: «مؤلفات ماركس، بصفقتها مصادراً للوحي، حلت محل الكتاب المقدس والقرآن بكونها أيضاً قد قدمت بالقدر نفسه التناقضات والأباطيل التي يحتويها هاذين الكتابين المقدسين القديمين»². في نظر فرويد التصور عن العام التي تبنته الماركسية والهيجلية هو شكل جديد، بعبارات جديدة منطقية، عما عبر عنه اللاهوت المدني والتاريخي المسيحي. ترك فرويد ربما مهمة التلفيق بين مذهبه والمذهب الماركسي لغيره، أقصد وليام راينغ ومدرسة فرانكفورت، بفلسفتها الفرويدية- ماركسية التي تأسست قبل وفاة فرويد.

أما عن الاتجاه الإيتوبي لفلسفة التحليل النفسي، فلسنا وحدنا الذين قلنا بها بل حاضر في تصريحاته هو، ولقد لاحظ بول روازن أيضاً هذا الاتجاه لما قال: «تظهر لنا مقالاته حول الدين بالشكل الأكثر صراحة، التيار الإيتوبي لفكره [فرويد]؛ وبعلاقة أخرى بالقدر ذاته، كان الرابط المشترك أن نرى في فرويد ابن عصر الأنوار، عقلاني دون اضطراب في مواجهة اللاعقلانية»³. في هذه الفقرة أكد روازن الطابع الإيتوبي الصريح (وليس الضمني) لرؤية فرويد إلى المجتمع والتاريخ. ثم أضاف المعلق نفسه: «في حماسة رايديكاليتها، تظاهر فرويد، في ما يخص حاجات الناس، بالسطحية التي بها تقاربه من الإيتوبيين في القرن الثامن عشر. إذا أسقط الناس، في كل الأوقات، إحساساتهم على الآلهة، أين تكمن اللاشعورية؟»⁴. في فكر فرويد إذن عودة إلى المذهب الإيتوبي على الشاكلة الخاصة للتحليل النفسي، بالتالي «نستطيع أن نكتشف واقعية المحافظين ومثالية الأنوار في

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, Trad. par S. Jankélévitch, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1978. P. 251

² Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, Trad. par Anne Berman, Ed. Gallimard. Version numérique : Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> 2002. P. 108

³ Paul Roazen, La pensée politique et sociale de Sigmund Freud, Ed. P. U. F. Paris : 1976. P. 12

⁴ Ibid. P. 106

إنجاز فرويد»¹. ما هو واضح في مؤلفات فرويد، أنه لم يتبن لا المذهب المثالي ولا المذهب المادي ولا المذهب الواقعي بصفة قطعية؛ لأن تبني أحد هذه المذاهب يؤدي به إلى تصور عن العالم، وتنسيق التحليل النفسي، وهو يرفض لعلمه الجديد أي تصور عن العالم وأي طريقة نسقية، وكان دائماً يؤكد أنه علم غير مكتمل، بل لا يمكن أن يكتمل.

وقد ساند أيضاً إريك فروم أطروحة المذهب المادي في التحليل النفسي الاجتماعي الفرويدي حيث رأى أن «فرويد الذي اعتقد أنه وجد هذه المنابع في الغرائز الليبديوية وميكانيزماتها المعقدة للكبت، للتجليل، لتكون الأعراض، الخ. لا بد له دون شك أن يتخيل أن الآن، وللمرة الأولى، يمكن أن يتحقق الحلم القديم الذي يتعلق في التحكم في الذات والعقلانية الذي يداعبه الإنسان منذ وقت طويل. يمكن أن نجد هنا مطابقة بين فرويد وماركس: كما أن ماركس كان يعتقد أنه وجد القاعدة العلمية للاشتراكية، بمخالفة ما سماه الاشتراكية الإيتوبية، كان فرويد يحس أنه وجد القاعدة العلمية لهدف أخلاقي قديم و، بالتالي قد حقق تقدماً مقارنة بالأخلاقية الإيتوبية التي قدمتها الأديان والفلسفات»². لكن يجب أن ننتبه إلى فرق جوهري بين ماركس وفرويد، فرويد إيتوبي بالمعنى الخاص، لم يكن ماركس كذلك لكونه يعتمد على التاريخ الواقعي. زد إلى ذلك، لا يمكن أن نعتبر فرويد مادياً؛ لأن مذهبه في الإصلاح قائم على نوع من التدفق الصوفي أو المثال الزاهد. وكذلك المجتمع الإيتوبي الذي تصوره فرويد إنما هو مجرد حالة تسمو إليها الإنسانية دون التحقق بكاملها، بينما المجتمع الشيوعي الذي تصوره ماركس كامل ومتكامل ويحمل تصوراً شاملاً عن العالم. فلسفة التحليل النفسي في التاريخ لا تعتمد على أية إسكاتولوجيا، بينما نجد عند ماركس إسكاتولوجيا معلمنة.

قد أخطأ بول لورانت آسون لما اعتبر فرويد ذا مذهب مادي وذا مذهب أحادي، وخاصة أن الأحادية التي تحدث عنها آسون غريبة تماماً عن التحليل النفسي الذي تبني من أوله إلى آخره الثنائية في كل المجالات. ذلك ما قاله آسون: «ظهر فرويد إذن، إذا مددنا كلامنا إلى هذا المنظور، مؤسساً لسيكولوجيا علمية لم تكن أبداً المذهب الأحادي (...)

¹ Paul Roazen, Op. Cit., P. 107

² Erich Fromm, La mission de Sigmund Freud, Trad. par Paul Alexandre, Ed. P. U. F. Mouscron : 1975. P. 85

الثنائية إذن مُتصورة كخيانة: التمييز بين النفس والجسم، بين العلم الطبيعي وعلم الروح، هو الذهاب إلى العدو. هذا ما لم يفعله فرويد من جهته أبداً. ما كان مصيراً لفوندت لم يغرر بفرويد أبداً»¹. إذا كان آسون يقصد أحادية النفس والجسم، فإن فرويد تبنى الثنائية عكس حكم هذا الكاتب؛ وإذا كان يقصد أحادية العلم، فهذا فيه شيء من النقاش: في مشروع السيكولوجية العلمية صرح فرويد أن علمه الجديد ينتمي إلى العلوم الطبيعية، لكنه تراجع عن هذا الموقف، في المحاضرات الجديدة، إذ قال أن هناك علمان: السيكولوجيا النظرية أو التطبيقية والعلوم الطبيعية. بالتالي الثنائية ثابتة إلا أن التحليل النفسي فقط له علاقة مع العلوم الطبيعية. لقد نسي آسون أن التحليل النفسي، اجتماعياً كان أو فردياً، يعتمد على الهيرمينوطيقا ولا يعتمد على التفسير.

أما عن الاتجاه المادي للتحليل النفسي فقال آسون: «إنها لمادية أخرى جعل فرويد منها شيئاً ممكناً، تلك المادية التي تعتمد على تأويل مباشر، بنفيها كل مثالية الظاهرات الخام (...). لا نسقط أبداً خارج هذا العالم»². في الحقيقة في مذهب التحليل لا مقام للتمييز بين المادية والروحانية والمثالية والواقعية؛ قد نجد في التحليل النفسي الإيكلينيكي شيئاً ما نستخلص منه الاتجاه المادي وليس هذا إلا عادياً ومنطقياً؛ لكن التحليل النفسي لا يتحدد بالمجال الإكلينيكي، بل هذا الأخير ما كان إلا مجالاً مؤقتاً متزامناً مع أزمتي النورولوجيا والسيكولوجيا. ولتأكيد صحة أطروحته، استعان آسون بمعنى مصطلح التجليل، حيث قال: «وليس من باب الصدفة أيضاً إذا استعنا من أجل وصف سيرورة التحليل من كلمة التصعيد (Sublimierung): ستتصاعد أو ستتبخر الغريزة كما يتحول الجسم الصلب إلى بخار دون أن ينصهر!»³. اقتبس فرويد مفهوم الطاقة من الفيزياء والكيمياء، وهي من أهم مفاهيم التحليل النفسي، تنطبق عليها مقولات الكائن النفسي، دون أن يدعي بأنها قابلة للقياس لما يتعلق الأمر بالظواهر النفسية. لكنه لم يقتبس مفهوم التجليل من الكيمياء إنما

¹ Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, Ed. Payot, paris : 1990. P. 49

² Paul Laurent Assoun, Introduction à la métapsychologie freudienne, Ed. P. U. F., Paris : 1993. P. 16

³ Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 57

اقتبسه من نظرية الفن، لم يكن مقصد مفهوم التجليل ماديا أبدا؛ وإلا فما معنى التجليل (أي التسامي) الذي استعمله القس بفيستر، هل اقتبسه، هو أيضا من الكيمياء؟ بالطبع لا.

في إطار التحليل النفسي التاريخي والحضاري، اتخذ إرنست فريود موقعا وسطا بين الواقعية والمثالية، هذا الموقع الوسط لم يكن إلا الإيتوبييا. سوف نثبت خلال هذا الفصل الأخير الطابع الإيتوبي للفلسفة الأنتروبو – تاريخية الفرويدية. تصور ماركيزوز فكرة مفادها أنه يجب التمييز بين التحليل النفسي كمنهج تيرابي والتحليل النفسي كفلسفة¹، تماما كما يُطرح مشكل ماركس الفيلسوف وماركس المحلل الاقتصادي.

2/ مراحل التطور

نبدأ أولا بتقدير فريود لمراحل التطور الفكري الإنساني عبر العصور، على المستوى الفيلوجيني وعلى المستوى الحضاري. لا يختلف فريود في تعيينه للمراحل التاريخية عن أوغست كونت (يكون ربما قد تأثر بهذا الأخير)، ولا يختلف كثيرا مع تعيين فيكو؛ لا يختلف معهما من ناحية الشكل، يختلف معهما شيئا ما من ناحية المحتوى. نعلم أن كونت قسم مراحل التطور الإنساني على المستوى الفكر إلى ثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية وأخيرا المرحلة الوضعية، وهذا قوله: «في الحالة اللاهوتية يوجه الفكر الإنساني أبحاثه نحو الطبيعة الحميمة للكائنات، وإلى الأسباب الأولى والنهائية لكل التأثيرات التي أدهشته، أو بعبارة واحدة، نحو المعارف المطلقة وتتجلى له الظواهر بفعل مباشر ومستمر كالعوامل المتعالية ع لى الطبيعة ومتعددة نوعا ما، حيث التدخل الاعتباطي يفسر الحالات الشاذة المتجلية في الكون.

«في الحالة الميتافيزيقية، التي هي في الأساس ليست سوى تعديلا بسيطا للحالة الأولى، تحل محل العوامل فوق الطبيعية قوى مجردة، وهي كليات حقيقية (تجريدات مشخصة) لصيقة بكائنات العالم المتعددة، وهي مصممة على أنها قادرة أن تفرز بذاتها كل الظواهر المشاهدة حيث يكمن تفسيرها إذن عن طريق تحديد كل ظاهرة بالكلية التي تناسبها.

¹ Herbert Marcuse, Eros et civilisation, Trad. par J. G. Nény et B. Fraenkel, les éditions de minuit, Paris : 1969. Ps. 18 – 19

«أخيرا في الحالة الوضعية يعترف الفكر الإنساني باستحالة اكتساب أفكار مطلقة ويتخلى عن البحث عن أصل ووجهة الكون، ومعرفة الأسباب الحميمة للظواهر، من أجل أن يتعلق حصريا باكتشاف، عن طريق الاستعمال المزدوج للتعقل والملاحظة، قوانينها الفعلية، أي علاقتها الثابتة المتعلقة بالنتابع والتشابه. تفسير الظواهر، المختصرة في حدودها الواقعية ليس إلا، من الآن فصاعدا، ارتباطا قائما بين الظواهر الخاصة المتعددة، وبعض الأحداث العامة، والتي يسعى التقدم العلمي باستمرار إلى تخفيض عددها¹». نظرة كونت إلى الميتافيزيقا لا تختلف كثيرا مع نظرة فرويد، لكنها تختلف جذريا مع تصور فيكو، هذا الأخير، بصفته لاهوتيا وفيلسوف تاريخ معلمنا للنظرية الاسكاتولوجية، رأى في الميتافيزيقا قمة تطور الفكر الإنساني، هي انتقال من الخيال والتشخص إلى التصور والتجريد. بهذا المعنى، كل علم له ميتافيزيقا خاصة به. بينما رأى فرويد أن الميتافيزيقا هي وارثة الفكر الديني القديم، كما عبر عن ذلك في إحدى رسائله، حيث قال: «النقائص الأخرى في طبيعتي أرهقتني بالتأكيد وجعلت منى بسيطا، لكن الأمر بالنسبة إلى الميتافيزيقا لم يكن كذلك، ليس فقط لكوني لا أهتم بها (ليست لدي القدرة) وإنما أيضا لا أولي أي تقدير لها. بيننا – لا يجب أن نصرح بهذه الأشياء علانية – أعتقد بأن الميتافيزيقا سوف يُحكم عليها يوما بأنها مضرة، باعتبارها إسرافا في التفكير، واستمرارا في الحياة لمرحلة التصور الديني للكون»². تصور فرويد يتماشى مع المنطق العام للتحليل النفسي، حيث من الناحية الفكرية الميتافيزيقا استهلاك للطاقة الفكرية. ربما اقتبس هذه الفكرة من إرنست ماخ، حيث «نعترف هنا مبدأ ماخ في اقتصاد الفكر: مهمة الشعور هي أن يعرض الوقائع حسب مبدأ الاقتصاد، هكذا بمعنى أن لا يوظف إلا التمثلات الضرورية بكيفية صارمة، من أجل حاجات مطابقة للتجربة فقط»³. وهذا هو أيضا موقف الوضعيين المناطقة.

مثل أوغست كونت تقريبا رأى فرويد أن الميتافيزيقا انبثقت من التصور الديني للعالم، حتى لو كانت هذه الميتافيزيقا، إن صح التعبير، لا دينية أو ملحدة.

¹ **Auguste Comte**, Cours de philosophie positive, Tome 1, (Paris : Librairie Garnier frères, sans année), Ps., 6– 9

² **Sigmund Freud**, Lettre à Werner Achelis, 30 – 01 – 1927. Correspondances (1873 – 1939), Trad. par Anne Berman, Ed. Gallimard, Paris : 1966. P. 407

³ **Paul Laurent Assoun**, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 83

استعمل فرويد مصطلحا لتعويض الميتافيزيقا وهو الميتاسيكولوجيا، لكن لا نفهم بدقة أين يكمن التضاد بين الميتافيزيقا والميتاسيكولوجيا؛ الميتافيزيقا هي ما حول الفيزياء والميتاسيكولوجيا هي ما حول السيكلوجيا. استعمل مصطلح الميتاسيكولوجيا الذي اخترعه، في الأول لتسمية علمه الجديد، قبل استعمال "براديجم" التحليل النفسي، وكان يعني به ما بعد الشعور، أي أن الميتاسيكولوجيا هي سيكولوجيا اللاشعور؛ ثم تطور محتوى العبارة ليصبح يمثل الجهاز المفاهيمي للتحليل النفسي. وبلور من خلالها ثلاثة أركان نظرية يقوم عليه التحليل النفسي، من أجل أن يكون علما، وهي: المكاني،الاقتصادي، الدينامي (زاد بول روازن ركن البنيوي وهو غائب في نصوص فريد). أطلقنا على المبادئ الميتاسيكولوجية عبارة مقولات الكائن النفسي؛ وهي مقابلة لمقولات الكائن الميتافيزيقي عند أرسطو، ومقولات نظرية المعرفة عند كانط. كما أن الأنماط المبدئية لليونغ، التي سبق وأن اشرنا إليها، مضاهية لمثل أفلاطون.

بخصوص رغبة فرويد في استئصال الميتافيزيقا وأن تحل محلها الميتاسيكولوجيا، رأى أنه «يمكن أن نوكل لأنفسنا مهمة تفكيك، مساندين لهذا الموقف، الأساطير المتعلقة بالجنة، والخطيئة الأصلية، وبالإله، وبالخير والشر، وبالخلود الخ. ونحول الميتافيزيقا إلى الميتاسيكولوجيا»¹. نلاحظ في هذه الفقرة تدعيما لأطروحة أوغست كونت بل خطى فرويد خطوة جديدة إلى الأمام بتعويض الميتافيزيقا، التي لها أصول في التصور الديني القديم عن العالم، بالميتاسيكولوجيا كفلسفة ملحدة، وتشارك في التصور العلمي عن العالم الذي لم يكتمل ولا يمكن له أن يكتمل.

كذلك تصور فرويد ثلاث مراحل للتطور الفكري للإنسانية، وكان تصوره انتروبولوجيا وسيكواوجيا، ولم يكن فيزيائيا أو فلسفيا: مرحلة الروحنة، المرحلة الدينية وأخيرا المرحلة العلمية. نجد في كل مرحلة تصور خاص عن العالم. قال في الطومم والتابو: «لقد قدمت البشرية في مجرى الأزمنة، إذا أردنا أن نأخذ برأي المؤلفين، ثلاثة أنماط للتفكير، ثلاث عقائد عظمى: الأرواحي (الميثولوجي) والديني والعلمي. من هذه

¹ Sigmund Freud, Psychopathologie de la vie quotidienne, Trad. par Olivier Mannouni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2010 . P. 196

الأنماط الثلاثة يبدو أول نمط ابتدعه البشر، وهو الأرواحي على أنه أكثر إتساقا واستيفاء، إذ أنه يفسر جوهر العالم بصورة تامة»¹. النظام الأرواحي لم يكن نظاما دينيا، لأن الإنسان في هذه المرحلة كان نرجسيا (إحاطة الأنا بالليبدو)، ووضح فرويد ذلك بقوله: «ولكن هذا الموضوع ليس خارجيا، غريبا عن الشخص، بل هو الأنا الخاصة التي تكونت في هذه الأثناء. وبالنظر إلى التثبيات النظرية لهذا الوضع، التي ستلاحظ فيما بعد، سوف نسمي هذه المرحلة الجديدة "النرجسية". في هذه الحالة يتصرف الشخص المعني كما أنه عاشق لذاته؛ وما زال بالنسبة إلى تحليلنا من غير الممكن أن نميز بين دوافع الأنا والدوافع الليبدوية»². في مرحلة تطور التحليل النفسي هذه 1912 انتبه فرويد إلى عنصر النرجسية الذي أدخله عام 1914 في كتابه مدخل إلى النرجسية، حيث بدأ يتخلى عن التقسيم الثنائي الأولي للغرائز إلى غرائز الأنا والغرائز الجنسية، وهذا مفاده أن الأنا يمكن أن يكون محاطا بالليبدو؛ ثم قال أن الأنا هو مستودع الليبدو حيث تنطلق منه وتوجه إلى الموضوع الخارجي. من هنا نفهم التقسيم اللاحق للغرائز إلى غريزتين أساسيتين: إيروس (غريزة الحياة وتتضمن الحب والجنس) وغريزة الموت أو الغريزة التدميرية، اللتان تتصارعا في توجيه تاريخ الإنسانية، إيروس يؤدي إلى الالتحام والسلام وغريزة الموت تؤدي إلى الحروب والتفكك. ما هو أهم هو أن فرويد اكتشف النرجسية أولا على المستوى الفيلوجيني الأنتروبولوجي، ثم طبق هذه النظرية على الفرد الخاص. في هذه الحالة طبق فرويد السيكولوجيا الجماعية على السيكولوجيا الفردية.

كيف تبدو النرجسية عند البدائيين؟ يجيب فرويد قائلا: «ومن السهل التعرف على البواعث التي تستدعي القيام بالسحر، أنها رغبات الإنسان. يكفي أن نسلم بأن لدى الإنسان البدائي ثقة عظيمة بقدرة رغباته. في الأساس يجب أن يتحقق كل ما يصنعه البدائي عن طريق السحر، لا لسبب سوى أنه أراد. إذن في البدء كان البارز في السحر مجرد الرغبة»³. ثم أضاف: «يمكننا إذن أن نقول باختصار: إن المبدأ الذي يحكم السحر تكنيك

سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، تر. بوعلی ياسين، مراجعة محمود كيبو، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط.1: 1983 ص. 100

² المصدر نفسه، ص. 111

³ ، المصدر نفسه، ص. 106

نمط التفكير الأرواحي، هو "طغيان الأفكار"¹. اكتشف فرويد عنصر طغيان الأفكار، حسب قوله، من خلال علاج المرضى العصبيين، حيث قال: «هكذا يثبت طغيان الأفكار، أي المبالغة في تقدير الأحداث النفسية بالمقارنة مع الواقع، أنه فعال بصورة لا محدودة في الحياة العاطفية للعصابي وفي جميع تبعاتها. لكن إذا ما أخضعه المرء للمعالجة التحليل النفسية، التي تجعل من اللاشعوري شعوريا، فإنه لا يستطيع التصديق أن الأفكار حرة، وسوف يخشى في كل مرة أن يعبر عن رغباته الشريرة، كما لو أنها ستتحقق بمجرد الإفصاح عنها. غير أنه من خلال هذا السلوك، وكذلك من خلال الخرافة التي يمارسها في حياته، يتبين لنا كم هو قريب من المتوحش الذي يتوهم بتغيير العالم الخارجي من خلال أفكاره فحسب»². ينظر المتوحش والعصابي إلى العالم والأشياء بنظرة سحرية* وليس بنظرة واقعية، لديهما الواقع النفسي يطغى على الواقع المادي. لكن هناك فرق بينهما، العصابي غالبا إنسان غيري، والبدائي إنسان أناني³. الفرق الثاني الذي أهمله فرويد سهواً، هو أن طغيان الأفكار لدى البدائي غير مطابقة لطغيان الأفكار عند العصابي؛ البدائي تطغى عليه أفكاره بفعل نرجسيته، بينما العصابي تطغى عليه الأفكار بفعل الإكراه obsession الفردي، التركيبية النرجسية عند العصابي، عكس الذهاني والمثلي الجنسي، ضعيفة جدا.

قارن فرويد بين تطور الفرد (الأنتوجينيا) وتطور النوع (الأنتوجينيا) فلاحظ أن هناك مطابقة حيث قال: «وإذا جاز لنا عند البرهان على طغيان الأفكار لدى البدائيين أن نلاحظ شاهداً على النرجسية، فإنه يمكن لنا أن نقدم على المحاولة بأن نشبه مراحل تطور العقائد البشرية بأطوار التطور الليبيدوي للفرد. عندئذ تطابق المرحلة الأرواحية في الزمن والمضمون النرجسية، وتطابق المرحلة الدينية طور إيجاد الموضوع الذي يتسم بالتعلق

¹ سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ص. 108

² المصدر نفسه، ص. 110

* ينظر المرضى الذهانيون والعصابيون إلى العالم والأشياء نظرة سحرية. فمثلا هناك مرضى لهم فوبيا وإكراه تجاه العدد (9). لم يستطع فرويد أن يكتشف السبب في ذلك فافترض، بشك، أن هذه الفوبيا الإكراهية يعود أصلها إلى الأشهر التسعة التي قضاها الإنسان كجنين في رحم أمه. افترضنا حلا آخر. في الحقيقة العدد 9 له خاصية غير موجود في الأعداد الأخرى. مثلا: نأخذ العدد 27 نجد أن $2 + 7 = 9$ ، ومضاعف آخر: 54 ، $5 + 4 = 9$ وهذا ينطبق على كل مضاعفات العدد 9. نأخذ مثلا العدد 432 ، $4 + 3 + 2 = 9$ وهو مضاعف العدد 9. هذا شيء تافه بالنسبة إلى الواقع المادي، لكن في الواقع النفسي للمريض له معنى وأهمية. قد يكون افتراضنا أصح من افتراض فرويد، بالاعتماد على فرويد نفسه الذي رأى أن المرضى النفسيين يهابون العدد 9 وهو الذي قال أن المرضى النفسيين ينظرون إلى الأشياء نظرة سحرية.

³ سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ص. 94

بالأهل، وتجد المرحلة العلمية مقابلها في حالة نضج الفرد الذي تخلى عن مبدأ اللذة وبدأ يبحث عن موضوعه في العالم الخارجي متكيفا مع الواقع»¹. هناك في نظرية فرويد نرجسية أولية، التي قارنها بالنرجسية البدائية، مصير النرجسية البدائية هو الكبت. والنرجسية الثانوية تتمثل في عودة المكبوت، وهي حسب فرويد دفاع ضد مثلية جنسية متقدمة جدا؛ من الممكن إذن تصور تموقع النرجسية البدائية في المرحلة الصادية الشرجية. المرحلة الثانية تأتي بعد اضمحلال وتكون الأنا الأعلى وريص عقدة أوديب، تطابقها في تاريخ النوع المرحلة الدينية، لأنه على المستوى الفيلوجيني الدين نشأ من تجاوز عقدة أوديب ومؤسسا عليها.

المرحلة الأخيرة هي مرحلة البلوغ وتكون الجنسية التناسلية التي يشبهها فرويد بالمرحلة العلمية وهذا منطقي تماما، في الدين لا يتصرف الإنسان بمحض إرادته، لا بد أن يكون موجها من طرف الغير، شخص أو كنيسة. عبر فرويد عن هذه الفكرة كما يلي: «وإذا سلمنا بتاريخ التطور المذكور سابقا الذي مرت به البشرية للكون، حيث أخلت المرحلة الأرواحية مكانها للمرحلة الدينية، وهذه للعلمية، عندئذ لا يصعب علينا أن نتبع مصائر "طغيان الأفكار" خلال المراحل الثلاث. في الدور الأرواحي ينسب الإنسان لنفسه القدرة الكلية، وفي الدور الديني يتنازل عنها للآلهة حسب رغباته من خلال شتى التأثيرات. وفي النظرة العلمية إلى الكون لا يعود هناك أي مجال لقدرة الإنسان الكلية، فقد آمن بضالته وخضع مستسلما للموت، كما لجميع الضرورات الطبيعية الأخرى. لكن بحكم ثقته بمقدرة العقل البشري الذي يراعي قوانين الواقع، ما يزال هناك شيء من الإيمان البدائي بالقدرة الإلهية»². لاحظنا جيدا التشابه الموجود بين التصور التاريخي للفكر عند كونت وعند فرويد، وإذا اختلفا في الموقف فهذا لأن كونت فيلسوف وسوسيلوجي، أما فرويد فعالج مسألة تاريخ الفكر من زاوية أنتروبو – سيكولوجية. وكان تصور فرويد في نظرنا قريبا إلى تصور فيكو الذي اعتمد في نظريته التطورية على السيكولوجيا كما رأينا.

¹سيغموند فرويد، الطوطم والتابو ص. 113

²المصدر نفسه، ص. 111

لسنا ندر إذا كانت ناجعة المقارنة بين التصور الماركسي للتطور التاريخي وتصور فرويد. في الحقيقة لم ينطلق ماركس من معطيات أنتروبولوجية، بل انطلق من معطيات فلسفية من نتاج الحدس العقلي. كما نعلم، أرجع ماركس التطور التاريخي إلى الصراع الطبقي إذ قال في الإيدولوجيا الألمانية، حيث ركز اهتمامه بصفة مطلقة على تطور الملكية وأنماط الإنتاج وتقسيم العمل الاجتماعي، ما يلي: « 1/ الشكل الأول للملكية هو ملكية القبيلة. يتطابق مع هذا المستوى البدائي للإنتاج حيث الشعب يقتات من الصيد البري والصيد البحري. بتربية المواشي أو، بصفة قطعية من الفلاحة (...) العبودية الكامنة في الأسرة لا تتطور إلا شيئاً فشيئاً مع نمو عدد السكان والحاجات، لكن أيضاً مع العلاقات الخارجية بفعل الحرب أو المقايضة. 2/ الشكل الثاني من الملكية هي الملكية المدنية وملكية الدولة التي نجدها في العصر القديم والتي تنتج خاصة من اجتماع عدة قبائل في مدينة واحدة، بواسطة التعاقد أو بواسطة الغزو، وفيها تبقى العبودية مستمرة (...). 3/ الشكل الثالث هو الملكية الإقطاعية، أو الملكية بالدرجات. بينما العصر القديم يتكلم عن المدينة وإقليمها الصغير، العصر الوسيط يتكلم عن الريف (...) بخلاف اليونان وروما، التطور الإقطاعي بدأ إذن على أرضية أكثر امتداداً، الذي هيأته الغزوات الرومانية، وبواسطة امتداد الزراعة الذي جذبه بصفة مبدئية (...)»¹. تطور التاريخ في نظر ماركس هو تطور الملكية الذي ينجم عنه الصراع الطبقي الذي يبرر بدوره منطق وجود الدولة. بعد أزمة الإقطاعية الوسيطة وانهارها حلت محلها البورجوازية، أي عادت المدينة (لكن بشكل مكبر) من جديد معتمدة على الصناعة. الإقطاع هو السائد، مع قلة تطوره لسبب صغر الأقاليم، في الحقبة الأولى، ثم تليه ملكية المدينة حيث ظهرت الصناعة، ثم هذا النمط من الإنتاج ينقلب إلى الإقطاع مع اتساع الأراضي الزراعية. انتقل التاريخ من الإقطاع الأكثر إتساعاً، بفعل الغزوات، إلى الصناعة الأوسع مع تكون دولة الأمة. في المراحل السابقة كانت العبودية ممارسة. وفي العصر الحديث حلت البروتاريا محل العبودية. وفي نهاية تاريخ التطور يظهر حتماً نمط الإنتاج الشيوعي.

¹ Karl Marx, L'idéologie allemande, Ps. 47 – 48

تطرقنا إلى تصور فرويد للتطور على المستوى الفيلوجيني وهو مرتبط بأنواع التصور عن العالم. في نظر فرويد العامل السيكولوجي هو المهيمن دائما. لكن في مؤلفاته حلل هذا التطور – لا بد أن نميز بين التطور والارتقاء – على المستوى الثقافي، تبعا لأطروحتنا المبدئية في التمييز بين الفيلوجيني (الكلي) والثقافي (الخاص) والأنتوجيني (الفردية). على المستوى الثقافي، عالج فرويد موضوع الثورات الكوبيرنيكية وحصرها في ثلاثة لحظات: اللحظة الكوبيرنيكية، اللحظة الداروينية، وأخيرا اكتملت الثورة في العصر الحديث بفلسفة شوبنهاور والتحليل النفسي. ذلكم ما قاله: «تحدثنا عن نرجسية الطفل الصغير، نسبنا للنرجسية الجبارة للإنسان البدائي الفعل أنه يعتقد بطغيان أفكاره ويريد بالتالي التأثير في مجرى الأشياء، في العالم الخارجي، بتقنية السحر»¹. هذه الحالة النرجسية موجودة عند البدائيين والأطفال وبعض المرضى (النرجسية المرضية تنتمي إلى صنف الذهانات والشذوذ الجنسي). النرجسية البدائية نسق كلي يشترك فيه كل الأفراد، لكن هذه النرجسية مستمرة في العصر الحديث بفعل الاعتقادات الدينية والفلسفية.

بدأ هذا التطور بنفي الاعتقاد أن الأرض مركز الكون، وخلصته أن « الإنسان أولا كان يعتقد، مع بداية أبحاثه، أن مكانه، الأرض، ثابتة في مركز الكوسموس بينما الشمس، القمر والكواكب تنتقل حولها بحركات دائرية (...) بيد أن الوضعية المركزية للأرض كانت في نظره تأكيدا للدور المسيطر الذي يؤديه في الكوسموس، وظهرت منسجمة مع عقيدة الإنسان التي من خلالها يحس أنه سائد الكون (...) الاكتشاف الأكبر لكوبيرنيك سبق أن توصل إليه غيره (الفيثاغوريون، أريستارك). لكن لما نال تصديق الجميع، أخضع الحب الذاتي الإنساني [النرجسية] إلى مضايقته الأولى، المضايقة الكوسمولوجية»². هذا لأنه ورد في الكتاب المقدس أن خليفة موسى، يشع، أمر الشمس أن تتوقف فتوقفت؛ لكن في نظرنا هذا ليس حجة أن الكتاب المقدس تبني فكرة دوران الشمس حول الأرض كما اعتقدت الكنيسة الكاثوليكية، الأمر يتعلق بمجاز يعبر عن معجزة وقوة وجبروت يشع. وفي القرآن أيضا ورد مثل هذا التصريح الكتابي، بحيث أن موسى قال لفرعونه يأتي الله

¹ Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, Trad. par Olivier Mannouni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, (imprimé en Espagne) : 2013. P. 124

² Ibid., P. 125

بالشمس من المشرق فأتي بها من المغرب إن استطعت. لكن هذا أيضا مجرد مجاز. في الحقيقة لا نجد في الكتاب المقدس ولا في القرآن فكرة صريحة عن دوران الشمس حول الأرض كما لا نجد العكس. أراد فرويد أن يثبت أن اكتشاف كوبيرنيك قام بجرح نرجسية الإنسان وصدّمها. نطلق بدورنا على هذا الاكتشاف عبارة الإذلال الكوسمولوجي.

بدا أن هذه المضايقة، التي تعتبر هي الأولى في تثوير التصور عن العالم، هي أخطر مضايقة من وجهة نظر اللاهوتيين، فقد ورد في كتاب ل برتراند راسل أن أب يسوعي يسمى مالشيور أنشوفر قال ما يلي: «الموقف الذي من خلاله يعتقد أن الأرض تتحرك هو بين كل أنواع الهرطقة الأكثر منكرا، الأكثر ضررا والأكثر، الأكثر فحشا؛ سكون الأرض شيء مقدس لثلاث؛ من الممكن أن نسمح بحجج ضد خلود النفس، ضد وجود الله وضد البعث الأخروي، لكن لا يمكن أن نتسامع مع الحجة التي تؤكد أن الأرض تدور»¹. رأينا المبالغة الواردة في هذا الرأي الكاثوليكي، الاعتقاد بدوران الأرض يؤدي لا محالة إلى تحطيم كل العقائد الإيمانية كوجود الله واليوم الآخر. لكن فرويد رأى في المضايقة السيكلوجية أخطر كل المضايقات.

- النرجسية الكلية الثانية: اعتقد الإنسان أنه متفوق على الحيوانات الأخرى، بمعنى أن «في مجرى ارتقائه الثقافي، رفع الإنسان نفسه إلى صف السيادة على المخلوقات الحيوانية الأخرى التي تحيط به (...). ينفي عنها العقل، وينسب إلى ذاته نفسا خالدة، يلتمس الأصل الإلهي العالي الذي سمح له أن يخترق الرابط الذي يجمعه مع العالم الحيواني. إنه من الممكن الإثبات إلى أية نقطة كانت هذه الغطرسة غير معروفة عند الطفل وكما هي غير معروفة عند الإنسان البدائي وإنسان الحالة الأصلية [الطوطمية = الأصل البهيمي للإنسان]. فنعلم كلنا أن البحث الذي قاده شارل داروين، وشركاؤه، وأسلافه الممهدون، قد وضع، قبل أقل من نصف قرن، حدا لهذا الازدهاء الإنساني. إذن يتعلق الأمر بالمضايقة الثانية، ذات طابع بيولوجي، للنرجسية الإنسانية»². نطلق بدورنا على هذا الاكتشاف الثاني عبارة

¹ Bertrand Russell, Science et religion, Trad. par Philippe Mantoux, Ed. Gallimard, Paris : 1975. P. 38

² Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, P. 126

الإذلال البيولوجي والانتروبولوجي؛ لأن داروين قلص كثيرا من الحدود التي يعتقد الناس أنها تفصل بصفة جوهرية الإنسان عن الحيوانات الأخرى.

خطاب فرويد هذا يذكرنا عن نص لـ **رالف لينتون** في كتابه **شجرة الحضارة**، أين نوه إلى أن اكتشاف الأصل البهيمي للإنسان يعتبر صدمة للإنسانية وجرحا نرجسيا، قال المؤلف: «فمن المؤكد أن الإنسان لم يتناسل من أي نوع من أنواع القرود العليا الموجودة حاليا التي مازلت باقية حتى الآن، فهذه القرود ليست أجدادنا ولكنها أبناء عمومتنا الذين افترق فرع أصولهم عن فرعنا منذ مليون سنة على الأقل»¹. سوء الفهم الذي قصده الكاتب هو التساؤل التافه الذي يطرحه خصوم نظرية الأصل البهيمي للإنسان، لما يقولون: لماذا لا تتحول الآن القرود إلى إنسانيين؟ تصور الكاتب أن هذا الاكتشاف العلمي بإمكانه أن يصدم البعض لكنه حقيقة، حيث «يتضح من جميع ما توقعنا عليه من معلومات حتى الآن أن أجدادنا البعيدين كانوا قرودا مذنبين، ويستطيع من يُغضبهم هذا القول أن يجدوا بعض العزاء، إذا أكدنا لهم أن مؤسسي فرع عائلتنا البشرية قد تلقوا تعليمهم في أعلى فروع الأشجار. كانوا في الغالب حيوانات صغيرة الحجم، تتراكم فوق فروع الأشجار على قوائمها الأربع كما تفعل القرود الحديثة وتثب من غصن إلى غصن، وقد بسطت ذراعيها ورجليها على استعداد لتقبض على أي شيء بأي واحدة من اليدين أو الرجلين»². أشار هنا الكاتب إلى الشؤم الذي يبديه الإنسان لما يعرف أن أجداد الإنسانية كانوا قرودا. هذا تعبير عن فكرة المضايقة النفسية التي تحدث عنها فرويد بخصوص الثورات الفكرية الحديثة.

الزرعة الثالثة للنرجسية الإنسانية: تفنيد الطابع الروحي للإنسان، قال فرويد: «دون شك المضايقة الثالثة ذات الطابع السيكولوجي هي الأكثر حساسية. الإنسان، ولو كان مهانا من الناحية الخارجية يحس وكأنه سائدا من ناحية نفسيته الخاصة. أكثر من ذلك يمكن أن يذهب حتى إلى تطبيق تناسبا بين النفسي والشعوري، بمعنى ما هو معروف لديك، بالرغم من الحجج الأكثر وضوحا أن في الحياة النفسية تجري بثبات كثير من أشياء لا

¹ رالف لينتون، شجرة الحضارة، (تقديم محمد سويدي) اسم المترجم غير وارد، موفم للنشر: 1990، ص12

² المرجع نفسه، ص. ص. 14 - 15

يستطيع الشعور أن يعرفها»¹. الصدمة السيكولوجية للإنسانية هي الأهم والنهائية في نظر فرويد لأنها موجهة خاصة لتقويض المسيحية. لكن سوف نعود بعد قليل إلى هذه الفكرة.

قدر فرويد الثورة التحليل النفسية إلى درجة أن اعتبرها هي أهم كل الثورات لأنها جاءت هي الأخيرة بعد الثورتين، وهذا في قوله: «لكن هذه التوضيحات – بمعنى أن الحياة الغريزية للجنسية فينا غير قابلة للترويض الكامل وأن السيرورات النفسية هي في ذاتها لاشعورية، لا تصبح قابلة للعبور إلى الأنا ولا تخضع له إلا بطريقة غير مباشرة لإدراك غير كامل ولا موثوق – هي مساوية للتأكيد أن الأنا ليس سائدا في بيته الخاص: المضايقة السيكولوجية»². نطلق على هذه الاكتشاف الثالث عبارة الإذلال السيكولوجي.

في نظر مؤسس التحليل النفسي، لم يتمكن الطب النفسي من قبل أن يثبت وجود اللاشعور ولم يصل إلى إثبات أهمية الحياة الجنسية في الفرد وفي الثقافة بحيث «بمقابلة هذا النمط من الأحداث، ينفي الطب النفسي بالتأكيد وجود الأرواح الخارجية التي تنفذ في الحياة النفسية، لكنه تجاه الباقي يكتفي بهز كتفيه ويصرح بهذه الألفاظ: الانحلال، استعداد مسبق وراثي، دناءة من نوع تكويني! شرع التحليل النفسي في شرح هذه الأمراض المقلقة، إذ دفع بأبحاث طويلة ودقيقة، وخلق لنفسه موادا مفهومية وبناءات علمية»³. هذا على العموم تقدير فرويد للصدمة السيكولوجية، لكن في نظره (ربما بفعل تواضعه) ليس التحليل النفسي هو الأول الذي أثبت هذه الأفكار الانقلابية في تاريخ الفكر، إذ لا جديد تحت الشمس، فكما أن لداروين أسلاف ولكوبيرنيك أسلاف، فالتحليل النفسي أيضا أسلاف، اعترف فرويد نفسه بذلك وهذا قوله: «كم هم نوادر الذين استطاعوا أن يفهموا أن المسعى المثقل بالنتائج والذي يتمثل في قبول فكرة سيرورات نفسية لاشعورية في العالم والحياة (...) يجب أن نذكر، على سبيل المُمهدين، فلاسفة مشهورين، خاصة المفكر العظيم شوبنهاور، بفكرته عن الإرادة اللاشعورية التي لا بد أن تماثل الحركات النفسية في التحليل النفسي. (...) حقق التحليل النفسي وثبة واحدة: لا يؤكد بطريقة مجردة المبدأين المزعجين

¹ Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, P. 130

² Sigmund Freud, Une difficulté de la psychanalyse, Trad. Janine Altounian, André Bourguignon et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, Tome XI (1916 – 1920), Ed. P. U. F., Paris :2002.P. 50

³ Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, Ps. 128 – 129

إلى حد كبير للرجسية الإنسانية، وهما المعنى النفسي للجنسية واللاشعور، لكن برهن [التحليل النفسي] عليهما بالاستعانة بالمواد التي تتعلق بكل فرد شخصيا وأجبره أن يتخذ موقفا حول مشاكله»¹. إذن الثورة الفكرية الحديثة اكتملت أخيرا بفلسفة شوبنهاور وبارتقاء السيكلوجيا المدرسية الرسمية أو العادية إلى التحليل النفسي كسيكلوجيا علمية، متصلة بطب الأعصاب، وكسيكلوجيا الأعماق التي تبحث في الجنس واللاشعور. لم يهتم فرويد بالثورات الكوبيرنيكية الأخرى، التي، مثلا، طورها كانط في نظرية المعرفة، ودي سوسير في اللسانيات، وفيكو في فلسفة التاريخ، وهارفاي في الطب، وهوبز في السياسة، ونشته في الأخلاق.... الثورات الثلاثة التي ذكرها فرويد - وفي هذا يكمن سر مقصده - لها علاقة بالدين والكتاب المقدس. الكتاب المقدس قال، حسب فهم المتدينين، أن الأرض مركز الكون، هذه الفكرة الأولى قوضها كوبيرنيك وأسلافه؛ قال الدين أيضا أن الله خلق الإنسان على صورته، هذه الفكرة الثانية قوضها داروين وأسلافه؛ قال هايكل في هذا الصدد: «كما أن كوبيرنيك أعطى ضربة قاتلة لعقيدة مركزية الأرض، المؤسس على الكتاب المقدس، فعل داروين الشيء نفسه لعقيدة المركزية الإنسانية المتصلة بصفة حميمة مع الأولى»². أخيرا جاء دور فرويد للمشاركة في التمهيد لهذا التصور العلمي للعالم، ضربة فرويد القاتلة هذه المرة موجهة إلى العهد الجديد؛ قيل في الإنجيل: "ملكوت الله فيكم"، يمكن اعتبار هذا التصريح هو الأهم في المسيحية حيث فيه تعظيم للنفس الإنسانية بما أنها تحتوي على روح إلهية؛ فهذه الفكرة الإنجيلية قوضها التحليل النفسي وشوبنهاور. الإنجيل أتى ببشرى طيبة: ملكوت الله فيكم، بينما التحليل النفسي أتى بخبر سيء: الإنسان حيوان جنسي منحرف.

3-موقف التحليل النفسي من تطور التاريخ

عين فرويد محركا للتاريخ كما عين الإسمنت الاجتماعي. محرك التاريخ لديه هو اقتصاد الليبيدو والاسمنت الاجتماعي هو الحب (إيروس). لكن هناك علاقة وطيدة بين العاملين؛ والحب المقصود هنا هو الحب المكفوف عن الهدف الجنسي، هو الحب بالمعنى الأفلاطوني وبالمعنى البولسي*، الحب الذي يرافق اقتصاد الليبيدو. في كتابه سيكلوجيا

¹ Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, P. 131 – 132

² Cité par Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 196

الجماهير وتحليل الأنا قدم نقيض أطروحة هوبز التي ترى في الخشية الطبيعية الإسمنت الاجتماعي ونقيض أطروحة لوبون التي ترى في التنويم المغناطيسي والإيحاء المتبادل والنفوذ أسبابا في التجمع في الجمهور، كما سبق أن قلنا.

بابتعاده عن التاريخانية، ابتعد [فرويد] بصفة منطقية عن نظرية التطورية الداروينية. لاحظنا من خلال التحليل النفسي أن فرويد اتخذ مع الداروينية خطأ موازيا؛ عكس اعتقاد الكثير من الدارسين، الداروينية السيكولوجية غائبة في مؤلف فرويد ولا علاقة لها بفلسفة التحليل النفسي الأنتروبو – تاريخية . بالرغم من أن داروين حقق ثورة كوبرنيكية في مجال البيولوجيا والانتروبولوجيا، لم يتقاطع معه فرويد الذي حقق ثورة كوبرنيكية في مجال السيكولوجيا. عادة ما يقارن نفسه بـ كوبيرنيكوس و داروين في مجال الفعل العلمي الثوري، كما قارن نفسه بـ كولومبس. قد أخطأ بول لورانت آسون في مقالته التي نشرت في قاموس الداروينية ، لما ساند أطروحة أن التحليل النفسي سيكولوجية داروينية وهذا تصريحه: «يتقدم فرويد إذن بطيبة خاطر كتلميذ راديكالي لداروين، يقتبس من نظرياته محتوى هو بكل ثبات غير متوافق مع القانون الرسمي. نلاحظ أن التفعيل العلمي للأطروحات الداروينية موجود عند مؤسس التحليل النفسي مع التزام حقيقي، وما يعرفه بدون مواربة كصراع العلم ضد محاولات التطاول الدينية»¹. ثم أضاف: «أخيرا تتقدم الداروينية في أصلها كوعد حقيقي، كنوع من الاسكاتولوجية العلمية، كتشيط خارج عن المؤلف لفهم العالم (...) بالفعل، وجد فرويد عند داروين التصور العلمي عن العالم – التصور الذي يعطي المشروعية لتعبير الداروينية والذي يستند إليه التحليل النفسي»²، نعم ممكن أن نستنتج عند داروين نوعا من اسكاتولوجيا علمية مخالفة للاسكاتولوجيا الدينية، مثل هذه الاسكاتولوجيا، المعلمنة أو الملحدة، حاضرة أيضا في فلسفات فيكو، ماركس، هيجل و نشته. أما عند فرويد فلا نجد أية قصدية للتاريخ، ولا وجود لتصوير إسكاتولوجي

*ليس من العدل ولا من الإنصاف مطلقا المناسبة بين الحب البولسي والحب الأفلاطوني. كانت نزعة أفلاطون قومية إلى أقصى حد، وإلى حد الفاشية، بينما القديس بولس إنساني رفض الميز بين الأقسام والأمم. الحب الأفلاطوني المجمل محدد بالمجتمع الأثيني، حب القديس بولس يشمل كل الإنسانية.

¹ **Paul Laurent Assoun**, Freudisme et darwinisme, In Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution, sous la direction de Patrick Tort, Ed. P. U. F. 1ere éd. Paris : 1996. P. 1744

² Ibid., P. 1745

للتاريخ في التحليل النفسي؛ بل يعتبر فرويد القصدية في التاريخ والتساؤل حول معنى الحياة وما يشبه ذلك أوهاما فلسفية أخذت أصولها من الأوهام الدينية القديمة، حيث قال في إحدى رسائله: «بمجرد أن نتساءل عن معنى وقيمة الحياة، فإننا مرضى لأن لا وجود موضوعي لهذا ولا لتلك؛ بل نعترف ببساطة بأننا نمتلك مخزوننا من الليبدو غير المشبعة التي حدث لها شيء آخر، والتي تتمثل في نوع من الغليان الذي يؤدي إلى الحزن والانهيال»¹. بفعل هذه النظرة التشاؤمية إلى الحياة يستحيل على فرويد أن يتصور قصدية للتاريخ كما تصورها الفلاسفة التاريخانيون وكما تصورها داروين.

لم ينتظر فرويد أبدا مستقبلا زاهرا كما انتظره التاريخانيون وكما انتظره داروين نفسه، كقانون في الطبيعة الإنسانية. وإذا دعا إلى مجتمع إيتوبي فالسبب في ذلك أنه مؤمن بقدرة العلم ولاسيما السيكلوجيا في حل مشاكل العالم النفسي تدريجيا. وتمسكه بفكرة الإيتوبيا ناتج عن رفضه، في الوقت نفسه للدين والألوهية والقوانين التاريخية؛ مثال على ذلك، كان ماركس يعتقد أن التاريخ تتحكم فيه قوانين طبيعية، وما الإنسان إلا وسيلة في خدمة هذه القوانين؛ بينما رأى فرويد في التحليل النفسي كحدث طارئ يجبر التاريخ ويتدخل في صناعة الحاضر والمستقبل، وما عدا ذلك أوهام، وضح فرويد هذه الفكرة في الفقرة التالية: «زيادة إلى ذلك، أمضيت حقيقة فترة كبيرة من حياتي أعمل على هدم أوهامي الخاصة وأوهام الإنسانية. لكن إذا كان أمل الحب الكوني لا يستطيع أن يتحقق ولو بشكل تقريبي، وإذا لم نتعلم، في مجرى الارتقاء، أن نبعد عن الناس نزواتهم التدميرية، وإذا واصلنا في كراهية بعضنا لبعض بسبب اختلافاتنا الصغيرة ونتقاتل من أجل مصالح تافهة، وإذا واصلنا في استغلال التقدّمات الكبرى في السيطرة على القوى الطبيعية دون توقف من أجل القضاء على بعضنا البعض، فما هو نوع المستقبل الذي يمكن أن نتطلع إليه؟»². قدم هما فرويد نقيض أطروحات داروين والتاريخانيين. إذا أبدى شيئا من التفاؤل فهذا يعود إلى إمكان تجليل الغرائز الإنسانية بفعل انتشار التحليل النفسي، أما خارج هذا الإطار، فهو متشائم في الحين وعلى المدى البعيد. في نظره كل نظرة اسكاتولوجية إلى المستقبل وهم.

¹ Sigmund Freud, Lettre à Marie Bonaparte. Aout 1938, In Correspondances, P. 523

² Sigmund Freud, Lettre à Romain Roland. 04 – 03 - 1923 In Correspondances P. 373

نعود إلى مشكل المقارنة بين فرويد و داروين. رأى أيضا آسون أن «يمكن أن نثبت أن فرويد يعمل على ورشة مؤلف أصل الإنسان بصفة لازمة»¹. هل هذا يعني أنه نقل الارتقائية الداروينية كمنهج ومحتوى إلى المجال السيكولوجي؟ هذه الفكرة ساندها آسون حيث أكد أن «الملاحظ الخارجي إلى ما هو جديد عند فرويد سيستطيع هنا أيضا أن يعتبر التحليل النفسي كامتداد الداروينية إلى الظاهرات النفسية»². لا نأخذ بموقف آسون في هذه الحالة، إذ تجبرنا نصوص فرويد نفسها أن نتخذ موقفا معاكسا؛ فحتى وإن كان فرويد قد تأثر بداروين، إذ أوصل الثورة التي أحدثها هذا البيولوجي إلى مجال السيكولوجيا، ولو أنه استعمل بعض المصطلحات الداروينية، فإنه، مع ذلك، لم يعمل أبدا على ورشة داروين؛ لأنه نفسه لا يقتبس من داروين إلا نادرا وبقدر قليل جدا. بالرغم من الأفكار التي قدمها آسون من أجل مساندة أطروحة الداروينية السيكولوجية لمذهب التحليل النفسي، فقد اعترف أن الرجوع إلى داروين غائب تقريبا لدى فرويد، وهذا تناقض وقع فيه، حيث قال: «كذلك إذا حكمنا بالنص نجد شبه صمت في مؤلف فرويد حول الداروينية»³. نعتقد أن المصطلح الدارويني الذي استعمله فرويد هو الرهط الأصلي لكن بمعنى مخالف للمعنى الدارويني. واعترف آسون أيضا أن «حد الانتقاء selection كان غائبا تماما في النص الفرويدي»⁴. عادة، كما قلنا، ما يقارن فرويد نفسه ب داروين، كوبرنيكوس، وكولومبس؛ نعم، بالفعل، تأثر بداروين لكن هذا لا يدل على أنه أسس لداروينية سيكولوجية.

أما عن التصور العلمي عن العالم فيمكن أن يُشكل التحليل النفسي جزءا منه، يضاف إلى تصور كوبرنيكوس، داروين وشوبنهاور. كما قال ذلك فرويد نفسه مرارا. لكن من وجهة نظر السوسولوجيا، اختلف فرويد مع داروين، إذ نفهم عند هذا الأخير أن الإنسان اجتماعي بطبعه، والمجتمع يتطور بطريقة طبيعية، وأكد الطابع الارتقائي للغرائز؛ بينما في نظر فرويد، المجتمع إنتاج ثقافي ولا وجود لغريزة القطيع، والغرائز كلها تؤدي إلى نفور الناس بعضهم من بعض. حسب فرويد، سواء ارتقى المجتمع نحو الأحسن أو نكص نحو

¹ Paul Laurent Assoun, Freudisme et darwinisme, P. 1748

² Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 210.

³ Paul Laurent Assoun, Freudisme et darwinisme, P. 1741

⁴ Ibid. P. 1750

الأسوأ فهذا متعلق بالعسف الإنساني وإرادته وليس بفعل غرائز طبيعية. سنثبت في ما يلي أن الغرائز الإنسانية، في نظر فرويد، لا تتوق إلا إلى الركود أو النكوص

في الحقيقة ما كان مبدأ فرويد في الإصرار على التكرار، وتأكيد الطابع النكوصي للغرائز، ومبدؤه في التناسب إلا معاكسة (عمدية؟) للخط الذي رسمه داروين في الارتقائية. ابتعاده عن التاريخانية ورفضه لأي تصور شامل عن العالم، لزم عنهما ضرورة الابتعاد عن الارتقائية بالمعنى المألوف. من أجل توضيح هذه الفكرة نقول لو تقاطع فرويد مع داروين لطور فلسفة سيكولوجية تاريخانية بتعيين الغاية من التاريخ. مثل ما فعله نشته، الذي قدم داروينية معكوسة، لما قال: «الإنسان حبل منصوب بين البهيمة والإنسان المتفوق، حبل فوق هاوية. الاجتياز خطر، البقاء عن الطريق خطر، النظر إلى الوراثة خطر، الارتعاد والتوقف خطر. ما هو عظيم في الإنسان هو أنه جسر وليس هدفاً: ما يمكن أن نحبه في الإنسان هو كونه عبور وزوال»¹. وقد فند فرويد هذه الفكرة النيتشوية لما قال بدوره: «على عتبة التاريخ كان الإنسان المتفوق الذي لم يتصور نشته ظهوره إلا في المستقبل»². نشته تاريخاني محرك التاريخ في نظره إرادة القوة وغاية التاريخ لديه تتمثل في موت الإله وظهور الإنسان الأرستقراطي المتفوق، بنهاية عصر العدمية كما تصورها هو. (لم يقتبس نشته مباشرة من داروين بل اقتبس من هربرت سبنسر). إذن الداروينية السيكولوجية المعكوسة هي مذهب نشته كما أن الداروينية الاجتماعية، المعكوسة أيضاً، هي مذهب لوبون، هذا الأخير أيضاً قرأ داروين بنظرات سبنسر، وتأثره ب نشته واضح في أفكاره؛ بينما لم يطور فرويد لا داروينية سيكولوجية ولا داروينية اجتماعية. الفيلسوف السيكولوجي الذي عبر عن داروينية سيكولوجية وفيه – دون التأثر بسبنسر – هو ك. غ. يونغ، حيث نجد بوضوح في مؤلفاته نوعاً من تلفيقية بين انتروبولوجيا فيكو وارتقائية داروين، وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الفكرة في الفصل السابق.

¹ Friedrich Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, Trad. par Maurice Betz, Ed. Gallimard, Paris: 1963, Ps., 20 – 21

² Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, Trad. par Pierre Cotet et A. Bouguignon et autres, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2012. P. 94

لكن لا بد أن نشير إلى أن في دراساته النورولوجية المبكرة كان مؤسس التحليل النفسي مقتربا من الارتقائية الداروينية، قال **جونس** في هذا الصدد: «تتمثل النقطة البارزة لأبحاثه [فرويد] في تسليط الضوء على الارتباطات بين الأعمدة الفقرية الخلفية (الحسية) للنخاع الشوكي، جذور العصب الصوتي والمخيخ؛ أثبت بعد ذلك أن جذور الأعصاب الجمجمية الحسية هي متناظرة مع أعصاب العمود الفقري، نتيجة ذلك مهمة من وجهة نظر النظرية الارتقائية»¹. حقيقة، في البداية أراد **فرويد** أن تكون السيكولوجية العلمية، كما سماها في أعماله المبكرة، امتدادا للداروينية في مجال السيكولوجيا، لكنه في النهاية لم يصل إلى هذه الغاية. لما اقترب من الفلسفة التاريخية والانتروبولوجية، لم يتبن الداروينية؛ بالتالي نتساءل هل هناك فرق بين **فرويد** السيكولوجي و**فرويد** الفيلسوف؟ نعتقد أن الفرق يكمن في نقطة واحدة لكن بصفة نسبية: **فرويد** السيكولوجي مادي المذهب، لأن العلم يفرض المادية، أما **فرويد** الفيلسوف فهو مثالي المذهب. التصورات التي تبناها في فلسفته التاريخية إنما نقلها من مجال السيكولوجيا النظرية. هذه الفكرة أعلاه التي ساندها **جونس** لم توجد لا عند **فرويد** المحلل النفساني ولا عند **فرويد** الفيلسوف، فقط كانت ربما نيته في المرحلة الأولى التقاطع مع داروين. وسبب عدم تقاطع **فرويد** الفيلسوف مع داروين واضح: أولاً، رفضه الصارم للتاريخانية؛ ثانياً، رفضه لتصور خاص عن العالم؛ ثالثاً، رفضه لارتداد التحليل النفسي إلى فلسفة نسقية كاملة.

الانتقال من السيكو- نورولوجيا – أو السيكولوجيا التجريبية – إلى التحليل النفسي هو انتقال من دراسة الأعصاب وعلم تشريح الدماغ والنسق العصبي، إلى دراسة الغرائز والجهاز النفسي. بتعبير آخر، لما أነع التحليل النفسي بداية من تأويل الأحلام، تخلى **فرويد** عن المفاهيم التقنية الخاصة بعلوم الأعصاب وأصبح يتكلم بالمفاهيم الأخرى كالغرائز والاندفاعات والمكانية النفسية واقتصادها وديناميتها (الشعور، ما تحت الشعور، اللاشعور؛ ثم الهو، الأنا، الأنا الأعلى). إذا أردنا أن نتبع نوعاً من الداروينية السيكولوجية وعلاقتها بالتحليل النفسي، فلا بد أن نؤكد قطعاً أن التطورية تحصل على مستوى النسق العصبي –

¹ Ernest Jones, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 1 (1856 – 1900), Trad. Anne Berman, Ed. P. U. F. Paris : 1958, 1ere éd., P. 242

إذا تعلق الأمر بالمجال العضوي – الذي يتطور جيلا بعد جيل دون انقطاع، وهذا الارتقاء لا بد أن يمتد إلى مجال الغرائز ثم الأخلاق، وهذا ما لم يتصوره فرويد كنتيجة نهائية.

أكد من قبل مؤسس الانثروبولوجيا الإنسانية، فيكو، أن البدائيين أطفال الإنسانية، بالتالي أسس لارتقائية*، مضاهية لارتقائية داروين، تتعلق بارتقاء الدماغ والنسق العصبي على الصعيد الفيلوجيني وهذا واضح في قوله الآتي: «حسب المسلمة التي أكدت أن الأطفال، بالرغم من كونهم وُلدوا في الوفرة الهائلة للغات التي نملكها، وبما أن ألياف العضو [في الدماغ] الذي يتعلق بنطق الألفاظ هي مرنة جدا، يبدؤون الكلام بالمقاطع الأحادية monosyllabes. ومن خلال هذه الحجة القوية كان الأمر كذلك لدى الناس الأولين في الأمم، والذين لهم ألياف صلبة إلى الغاية والذين لم يسبق لهم أن سمعوا أصواتا بشرية. يقدم لنا النظام الذي من خلاله نشأت أجزاء الخطاب، وبالتالي نشأت الأسباب الطبيعية لتركيب الجمل»¹. في هذه الفقرة إشارة من فيكو أن التطور الارتقائي للإنسان يحصل على مستوى الدماغ والنسق العصبي، الذي هو الأساس، ثم يشمل الأجزاء العضوية والنفسية. يحصل التطور، في البداية، على مستوى العضو الناطق، أو المستعد للنطق، في الدماغ. وبذلك ماثل بين الأطفال والبدائيين؛ أطياف العضو الناطق في الطفل شبيهة بأطياف العضو الناطق في الإنسان البدائي. هذه الأطياف مرنة في الطفل وصلبة في البدائي، الأطياف في كلتا الحالتين ضعيفة وعاجزة؛ والنتيجة أن في كلتا الحالتين يصعب نطق الحروف الساكنة consonnes. ووضح ذلك فيكو في فقرة موالية، «بما أنه عند أولئك الناس [البدائيين]، العضو الذي يخص نطق الألفاظ مكون من أطياف صلبة جدا، وهم لا يملكون إلا قدرا قليلا جدا من الألفاظ، كذلك نلاحظ عند الأطفال الذين لهم بالعكس أطياف مرنة جدا والذين يولدون اليوم في وفرة هائلة من الألفاظ، يعانون من صعوبة كبيرة في نطق الحروف الساكنة»². في فكر فيكو* هذا نستنتج نوعا من المطابقة بين تطور تاريخ الطفل وتطور تاريخ النوع، حيث يعيد الطفل في تطوره بطريقة موجزة تطور النوع، كما

¹ Giambattista Vico, La science nouvelle, P. 207

² Ibid., P. 209

*إنه لشيء يثير الفضولية حقا، إذ نجد في مؤلف فيكو، بصفة موجزة، ارتقائية داروين، ونظرية ماركس في الصراع الطبقي، وكذلك نجد تقنية تأويل الأساطير ل فرويد وجينالوجيا الشعور كما طورها يونغ

أكد ذلك أيضا هاينكل. إذن تحصل التطورية التي افترضها فيكو في البداية على مستوى الدماغ أو، حصرا، على مستوى ألياف العضو الناطق في الدماغ ثم تشمل النفس والروح والفكر واللغة وأعضاء الجسم المادية والغرائز. رأى فيكو أن البدائيين الذين لا لغة منطوقة لهم، يعبرون فقط بالحركات voyelles (آ، أو، إي) مثل الأطفال. ولما بدؤوا ينطقون الحروف الساكنة كانوا يعانون من التأتأة التي زالت شيئا فشيئا بإدخال ظاهرة الغناء أو الأنشودة. في رأي فيكو الغناء أسبق من اللغة المنطوقة، كما أن الشعر أسبق من النثر. خلاصة القول، نقول إن التطورية عند فيكو تحدث بالتلازم بين اللغة والفكر اللذان يؤثران في الدماغ كما أن تطور الدماغ يؤثر بدوره في اللغة والفكر؛ هناك علاقة متبادلة وجدلية بين السوماتي والنفسي. وهذا التطور المبدئي يؤثر في الإحساسات الاجتماعية (كما سماها فرويد) أو الغرائز الاجتماعية (كما سماها داروين). هذه التطورية تشمل بعد ذلك الأخلاق والدين والسياسة والفن، قبل ظهور العلم والفلسفة في الطور الأخير من التطور. هذا مجمل فكرة التطورية عند فيكو.

في نظر فرويد أيضا هناك ما قبل تاريخ الفرد، الطفولة، وهناك ما قبل تاريخ النوع إذ قال في خطابه عن تأويل الأحلام: « هناك أولا ما قبل التاريخ الفردي، الطفولة، وكذلك بقدر ما، أن كل فرد يعيد بصفة موجزة، في مدة الطفولة، كل تطور النوع الإنساني، ما قبل التاريخ الفيلولوجي»¹. هذه الفكرة اقتبسها من هاينكل Haeckel الذي قال بدوره: «تاريخ التطور الفردي أو الأنتوجيني هي إعادة موجزة وسريعة وملخصة للتاريخ التطوري المتحجر paléontologique أو الفيلولوجيا، مع التطابق مع قانون الوراثة والتكيف مع البيئة»².

وفي كتابه حول ليونارد فانشي فسر فرويد العلاقة الموجودة بين التطور الأنتوجيني والتطور الفيلولوجيني ذلكم بعض النصوص. «ليست لذاكرات طفولة الناس عادة أصل آخر؛ إنها بصفة مطلقة ليست مثل الذكريات الشعورية لفترة البلوغ مثبتة انطلاقا من التجربة المعاشة، ثم أعيدت لكنها فقط انبعثت فيما بعد، الطفولة المنقضية والتي طالها التعديل

¹ Sigmund Freud, introduction à la psychanalyse, P. 184

² paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie freudienne, P. 210

والتشويه وأصبحت في خدمة الميول اللاحقة؛ بشكل تصبح فيه غير مختلفة بصرامة عن الخيالات. ربما لا نستطيع أن نشرح طبيعتها إلا إذا انتقلنا إلى الطريقة التي نشأ من خلالها التاريخ المكتوب للشعوب القديمة (...). إنه عصر بطولي وليس عصرا تاريخيا¹. هنا قارن فرويد بين تاريخ الطفولة الذي يتحول إلى الخيالات وتاريخ الشعوب القديمة الذي يتحول إلى حكايات عجيبة وأساطير. وقد ألمح فيكو في علمه الجديد أن الحكايات هي التاريخ الحقيقي للشعوب البدائية يكفي أن نؤولها لنستخرج المعنى المعقول. أضاف فرويد: «التاريخ المكتوب الذي بدأ يسجل يوما بعد يوم تجارب الوقت الحاضر، يلقي أيضا نظرة إلى الوراء، تجاه الماضي ويجمع العادات والحكايات، يؤول بقايا الأوقات القديمة كالعادات والتقاليد، ويخلق كذلك تاريخ الأوقات العتيقة»². ويوضح هذه الفكرة في الفقرة الآتية « إنه لا مفر منه أن قبل التاريخ هذا سيصبح بالأحرى تعبيرا عن آراء ورغبات الحاضر وكذلك كانعكاس الماضي، لأن كثيرا من الأشياء كانت مبعدة من ذاكرة الشعب، وبالأحرى مشوهة؛ الأثر المهم من الماضي كان مؤولا بصفة مخالفة للواقع في روح الحاضر، زيادة إلى ذلك، بالتأكيد، لا يكتب التاريخ عن دوافع شراة موضوعية للمعرفة، لكن يُراد من خلاله التأثير على المعاصرين، وتحفيزهم والسمو بهم بتقديم لهم مرآة. الذاكرة الشعورية التي يملكها الإنسان حول التجارب المعاشة عهد بلوغه هي من الآن قابلة للمقارنة بهذا التاريخ المكتوب. وذاكرته الطفولية تتطابق حقيقة، بخصوص تكوينها ووفائها، مع تاريخ العصر الأصلي للشعب، مستوعب موجزا وبصفة منازرة»³. لكن حتى التاريخ المكتوب يتعرض إلى التشويه بطريقة لاشعورية؛ وتتحوّل الأحداث التاريخية إلى أساطير وروايات عجيبة. فهم فرويد هذه المشكلة فرأى أن التاريخ لا يكتب بفعل الرغبة في المعرفة إنما يكتب من أجل التأثير في المعاصرين وتحفيزهم، والمسيطر على السلطة هو الذي يكتب التاريخ.

¹ Sigmund Freud, Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. Gallimard, Paris : 1987. P. 91

² Ibid., P. 92

³ Ibidem., P. 92

أما ما قبل التاريخ للشعب فهو شبيه بما قبل تاريخ الفرد حيث تطغى عليه الخيالات. أخيرا قال فرويد: «كنا مستعدين، بفعل مماثلات بيولوجية هامة، أن نفهم أن التطور النفسي للفرد يعيد بطريقة موجزة مجرى تطور الإنسانية، فلا نجد إذن النتائج التي توصل إليها التحليل النفسي مستحيلة بخصوص النفس الطفولية حيث تقدير الأجزاء التناسلية من طرف الطفل»¹ نعلم أن عند المصريين القدامى تقدير مبالغ فيه للأعضاء التناسلية حيث تظهر في فنونهم ومهرجاناتهم، وحتى ديانتهم لها طابع جنسي. كان الإنسان البدائي يجنس الكون. ورأى فرويد أن الطفل أيضا يقدر أعضاء التناسلية التي تصبح موضوعا للإشمزاز عند البلوغ، كذلك أصبحت الأعضاء التناسلية موضوعا للإشمزاز أيضا بعد تطور الحضارة. والفكرة الأخرى التي بلورها فرويد تتمثل في ما يأتي: كما أن الإنسان الفرد له قبل تاريخ مشوه، كان أيضا للإنسانية تاريخ مشوه. وهذا ما يفسره فرويد في التحليل النفسي الإكلينيكي بما سماه نظرية المخيلات *la théorie des fantasmes* بعد أن تخلى عن نظرية الإغواء *La théorie de la séduction* إذ اكتشف أن روايات العصابيين عن فترة طفولتهم، ما قبل تاريخهم، ما كانت إلا تخيلات لم تحدث في الواقع، الكذب المرضي. مثلا قد يروي العصابي أنه تعرض إلى اعتداء جنسي في طفولته من طرف إنسان بالغ، لكن هذا لم يحدث. إلا أن هذه الفكرة قابلة للمناقشة.

هكذا إذن يحصل التطور في التاريخ حسب فرويد (والفكرة اقتبسها من هايكل)، لكن نلاحظ جيدا تغليب المستوى الأنتوجيني على المستوى الفيلوجيني. القول أن الأنتوجينيا إعادة موجزة للفيلوجينيا، مع الاكتفاء بهذا القدر، لا يساند ضرورة نظرية التطورية التي صاغها داروين والبيولوجيون. ربما هناك إشارة ضمنية غير واضحة إلى التطورية لكن فرويد لم يبين كيف تقع هذه التطورية وما هي الأعضاء التي تخضع للتطورية في الإنسان. لكن لا نعتقد أن فرويد لم يدرك أن الطفل في القرن التاسع عشر لا يعادل في الذكاء الطفل في القرن العشرين. وهذا لأن مدة طفولة الإنسان طويلة مقارنة بمدة طفولة الحيوانات الأخرى. سنعود إلى هذا الموضوع في الأخير.

¹ Sigmund Freud, Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Ps. 114 – 115

لم يهتم فرويد بموضوع تطورية النسق العصبي، بالرغم أن التطورية، داروينية كانت أم فيكوية، تحصل على مستوى النسق العصبي ثم تشمل الغرائز والثقافة. قال داروين: «لكن العلاقة بين الاستعمال المتبع للغة وتطور الدماغ هي دون شك أكثر أهمية. القدرات الذهنية عند بعض أجداد الإنسان قد يكون لها تطور أكثر سموا من قدرات القردة الحاليين، حتى قبل أن يدخل في التوظيف شكل اللغة الأكثر نقصا؛ لكن نستطيع أن نؤمن بكل ثقة أن الاستعمال والتقدم اللذين يتبعان هذه القدرة أثرت على الدماغ نفسه، إذ سمحت له وسهلت له تحقيق سلسلات طويلة للفكر»¹. نلاحظ في هذه الفقرة من كتاب أصل الإنسان ل داروين، فكرة تؤيد مذهب فيكو. الفكر واللغة يتطوران ومع هذا التطور يتطور الدماغ بدوره.

أشار فرويد مرة واحدة في كتابه الميتاسيكولوجيا إلى أن هناك علاقة وطيدة بين النسق العصبي والغرائز بمعنى أنه «نستطيع إذن أن نستنتج جيدا أن الغرائز، وليست التنبيهات الخارجية، هي التي كانت المحركات الحقيقية للارتقاءات التي حملت النسق العصبي مع كل إمكاناته اللامحدودة، إلى الدرجة الحالية من تطوره»². تصور إذن فرويد علاقة بين تطور الغرائز وتطور النسق العصبي والفكر، بمعنى أن الغرائز، بفعل سيرورة داخلية، تؤثر على النسق العصبي وتؤدي إلى ارتقائه اللامحدود. ثم أضاف: «طبيعيا لاشيء يمنعنا أن نتقبل أن الغرائز نفسها، من جهة واحدة على الأقل، كانت ترسبات آثار التنبيه الخارجي الذي في مسار الفيلوجينيا أثرت على الجوهر الحي وغيرته»³. لو بقي فرويد متمسكا بهذه الفكرة حول تطورية الغرائز لطور فعلا داروينية سيكولوجية. في كثير من مؤلفاته المبكرة أكد أن الغريزة الجنسية تعرضت عبر العصور إلى التطور، كما تتطور تماما عند الطفل في الوقت الراهن. لكنه وقع في مفارقة وهي كالاتي: إذا كانت الغرائز متعلقة بالنسق العصبي فإن تطور هذا الأخير يؤدي إلى تطور الغرائز. وهذا ما رفضه فرويد بصفة قطعية في كتبه اللاحقة. ولا يمكن تبرير سبب رفضه هذا بكيفية علمية.

¹ Charles Darwin, La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe, Trad. par Michel Prum, Editions Sylleps, Paris : 2000. P. 173

² Sigmund Freud, Métapsychologie, Trad. par Jean Laplanche et J. B. Pontalis, Ed. Gallimard, paris : 1994. P. 16

³ Ibid., P. 17

لكن ألا يؤثر تطور النسق العصبي على الجهاز النفسي؟ لا بد أن يكون الجواب المعقول بالإيجاب؛ إلا أن المكانية التي وصف بها فرويد الجهاز النفسي لا تتوقع في النسق العصبي، إذ قال في كتابه موسى والتوحيد ما يلي: «أضيف ملاحظة: إن المكانية النفسية المطورة هنا لا علاقة لها مع تشريح الدماغ وأنها لا تلمسه بخفة في حقيقة الأمر إلا في نقطة واحدة...»¹. وقال في موضع آخر: «يأمل التحليل النفسي اكتشاف المجال المشترك الذي يجعل التقاء اضطراب سوماتي واضطراب نفسي معقولا وواضحا. من أجل الوصول إلى هذا الهدف، يجب أن يبقى التحليل النفسي بعيدا عن أي فرض مسبق من نوع تشريحي أو كيميائي أو فيزيولوجي ولا يعمل إلا بالاعتماد على أفكار سيكولوجية محضة». لكن موقفه هذا لم يكن نهائيا، لأن كما قال أحد المحللين المعاصرين: «النفسي متعلق بالسوماتي، لكن، بصفة معاكسة، النفسي يؤثر بقوة على السوماتي»². وفي هذه الفكرة تأكيد لأطروحة فيكو التي أشرنا إليها قبل قليل، وهي مثبتة الآن من طرف علوم الأعصاب. هذا أيضا يدل على أن هناك علاقة وطيدة بين النسق العصبي (المادي) والجهاز النفسي (المعنوي). لكن فرويد لم يذهب أبعد من هذا، إذ لم يتوصل إلى إثبات هذه العلاقة. وعن السؤال عن تطور النسق العصبي، لا نجد عند فرويد أي جواب، بل ترك المجال مفتوحا. ومستقبل التحليل النفسي في علوم الأعصاب، كما أكد ذلك في أعماله المتأخرة.

الآن نفتح قوسا لعرض سريع عن نظرية التطورية الداروينية كما لخصها باتريك تور، في البدء «يجب أن نبحث عن حقيقة ما كتبه داروين حول الإنسان، ليس في الكتاب الذي لم يقل فيه شيئا عن ذلك (أصل الأنواع)، ولكن في الكتاب الذي تناول فيه هذا الموضوع (أصل الإنسان) حيث فسر أن انبثاق الأخلاق والحضارة، ثمرة التطور الذي تشترك معه الغرائز الاجتماعية وكذلك العقلانية، والذي لا يتجزأ من حركة الامتداد اللامحدود للتعاطف»³. هذا يعني أن الانتقال الطبيعي يؤدي إلى التعاطف الذي ينبثق من الغرائز الاجتماعية، حيث «بالفعل، في كتابه أصل الإنسان، أكد داروين أن انقلابا قد حدث

¹ Sigmund Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, Trad. par Cornélus Hein, Ed. Gallimard, Paris : 1996. P. 192

² Cité par Jean Benjamin Stora, La neuro-psychanalyse, Ed. P. U. F. Paris 206, P. 7

³ Patrick Tort, Darwin et le darwinisme, Ed. P. U. F. Paris : 2005. Ed. Point Delta, Beyrouth Liban : 2010. P. 82 – 83

عند الإنسان بقدر تقدم المسار الحضاري»¹ إذن بالنسبة إلى داروين، الإنسان يتغير والطبيعة الإنسانية ليست واحدة وليست ثابتة وهذا ينطبق على الذكاء وعلى الغرائز. وكذلك «انتقى الانتقاء الطبيعي بذلك الغرائز الاجتماعية التي طورت بدورها السلوكيات لصالح الاستعدادات الأخلاقية وكذلك الأجهزة المؤسساتية والشرعية المعادية للانتقاء والمعادية للإقصاء. هكذا عمل الانتقاء الطبيعي من أجل إزالة نفسه»². في نظر داروين التطورية لا تقتصر فقط على المستوى البيولوجي بل تشمل الأخلاق وحتى المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وهذا ما أطلق عليه الغرائز الاجتماعية التي تنبثق منها، مع مرور الزمن أكثر فأكثر "غريزة التعاطف".* في هذا الصدد قال داروين: «لكن يجب أن نحتفظ في فكرنا، أنه مهما كان الثقل الذي نعزوه إلى الرأي العام، الانتباه الذي نحمله على موافقة وعدم موافقة أمثالنا يتعلق بالتعاطف، الذي، كما سنراه، يمثل الجزء الأهم من الغريزة الاجتماعية ويؤسس بالفعل الحجرة الأولى لتشييدنا».³ الارتقاء يحصل على مستوى الغرائز الاجتماعية، وأهم هذه الغرائز هي غريزة التعاطف؛ أما على المستوى البيولوجي فالارتقاء يحصل بصفة طبيعة فيزيائية والقدر الأكبر منه قد تحقق؛ ولم يبق إلا «التقدير ومنح المدح والتوبيخ، الاثنان يقومان على التعاطف؛ وهذا النزوع، كما قد رأينا هو أحد العناصر الأكثر أهمية في الغرائز الاجتماعية، التعاطف بالرغم من أنه مكتسب كغريزة هو أيضا معزز بواسطة العمل والعادة (...). بقدر ما تتقدم القدرات العقلية ومن التجربة المكتسبة، نستدرك الآثار الأكثر بعدا لبعض الاتجاهات حول سلوك طابع الفرد، وحول الخير المشترك؛ ثم تدخل الفضائل المتعلقة بالذات الخاصة في إطار الرأي العمومي، وتصبح ممدوحة بينما ما يعارضها يصبح مذموما»⁴. نفهم أن داروين يعول على الجانبين الأخلاقي والشعوري للانتقاء الطبيعي حيث انتقت الطبيعة الإنسانية الغرائز الاجتماعية، ومن هذه الأخيرة يتم انتقاء ما يسمى غريزة التعاطف. كذلك الأخلاق عند داروين، بفعل الانتقاء الطبيعي للغرائز

¹ Patrick Tort, Op. Cit., P. 56

² Charles Darwin, Op. Cit. P. 185

³ Ibidem, P. 185

*بتركيزه أكثر على غريزة التعاطف كان داروين أكثر علماء العصر الحديث والمعاصر ميلا إلى الإنسانية وتأكيدا للأخلاق العليا. اسكاتولوجية داروين العلمية نفت الطابع الارتقائي والإنساني للأديان وأثبتت الطابع الارتقائي للأخلاق. في المستقبل يمتد التعاطف من الإنسان نحو الإنسان إلى الإنسان نحو الحيوان، وهذه هي ضالة داروين المبدئية.

⁴ Charles Darwin, Op. Cit., P. 732

الاجتماعية، تكون في تطور دائم مستمر وعليها تقوم الغرائز الاجتماعية، قال داروين في شأن هذا التقدير الأخلاقي: «ومع ذلك، الأساس الأول لأصل الحس الأخلاقي يوجد في الغرائز الاجتماعية، بما فيها التعاطف، ودون أدنى شك هذه الغرائز هي بصفة ماهوية مكتسبة (...) بواسطة الانتقاء الطبيعي»¹. لهذا رأى باتريك تور أن الانتقاء الطبيعي يعمل في إزالة نفسه في نهاية المطاف. وإذا عول داروين على الأخلاق فإنه لا يعني الأخلاق الدينية، حسب تصوره، الأخلاق أسبق إلى الوجود من الدين، ويمثل هذا الأخير حالة جامدة ونكوصية غير قابل للتطور، يمكن القول أن في نظر داروين يوجد تعارض بين الدين والأخلاق؛ وقد يكون الدين عائقا أمام الارتقاء الأخلاقي بالفعل أنه قدم تصورا شاملا عن العالم وأنه حدد واجب السلوك الإنساني دفعة واحدة وإلى الأبد؛ وقد نجد ربما في المنظومات الدينية ما هو غير أخلاقي أو ما هو معادي للسمو الأخلاقي.

بينما الارتقاء يحصل على المستوى الأخلاقي والشعوري أو الضميري، لأن داروين يتحدث عن الغرائز الاجتماعية؛ بحيث «تفتح كذلك الارتقائية التحويلية الداروينية في الأنثروبولوجيا، طريقا للفهم العلمي لظروف إمكانية تطور أخلاق حيث تتخلص من كل الأحكام الدينية المسبقة»². في النهاية ستزول الديانة مع التدفق العلمي فتسموا الأخلاق التي تجد دعمها الجاد في غريزة التعاطف، وهذا التطور لا يوجد إلا في الطبيعية الإنسانية، به، وبه فقط يختلف الإنسان عن الحيوانات الأخرى.

نلاحظ جيدا أن داروين متفائل حول مستقبل الإنسانية. هذا «لأنه يوجد تاريخ طبيعي للشعور والذكاء وحتى للقدرات الأخلاقية، هذا ما فهمه داروين منذ مدة من الزمن وبلوره»³. التطورية البيولوجية سرعان ما تؤدي إلى التطورية الاجتماعية، وحتى لو كانت التطورية البيولوجية هي الأصل والأهم والمؤثرة على المجالات الأخرى من التطور*. بالتالي تكون نظرية التطور منتقلة من التطور الانتوجيني إلى التطور الفيلوجيني، لكن

¹ Charles Darwin, Op. Cit., P. 733

² Patrick Tort, Op. Cit. P. 83

³ Ibid., P. 96

*كان داروين مناهضا للعنصرية والقومية والدين ورأى أن المتوحشين لهم قابلية عليا للتحضر. لكن بعده شوهت نظريته. قال باتريك تور: «أصبح داروين يقرأ من خلال نظارة سينسر، ومزود بملحقات سوسولوجية سبنسرية لازمة للشروط الإيديولوجية للحالة الاقتصادية الجديدة للأمة الإنجليزية». ص. 70

الحسم الأخير يكون دائما لصالح التطور الفيولوجيني، وما كانت أهمية نظرية داروين إلا بجانبها الفيولوجيني، لأن «نظرية التطورية بصفتها نظرية فيولوجينية – فلنسجل بالتالي ضرورة الاستدلال الفيولوجيني نفسه كسبيل وحيد للفهم العميق للظواهر البيولوجية القابلة للملاحظة - ...»¹. الداروينية إذن نظرية فيولوجينية، هذا المستوى الفيولوجيني نجده عند فرويد غامضا جدا، ولا يتطابق مع نظرية داروين. كما في الأنتوجينيا وكما في الفيولوجينيا، التطور الذي يتحدث عنه فرويد محدد تاريخيا وطبيعيا.

ابتعاد فرويد عن التطورية الداروينية ناتج من جهة من كون مجال البحث بين العلمين يختلف، أحدهما يبحث في السيكلوجيا، والآخر يبحث في البيولوجيا؛ ومن جهة أخرى اكتشافه للترجسية الثانوية، ثم للصراع بين إيروس وغريزة الموت جعله لا يستطيع أن يمارس البحث السيكو – أنتروبولوجي على ورشة داروين، ومن جهة ثالثة تبنيه للثنائية والازدواجية لم تتح له الفرصة أن يتتبع خطوات داروين التي بدت أحادية. و أكد حُكم إرنست جونز E. Jones اللاحق الأطروحة التي نحن بصدد إثباتها حيث قال: «ذالكم الآن الجزء غير العادي لهذه القصة التي تضعنا إلى جانب مشكل مذهل التقيناه في دراسة تطور أفكار فرويد وكذلك في شخصيته. بحثت في كتاباته، في مراسلاته، وإشارات المتعلقة بمحادثاته، تلميحات إلى الداروينية، لكن كل هذا حال دون نجاح رغم أنها [التلميحات] بإمكانها أن تجد مكانتها في كتاباته المتعلقة بالتطور الأكثر قدما للإنسان؛ أستند طبيعيا إلى مذهب الانتقاء الطبيعي بصفته وسيلة مبدئية للارتقاء *évolution*. القارئ الأجنبي يستطيع تقريبا أن يعتقد أن فرويد لا يعرف هذا المذهب، لكن بالتأكيد ليس الأمر كذلك»². عدم تقاطع التحليل النفسي مع الداروينية، لا يعني أن فرويد لم يدرسها أو لم يفهمها، لم يتبن الداروينية ولا فكرة الانتقاء الطبيعي للأسباب التي ذكرناها إياه والتي تتلخص في العبارة التالية: لا غائية في مذهب التحليل النفسي.

يظهر جليا ابتعاد فرويد عن التطورية الداروينية في وصفه وتحليله للغرائز الإنسانية، ف«في كتاب أبعد عن مبدأ اللذة، المؤلف عام 1919، أين ظهر لأول مرة الوجه

¹ Patrick Tort, Op. Cit. p. 122

² Ernest Jones, la vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 1 P. 352

الجديد للنظرية التحليل النفسية، يمكن أن نشير إلى أن فرويد لا يؤمن بوجود قوة تدفع الإنسان إلى التطوير والتحسين»¹. هذا الكتاب هو الحد الفاصل بين مرحلتين من تاريخ حركة التحليل النفسي، المرحلة السيكولوجية والمرحلة الفلسفية، اللتان سبقتهما المرحلة النورو-سيكولوجية. في هذا الكتاب استعمل فرويد لأول مرة عبارة غريزة الموت أو الغريزة التدميرية، فكان بذلك قد عدل نظريته في الغرائز للمرة الفاصلة والأخيرة. وطور فيه أفكارا مثل الإصرار على التكرار، الطابع المحافظ للغرائز، الطابع النكوصي في الطبيعة الإنسانية العضوية. كل هذه الأفكار تعارض التطورية التي صاغها داروين وقبله لامارك وبعدهما ونشته ولوبون وكل الذين انطلقوا من ورشة داروين وسبنسر.

ونلاحظ أيضا ابتعاد فرويد عن التطورية البيولوجية في مفهومه للتناسب identification؛ على العموم نفهم محتوى مفهوم التناسب عنده في الفقرات الآتية: «في حين اضمحلال عقدة أوديب، لا بد أن يتخلى الطفل عن الإحاطة الموضوعية بالأم، يمكن أن يكون معوضا بطريقتين، إما بالتناسب مع الأم وإما بتعزيز التناسب مع الأب»². تعزيز التناسب مع الأب هو الذي يُكون مثال الأنا الذي هو وريث عقدة أوديب. وكذلك «علاقته [الطفل] بالأنا لا تنتهي عند حد الأمر: "يجب أن تكون كذلك" (مثل الأب) بينما تحتوي أيضا النهي: "ليس لك الحق أن تكون كذلك" (مثل الأب)، بمعنى ليس لك الحق أن تفعل كل ما يفعله، بعض الأشياء يحافظ عليها وحده»³. نلاحظ في هذا التحليل جليا الطابع المحافظ والنكوصي للتناسب. في هذه الفقرات يوضح فرويد الصفة الأصلية للتناسب. أضاف في الموضوع نفسه قائلا: «أثار التناسبات الأولى، التي حدثت في العمر الأول، تحافظ على الطابع العام والمستمر. هذا يؤدي بنا إلى معرفة ميلاد مثال الأنا؛ لأن وراء مثال الأنا يختفي التناسب الأول والأهم للفرد: التناسب مع الأب في فترة ما قبل التاريخ الشخصي. هذا في البداية لا يبدو أن يكون نتيجة أو مخرج للإحاطة بالموضوع؛ إنه تناسب مباشر، فوري، أكثر بكرة من كل إحاطة بالموضوع. لكن اختيارات الموضوع، التي تنتمي إلى

¹ Ernest Jones, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 3 (1919 – 1939). Trad. Anne Berman. Ed. P. U. F. Paris : 1969, 1ere éd. P. 383

² Sigmund Freud, Le moi et le ça, In Essais de psychanalyse, Trad. par J. Altounian, A. Bourguignon et autres, Ed. Petite Bibliothèque Payot & rivage, Paris : 2001. P. 274

³ Ibidem, P. 274

الفترة الجنسية الأولى والمتعلقة بالأب والأم وتظهر، في جريان عادي، في إيجاد مخرجها في ذلك التناسب، وتأتي لتعزيز التناسب الأولي»¹. في هذه الفقرات من كتابه الأنا والهو، تحدث فرويد عن التناسب المبدئي أو الأصلي الذي يحدث في قبل تاريخ الفرد. في هذا الكتاب طابق فرويد بين مثال الأنا والأنا الأعلى ثم ميز بينهما فيما بعد. الأب هو مثال أنا الطفل الذي يطمح أن يصبح مثله أي يناسب نفسه به*. وفي كتابه سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا تحدث عن التناسب بالمعنى الاجتماعي وقد سبق أن عالجت هذا الموضوع.

إذن بمفهومه للتناسب، الذي هو نوع من الإغتراب أو رؤية الذات في الآخر كمثال للأنا، ابتعد فرويد عن التطورية المألوفة. قال القس **بفيستر Le pasteur pfister** مخاطباً لفرويد في إحدى رسائله: «أنت ترى الإنسان محافظاً جداً، تتحدث عن التناسب، وتكوين مثال الأنا بواسطة الوالدين. هل أخطأت إذا اكتشفت في كل مكان عمل غريزة تجاوز الوالدين؟ (...) يظهر لي أن كل المحافظين لهم شيء من التصدع الذي يترجم بالإحساسات بالنقص، والذي يريد أن يكون مثل الأب يحس أنه أدنى منه. ألا يكمن الفرق الأكبر بين البهائم والأناس في الفعل أننا نريد أن نطلع دائماً إلى الأعلى، فوق الجثث والخيالات الأبوية؛ بينما القرد يتفق دائماً بالترجي، بذيله، مثل أبيه، لكي لا تكون الطبيعة – التي ليست محافظة بكاملها – مؤدية إلى تطور الفيولوجينيا»². حمل **بفيستر** في هذه المراسلة على فرويد أنه لم يميز بين الحيوان والإنسان إذ أن هذا الأخير، بعامل التناسب المنسوب إليه لا يرتقي بل يعتمد على التقليد والمحاكاة، وهما ملكتان فطريتان، وهذا يؤدي به إلى النكوص المستمر، لأن «بفعل الزعم أن الأمر يتعلق بتقليد الوالدين، نخفض من قيمة الإنسان، ولا أستطيع أن أتوصل إلى الغاية مع زبائني [المرضى]. (...) إن فعل اكتساب الاستقلالية، وليس بفضل أخلاق غيرية، هو الغاية من التحليل النفسي. من أجل تحقيق هذه الإرادة في الخلاص، ينبغي أن نجل، أو، أفضل، ينبغي تنظيم الشخصية في كليتها. بما فيها الغرائز»³. إلى جانب ملكة المحاكاة والتقليد هناك ملكة النقد والمنطق مكتسبة وهي تفيد

¹ Sigmund Freud, Le moi et le ça, In Essais de psychanalyse, P. 271

² Sigmund Freud, Correspondances avec le Pasteur Pfister (05 – 09 - 1930). Trad. par L. Jumel, Ed. Gallimard, à Sainte Amand, Paris : 1991. P. 195.

³ Ibid., P. 196

التجاوز والطموح إلى ما هو أسمى، ففي نظر **بفيستر** التطورية تتطلب أن يطمح الطفل في تجاوز أبيه وهكذا تتكون فيه الإحساس بالتفوق والاستقلالية ولا يحصل التطور باكتساب أخلاق الغير المتمثلة في مثال الأنا. ورأى أيضا **بفيستر** أن الغرائز قابلة للتطوير لأننا يتوجب علينا تنظيمها بمسار التجليل، دون ذلك لا يستطيع التحليل النفسي أن يتوصل إلى الغاية المنشودة، المتمثلة في البرء والتجليل، مع زبائنه المرضى العصائيين. نجد عند **فرويد** أيضا مسار تجليل الغرائز لكنه [فرويد] لا يؤمن بتطويرها وهنا تكمن المفارقة التي أشار إليها **بفيستر** ضمنا. الإنسان، عكس القرد والبهائم الأخرى يتوق دائما إلى السمو والتفوق على الآباء والأجداد، لكن بمسار التناسب الذي تبناه **فرويد** لا نستنتج تطور الإنسانية على الصعيد الفيلوجيني. والأخطر من ذلك أن **فرويد** نقل سيرورة التجليل من المجال الفردي إلى المجال الاجتماعي في سيكولوجيا الجماهير

وكذلك أكد **فرويد** الطابع المحافظ والنكوصي للغرائز، إلى جانب مسار التناسب وتكوين مثال الأنا، حيث قال: «ربما يجد الكثير منا صعوبة التخلي عن الاعتقاد أنه يوجد في الإنسان نفسه غريزة التطوير التي من خلالها وصل اليوم إلى هذا المستوى العالي من التحقيق الفكري والتجليل الأخلاقي. الغريزة التي من حقنا أن ننتظر أن تؤدي حمولتها إلى ظهور الإنسان المتفوق. ومع ذلك لا أؤمن بوجود هذه الغريزة الداخلية ولا أرى أية وسيلة للاعتماد على هذا الوهم الجميل. إلى حد الآن تقدم الإنسان لا يظهر يتطلب توضيحا آخر يختلف عن التوضيح بما يخص الحيوانات. وإذا لا حظنا، عند قلة من الأفراد الإنسيين، اندفاعا لا يكل من أجل التطوير أكثر فأكثر دائما، نستطيع أن نفهم ذلك، دون تعب، كنتيجة الكبت الغريزي الذي بني عليه ما له أكثر قيمة في الثقافة الإنسانية»¹. في هذه الفقرة قابل **فرويد** بين الغريزي والثقافي. وفي كل مرة يؤكد أن العقل لا يناقض اللاشعور بما أن هناك جانب من اللاشعور في العقل. العقل يناقض الغريزة. والعقل هو الذي يضمن التطوير وبطريقة شبه صوفية، كما سنرى، شبه صوفية لأنه لا توجد في الإنسان غريزة التطوير أو التحسين. إنما التطوير الثقافي يتطلب دائما قمع وكبت الغرائز. عكس ما ذهب إليه نشته الذي أكد على أهمية الغرائز في مسار الارتقاء، عند **فرويد** تنتج الثقافة بالتسامي على

¹ Sigmund Freud, Au-delà du principe de plaisir, In Essais de Psychanalyse, P. 96

الغرائز. لا بد بالتالي من كبت الغرائز لأن «السبيل الرجعي الذي يقود إلى الإشباع الكامل، هو بقاعدة عامة، مغلق بواسطة المقاومات التي تحتفظ بها حالات الكبت، بمعنى أنه لم يبق قط حل آخر إلا التقدم في الاتجاه الآخر للتطور الذي بقي حرا، دون أمل استطاعة إكمال هذا المسار من أجل الوصول إلى الهدف»¹. مسارات الكبت هي التي تقاوم إذن الطابع النكوصي والرجعي للغرائز، والكبت يقع على الغرائز بكل أنواعها وبذلك يحصل التطور الثقافي. لكن المفارقة التي وقع فيها فرويد تكمن في إمكانية إجابته على هذا السؤال: هل الغريزة الجنسية بقيت عند الإنسان المتحضر كما كانت عند الإنسان البدائي؟ ألم ترتقي؟ بالتأكيد، يجيب فرويد بالإيجاب بالتالي كان موقفه غامضا. بكيفية تاريخية ومنطقية، لم يصبح الإنسان كائنا جنسيا إلا بالتقدم الثقافي، إذ لا يمكن أن ننكر أن الإنسان الأصلي كان يمارس الجنس بطريقة موسمية مثل الحيوانات الأخرى لهدف التكاثر فحسب. المخزون الجنسي الهائل أو الفائض الجنسي لا يوجد إلا عند الإنسان المتحضر؛ ألا يعتبر هذا بمثابة ارتقاء في الغريزة الجنسية؟ ارتقاء سمح للإنسان أن يقتصد جزء من هذا المخزون الليبيدي الهائل لتوجيهه إلى أهداف غير جنسية، ولفائدة الثقافة.

من جهة أخرى أقام فرويد نظريته في الطابع النكوصي للغرائز على مبدأ الإصرار على التكرار، إذ طرح هذا التساؤل: «لكن ما هي طبيعة العلاقة بين الغريزي والإصرار على التكرار»². أجاب قائلا: «لا نستطيع هنا أن نفلت من فكرة أننا في طريق الطابع العام للغرائز وربما للحياة العضوية في مجملها، طابع غير معترف به بوضوح إلى الآن أو على الأقل لم يكن مسيطرا بصفة مباشرة؛ الغريزة هي اندفاع متأصل في العضوية الحية نحو استرجاع حالة سابقة التي ينبغي على هذا الكائن الحي أن يتخلى عنها تحت التأثير الاضطرابي للقوى الخارجية، الغريزة نوع من المطاطية العضوية، وإن أردنا هي تعبير عن القصور الذاتي في الحياة العضوية»³. كل الغرائز تؤدي إلى النكوص وإعادة الحالة السابقة. إذن لا نجد في التحليل النفسي الفرويدي التطور على مستوى الغرائز، بل ننتظر بيانه في مجال آخر، وهذا المجال الآخر يتمثل في قمع الغرائز. يبدو أن فرويد كان هو

¹ Sigmund Freud, Au-delà du principe de plaisir, In Essais de psychanalyse, P. 97

² Ibid., P. 88

³ Ibidem, P. 88

الأول الذي دافع عن أطروحة الطابع النكوصي والتكراري للغرائز، ومن المؤلف أن يرى الفلاسفة، المهتمين بفكرة التطورية، عكس ذلك، وحتى فرويد بدا ريبيا بكيفية منهجية لأن «هذا التصور للغريزة يبدو غريبا: نحن معتادون أن نرى في الغريزة العامل الذي يدفع نحو التطور، ها نحن نعترف بالعكس بصفة دقيقة. من جانب آخر تتبادر إلى فكرنا أمثلة حول حياة الحيوانات التي تثبت أن الغرائز محددة تاريخيا»¹. لا يعترف فرويد بخصوص الغرائز إلا بطابعها السيكو – سوماتي، ولا يرى أن هناك غرائز خارجة عن هذا الاعتبار العضوي، قال في هذا الصدد: «قد يُعترض علينا بسهولة أنه يمكن أن يوجد خارج الغرائز المحافظة التي تدفع إلى التكرار، غرائز أخرى تدفع إلى إنتاج أشكال جديدة وإلى الارتقاء. لا نضع هذا الاعتراض جانبا سندمجه لاحقا في اعتباراتنا، لكن بصفة مبدئية ينبغي أن نحاول المتابعة حتى النتائج الأخيرة التي من خلالها نؤكد أن كل الغرائز تريد أن تسترجع شيئا سابقا»². الغرائز الأخرى التي تدفع إلى إنتاج أشكال جديدة هي التي سماها داروين الغرائز الاجتماعية. فرويد معتاد أن لا يطلق عبارة الغرائز الاجتماعية بل يفضل إطلاق عبارة "الأحاسيس الاجتماعية"³، والفرق ثابت وواضح بين الغريزة والإحساس، إذ أن الغريزة فطرة والإحساس اكتساب.

إذن رفض فرويد وجود غرائز اجتماعية لأن الغريزة في نظره طبيعة إنسانية تشمل كل النوع الإنساني. هل كان فرويد من خلال هذا أكثر طبيعانية من داروين؟ ربما حاول أن يكون كذلك، لكن في هذا المجال فقط، على غرار هوبز وفلاسفة العقد الاجتماعي. لكن باعتقاده بالتجليل وكبت الغرائز بدا أقل طبيعانية من داروين بطبيعة الحال، لأن اتجاهه صوفي في العمق. والعكس من ذلك رأى نشته، على غرار داروين، ارتقائية الغرائز؛ استعمل داروين عبارة الغرائز الاجتماعية بينما استعمل نشته عبارات كثير خارجة عن الإطار النوعي والطبيعي، إذ استعمل عبارة الغرائز الأرستقراطية التي أراد أن يلتبس منها

¹ Sigmund Freud, Au-delà du principe de plaisir, In Essais de psychanalyse, P. 89

² Ibid., P. 90

³ Par Ex. Sigmund Freud, Jalousie, paranoïa, homosexualité, Trad. par J. Lacan, In œuvres complètes psychanalyse, Volume XVI (1921 – 1923). Ed. P. U. F. Paris : 1991. P. 97 . Voir aussi : Sigmund Freud, Le moi et le ça, In Essais de psychanalyse, P. 283

الارتقاء – وهي مناقضة بالضبط للغرائز الاجتماعية عند داروين – كما استعمل، بالمقابل، عبارة غرائز الكهنة أو عبارة غرائز العبيد التي تتوق إلى النكوص.

زيادة إلى التطور في النسق العصبي وأعضاء الجسم، ركز داروين أكثر على تطورية الغرائز الاجتماعية، التي لا مقام لها في التحليل النفسي، وهذا بدا جليا فيما قاله فرويد كالاتي « استوعبت الغرائز العضوية المحافظة كل واحدة منها تعديلات المسار الحيوي الذي فُرض علينا من أجل أن نعيدها بطريقة أنها تقدم لنا ضرورة انطباع كاذب للقوى التي تتوق نحو التغيير والارتقاء، في حين أنها لا تفعل إلا البحث عن الوصول إلى الهدف السابق بوسائل قديمة وجديدة على حد سواء»¹. بالنسبة إلى فرويد الغرائز الحيوية تتوق دائما إلى ما لا يحصل في المستقبل، إنما إعادة مستمرة لما حصل في الماضي؛ وهذا بينه في تأويل الأحلام، وقد رأينا أن الأحلام تعود بالإنسان ليس إلى الماضي الأنتوجيني فحسب بل أيضا تعيد به إلى الماضي الفيلوجيني، وتصور هكذا من خلال الأحلام الطابع النكوصي للهدف النفسي إذن ف«هذا الهدف لا بد أن يكون حالة سابقة، حالة أولية تخلق عنها الحي سابقا والتي يتوق للرجوع إليها بكل طرق التطور»². استعمل فرويد حد التطور وهو حد يختلف عن حد الارتقاء، لأن هذا الأخير يتوق دائما إلى الأعلى، بينما التطور قد يتوق إلى الوراء، إلى الأسفل، إذ من الممكن أن يكون التطور نكوصا.

كان هدف الغرائز مسطرا ومحددا تاريخيا وهو العودة إلى الحالة السابقة بطرق مختلفة: فأين الداروينية السيكولوجية هنا؟ يتصور فرويد دائما تعارضا بين العقل والغريزة على طريقة الفلاسفة، لكن لا نجد هذا التعارض عند داروين الذي قال العكس تماما: «إنه لا شك فيه أنه عادة من الصعب التمييز بين قدرة العقل وقدرة الغريزة»³. هذا لأن من المؤلف أن يعتقد الناس أن الحيوانات تتصرف بالغريزة لكن «من كل ملكات الروح الإنسانية، نقبل بافتراض أن العقل يحتل القمة. بعض الناس فقط الآن ينكرون الفعل أن للحيوانات أيضا قدرا معيناً من القدرة على الاستدلال»⁴. هنا خاصة تكمن نقطة الاختلاف

¹ Sigmund Freud, Au-delà du principe de Plaisir, In Essais de psychanalyse, Ps. 90 – 91

² Ibid., P. 91

³ Charles Darwin, Op. Cit., P. 160

⁴ Ibidem, P. 160

بين فرويد وداروين، ففي كتابه الميتاسيكولوجيا شكك في امتلاك الحيوانات للشعور¹، بالرغم من كونه قد قرأ جيدا كتاب أصل الإنسان لداروين.

صحيح، قد أطلق **جونس** عبارة "داروين النفس"² على **فرويد**، لكن عبارة "داروين النفس" لا تختلف عن عبارة كريستوف كولومبس اللاشعور أو علوم الأعصاب التي أطلقت مؤخرا على فرويد نفسه؛ قال أحد الدارسين المعاصرين وهو مختص في علوم الأعصاب ما يلي: «تكريما لمؤسس التحليل النفسي، الذي كان يتقن جيدا فن المجاز إلى درجة من الدقة التي لا مثيل لها، أسمح لنفسي أنا بدوري استعمال هذا الشكل من الأسلوب. الأطروحة التي أذاع عنها في هذا الكتاب يمكن بالفعل أن تكون مبلورة بالمجاز الآتي: يمكن أن ننظر إلى فرويد وكأنه كريستوف كولومبس عالمنا الذهني. على صورة كريستوف كولومبس الذي قدم لنا هدية القارة الجديدة، نعترف للاشعور فرويد اكتشافا سيكولوجيا عظيما أحدث ثورة في المعرفة التي نملكها عن أنفسنا. المطابقة بين هذين المسافرين [فرويد وكولومبس] لا تتحدد، مع ذلك، في هذه النقطة. مثل صورة كولومبس الذي استطلع القارات الأمريكية وهو ينوي اكتشاف القارات الهندية، ارتكب فرويد هو أيضا خطأ. "خطأ فرويد" هو كونه قد اعتقد أنه اكتشف اللاشعور، بينما هو في الحقيقة أمار اللثام عن الماهية العميقة لشعورنا»³. ما يهمننا في هذا الكلام هو القول أن **فرويد** هو كولومبس علوم الأعصاب، تماما كما يمكن أن نسيمه "داروين النفس". معنى كلام **ليونال ناكاش** هو أن **فرويد** كان يقصد تثوير السيكولوجيا وهو في الحقيقة قدم إسهاما عظيما في علوم الأعصاب. صحيح اعتبر **فرويد** التحليل النفسي منتما إلى المجال السيكولوجي، ورفض له الانتماء إلى الطب؛ لكنه، من جهة أخرى، رأى أن علمه يثري ويوجه الطب النفسي وطب الأعصاب بفضل اكتشافه لسيرورة الكبت، ورأى أن براديجم التداعي الحر مؤقت، سوف يُعوض بتقنية أخرى وبراديجم آخر بفعل ارتقاء المواد الكيميائية الصيدلانية في المستقبل.

¹ Sigmund Freud, Métapsychologie, P. 71

² Ernest Jones, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 1 P. 345

³ Lionel Naccache, Le nouvel inconscient. Freud, Le Christophe Colombe des neurosciences, Ed. Odile Jacob, Paris : 2009. P. 14

ورأى أيضا **جيزا روحايم** أن التطور من الهو إلى الأنا، تعبير عن هذه التطورية الداروينية، إذ قال: «وضع داروين قدرة التطور في الغرفة العليا [للدماغ]: هو ما أطلق عليه عبارة الانتقاء الطبيعي. في التحليل النفسي نلاحظ المجرى نفسه، هناك أولا الهو وفيما بعد هناك الأنا. لكن الأنتروبولوجيين هم أبعد أن يفهموا هذا»¹ نعم هناك تطور نفسي ودماعي الذي يحدث بالتطور من الهو إلى الأنا، لكن هذا يفيد فقط المجال الأنتوجيني، بينما مذهب **داروين** في الارتقاء له طابع فيلوجيني، أي يتحدث أكثر عن تطور النوع. على الصعيد الحضاري والفيلوجيني بحث **فرويد** عن هذا التطور في وسائل أخرى خارجة عن مجال الغرائز والحياة العضوية و بالتالي خارجة من المجال البيولوجي، هذه الوسائل أو المواد الارتقائية يمكن أن نسميها صوفية أو سرية كما سنرى.

يمكن لأي أحد أن يناسب بين غريزة التعاطف التي تنبثق من تطور الغرائز الاجتماعية، كما في الداروينية، وغريزة إيروس التي تسعى إلى تأسيس وحدات أكثر تماسكا والتي تقوم عليها كل حضارة. لكن غريزة إيروس عند **فرويد** محددة تاريخيا ومحافضة ولا تقبل التطور، بينما غريزة التعاطف، عند **داروين**، قابلة للارتقاء، وارتقاء غريزة التعاطف يحتل المركز في ارتقائية داروين، وهي نتاج الانتقاء الطبيعي، كما أنه لم يتصور حدثها وجديتها إلا في المستقبل. لكن من جهة أخرى، غريزة التعاطف الداروينية التي تؤدي إلى التماسك بين كل الكائنات البشرية لا تتماشى أبدا وإطلاقا مع الغريزية العدوانية في الإنسان التي تصورها أو اكتشفها **فرويد**، وهي غريزة مبنية على الحقد والموت وهي التي تعيق تقدم الحضارة وتؤدي إلى الحروب بين الناس وهي أيضا محددة تاريخيا ومحافضة ونكوصية ولا تقبل التطور، وستبقى ما دام الإنسان حيا. إلا أن **فرويد** أدخل عنصري الكبت والتجليل من أجل الحد من تأثير الغرائز على الإنسان الفرد والجماعات. بالتالي تصور نوعا من الارتقائية على الشكل الخاص للتحليل النفسي الذي لا يرى التطور في الغرائز الإنسانية بل يراه نتيجة قمع هذه الغرائز.

¹ Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P.472

بإثباته للطابع التكراري والنكوصي للغرائز أكد فرويد أنه اعتمد على الملاحظة التجريبية، وهذا في قوله: «عندما نثبت الطابع النكوصي للغرائز، فدون شك نعتمد على مادة الملاحظة، وهذه الملاحظة تتعلق بتصرفات الإصرار على التكرار (...) على كل حال لا يمكن متابعة هذه الفكرة دون الجمع عدة مرات بين ما هو من نوع الأفعال وما هو نتاج محض للفكر، دون أن نبتعد كثيرا عن الملاحظة»¹. رأى فرويد أنه اكتشف ذلك من خلال ملاحظته للأطفال والعصابيين. وفي تصوره للطابع النكوصي والتكراري للغرائز، لم يستثن فرويد الغرائز الجنسية؛ بمعنى أنه حتى الغرائز الجنسية تصر وتُكره على التكرار وتدفع بالإنسان إلى إعادة الحالة السابقة دائما وباستمرار، حيث «تشكل هذه الغرائز مجموعة الغرائز الجنسية، إنها محافظة مثل الأولى بما أنها تعود بالجوهر الحي إلى حالات سابقة ولكنها كانت كذلك بصفة أكثر وضوحا، بما أنها تتظاهر بصفة خاصة مقاومة للتأثيرات الخارجية وكذلك بصفة أكثر امتدادا، لأنها تحافظ على الحياة ذاتها لمدة طويلة»². مهمة الغرائز الجنسية إذن المحافظة على الحياة على الصعيد النوعي، وليس من مهامها تطوير الإنسان. وبهذا لا تختلف عن الغرائز الأخرى. لكن كيف تطورت الغريزة الجنسية للإنسان من تأثير حاسة الشم (كما عند الحيوانات) إلى تأثير حاستي البصر واللمس، إذ أصبح عنصر الشم مثيرا للاشمئزاز *dégout*؟ وكيف تطور الجنس من الوظيفة البيولوجية إلى إيروس أو الحب «حيث اتخذت توجهها اجتماعيا»³ كما قال ماركيز، بتقدم الثقافة؟ قد يجيب فرويد ربما أن تحول الغريزة الجنسية من هدف التكاثر إلى هدف الاستمتاع العقيم شذوذ عن الطبيعة أو هذا التغيير في حد ذاته لم يعد ارتقاء بل شذوذا عن الطبيعة؛ ولذلك أدخل عنصر الكبت والتجليل، لكن ليس الكبت والتجليل في حد ذاتهما فعلين تطويريين؟ إجابة فرويد عن هذا التساؤل متردد ولم يكن حاسما. لكن نفهم من جهة أخرى أن مهمة التحليل النفسي الفردي والاجتماعي تكمن في إعادة بعث الحالة الأصلية للجنس، أعني الاكتفاء بهدف التكاثر والتناسل، لأن الجنس لم يعد ضالة الإنسان الحضاري

¹ Sigmund Freud, Au-delà du principe de plaisir, In Essais de psychanalyse, P. 120

² Ibid., P. 94

³ Herbert Marcuse, Op. Cit., P. 173

اليوم، الجنس بالمعنى الأوسع غير التناسلي يهدد الحضارة بالانهيار. وهذا هو الجانب الأهم من جوانب الميول الإيتوبية عند فرويد.

في الأخير أكد فرويد مصرا على الطابع النكوصي للغرائز حيث قال: «هل صحيح، بغض النظر عن الغرائز الجنسية، أنه ليس هناك غرائز أخرى غير التي تريد استعادة حالة سابقة، تتوق نحو حالة لم نتوصل إليها قبل؟ لا أعرف في العالم العضوي أي مثل يقيني يناقض الطابع الذي افترضناه بخصوص الغرائز. إنه مستحيل بكل تأكيد، أن يوجد في العالم الحيواني دافعا جامعا لتطور أكثر سموا، حتى ولو أن في الأفعال، الاتجاه نحو الرقي غير قابل للمناقشة»¹. هناك بالأحرى خارج الغرائز دوافع نحو الرقي لأن الرقي موجود حقا؛ وهذا الرقي تضمنه "الأفعال"، "التصرفات العقلية الإنسانية" ولا تضمنه الغرائز الداخلية. هذا قاله فرويد عام 1919 وفي عام 1923 تمسك بهذا المذهب في كتابه الأنثى والهوى، لما فصل بين إيروس وغريزة الموت، حيث أن الغريزتان: «تتصرفا هنا، بالمعنى الأكثر حصرا، بصفة محافظة، بما أنها تتوق إلى استعادة حالة مضطربة من طرف ظهور الحياة»². وفي كتابه الأخير الموسوم بمعالم التحليل النفسي، الذي ألفه عام 1938 والذي نشر ناقصا، أكد نهائيا الطابع المحافظ للغرائز، بما أن «القوى التي نفترضها كائنة وراء ضغوط حاجة الهوى نسميها الغرائز (...) على الرغم من كونها السبب الأخير لكل نشاط، لها طبيعة محافظة، من كل حالة توصل إليها الفرد يولد ميل استعادة هذه الحالة، فور كونه متجاوزا (...). تعلمنا أن الغرائز تستطيع أن تعدل هدفها (بفعل الانتقال) ويمكن أيضا أن تحل أحدهما مكان الأخرى، بمعنى أن طاقة غريزة ما يمكن أن تمر إلى أخرى»³. نفهم من هذه الفقرة أن الغريزة لا تتغير، ما يتغير هو هدف الغريزة؛ هذا من وجهة نظر الطابع الدينامي للغرائز. إذا كانت الغرائز محافظة ولا ينتج منها إلا الإكراه على التكرار فكيف يحصل التطور في تاريخ الإنسانية؟ التطور ملازم للإنسان، وهذا ما جعله منفصلا عن البهائم (القردة) منذ حوالي مليون سنة.

¹ Sigmund Freud, Au-delà du principe du plaisir, In Essais de psychanalyse, P. 95

² Sigmund Freud, Le moi et le ça. In Essais de psychanalyse, P. 282

³ Sigmund Freud, Abrégé de psychanalyse, Suivi de some élémentary lessons in psycho-analysis, Trad. par Janine Altoubian et pierre cotet, Ed. Gallimard, Paris : 2012. P. 13

ذهب فرويد في نظريته في التطور، مذهبا مختلفا للتطورية المألوفة التي نجدها في مذهب البيولوجيين. في مقاله فائدة التحليل النفسي، خصص فصلا للفائدة من وجهة نظر البيولوجيا، حيث لم يشر قط إلى التطور على الصعيد الفيلوجيني. اكتفى بدراسة تطور الغريزة الجنسية من الطفولة إلى البلوغ أي على الصعيد الأنتوجيني. قال أن هناك «وساطة أقامها التحليل النفسي بين السيكلوجيا والبيولوجيا»¹ وبما أن التحليل النفسي يهتم بالغرناز قال: «لا نستطيع أن ننفلت من الفكرة أن الغريزة مفهوم حد بين التصور السيكلوجي والتصور البيولوجي»². ولم يذهب فرويد في مقاله أبعد من هذا.

قد شرنا أعلاه إلى نقد القس بفيستر لمذهب فرويد في مفهوم التناسب، إذ يخالف مذهب التطورية. انتقده أيضا في اعتباره النكوصي للغرناز، ففي رسالة بعثها إليه صرح قائلا: «في ما يخص نظرية الغرناز لديك أفكار محافظة. أنا لدي أفكار ارتقائية. كذلك أرى في نظرية البيولوجيين في التطور ميلا اندفاعيا نحو الأعلى، مثل ربيع الألبباد لسبتلر، حيث الآلهة مع جهود غير منتهية، تتشبث وتنزلج، وتصعد ببطء إلى القمم. لا أرى غريزة الموت إلا كانهفاض في "القوة الحيوية"، وليست كغريزة بالمعنى الخاص، وحتى موت الفرد لا يستطيع أن يوقف الإرادة الكلية بل يعمل في صالحها»³. نلاحظ هنا القس بفيستر يساند أطروحة البيولوجيين في التطور الذي يعني الفيلوجينيا، أي التطور البطيء، بينما لا نجد عند فرويد أية مساندة لأطروحة البيولوجيين التطورية. على كل حال لا مناص من أن نفلت من الحكم أن رفض فرويد لتطورية الغرناز له هدف فلسفي وتأملي وليس له أبدا هدف علمي ناتج عن التجربة المخبرية؛ من خلال هذا الحكم نقيم بحق فرقا بين التحليل النفسي من جهة، والفرويدية أو مذهب التحليل النفسي في الحضارة والتاريخ من جهة أخرى.

4-تطور الفرد، والنوع، والبديل الإصلاحي: الدين والإيتوبيا

¹ Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, P. 205

² Ibidem P. 205

³ Sigmund Freud, Correspondance avec le Pasteur Pfister, (04 – 02 – 1930), P. 188

كما سبق أن قلنا لا بد أن نجد في التحليل النفسي كفلسفة تاريخ وأنتروبولوجيا نوعا من الارتقائية الخاصة به، حيث تثبت الأصالة الفلسفية حيث اختلفت عن تطويرية البيولوجيين. هذا لأن الحضارة تطورت والإنسان تطور. بعض أسباب الارتقاء التي قدمها لها طابع شبه صوفي وإيتوبي، وبعض الأسباب الأخرى لها طابع واقعي. لنبدأ بالأسباب الواقعية. قال فرويد في كتابه أبعد من مبدأ اللذة الذي اقتبسنا منه كثيرا في هذا المبحث: «المسارات العاملة في تكوّن فوبيا عُصابية، التي ليست شيئا آخر غير محاولة الفرار أمام الإشباع الغريزي، تقدم لنا بوضوح نشأة ما يتظاهر ك"غريزة التطوير". الغريزة التي يستحيل علينا، على كل حال، أن نحملها على كل الكائنات الإنسانية. الشروط الدينامية لظهورها هي، حقيقة، بصفة تامة عامة حاضرة ولكن الشروط الاقتصادية لا تظهر لصالح هذه الظاهرة إلا في حالات نادرة جدا»¹. استعمل هنا فرويد عبارة "غريزة التطوير" بصفة مجازية فقط، لكن كان عليه، عوضا عن ذلك، أن يستعمل عبارة "ملكة التطوير"؛ لأن الغريزة عضوية موروثة وخاصة بكل النوع، والملكة قد تكون مكتسبة وخاصة البعض فقط. رأى فرويد أن هذه الظاهرة (غريزة التطوير) إذا ظهرت عند عامة الناس لها جدوى من الناحية الدينامية فقط؛ لا تكون ذات جدوى من الناحية الاقتصادية إلا عند قلة من الناس، ما سماهم فرويد في موضع آخر الأخيار النواذر. **Les rares élus**

نعود إلى الظروف الإنسانية في التطور في نظر مؤسس التحليل النفسي. في كتابه الأنا والهو صرح قائلا: «الحالة الطويلة للضيق والتعلق الطفوليين للكائن الإنساني وبفعل عقدة أوديب وما اعتبرناه كتطور يؤدي إلى انقطاع الليبدو بمرحلة الكمون، بمعنى أن هناك ثنائية التطور لحياة الإنسان الجنسية. هذه الخاصية الأخيرة الإنسانية لا تخص بصفة حصرية إلا الإنسان على وجه التحديد كما تظهر، ترى فرضية تحليل نفسية فيها إرثا للتطور نحو الثقافة المفروضة من طرف العصر الجليدي. كذلك الانفصال بين الأنا الأعلى والأنا ليس فيه شيء غير متوقع، إنه يحمل علامات أكثر وضوحا لتطور الفرد والنوع»². (العصر الجليدي كناية عن مرحلة الكمون). أراد فرويد أن يقول أن التطور الثقافي تضمنه

¹ Sigmund Freud, Au-delà du principe du plaisir, In Essais de psychanalyse, P. 97

² Sigmund Freud, Le moi et le ça, In Essais de psychanalyse, P. 276

طول فترة الطفولة وعقدة أوديب ومرحلة الكمون. وهذه كلها خاصيات الإنسان لا تشاركه فيها الحيوانات الأخرى. الطفولة الطويلة تؤدي إلى انفصال جزء من الهو، بفعل الكبت الأصلي، ويتحول إلى الأنا؛ وفي مرحلة الكمون يتكون الأنا الأعلى ليحل محل عقدة أوديب الخاصة بالإنسان وحده. مدة طفولة الإنسان تستغرق حوالي 14 سنة وتطور الإنسان يستغرق أكثر، إلى ما بعد العشرين سنة وهذا ما جعل منه كائنا قابلا للتطور. في حين تستغرق طفولة الحيوانات الأخرى عاما أو عامين. بينما تطور نفسية الإنسان وعضويته تستغرق تقريبا ثلث أو ربع حياته المتوسطة

وقد عالج المحلل النفسي والأنتروبولوجي **جيزا روحايم** (وهو من تلاميذ فرويد وأتباعه) هذا في كتابين: التحليل النفسي والأنتروبولوجيا، و أصل ووظيفة الثقافة، مسألة التطور المتعلقة بالطفولة الممتدة. ننبه أولا أن النصوص الآتية **لجيزا روحايم** لا نجدها واضحة في مؤلفات **فرويد**. المؤلف أثار التحليل النفسي بدراساته الأنتروبوجية الميدانية إذ أثبت صحة بعض الأطروحات الفرويدية. رأى **روحايم** أن الثقافة، التي تعتبر هي الطبيعة الإنسانية¹ ومن خلالها انفصل الإنسان عن الحيوان، هي نتيجة الطفولة الممتدة أي الطويلة للإنسان. وهذه الطفولة الممتدة هي السبب الوحيد للتطور نحو الثقافة إذ تسمح بتطور الجهاز العصبي. وبكون **روحايم** محلل نفسي فرويدي لم يخرج إلا قليلا من الخط الذي رسمه **فرويد**، أريد أن أقول أن تحليلاته يغلب عليها الطابع الأنتوجيني، بينما رأينا أن التطورية الداروينية قائمة أساسا على الصعيد الفيلوجيني.

انطلق **روحايم** من فكرة فرويدية: "الطفولة الممتدة للإنسان هي ركيزة التطور نحو الثقافة" بحيث «لا أحد من الثدييات يتطور ببطء مثل الكائن الإنساني، لا أحد من الحيوانات يستغرق وقتا طويلا مثل الإنسان ليصبح بالغا»². الطفولة الممتدة إذن هي خاصية إنسانية وهي سبب التثقيف والتربية. لكن «هذا لا يعني أننا مستعدين لقبول نظرية ثقافية بيولوجية محضة. البيض والمنغول هم أكثر تأخرا [في الطفولة] من غيرهم، لهذا طوروا أشكالا أكثر

¹ Géza Róheim , Origine et fonction de la culture, Trad. par Roger Dadoun, Ed. Gallimard, Paris : 1972. P. 40

² Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P. 455

ارتفاعا في الحضارة»¹. هذا معناه أن الطفولة كلما كانت أكثر تأخرا يكون النسق العصبي أكثر قابلية للتطور، في عصرنا الحالي، الطفل الذي تكون طفولته سريعة، الذي يتعلم إتقان الكلام مبكرا، عادة ما يتأخر عن النمو في بلوغه، قال روجايم في هذا الصدد: «كلما كان الدماغ متأخرا أكثر في البلوغ، كلما يصبح نضجه متأخرا أكثر، وأكثر ما تكون الأعصاب محتفظة أكثر على خصوصياتها الحداثية أي على قدرتها على الانقسام»². الأقسام التي تكون فيها مدة الطفولة أقل، أقوام تستعصي على التثقيف، وهذا يحدث لا محالة في المناطق ذات المناخ الحار أو الصحراوي. هذه فكرة ثمينة طورها هنا روجايم، لأنه بالفعل «ليست الثقافة إلا توسيع الطفولة الممتدة التي من خلالها تكون الخيالات الذاكرية أو رموز الأجيال الماضية متحدة، مع الوالد والطفل. ولهذا لما نتحدث عن الظاهرات التي تُفسر بالثقافة، إنه في الواقع نتحدث عن السيكلوجيا»³. واستشهد روجايم بفرويد بتأكيديه أن أصل الثقافة ومسار النمو ما هما إلا شيء واحد⁴.

إذن تطور الإنسان بطيئ جدا مقارنة بالحيوانات الأخرى بمعنى أننا «نتطور ببطء شديد مقارنة مع كل الثدييات، الأغلب منها يصل إلى البلوغ في عام أو أقل. الشامبنزي يبلغ في السنة السابعة تقريبا من عمره، الكائن الإنساني يبلغ في السنة الخامسة عشرة، ومع ذلك لا يكون نموه نهائيا بصفة كلية إلا بعد العشرين سنة، وأن ألياف الجمجمة تبقى مفتوحة حتى تقريبا السنة الثلاثين من العمر، وبالتالي يمكن للدماغ أن يكبر»⁵. لكن هذه الأفكار لا نجدها عند مؤسس التحليل النفسي، لا نجد عنده مخططا عن تطور الجهاز العصبي، يتحدث عن تطور الجهاز النفسي الذي لا يتموقع في الدماغ، وإذا قال أن تاريخ الفرد إعادة موجزة لتاريخ النوع نفهم أن هذا محددًا تماما. لا يعم التطور الأنتوجيني التطور الفيلوجيني.

تصور روجايم علاقة وطيدة بين الثقافة والطبيعة الإنسانية إلى حد أنه رأى أن الطبيعة الإنسانية هي الثقافة إذ قال: «عرضت في عدة منشورات النظرية التي مفادها أن

¹ Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P. 457

² Ibid., P. 461

³ Ibid., P. 490

⁴ Ibid. P. 501

⁵ Ibid., P. 542

الثقافة تكون مفروضة بفعل التأخر [في النمو]، بمعنى أنها تحصل بفعل تمهل أو كبح لسيرورة النمو، بتمديد المرحلة الطفولية (...). من جهة نظر الأنتروبولوجي، الثقافة تعني الإنسانية، لأن حتى التظاهرات الأكثر أولية للوجود الإنساني، مثل استعمال النار والأدوات أو حتى اللغة ذاتها، يمكن اعتبارها بمثابة بدايات الثقافة. تلك إذن مشكل أصل الثقافة ومشكلة أصل الإنسانية، ومشكلات الطبائع الخاصة للنوع الإنساني، ليست في الحقيقة إلا مشكلة واحدة»¹. نلاحظ في هذه الفقرة لروحايم أهمية فلسفية: الجمع بين الإنسانية والثقافة يعني امتياز الطبيعة الإنسانية، حيث ليست الثقافة ترويضاً أو تغييراً للطبيعة بل هي الطبيعة ذاتها. وفي هذه الفكرة أيضاً يبتعد التحليل النفسي عن الداروينية، ويتصور نمط ارتقاء خاصاً به. بتعبير أدق، بحث داروين في المطابقات الموجودة بين الإنسان والحيوان من أجل إثبات الأصل البهيمي للإنسان، بينما بحث التحليل النفسي عن الخصوصيات الإنسانية. لو قرأ داروين هذا النص لروحايم لاعتراض عليه، ولقال أن النحلة أيضاً حيوان ثقافي.

التطور الذي اعتمد عليه روحايم ذو طابع بيولوجي ممتد إلى الثقافة، ولكن تحليله له أهمية أكبر على الصعيد الأنتوجيني، وهذا واضح في قوله: «تزيد أهمية الأنتوجينيا مع درجة التأخر [في النمو]، ومن ناحية أخرى، ما يجب أن نشير إليه هو أن عدداً من المؤلفين حاولوا أن يستمدوا الخصوصيات الإنسانية، بيولوجية كانت أو سوسيوولوجية (ثقافية) من مبدأ تمديد الطفولة الإنسانية أي من تأخر النمو»². كذلك الطفولة الممتدة هي التي جعلت من الإنسان كائناً مستعداً لمرض العصاب، بحيث «رأينا أن المحللين النفسانيين قد أجمعوا على اعتبار العصاب كشكل خاص للطفولة الممتدة، هدف العلاج هو من الآن تعزيز البلوغ في مجتمعنا الخاص، نستطيع أن نلاحظ نفس الميكانيزمات التي تشتغل في مسارات التطور التي تؤدي إلى سن البلوغ»³. إذن الطفولة الممتدة تجعل من الإنسان مستعداً للتثقيف والتحضر فهي أيضاً، في جانبها السلبي تجعل منه مستعداً للأمراض النفسية. لكن من الممكن أن يتداخل العصاب والثقافة، وفي الطوطم والتابو قارن فرويد بين الثقافة (الفلسفة، الدين والفن) والعصاب إذ رأى أن الفلسفة شبيهة بالهوس الهذائي، والفن شبيه بالهستيريا

¹ Géza Róheim, Origine et fonction de la culture, 31

² Ibid., P. 34

³ Ibidem, P. 34

والدين شبيهه بالعُصاب الإكراهي¹. كذلك «لجأ فرويد إلى عنصر التأخر من أجل التفرقة بين الهو والأنا، وهذا يعود إلى القول أن العصاب، ولكن كذلك الطبيعة الإنسانية بصفة عامة (أي الثقافة) أشياء مفروضة من طرف تأخر النمو»². هناك إذن تطور ذو صفة بيولوجية يسببها تأخر النمو، لكن هذه التطورية البيولوجية، كما سبق أن أشرنا، محددة تاريخيا.

هذه أطروحة جيزا روحايم حول التطور. لكن نلاحظ أنها تقتصر على المستوى الأنتوجيني (تطور الفرد أوقابلية الفرد للتطور). لكنه أشار في موضعين أن هذا ينطبق على تطور الحضارة إذ قال مثلا: «وجهة نظري هذه حول التطور الإنساني تتوافق بدقة مع تأويلي التحليل – نفسي لتطور الحضارة»³. واستشهد في موضع آخر بقول فرويد حيث قال: «إذا اعتبرنا العلاقات بين مسار حضارة الإنسانية ومسار تطور أو تربية الفرد، لا نتردد كثيرا أن نصرح أن كلتا الحالتين متشابهتان طبيعيا، وحتى ولو أنها ليست مسارات متطابقة لأنها تُطبق على موضوعين مختلفين»⁴. (هذا كلام لفرويد أعاده روحايم). روحايم أنتروبولوجي بقي وفيها لأطروحات فرويد. بحثنا في كتابيه حول الأنتروبولوجيا التحليل – نفسية عن آثار الداروينية وبيان تطور واضح ومفصل للتطورية على الصعيد الفيلوجيني لكن دون جدوى؛ هناك فقط إشارات غامضة إلى هذه النظرية. أشار، كما رأينا، إلى أن التطور يطرأ على النسق العصبي والدماغ لكنه لم يتعد المستوى الأنتوجيني ليرتفع إلى المستوى الفيلوجيني، وكما هو معلوم، نظرية التطورية الداروينية هي نظرية فيلوجينية بالدرجة الأولى. زيادة إلى ذلك، لكي تتحقق الداروينية السيكولوجية يجب الأخذ بالاعتبار، ليس فقط تطور النسق العصبي بل أيضا تطور الشعور على المستوى الفيلوجيني من أجل أن تكون ارتقائية التحليل النفسي واضحة ومثينة. وهذا ما لا نجده لا عند فرويد ولا عند روحايم. ومع كل هذا رأى بول لورانت آسون أن «الملاحظ الخارجي لما لم يُنشر لفرويد

¹ Géza Róheim, Origine et fonction de la culture, P. 41. Et Sigmund Freud, Totem et Tabou, Trad. par S. Jankélévitch, Ed. électronique. Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> , Québec: 2002. P. 58

² Géza Róheim, Origine et fonction de la culture, P. 40

³ Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P. 459

⁴ Géza Róheim, Origine et Fonction de la culture, P. 42

يستطيع هنا أيضا أن يعتبر التحليل النفسي امتدادا للداروينية إلى الظواهر النفسية»¹. ما قاله آسون هنا ينطبق على السيكولوجيا التحليلية ولا ينطبق على التحليل النفسي. فعلا، قد طور **يونغ** داروينية سيكولوجية بصياغته لجنيالوجيا الشعور واللاشعور، وبمفهومه المبدئي في الفردنة المقابلة للتناسب الذي لا يتماشى مع نظرية التطورية، كان **يونغ** وفيما لمذهب التطورية الداروينية ولم يقرأ **داروين** بنظارة **سبنسر** كما فعل غيره لاسيما **نشته** و**لوبون**. وقد سبق أن فصلنا في هذه الفكرة. إذن نقول كخلاصة أن حجة الذين وجدوا في التحليل النفسي داروينية سيكولوجية ضعيفة جدا.

السهو أو الخطأ الذي وقع فيهما **فرويد** وتلميذه **روحايم** هما إهمالهما لارتقاء الجهاز العصبي على المستوى الفيلوجيني إذ أشارا إليه فقط عن مضمض، ولا بد أن نسلم أن تطور النفس، من الغريزة إلى اللاشعور الجماعي إلى الشعور الجماعي وأخير إلى الشعور الفردي، أشارا إليه **فرويد** و **روحايم** لكنهما لم يتجاوزا المستوى الانتوجيني، إذ أن اعتبارهما للمستوى الفيلوجيني ضعيف جدا وغامض وفي بعض الأحيان عسفي. تطور النسق العصبي على المستوى الفيلوجيني (وهذا مثبت الآن علميا)، يؤثر في تطور اللغة والفكر وهذا ينجم عنه تطور الغريزة وتغير الطبيعة الإنسانية. لو نقل **فرويد** ارتقائية **داروين** و **فيكو** إلى النسق العصبي ثم إلى الجهاز النفسي لكان له الفضل في امتداد الداروينية والفيكوية إلى التحليل النفسي. لكن **فرويد** بدا أنه تابع لفلاسفة النهضة والتتوير، ومنهم خاصة **ميكيافلي**، **هوبز** و**لوك** (وقبلهم **ابن خلدون**)، إذ كان يؤمن بوحدة الطبيعة الإنسانية، حيث "لا جديد تحت الشمس".

لما ألف **ماركس** كتابه العلمي، الرأسمال، أراد أن يهدي عمله إلى **داروين** لكن هذا الأخير أجابه بالرفض. وفي الحقيقة، إذا حكمنا بإنصاف فنجد المادية التاريخية أقرب إلى الداروينية من مذهب التحليل النفسي.

لم يفصل **داروين** بين الغرائز والذكاء. تتطور الغرائز بتطور ذكاء الإنسان لتصل إلى ما سماه الغرائز الاجتماعية. بينما فصل بينهما **فرويد**. عند **فرويد** الغريزة مناقضة

¹ Paul Laurent Assoun, Introduction à l'épistémologie Freudienne, P. 210

للعقل، بينما نجد عند داروين ما يمسى العقل الغريزي. على غرار فلاسفة التنوير، جعل فرويد من العقل عامل حركة التاريخ. وكان ينظر إلى الغرائز كعوامل المحافظة والنكوص إلى الحالات السابقة. تصور فرويد في فلسفة التحليل النفسي التاريخية صراعين، إن صح التعبير: من جهة بين العقل والغريزة، ومن جهة أخرى بين إيروس وغريزة الموت؛ الصراع الأول يعني الصراع من أجل الارتقاء، والصراع الثاني يعني الصراع من أجل بقاء الحضارة، لأن إيروس يدفع إلى التماسك وغريزة التدمير تنق إلى التفكك، لكن هذا الصراع الأخير بين غريزتين لا يؤدي إلى الارتقاء الثقافي، بل فقط يمكن أن يكون إيروس سندا للعقل في مقاومته للغريزة، أي غريزة التدمير؛ لأن الارتقاء يقتضي الاستقرار والنظام والتماسك الاجتماعيين. لا يمكن أن نتحدث عن ارتقاء الثقافة واختراع العلوم والفنون و الفلسفة دون وجود الاسمنت الاجتماعي القائم على إيروس.

نصل الآن إلى الإجابة عن التساؤل الذي طرحناه أعلاه: كيف يحصل تطور الحضارة في نظر فرويد؟ بصفة عامة محرك التاريخ والحضارة في فلسفة التحليل النفسي هي العقل، وسنرى ما هي طبيعة هذا العقل الذي يقصده فرويد. كما سنرى أن فرويد استنجد بأفكار شبه صوفية وشبه مثالية لتعيين مسار التطور الفيلوجيني. وهذا عبر عنه في كتابه كدر في الحضارة. وقبل ذلك في كتابه المؤلف عام 1919، بعيدا عن مبدأ اللذة، أين ساند أطروحة الطابع المحافظ والنكوصي للغرائز، صرح قائلا: «لنقترح أيضا أنه من المحتمل أن مجهودات إيروس من أجل جمع الجواهر العضوي في وحدات أكبر دائما، يحل محل هذه "الغريزة التطويرية" التي لا يمكن أن نعترف بها»¹. بينما "الغريزة التطويرية" أطروحة من أطروحات داروين. وفي سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا قال: «نحن نعلم أن الحب يزيح النرجسية ونستطيع أن نبرهن كيف بهذا الفعل أصبح عاملا للحضارة»². إيروس يحافظ على الحضارة ونقيضه تناتوس يحطمها. وتاريخ الإنسانية صراع بين إيروس وغريزة الموت. إيروس فقط هو عامل الحضارة دون أن يعتبره فرويد عاملا للارتقاء نحو ما هو أعلى في الثقافة لأنه غريزة، والغريزة محددة تاريخيا.

¹ Sigmund Freud, Au-delà du principe de plaisir, In Essais de psychanalyse, P. 97

² Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 95

سبق أن صنفنا فرويد ضمن أصحاب النظرة الإيتوبية في فلسفة التاريخ. سنلمح فيما يأتي إلى الطابع الإيتوبي في نظرتة إلى الحضارة. إجابة عن السؤال كيف تتطور الحضارة؟ لم يلجأ فرويد إلى العنصر البيولوجي، على طريقة داروين، كتطور النسق العصبي والدماغ والشعور والذكاء... ولم يلجأ إلى العنصر الاجتماعي، على طريقة داروين أيضاً، الذي مفاده أن انتقاء الغرائز أفرز الغرائز الاجتماعية – التي لا يعترف بها فرويد – ومن هذه الأخيرة تنبثق غريزة التعاطف. أجاب فرويد على طريقة الفلاسفة المثاليين (مثل هيجل)، إذ قال في كتابه كدر في الحضارة ما يأتي: «يظهر لنا تطور الحضارة كمسار من نوع خاص والذي يجري "فوق" الإنسانية، ومع ذلك كثير من الخصوصيات تقدم لنا الإحساس بشيء مألوف لدينا. هذا المسار يمكن لنا أن نصفه بواسطة التعديلات التي يفرضها على العناصر الأساسية المعروفة جيدا التي هي غرائز الناس، الغرائز التي مع ذلك يؤسس إشباعها المهمة الاقتصادية الكبرى لحياتنا»¹. الحضارة قائمة على العنصر الاقتصادي الأكثر أهمية وهو يتمثل في الاقتصاد في إشباع الغرائز، وعلى وجه الخصوص ما سماه اقتصاد الليبيدو. مسار الحضارة بالتالي تفوق الإنسانية، فما الذي يجعل الحضارة سيرورة خاصة مثالية تتفوق على الإنسانية؟ لكن الطبيعة الإنسانية ذاتها تتمثل في الثقافة. يقصد هنا فرويد الطبيعة الإنسانية المجردة الكلية أما الإنسانية الملموسة فتتحكم فيها الغرائز والأنانية. وفي تاريخ الإنسان، الغريزة أقوى من العقل. والإنسان الملموس الفرد ميال إلى الإهمال أكثر من ميله إلى الانضباط، معنى ذلك «... بالرغم من هذا أن الإنسان يظهر أكثر ميلا طبيعيا إلى الإهمال والمخالفة وعدم الدقة في العمل، ويجب الحيازة على جهود كبيرة من أجل دفعه إلى التربية وتقليد مثال السماء»² مثال السماء الذي استعمله فرويد يعبر جيدا عن اتجاهه المثالي في فلسفة التاريخ، نقصد بالمثالي هنا الإيتوبي. ولو كان التحليل النفسي علما ماديا، لأن كل علم لا بد أن يكون ماديا، فإن فلسفة التاريخ التحليل نفسية ليست مادية، بحيث أن حكم ماركس على فيورباخ³ ينطبق هنا على فرويد.

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, Trad. Ch. et J. Odier, Site web :

<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm> Québec: 2002. P. 27

² Ibid., P. 25

³ Karl Marx, L'idéologie allemande, P. 57

لا بد إذن ، من الأول أن نميز بين التحليل النفسي والفرويدية، هذه الأخيرة أكثر امتدادا، زمنيا ومنطقيا، من التحليل النفسي بصفته علما، لكن دون الفصل بين العملي والأنطولوجي في التحليل النفسي العام. يتحدث فرويد تحليل نفسي التاريخ والحضارة عن التجريد والسمو على طريقة الميافيزيقيين، وبطريقة ميتا سيكولوجية لأن في نظره «حضارة الجنس الإنساني هي بالطبيعة تجريد أكثر سماوا من تطور الفرد، ولهذا يصعب علينا التحكم في معرفتها بطريقة عينية (تشخيصية)»¹. ألا يؤمن إذن فرويد بعقل متعالى مختلف عن العقل السيكولوجي المباحث؟ في كتبه في التحليل النفسي الإكلينيكي لا يتحدث إلا عن الأنا (الذي هو عقل سيكولوجي)، ولا يذكر حد العقل إلا في مؤلفاته التاريخية والاجتماعية. هناك إذن في التحليل النفسي عقل سيكولوجي قابل للتجريب وعقل ميتاسيكولوجي نتاج التأمل غير خاضع للتجريب.

هذا بخصوص العقل لكن من جهة أخرى، الحضارة صراع بين إيروس والعدوانية، وهو صراع أبدي بما أن الغريزتين أبديتين، لذلك اعتبر فرويد أيضا مسار الحضارة يفوق قدرات الإنسانية، قال في هذا الصدد: «لكن كل قارئ هذا العرض يحتفظ ربما على الانطباع أنه سمع عادة الكلام عن الصراع بين إيروس وغريزة الموت ! هذه الصيغة مستدعية أن تصف المسار الثقافي الذي يجري فوق الإنسانية»². الصراع بين إيروس وغريزة الموت، الذي يجري فوق الإنسانية، يتحكم فيه اللاشعور الجماعي، تماما كما نجد عند هيجل مذهب مكر العقل، نجد عند فرويد أيضا تصورا لما هو متعالى عن المحسوس. لم يحتفظ بالمعنى الميثولوجي لإيروس وتنتاوس كإلهين للحب والموت، بل اعتمد، لا محالة على تصور أفلاطون؛ إيروس وتنتاوس مثالان مهمان في فلسفة أفلاطون. كما أن هذا الفيلسوف اليوناني، دعا إلى الحب الأمثل المتعالى عن المحسوس في محاوره الأدبية، إذ «ميز بين الحب الساذج والحب السماوي»³؛ فإنه، مع ذلك، أوصى بإشراك الأطفال راكبين على الخيول كمتفرجين في ساحات القتال «بل عليهم أيضا أن يكونوا رسلا ومساعدين في

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 58

² Ibid., P. 57

³ Platon, Le Banquet, Trad. par Philippe Jaccottet, Ed. Librairie générale Française, paris : 1979. P. 58

كل ما يتعلق بالحرب...»¹. وهذا من أجل تدعيم الغريزة العدوانية في الإنسان وتحويل الغضب إلى شجاعة²، وهذا بتروسيخ تناتوس وأريس في نفسياتهم، أريس من أجل تحضيرهم للحرب وتناتوس من أجل جعلهم يزدرون الموت والجروح. لكن لا بد أن نسلم في نهاية التحليل أن التربية التحليل نفسية نقيض التربية الأفلاطونية.

كأن فرويد اندهش أو كأنه جعل القراء يندهشون كيف استطاعت الحضارة أن تصل إلى هذا المستوى الحديث والعالي من الثقافة وفي جميع المجالات، والتاريخ صراع بين الغرائز ومليء بالحروب التدميرية التي تسببها الغرائز العدوانية. وفرويد، عكس هيجل، وفيكو، وداروين لا يؤمن بغائية التاريخ ولم يتصور مقصدا للتاريخ، حيث قال: «في كل ما يأتي في هذا العرض إذن، أتمسك بوجهة نظر هذه أن العدوانية تؤسس استعدادا غريزيا بدائيا ومستقلا للكائن الإنساني، وسأعود لأقول أن الحضارة تجد في العدوانية عائقها الأكثر عنادا. من خلال هذه الدراسة فرض علينا الحدس أن نعتبر الحضارة كمسار خاص يحدث فوق الإنسانية، ونبقى دائما تحت سلطة هذا التصور»³. الغريزة العدوانية أبدية ومحددة تاريخيا كباقي الغرائز، وهي دائما تهدد الحضارة بالانقراض. لكن بدأ تشاؤم فرويد هذا مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى، وقد تكون هذه الحرب المدمرة أثرت عليه، إلى جانب اعتبارات نظرية، لما صاغ عبارة غريزة الموت.

لكن ماذا يقصد فرويد بعبارة "ما فوق الإنسانية"؟ "ما فوق الإنسانية" هو، بالتأكيد، العقل الميتاسيكولوجي. هنا فقط لم يسم فرويد الشيء باسمه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن أن نفهم مغزى عبارة "ما فوق الإنسانية" إلا إذا أدرجنا عنصر اللاشعور الجماعي إلى التحليل النفسي الفرويدي. العقل الميتاسيكولوجي الذي يعني ما حول الأنا، جانب لاشعوري. فعلا، "ما فوق الإنسانية" ينتمي إلى مجال اللاشعور الجماعي مثل الأنماط المبدئية التي صاغها يونغ فيما بعد. والمسار الحضاري يجري بطريقة لاشعورية جماعية. وحتى العقل الكلي ينتمي، في جزء منه، إلى مجال هذا اللاشعور الجماعي.

¹ أفلاطون، الجمهورية، ص. 182 - 183

² المصدر نفسه، ص. 108

³ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 45

القول أن غرائز الإنسان نكوصية ومحافظة هو نفسه القول أن الإنسان غير مجتمعي بطبيعته، فلا وجود لغرائز اجتماعية. المجتمع الإنساني من إنتاج الثقافة، لا يتعلق بأي نظام متعالٍ، لا طبيعي ولا عنائتي. إذن التغيير بواسطة العسف الإنساني شيء ممكن. المجتمع الذي نظر له فرويد اصطناعي. وهذا واضح في كتابه سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا أين قال: «يمكن أن نجعل على الأرجح غريزة القطيع قابلة للتفكك، ليست أولية مثل غريزة حفظ الذات والغريزة الجنسية»¹. ثم أضاف موضعا لفكرته: «ليس من السهل أن نتبع أنطولوجيا تكون غريزة القطيع. قلق الطفل لما يكون وحيدا، ما اعتقده تروتر كتظاهرة لغريزة القطيع، يؤدي مع ذلك إلى تفسير آخر (...). قلق الطفل الصغير المتروك وحيدا لا يهدأ أبدا برؤية أي أحد آخر من "القطيع". لكن بالعكس رؤية شخص أجنبي هي التي تثير القلق في نفسية الطفل. زد إلى ذلك لمدة طويلة لا نلاحظ في الطفل شيئا يوحي بغريزة القطيع أو الميل إلى الجمهور. ذلك الإحساس، أي الميل إلى الجمهور، يتكون أولا في المطفلة بمصاحبة عدد كبير من الأطفال»². لكن اقتداء بأطروحة داروين اعتبر فرويد الإنسان حيوان الرهط وليس حيوان القطيع. إلا أنه، كما قد رأينا، لا يستعمل عبارة الغرائز الاجتماعية، بل يستعمل عبارة الإحساسات الاجتماعية. لذلك رأى أن الجمهور الذي يدوم طويلا في التاريخ هو الجمهور الاصطناعي، الجماهير الطبيعية مؤقتة وتلقائية، وتؤدي إلى النكوص إلى العصر البدائي. تصور فرويد مجتمعا على شاكلة الكنيسة الكاثوليكية والجمهور العسكري وعلى غرار جمهورية أفلاطون.

ويمكن أن نتأكد من اتجاه فرويد الإيتوبي في نظريته إلى المجتمع في كتابه كدر في الحضارة. إذ تصور المجتمع الجديد بناء على تطور الغريزة الجنسية لدى الفرد. تصل الغريزة الجنسية، في أوجها، إلى الحاجة والهدف التناسليين فقط، بما أنه ممكن بفكرة أنه: «بلغت حضارتنا الأوروبية الغربية، كما تظهر لنا، مستوى أعلى في هذا التطور (...). اختيار موضوع من طرف فرد وصل إلى البلوغ الجنسي، إذ أصبح محددًا بالجنس المعاكس. أغلبية الإشباعات الخارجة عن هدف التناسل ستصبح منبوذة بصفاتها حالات

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 87

² Ibid., P. 88

شاذة»¹. التطور الذي تصوره فرويد هنا هو تطور بالعكس، تتطور الغريزة الجنسية في العصر المعاصر في اتجاه عودتها إلى "الموسمية" البدائية، في حين كان الماركسيون يتحدثون عن المشاعة الجنسية البدائية. هكذا برر فرويد المثال الزاهد (الزهد الجنسي) بالتقدم الثقافي. كلما تطورت الثقافة ترسخ أكثر الكبت والتجليل، ومن كبت الغرائز الجنسية تنبثق الحضارة. التقييدات الجنسية التي أقامها فرويد، من أجل تأسيس مجتمع جديد دائم ومتماسك وسائرا نحو النمو باستمرار، كانت أكثر تطرفا من التقييدات التي فرضتها من قبل المسيحية، هذا لأن التقييد الجنسي في العصور الماضية وفي الحضارات الماضية غير معروف، أو ربما لا يجدي نفعاً؛ وربما انتبه فرويد إلى أن الإباحية الجنسية والإفراط في ممارسة الجنس الشاذ هو، إلى جانب الحروب، السبب الأكبر والأهم في انهيار الحضارات القديمة (الرومانية، البيزنطية، الفارسية، الإسلامية...)*. تقييد التحليل النفسي لممارسة الجنس تعدى مجال الحياة الزوجية، وهذا واضح فيما قاله فرويد: «لكن الشيء الوحيد الذي بقي حراً منفلاً من هذا التحريم، أي الحب الغيري التناسلي، سقط تحت قبضة تحدييدات جديدة مفروضة من طرف المشروعية والزواج الأحادي. تقدم حضارة اليوم الانتظار أنها تقبل العلاقات الجنسية بالشرط الوحيد أن تكون مؤسسة لاتحاد لا ينفك ومبرم لمرة واحدة على طول، بين الرجل والمرأة؛ وأنها [الحضارة] لا تسمح للجنس أن يكون مصدراً مستقلاً للذة، وليست مستعدة أن تقبله إلا بصفته عاملاً للتكاثر الذي لا شيء حتى الآن يمكن أن يحل محله»². هذا ما يمكن أن نطلق عليه عبارة الاقتصاد الجنسي الذي تفرضه الثقافة، إذ لا توجد ثقافة إلا بفعل كبت الجزء الأكبر من الغريزة الجنسية.

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 33

* التقييدات الجنسية التي افترضها فرويد في مشروعه الإيتوبي تفوق تشدداً على التقييدات التي وضعتها المسيحية بالنسبة إليه كل استعمال للأعضاء غير التناسلية في العمل الجنسي يعتبر شذوذاً حتى ولو كان بين الجنسين. أراد أن يحصر

**بودنا أن نشير لتدعيم هذه الأطروحة إلى معركة اليرموك بين العرب والبيزنطيين ومعركة القادسية بين الفرس والعرب، في المعركة الأولى كان عدد البيزنطيين 100 ألف وهم جيش منظم لم يستطيعوا الصمود أما 5 ألف عربي. السر في ذلك يكمن في كون الجيش البيزنطي مكون من مثليين جنسيين فعالين، وهذا ينطبق أيضاً على معركة القادسية. العدد الصغير من العرب تعرضوا إلى قمع ميولهم المثلية الجنسية من طرف الإسلام وهذا ما خلق في نفسياتهم الإفراط في الفحولة.

² Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation , P. 33

ذهب فرويد إلى أبعد من هذا لما اعتبر الحب التناسلي (الحب الشبقي بين الجنسين) عائقا أمام الثقافة والتجمع الإنساني لأنه من المفروض في الثقافة أن «يأخذ الناس كمواضيع حُبهم ليس الكائنات المحددة لكن كل الكائنات الإنسانية بقدر متساوي؛ يجتنبون أخيرا المغامرات والخيبات الملازمة للحب التناسلي، بالتحول عن هدفها الجنسي وبتحويل الاندفاعات الغريزية إلى إحساس ذي هدف مكفوف [عن الجنس]»¹. الحب الجنسي (بين الجنسين) يكون جمهورا من اثنين، الحب الجنسي لا يؤدي إلا إلى التنافر والعزلة. كما أن الغريزة الجنسية تعيق التكون في المجتمع، أو كما قال في الطوطم والتابو: «إن الحاجة الجنسية لا توحد الرجال، بل تقسمهم (...)» وفي صراع الجميع ضد الجميع كان المجتمع الجديد سيتقوض»². في نهاية التحليل، أراد فرويد، باكتشافه فرويد لأهمية العامل الجنسي، أن يصبح التحليل النفسي منشرا في العالم، ليس فقط في أحضان الطبقة المثقفة بل يشمل الجمهور الساذج. أراد أن يفرض نفسه كطب اجتماعي بديل، ومن العادي أن يتصور عوائق انتشاره في العالم وأن يتصور خصوم صعاب.

لم يعتبر فرويد الفلسفة خصما للتحليل النفسي، الفلسفة في نظره ينطلقون من معطيات علمية ثم يتيهون في بناءات منطقية، والفلسفة محدودة بعدد قليل من الناس. الخصم الذي تصوره فرويد، والذي يمكن أن يكون عائقا أمام انتشار حركة التحليل النفسي في العالم هو الدين لأنه يعني القدر الأكبر من الناس، وهذا أيضا طموح التحليل النفسي أما الفلسفة ف«لا تمارس أي تأثير على الجمهور ولا يعتني بها إلا قدر ضئيل من الأشخاص، حتى تلك التي تكون مذهبا للمفكرين، بالنسبة إلى الآخرين تبقى رسالة ميتة. بالعكس من ذلك الدين قوة هائلة تُخضع لخيارها الانفعالات الأكثر قوة في الإنسان. نعم أنها ضمت في الماضي القريب كل ما يلعب دورا، من وجهة نظر الروحية، في الحياة الإنسانية»³. الدين أكثر انتشارا من العلم في كل الحضارة الإنسانية إلى عصر فرويد. إذن، من العادي، كي ينتشر التحليل النفسي ويقود مشاريعا اجتماعية، تربوية، فلسفية... لا بد من تقويض الدين.

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 31

*في البداية، نوينا تخصيص مبحث كامل للمقارنة بين التحليل النفسي والماركسية. وبعد قراءتنا اللاحقة لاحظنا جيدا أن لا جدوى في ذلك. إذ لا مجال للاهتمام كثيرا بين نظريتين متناقضتين. زيادة إلى ذلك، تأسس التحليل النفسي كفسفة حضارة إثر أزمة التاريخانية التي تعتبر المادية التاريخية جزءا الأكبر.

² سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ص. 171

³ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 98

هذا لأن التحليل النفسي، بخلاف الفلسفة، موجه للقبول من طرف أكبر عدد ممكن من الناس في كل العالم. لذلك أقام فرويد أسسا سيكولوجية للإلحاد لم يسبقه أحد إليها. وهذا ببيانه للأصل النفسي لتخيل الإله عند الأطفال والبدائيين، حيث قال: «هناك مخطط يسمح لنا بإيجاد طريقنا في هذه البحوث؛ الإله الخالق يسمى "الأب". استنتج التحليل النفسي أن الأمر يتعلق جيدا بالأب المهيب، كما يظهر من قبل للطفل الصغير. يتمثل المؤمن خلق العالم بصورة ميلاده الخاص».¹ النفسية الطفولية والبدائية، التي في الجزء الأكبر منها، أدت بصفة طبيعية إلى ربط الخلق بالميلاد الخاص، وبما أن الأب هو المبتكر فمن العادي أن يجلب ويرقى إلى منزلة مثالية كإله، بالتالي «ليس هناك بحث، مهما كان دقيقا، يستطيع أن يزعم الاقتناع أن تصورنا الديني للعالم إنما هو محدد بوضعيتنا الطفولية»². جرت العادة أن يتخيل كل طفل الإله على شاكلة أبيه. وافترض فرويد لما أقام جينولوجيا الدين، من الطوطمية إلى التوحيد، أن البدائيين تخيلوا الإله كتجليل لأب الرهط الأصلي المقتول، بالتالي ليس هناك شك، حسب وجهة نظر فرويد، أن المسيحية، كديانة توحيدية كلية، نشأت بفعل مقتل الأب الكلي، أي المسيح، بمعنى بفعل الإحساس بالذنب* الذي هو أصل الأديان والذي يصبح فيما بعد إحساسا لاشعوريا مؤثرا بقوة على نفسية المؤمن.

نشأ الدين في العصور البدائية البربرية، ونشأ معه التصور الديني عن العالم. نشأ بنفس الطريقة التي نشأ بها السحر. في الدين كما في السحر يوجد نوع من طغيان الأفكار، والإيمان بالتأثير في الطبيعة بوسائل لا مادية ووهمية. يعبر الدين عن عجز المتوحش أمام قوى الطبيعة. بمعنى أنه «تحمل تعاليم الدين بصمات العصور التي نشأت فيها؛ فترة طفولة وجهل الإنسانية. العزائم التي يقدمها الدين لا تستحق الاعتماد والثقة، وعلمتنا التجربة أن العالم لم يعد مطفلة. (...) الدين، لما نحاول أن نحدد مكانه في تاريخ التطور الإنساني، لا يظهر كإكتساب مستمر أو دائم. ولكنه يظهر كتنظير العُصاب الذي من خلاله ينبغي أن يمر به الإنسان حتما، أي يمر على الطريق التي تؤدي به من الطفولة إلى البلوغ». المجتمع الديني مجتمع صبياني غير راشد. لعل هذا ما يقصده فرويد إذ رأى أن الدين نشأ في عهد

¹ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 98

*كذلك في التاريخ الإسلامي، لم تزدهر الشيعة إلا بعد مقتل الحسين. المقتل خلق الإحساس بالذنب لدى الذين غرروا به، أهل العراق.

² Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 99

طفولة الإنسانية التي دامت طويلا. وقد رأى هيجل قبله أن العقل الشرقي عقل صيباني يطغى عليه الدين. لكن بخلاف هيجل تماما، رأى فرويد أن المسيحية ذاتها تعبر عن طفولة الإنسانية ونشأت في العصور البربرية، بل أحدثت نكوصا إلى العصور البربرية.

في الكتاب نفسه، المحاضرات الجديدة في التحليل النفسي، انتقل فرويد إلى الخطر الذي يشكله الدين على المجتمعات والأفراد وعلى كل الإنسانية إذ رأى أن «حظر التفكير الذي سلطه الدين، بهدف الحفاظ على معتقداته، لا يعود دون ضرر على الفرد وعلى الجماعة الإنسانية. أظهرت لنا التجربة التحليل نفسية أن الحظر المحدد بدائيا بمجال معين، سرعان ما اتخذ امتدادا واسعا، وبذلك أصبح سببا لحالات كف خطيرة في سلوك الفرد»¹. وهذا بالرغم من كون الدين قد لعب دورا في تطور الإنسانية، إذ أسهم بقدر كبير في قمع الغرائز اللااجتماعية، إذ « يظهر التخلي التدريجي عن الغرائز الأساسية، التي تُقدم ممارستها للأنا لذة أولية، كأحدى ركائز الارتقاء الثقافي للبشر. جزء من كبت الغرائز هذا أنجزته الأديان...»² ووضح هذه الفكرة في موضع آخر حيث اعترف أن «الدين قد قدم حقيقة خدمات كبيرة للحضارة، إذ أسهم بكيفية واسعة في ترويض الغرائز اللااجتماعية، ولكنه لم يستطع أن يذهب أبعد من ذلك في هذا الاتجاه»³. الدين أسهم إذن في رقي الإنسانية بطريقته الخاصة، لكن الآن انتهى دوره وأصبح يضر ولا ينفع. لا يختلف ما قاله فرويد هنا عن مقولة ماركس الشهيرة: الدين أفيون الشعوب؛ إذا علمنا أن الأفيون كان في البداية مادة صيدلانية صالحة لتخفيف الآلام المرضية الأشد فتكا ثم تحول إلى مادة مخدرة ضارة، هذا ينطبق على الدين، وهذه هي نية ماركس في مقولته هذه.

أصبح الدين في العصر الراهن عائقا أمام التطور وخطرا داهما لمستقبل الإنسانية. لا بد أن يضمحل الدين ليحل محله العقل. ف«هل يأتي يوم يستطيع فيه الفكر – الروح العلمية، العقل – أن يتحول إلى ديكتاتورية في الحياة النفسية للبشر ! هذه هي أمنيتنا الأكثر

¹ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 103

² Sigmund Freud, Actes obsédants et exercices religieux, Trad. Marie Bonaparte, Québec : 2002. Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt>, P. 12

³ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, Trad. Marie Bonaparte, Québec : 2002. Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt>, P. 33

حماسا. (...). الناس مجبرون على الخضوع لنير العقل، وسيعرفون أنه يؤسس الصلة الأكثر قوة، تلك الصلة التي لنا الحق أن ننتظر منها توفيقات أخرى. كل ما يعترض سبيل هذا التطور، مثل فعل الحظر الديني على التفكير، يمثل هلاكا لمستقبل الإنسانية»¹. نجد إذن في العقل والعلم ما لا نجده في الدين. لأن الدين مهما كان نافعا في حقبة زمنية معينة (مرحلة البربرية) إلا أنه قدم للمجتمعات أوهاما وحول العصاب الفردي إلى عصاب كلي: عصاب المؤسسات الاجتماعية. بينما بالعقل والعلم تتحرر الإنسانية من البربرية والطفولة، وتسمو نحو الثقافة والرشد. يبدو، في نظر فرويد، أن مهمة التحليل النفسي الإكلينيكي، المعالج للأمراض النفسية، هي تحقيق هذه الأمنية: جعل الإنسان راشدا من خلال استئصال عاداته الطفولية واللاثقافية. في رسالة له إلى القس بفيستر أدلى فرويد بموقفه المعارض ضد جبتهتين: طب عصره والدين إذ قال له: «لست أدر إذا ما انتبعت إلى فكرة الرابط الموجود بين التحليل من طرف غير الأطباء والوهم. في الأول أريد أن أحمي التحليل ضد الأطباء؛ وفي الثاني ضد الكهنة. أريد أن أعهد [أي التحليل] إلى نظام غير موجودة الآن، إلى فرقة علمانية مكونة من وزراء النفس الذين لا يحتاجون إلى أن يكونوا أطباء وليس لهم الحق أن يكونوا كهنة»². هنا أعلن فرويد مهمة التحليل النفسي النهائية، التحليل يعتمد على تربية اجتماعية أكثر من اعتماده على تحليل الفرد، وهذا بانفصاله عن الطب.

بقي لنا الآن أن نتطرق إلى تصور فرويد لماهية الدين. وقد ألف كتابه المتأخر بعنوان مستقبل وهم لإيضاح هذه الماهية. كم فعل فيوباخ في كتابيه ماهية المسيحية و ماهية الدين، لكن الطرحين مختلفان، طرح فرويد سيكولوجي محض وله علاقة بالتحليل النفسي الإكلينيكي، حيث نجده يقارن دائما بين الدين والعصاب. ويعتبر الدين وهما أو مجموعة أوهام، قال في هذا الصدد: «ليست أفكار الدين، التي هي عقائد، رواسب التجربة أو نتيجة نهائية لفعل التأمل؛ هي أوهام. تكريس الرغبات الأكثر قدما والأكثر قوة، والأكثر ضغطا في تاريخ الإنسانية. سر قوتها هو قوة هذه الرغبات»³. ليس الوهم بالضرورة خطأ بل هو تكريس للوهم. (لكن قد يكون خطأ في بعض الحالات) قد يكون الوهم ممكن الحدوث كما

¹ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 103

² Sigmund Freud, Correspondances avec le pasteur Pfister, (25 – 11 – 1928) P. 185

³ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 27

يمكن أن يكون مستحيلا. ويختلف نوعا ما عن الهذاء لكن لا ينفصل عنه، هناك علاقة بين الحالتين، حيث أن «الفكرة الهذيانية هي بكيفية ماهوية مناقضة للواقع، بينما الوهم ليس خطأ بالضرورة، بمعنى أنه غير قابل للتحقيق أو أنه في تناقض مع الواقع»¹. قد تتوهم امرأة ريفية فقيرة وأميرة أنها تتزوج مع أمير أو فرد في العائلة الملكية، هذا وهم، لكنه ليس خطأ لأن ذلك يمكن أن يحدث. والمؤمن يتوهم حياة في نعيم بعد الموت، لكن هذا ليس خطأ هو مجرد رغبة؛ أرغب في دخول الجنة إذن الجنة موجودة. هذه هي طبيعة الوهم. لا يمكن أن نؤمن بالوهم كحقيقة، بل فقط يؤمن به المؤمنون كاعتقد؛ والمعتقد لا يخضع للمنطق العقلاني في حد تعبير لوبون. يبدوا هذا ما ذهب إليه فرويد حين قال: «نعيد، المذاهب الدينية كلها أوهام لا نستطيع أن نثبتها ولا يكون أحدا مجبرا أن يعتبرها حقيقة، أو يؤمن بها. بعضها مستحيلا إلى حد تناقضها مع ما تعلمناه، بمشقة معتبرة، حول واقع الكون، ونستطيع أن نقارنها (...) بالأفكار الهذيانية»². في بعض الأحيان إذن تكون الأوهام الدينية شبيهة بالهذيان. الأديان كلها قائمة على أوهام وغير قائمة على حقائق التي نحن مجبرون أن نسلم بصحتها. موقف فرويد هذا من الأوهام الدينية شبيه نوعا ما بموقف الوضعيين المناطقية من القضايا الميتافيزيقية حيث هي قضايا فارغة من المعنى، أو لغو. وقد سبق أن أشرنا إلى أن فرويد يرفض الميتافيزيقا إذ اعتبرها وريثة الأديان القديمة.

لم يحرر الدين، رغم القرون العديدة التي سيطر فيها على العالم والإنسانية، الإنسان من شقائه و «إنه مشكوك فيه أن الناس، في وقت كان فيه الدين مسيطرا كحاكم مطلق، كانوا في مجموعهم أكثر سعادة من اليوم؛ على كل حال لم يكونوا، بالتأكيد أكثر أخلاقية (...) في كل الأوقات، وجدت اللا أخلاقية في الدين سندا مثل السند الذي وجدته فيه الأخلاقية»³. يصف هنا الدين بالأخلاقية لأن الدين في الحقيقة هو الذي يقف عائقا أمام تطور الأخلاق. في بعض مؤلفاته، ونخص بالذكر الطوطم والتابو، فصل فرويد بين الدين والأخلاق ورأى أن الأخلاق أسبق إلى الوجود من الدين، وهناك أخلاق لا دينية، وكما نجد في الدين جوانبا لا أخلاقية، خاصة إذا حكمنا على الأديان البدائية قبل المسيحية؛ قد يكون

¹ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 28

² Ibidem., P.28

³ Ibid., P.34

فرويد بدراية بالأديان الجنسية لدى المصريين، مثلا الأنصاب التي تقام على بيوت العبادة ترمز إلى انتصاب القضيب. واطلع أيضا على حكايات التوراة عن الزنا السفاحي في بيوت النبوة. الأخلاق تسمو دائما في اتجاه العفة والقيم الإنسانية العليا، وتحقيق التسامح ونبذ الحرب وأشكال الاستعباد... الخ. لكن هذه المزايا الأخلاقية لا نجدها في الأديان، الأديان مضاهية نوعا ما للغرائز، لا تتطور وتصر على الرجوع إلى المراحل السابقة.

سوف يزول الدين يوما ما، إذ ليس له طابع الاستمرارية لأنه يعبر عن نفسية جماعية مريضة عصابية، سيزول إذن كما سيزول العصاب من نفسية الفرد بفعل الخضوع للعلاج التحليل نفسي. أما الأخلاق فستبقى ما بقيت الإنسانية. ومثل رؤية فرويد، قد رأى داروين أن الدين سيزومحل أما الأخلاق فهي في تطور مستمر بفعل الانتقاء الطبيعي الذي انتقى الغرائز الاجتماعية الخاضعة للتطور، والأخلاق سند الغرائز الاجتماعية. إذن الدين أزمة الإنسانية، أزمة طفولة الإنسانية ومراهقتها، وبالتالي «نستطيع أيضا أن نؤكد أن الإنسانية في مجموعها مرت، في مجرى ارتقائها، بحالات مماثلة للعُصابات (وهذا بنفس الأسباب). في عصور الجهل والضعف الفكري التي اجتازتها أولا، لم تستطع الإنسانية تحقيق التنازل عن الغرائز الضرورية للحياة المشتركة بين الناس إلا بمقتضى قوى انفعالية محضة. وراسب هذه المجريات، المطابقة للكبت، التي عرفت وجودها في الأزمنة قبل تاريخية بقيت مدة طويلة كجزء لا يتجزأ من الحضارة. الدين إذن هو العصاب الإكراهي الكلي للإنسانية؛ مثل عُصاب الطفل، إنه ينبثق من عقدة أوديب ومن علاقات الطفل بالأب. حسب هذه التصورات، يمكن أن نتوقع أن التخلي عن الدين سوف يحدث بفعل قسوة محتومة لسيرورة النمو، ونحن نتواجد حقيقة في الوقت الحالي في مرحلة الارتقاء هذه»¹. رأى إذن فرويد أن الحضارة تتطور كما يتطور الإنسان الفردي؛ المرحلة الدينية لها ما يطابقها في التاريخ الفردي. هذه هي ماهية الدين، إنها شبيهة بالعصاب وناتجة عن عقدة أوديب. هناك عقدة أوديب الفردية وهي تعني موقف الطفل اللاشعوري من الأب، وهناك عقدة أوديب كلية، مثل حالة العصاب الكلي، ناتجة عن اللاشعور الجماعي لدى الأناس البدائيين.

¹ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 38

يمكن أن نفهم من موقفه هذا أن الدين أفرزته الطبيعة الإنسانية – وهذا هو موقف فيكو أيضا – ولم يكن من صنع الكهنة من أجل السيطرة على وعي الناس. أما الجانب الإيجابي للدين فلخصه فرويد في ما يأتي: «المطابقة بين الديانة والعصاب الإكراهي تتواجد حتى في تفاصيلهما، وعدة خصوصيات وتقلبات في تكون الأديان لا تتضح إلا عن طريق هذه المطابقة. الانسجام مع كل هذا يعبر عن حالة أن المؤمن الحقيقي يتواجد بدرجة عالية في منأى عن خطر بعض الأمراض العصابية؛ تقبل العصاب الكلي تعفيه من واجب الخلق لنفسه عصابا شخصيا».¹ أطلقنا بدورنا عبارة الإيمان المرضي، والمؤمنون الذين يشاركون في هذا الإيمان لا يتعرضون إلى الأمراض النفسية والعقلية الفردية إلا نادرا. المشارك في العصاب الجماعي إنسان ينتمي عادة إلى النمط الإكراهي (في الليبيدو)، وهو إنسان فعال من ناحية أشغاله الخاصة ومن ناحية الممارسة الاجتماعية.

في هذه الحالة نفسها رأى فرويد أن انهيار الدين نجم عنه كثرة الأمراض العصابية، لذلك يحل التحليل النفسي محل الدين ويتجاوزه بفعل أنه سيرفع الكبت الفردي ويسهم في علاج المجتمع. لا بد أن يكون للتحليل تدخل في توجيه الحضارة المعاصرة، بعد انهيار الأنظمة الدينية، إذ قال فرويد: «سمحت لنا هذه الرواسب التاريخية تصور، إن صح التعبير، العقائد الدينية كإحياءات عُصابية ونحن الآن مسموح لنا أن نقول أن الساعة قد دقت لاستبدال – كما في العلاج التحليلي للعصابيين – نتائج الكبت بنتائج العمل الذهني العقلاني».² أراد فرويد أن يؤكد جدارة علمه الجديد في حل الأزمات النفسية الفردية والجماعية، وأبدى نوعا من التفاؤل في هذا المسار، بما أنه «تفرض الفكرة نفسها أن الدين قابل للمقارنة بالعصاب الطفولي، وإنه من التفاؤل أن نعتقد أن الإنسانية ستتجاوز هذه الحقبة العصابية، مثل الكثير من الأطفال لما يكبرون يبرؤون من العصاب المماثل».³ وهذه في نظر فرويد مهمة التحليل النفسي الاجتماعي. نعلم أن مؤلفاته في الدين والاجتماع والفلسفة ألفتها في أوقات فراغه وهي موجهة إلى المفكرين الدنساء Profanes غير المختصين في السيكولوجيا والتحليل النفسي. في نظرنا، تصور فرويد أن العصر الأوروبي

¹ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 39

² Ibidem, P. 39

³ Ibid., P. 46

الذي عاصره يمثل مرحلة كمون في تاريخ النوع والحضارات، ومرحلة الكمون هذه تخللتها الأزمات الشديدة التي مثلاً وصفها **غوستاف لوبون**، والتي أنتجت الحربين الكبيرتين . لا شك أن **فرويد** رأى أن بعد تجاوز مرحلة الكمون ستصل الإنسانية إلى مرحلة النضج.

عالج **فرويد** مستقبل الدين في كتابه مستقبل وهم، معتمداً على التدفق العلمي الحديث. في نظره العلم يقوض الدين. لأن في الحقيقة ما كانت أعمال **مارتن لوتر** الإصلاحية إلا دفاعاً عن الدين ضد التهديد العلمي؛ أعمال لوتر تعبر عن تجديد الدين بإعطائه نفساً جديداً. ولم ير **فرويد** أن مجال الدين لا يخضع للعلم، بل رأى أن الدين لا بد أن يخضع لدكتاتورية العقل والعقلانية لتتبين أخطائه في تصور العالم والطبيعة الإنسانية. لا بد على الدين أن يخضع للعقل قصد الكشف عن أباطيله وتناقضاته. وهذه ليست مهمة الفيزيائي أو الفلكي أو البيولوجي، إنها حقاً مهمة السيكلوجي (والفيلولوجي كما رأى **نشته**)¹، لكون الدين نفسه يعتمد على سيكلوجيا خاطئة عكس العلم، بالتالي «لا شيء يستطيع في المستقبل أن يقاوم العقل والتجربة، وأن الدين هو مناقض للعقل وللتجربة وبكيفية حقيقية جداً»². لكن لما استفحلت النازية والبلشفية عبر **فرويد** عن موقف متشائم نوعاً ما، في رسالته إلى أنشطين رأى أن زمن العقل مازال بعيداً، حيث قال: «الحالة المثالية تكون حقيقة حالة أمة الأناس الذين أخضعوا حياتهم الغريزية لديكتاتورية العقل. ليس هناك شيء آخر يستطيع إثارة هذه الوحدة الكاملة والمقاومة بين الناس، حتى ولو تخلوا عن تماسكهم بروابط عاطفية. بيد أنه من المحتمل جداً أن هذا الأمل له طابع إيتوبي»³. مرحلة الكمون، التي تفصل بين المرحلتين: مرحلة الإيديولوجيا ومرحلة التحليل النفسي، بقيت إذن طويلة؛ بالتالي يبقى الأمل ذا طابع إيتوبي.

ستجد الإنسانية مستقبلها في العقل والتجربة أي في العلوم الوضعية بما فيها التحليل النفسي الذي أراده **فرويد** ناطقاً باسم هذه العلوم وباسم التصور العلمي للعالم. (ولا

¹ **Frederic Nietzsche**, L'Antéchrist, Trad. par Dominique Tassel, Ed. Bussière, St Amon: paris : 1975. P. 78

² **Sigmund Freud**, L'avenir d'une illusion, P. 47

³ **Sigmund Freud**, Lettre à Einstein, Pourquoi la guerre, In Anthropologie de la guerre, Trad. par Marc Crépon De Launay, Ed. Librairie Arthème Fayard, Paris : 2010. P. 268

يرى فرويد أي انفصال بين العقل والتجربة، تماما كما رأى غاستون باشلار، وهو فيلسوف علم ومحلل نفساني: «إذا استدل يجب أن يجرب وإذا جرب يجب أن يستدل»¹. بينما يمارس الدين على الفرد والمجتمع أنواع الكف الفكرية. قضاياها غير قابلة للتجربة ومستعصية عن المنطق العقلاني؛ حيث يرفض الدين التفكير والنقد، حيث «كما يستيقظ الطفل بأفكار مذهبية دينية التي أصبحت غير قابلة للرفض (...) لا نتعجب من الضعف الفكري لأي أحد قد توصل إلى قبول دون نقد كل الأباطيل التي تحملها المذاهب الدينية وأن يغمض عينيه أمام التناقضات التي تنتج عن ذلك.»² . زيادة إلى ذلك، يخضع الفكر لتطور مستمر بتطور العلوم، أما الدين، ولاسيما في تصوره عن العالم، غير قابل للتطور، هو محدد تاريخيا. الدين إذن يشكل خطرا على تطور الإنسان والحضارة. إذا كان الدين مخطئا في تقديره للأشياء فسيبقى دائما متمسكا بخطئه إلى الأبد.

ويحكم الدين على الإنسان أن يبقى طفلا طول حياته وطول حياة الإنسانية، يبقى طفلا يحتاج إلى أب أي إلى الإله، لكن إلى متى تبقى هذه الحالة الطفولية؟ إنه قال فرويد في هذا الصدد: «لا يمكن للإنسان أن يبقى طفلا بكيفية أبدية، يجب عليه في نهاية المطاف أن يغامر في الكون العدائي، يمكن أن نسمي هذا "التربية في اتجاه الواقع"؛ هل أنا في حاجة إلى أن أقول لكم أن مقصدي الوحيد، وأنا أكتب هذه الدراسة، هو جذب انتباه الناس حول الضرورة التي تفرض نفسها لتحقيق هذا التقدم؟»³. أولا، يبدو أن تصريح فرويد هذا يتوافق تماما مع أطروحة كانط في مقالته ما الأنوار؟ ثانيا، التربية الدينية تعزز ملكة التقليد والمحاكاة التي هي فطرية في الإنسان، والتي توجد أيضا عند أنواع القرود العليا، وبالمقابل تحطم ملكتا النقد والمنطق، اللتين هما مكتسبتين، فيصبح الإنسان يقبل في ذهنه كل التناقضات دون نقدها أو إخضاعها لمعيار المنطق. لكن هذا لا يخص التربية الدينية وحدها بل يمتد إلى كل الايديولوجيات. وقد أدرك فرويد في عصره أن الشيوعية والفاشية حلتا محل الديانات القديمة. تحافظ الايديولوجيا دائما على الوضع القائم مثل الدين تماما، والايديولوجيا تسمو دائما بالإنسان إلى الأفضل. في نهاية التحليل، الايديولوجيا نقيض الايتوبيا.

¹ Gaston Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, Ed. Enag, Algérie : 1990. P. 4

² Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 42

³ Ibid., P. 43

ولما كان عنوان كتابه موسوم بـ مستقبل وهم، تنبأ فرويد بالمستقبل (الأوروبي خاصة)، حيث سيضمحل الدين وسيسود العقل والتجربة، قال: «مع ذلك قد تقررون معي أننا لنا حق تعليق أمل كبير، بما يخص المستقبل: ربما بقي لنا اكتشاف كنز سيثري حضارتنا ومنتظر إقامة مشروع تربية غير دينية. إذا ما فشلت المحاولة، أنا مستعد أن أتخلى عن كل مشروع إصلاح وأن نعود إلى الحكم السابق، من نوع وصفي محض: الإنسان مخلوق بذكاء ضعيف، وتتغلب عليه غرائزه»¹. لم يروض الدين الغرائز إلا مرة واحدة وعلى طول الزمن؛ ففي نظر فرويد لم ينجح الدين إلا جزئياً في قمع الغرائز، ولم يستطع أن يجعل من الإنسان كائناً أخلاقياً؛ لذلك سبق أن قلنا أن التحليل النفسي فلسفة تأخيلية جدا. دون تجاوز الدين، سيبقى الإنسان مسير من طرف غرائزه، لأن الدين لم يعد قادراً على تهذيب الغرائز فمهمته التاريخية والاجتماعية قد انقضت إلى غير رجعة.

التأسيس لتربية غير دينية تمثل أحد المهام الكبرى للتحليل النفسي الذي سيجعل من الإنسان كائناً راشداً وهذا بمواجهة حالات العصاب الفردية ورفع المكبوت بواسطة العلاج التحليلي الذي يساعد حالات علاج العصاب الاجتماعي بالتأسيس لمجتمعات لا دينية وملحدة، وبالتنظير لحياة أرضية لا سماوية (وهنا يدعم فرويد أطروحة نشته الذي رأى في الأفكار الدينية نوعاً من العدمية). إذا تحقق هذا المقصد « سيسحب الإنسان آماله من العالم الآخر ويركز كل طاقاته المحررة على الحياة الأرضية. بذلك يصل الإنسان دون شك إلى أن يجعل الحياة قابلة للتحمل للجميع ولن تسحق الحضارة بعد أي شخص»². تصبح العلاقات في الحضارة المستقبلية تجري أرض أرض، تصبح علاقة الإنسان بالطبيعة بإيجاد وسائل أكثر نجاعة لتهديبها وتسخيرها لصالحه، وعلاقة الناس فيما بينهم بإقامة مجتمعات متعاقدة. في المستقبل لما يزول الدين حتماً، سيبقى الذكاء هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع الطبيعة العضوية والطبيعة الإنسانية، بتجاوز الدين أو بتجاوز طفولة الإنسانية المتأزمة لن تبقى «لنا أية وسائل للتحكم في غرائزنا إلا ذكائنا، وكيف يمكن أن ننتظر من الأشخاص الذين هم تحت تأثير بعض تهيبات الفكر، أن يصلوا إلى هذا المثال الذي يجب أن يحقق،

¹ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 42

² Ibid., P. 43

بواسطة السيكلوجيا، أولوية الذكاء؟»¹؛ بالغ فرويد هنا في تقدير العقل، وتجاهل أن العلم لم يحقق سعادة الإنسان. تفاعل فرويد يكمن في تحقيق أمنيته في السلم والسعادة، أي لما تصبح السيكلوجيا سيده كل العلوم.

هل سيزول الدين نهائيا في هذا النوع من المجتمع "الملحد" أو سيذهب إلى القاعدة الخلفية للنفس الجماعية، أي سيبقى فقط مكبوتا في اللاشعور الجماعي يؤثر في الأفراد والجماعات بطرق أخرى محرفة كما يؤثر المكبوت في النفسية الفردية بتشكيلات رجعية formations réactionnelles ؟ ألن يبقى الدين فعلا على المستوى الفيلوجيني الثقافي والوراثة العريقة؟ نعتقد، مثلا، أن المسلم الذي يعتنق المسيحية يبقى مسلما في لاشعوره مهما كان مسيحيا في شعوره وسلوكاته الظاهرية، والعكس صحيح*. مهمة التحليل النفسي الإكلينيكي هي رفع أو إزالة الكبت وجعل اللاشعور شعورا، أما عن رفع الكبت الثقافي أو الفيلوجيني أو الجماعي فلم يقدم فرويد أية حلول واضحة. قال فقط في مستقبل وهم ما يأتي: «إنه لأمر باطل محاولة إلغاء الدين بالعنف وبدفعة واحدة (...). الشخص الذي اعتاد على تناول المهدئات لمدة عشرات السنين، لا يستطيع أبدا أن ينام إذا جردناه منها»². ربما فقط من خلال التربية التحليل نفسية ومن خلال إدراج التحليل النفسي في العلوم الأخرى يحصل رفع هذا المكبوت الجماعي مع مرور الزمن؛ ولهذا كان فرويد رافضا لكل أشكال الثورة السياسية السانجة.

من جهة أخرى، أليس حل التحليل النفسي محل الديانة بدوره "وهما"؟ قد أكدنا في البدء أن فلسفة التحليل النفسي التاريخية لها طابع إيتوبي، ألا تحمل الإيتوبيا جانبا من الوهم؟ يجيب فرويد قائلا: «كذلك أعتقد أنني قد وضحت أن جهودنا تنحصر في محاولة تعويض وهم أثبت جدارته ويملك قيمة عاطفية أكيدة، بوهم آخر غير مجدي ولا يملك هذه القيمة»³. الوهم الذي يقصده فرويد هو الجانب الإيتوبي في فلسفة التحليل النفسي التاريخية،

¹ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 42

*أحسن مثال على هذه الفكرة الاعتراضية تتمثل في إلحاد نشته. في الأيام الأولى للانهياله العصبي كتب رسائل إلى أصدقائه، وفي كل رسالة يكتبها لا يكتب اسمه في الأخير بل يكتب كلمة: المصلوب أي المسيح. في لاشعوره مؤمن.

² Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 43

³ Ibid., P. 45

وكذلك الوهم الماركسي؛ ثم واصل قائلاً: «لكن أحتفظ على تمييز: ميزة أوهامي الأخرى أن لا يوجد هناك عقاب يهدد من لا يعتقدونها، لا، ليست مثل الأوهام الدينية التي لا تقبل التصحيح، أوهامي لا تملك طابعاً هذائياً»¹. إذا وجدت أوهام في التحليل النفسي الاجتماعي فلا تعبر عن هذيان مثل الأوهام الدينية والأوهام الإيديولوجية، بل هي أوهام علمية قابلة للتجاوز والتصحيح وقابلة للتعرض إلى الأزمات العلمية، وتعاقب البراديغمات. لكن في النهاية نفى فرويد الطابع الوهمي لفلسفته التاريخية الاجتماعية إذ قال: «لا، علمنا ليس وهماً، إنما الوهم أن نعتقد أننا نستطيع أن نجد في مجال آخر ما لا يستطيع التحليل النفسي أن يقدمه»². بفعل غزو التحليل النفسي للعلوم الإنسانية والاجتماعية (علوم الروح) والعلوم الطبيعية، كما بين ذلك في مقالته فائدة التحليل النفسي يمكن تأسيس مجتمعات جديدة تحل محل الدين والإيديولوجيا. وبما أن التحليل النفسي يهتم بما هو أعمق في الإنسان، اللاشعور، فلا يمكن أن نجد في مجال علمي آخر حول الطبيعة الإنسانية وماهيته ما لم نجده في هذا العلم الجديد. التحليل النفسي يعتمد على العقل والتجربة ولا يعتمد على الأوهام ولا على الطابع القسري الإقصائي الذي تعتمد عليه الديانة والإيديولوجيا.

في كل أفكاره الاجتماعية سعى فرويد جاهداً من أجل أن ينفي الطابع الإيديولوجي للتحليل النفسي. يرفض أن يكون التجديد في الحضارة الذي وضعه على عاتق التحليل النفسي متسماً بالطبائع التي يحملها الدين والإيديولوجيا. بالتالي يرفض أن يكون التحليل النفسي مذهباً إيديولوجياً مماثلاً للماركسية، قال في هذا الصدد: «إذا أردنا أن ننفي الدين من حضارتنا الأوروبية، فلا نستطيع أن نحقق ذلك إلا بواسطة نسق آخر مذهبي. وهذا النسق من أصله يتبنى كل الخصائص السيكولوجية للدين: القداسة، الصلابة، اللاتسامح وحظر التفكير كما هو في الدين، من أجل أن يدافع النسق الجديد عن نفسه»³. يبدو أن في هذه الفقرة يشير فرويد إلى الماركسية الرسمية التي غيرت أوهاماً بأوهام أخرى لا تقل عن الأولى شدة وخطورة. الماركسية غيرت ديانة بديانة أخرى التي هي الإيديولوجيا؛ والإيديولوجيا ديانة دون إله.

¹ Sigmund Freud, L'avenir d'une illusion, P. 46

² Ibid., P. 48

³ Ibid., P. 44

5-محرك الحضارة والتاريخ: المادية التاريخية والتجليل

فيما يأتي سنتطرق إلى موقف فرويد من الماركسية النظرية والماركسية الرسمية، وسنبين هل حقا يمكن تطوير فلسفة تلفق بين الماركسية (المادية التاريخية) والفرويدية (التحليل النفسي) تحت اسم الفرويدو – ماركسية. ثم نحلل بعض المفاهيم في الجهاز الميتاسيكولوجي: إيروس وغريزة الموت، التحليل النفسي الفردي والتحليل النفسي الجماعي. ونبين المحرك الرئيسي للتاريخ والحضارة والإسمنت الاجتماعي في فلسفة التحليل النفسي. أدرجنا في هذا المبحث الأخير المادية التاريخية من أجل أن نبين موقف فرويد من فلسفة ماركس التي تعد حينئذ نموذجا أو نمط فكر في أوروبا برمتها خاصة بعد انتصار الثورة البلشفية. وقد تطرقنا في المبحث الأول لهذا الفصل بكيفية موجزة إلى الاختلاف الموجود بين ماركس و فرويد بخصوص تصور مراحل التطور التاريخي.

في ما سبق أثبتنا فكرتين: أثبتنا الطابع الإيتوبي لفلسفة التاريخ التحليل – نفسية، إذ تصور فرويد مجتمعات تعتنق التحليل النفسي الذي يحل محل المجتمع الديني المسيحي الذي كان حينئذ في طريق الانهيار. وأثبتنا بكفاية وبنصوص فرويد أن التحليل النفسي، كنظرية حضارة، لم يعبر عن داروينية سيكولوجية، لسنا ندر هل هذا خلل في الفرويدية أو فقط أراد فرويد نفسه أن يحافظ على أصالته؟ بقيت لنا الآن، لنختم هذا الفصل الأخير، المقارنة بين فلسفة التحليل النفسي والمادية التاريخية، هذه الأخيرة أثرت أيضا بقدر واسع وكبير على السوسويولوجيا وفلسفة التاريخ المعاصرتين، أكثر من تأثير التحليل النفسي، لمدة طويلة من الزمن.

(أ)- الموقف من الماركسية

المقولة المحورية في فلسفة ماركس التاريخية هي: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، إنما بالعكس الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي»¹. وصاغها في الإيديولوجيا الألمانية بتعبير آخر: «ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة إنما الحياة هي التي

¹ Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, Trad. par Maurice Husson et Gilbert Badia, Editions sociales, Paris : 1972. Version numérique, Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> , P. 18

تحدد الوعي»¹. هذه تعتبر أهم مقولة في المادية التاريخية. ولخص ماركس فلسفته التاريخية والأنتروبولوجية في هذه الفقرة من الإيديولوجيا الألمانية: «نستطيع أن نميز الناس عن الحيوانات بالوعي، بالدين وبكل ما نريده. هم أنفسهم بدأوا يتميزون عن الحيوانات فور بدايتهم في إنتاج وسائل وجودهم، خطوا خطوة إلى الأمام التي هي كذلك نتيجة هيئتهم الجسدية»². الوعي الذي يقصده ماركس هو "الوعي الجماعي"، لأنه لا يعترف باستقلالية الشعور الفردي، لكون الشعور محددًا بالعلاقات الاجتماعية. الوجود الاجتماعي (أو الحياة الاجتماعية) تحدده، كما هو معلوم في الماركسية، الظروف الاقتصادية. بذلك ميز ماركس بين البنية التحتية والبنية الفوقية؛ هاتان البنيتان موجودتان أيضا في التحليل النفسي لكن ليست كما هي عند ماركس. البنية التحتية عند ماركس تمثل الظروف الاقتصادية والبنية الفوقية تمثل الفكر (الدين، الإيديولوجيا، الفلسفة، الفن...). كذلك في فلسفة التحليل النفسي، البنية التحتية هي التي تحدد البنية الفوقية التي تتمثل أيضا في الفكر؛ لكن لا تحددها الظروف الاقتصادية، بل يحددها الشعور واللاشعور كبنية تحتية؛ بينما اعتبر ماركس الشعور، الذي لا يمكن أن يكون إلا اجتماعيا، يمثل البنية الفوقية. زيادة إلى ذلك، طور ماركس في كتبه الاجتماعية والتاريخية سيكولوجيا الشعور، لم يطور سيكولوجيا اللاشعور التي هي ميزة التحليل النفسي وموضوع دراساته. يمكن أن نغامر ونقول أن في نظرية التحليل النفسي التاريخية، اللاشعور والشعور هما اللذان يحددان ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية، دون أن ينفي فرويد أهمية العامل الاقتصادي، لكن فقط وضعه في المرتبة الثانية إذ ليس الاقتصاد السياسي هو الذي يحرك التاريخ.

أراد فرويد أن يجعل من التحليل النفسي، كمذهب جديد وكعلم جديد منافسا للماركسية ومناهضا لها. وقد اشتد تشاؤمه الأنتروبولوجي والفكري بانتصار الثورة البلشفية وانتشار الأحزاب الشيوعية في أوروبا. من قبل كان يظن أن المجتمع الليبيرالي هو قمة الحضارة. «لكنه استشعر منذ عام 1919 أن حالات بؤس لا مفر منها تتعدى المنافع الثقافية لهذا النظام الجديد [البلشفي] (...) حسب روتيس لاحظ فرويد أن بين الشيوعية والتحليل النفسي

¹ Karl Marx, L'idéologie allemande, P. 51

² Ibid. P. 45

علاقات سيئة. بالفعل، كان على حق لأن الشيوعيين أخنقوا الحركة التحليل النفسية في روسيا حتى قبل أن تنتشر. في نظر فرويد، الشيوعية ديانة أخرى قدمت للمُعانين من أتباعها منظورا وهميا كتعويض في عالم المستقبل. ازدهرت البربرية من جديد تحت راية التقدم. إذا كان مخرج الصراع بين ماركس و فرويد قد بقي كأحد ألغاز هذا العصر فكانت لفرويد نفسه إرادة تبديد كل النسق الماركسي»¹. بوجدنا أن نشير هنا إلى أن أفكار فرويد في الحضارة جاءت بفعل أزمة الحداثة التي سببتها التاريخانية. وهذه الأزمة سبق أن عبر عنها لوبون في كتابه سيكولوجيا الجماهير عام 1895، وما كان على فرويد إلا السير في طريق تقديم الحلول للمجتمعات المتأزمة وهذا بتصوره لنظام مجتمع إيتوبي لا تاريخاني. قلنا نظام اجتماعي إيتوبي، والإيتوبيا التي تصورها فرويد علمية مبنية على الحتمية النفسية، دون الحتمية الاجتماعية التاريخية؛ بخلاف الإيتوبيا الكلاسيكية المبنية على الإرادة الحرة للفرد كما سبق أن قلنا.

يبدو أن الفرويدو- ماركسيين يعتمدون كثيرا على كتاب فرويد الموسوم ب سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا، لإيجاد ضالتهم في التوافق بين الماركسية والتحليل النفسي. في هذا الكتاب المذكور يتحدث فرويد عن الروابط الليبدوية والتناسب ومثال الأنا كعوامل التجمع في الجمهور. وسنبين أن هذه المبادئ الخاصة بالتحليل النفسي الاجتماعي لا تعني في شيء الاتجاهات الشيوعية والماركسية، أي أن الروابط الليبدوية ومبدأ التناسب تعني أفراد الجمهور – مثل الجمهور الذي تحدث عنه لوبون – لا تعني العلاقات بين العمال أو البرولتاريين

قال أحد المعلقين على الفرويدو – ماركسية ما يأتي: «تجاه تحريفات تحليل نفسي تشكيكي Solipsiste* معين، يعتقد البعض إيجاد الطريق الصحيح في الفرويدو- ماركسية، والذي يبدو غير موجود وأنا لا نبذل أي مجهود في البحث عنه. غير موجود بمعنى أن كلتا النظريتين، الماركسية والتحليل النفسي، لها حقل خاص بها؛ لا أرى ماذا تقدم الماركسية للتحليل النفسي وهي تجابه بمفاهيمها الخاصة اللاشعور الذي هو غريب عنها

¹ Paul Roazen, Op. Cit., P.151

تماما. على النحو ذاته، لما يجابه التحليل النفسي الحقل الاجتماعي، يفعل ذلك بصفته تحليلا نفسيا، مع أدوات بحثه الخاصة؛ زيادة إلى ذلك الجزء من الحقل الاجتماعي الذي يبحث فيه التحليل النفسي ليس هو نفسه ذلك الذي توضحه الماركسية أو على الأقل منظور التحليل ليس واحدا بينهما»¹. ماركس يعتمد على الاقتصاد، فرويد يعتمد على النفس واللاشعور، والكاتب أكد أن اللاشعور الذي هو موضوع الدراسة في التحليل النفسي غريب عن الماركسية. ولما يتحدث ماركس عن الوعي (نفضل هذه الكلمة عندما يتعلق الأمر بالماركسية) يقصد منه الوعي الجماعي، واللاشعور غائب في فلسفته التاريخية والاجتماعية ولا توجد فيها تلميحات إليه. بينما نجد اللاشعور بالمعنى الجماعي موجود عند أستاذ ماركس الروحي، هيجل.

بعد أن رأى أن الدين يعتبر عائقا أمام انتشار مذهب التحليل النفسي واعتبره في طريق الزوال إذ لا يستطيع أن يصمد أمام التدفق العلمي الجديد والتصور العلمي عن العالم. انتقل إلى الماركسية التي رأى فيها خصما صعبا، لأنها مثل الديانة تشمل عدد كبير من الناس وأكثرهم في الطبقة العاملة (البروليتاريا). قال فريد في شأن هذا الخصم الصعب: «ومع ذلك الثاني من خصومنا يظهر لنا أكثر صعوبة. وخاصة عندما أفكر فيه، أتأسف عن نقص إيضاحاتي، أعتقد أنكم تعلمون أكثر مني حول هذا الموضوع، وأن منذ أمد طويل، اتخذتم موقفا معينا ضد أو مع الماركسية (...)»². في نظر فرويد، الماركسية حلت محل الدين ولها قدرة الانتشار، بالعدوى النفسية، مثل القدرة التي كان يملكها الدين في العصور قبل الحديثة وفي العصور الوسطى. في نظر فرويد، الدين يسير في طريق الانقراض ولم يعد يمثل تهديدا جادا لانتشار حركة التحليل النفسي، فمن العادي أن يعتبر الماركسية خصما صعبا، إذ حلت محل الدين.

¹ Gay Laval, Homo analyticus , l'homme du politique, in Annik Le Guen et autres, Freud et le sujet social, Monographie de psychanalyse, Ed. P. U. F., Paris : 2002. P. 56

*نظرية فلسفية مثالية، أثبتت أن لا شيء يوجد خارج الفكر الفردي وأن كل ما ندركه ليس إلا نوعا من الحلم الذي نراه.
**لا نعتقد أن ماركس أهمل عنصر اللاشعور الجماعي، الذي استعمله هيجل، في نظرنا اتخذ فقط موقفا استراتيجيا، لأنه يعلم أن مذهبه الجديد يحمل طبائع الديانات القديمة. بحيث أنه لا يريد أن يكشف عن نواياه الحقيقية.

² Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 106

تحمل الماركسية نظرية معرفة مثل التحليل النفسي. وتحمل تصورا عن العالم يفتقر إليه التحليل النفسي ويرفضه فرويد. وليس من باب المبالغة إذا قلنا أن المشاريع الماركسية الكبرى يحتويها الكتاب المقدس من سفر التكوين إلى رؤيا يوحنا (لابوكاليس)، وقد استعمل ماركس في الإيديولوجيا الألمانية هذه الكلمة الأخيرة للتعبير عن الثورة الشيوعية العالمية، لكن العبارة شطبها في المخطوط. كما نجد في العهد الجديد مجاز عن إلغاء الملكية الخاصة (إنجيل متى، 19، 16 – 25) وما كان مجاز ملكوت الله إلا إلغاء الدول الخاصة. عبر ماركس منطقيا عما عبر عنه الكتاب المقدس مجازيا. هذه الاسكاتولوجية المعلمنة بدأت ب **فيكو** ثم تبناها **هيجل** إلى أن أصبحت مادية مع ماركس. وكان ربما نشته على حق لما قال في **المسيح الدجال**: «المسيح الأول» – أخشاه، أخشى أيضا "المسيح الأخير" الذي سيُقدم لي ربما لأراه – هو المتمرد ضد كل امتياز، بواسطة غريزة تحتانية – يحيا، ويكافح دائما من أجل المساواة في الحقوق». ¹ لا شك أنه قصد بالمسيح الأول **القديس بولس** وقصد بالمسيح الأخير الماركسية والفوضوية. في حقيقة الأمر، كانت المسيحية الغربية في عصر نشته منهارة وعاجزة، فرأى إيديولوجيا (ديانة دون إله) تتشكل وتتمو شيئا فشيئا فحاربها من خلال محاربتة للمسحية. يذكر نشته الفوضويين ويناسبهم بالمسحيين الأوائل، والحقيقة أن الماركسيين مندرجين في مقولة الفوضويين، إذ لا يختلفون إلا في طريقة الوصول إلى المجتمع الشيوعي. لم يوجه نشته تهجمه على الماركسيين (بحصر المعنى) إلا في كتابه الاعتبارات الحالية.

في عام 1936 ألف **برتراند راسل** كتابه **العلم والدين** في أعز أيام الهتلرية والسنالينية، حيث اعتبر الماركسية ديانة جديدة أخطر من الديانة القديمة المنهارة بحيث أن: «الشكلين الجديدين للإيمان اللذين تمثلهما الشيوعية والفاشية ورثا من التزمت اللاهوتي؛ وربما في خفايا لاشعورهم، الأساقفة والأساتذة يحسون أنهم مهتمون سويا بالمحافظة على الوضع الراهن»². الشيوعية مثل الكنسية القديمة تفعل كل ما في وسعها بالقمع من أجل إنقاذ العقيدة الجديدة التي تسمى المادية التاريخية. وأضاف **راسل** مشبها ممارسات الديانة

¹ Friedrich Nietzsche, L'Antéchrist, P. 75 – 76

² Bertrand Russel, Op. Cit., P. 170

الجديدة بمحاكم التفتيش التي حاكت غاليلي، قائلا: «لكن، بينما كانت الديانة القديمة هكذا مطهرة، وأصبحت مفيدة في كثير من الاتجاهات، نشأت ديانات جديدة، مع كل الحماس الشديد، ومع الإسراع في محاربة العلم، يساوي في الشدة محاكم التفتيش في زمن غاليلي. إذا ساندنا في ألمانيا الفكرة أن المسيح يهودي، أو إذا ساندنا في روسيا الفكرة أن الذرة فقدت جوهرها وأصبحت زمرة من الحوادث، نتعرض إلى تعذيب أليم جدا (...) اضطهاد المفكرين في ألمانيا الهتلرية وفي روسيا الشيوعية تجاوز في الصرامة كل ما استطاعت الكنيسة أن ترتكبه لمدة مائتين وخمسين سنة»¹. في نظر راسل، الذي عاصر هذه الأحداث، الصراع الذي كان في العصور الوسطى قائما بين الكنيسة والعلم تحول إلى صراع بين الإيديولوجيا والعلم. أصبحت محاكم التفتيش تقام في الديانتين الجديدتين باسم القومية أو باسم العالمية الاقتصادية. تسمية الكنيسة غير موجودة، لكن فكرة الكنيسة حاضرة في كلتا الإيديولوجيتين.

وفي كتابه كان راسل يأمل في قدرة التحليل النفسي على الإسهام في توعية الناس والقضاء على الاضطهاد الايديولوجي، حيث قال: «فيما يخص إمكان تأسيس سيكولوجيا مستقلة، لا نستطيع أن نذهب بعيدا. حاول التحليل النفسي، بقدر معين، أن يخترع هذا العلم، لكن نستطيع مع ذلك أن نشك في نجاح هذه المحاولة، بقدر ما تنفادى تسلسل السببيات الفيزيولوجية. من جهتي، أميل (ليس دون تردد) إلى ظهور علم يتضمن في النهاية الفيزياء والسيكولوجيا، بالرغم من أن كل واحدة تبقى متميزة عن الأخرى كما توجدان حاليا»². تشكيك راسل في إمكان انتصار التحليل النفسي يعود، في نظره، إلى عدم اهتمامه بالفيزيولوجيا والفيزياء؛ لكن في الحقيقة كان فرويد يستعمل مفاهيم فيزيولوجية، وقال عدة مرات أن التحليل النفسي علم في مقتبل شبابه، له قابلية التطور. هذا هو مجمل موقف برتراند راسل من الشيوعية والتحليل النفسي؛ بصفة عامة كان موقفه من التحليل النفسي إيجابيا إذ اعترف بطابعه العلمي وابتعاده عن الايديولوجيا.

¹ Bertrand Russel, Op. Cit., Ps. 244 – 245

² Ibid., Ps. 200 – 201

مع اعتراف فرويد بوجود مطابقات أساسية بين التحليل النفسي وفلسفتي شوبنهاور و نشتته، كان موقفه من الماركسية – وكذلك من فلسفة هيجل – مخالفا، حيث لم يجد في الماركسية شيئا مساندا للتحليل النفسي هذا لأن في: «بعض الأفكار [أفكار الماركسية] أدهشتني، مثلا تلك الأفكار المتعلقة بارتقاء المجتمعات الإنسانية، الارتقاء الذي يخضع لقوانين طبيعية. يزعم ماركس أيضا أن التحولات التي تحدث في الطبقات الاجتماعية ينبثق بعضها عن البعض الآخر بفعل مسار جدلي. لست أبدا متأكدا أنني فهمت جيدا تصريحاته التي لا تظهر أنها "مادية"، ولكن تؤسس بالأحرى راسب فلسفة هيجل المظلمة، علاوة على ذلك قد خضع ماركس لتأثير هذه المدرسة»¹. لا يؤمن فرويد السيكولوجي أن تطور المجتمعات يخضع للمسار الجدلي المتمثل في الصراع بين الطبقات. ونفى أن يكون التاريخ خاضعا لقوانين تسييره. ونفى أيضا أن تكون الفلسفة التاريخية الماركسية ذات طابع مادي، بل أكد ضمنا أن طابعها مثالي تابع لمثالية هيجل. يبدو هذا صحيحا لأن الماركسية تبنت الغاية (المقصد) من التاريخ وتصورت مجتمع شيوعي مستقبلي كمثال. والغائية عرفها جيزا روحايم كما يأتي: «إن الأمر يتعلق هنا بمسألة التصور عن العالم. النظريات الغائية هي على العموم ألوهية أو صوفية. ما يميز النظرية الغائية هو الاعتقاد في الارتقاء نحو هدف أو غاية، يعتقد الغائي أننا لا نصل إلى الغاية لسبب ما مضى، لكن ما مضى مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية. الغاية، علاوة عن كونها متأخرة في الزمن، هي إذن السبب، وما كان مجرى التاريخ الذي سبقها إلا جهدا»². الغائية التي وصفها هنا روحايم تنطبق أيضا على الفكر الماركسي. ونعلم أن اتجاه فرويد الإيتوبي (فيه تشاؤم كما فيه تفاؤل، لكن بدا أن التشاؤم فيه تغلب على التفاؤل

ثم أكد فرويد أن أهمية الماركسية لا تكمن في فلسفته التاريخية التي من خلالها طور ماركس وإنجلز أوهاما تعود أصولها إلى الأوهام الدينية القديمة. إنما أهميتها تكمن في نظريتها الاقتصادية، بالتالي يمكن اعتبار كتاب الرأسمال لماركس الشيخ أهم ما أنتجه في مشواره الفكري. قال فرويد في هذا الصدد: «بالطبع وبكل تأكيد، لم تأخذ الماركسية قوتها

¹ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 106

² Géza Róheim, Psychanalyse et anthropologie, P. 488

من تصورهما للتاريخ ولا من تنبؤات المستقبل التي استنتجتها من هذا التصور عن التاريخ، إنما أخذت قوتها من البرهنة البارعة على التأثير القسري الذي تمارسه الوضعية الاقتصادية على النشاط الفكري، الأخلاقي والفني للناس...»¹ اعترف إن فرويد ببراعة ماركس في تحليلاته الاقتصادية حيث أن اعتماده على العنصر الاقتصادي هو الذي أعطى قوة لنظريته، فكأن تحليلات ماركس الاقتصادية تضاهي تحليلات فرويد السيكولوجية؛ يمكن أن نطلق على إنسان فرويد عبارة Homo-psychologicus، وأن نطلق على إنسان ماركس عبارة Homo-économicus. لكن أكد فرويد بصراحة أن الوضعية الاقتصادية، رغم أهميتها، لا تشكل العامل الوحيد ولا العامل الأهم في التأثير على المجتمع والعالم والأفراد والتاريخ، وليس العامل الاقتصادي أيضا هو الأهم في تطور المجتمعات. بل رأى أن العوامل السيكولوجية هي الأجدر والأولى؛ وهي المؤثرة على الحياة الاجتماعية وعلى الوضعية الاقتصادية. "وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي"، هذه المقولة قدمت نقيض أطروحة التحليل النفسي. رأى فرويد أن « من المستحيل أن نقبل أن العوامل الاقتصادية هي الوحيدة التي تحدد سلوكيات الناس في المجتمعات (...). إنه من غير المقبول بتاتا أن نهمل دور العوامل السيكولوجية لما يتعلق الأمر ببردود فعل الكائنات الحية الإنسانية. ليس فقط أن هذه العوامل السيكولوجية تسهم في إقامة الظروف الاقتصادية، لكنها تحدد بعد ذلك كل أفعال الناس، الذين لا يمكن أن ينفعلوا إلا بواسطة اندفاعاتهم الغريزية البدائية، بغرائزهم في حفظ الذات، بعدوانيتهم، بتعطشهم إلى الحب، بحاجاتهم في البحث عن اللذة والفرار من الألم»²، بمعنى أن الإنسان لا يُنتج إلا بوجود وعي مسبق، لكن نجد هذه المعادلة عند ماركس معكوسة.

زد إلى ذلك، تتوق الماركسية إلى النفي من الوجود الاجتماعي عنصر المنافسة السلمية الاقتصادية وتحقق المساواة الاقتصادية المطلقة بين الناس لما تسيطر طبقة البروليتاريا على وسائل الإنتاج. بينما أكد فرويد وجود الغريزة العدوانية لدى الناس وهي قابلة للتجليل والتسامي، وجانب من هذا التجليل يتحقق في المنافسة الحرة الاقتصادية. وإذا

¹ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 107

² Ibidem, P. 107

تحققت المساواة بين الناس اقتصاديا بإلغاء الملكية الخاصة تجد الغريزة العدوانية سبيلا إلى تنفيذها المباشر غير المكفوف عن الهدف المبائر، ومن ثمة تنتج صراعات دموية بين الناس. إذن المنافسة الاقتصادية هي عامل من عوامل تجليل الغريزة العدوانية وكفها عن هدفها المباشر، وهناك عوامل أخرى لتجليل هذه الغريزة. هنا رأى فرويد أن المجتمع الليبرالي الرأسمالي قمة تطور الحضارة الإنسانية ولم يبدأ تشاؤم فرويد إلا بحدوث الحرب العالمية الأولى وانتصار الثورة البلشفية.

لكن سبق أن اعترف فرويد أن الملكية الخاصة هي من أسباب العدوانية بين الناس لكن عنصر المنافسة الحرة، بالعكس، يحدد من هذه العدوانية، ف«إنه ليس من العدل في شيء أن نطلب من الحضارة إرادة أن تقضي من النشاط الإنساني عنصري الصراع والمنافسة، دون شك إنهما ضروريان. لكن التنافس ليس بالضرورة عداوة»¹. إذن المادية التاريخية تشكل خطرا على السلم وبقاء الحضارة بقضائها على التنافس السلمي بين الناس لأنه دون ذلك سيظهر هذا التنافس بكيفيته الخام كعداوة بين الناس. لكن المجتمع الرأسمالي أيضا كان بعيدا عن تحقيق هذا السلم والمثال على ذلك الحرب العالمية الأولى والتوسع الاستعماري الذي هو سياسة الدول الرأسمالية الاقتصادية.

انتقد فرويد أطروحة ماركس حول تطور المجتمعات بمسار جدلي تتحكم فيه القوانين الطبيعية ووجد فيه تناقضا. وهذا التناقض يكمن في قول ماركس أن التطور (أو التغيير نحو الأسمى) يجب أن يثار بطريقة ثورية. بالفعل قال ماركس في أطروحته الأخيرة حول فيورباخ ما يأتي «إلى الآن لم يفعل الفلاسفة إلا فهم العالم إنما الأجدر يكمن في تغييره»². لا بد إذن من عمل ثوري يؤدي إلى تغيير الأوضاع الاقتصادية. قال فرويد منتقدا لهذه الفكرة: «بعد أن تم الاعتراف بالأهمية العظمى للظروف الاقتصادية، لا تُترك تحولاتها للتطور الطبيعي، لكن يجب أن تتم إثارها بكيفية ثورية»³. ربما وجد فرويد في هذه الفكرة الماركسية شيئا من المفارقة؛ إذا كان تطور المجتمعات تخضع لقوانين طبيعية

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 38

² Karl Marx, L'idéologie allemande, P. 34

³ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 108

وتفرضه الوضعية الاقتصادية فلماذا اللجوء إلى الثورة؟ ولماذا كل تلك الكتب الهائلة التي ألفها **ماركس** من أجل إقامة الثورة؟ تنبأ **ماركس**، بناء على القوانين الطبيعية التي اكتشفها، قيام أول ثورة بروليتارية في بريطانيا الصناعية لكنها لم تحدث بل حدثت في روسيا الإقطاعية بزعامة **لينين** ورفقائه الماركسيين. لكن **ماركس** أكد أن جميع التحولات في تاريخ الصراع الطبقي، العبيد / الأسياد، الخدم / الإقطاع ، حدثت بفعل العنف الثوري. والثورة البروليتارية الأخيرة ليست حالة خاصة بل يقودها الأغلبية لصالح الأغلبية وتحدث بطريقة تلقائية. هذا مجمل نقد **فرويد** للماركسية النظرية.

ثم انتقل **فرويد** إلى نقد الماركسية الرسمية التي كرستها الثورة البلشفية في روسيا إذا قال: «بإحالتها إلى التطبيق في البلشفية الروسية، اتخذت الماركسية جيذا وبشكل صريح طبائع التصور عن العالم – الطاقة، الانسجام، القسرية – وكذلك نجد فيها تشابه غريب مع ما كانت تحاربه [الديانة] (...)» إنه محذور نقد النظرية الماركسية، والتشكيك في تأسيسها الجيد جريمة يعاقب عليها القانون، مثل ما كان يحدث سابقا بخصوص قضية الهرطقة في أعين الكنيسة الكاثوليكية¹. لا يختلف موقف **فرويد** من الماركسية عن موقف راسل الذي ذكرناه أعلاه. حلت الماركسية محل الدين فلا بد إذن للتحليل النفسي أن يقاومها. لا شك أن الشيوعية أسهمت بقدر كبير في تبديد الأفكار الدينية؛ إذا كان **ماركس** قد جعل من جدلية **هيجل** تقف على قدميها فإن **هيجل** أسهم بدوره في علمنة اللاهوت التاريخي المسيحي. لكن يختلف مذهب التحليل النفسي (أو الفرويدية) عن الماركسية والدين لكونه لا يحمل أوهاما ولا يفرض نفسه على الناس بعنف وبكيفية إكراهية، إذ هو مذهب إصلاحية ولا يربي النشء من أجل أن يكونوا ثوريين بالمعنى المألوف عند العامة؛ قال **فرويد** بخصوص التربية التحليل النفسية: «تتحمل التربية التحليل نفسية مسؤولية لا تلقى على عاتقها إذ تتوق أن تجعل من الذين يتلقونها ثوريين. تكمن مهمتها أن تجعل الأطفال أصحاء وقادرين على العمل بقدر الإمكان. وعلى كل حال عدد العوامل الثورية التي يحتويها قد كان لأن كبيرا بكفاية حيث نستطيع أن نكون متأكدين أن الطفل المكون به لا ينضم في المستقبل إلى صف الرجعية والاضطهاد. أضيف كذلك أنه من المؤسف جدا من كل جهات نظر أن يكون

¹ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 108

الأطفال ثوريين». يعني هذا الكلام أن الثورة التحليل النفسية ثورة أرسطراطية مناقضة للثورات الشعبية، لا بد أن تكون ثورة التحليل النفسي علمية. زد إلى ذلك نفهم من تصريح فرويد أن التربية التحليل النفسية معاكسة تماما للتربية الأفلاطونية والتربية الماركسية.

زيادة إلى ذلك لم يكن التحليل النفسي نسقا فلسفيا مثل الماركسية مُصاغا مرة واحدة على طول، بل هو قابل للتجديد والنقد ومستعد للتعرض إلى الأزمات مثل جميع العلوم، هذا على الأقل في نظر فرويد. أما الماركسية الرسمية فهي «مثل الديانة تماما، تقدم البلشفية للمؤمنين بها، من أجل تعويض حالات عذابهم وحرمانهم الراهن بوعده عالم آخر أفضل حيث لا تبقى أية حاجة غير مشبعة»¹. لم يكن الفرق بين مذهب ماركس ومذهب القديس أغسطين (في مدينة الله) إلا فرقا سطحيا، بحيث لا نلاحظ في تصور أغسطين لمدينة الله إلا جسم المسيح المكبر، المجاز الذي يعني اعتناق العالم بأسره للمسيحية بعد ازدياد عدد المؤمنين والأتقياء. المجتمع الشيوعي عند ماركس أيضا مجتمع عالمي. لهذا السبب خاصة اعتبر فرويد الماركسية الرسمية ديانة جديدة، كما اعتبرها كذلك بعده الكثير أمثال لوبون، يونغ وراسل.

لا أعتقد أن أحدا يبحث ويجد في التحليل النفسي موادا تصلح لملء الثغرات الموجودة في الماركسية. علاوة على ذلك، الفرويدو - ماركسيون ماركسيون بالدرجة الأولى ويقدمون الماركسية قبل التحليل النفسي؛ بذلك أرادوا أن يجعلوا من التحليل النفسي خادما أو سندا أو مبررا للماركسية، بالرغم من أن ماكايوز القريب منها اعتبر فلسفة التحليل النفسي رجعية، وقد وضح نشأة هذه الرجعية في التحليل النفسي قائلا: «أثناء العشرين سنة من تطورها (قبل الحرب العالمية الأولى)، أعد التحليل النفسي مفاهيمها من أجل النقد السيكولوجي للتحقيق الأكثر عزة في العصر الحديث: الفرد. (...) بعد ذلك لما ظهرت الحركات الثورية في أوروبا الوسطى والشرقية، فقدت نظرية فرويد التزاماتها، والصلات العميقة بين التحليل النفسي والمجتمع الذي كشف عن أسرارها بوضوح. بدا التصور التحليل النفسي للإنسان، مع إيمانه بالطابع الثابت الأساسي للطبيعة الإنسانية، "رجعيا". أصبحت

¹Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 108

النظرية الفرويدية تساند أطروحة أن المثل الإنسانية للاشترابية لا يمكن أبدا الوصول إليها، وهذا باعتبار الطبيعة الإنسانية الثابتة»¹. نعم، دعم فرويد فكرة وحدة الطبيعة الإنسانية على مذهب فلاسفة العقد الاجتماعي. لكن ليس بطريقة عسفية؛ بالنسبة إلى فرويد اللاشعور الفيلوجيني (الهُو)، الذي وجد فيه الماهية الإنسانية، غير قابل للتطور. لكن ماركيز أخطأ لما قال أن فرويد فقد الاتصال بالمجتمع بعد الحرب الكبرى، إنما أكثر كتب فرويد في الاجتماع والحضارة والتاريخ ألفها بعد الحرب. أما في ما يخص الرجعية فهو رجعي، لكن بالمعنى الماركسي فقط. وقد رأينا أن غوستاف لوبون اعتبر الماركسية نكوصا في تاريخ الحضارة. لتوضيح هذه الفكرة نقول أن فرويد لا يستعمل كلمة الرجعية لأنها كلمة لها محتوى سياسي، كان يستعمل كلمة النكوص التي لها محتوى سيكولوجي.

تبقى حجة الفرويدو ماركسية ضعيفة جدا. إذا كانوا يعتمدون بالأساس على كتاب سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا، أين أظهر فرويد مفاهيم تقنيّة إكلينيكية وصبغها بصبغة اجتماعية، مثل التناسب، الروابط الليبديوية، الكف عن الهدف، التجليل، مثال الأنا، فمن الأصوب أن نقول أن هذا الكتاب إذا كان يخدم أطروحات الماركسيين فهو أيضا يخدم أطروحات القوميين أكثر وأشد. لكن ليس من حقنا أن نتهم فرويد بالنزوع القومي (أو بالنزوع الفاشي كما اتهمه ميشال أوفراي مؤخرا)؛ لأنه على العموم طور انتروبولوجيا إنسانية قائمة على وحدة الجنس البشري، أنتروبولوجيا لا ثقافية تقيد تنفيذ أطروحات القوميين وأفكارهم. لقد سبقنا أن رأينا أن في نظر فرويد اللاشعور الفيلوجيني يؤثر أكثر من اللاشعور الثقافي (القومي)، مع اعترافه بوجود هذا الأخير.

رأى فرويد أن الروابط الليبديوية تصلح في تكوين الجمهور، جمهور المواطنين، لا تصلح للإتحاد بين العمال ولا تعني الطبقة البروليتاريا. من وجهة نظر التحليل النفسي لا وجود لغريزة العمل كما أكد ذلك هيربرت ماركيز في قوله « العمل هو أولا التظاهر الأساسي لمبدأ الواقع. بقدر ما كان العمل قائما على نقل وتحويل للإشباع الغريزي (وكان كذلك عند فرويد)، إنه في تناقض مع مبدأ اللذة. إذا كانت لذة العمل واللذة الليبديوية

¹ Herbert Marcuse, Op. Cit., P. 207

"يتطابقان بصفة عادية" يفقد مفهوم مبدأ الواقع نفسه معناه ويصبح غير مجدي، وتصبح تقلبات أحوال الغرائز التي وصفها فرويد على الأفضل تطورا غير عادي»¹. إذا وجدت هناك غريزة عمل فلا جدوى للحديث عن مبدأ التجليل الذي يحتل في التحليل النفسي الاجتماعي مكانة جوهرية. إذا كانت هناك غريزة عمل فلا علاقة لها بالليبدو، هي غريزة المهارة كما سماها إيبس هاندريك²، كما هي عند النحل مثلا. لكن، حسب تصريحات فرويد، يبدو أن حتى هذه الغريزة الأخيرة غير موجودة في الإنسان بفعل طبيعته الاجتماعية، المهارة هي ملكة وليست غريزة.

عكس ما ذهب إليه ماركس، وقبله لوك، إذ اعتبرا العمل غريزة في الإنسان وحتى أن ماهية الإنسان عند ماركس محددة بالعمل والإنتاج: الإنسان بما يفعل، بما أن العمل هو الذي يؤسس العلاقات الاجتماعية. زيادة إلى ذلك، العمل عند ماركس هو العامل الذي حول الإنسان من الحالة الحيوانية إلى الحالة الإنسانية. قد سبق أن أدخلنا فقرة ل ماركس أين حدد الماهية الإنسانية بالإنتاج. بينما رأى فرويد أن «الجزء الأكبر من الناس لا يعملون إلا عن إكراه الضرورة، ومن هذا النفور الطبيعي من العمل تنشأ المشاكل الاجتماعية الأكثر صعوبة»³. إذن التجليل الاجتماعي الذي تحدث عنه فرويد في سيكولوجيا الجماهير يعني التجليل من أجل التجمع في الجمهور لا يعني التجليل من أجل العمل. كل هذه الأفكار الفرويدية تناقض صراحة الماركسية وفلسفة ماركس نفسه. وبخصوص الروابط الليبدوية المكفوفة عن الهدف التي هي سبب التجمع بين الناس قال فرويد: «لأخذ الناس كمواضيع حبهم ليس الكائنات المحددة لكن كل الكائنات الإنسانية بقدر متساوي، يجتنبون أخيرا المغامرات والخيبات الملازمة للحب التناسلي، بالتحويل عن هدفها الجنسي، وبتحويل الاندفاعات الغريزية إلى إحساس ذي هدف مكفوف»⁴. الإحساس ذو الهدف المكفوف هو الإحساس الاجتماعي. هذا الإحساس لا يمكن أن يقوم على علاقات العمل أو بين العمال بحيث «يؤبد [إيروس] تحت شكله الوظيفة التي مفادها إتحاد البعض مع الآخرين بتكوين

¹ Herbert Marcuse, Op. Ci., P. 191

² Ibid., P. 190

³ Sigmund Freud, le Malaise dans la civilisation, P. 17

⁴ Ibid., P. 31

أكبر عدد ممكن من الكائنات الإنسانية ويوحدهم [إيروس] بطريقة أكثر طاقوية، وهذا ما لا تستطيع أن تفعله منفعة جماعية مؤسسة على العمل.¹ إيروس أو الروابط الليبديوية إذن لا تعني العمال بل تعني الجمهور وقد تعني المواطنة لأن فرويد استجاب جيدا بفلسفته الاجتماعية لمثال الليبرالية السياسية. دون شك، طور فرويد هذه الفكرة التي تقول أن الروابط الليبديوية لا تصلح بين العمال من أجل أن لا يقدم أي سند للماركسية، وكأنه وضح وصح ما ذهب إليه في كتابه سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا، فذلك قلنا في البداية أن حجة الفرويد - ماركسيين ضعيفة جدا.

(ب) - غريزة الموت: تناقوس أو آريس؟

في الطوطم والتابو (1912) رأى فرويد أن أول وصية قامت عليها الحضارة هي "لا تقتل". ولم يفكر البدائيون في هذه الوصية إلا لأن الإنسان له ميول طبيعية إلى القتل، إذ لا يمكن حظر شيء أو فعل لا يرغب فيه الإنسان.² كل محظور مرغوب فيه. وفي سنة 1915 مع مرور سنة على الحرب الكبرى، ألف كتابه مدخل إلى التحليل النفسي، وفيه انتبه إلى الميول العدوانية في الإنسان حيث صرح قائلا: «والآن، أتركوا الفرد جانبا، ألفتوا أنظاركم إلى هذه الحرب التي تكاد تدمر أوروبا. وتأملوا في كل الوحشية، كل القسوة وكل الأكاذيب التي أطلقت عنانها على العالم المتحضر. هل تظنون أن شذمة من الزعماء الطامحين دون قيمة لهم القدرة الكافية لإثارة كل هذه الأرواح الشريرة دون تورط الملايين من الأتباع؟ أتملكون الشجاعة أمام هذه الظروف، أن تحطموا سهما واحدا في فائدة القضاء على الشر المتمكن في الطبيعة النفسية الإنسانية؟»³. في ظروف تلك الحرب الكبرى أخذ فرويد في نظريته التاريخية والاجتماعية منعدجا جديدا، وغير نظريته إلى الطبيعة الإنسانية. لم يعد بعد تقسيمه للغرائز إلى الغرائز الجنسية وغرائز الأنا التي تقابلها سائر المفعول، بل عدل نظريته في الغرائز. (كان عليه أيضا أن يعدل نظريته في الأحلام، لكنه لم يفعل).

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 31

² سيغموند فرويد، الطوطم والتابو، ص. 64

³ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 131

اعتقد فرويد، في أعماله المتأخرة، بوجود غريزتين في الطبيعة الإنسانية: إيروس وغريزة الموت أو الغريزة التدميرية؛ وهناك إمكان تجليل هذه الأخيرة، مثلاً بالعمل ومقاومة الطبيعة والمنافسة السلمية بين الناس، لكن فرويد لم يذهب أبعد من هذا. اكتشف فرويد غريزة الموت تدريجياً، وبطريقة نظرية لكنه، وكما قال هو، اعتمد على البيولوجيا. أحد المؤثرين على فرويد في تصور غريزة الموت داخلياً للتحليل النفسي والمؤثر الآخر خارجي. فيما يخص المؤثر الداخلي فهو إدخاله للنرجسية عام 1914. من قبل كان يتصور أن في نفسية الإنسان نوعان من الغرائز: غرائز الأنا والغرائز الجنسية. ومع إدخال النرجسية رأى أن الأنا محاط أو مستثمر من طرف الليبدو، بالتالي هناك ليبدو الأنا وليبدو الموضوع، ثم اعتبر الأنا مستودعاً لليبدو، منه تنطلق الليبدو لاستثمار الموضوع الخارجي. هذا دفع به أن يجمع الغرائز الجنسية وغرائز الأنا في غريزة واحدة سماها إيروس أو غريزة الحب. بالمقابل، بفعل اعتماده دائماً على الثنائية والازدواجية، تصور غريزة الموت أو غريزة التدمير. والمؤثر الآخر خارجي، ويتمثل في تأثيره بالحرب العالمية الأولى. قال إيريك فروم تصور فرويد لغريزة الموت وإيروس ما يلي: «طغت نظرية فرويد هذه على فكر فرويد حتى العشرينيات. بعد 1920 دخل فكره في مرحلة جديدة، أدت إلى تغيير أساسي في مفهومه عن الإنسان: فحل الصراع الرئيسي بين "غرائز الحياة" (إيروس) وغرائز الموت، محل التعارض بين دوافع الأنا والدوافع الليبدوية. فغرائز الحياة التي تضم في الوقت نفسه دوافع الأنا والدوافع الجنسية تتعارض مع غرائز الموت، التي تعتبر مصدراً للتدمير الإنساني، الموجه إما إلى الفرد ذاته، وإما إلى العالم الخارجي (...). إن إيروس يميل للاتحاد والتكامل. أما غريزة الموت فتذهب في اتجاه مضاد، نحو التفسخ والتدمير...»¹ وذكر فروم العامل الخارجي الذي أدى بـ فرويد إلى تصور غريزة الموت، حيث أضاف: «ثمة أسباب وجيهة، تدفعنا للافتراض بأن مفهوم فرويد الجديد حول التدمير، يستمد أصوله من تجربة الحرب العالمية الأولى. هذه الحرب زعزعت أسس التفاؤل الليبرالي الذي انجذب إليه فرويد في القسم الأول من حياته. لقد ظنت الطبقة الوسطى، حتى 1914 أن العالم يتجه سريعاً نحو حالة واسعة من الاطمئنان والانسجام والسلام. وبدأ أن

¹ إيريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ص. 41

ظلامية القرون الوسطى تتبدد من جيل إلى جيل (...). إن حرب 1914 دمرت هذا الوهم. من اندلاعها إلى استمرارها وقسوتها»¹. ولقد ألف فرويد كتابا بمناسبة تلك الحرب الكبرى المدمرة بعنوان اعتبارات حالية حول الحرب وحول الموت، وفيه فصل بعنوان: "الحرب تجردنا من الأوهام".

رفض فروم وجود غريزة الموت في الإنسان، بل تمسك بموقف فرويد الأول في وجود تركيبة صادية شرجية في الإنسان، وهي التي تدفع بالإنسان إلى العدوانية. لما نقول: "الصادية الشرجية" يتعلق الأمر، بالتأكيد، بحالة شاذة تعني فقط مقولة من الناس الشواذ. لكن لما نقول "غريزة الموت" فهي تعم كل النوع الإنساني.

كان من أسباب رفض فرويد للشيوعية أيضا اكتشافه لغريزة التدمير، بمعنى أن مشكل الإنسان والتاريخ له طابع سيكولوجي والطابع الاقتصادي ثانوي، حيث قال: «النقد الاقتصادي للنظام الشيوعي لا شأن لي فيه، ولا يمكن لي أن ألاحظ ما إذا كان إلغاء الملكية الخاصة ملائما ومفيدا. غير أن في ما يخص مسلمته السيكولوجية، أعتقد أنني مفوض أن أتعرف على الوهم الذي يحتويه دون أي قوام. بإلغاء الملكية الخاصة، نسحب بالتأكيد من العدوانية الإنسانية ومن اللذة التي توفرها إحدى وسائلها، ودون شك هي وسيلة قوية، لكن ليست هي الأقوى»². بمعنى الوسيلة الأقوى للعدوانية الإنسانية هي ذات طابع سيكولوجي. الملكية الخاصة وسيلة من وسائل العدوانية، لكن إلغاءها لا يحل المشكل، لأن السبب الأساسي للعدوانية موجود في الطبيعة الإنسانية.

لكن هل كل الناس عدوانيون؟ بالطبع لا. وقد قسم فرويد نفسه الليبيدو إلى ثلاثة أنماط: النمط الإكراهي، النمط النرجسي والنمط الإيروسى، هذا النمط الأخير لا يشارك في العدوانية، بينما يمكن اعتبار النمطين الإكراهي والنرجسي عدوانيين، قال فرويد: «بينت ملاحظتنا أن الكائنات الإنسانية تحقق فرديا الصورة العامة بتعدد غير محدود تقريبا (...). نستطيع أن نميز إذن ثلاثة أنماط ليبيدوية مبدئية حسب المكانة التي تحتلها الليبيدو في مناطق الجهاز النفسي (...). النمط الإيروسى (الشبقي)، يتميز بسهولة. الإيروسيون هم

¹ إيريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ص. ص. 42 - 43

² Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, p. 39

شخص حيث المنفعة الماهوية – الجزء الأكبر نسبيا في صفهم اللبيدوية – موجه نحو حياة الحب، الإيروسيون يحبون، لكنهم، بصفة خاصة، أن يكونوا محبوبين هو بالنسبة إليهم الأهم. (...). من وجهة نظر الاجتماعية كما من وجهة نظر الثقافية، هذا النمط يمثل المتطلبات النزوية الأولية للهو التي تخضع لها السلط النفسية الأخرى»¹. لكن في كتابه سيكولوجيا حياة الحب يعتبر نوي هذا النمط لم يتجاوزوا عقدة أوديب، وقال أن حالة الحب عودة للمكبوت الأوديبية². وفي كتابه التحليلات النفسية الخمسة قال بإمكان تحول الحب إلى الحقد في حالة عدم الإشباع، : «... الحب الذي يرفض له الإشباع يتحول بسهولة إلى حقد، وعلمنا الشعراء أن في المستويات الولعة للحب هذان الاحساسان المتناقضان يمكن لهما أن يتعايشا لمدة زمنية، وأن يتخاصما نوعا ما»³. قام هنا فرويد بحل الإشكالية التي تبدو في أول وهلة كمفارقة لما عالج مسألة الأنماط اللبيدوية، النمط اللبيدوي إذن قد يتحول إلى نمط آخر، في حالة الحب البائس، كالنمط الإكراهي أو النمط النرجسي. لكن على العموم يبقى النمط اللبيدوي نمطا مسالما.

الغريزة التدميرية سبق أن استعملت من قبله من طرف آخرين، حيث «مبكرا، صاغ أدلر نظريته في العدوانية التي، في نظر فرويد، تؤدي إلى صورة مؤلمة لعالم دون حب ويجب أن تكون لهذا السبب نفسه محكوم عليها سلبا. كلمة تيناتوس، الذي نعين به اليوم غريزة الموت، بالرغم أن فرويد لم يستعملها في كتاباته، كان مقترحا منذ عام 1909 من طرف ستيكال Stekel من أجل تعيين رغبات الموت حيث يجعل منها الحلم بطيبة خاطر لسان تعبيره»⁴. هذا من أجل تنفيذ ما يقال عن فرويد أنه تصور غريزة الموت بسبب تأثره بوفاة بنته عام 1920، وهو أثبت أن كتابه بعيدا عن مبدأ اللذة، أين ظهرت غريزة الموت لأول مرة، قد ألفه عام 1919

¹ Sigmund Freud, Les types libidinaux, In La vie sexuelle, Trad. par Denis Berger et Jean Laplanche, Ed. P. U. F. Paris : 2009. Ps., 156 – 157

² Sigmund Freud, Psychologie de la vie amoureuse, Trad. par Olivier Mannouni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2014. Ps. 54 – 55

³ Sigmund Freud, Cinq psychanalyse (L'homme aux rats) Trad. par marie Bonaparte et Rudolph M. Loewenstein, Ed. P. U. F., Paris : 1972. P. 254

⁴ Marthe Robert, La révolution psychanalytique. La vie et l'œuvre de Freud, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1996. P. 355.

في التحليلات النفسية الخمسة انتقد فرويد تلميذه المنفصل عنه آدر لاستعماله عبارة الغريزة العدوانية وقال أن لا وجود لها، وهذا ما قاله: « عبر ألفرد أدلر مؤخراً، في عمل جد مثير، عن فكرة أن القلق ينشأ بفعل قمع ما سماه "الغريزة العدوانية"، ونسب إلى هذه الغريزة، بفضل تركيب له أهمية، الدور المبدئي في ما يقع للناس سواء في الحياة أو في العصاب. النتيجة التي وصلنا إليها التي من خلالها، في حالة الفوبيا هذه، القلق يعبر عن نفسه بفعل كبت الميول العدوانية (...) تظهر [الغريزة العدوانية] أنها تجلب إثباتاً لامعا من وجهة نظر أدلر. ومع ذلك لم أستطع أبداً أن أوافق على هذه الطريقة في النظر، واعتبرها كعمومية مضللة. لا أستطيع أن أصمم على قبول غريزة خاصة للعدوانية إلى جانب الغرائز التي سبق أن عرفناها غرائز المحافظة على الذات والغرائز الجنسية...»¹ في تلك الفترة إذن لم يعترف فرويد بوجود غريزة خاصة للعدوانية، إنما العدوانية هي تركيبة دينامية تنتقل بين كل الغرائز. ثم صحح فرويد موقفه بعد ذلك، في هامش الكتاب، إذ قال: «كان علي أنا أيضاً أن أطرح وجود غريزة عدوانية، لكن هذه ليست مثل التي طرحها أدلر. أفضل أن أسميها غريزة التدمير أو غريزة الموت (...) التعارض بين هذه الغريزة والغرائز الليبديوية تتظاهر في القطبية المعروفة للحب والحقد»². لا يمكن فهم الفرق الموجود بين التدمير والعدوانية. لم يعترف فرويد في البداية أن الغريزة التدميرية منزوعة الجنس، أي واصل الإثبات أن لها طابع جنسي مثل الصادية والمازوخية.

حلل فرويد هذه الغريزة في كتابه الموسوم بـ المشكل الاقتصادي للمازوخية، حيث لم يضع حداً فاصلاً بين الغريزة التدميرية والتركيبة الصادو مازوخية في الجنس، لكن، نكرر مرة أخرى، أن الخطأ الذي وقع فيه هو تجاهله أن الشذوذ والغريزة شيئان مختلفان: الغريزة نوعية والصادية شذوذ. قال في كتابه المذكور: «...لنعود إلى المازوخية، يُتقدم إليها بثلاثة أشكال: كأسلوب تنبيه جنسي، كتعبير كائن المرأة، وكمعيار السلوك في الحياة (behaviour). تبعا لذلك يمكن أن نميز مازوخية مثيرة للجنس، مازوخية أنثوية

¹ Sigmund Freud, Cinq psychanalyse (Le petit Hans), P. 193

² Ibidem, P. 193

ومازوخية أخلاقية»¹. هذه الأخيرة منبعها الأنا الأعلى، فالناس الذين يحلمون كثيرا بأحلام مؤلمة مازوخيون من الناحية الأخلاقية. النوع الأول يؤدي إلى التلذذ بالألم، والنوع الثالث يؤدي إلى الوضعة والتخفيض من قيمة الذات. انتقل بعد ذلك فرويد إلى غريزة الموت، التي لما تكون في الداخل تميز المازوخية ولما تكون مدفوعة إلى خارج الذات تميز الصادية، قال في هذا الصدد: «تلتقي الليبيدو في الكائنات الحية (متعددة الخلايا) غريزة الموت أو التدمير التي تسيطر عليها والتي تريد أن تحطم إربا إربا هذا الكائن المتعدد الخلايا وتحمل كل جسم أولي إلى حالة الاستقرار اللاعضوي. كانت لليبيدو مهمة أن تجعل هذه الغريزة التدميرية غير مؤذية [تعطلها] و تُعفى منها إذ توجه هذه الغريزة في جزئها الأكبر إلى الخارج، عن قريب بالاستعانة بنسق عضوي خاص، الجهاز العضلي، وتوجهها ضد مواضيع العالم الخارجي. فستسمى إذن غريزة التدمير، غريزة التسلط، إرادة القوة. جزء من هذه الغريزة منصوب مباشرة في خدمة الوظيفة الجنسية حيث لها دور ذو أهمية. هذه هي الصادية بالمعنى الخاص للكلمة. جزء آخر لا يسهم في هذا الانتقال إلى الخارج، يلبث في الجسم وهنا يتواجد مرتبطا لليبيدو بواسطة القهر الجنسي الذي سبق أن أشرنا إليه؛ من خلاله [القهر الجنسي] ينبغي علينا أن نتعرف على المازوخية الأصلية المثيرة للجنس»² ما نلاحظه في هذا التصريح أن فرويد استفاد من أدلر الذي انتقده في الأول؛ هنا عمل بفكرة أدلر، وقدم لها تفسيراً بيولوجياً اقتبس من البيولوجيين. تمسك فرويد في هذا النص، الذي يعود إلى سنة 1924، بفكرته في إقامة علاقة ماهوية بين الصادية وغريزة الموت، وأكد الأصل المازوخي لهذه الأخيرة بمعنى أنها تدميرية مكفوفة عن الهدف الداخلي وموجهة إلى المواضيع الخارجية ومنها تنشأ الغريزة التدميرية.

إذن اعتبر فرويد، على طريقة البيولوجيين، أن غريزة الموت لها أصل داخل الكائن الحي، وهي التي تقود إلى الموت، وبعد ذلك وضح الطابع الجدلي لهذه النزوات التي تحدث عنها، أي «باتخاذ قرار بعدم دقة معينة، يمكن أن نقول أن غريزة الموت التي تشتغل في الجسم الحي – الصادية الأصلية – مطابقة للمازوخية (...) ستصبح هذه المازوخية إذن

¹ Sigmund Freud, Le problème économique du masochisme, Trad. Jean Laplanche. In Névrose, psychose, perversion, Ed. P. U. F. Paris : 2010. P. 289

² Ibid., P. 291

شاهدا وأثرا لمرحلة التكون هذه التي تم فيها هذا الامتزاج، جد مهم للحياة، بين غريزة الموت وإيروس. سنتعلم دون مفاجأة أن، في ظروف محددة، الصادية أو غريزة التدمير، الموجهة نحو الخارج، المقذوفة، تستطيع من جديد أن تصبح متمدخلة، موجهة نحو الداخل تنكص هكذا إلى الوضعية الأولى. هذا تنتج منه المازوخية الثانوية التي تضيف نفسها إلى المازوخية الأصلية»¹. الصادية، المازوخية، غريزة الموت، كل هذه العناصر لها محتويات شبقية جنسية، ويمكن أن تحل إحداها محل الأخرى بطريقة جدلية. هذه التركيبات موجودة كلها في الإنسان منذ الطفولة كحالات أصلية.

في كتابه الموسوم بـ حياتي والتحليل النفسي، رأى أن الصراع بين إيروس وغريزة الموت هو أساس الحياة، لكنه لم يجعل من هذا الصراع محركا للتاريخ، إذ توصل إلى النتيجة التالية: «الحل الجديد لمشكلة الغرائز: جمعت في مفهوم إيروس غريزة المحافظة على الذات وعلى النوع وعارضته بغريزة التدمير أو الموت التي تشتغل في صمت. الغريزة إنما هي عموما مُتصوّرة كنوع من مطاطية الكائن الحي، كدفعة تتوق إلى استعادة وضعية بدائية كانت في وقت ما موجودة وتوقفت عن الوجود بفعل اضطراب خارجي. هذه الطبيعة المحافظة بصفة ماهوية للغريزة كانت مبلورة بواسطة ظاهرات آلية التكرار. من عمل، الانتلاف أو التعارض، بين إيروس وغريزة الموت تنتج صورة الحياة»². إيروس غريزة، إن صح التعبير، ملموسة حيث يمثلها الجنس أي المحافظة على النوع والمحافظة على الذات. أما غريزة الموت فمن الصعب قبولها تجريبيا لأنها نتاج الحدس والتأمل، لم يكتشفها فرويد اكتشافا إكلينيكيًا. وقال أن هذا الافتراض الحدسي يحدث أيضا في العلوم الطبيعية وقدم مثل الفيزياء³. اكتشفها بطريقة التأمل البيولوجي الخارجي عن مجال التحليل النفسي. الغريزتان، كما قال، قد تأتلفا وقد تتصارعا ومن هذا الانتلاف وهذا الصراع يكمن جوهر الحياة. لكن جوهر الحياة بعيد أن يكون داخلا في المجتمع أو التاريخ، تصور فرويد بيولوجي في المجال.

¹ Sigmund Freud, Le problème économique du masochisme, P. 292

² Sigmund Freud, Ma vie et la psychanalyse, Trad. par Marie Bonaparte, Ed. Gallimard, Paris : 1950. Version numérique, Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> . P. 41

³ Ibid., Ps. 41 – 42

إلى هنا رأينا أن فرويد قد حافظ نسبياً عن أصالته بخصوص فهم طبيعة إيروس وغريزة الموت، ولم يفصل هذه الأخيرة عن الاعتبار الجنسي، أي لم يفصلها عن الصادية والمازوخية بمعنى أنها ليست مستقلة. لكنه أدرك، ربما، أن هناك خلل أو نقص في تصورهِ. في كتابه كدر في الحضارة اتخذ موقفاً جديداً، لا يختلف عن موقف آدler، وهذا واضح في تصريحه التالي: «أعترف أن في الصادية والمازوخية، كنا نرى دائماً تظاهرات، مصبوغة بقوة بالشبقية، كالغريزة العدوانية الموجهة نحو الخارج أو نحو الداخل؛ لكن لا أفهم بعد الآن كيف نستطيع أن نبقي عمياناً تجاه الحضور الكلي للعدوانية والتدمير غير الشبقيين [غير مجنسين] ونتهاون عن تخصيص لهما المكانة التي يستحقها في تأويل ظاهرات الحياة»¹. بالفعل، في الأول، لما لم يفصل فرويد بين الصادية وغريزة الموت، لم يميز، بالاعتبار نفسه، بين المحارب والجلاد. إحساس المحارب في ساحة القتال يختلف عن إحساس الجلاد وهو يعذب ضحيته. المحارب في ساحة القتال يحس بنشوة، وهذه النشوة ناتجة عن العدوى النفسية والإيحاء المتبادل بين كل المحاربين؛ قد يكون أي إنسان مسالماً وخائفاً إذا كان فرداً منعزلاً، ويتحول إلى إنسان شرس وعدواني بسهولة في ساحة القتال. غريزة الموت التي تحدث عنها فرويد لا تختلف عن الشجاعة التي اعتبرها الفلاسفة والأدباء كفضيلة أخلاقية، هنا بالذات قلب فرويد المعنى القديم للشجاعة، وقد عبر عن هذه الموقف قائلاً: «إنه صحيح أن الذين يفضلون حكايات الجنيات يضعون أصابعهم في آذانهم لما نحدثهم عن الميل الفطري للإنسان إلى "الخبث"، إلى العدوان، إلى التدمير، وكذلك إذن إلى القسوة»². أما الجلاد فهو إنسان صادي، لما يعذب ضحيته يحس بلذة منحرفة، وقد يكون جباناً في ساحة القتال، ومن المحاربين الشرسين من لا يقدر على التعذيب إذ كانت التركيبة الصادية في نفوسهم ضعيفة.

عبر فرويد عن الغريزة العدوانية وعلاقتها بالحرب في رسالته إلى الفيزيائي أنشطين، قال فيه: «قد تندهبوا بالقول أنه من السهل إثارة حماسة الناس من أجل الحرب، وقد تفترضوا أنه يوجد فيهم بعض الشيء يدفعهم إلى ذلك، غريزة الحقد والتدمير تذهب في

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 43

² Ibidem, P. 43

اتجاهات هذا التحريض. من جديد لا أستطيع إلا أن أوافقكم دون تحفظ. نحن نعتقد بوجود مثل هذه الغريزة، وطوال هذه السنوات الأخيرة أجهدنا أنفسنا في دراسة تظاهراتها. (...) نفترض أنه لا يوجد إلا نوعين من الغرائز الإنسانية: فلتكن التي تتوق إلى المحافظة والاتحاد – نسميها إيروسية، تماما مثل إيروس الذي نجده في مآدبة أفلاطون، أو جنسية، نعطي دون تردد لهذا النوع الامتداد الذي يحمله في الفكرة العامة للجنس –، أو فلتكن الأخرى التي تتوق إلى التدمير وإلى الموت – نجعلها في حدود غرائز العدوان أو الغرائز العدوانية. قد أثبتتم ذلك، بالفعل ليس إلا التصنيف النظري للتعارض المعروف عالميا بين الحب والحقد، الذي ربما يحافظ على علاقة أصلية مع القطبية: التجاذب / النفور التي تلعب دورا في مجالكم»¹. في الكتاب الذي ألفه عام 1915 المسوم ب اعتبارات حالية حول الحرب وحول الموت، بمناسبة الحرب العالمية الأولى، لم يذكر غريزة الموت أو التدمير.

نعتقد أن تسمية تناتوس لغريزة الموت التي صاغها فرويد غير صحيحة. لأن فرويد نفسه لم يطلق هذه التسمية. لأن لفظ تناتوس، إله الموت عند اليونان، منطقيا يمكن أن يطلق أيضا على قلق الموت الذي عالجه فرويد في كتابه: الكف والعرض والقلق. زد إلى ذلك، إذا كانت غريزة الموت مرتبطة بالحالة الحربية، فإن إله الحرب عند اليونان كان يسمى أريس.

قلنا أن الصراع بين غريزة الموت وإيروس، في نظر فرويد، هو الذي يحدد مجرى الحياة، لكن لا يعتبر هذا الصراع محركا للتاريخ. فلاسفة التاريخ عينوا، كل واحد حسب نمطه، محركات للتاريخ، وبعضهم عينوا الغاية من التاريخ. كان فرويد من الذين عينوا محركا للتاريخ ولم يعينوا الغاية من التاريخ، مثل ابن خلدون، ميكافلي و لوبون. نختم هذا البحث بالتأمل حول محرك التاريخ في التحليل النفسي.

ج - التجليل والاقتصاد النفسي

قبل الخوض في تحليل مفهوم التجليل وكيفية اعتباره من طرف فرويد كإسمنت اجتماعي ومحرك للتاريخ، بودنا أن ندرج هنا فقرة ل فيكو نتحدث عن مفهوم إيروس عند

¹ Sigmund Freud, Lettre à Einstein. In Anthropologie de la guerre, Ps. 262 – 263

اليونان، حيث قال: «وجد أفلاطون أن الحب الأشرف الذي عبر عنه الشعراء، والمسمى إيروس Eros ، وهذه الكلمة لها نفس الجذر مع كلمة البطل Héros، كان متخيلا بصواب حاملا لجناحين وعينين معصوبتين، بينما ليس لحب العوام لا عصابة العينين ولا جناحان، من أجل الإفهام ما هما الحبان، الإلهي والبهيمي: الأول له عينان مغمضتين تجاه الأشياء الحسية، والثاني موجه نحوها؛ الأول يرتفع بجناحيه إلى تأمل الأشياء المعقولة، والثاني يتيه في الأشياء الحسية»¹. ذكر فيكو عبارة: "عينان معصوبتان"، ففي الأحلام، في الميثولوجيا وعند السذج، العين ترمز إلى العضو الذكري. وحتى الآية من الإنجيل القائلة: "وإذا أوقعتك عينك في الخطيئة فاقلعها، لأنه خير لك أن تدخل ملكوت الله ولك عين واحدة من أن تكون لك عينان وترمى في جهنم" (إنجيل مرقس، 9 – 47)، أول نشته هذه الآية ورأى أن العين ترمز إلى العضو الذكري². ونجد في تراجيديا سوفوكل أن أوديب الأمير الذي ارتكب سفاح قربي فقأ عينيه معاقبا لنفسه. وفي الأحلام، رؤى العمي يثيره قلق الاخضاء الذي هو نتيجة لاشعورية لممارسة العنانية بإفراط. في الفقرة أعلاه، رأى فيكو أن إيروس الإلهي يُصور بعينين معصوبتين إذ هو مغضوض (أو مكفوف) عن الهدف الجنسي المباشر. وموجه إلى أهداف منزوعة الجنس أي التأمل والمعرفة. لا شك أن فرويد انتبه جيدا إلى هذا المعنى لإيروس المعصوب العينين، إذ يستعمل عبارة الكف عن الهدف المباشر، أو ما يسميه التجليل.

يعلم كل الباحثين في التحليل النفسي أن هناك عاملا مشتركا بين الفرد المنعزل والفرد في الجماعة والحضارة. هذا العامل حدده فرويد بمفهوم التجليل. ليس هذا المفهوم نظريا فحسب بل هو أيضا مفهوم إكلينيكي. "التجليل" هو العامل المحرك في التاريخ من وجهة نظر فلسفة التحليل النفسي. كثيرا ما يخطئ البعض، ويعتقد أن محرك التاريخ في فلسفة التحليل النفسي هو الليبيدو، أو هو الغريزة أو هو اللاعقل أو اللامعقول.

التعريف الذي نبدأ به هو مقارنة فرويد بين مفهومين نظريين، في الميتاسيكولوجيا، وهما التجليل la sublimation والمثلثة idéalisation وهذا في كتابه الموسوم بعنوان

¹ Giambattista Vico, La Science nouvelle, P. 237

² Friedrich Nietzsche, L'Antéchrist, P. 72

مدخل إلى النرجسية حيث قال: «من المستحب أن ندرس العلاقات التي توجد بين تأسيس المثال والتجليل. هذا الأخير هو السيرورة التي تنطبق على لبيبدو الموضوع وتكمن في الفعل أن النزوة تُلقى نحو غرض آخر، مبعد عن الإشباع الجنسي؛ يحدث التسديد هنا بالانقطاع تجاه الجنسي. المثثلة هي سيرورة ملتزمة بالموضوع، ومن خلالها يصبح الموضوع معظما ومرفوعا إلى الأعلى بكيفية نفسية ودون التغيير من طبيعته. المثثلة ممكنة كذلك في مجال لبيبدو الأنا، كما هي ممكنة في مجال لبيبدو الموضوع. هكذا، مثلا، المبالغة في التقدير الجنسي للموضوع هو مثلته. إذن، بقدر ما كان التجليل يصف الشيء الذي ينشأ مع الغريزة، تصف المثثلة بعض الشيء الذي ينشأ مع الموضوع، يمكن أن يفترق الإثنان على مستوى المفهوم. (...) يبقى التجليل كسيرورة خاصة، حيث يمكن أن يكون توجيهه محفزا من طرف المثال، لكن في حيز التنفيذ يبقى مستقلا كلية عن نمط التحفيز هذا»¹. تقريبا، حيث تحضر المثثلة يغيب التجليل. المثثلة هو المبالغة في تقدير موضوع الجنس، التجليل يكمن في الانتقال من الموضوع الجنسي إلى موضوع آخر غير جنسي، منزوع الجنس، مكفوف عن الهدف الجنسي المباشر، التجليل حالة عادية، المثثلة حالة شاذة، هي نتاج حب مفرط.

ثم قارن فرويد بين السبيل الذي يؤدي إلى التجليل والسبيل الذي يؤدي إلى تكون مثال الأنا، حيث قال: «سبق أن رأينا، تكون المثال يُنمي متطلبات الأنا ويؤسس الشرط الملائم أكثر للكبت؛ بينما يمثل التجليل المخرج الذي يسمح بإشباع الاحتياج دون إثارة الكبت»². الحاجة "الجنسية" تُشبع في سيرورة التجليل بتوجيهها إلى أهداف غير جنسية، أما في الكبت فالحاجة "الجنسية" لا تُشبع بل تُقذف خارج الشعور إلى اللاشعور حيث تُشبع كتعويض بالأعراض العصابية، ما إذا كان الكبت ناقصا، وحالة كمال الكبت لا تؤدي بالضرورة إلى التجليل، لأن هذا الأخير سيرورة خاصة. التجليل حد تحليلي ينتمي إلى اقتصاد اللبيبدو. التجليل مفهوم أساسي في سيكولوجيا فرويد الاجتماعية. استعار مؤسس التحليل النفسي هذا الحد من نظرية الفن، بالفعل الجليل هو إحدى مقولات الكائن الإستيتيقي.

¹ Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, P. 70

² Ibid., P. 71

لكن هذا الحد استعمل من طرف القس **بفيستر** بالمعنى الديني (التسامي). التجليل «سيرورة سلم بها فرويد من أجل تبيين النشاطات الإنسانية ظاهريا دون علاقة بالجنس، لكن التي ستجد حافزها في قوة الغريزة الجنسية. وصف فرويد كمنشآت التجليل بصفة مبدئية النشاط الفني والبحث الفكري. يقال أن الغريزة مجللة على قدر كونها مائلة نحو هدف جديد غير جنسي وحيث تقصد مواضعا ذات قيمة اجتماعية»¹. كلمة التجليل التي هي أحادية في اللغة الفرنسية، يمكن أن نعبر عنها بثلاثة حدود باللغة العربية، لأن «حد التجليل، الذي أدخله فرويد في التحليل النفسي، يوحي في الوقت نفسه بحد الجليل، المستعمل على وجه الخصوص في مجال الفنون الجميلة من أجل تعيين إنتاجا يوحي بالتعظيم، والإعلاء من الشأن، وحد التجليل المستعمل في الكيمياء من أجل تعيين التصرف الذي مفاده تحويل بطريقة مباشرة جسم في حالة الصلابة إلى الحالة الغازية [أو البخارية]»². في اللغة العربية، لما يتعلق الأمر بالدين أو التصوف نتحدث عن *التسامي*؛ ولما يتعلق الأمر بالكيمياء نتحدث عن *التصعيد*؛ ولما يتعلق الأمر بالفن نتحدث عن *التجليل*. لكن المعنى الفني هو الأقرب إلى الحد الذي استعمله فرويد، لذلك اخترنا كلمة التجليل.

التجليل يقع إذن على الغريزة الجنسية ويعني الكف عن الهدف المباشر. لكن لا يقع على الغريزة كلها إنما المعنى من التجليل هو اقتصاد الغريزة، أو التوظيف المنظم للغريزة. إذا كانت الغريزة الجنسية ضعيفة، كما عند العصائيين، التجليل غير ممكن. وقد أشار فرويد إلى هذه الحالة في موضعين، قال: «لكن إذن حتى ولو أننا لا نقصد بعد الحالة المرضية، بل نقصد الطباع البسيط للشخص، نعتزف بسهولة أن التقييد الجنسي هو فعل سلوك الشخص الذين لهم طباع متردد ميل إلى الشك والقلق، بينما الطباع المخاطر والشجاع هو أكثر عادة لا يتوافق مع التقييد الجنسي»³. يقال العاجز جنسيا عاجز اجتماعيا. التجليل هو كف الغريزة عن الهدف الجنسي المباشر، في بعض الأحيان بطريقة لاشعورية أو إكراهية؛ فسواء تعلق الأمر بالتجمع في الجمهور أو في الانجازات الفكرية،

¹ J. Laplanche et J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Ed. Quadrige, P. U. F. 5eme édition, Paris : 2007. P. 465

² Ibidem, P. 465

³ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 379

الجنس هو المحفز والمنبه والفاعل والمصدر. إذن التجليل مهما كان كفا عن الهدف الجنسي المباشر، مهما كان تقييدا صارما للغريزة الجنسية، لا يعني ضعفاء الليبيدو، قال فرويد في هذا الصدد: «بصفة عامة، ليس لدي انطباع أن الإمساك عن الجنس يساعد على تكوين رجال الفعل الطاقوي والمستقلين، أو مفكرين أصلاء، أو محررين ومصلحين شجعان؛ بل يُكون الإمساك أكثر عادة شجعانا ضعفاء نوعا ما، والذين ينغمسون بعد ذلك في الجمهور الكبير الذي له عادة إتباع باشمئزاز الغرائز المعطاة من طرف أفراد أقوياء»¹. إذن لا يقصد فرويد بالتجليل الإمساك عن الجنس، لا، إنما أكد أن الإنسان ذا الطاقة النفس جنسية القوية قادر على التجليل أكثر من الإنسان ذي الطاقة النفس جنسية الضعيفة؛ لأن التجليل يعني كف جزء معين من الجنس وتوجيهه إلى الانجازات الثقافية والاجتماعية؛ وهذا يؤدي إلى القول أنه «يمكن أن نعتبر من وجهة نظر اقتصادية، أن أحد القطبين مجال بينما يستمر الآخر في الاشتغال في الحياة الجنسية»². يعني التجليل في هذا الوصف الأخير تنظيم الحياة الجنسية، لذلك دافع فرويد عن الزواج والعائلة.

باعتباره للجنس سمي فرويد الأشياء باسمها الخاص، فأعلن أن الحياة الجنسية هي نموذج كل باقي أنواع الحياة الإنسانية، وهذا يعني أن «السلوك الجنسي للكائن الإنساني هو عادة نموذج لكل أسلوب لردود أفعاله التي يتظاهر بها بصفة اعتيادية في عالمه. الرجل الذي يستولي بكيفية طاقوية على موضوعه الجنسي، يمكن أن ننتظر منه الطاقة نفسها التي لا يوقفها أي اعتبار في ملاحقة الأهداف الأخرى. بالعكس من ذلك، الإنسان الذي بفعل كل أنواع الاعتبارات يتنازل عن إشباع غرائزه الجنسية القوية، يصبح فضلا عن ذلك، في الحياة أيضا، بالأحرى متساهلا مستسلما أكثر من كونه طاقيًا في سلوكه. يمكن أن نثبت بسهولة أن الأطروحة التي مفادها أن الحياة الجنسية هي نموذج للأشكال الأخرى للسير النفسي تنطبق بصفة خاصة على كل الجنس الأنثوي»³. لا نفهم موقف فرويد من الجنس إلا إذا فهمنا موقفه من الأسرة، يدعم فكرة تقييد الحياة الجنسية وهذا بدفاعه عن الأسرة كي

¹ Sigmund Freud, La morale sexuelle civilisée et la nevrosité moderne, Trad. par Janine Altounian, Pierre cotet et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, Volume VIII, (1906 – 1908) Ed. P. U. F., France : 2007. P. 212

² Sophie de Mijolla – Mellor , La sublimation, Ed. P. U. F. (Ed. point Delta) Paris : 2013. P. 90

³ Sigmund Freud, La morale sexuelle civilisée et nevrosité moderne, P. 214

لا يمارس الإنسان الجنس إلا في إطار الزواج. مهما تأثر فرويد بأفلاطون، فإن موقفه من الأسرة نقيض موقف هذا الفيلسوف اليوناني تماما، بل اقترب كثيرا من الموقف المسيحي.

وقد عبر فرويد في الموضوع نفسه عن هذا المشروع، حيث قال: «لنستند إلى تاريخ تطور الغريزة الجنسية هذا، يمكن لنا إذن أن نميز ثلاث مستويات ثقافية: في المستوى الأول، نشاط الغريزة الجنسية حر، إلى درجة أنه بعيد عن أهداف التكاثر؛ في المستوى الثاني، كل ما يمس الغريزة الجنسية مقموع، باستثناء ما يفيد التكاثر؛ وفي المستوى الثالث، لا يُسمح فيه الهدف الجنسي إلا في إطار التكاثر المشروع. هذا المستوى الأخير يتطابق مع الأخلاق الجنسية الثقافية التي هي موضوع دراستنا»¹. في كتبه دافع فرويد دائما ومرارا على هذا المستوى الثالث الأعلى. نفهم في هذه الفقرة أن هناك جنسية حرة وجنسية ثقافية مقيدة، لأن في طور التقدم المعاصر، «ما يتطلبه مستوانا الثالث من الثقافة من الفرد، هو الإمساك عن الجنس إلى وقت الزواج وهذا ينطبق على الجنسين والإمساك مدى الحياة لكل الذين لا يبرمون عقد الزواج الشرعي»². لا نعتقد أن فرويد دافع عن الأسرة والزواج الشرعي بفعل تأثره بالدين، بل كان قصده لا محالة بقاء الحضارة والمجتمع، وفي نظره الأسرة هي عماد المجتمع، وقد انتقد المشاعة والحرية الجنسية التي دافع عنها الشيوعيون، إذ قال في شأنهم بعد أن انتقدهم في أفكار أخرى: «... زد إلى ذلك إزالة هذه الميزة الأخيرة بإرجاع الحياة الجنسية حرة بصفة كلية، تُلغى إذن الأسرة، هذه الخلية المُنبئة للحضارة، فلا يبقى شيء للنتبؤ أية سبل جديدة يمكن للحضارة أن تختارها من أجل تطورها»³. تساءل فرويد هنا ما هو البديل الممكن لتأسيس الحضارة ما إذا أُلغيت الأسرة؟

الحجة التي قدمها فرويد لتعزيز موقفه فيما يخص التقييد الجنسي هي كالاتي: «إذا تكونت التظاهرات الجنسية في مرحلة جد مبكرة، تُحطم كل الحواجز وتجرف كل النتائج المكتسبة بمشقة من طرف الثقافة (...) القاعدة التي يقوم عليها المجتمع الإنساني هي، في نهاية التحليل، ذات طابع اقتصادي؛ لا يملك الوسائل الكافية للبقاء من أجل أن يسمح

¹ Sigmund Freud, La morale sexuelle civilisée et la nevrosité moderne, P. 205

² Ibid., P. 208

³ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 39

لأعضائه ليعيشوا دون عمل، المجتمع مُجبر على تحديد عدد أعضائه وعليه أن يُحول طاقتهم من النشاط الجنسي إلى العمل. نحن أمام الحاجة الحيوية الخالدة التي، نشأت مع نشأة الإنسان، هي مستمرة إلى يومنا هذا»¹. اقتصاد الجنس يوفر الجزء الأكبر من الطاقة النفسية لتكون موجهة نحو العمل، لأن الطبيعة بخيلة لم تقدم للإنسان معاشا مجهزا. زيادة إلى ذلك هذا الكف عن الهدف المباشر يعفي الفرد من الكبت، إذ أن هناك فرق بين الكف عن الهدف المباشر والكبت المرضي وغير المرضي، بمعنى أن الكبت بات عقيما في كل الحالات. قال فرويد في هذا الصدد: «من بين هذه العوامل التي تقدم كمعارضة فعلا وقائيا ضد فعل حالات الحرمان المُضِر هناك عامل اكتسب أهمية اجتماعية خاصة. مفاده أن الميل الجنسي، الذي تخلى عن اللذة الجزئية أو عن تلك التي يوفرها فعل التكاثر، استبدالها بهدف آخر يقدم مع الآخر علاقات وراثية، لكنه حاد عن كينونته الجنسية ليصبح اجتماعيا. نعطي لهذه السيرورة لفظ التجليل، بهذا الفعل نصطف إلى الرأي العام الذي يمنح للأهداف الاجتماعية قيمة أكبر من قيمة الأهداف الجنسية التي هي في عمقها أهداف أنانية. ليس التجليل، فضلا عن ذلك، إلا حالة خاصة في ارتباط الميول الجنسية إلى ميول أخرى غير جنسية»². لا ينفع التجليل الأهداف الثقافية الاجتماعية فقط بل لا بد منه لتأسيس مجتمع سليم معافى من الأمراض النفسية التي يسببها الكبت الجنسي غير الكامل.

في أحد كتبه المتأخرة اعتبر فرويد، ربما للمرة الوحيدة، التجليل كميكانيزم دفاع إلى جانب الكبت والتناسب، وقدم المزية التي يوفرها التجليل للإنسان، لا نجدها في آليات الدفاع الأخرى بحيث أن «التجليل هو المنهج الذي يتمثل في منح الرغبة الغريزية إشباعا جزئيا حيث يعوض موضوعها المتعذر بلوغه، بموضوع مشابه غير مستهجن من طرف الأنا الأعلى أو العالم الخارجي؛ هكذا الرغبة الغريزية منقولة، من موضوعها أو هدفها الأكثر إرضاء لكنه صعب المنال، إلى هدف آخر، ربما اقل إرضاء لكنه سهل المنال»³. التجليل إذن لا يأتي بإشباع كامل لكن هو السبيل الأسهل لتعويض الإشباع المباشر، بمعنى أنه

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 291

² Ibid., P. 325

³ Sigmund Freud & William C. Bullitt, Le president T. W. Wilson, P. 97

أسهل وأنجع من الكبت والتناسب. لكنه في سيكولوجيا الجماهير اعتبر التناسب كأحد سبل الوصول إلى التجليل، إلا أنه في هذا الكتاب ركز كثيرا على التجليل الاجتماعي.

رأى فرويد أن العصائيين غير قادرين على التجليل، لأن العصائيين هم تلك المقولة من الناس، وهم كثر، الذين تعرضوا إلى كبت بانس أو ناقص؛ وهم كذلك يعانون من ليبدو ضعيفة، قال: «العصائيون هم تلك الطبقة من الناس الذين لهم هيئة نفسية تنفر [من التجليل]، يصلون تحت تأثير المقترضات الثقافية إلى قمع غرائزهم الظاهرة فقط، وإلى حالات فشل عديدة أكثر فأكثر، والذين إن لا يسهمون بالاشتراك في الانجازات الثقافية إلا باستهلاك كبير لقوتهم وبثمن الإفقار الداخلي، أو هم مجبرون على أن يتعطلوا مؤقتا لأنهم مرضى»¹. رأينا أن العصائيين غير قادرين على التجليل لأن محاولة التجليل لا تزيدهم إلا مرضا بفعل عجزهم النفسي وضعف مناعتهم النفسية إذ هم مجبرون على بذل جهودا كبيرة تفوق طاقتهم النفسية من أجل قبول التقييدات الاجتماعية. يصعب على العصائيين الاشتراك في المجتمع لأن مصير تركيباتهم الجنسية الجزئية لا يتنمّل في التجليل بل يتمثل في الكبت الناقص (وقد بينا بكفاية معنى الكبت الناقص). وقد قارن فرويد بين التجليل والكبت وبين مزايا التجليل ومساوئ الكبت، إذ قال: «... يستطيع متطلب النزوة الجنسية في جزئه الأكبر، بفضل الإيثار المبكر للتعطش إلى المعرفة من نوع جنسي، أن يتجلل إلى دُفعة معرفة بشكل عام وينفلت هكذا من الكبت»². الإفلات من الكبت يؤدي إلى التجليل، والكبت الناجح لا يؤدي إلى العصاب، فهل هناك علاقة بين الكبت الناجح والتجليل؟ لا نجد جوابا واضحا عند فرويد عن هذا السؤال. لكن لا شك أن هناك فرق بينهما؛ التجليل كف عن الهدف المباشر وتوجيه النزوة نحو هدف غير مباشر، أما في الكبت فلا يحدث الكف؛ كبت التمثّل الغريزي، ولو كان ناجحا، لا يؤدي إلى إيجاد موضوع بديل ذي قيمة اجتماعية وثقافية أسمى، التمثّل (أو الانفعال) المكبوت يبقى حيا ومؤثرا في اللاشعور، لذا قلنا أعلاه أن الكبت عقيم في كل الحالات.

¹ Sigmund Freud, La morale sexuelle civilisée et la nevrosité moderne, P. 206 – 207

² Sigmund Freud, Souvenir d'enfance de Leonard de Vinci, P. 171

في التحليل النفسي المستقبلي ركز فرويد على عنصر الوقاية، وهذه الوقاية تضمنها التربية السيكولوجية؛ إذ تتمثل الوقاية هذه في تسهيل سيرورة التجليل ورفع الكبت أو منع الكبت من الحدوث، كما «يستطيع التحليل النفسي أيضا أن يسهم إسهاما ثميناً في ترويض الطباع الذي تقدمه غرائز الطفل الاجتماعية والشاذة، إن لم تخضع هذه الغرائز الشاذة للكبت، فتصبح مبعدة بالسيرورة التي تسمى تجليل الأهداف الأصلية نحو أهداف أكثر تمشيناً. نشأت أحسن فضائلنا كتشكيلات رجعية وبفضل حالات تجليل (دُبال humus) أسوأ استعداداتنا (...)» إنه في متناول تربية تحليل نفسية مستنيرة يكمن ما نستطيع أن نتظره من الوقاية الفردية من أمراض العصاب»¹. هذه هي مهمة التحليل النفسي في المجال البيداغوجي، نستطيع أن نتفادى الأمراض النفسية إذا عرفنا كيف نسهل سيرورة التجليل بعد إتمام سيرورة الكبت (لأن الكبت لا مفر منه، وهو الذي يعين مراحل تطور الليبيدو)، بالتالي نتفادى الكبت المرضي ونشكل وقاية ضد الأمراض النفسية. هذا يعني أن التجليل يجعل من الكبت فعالاً إيجابية من وجهتي نظر الاقتصادي والدينامي. والكبت الناجح يختلف عن التجليل، كما سبق أن قلنا، لكنه لا يعد عائقاً أمام التجليل.

نواصل المقارنة بين التجليل والكبت، ونبين أوجه الاختلاف بينهما. قال مؤسس التحليل النفسي: «نعرف سيرورة ملائمة أكثر للتطور، تسمى التجليل، التي من خلالها طاقة الرغبات الطفولية غير محاصرة بالحوازر، بل تبقى مستعملة. تُرى الرغبات المتعددة مثبتة، عوضاً عن هدف غير ممكن، يُبحث عن هدف أسمى، الذي من المحتمل أن لا يكون جنسياً. تتصف تركيبات الغريزة الجنسية بقدرة دقيقة على التجليل، بمقايضة هدفها الجنسي بمقابل هدف أكثر بعداً، ومن الناحية الاجتماعية أكثر تمشيناً. إنه بفضل إسهامات الطاقة المكسوبة هكذا نعزو فائدة تجلياتنا النفسية بصفة مقبولة إلى النجاحات الكبرى في ما يتعلق بالحضارة. الكبت المتدخل مبكراً ينفي تجليل الغريزة المكبوتة؛ حالما كان الكبت ملغياً، يكون السبيل إلى التجليل حراً من جديد»². نفهم من هذه الفقرة أن التجليل يعتبر رفعا للكبت، وفي بعض الأحيان دون تدخل التحليل النفسي، توصلنا الآن إلى نتيجة أخرى:

¹ Sigmund Freud, L'intérêt de la psychanalyse, Ps. 212 – 213

² Sigmund Freud, Cinq conférences sur la psychanalyse, Trad. par Bernard Lortholary, Ed. Points, paris : 2012. P. 101

التجليل رفع للكبت. تبدأ وتبقى الحضارة بفضل التجليل، ونفهم من خلال عروض فرويد أن الكبت يلعب دوره في الطفولة، وفي بداية الحضارة، أما الإنسان البالغ فيحتاج إلى التجليل، كما أن الحضارة الحالية تبقى وترتقي بفضل التجليل وليس بفضل الكبت؛ وكلما تطورت الحضارة كانت الحاجة إلى التجليل أكبر. في هذه الفكرة بالذات نفهم أن ميول فرويد الإيتوبية واضحة جداً، التحليل النفسي يساعد على التجليل من أجل تفادي الكبت الثانوي؛ لأن عائق التجليل هو هذا الكبت الثانوي الذي يشكل إيتولوجيا العصاب. هناك أربع مصائر إذن : الكبت (الركود)؛ العصاب (المرض)؛ عودة المكبوت (الشذوذ)؛ التجليل (الارتقاء). ورفع الكبت من طرف تقنية التحليل النفسي يفتح طريقاً نحو التجليل. هذا يعني أن الخضوع لعلاج التحليل النفسي لا يجب أن يخص فقط المرضى العصبيين بل يجب يشمل أيضاً الأصحاء؛ هذا لأن الفرق بين السليم والعصابي فرق كمي وليس فرقاً كيفياً. هذا لأن رفع الكبت غير المرضي وتحويله إلى التجليل بات شيئاً ممكناً.

لكن في أحد كتبه المبكرة دافع فرويد عن أطروحة أن الحضارة تنشأ من الكبت وينشأ الكبت من الحضارة، ورد على تلميذه المنشق أدلر لما انتقده بتهمك بخصوص نظرية الكبت الجماعي هذه¹. لكن يمكن حل هذه الإشكالية بسهولة: لا بد أن يكون الكبت أسبق منطقياً وزمناً من التجليل، لأن الكبت يحدث دائماً وعند جميع الناس في الطفولة الانتوجينية وفي الطفولة الفيلوجينية. وفي نظر فرويد الدين والأخلاق والتشريع... هي شؤون ثقافية أصلها كبت ما هو خام وحر في الطبيعة الإنسانية. بعد سيرورة الكبت الناجح تأتي مهمة التجليل. وحتى عند البدائيين، الكبت لا يكون عادياً في كل الأحوال، أغلبية البدائيين مرضى نفسيين وعصابيين. (من المحتمل أن البدائيين الذين تفادوا الكبت المرضي هم زمرة الشعراء والفنانين والكهنة). لذلك يمكن اعتبار الكبت كسيرورة أولية في تاريخ البشرية، ففي كتابه الطوطم والتابو لم يجعل فرويد مكاناً للتجليل، بل كل ما كان فعالاً، فردياً واجتماعياً، لدى البدائيين العصبيين هو الكبت الجماعي الذي مهد للعصاب الجماعي. من جهة أخرى، وكنتيجة، يمكن اعتبار التجليل سيرورة ثانوية في تاريخ الحضارة.

¹ Sigmund Freud, Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, In Cinq leçons sur la psychanalyse, Trad. par Yevs Le Lay et Serge Jankélévith, Ed. Petite Bibliothèque Payot, France : 1998. P. 135 – 136

بعد المقارنة بين التجليل والكبت، اقتربنا من المقارنة بين التجليل والعصاب. لقد رأينا أن العصاب هو نتاج الكبت، أما التجليل فهو إفلات من الكبت والعصاب؛ وسبق لنا أن وضعنا كيف يُحوّل العلاج التحليل النفسي الكبت إلى التجليل، وهذا راجع إلى كون مهمة التحليل النفسي تكمن في نقل تمثيلات حالة نفسية معينة وإسقاطها على حالة نفسية أخرى أسمى. في كتاب **جيزا روحايم أصل ووظيفة الثقافة** فقرات ثمينة في المقارنة بين التجليل والعصاب، قال **روحايم**: «يتشكل الاختلاف بصفة كلية بين العصاب والتجليل بالطابع الاجتماعي لهذه السيرورة الأخيرة، ومنه نستنتج أن العصاب يؤدي إلى العزلة، أما التجليل فيؤدي إلى الوحدة. في التجليل يكون إبداع شيء جديد – منزل أو جماعة، أو أداة –، وهذا الشيء الجديد مخترع في إطار مجموعة أو من أجل استعمال جماعي. وبالتالي نستطيع أن نعتبر ميكانيزمات الدفاع نفسها التي تسهم في ظل شروط معينة في تكوين العصاب، كما تسهم أيضا في صناعة أشكال مختلفة للتجليل، لكن شيء ما يأتي في هذه الحالة الأخيرة ويضيف نفسه إليها، وهذا "الشيء الآخر" يجب أن يلعب دورا في المهمة الاجتماعية التي تميز التجليل»¹؛ هذا يعني أن مصير الغريزة الجنسية في حالة العصاب (الكبت الناقص) هو الحرمان، أما في حالة التجليل فمصير الغريزة هو الانتقال من موضوع عادي أدنى وأناي إلى موضوع أسمى اجتماعي وثقافي. أضاف **روحايم** قائلا: «لقد قارنا العصاب بالتجليات التي تكون جوهر الحضارة. في كلتا الحالتين وجدنا تطور ميكانيزمات الدفاع قائمة على الحالة الطفولية. لكن في ما يخص العصاب، تتم المحافظة على المواضيع العريقة ولا يمكن للنزوة حينئذ أن تملك مصيرا آخر سوى الحرمان، وخاصية التجليل هي أن تُخلي النزوة مكانها للبديل (...). يفصل العصاب الفرد عن أقرانه ويلحقه بخيالات الطفولة الخاصة به. توجه الثقافة (التجليل) الليبيدو نحو سبل الغرور عن طريق إبداع البدائل»². استعمل **روحايم** كلمة الغرور، بالفعل كانت الثقافة في القديم نتاج الأوهام والغرور، غرور الأنا الجماعية. في حقيقة الأمر التجليل اغتراب – بالمعنى الهيجلي والماركسي – صحي عادي ولا بد منه، أما العصاب فهو اغتراب مرضي؛ لكن لا بد أن نشير أن **فرويد** لم يستعمل حد الاغتراب إلا بالمعنى المرضي.

¹ Géza Róheim, Origine et fonction de la culture, P. 116

² Ibid., Ps. 143 – 144

يركز بعض الدارسين على اعتبار فرويد المثليين الجنسيين كمقولة من الناس لهم قدرة فائقة على التجليل. هذا لأن التجليل يحدث في مرحلة الكمون في تاريخ الفرد حيث تتعرض التركيبات الجنسية الجزئية (الشاذة) للكبت ثم التجليل، لكن بدورنا لاحظنا أن فرويد ميز ضمنا بين التجليل الاجتماعي والتجليل الروحي، تماما كما ميز ماركس بين الاغتراب الاجتماعي (الاغتراب في التملك) والاغتراب الروحي (الاغتراب في الكينونة). قالت إحدى المعلقات في هذا الصدد: « المنظور الاقتصادي بصفة جوهرية هو ما أدى به [فرويد] إلى أن يثبت أن المثليين الجنسيين، الذين تخلصوا من آثار التكاثر والأسرة، كانت في متناولهم كميات كثيرة من الليبيدو من أجل توجيهها إلى تقدمات الحضارة. أثبت فرويد عدة مرات وجهة نظره هذه، التي يمكن أن تثير الدهشة، بطابعه الميكانيكي، مع ذلك عين خصوصية المثليين الجنسيين أنهم يتوجب عليهم محاربة الميول الكامنة في نفوسهم إلى ممارسة جنسيتهم، فإذن أن لا يتركوا أنفسهم يتيهون لا في طريق الكبت ولا في طريق الشذوذ»¹. بين الكاتب أن هناك فرق بين المثلية الجنسية والشذوذ، وهذا ما رآه أيضا فرويد، الشذوذ هو ممارسة المثلية الجنسية، التي تبقى كامنة فقط في حالة عدم ممارستها، وبالتالي توجه نحو التجليل؛ بمعنى أن المثلية الجنسية التي يتحدث عنها فرويد مكفوفة عن الهدف، هي مجرد ميل، فالناس ذوو الميول المثلية كثيرون. تتجلل المثلية الجنسية (أو الميول الشرجية) على المستوى الفردي بتظاهر صاحبها بالتمسك بالانتظام في حياته اليومية، وبالبخل في شؤونه المالية وبنزوعه إلى العناد في علاقاته مع الناس.

عالجت معلقة أخرى فكرة فرويد في قدرة المثليين على التجليل، إذ قالت: «من جهة أخرى نجد تعزيز الرابط الاجتماعي بواسطة إيروس المثل – جنسي المجلل أو غير مجلل لا يظهر واضحا ما إذا كان صحيحا أنه من الصعب أن نعتبر الخصومة قابلة لفصلها عن رغبة تملك موضوع الحب المثلي أو الغيري، وقد يظهر من الغريب أن نجد فرويد يدافع عن فكرة القدرة المتميزة للمثليين الجنسيين على التجليل، لكنها محددة، صحيح، بالنشاطات

¹ Sophie de Mijolla – Mellor , Op. Cit. P. 38

الخاصة بمساندة المحافظة على الروابط الاجتماعية»¹. رأت ربما الكاتبة هنا مفارقة، كيف تكون للمثلية الجنسية مفيدة هكذا للتمسك بالروابط الاجتماعية، وهي تحتوي على تركيبة نرجسية؟ الجواب أن فرويد يرى دائما في التجليل كفا عن الهدف الجنسي المباشر، بالتالي حتى التركيبة النرجسية ستكف عن الهدف في حالة التجليل. أضافت الكاتبة قائلة: «لكن يجب أن نلاحظ أن من وجهة نظر هذه التجليل المقصود بصفة استثنائية هو ذلك الذي لا يعني إلا تعزيز الرابط الاجتماعي، المحبة، الصداقة وحتى حب الإنسانية بصفة عامة»². إذن تجليل المثلية الجنسية له إذن طابع اجتماعي. وعلى هذا الأساس افترضنا، بحق، تمييزا بين التجليل الاجتماعي والتجليل الروحي.

لما يتحدث فرويد عن تجليل المثلية الجنسية يتحدث في الوقت نفسه عن ما يسميه الإحساسات الاجتماعية، قال مثلا في الأنا والهو: «في تكوين المثلية الجنسية لكن أيضا في تكوين الإحساسات الاجتماعية المنزوعة الجنس، أتى البحث التحليل نفسي فقط ليخبرنا بوجود إحساسات الخصومة العنيفة واستنتاج وجود ميل عدواني؛ فقط لما يتم تجاوز هذه الإحساسات العنيفة يصبح الموضوع المكروه سابقا موضوعا للحب، أو مادة للتناسب»³. يجب أن نعلم أنه إلى جانب النرجسية، في المثلية الجنسية، هناك تركيبة صادو مازوخية التي تؤدي إلى الحقد والعنف، تجليل هذه التركيبة الشاذة يؤدي إلى الإحساس بالتناسب، وهذا التناسب هو الذي يؤسس الروابط الاجتماعية المتينة. وهذا يدخل في إطار ازدواجية العواطف: الحقد العاجز أو الذي لا يجدي نفعا يتحول إلى حب، وهذا ما يحصل في حالة الإحساسات الاجتماعية وحالة المثلية الجنسية. في كتابه كدر في الحضارة، أكد تمتين الروابط الاجتماعية بفعل التناسب والتخلي عن الحب الجنسي الذي يضر التكون في الجمهور ويؤدي إلى العزلة، لأن، كما قال، «...نبقى تقريبا في النقطة نفسها إذ نستنتج التعارض بين الحضارة والجنس، لكون الحب الجنسي هو علاقة بين اثنين حيث يكون الثالث كائنا غير مجدي أو يلعب دور المعكر، بينما تستلزم الحضارة بالضرورة علاقات

¹ Sophie Mellor – Picaut, La sublimation, ruse de la civilisation ? In revue du laboratoire de psychanalyse et de psychopathologie U. E. R. Sciences humaines cliniques, Université Paris VII, Tome 4, Ed. Répliques, Paris : 1979. P. 476

² Ibid., P. 475

³ Sigmund Freud, le moi et le ça, In Essais de psychanalyse, P. 285

بين أكبر عدد ممكن من الكائنات الإنسانية (...). يبين لنا الواقع أن الحضارة لا تكفي بنماذج الوحدة التي منحناها إياها حتى الآن، لكنها تريد، علاوة على ذلك، أن توحد بين أعضاء المجتمع بواسطة رابط ليبيدوي؛ وأنها، من أجل بلوغ هذا الهدف، تسعى بكل الوسائل إلى أن تثير فيهم أقوى التناسبات، وتشجع كل الطرق المؤدية إلى ذلك؛ وأخيرا تجند أكبر قدر من الليبيدو المكفوف عن الهدف الجنسي من أجل تعضيد الرابط الاجتماعي بواسطة علاقات الصداقة. من أجل تحقيق هذه المقاصد، يصبح تقييد الحياة الجنسية أمرا ضروريا¹. ونفهم مما سبق أن فرويد تأثر بالموقف الأفلاطوني الذي دعا إلى إلغاء الحب الجنسي الذي يؤسس للأسرة من أجل السماح بتوسيع العلاقات الاجتماعية الضرورية لازدهار الحضارة، ولكنه يختلف مع أفلاطون من منطلق أنه يدافع عن مبدأ الأسرة ويرفض كل أنواع الممارسات الجنسية الحرة الخارجة عن إطار الزواج.

بعدها عرضنا وظيفة الإيروس المثل جنسي في تمثين العلاقات الاجتماعية بروابط ليبيدوية مكفوفة عن الهدف الجنسي، وكذا تحديدنا لطبيعة التناسب وآلياته، حري بنا الآن أن نخرج على مضامين التجليل الروحي وإسهامه في الإنجازات الثقافية كما تصور ذلك التحليل النفسي. عبر فرويد، ضمنا عن التجليل الروحي، فمثلا قال في مقالته الأخلاق الجنسية المتحضرة والعصابية الحديثة ما يلي: «نتمثل أن قبل كل شيء التنظيم الفطري هو الذي يقرر، في الجزء الكبير من النزوة الجنسية الذي يتضح لدى الفرد قابلا للتجليل وقابلا للاستغلال؛ علاوة على ذلك، تنجح تأثيرات الحياة والتأثير الفكري الممارس على الجهاز النفسي في تقديم جزء جديد للتجليل»². هناك إذن في التجليل الفكري ما هو فطري وما هو مكتسب، يضاف إلى الفطري، في عملية الفكر. ركز فرويد، في فكرة التجليل الروحي، على الفن والعلم، وهذا بين في قوله: «الفنان والعالم الشاب: يستطيع الثاني بعفته أن يحرر قواه [النفسية] من أجل دراساته؛ أما الأول فتستمد مآثره الفنية، بصفة مقبولة، إثارة قوية من حياته الجنسية»³. يعني بهذا الكلام تحرير القوى النفسية من الجنس لتوجيهها إلى أهداف فكرية أو فنية. بهذا يعود بنا فرويد إلى فقرة فيكو التي بدأنا بها هذا العنصر:

¹ Sigmund Freud, le malaise dans la civilisation, P. 36

² Sigmund Freud, la morale sexuelle civilisé et la névrosité moderne, P. 204

³ Ibid., P. 212

الإيروس المجنح والمعصوب العينين يؤدي إلى النوعين من التجليل: الاجتماعي والروحي مع تقديم الأولوية للتجليل الروحي.

بدا لنا إذن أن في التحليل النفسي الاجتماعي جانبان: جانب خاص وجانب عام، مجال التجمع الجمهوري كبنية تحتية ومجال الإبداع الثقافي الأسمى كبنية فوقية، «لكن لا نستطيع أن نتخيل السمة الأكثر تميزاً للحضارة من القيمة المرتبطة بالنشاطات النفسية العالية، مثل الإنتاج الفكري والعلمي والفني، ولا علامة ثقافية أكثر صحة من الدور الريادي الذي تضطلع به الأفكار في حياة الناس (...) إذا سلمنا بصفة عامة أن غاية كل نشاط بشري هو بلوغ هدفين متداخلين هما النافع والمتع، فيجب علينا إذن أن نطبق هذا المبدأ على التجليات الثقافية التي يتعلق الأمر بها في هذا المقام، وهذا بالرغم من أن النشاطات العلمية والفنية وحدها توضح ذلك»¹. النافع والمتع شبيهان بما سماهما ابن خلدون الضروري والكمالي، دون شك النافع اسبق من الممتع إذ لا يمكن أن نصل إلى الممتع إلا عن طريق النافع؛ نفترض بالتالي أن ما يقصده فرويد بالنافع والمتع في الثقافة هما الاجتماعي والروحي. إذا كان الروحي بصفة قطعية هو محرك الارتقاء فلا يمكن أن يحدث إلا داخل مجتمع متماسك؛ لكن المجتمع نفسه ليس إلا نتاجاً للتجليل الروحي، إذ يجب أن ننتبه باستمرار إلى الفكرة أن في نظر فرويد الجانب السيكولوجي – كي لا نقول الشعور وحده – هو، في البدء، الذي يحدد الجانب الاجتماعي وهذا من حيث التكوين المبدئي.

لا بد أن يشمل التجليل الاجتماعي أكبر قدر ممكن من أعضاء المجتمع، والذين لا يتحملون هذا التجليل هم من ينتمون إلى مقولة العصائيين. أما التجليل الروحي فلا يشمل إلا عدداً قليلاً من المجتمع وهم الذين يجدوا الإشباع المكفوف عن الهدف الجنسي في الانجازات المعرفية، قال فرويد في هذا الصدد: «الإشباع من هذا القبيل [التجليل]، مثل تلك التي يظهرها الفنان أثناء إبداعه من خلال تجسيد صور مخياله، أو تلك التي يجدها المفكر أثناء تقديمه حلاً لمشكلة أو اكتشاف حقيقة، فهي تملك صفة خاصة التي سوف نعالجها يوماً بالتأكيد بطريقة ميتا سيكولوجية (...) لكن نقطة ضعف هذه الطريقة يكمن في

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 26

عدم كونها مستعملة من قبل الجميع، بل تتمتع بها فئة قليلة فقط لأنها تستلزم على وجه التحديد استعدادات أو مواهب غير متوفرة عند الجميع، أو بالأحرى غير فعالة. ولا يمكنها أن تضمن حماية كاملة ضد الألم حتى لهذه القلة (الأخيار النواذر) من الناس...¹. قلنا قبل قليل أن العصبيين لا يملكون القدرة على التجليل الاجتماعي، ولكن هذا لا يعني أنهم غير قادرين على التجليل الروحي، وإلا فما هي المكانة التي يحتلها فرويد؟ فرويد نفسه عصابي، «كان يعاني من الوهن، من الانهيار، ويظهر بعدة حالات الخوف من نوع الوسواس: وكانت تحوم عليه فكرة الموت القريب، وكان يتخيل حسابات غريبة يقصد بها اكتشاف تاريخ وفاته، وكان يعاني من فوبيا ركوب القطارات وهو يحب السفر»². تخيل حسابا خرافيا أنه سيموت في فيفري 1918. أورد جونس في كتابه حول حياة وإنجاز فرويد رسالة لهذا الأخير وهذا مقطع منها: «عملت كثيرا بشقاء وأحس أنني مرهق إلى حد الإنهاك؛ بدأت أنظر إلى العالم باشمزاز. الفكرة الخرافية التي من خلالها اعتقد أنني سأفني في شهر فيفري 1918 تبدو لي في بعض الأحيان ممتعة. أكون في بعض الأحيان مجبرا أن أجتهد كثيرا لإيجاد التحكم في ذاتي»³. في هذا الاعتقاد، ألم يقيم فرويد بتغليب الواقع النفسي على الواقع المادي، كما يحدث عند العصبيين؟ وقد عبر عن حالته النفسية المضطربة في إحدى رسائله إلى صديقه الطبيب فلياس⁴. وبالرغم من كل هذا استطاع أن يجلل غرائزه وأسس علما جديدا. نصل إلى نتيجة أن فرويد لما اعتبر العصبيين غير قادرين على التجليل، يقصد بقوله أنهم غير قادرين على التجليل الاجتماعي، لا يطبقون الحياة الاجتماعية، لكنهم قادرون على التجليل الروحي؛ لأن هذا النوع من التجليل يقتضي العزلة.

على كل حال أكد فرويد في هذه الفقرة السابقة (رقم 1) أن التجليل الروحي – دون أن يطلق هذه العبارة – لا يعني إلا الأخيار النواذر. وقد استعمل يونغ عبارة الوظيفة

¹ Sigmund Freud, Le malaise dans la civilisation, P. 16

² Jean – Pierre Chartier, Introduction à la pensée freudienne, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2001. Ps. 104 – 105

³ Ernest Jones, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 2 (1901 – 1919), Trad. par Anne Berman, Ed. P. U. F., Paris : 1961, 1ere édition. P. 207

⁴ Voir Sigmund Freud, Lettres à Fliess (07 – 07 – 1889), P. 229

المتعالية للتعبير عن هذا التجليل الروحي. الفرق الجوهرى بين التجليل الروحي والتجليل الاجتماعي هو اعتبار الأول محركا للحضارة واعتبار الثاني اسمنت الحضارة.

التحليل النفسي، بجانبه الإكلينيكي والميتاسيكولوجي، قائم على مبدأ الثنائية التي يسميها فرويد أحيانا الازدواجية؛ بالتالي لا مانع بل من الضروري أن نتصور وجود نوعين مختلفين من التجليل يعملان جنبا إلى جنب من جهة، ومن جهة أخرى قد يغيب أحدهما بحضور الآخر، وهذا لا يعتبر تناقضا. بلورة الفوارق المهمة الموجودة بين التجليل الاجتماعي والتجليل الروحي – بالعلم أن فرويد لم يصرح بهذه الفوارق، عمدا أو سهوا – له أهمية قصوى تكمن في الإجابة عن السؤال التالي: كيف نطبق مذهب اللاشعور الجماعي على سيرورة التجليل؟ ما أهمية ومكانة النوعين من التجليل في الحضارة من وجهة نظر التحليل النفسي؟ كان التجليل الاجتماعي، كما وضحه فرويد أكثر في كتابه سيكولوجيا الجماهير، مقترنا بعامل التناسب، وقد رأينا أن القس بفيستر انتقد فرويد في هذه الفكرة: إدخال التناسب في السيكولوجيا الفردية والسيكولوجيا الاجتماعية يشكل خلافا في مسار الارتقائية؛ إذ أن هذا التناسب لا يؤدي إلى الارتقاء بل يؤدي إلى الركود أو النكوص. التجليل الاجتماعي، القائم على مبدأ التناسب، سيرورة يتحكم فيها اللاشعور الجماعي بكل وضوح. وإذا كان المثل – جنسيون لهم قدرة فائقة على التجليل فهذا لا يعني إلا الجانب الاجتماعي منه. هل للتجليل الاجتماعي فائدة في تطور الحضارة؟ نجيب بالإيجاب لكن بتحفظ؛ التجليل الاجتماعي القائم على مبدأ التناسب لا يسهم في الارتقاء الحضاري إلا بقدر قليل. وإذا قال فرويد أن المثل – جنسيين "المثاليين" قادرون على التجليل الاجتماعي أكثر من غيرهم، فهذا يعني أنهم يشاركون في النفسية الجماعية الشعورية واللاشعورية أكثر من غيرهم، دون الذهاب إلى ابعدها من هذا المنظور. لكن النفسية الجماعية، القائمة على مبدأ التناسب تؤدي حتما إلى ضعف المردود الفكري. التجليل الاجتماعي نافع من أجل تماسك المجتمع وبقائه، لكنه لا يجدي نفعا إذا تعلق الأمر بالارتقاء الحضاري. الفرد الذي ينشط في عزلة هو الذي يجلل غرائزه لفائدة الإبداع العلمي والفلسفي والفني. وقد أثبت فرويد في سيكولوجيا الجماهير أن الحب الجنسي الغيري، الذي لا جدوى منه من وجهة نظر تماسك المجتمع لكونه لا يشكل إلا جمهورا من شخصين، يقدم خدمات عظيمة في الإبداع العلمي

أي في التجليل الروحي؛ هذا نص فرويد في التمييز بين الحب الجنسي والتكون في الجمهور: «بنفس الطريقة يفسخ الحب تجاه المرأة الارتباطات في الجمهور، المتعلقة بالعرف، أو بالتقسيم إلى أقوام، أو بالنسق الاجتماعي للطبقات، وبهذا الفعل يؤدي [هذا الحب الغيري] تحقيقات ثقافية عظيمة. بالتأكيد يبدو الحب المثلي متوافقا أفضل بكثير مع الارتباطات بالجمهور»¹. إذن الحب الغيري، يجعل من الإنسان منعزلا عن الجمهور لأنه يكتفي بجمهور مكون من اثنين، وهذا بإمكانه أن يؤدي إلى التجليل الروحي؛ بينما الحب الغيري، المتصل بالتناسب، ينفع بدرجة أعلى للتجمع في الجمهور، لكنه لا يفيد الانجازات الثقافية الكبرى. وهذا ما لم ينتبه إليه الدارسون، إذ لم يميزوا بين التجليل الاجتماعي والتجليل الروحي. وتجاهلوا أن فرويد أرسقراطي النزعة، بالتالي الحب المثلي، المكفوف عن الهدف طبعاً، لا يخص إلا الغوغاء من الناس.

لا نتعجب إذا وجدنا أن فرويد وصف أيضا حالة العصاب كما وصف حالة الحب الغيري، حيث قال: «مهاجر إلى ذاته، يُجبر العصابي أن يحل محل التشكيلات الكبرى للجمهور، الذي انسحب منه، تشكيلاته للأعراض العصابية. يخلق العصابي لنفسه عالم التخيلات الخاص به، ويخلق دينه الخاص ونسقه الخاص في الهذيان؛ وبذلك يعيد بإيجاز المؤسسات التاريخية الإنسانية، مع تشويه يدل على إسهام مباشر للميول الجنسية»². ما يفعل في العصاب هو الكبت الثانوي، وبالكبت يعوض العصابي ميوله الجنسية بالأعراض المرضية. وقد شابه فرويد بين العصاب وحالة الحب حيث «يمكن أن نقول أن العصاب يمارس على الجمهور فعلا غير سار ومزعج، تماما مثل فعل حالة الحب»³. على كل تحدث فرويد كثيرا عن انصهار الفرد في الجمهور وأكد أن هذه الحالة، التي يؤسسها التناسب والتجليل الاجتماعي، تضعف المردود الفكري. ولهذا نكرر ونقول أن التجليل الاجتماعي لا يخص إلا الغوغاء. وقد أدرجنا في هذا البحث، في الفصل السابق، ما قاله فرويد عن الإسهامات الكبرى للعصابيين والمرضى النفسيين في تاريخ الثقافة، وموقفه هذا

¹ Sigmund Freud, Psychologie des foules et analyse du moi, P. 120

² Ibid. P. 121

³ Ibid. P. 120

اقتبسناه في كتابه حول الرئيس ولسن. فلا عجب إذا أكدنا أن فرويد نفسه ينتمي إلى هذه المقولة من الناس.

التجليل سيف ذو حدين؛ تؤدي بنا هذه الثنائية (أو الازدواج) إلى القول بصواب أن التجليل الاجتماعي هو سلب للذات باستنزاف شيء منها، وبالعكس من ذلك، التجليل الروحي هو إثبات للذات بإضافة شيء إليها. هذه هي الازدواجية التي يقوم عليها التجليل، مثل المفاهيم الميتاسيكولوجية الأخرى.

أشار إريك فروم إلى غموض سيرورة ومفهوم فرويد للتجليل، لكنه ركز على هذا النوع الذي سميناه التجليل الروحي؛ في نظر فرويد، بالتخلي عن إشباع رغباتها الغريزية، حيث تحرم نفسه منها، بعكس العوام، تقتصد النخبة الرأسمال النفسي من أجل التحقيقات الثقافية. كل سر التجليل، الذي لم يشرحه فرويد قط بكيفية مقنعة، هو فعلا سر تكوين الرأسمال بالتطابق مع أسطورة الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر. كما أن الثروة هي إنتاج الاقتصاد، الثقافة هي إنتاج الحرمان الغريزي¹. هذا الحرمان الغريزي، بالتأكيد، هو اقتصاد من نوع خاص لائق بنظرية التحليل النفسي: اقتصاد الليبيدو. لم ينتبه إريك فروم إلى التمييز بين التجليل الروحي والتجليل الاجتماعي، إذ أن هذا الأخير أيضا قائم على اقتصاد نفسي. صحيح، لم يكن فرويد واضحا وصريحا في هذا المجال؛ لكن العمل المادي نفسه تجليل؛ لأن «العلاقات الليبيدوية الحرة هي بجوهرها مناقضة لعلاقات العمل، يجب سحب الطاقة من العلاقات الليبيدوية من أجل خلق علاقات العمل؛ غياب الإشباع الكامل وحده هو الذي يجعل التنظيم الاجتماعي للعمل ممكنا وهو الذي يدعمه»².

لكن، بطبيعة الحال، لا يجب أن يكون الفصل بين التجليل الروحي والتجليل الاجتماعي فصلا مطلقا أو عسفيا: دون التجليل الاجتماعي الذي يؤدي إلى التماسك لا يمكن أن يحدث التجليل الروحي، لأن المجتمع هو الذي يسمح للصفوة من الناس، الذين تم إعفاؤهم من الأعمال المادية الروتينية المملة، ليحرروا عقولهم وينعزلوا من أجل الانجازات الثقافية العليا والتي تسموا على الروابط الاجتماعية. ل فرويد ميل سياسي واجتماعي من

¹ Erich Fromm, La mission de Sigmund Freud, P. 88

² Herbert Marcuse, Op. Cit., P. 139

السهل جدا اكتشافه، من وجهة نظر الفلسفة السياسية فرويد أرسقراطي المذهب، ولهذا السبب، من بين الأسباب الأخرى، رأينا أن التحليل النفسي، بأية حال من الأحوال، لا يمكن له أن يسد الثغرة الموجودة في الماركسية، ولا يستفيد منه مذهب ماركس في شيء. وقد عبر شريكه فرانزي عن هذا الميل الأرسقراطي في رسالة له إليه حيث قال فيها: «التصورات التحليل نفسية لا تتوصل إلى مساواة ديمقراطية؛ لا بد أن تنشأ منها نخبة من نوع تلك النخبة التي تصورها أفلاطون للفلاسفة»¹ الفيلسوف اليوناني الذي تأثر به فرويد هو أفلاطون . (ذكر إيريك فروم أن فرويد قال: "كما أن موسى لم يكن سليلا لليهود الوضعاء، أنا أيضا لست يهوديا، لكنني رجل منحدر من سلالة ملكية"². لا شك أن فرويد في هذا التصريح المدهش اعتمد على تمييز نشته بين الأرسقراطيين واليهود)

لكن سواء تعلق الأمر بالتجليل الروحي أو بالتجليل الاجتماعي، هناك دائما إدخال عنصر الليبيدو. كيف تكون الليبيدو، من وجهة نظر التحليل النفسي، محافظة على المجتمع ومحركا للتاريخ والحضارة؟ الدارس المبتدئ للتحليل النفسي يفهم من الوهلة الأولى أن الليبيدو كمادة خام، أو كما هي كذلك، هي العامل المحرك للتاريخ. وسرعان ما ينتبه إلى وجود مغالطة في هذا الحكم؛ في نهاية التحليل محرك التاريخ، في نظر فرويد، ليس الليبيدو بما هي كذلك بل لا بد من إدخال مقولتي الاقتصادي والدينامي. كان فرويد يستعمل حد الليبيدو ويعرفه بالطاقة الجنسية ومرة واحدة فقط عرفه بعبارة الطاقة النفسية³، لدينا الحق إذن أن نعرف الليبيدو بعبارة الطاقة النفس – جنسية. فكرة الطاقة تستدعي حتما عنصري الاقتصادي والدينامي؛ الليبيدو لها طابع دينامي لأنها تتحرك وتنتقل من تمثل إلى تمثل آخر، ومن موضوع إلى موضوع آخر؛ ومن استثمار الأنا إلى استثمار الموضوع⁴. في سيرورة التجليل ينتقل استثمار الليبيدو من الموضوع الجنسي إلى موضوع أسمى منزوع الجنس. ثم قبل إدخال مقولة الاقتصادي، نستشهد أولا بتصريح مهم جدا ل فرويد: «الغريزة الجنسية (...) هي عند الكائن الإنساني دون شك متطورة بشدة كبيرة مقارنة بالحيوانات الأخرى

¹ Erich Fromm, la mission de Sigmund Freud, P. 78

² Ibid., P. 55

³ Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 63

⁴ Sigmund Freud, Ma vie et la psychanalyse, P. 40

العليا، وعلى كل حال هي أكثر ثباتا، بما أنها تجاوزت تقريبا بصفة كلية الموسمية التي تظهر جليا مرتبطة بالحيوانات الأخرى».¹ إذن بالتأكيد، الليبيدو خاصية إنسانية. من بين كل الحيوانات الأخرى للإنسان مخزون ليبيدوي قوي، طاقة جنسية متطورة إلى حد تجاوز الموسمية البدائية التي بقيت لدى الحيوانات الأخرى سائرة. لكن الثقافة فرضت على الإنسان، بعد تجاوز الموسمية البدائية، أن يقتصد الجزء الأكبر من هذه الطاقة المشتركة بين الجنس والنفس من أجل توجيهها إلى أهداف سامية. إذن ليست الليبيدو هي محرك التاريخ، محرك التاريخ هو اقتصاد الليبيدو. "اقتصاد الليبيدو"، و"الاقتصاد النفسي"، و"التجليل" إنما هي مفاهيم تدل على معنى واحد ولها محتوى واحد.

هذا هو التجليل من وجهة نظر الاقتصادية. بفضل اقتصاد الليبيدو يتخارج العقل ويتموضع في الانجازات الثقافية، اجتماعية كانت أو روحية. بالتأكيد، يختلف العقل عن الليبيدو، لكنه ليس نقيض الليبيدو. وعلى هذا نصل إلى نتيجة نهائية وجوهريّة: الإشباع الجنسي استهلاك للطاقة النفسية. التجليل النفسي سمته إحدى الدارسات بمكر الحضارة، مقتدية بمفهوم هيجل لمكر العقل، بما أن « التجليل يؤسس أحد المصائر الممكنة في تطور الليبيدو، ولكن يمثل أيضا تطلبا جماعيا خارج الفرد ومرتبطة بالحضارة حيث يمكن اقتراح فكرة مكر الحضارة كفرضية من أجل محاولة جمع ومساءلة اعتبارات فرويد التي كانت في الوقت نفسه متفرقة وثابتة بصفة تلفت النظر تجاه الصلات بين الحضارة والتجليل، إنه جانب جزئي لكنه مركزي لتصور فرويد للتجليل الذي نحن بصدد ملاحظته»². عبرت هنا الكاتبة بعبارة مكر الحضارة، بالتأكيد، عن جانب اللاشعور الجماعي لسيرورة التجليل. ولكن وجهة نظرها تنطبق أيضا على الفرد الذي يشتغل في عزلة ويجلل غرائزه من أجل أهداف علمية، فلسفية، فنية، تكنولوجية...، وكل ما يتعلق بتسامي الشعور الفردي المستقل، أو ما سميناه نحن بالتجليل الروحي*.

¹ Sigmund Freud, La morale sexuelle civilisée et la névrosité moderne, P. 203

² Sophie Mellor – picaut, Op. Cit. P. 445

*في كل الدراسات التي بين أيدينا حول مفهوم التجليل عند فرويد، لم نجد أي تمييز واضح وصريح بين التجليل الاجتماعي والتجليل الروحي. فقط أشارت صوفي ميلور – بيكو في مقالتها إلى أن المثليين الجنسيين لهم قدرة على تجليل شذوذهم في ما يتعلق بتمتين الروابط الاجتماعية فقط، بمعنى أن المثلي الجنسي كائن إنساني أكثر قابلية للإجتماع من غيره. لكن سبق أن رأينا أن هذا النوع من التجليل، أي الإجتماعي، يؤدي إلى ضعف المرود الفكري.

أثبتنا أن محرك التاريخ، من وجهة نظر التحليل النفسي، يكمن في التجليل أو في الاقتصاد النفسي، وهذا يؤدي بنا إلى الاستنتاج أن العقل الميتا سيكولوجي هو المحرك؛ فبايمانه بقدرة العقل، كان فرويد وريث عصور التنوير. شعار هذا الأخير: *Sapere aude* – الإقدام على المعرفة – وسم كل شخصية فرويد وكل إنجاز. كان هذا الاعتقاد مُنجبا في الأصل بفضل إعتاق الطبقة الوسطى الأوروبية، لما كانت محررة من سلاسل وخرافات المجتمع الإقطاعي. سبينوزا، وكنط، وروسو وفولتير، مهما كانت فلسفاتهم متباينة، كانوا شركاء في الإيمان المتحمس بالعقل؛ كانوا كلهم يحسون ملزمين بالكفاح من أجل قيام عالم جديد منور بالحقيقة، وحر وإنساني¹.

أخيرا نبدأ نهاية هذا الفصل، وهذا البحث، بفقرة لماكس هوركهايمر في كتابه المسموم ب بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، أين قال: «عندما نقشل محاولات إقامة حاضر سعيد للجميع، وعندما لا تتمكن اليوطوبيا، في غياب الصدفة، من أن تتحقق، يتوجب أن نأخذ أن تولد فلسفة للتاريخ تذهب إلى الاعتقاد بأنها تتعرف وراء حيرة الحياة والموت، على غاية خفية وخيرة تملك في داخلها الحقيقة الفردية، التي تبدو غير قابلة للفهم وغير معقولة ظاهريا، مكانا وقيمة محددتين تماما، دون أن تتوصل تلك الحقيقة مع ذلك الانعكاس بنفسها في معرفة. إذا كان صحيحا أن صياغة مثل ذلك المعنى الخفي يشكل جوهر كل فلسفة تاريخ أصيلة، عندئذ يكون الإيطالي جون باتيستا فيكو أول فيلسوف حقيقي للتاريخ في العصر الحديث. يحدد عمله الأساسي هدفه في البرهنة على أن العناية الإلهية تسود التاريخ البشري وأنها تحقق أهدافها من خلال أعمال البشر دون أن يعوا ذلك ودون أن يكون من الضروري وعيها.»² مع نشأة التحليل النفسي، بصفته فلسفة حضارة، تصبح معادلة هوركهايمر هذه معكوسة: فشل الفكر التاريخاني وتأزمه أدى إلى نشأة فلسفة تاريخ إيتوبية. من قبل كانت الإيتوبيات سابقة على الفلسفات التاريخانية، في العصر المعاصر الفلسفة التاريخانية سابقة على الإيتوبيا. الفلسفة التاريخانية التي نقصدها هنا هي المادية التاريخية، أما الفلسفة الإيتوبية فهي فلسفة التحليل النفسي. من زاوية المقارنة بين المادية التاريخية

¹ Erich Fromm, La mission de Sigmund Freud, P. 8

² ماكس هوركهايمر، مرجع سبق ذكره، ص. 78

والتحليل النفسي نقول بحق ووضوح: أقام **ماركس** قواعدا فلسفية لتأسيس علم جديد (الاقتصاد)؛ بينما أقام **فرويد** قواعدا علمية لتأسيس فلسفة (فلسفة التاريخ). بتعبير آخر: بدأ **ماركس** مشواره الفكري فيلسوفا وانتهى عالما، بينما بدأ **فرويد** مشواره الفكري عالما وانتهى فيلسوفا. زيادة إلى ذلك، يمكن أن نقول أن **ماركس** ذو اتجاه ثوري، رأى في المجتمع الشيوعي قمة الحضارة الإنسانية، بينما كان **فرويد** إصلاحيا، رأى في المجتمع الليبرالي قمة الحضارة الإنسانية، ثم خاب ظنه باستفحال التنظيمات الشيوعية.

تتبع **ماركس** تطور الإنسانية عبر محطات رئيسية تتحكم فيها الملكية وأنماط الإنتاج المادي، من العصر العبودي إلى العصر البورجوازي، فتصور الغاية من التاريخ (تنبأ ببداية التاريخ الإنساني¹ بتحقيق المجتمع الشيوعي العالمي، ولم يتنبأ بنهاية التاريخ). أما **فرويد** فقد طور فلسفة تاريخ مُركّزا على الجانب النفسي دون الاهتمام بالجانب الاقتصادي أو بالصراع الطبقي. اعتمد على أكثر على الأنتروبو – سيكولوجيا مثل فلاسفة عصر الأنوار أمثال: **هوبز**، **روسو** و**فيكو**، ولا تهمة المحطات التاريخية الواقعية، بالتالي يمكن أن نطلق على نظرية **فرويد** الأنتروبو – تاريخية عبارة "الميتا تاريخ" أو "ما حول التاريخ" *La métahistoire*. هكذا بدأ **فرويد** بالميتاسيكولوجيا ليصل في النهاية إلى الميتا تاريخ. من جهة أخرى، أراد **فرويد** أن يجعل التحليل النفسي منافسا للماركسية، إذ أراد منه أن يغزو كل العلوم الاجتماعية والطبيعية والروحية، بالتالي تُتاح لنا فرصة إطلاق على التصور التحليل النفسي للتاريخ عبارة مذهب التحليل النفسي *Psychanalyse*. وقد أشار **فرويد** نفسه إلى هذا المذهب في محاضراته الجديدة حول التحليل النفسي، حيث قال:

«لا يمكن أن تكون السوسولوجيا التي تدرس سلوك الإنسان في حضان المجتمع شيئا آخر إلا السيكولوجيا المطبقة. بالكلام الصارم، لا يوجد إلا علمان: السيكولوجيا المحضة أو التطبيقية والعلوم الطبيعية»². السيكولوجيا المحضة أو التطبيقية هما مجال الدراسات التحليل النفسية، لهذا رفض **فرويد** أن يكون التحليل النفسي جزء من الطب، بل هذا الأخير يستفيد من التحليل النفسي فقط. لذلك أثبتنا من خلال هذا البحث أن الجانب الفلسفي للتحليل

¹ Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, P.19

² Sigmund Freud, les nouvelles conférences sur la psychanalyse, P. 108

النفسي أهم وأبقى من الجانب الإكلينيكي. كثير من نقاد فرويد لم ينتبهوا إلى أن التحليل النفسي كمنهج علاج العصابات النفسية معرض للأزمات كجميع العلوم، وأن تقنية التداعي الحر صحيحة نسبيا فقط، بقدر ما كانت هي الوسيلة الوحيدة في ذلك العصر، حيث ملأت ثغرات الطب النفسي وطب الأعصاب. ولم يدع فرويد يوما مطلقة البراديجم الذي يشتغل به التحليل النفسي في عصره.

بالتالي لم نستعمل في هذا البحث كتاب ميشال أونفراي الضخم، الموسوم بـ غروب وثن : أكاذيب فرويد، والذي أثار ضجة إعلامية عام 2010. هذا الكتاب يحمل نقدا بيوغرافيا لحياة فرويد ومؤلفه. كتاب باطل من جهتين: من جهة ما أراد به أونفراي أن يوهم الناس أنه اكتشفه من خلال تحليله لشخصية فرويد، سبق أن اعترف به فرويد نفسه كنقاط ضعفه، لأنه لا يمتنع كلماته. ومن جهة أخرى حاول أونفراي أن يقدم أكثر مما يملك، ومن يحاول تقديم أكثر مما يملك دجال، كما قال فرويد نفسه. لا ينتمي أونفراي إلى علماء الأعصاب لينتقد فرويد من وجهة نظر الطب. مثلا انتقد فرويد بخصوص موقفه من العنانية، وفي الواقع ليس هناك طبيب نفساني أو طبيب أعصاب في العالم ينكر ضرر هذه الممارسة على الجهاز العصبي والجهاز النفسي. لهذا بدأنا هذا البحث بما سكت عنه عادة الباحثون في فلسفة فرويد، ركزنا على عنصر العصابات الفيزيائية التي من خلالها اكتشف فرويد ما سماه التسمم الجنسي الذي هو تأثير مباشر للجنس على الجهاز العصبي، ومن هذا المنطلق المبكر اكتشف الإتيولوجيا الجنسية في العصابات النفسية.

نهي هذا البحث بمقولة فرويد الآتية: «ليس للتحليل النفسي أي حق أن يتحدث بكلمات مغطاة مقنعة، أو أن يكتفي بالتلميحات، لا يشعر بأي عار لما يهتم بهذا الموضوع ذي أهمية، إنه يجد الأمر صحيحا ولائقا إذا سمى الأشياء بأسمائها، ويعتبر أن في هذه الطريقة تكمن الوسيلة الوحيدة التي من خلالها يجتنب النوايا السيئة التي تثير الاضطراب»¹.

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, P. 139

الخاتمة

الخاتمة

دعم فرويد في أعماله مبدأ الحتمية النفسية، وفي نظره كل علم قائم على مبدأ الحتمية. ففي المدخل إلى التحليل النفسي كان صارما في إثبات فكرته هذه؛ حيث قال: «لقد سمحت مرة لنفسي أن أخذ عليكم اعتقادكم الراسخ جذريا في الحرية والتلقائية السيكلوجية، ولقد قلت لكم أن مثل هذا الاعتقاد معادي للعلم تماما ينبغي أن يضمحل أمام إدعاء الحتمية النفسية»¹. الحتمية النفسية التي ساندتها فرويد هنا يؤكدها الحضور الملموس للاشعور، تماما كما أكد ذلك قبله سبينوزا. ثم ذهب فرويد أبعد من ذلك لما أكد في الموضوع نفسه أن الحتمية لا بد منها في التصور العلمي للعالم حيث رأى أن «بتحطيم الحتمية الكلية، حتى ولو في نقطة واحدة، نقلب كل التصور العلمي للعالم رأسا على عقب. ينبغي لنا أن نبين لإنساننا كم كان التصور الديني أكثر انسجاما مع نفسه، لما يؤكد صراحة أن العصفور لا يسقط من السقف دون تدخل خاص للإرادة الإلهية»². وصف هنا فرويد الحتمية، ليس فقط على المستوى السيكلوجي، لكن أيضا على المستوى الكلي. وقد وصف أحد الناقدون لتصور الحتمية عند فرويد كالتالي: «يجب أن نفترض أن التقنية الجديدة المزعومة ل ويلكينسون سبق أن مست فكر كثير من العلماء، ولا يظهر لنا تطبيقها المنسق في التحليل النفسي كحجة أن فرويد يشتغل كفنّان، لكن كنتيجة لصالته، الراسخة فيه كحكم مسبق، في الحتمية الكلية لكل ظاهرة نفسية»³. هل تشمل "الحتمية الكلية لكل ظاهرة نفسية" اللاشعور الجماعي والسيكلوجيا الجماعية؟ هنا يكمن الاضطراب. لقد أثبتنا خلال هذا البحث كله أن اللاشعور الجماعي حاضر بكيفية صريحة في مؤلفات فرويد. لكن، مع ذلك، الحتمية النفسية لا تشمل المجتمع والتاريخ، ولا يؤمن فرويد بالقوانين التاريخية.

ربما بناء على تصور الحتمية النفسية هذه، دافع أحد المعلقين على أطروحة مفادها أن التحليل النفسي لا يحتوي على نظرية اجتماعية وهذا نصه: «محاولة إيجاد في كتابات

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, Trad. S. Jankélévitch, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1978. P. 92

² Ibid. P. 18

³ Sigmund Freud, Sur la préhistoire de la technique analytique, Trad. Janine Altounian, André Bourguignon et autres, In Œuvres complètes psychanalyse, Volume XV (1916 – 1920), Ed. P. U. F., Paris : 2002

فرويد نظرية اجتماعية أو إيتيقا منسجمة وصريحة، كمشروع تفرغ من أجله بعض المفكرين الأكثر جرأة في عصرنا، إنما هو مشروع باطل. لأن فرويد لا يملك نظرية ولا إيتيقا من هذا النوع؛ وقد اعترف بذلك هو نفسه¹. لكن صرح فرويد مرارا، في كثير من مؤلفاته، ممتد من السيكولوجيا الفردية والطب إلى المجالات الروحية. القول أن التحليل النفسي لا يحتوي نظرية اجتماعية هو تحريف هذا العلم عن مجراه الاعتيادي. ربما انتبه هذا الكاتب إلى الاضطراب الموجود في نصوص فرويد بخصوص العلاقة بين السيكولوجيا الجماعية والسيكولوجيا الفردية وبين اللاشعور بحصر المعنى واللاشعور الجماعي. نناقض بدورنا أطروحة هذا الكاتب بالحجة أن عقدة أوديب التي تعتبر محورا في التحليل النفسي والميتاسيكولوجيا والأنثروبولوجيا التحليلية لها بكل تأكيد طابع فيلوجيني بالدرجة الأولى، ولا يمكن أبدا فهم هذه العقدة الأوديبية خارج الفيلوجينيا. وهناك مفاهيم تحليلية نقلها فرويد من السيكولوجيا الجماعية، بفعل الدراسات الأنثروبولوجية، إلى السيكولوجيا الفردية، مثل مفهوم النرجسية الذي تصوره أولا في الطوطم والتابو. كما فعل العكس أحيانا. والحجة الأخرى التي تثبت أهمية السيكولوجيا الجماعية في التحليل النفسي هو كون أن فرويد يعتبر الأمراض النفسية نتاجات الحرمان الجنسي والكبت الجنسي ومع ذلك كان يدعو إلى المثال الزاهد، بالتالي التيرابيا الاجتماعية لا تقل أهمية عن التيرابيا الإكلينيكية.

اختلاف وجهات نظر فيما يخص التحليل النفسي الاجتماعي ناتج لا محالة عن الاضطراب الموجود بين الحتمية النفسية القائمة على مبدأ اللاشعور والإرادة الإنسانية لما يتعلق الأمر بالنظرة إلى المجتمع والتاريخ والحضارة. هذا المشكل غير مطروح في سيكولوجيا يونغ التحليلية، حيث فصل بين العقل واللاشعور وبين الغريزة والإرادة الحرة وبين الأنا والذات؛ قال في ما يخص الفصل بين النفس والطبيعة اللاعضوية ما يلي: «لا يمكن أن تفسر النفس، بما هي كذلك، بواسطة المذهب الكيميائي الفيزيولوجي للسبب الوحيد أنها تؤسس مع "الحياة" بصفة عامة العامل الطبيعي الوحيد الذي يستطيع أن يحول التنظيمات المطابقة للقوانين الطبيعية، بمعنى الثابتة، إلى حالات "أكثر تعاليا" بمعنى "غير

¹ Richard Wollheim, Freud, Trad. Martine Goutallier, Ed. Seghers, Paris : 1971. P. 214

طبيعية"؛ وهذا بالتعارض مع قانون الكون الذي يتحكم في الطبيعة اللاعضوية»¹. حسب تصريح يونغ هذا هناك جزء من النفس تتحكم فيه القوانين وهناك جزء آخر حر يتصرف بكيفية عسفية. وضح يونغ فكرته هذه فأضاف: «تتحكم القاعدة الغريزية في الجزء الأسفل للوظيفة. بالعكس من ذلك، يتطابق الجزء النفسي الرئيسي بصفة خاصة مع الجزء الأعلى لهذه الوظيفة نفسها. القسم الغير قابل للتغير، أي القسم الآلي، بدأ أنه يؤسس الجزء الأسفل للوظيفة؛ القسم الإرادي القابل للتعديل، يؤسس الجزء الأعلى»². حتى على المستوى الأنتوجيني، رفض يونغ فكرة الحتمية؛ لأن إلى جانب اللاشعور الذي يتصرف آليا، هناك الشعور الذي يتصرف بمقتضى تحكم الإنسان الفرد. تصور يونغ هذا، "الجزء الأسفل والجزء الأعلى" اللذان يتحكمان في الإنسان، شبيه بتصور ماكيافلي في نظريته في الفضيلة والحظ.

ثم فصل يونغ بين ما هو غريزي ثابت وما هو إرادي في الإنسان، حيث أن «الواحد والآخر هما تظاهران للحياة اللذان يتميزان مع ذلك حيث أن هذا الجزء من الوظيفة الذي اعتبرناه ك"سفلي" يقدم جانبا فيزيولوجيا غير قابل للدحض (...). اشتغاله له طابع إكراهي، فتأتي هنا تسمية "الغريزة" (...). لكن بالعكس، الجزء العلوي الذي لا يمكن أن نصفه جيدا إلا بالنفسي والذي نحس به كذلك، فقد الطابع الإكراهي؛ يمكن أن يكون متحكما فيه بالإرادة الحرة، ويمكن أن يؤدي دورا معارضا للغريزة الأولى»³. إذا كان الإنسان الفرد يتمتع بإرادة حرة (التي هي الأصل مذهب كاثوليكي)، فهذا ينطبق دون مضايقة على المجتمع والتاريخ. وفي نظر يونغ يوجد في النفس الإنسانية صراع بين الغريزة العمياء والإرادة، بمعنى الإرادة الحرة⁴. في هذا المجال، الحتمية والإرادة الحرة، يكمن الاختلاف الأكبر بين فرويد ويونغ. هذه هي على العموم وجهتا نظر فرويد و يونغ بخصوص الحتمية والإرادة الحرة.

¹ Carl Gustav Jung, Les racines de la conscience, Trad. par Yevs La Lay, Ed. éditions Buchet / Castel, Paris : 1971. P. 572

² Ibidem, P. 572

³ Ibid., P. 573

⁴ Ibid., P. 576

خصص فرويد، من بين مؤلفاته الهائلة، ثلاثة كتب فقط لدراسة الظواهر التاريخية والأنثروبولوجية وهي: الطوطم والتابو، موسى والتوحيد، سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا، مستقبل وهم، كدر في الحضارة وبعض مقالات. لا تكفي هذه الكتب للإحاطة بالتصور التحليل النفسي للتاريخ إلا بقدر ضئيل جدا. لكن بالأحرى نجد مقتطفات كثيرة جدا في مؤلفاته الأخرى عالج من خلالها هذا الموضوع الأصيل في التحليل النفسي. يتعذر للقارئ أن يفهم تحليل نفسي التاريخي بالاعتماد على كتب معينة دون الإحاطة بالنص التحليلي الكلي. لأننا وجدنا علاقة وطيدة بين التحليل النفسي التطبيقي والتحليل النفسي النظري، لا بد أن يكون الأول مفتاحا لفهم الثاني. زيادة إلى ذلك، نجد في فكر فرويد أي فصل ولا حتى أي تمييز أحيانا بين التاريخ والأنثروبولوجيا؛ بل يمكن القول أن الأحداث التاريخية لا تشكل أهمية معتبرة في التحليل النفسي الحضاري إلا إذا اقترنت بالنظرية الأنثروبولوجية؛ لذلك سبقنا في هذا البحث بالنظرية الأنثروبولوجية لكونها سند النظرية التاريخية. كل هذا جعل فرويد يقترب أساسا من نظرية العقد الاجتماعي ومن الفكر الإيتوبي. هذا يؤدي إلى التأكيد أنه ابتعد كثيرا عن الفلسفة التاريخية (مثل فلسفة ابن خلدون وفلسفة ماكيافلي) وبالمقابل اقترب من الإيتوبيا (فلسفة أفلاطون، فلسفة الفارابي وفلسفة مور)؛ تعتبر نظرة فرويد إلى الإنسان الكلي، الحضارة والتجمع الإنساني ذات طابع إيتوبي. ل فرويد نظرة إيتوبية لكن مع اختلافها مع الإيتوبيات التقليدية إذ وضع أسسا علمية لنظريته في التاريخ؛ بحدود أخرى، طور إيتوبيا علمية كما طور ماركس اشتراكية علمية مختلفة جذريا عن الاشتراكية الإيتوبية القائمة خاصة على الدين. لا يمكن فهم طبيعة الاضطراب الموجود في التحليل النفسي إلا بإدخال النظرة الإيتوبية. يشعر قارئ كتاب كدر في الحضارة أن فرويد كان في موقف حرج: كيف يمكن التوفيق بين الحتمية النفسية الأنتوجينية والعسف الإنساني في صناعة التاريخ وبناء المؤسسات الاجتماعية؟ لا شك أن فرويد كان شديد الوعي بهذا الاضطراب في نظريته الكلية. ربما كان يؤمن بأن الحتمية النفسية التي يفرضها اللاشعور الأنتوجيني لا تنطبق على اللاشعور الجماعي بشقيه الفيلوجيني والثقافي.

لم يجد فرويد الحدود الملائمة للتأكيد على الفعل الإنساني الحر في صناعة التاريخ، لذلك كان يكرر في كتابه كدر في الحضارة أن الحضارة مسيرة بعامل يفوق الإنسانية، وهذا ليس إيمانا منه، طبعاً، بوجود قوانين تاريخية بل أكد أن العقل بمعناه الميتاسيكولوجي، أو الميتافيزيقي، هو الذي يتحكم في المسار التاريخي. لا بد إذن أن نميز، في التحليل النفسي، بين نوعين من العقل: العقل السيكولوجي: الأنا والعقل الميتاسيكولوجي الذي أراد به أن يحل محل العقل الميتافيزيقي (لدى ديكرت) والعقل المطلق (لدى هيغل). لا يستعمل فرويد كلمة العقل أبداً لما يتعلق الأمر بالتحليل النفسي بالمعنى الخاص، كان دائماً يستعمل كلمة الأنا، بينما يستعمل كلمة العقل لما يتعلق الأمر بالدراسات التاريخية والأنثروبولوجية والحضارية. لكن لا يؤمن فرويد أن العقل يستغل الغرائز والعواطف من أجل بلوغ أهدافه (ما سماه هيغل مكر العقل)، إنما في نظره يتخارج العقل بفعل تجليل الغرائز ويتموضع بالتالي في المنجزات الثقافية. تصور فرويد الأنثروبو – تاريخي له جانب صوفي، ولا مادية فيه.

بالرغم من إصراره على تأكيد الحتمية النفسية التي يفرضها اللاشعور، بالمعنى الأوسع، لا يؤمن فرويد بوجود قوانين تاريخية ولا بعناية إلهية. ولا يؤمن بالتالي بقصدية التاريخ؛ إنما يؤمن بالاستقلالية الجماعية تماماً مثل يونغ وفلاسفة العقد الاجتماعي. نقيض المجتمع المستقل Autonomie هو المجتمع الغيري Hétéronome الذي يستند إلى مصدر متعالٍ معين: الأسلاف، الآلهة، الله، الطبيعة أو كما مع ماركس "القوانين التاريخية"¹؛ بينما «الاستقلالية ما هي إلا التأسيس الذاتي للمجتمع، لأنه يوجد دائماً التأسيس الذاتي للمجتمع: الإله غير موجود، وقوانين التاريخ بالمعنى الماركسي كذلك لا توجد. المؤسسات الاجتماعية هي من خلق الإنسان، لكنها كانت إن صح التعبير خلقاً عسفياً»². هذا هو الفرق بين المجتمع المستقل المفتوح الذي تصوره فرويد، والمجتمع الغيري المقيد الذي كانت قوانينه ثابتة مسبقاً، كما تصور ذلك ماركس.

لا يمكن بأية حال من الأحوال أن نتحدث عن وجود فلسفة تاريخ وحضارة

¹ Cornillius Castoridis, Psychanalyse et société, In Freud et le sujet social, P. 13

² Ibid., P. 13

في التحليل النفسي دون الإقرار بحضور اللاشعور الجماعي في النص الكلي. واللاشعور الجماعي لا ينحصر في اللاشعور الاجتماعي ولاشعور الشعوب؛ بل يعني اللاشعور بالمعنى الكلي أو النمطي. وقد اكتشفنا في البداية وجود ثلاث معطيات نفسية، في التحليل النفسي، متعلقة بمفهوم اللاشعور: الأنتوجيني، الثقافي والفيلوجيني. كذلك لا يعتبر هذا اللاشعور الجماعي عند فرويد مفهوما نظريا حدسيا محضا من إنتاج التأمل الفلسفي (قد رأينا أن في التحليل النفسي لا فصل بين الأنطولوجيا والتطبيق)، بل هو مفهوم تجريبي إكلينيكي ملموس، تماما كما تصوره يونغ فيما بعد. أثبتت وجوده الأحلام النمطية والانتاجات الشعرية والأسطورية. وقد عززنا وجهة نظر هذه دراسات المحللين النفسانيين روحايم ورنك وأبراهام الانتروبولوجية، ودراسات فيكو النظرية. حسب كل هذه الدراسات، هناك طبيعة مشتركة بين الأمم والأقوام المتباعدة. لا يمكن أن تكون هذه الطبيعة المشتركة إلا لاشعورية.

بالرغم من نفيه لوجود حتمية تاريخية واجتماعية لم فرويد يعترف بوجود إرادة حرة، هناك إرادة لكن ليست حرة؛ وهنا يخالف الإيتوبيا الكلاسيكية. لذلك وجه فرويد التحليل النفسي، في الطور الثاني من حياته الفكرية، إلى الإصلاح الاجتماعي وخدمة الحضارة الإنسانية، حيث ادعى أنه وضع أسسا علمية سيكولوجية تطبيقية من أجل بقاء الحضارة سليمة عبر الأجيال، حيث أدرك أن الحضارات القديمة التي آلت كلها إلى الزوال- عرفت النشأة والازدهار وأخيرا الانحطاط - لم تقم على دعائم صارمة. وإذا كانت تجليل الغريزة الجنسية أو توجيه الليبيدو نحو أهداف غير جنسية، يؤسسان حجر زاوية الحضارة منذ نشأتها ومنذ أن أصبح الإنسان إنسيا، فلا بد من تعزيز هذا الميكانيزم النفسي من أجل خلود الحضارة. وبما أن الإنسان المفكر يستطيع أن يوجه التاريخ؛ فإصلاح المؤسسات الثقافية شيء ممكن، وليس الوضع الراهن المزري قدرا محتوما. لكن لا بد من أن نفهم اتجاه فرويد الأرسنقراطي من وجهة نظر السيرورة التاريخية؛ الارتقاء الثقافي يصنعه الأخيار النواذر القادرين على التجليل الروحي.

من أجل أن تبقى الحضارة سليمة وواقفة لا بد أن يضحى الإنسان بشيء من حياته اليومية، لا بد من الحرمان من إشباع الغرائز الحيوية، بناء على مبدأ ليست السعادة قيمة ثقافية. لا يكفي الاقتصاد السياسي من أجل بقاء الحضارة متينة، بل هناك نظرية أهم بكثير من الاقتصاد السياسي، ألا وهي نظرية الاقتصاد النفسي. يبدو أن فرويد أول فيلسوف انتبه إلى الأهمية القصوى التي يملكها الاقتصاد النفسي، ويكون ربما قد أخذ هذه الفكرة من نظرية الاقتصاد الفكري عند ارنست ماخ و أوغست كونت و الوضعية المنطقية، وصاغها ضمن سياقها السيكلوجي الخاص. بالتالي كانت مهمة التحليل النفسي الاجتماعية توجيه الكبت نحو التجليل الذي هو عماد ومحرك الحضارة. التجليل لا يخص فقط الغرائز الجنسية بل لا بد أن يشمل الغريزة العدوانية. وكان أحد أسباب رفض فرويد للنظرية الماركسية هو أن في المجتمع الشيوعي، حيث تزول الدولة والمنافسة السلمية بين الناس، يمكن أن تتظاهر الغريزة العدوانية وتتموضع في الصراعات الدموية؛ لأن المنافسة ذاتها تجليل للغريزة العدوانية. ونجد مثلاً، في عصرنا هذا المتطور، الرياضة (مثل كرة القدم مثلاً) بمثابة تجليل الغريزة العدوانية وتحويلها من هدفها المباشر إلى هدف أسمى يقوم على السلم. بهذه الطريقة فقط يمكن أن نجعل غريزة الموت مكفوفة عن الهدف.

زيادة إلى الأزمة العلمية التي اجتازتها النورولوجية والسيكلوجيا، والتي أنتجت براديجم التحليل النفسي وتقنية التداعي الحر، هناك أزمة اجتماعية وحضارية التي تلت انهيار المؤسسات القديمة دون إنجاز مؤسسات جديدة، وأزمة التاريخانية التي أحدثتها الماركسية. التحليل النفسي التاريخي موجه ليحل محل الديانة المنهارة دون أن يقوم على الأوهام والقصر اللذين قامت عليهما سابقا الديانات القديمة. وقدّم أيضاً التحليل النفسي نفسه كمنافس للماركسية التي رأى فيها فرويد لا تقل خطورة من الأديان القديمة بل أشد منها. وفي هذه النقطة لم يختلف فرويد مع راسل. أراد فرويد إذن أن يستبدل الدين بشيء آخر، «وهذا الشيء الآخر، بديل الدين هذا، هو العلم وليس المذهب العلمي. في الأخير لم يتردد

فرويد في القول أن "يجب أن نراجع من الأول إلى الأخير العلاقات بين المجتمع والديانة (...). الاشتراكية في طريق حل محل الدين بنفس اللاتسامح. إذن بنمط ديني"¹

اعتقد فرويد في البداية أن عصور الثورات السياسية قد خلت، فالطريق مفتوحة أما الجمهور المثقف لإحداث الثورات العلمية، ما يسمى الثورات الكوبيرنيكية: نظريات كوبيرنيكوس، داروين، شوبنهاور والتحليل النفسي. بدأ تشاؤم فرويد الانتروبولوجي باندلاع الحرب العالمية الأولى وانتصار الشيوعية؛ ومن خلال هذه الأحداث تصور غريزة الموت؛ هذا التصور أوحى إليه تصور غريزة إيروس. ثم تصور التاريخ كصراع بين إيروس وغريزة الموت. من قبل كان متفائلاً إذ اعتقد أن المجتمع الليبرالي قمة الحضارة الإنسانية، هو مجتمع قابل للإصلاح من خلال الثورات العلمية والتصور العلمي للعالم، لكن الطريق فيه مسدود أما الثورات السياسية العنيفة. هذه الأزمة الاجتماعية التي فرضها الارتقاء العلمي والتكنولوجي، تجاهلها فرويد في البداية، بينما عبر عنها لوبون عام 1895 بتأليفه كتاب سيكولوجيا الجماهير. مؤلف فرويد الاجتماعي والتاريخي يشتغل على ورشة هذه الأزمة باستعمال حدود علمية.

لم ينتج التحليل النفسي التاريخي أنتروبولوجيا ثقافية، بل، على غرار فلاسفة العقد الاجتماعي، أنتج أنتروبولوجيا إنسانية قائمة على وحدة الجنس البشري، تماما كما أن التحليل النفسي العيادي يصلح في أوروبا كما يصلح في الهند والصين بالقدر نفسه. ليس هناك ثقافة، دينية كانت أو لائكية، تستطيع أن تسيطر كلية على اللاشعور الجماعي المقسوم بين الناس أعدل قسمة. لم يكن فرويد منظرا للقومية. لكن هذا لا يعني أن الثقافة لا تؤثر بصفة مطلقة بل فقط تأثيرها محدود ولا يملك أهمية كبيرة، بعكس أطروحة منظري الانتروبولوجيا الثقافية. وأنا الأعلى له جانب ثقافي لما يعبر عن الشعور الجماعي الخاص بكل قوم. حيث – وهذه نقطة بالغة الأهمية – لا يمكن للشعور الجماعي أن يكون نمطيا أو فيلوجينيا؛ وهذا الطرح موجود ضمنا في مؤلف فيكو، حيث بنشأة الشعور الجماعي استقل كل قوم بثقافته الخاصة وانتهت الطبيعة المشتركة بين الأمم؛ وهذا أيضا ما انتبه إليه يونغ

¹ Gay Laval, Homo analyticus, homme du politique, In Freud et le sujet social, P. 61 – 62

فيما بعد. لكن القدر الأكبر والحاسم في الأنا الأعلى هو جانبه الفيولوجيني. الأنا الأعلى وريث عقدة أوديب.

التحليل النفسي الحضاري أهم من التحليل النفسي الاكلينيكي. فمفهوم التحليل أهم وأكثر عمومية من مفهوم النقل الذي لا يخص إلا التحليل النفسي الاكلينيكي. هذا لأن أزمة طب الأعصاب التي حللناها في الفصل الميتاسيكولوجي لا يمكن أن تكون دائمة ليحل التحليل النفسي ببراديجم التداعي الحر محل هذا العلم العادي بصفة نهائية. سينبتق البراديجم الجديد، بطبيعة الحال، من البراديجم المألوف في التحليل النفسي؛ ولا بد أن يحتوي البراديجم الجديد البراديجم القديم. لكن، من جهة أخرى، يجب أن نقر بكل ضمان أن التحليل النفسي قد أفاد الطب النفسي وطب الأعصاب بناء على هذا المبدأ غير القابل للدحض: يحتاج العصابي، لبرئه، إلى رفع الكبت؛ بينما يحتاج الذهاني، لبرئه، إلى خلق الكبت في نفسه. ألا يقوم الآن العلاج الطب- نفسي على هذا الشرط الثاني لهذا المبدأ: خلق الكبت؟ أما رفع الكبت فلم يحقق بعد الغاية التي طالما طالب بها التحليل النفسي.

ويبقى الجانب الفلسفي في التحليل النفسي موجها للعلوم الروحية، بكيفية موازية للماركسية. قدم التحليل النفسي، خاصة باكتشاف ميكانيزم الكبت، خدمات عظيمة للطب النفسي وطب الأعصاب، فبإمكانه أن يوجههما لكن لا يمكن أن يحل محلهما، لأن التحليل النفسي لا يعالج إلا العصابات النفسية، بات عاجزا، حسب تصريح نفسه، عن علاج العصابات الفيزيائية والذهانات. وحتى العصابات النفسية ستعالج بوسيلة الطب النفسي وطب الأعصاب مع ارتقاء الوسائل المادية والصيدلانية. حسب وجهة نظر هذه، فمن الحق أن نقول أن التحليل النفسي قدم خدمات للطب النفسي وطب الأعصاب وهذان العلمان يقدمان خدمات للسيكولوجيا، العلاقة متبادلة؛ لأن النفسي متعلق بالسوماتي، والعكس، النفسي يؤثر بقوة على السوماتي. لكن فرويد فصل مؤقتا، مؤقتا فحسب بين النفسي والسوماتي، وهذا تتطلبه طريقة التحليل النفسي. ولذلك وضع التحليل النفسي في وضعية تابعة للسيكولوجيا وغير تابعة للطب، بالرغم أن الأزمة التي انطلق منها منبثقة من الطب؛ السيكولوجيا هي الطريق الملكية للوصول في النهاية إلى الفلسفة، فلسفة أنتروبو – تاريخية. بناء على هذا قال أحد

المعلقين أن التحليل النفسي أنتروبولوجيا، حيث قال: «لم نهمل أبدا تحذير فرويد: باستمرار أعلن عن رأيه باستمرار أنه مناهض "لصناعة أي تصور عن العالم"، ويعارض الفكرة أن التحليل النفسي يستطيع أن يقترض لنفسه ذلك. يتمسك خاصة بوجهة نظر أن التحليل النفسي لم يزعم أبدا أنه قدم نظرية متكاملة لنفس الحياة الإنسانية بصفة عامة. إذن ... هل من فكرة تناقض القول أن التحليل النفسي أنتروبولوجيا؟ (...). الإنسان النفسي متموقع بين الإنسان البيولوجي والإنسان الاجتماعي – لكن يتعلق الأمر دائما بالإنسان ويليق أن لا ننسى هذا: رد الاعتبار لمكانة الاجتماعي في النظرية التحليل النفسية»¹. ولهذا أثبتنا طول هذا البحث أن فلسفة التحليل النفسي الاجتماعية والتاريخية أهم وأبقى من جانبه التيرابي. بما أن التحليل النفسي التقني لا يفعل إلا توجيه الطب النفسي وطب الأعصاب اللذين نشأ منهما. التطبيق يتغير بتغير البراديجمات، النظرية الاجتماعية والتاريخية والفلسفية ستبقى بفعل أن التحليل النفسي غزا مواطن السوسيولوجيا والنظرية التاريخية.

ركزنا في هذا البحث على عامل الكبت وتأويل الأحلام. بهذين المجالين استطعنا أن نحيط بكيفية معمقة بالتصور التحليل نفسي للتاريخ وفلسفة فرويد الأنتوبو- تاريخية؛ حيث من خلال الكبت وعودة المكبوت، اللذان لهما جانب جماعي كما رأينا، أثبتنا طبيعة اللاشعور واللاشعور الجماعي في النص الكلي للتحليل النفسي. من يبحث في فلسفة فرويد الأنتوبو – تاريخية دون اعتماد عامل اللاشعور الجماعي يدخل لا محالة في مغامرة فاشلة. وكثيرا ما يخطئ الباحثون، أو لا يجدون حولا لإشكالية التحليل النفسي لما يتجاهلوا عامل اللاشعور الجماعي الذي له أهمية أكثر من اللاشعور المكبوت أو الكامن. هذا لأن اللاشعور الجماعي هو الذي يشكل الجاذبية، كعنصر فيزيولوجي / نفسي، في سيرورة الكبت بالمعنى الخاص كما أثبتنا ذلك.

نتائج البحث:

1/ اكتشاف الفرق بين الكبت في العصاب والكبت في الذهان؛ يعترف التحليل النفسي بوجود سيرورتين نفسييتين: التمثل والانفعال. يكمن سبب العصاب في الكبت، بينما يكمن

¹ Claude Le Guen, La psychanalyse est une anthropologie, In Freud et le sujet social, P. 99 – 100.

سبب الذهان في غياب الكبت. علاج العصاب هو مهمة التحليل النفسي إذ يكمن في رفع الكبت وجعل المكبوت شعوريا؛ علاج الذهان هو مهمة الطب النفسي إذ يكمن في إثارة الكبت. الكبت العادي في العصاب يقع على التمثل مع بقاء الانفعال نشيطا دون أن يعرف المصاب سببه، لأن التمثل الذي كان وراء الانفعال يذهب إلى اللاشعور. يسلك الذهان طريقا معاكسا. الكبت المثار في الذهان يقع على الانفعال مع بقاء التمثل حيا في الشعور بغياب شدته حيث يذهب الانفعال إلى اللاشعور. مثال عن الكبت المثار (الاصطناعي) في الذهان: هب أن شخصا ذهانيا يشعر أنه فقد شيئا ثميناً بالنسبة إليه، ويعتقد أنه سيحيا شقيا دون هذا الشيء المفقود، بالتالي له انفعال قوي تجاه هذا الشيء. بفعل الكبت المثار اصطناعيا من طرف الطب النفسي، يفقد التمثل (الشيء المفقود) شدته إذ يذهب الانفعال إلى اللاشعور مكبوتا، لكنه يمكن أن يعود إذا أتاحت له الفرصة. لكن التمثل يبقى حيا في الشعور، بمعنى أن المصاب يتذكر ذلك التمثل المتصل بالشيء المفقود لكنه يتحول إلى وهم. يدرك المصاب بعدئذ أن التمثل الإكراهي السابق مجرد وهم. فالعلاج الطبي النفسي يحول الانفعال، بعد كبته، إلى وهم. لذلك لا يعالج التحليل النفسي حالات الذهان، لأنه غير قادر على إثارة الكبت، بل مهمته رفع الكبت. يجب على الطبيب النفساني، بالتالي، أن يكون في الوقت نفسه معالجا نفسانيا Psychothérapeute

توضيح مستويات الكبت في التحليل النفسي: الكبت الأصلي (الجاذبية النفسية) – الكبت بالمعنى الخاص (الأولي) – عودة المكبوت – الكبت الثانوي (المضاد) – العصاب. وأن الكبت الثانوي هو الذي يعطي لوحة العصاب النفسي. هناك من وجهة نظر التحليل النفسي ثلاث حالات من السيرورة النفسية: الكبت الناجح والكامل تنتج عنه الحالة الصحية العادية، الكبت الفاشل يؤدي إلى عودة المكبوت الذي ينتج عنه العصاب وغياب الكبت ينتج عنه الذهان أو الشذوذ.

تكمن اصالة هذا البحث أيضا في تفسير معنى الكبت الأصلي الذي ينتمي إلى الفيلوجينيا واللاشعور الجماعي؛ وإذا كان الأنا هو الفاعل في الكبت بالمعنى الخاص والكبت الثانوي فإن الكبت الأصلي يحدث قبل تكون الأنا، يعبر بالتالي عن كف جزء من

الهو، وهذا الجزء المكفوف يتحول إلى الأنا، يتعبير آخر إذا كان الكبت بالمعنى الخاص يفعله الأنا ويتكون منه الأنا الأعلى، فإن الكبت الأصلي عملية فيزيولوجية يتكون منه الأنا. ومن أجل تطبيق مفهومي الكبت وعودة المكبوت على تاريخ النوع والحضارة لا بد من الإحاطة بمفهوم الكبت في تاريخ الفرد.

2/ العلاقة بين مقولات الكائن النفسي ومقولات نظرية المعرفة عند كانط ومقولات الكائن الميتافيزيقي عند أرسطو. كذلك اكتشفنا أن مقولات الكائن النفسي مقترنة بالطاقة: المكاني يمثل مصدر الطاقة؛ الدينامي يمثل حركية الطاقة؛ أما الاقتصادي فيمثل استثمار الطاقة.

3/ التمييز بين التجليل الاجتماعي والتجليل الروحي على أساس الوظيفتين اللتين يقوم بهما: التجليل الاجتماعي يكون اسمنت المجتمع والحضارة وهو مقترن بعنصر التناسب، بينما التجليل الروحي هو محرك الانتاجات الثقافية، العلمية، الفلسفية والفنية، وهو بعيد عن عنصر التناسب إذ يقتضي العزلة.

4/ إثبات أن التحليل النفسي لم يعبر بأية حال من الأحوال عن داروينية سيكولوجية؛ أراد فرويد في البداية أن يتقاطع مع داروين وفي النهاية أتخذ معه خطأ موازيا، إذ لا يمكن التلفيق بين غريزة التعاطف عند داروين وغريزة العدوان والموت عند فرويد. بينما اثبتنا أن الداروينية السيكولوجية تصلح لوصف السيكولوجية التحليلية التي طورها يونغ

5/ التمييز بين العقل السيكولوجي المحايث والمتمثل في الأنا والعقل الميتاسيكولوجي المثالي المقترن بالتجليل الروحي. لما يعالج فرويد مواضيع السيكولوجيا الفردية يستعمل حد الأنا، ولا يستعمل حد العقل إلا لما يعالج مواضيع التاريخ والحضارة والمجتمع.

6/ اكتشاف فرويد العلاقة بين الجنس والنسق العصبي مبكرا لما كان نورولوجيا، حيث أثبت أثر التسمم الجنسي، الذي تسببه الممارسات الجنسية غير العادية، في تكون العصابات الفيزيائية: النوراستينيا، الوسواس وعصاب القلق التي هي مرشحة لتتطور إلى حالات ذهان: السكيزوفرينيا، الاكتئاب والانهيال العصبي. وبعد ذلك اكتشف إيتيولوجيا العصابات النفسية التي تكمن في الكبت الثانوي.

17 / إثبات انتماء عقدة أوديب إلى مجال الفيولوجينيا وهي كامنة في اللاشعور الجماعي والوراثة العريقة، وتنشط في نفسية الطفل بكيفية لاشعورية؛ بالتالي أثبتنا أن الانتقادات التي وجهها البعض إلى فرويد بخصوص هذه المسألة غير مؤسسة. يظهر تطبيق السيكلوجيا الجماعية على السيكلوجيا الفردية أكثر في فرضية عقدة أوديب. ففي كتابه مدخل إلى التحليل النفسي، قال فرويد: «إنه يقيني تماما أن نرى في عقدة أوديب أحد المنابع المبدئية لهذا الإحساس بتأنيب الضمير الذي يضايق عادة العصبيين. أكثر من هذا، ففي دراسة حول بدايات الدين والأخلاق الإنسانيين والتي نشرتها عام 1913 بعنوان الطوطم والتابو، أبدت فرضية أن عقدة أوديب هي التي أوحى إلى الإنسانية في مجملها، في بداية تاريخها، الإحساس بالذنب، هذا المنبع الأخير للدين والأخلاق»¹. افترض فرويد، بالتالي، أن ازدهار الديانة اليهودية كان نتيجة مقتل النبي موسى وهذا ينطبق على المسيحية. وفي السيكلوجيا الفردية رأى فرويد أن الأنا الأعلى وريث عقدة أوديب.

أكد فرويد أن جنسية الطفل لاشعورية ولا تناسلية. كذلك لا نستطيع فهم عقدة أوديب عند فرويد إلا بإدخال فكرة اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي. وقد أثبتنا أن عقدة أوديب لها مصيران لا ثالث لهما: إما الزوال وإما الكبت الفاشل، لا تخضع عقدة أوديب إلى الكبت الناجح. ونضيف هنا أن انتقاد كارل بوبر غير مؤسس لما قال ما يلي: «أوضح هذا بمثالين، مختلفين جدا، في السلوك : مثال أحد يدفع طفلا إلى داخل الماء بغية إغراقه، ومثال أحد يضحى بحياته من أجل إنقاذ طفل غارق في الماء. نستطيع أن نفهم هاتين الحالتين، بسهولة متساوية، إذ نستعين بتفسيرين أحدهما من نموذج فرويد والآخر من نموذج أدلر. بالنسبة إلى فرويد، الشخص الأول يعاني من الكبت (متأثر، مثلا، بإحدى مكونات عقدة أوديب)، بينما عند الثاني كان التجليل ناجحا...»². لو سئل فرويد حقا بهذا السؤال هل كان سيجيب بهذا الجواب الذي تصوره بوبر؟ بالطبع لا. لأن حسب فرويد الدافع إلى إغراق الطفل في الماء يكمن في الغريزة العدوانية، أما الدافع إلى إنقاذ الطفل

¹ Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, Trad. par S. Jankélévitch, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1978. P. 312

² Karl R Popper, Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique, Trad. par Michelle – Irène et Marc B de Launay, Ed. Payot & rivages, Paris : 2006

يكن في غريزة الحب، إيروس. لكن بدا أن بوبر أخطأ وتعمد الغلط في الوقت نفسه، لأنه ميز بين الكبت والتجليل، لكنه لم يميز بين الكبت الناجح والتجليل. أما عقدة أوديب، فكما سبقنا أن قلنا، فمصيورها يكمن إما في الكبت الفاشل، إما في الزوال.

8/ اكتشاف أنطولوجيا التحليل النفسي المتمثلة في الفصل الأنطو – سيكولوجي بين الماهية والوجود، وأسبقية الماهية (الهو)، شيء العالم المقسوم بين الناس أعدل قسمة، والوجود (الأنأ) الذي يميز الأفراد حسب تجاربهم الشخصية.

9/ اكتشاف فرويد النرجسية وعقدة طغيان الأفكار في تاريخ النوع ثم طبقها على تاريخ الفرد؛ بالتالي هناك حالات طبق فيها فرويد السيكولوجيا الجماعية على السيكولوجيا الفردية، وهناك حالات أخرى فعل العكس.

10/ الإثبات أن التحليل النفسي كمنهج علاج العصابات النفسية يعتبر منهاجا عابرا ملأ الثغرات الموجودة حينئذ في طب الأعصاب والطب النفسي والسيكولوجيا العادية، وسوف يزول مع تطور الكيمياء، إذ تُعالج العصابات النفسة بالجواهر الكيميائية. لكن إلى الآن الوقت لم يحن بعد. ويبقى الجانب الفلسفي والأنثروبولوجي في التحليل النفسي هو الأهم والأبقى؛ التحليل النفسي فلسفة أكثر من كونه منهج علاج نفسي فردي. رأى فرويد أن التحليل النفسي بإمكانه أن يوجه طب الأعصاب والطب النفسي، لكنه يبقى منهاجا ناجعا في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بصفته سكولوجيا تطبيقية.

11/ في الجزء الأكبر مما قلناه أعلاه إثبات لحضور اللاشعور الجماعي في مؤلف فرويد. ولا يختلف اللاشعور الجماعي في التحليل النفسي عن اللاشعور الجماعي في السيكولوجيا التحليلية، وأن يونغ في صياغته لللاشعور الجماعي والأنماط العريقة كان متطفلا على فرويد. ولم يسبق ل فرويد أبدا أن انتقد يونغ في فكرة اللاشعور الجماعي والأنماط العريقة؛ لأنه إذا كان اللاشعور الجماعي حاضرا في التحليل النفسي فإن الأنماط العريقة تطابق تماما الوراثة العريقة والرواسب العريقة التي أثبتها فرويد. كذلك كانت القاعدة الأنطولوجية للتحليل النفسي هي نفسها القاعدة الأنطولوجية للسيكولوجيا التحليلية: الفصل الأنطو – سيكولوجي بين الماهية والوجود. الاختلاف الجوهرى بين فرويد ويونغ يكمن في تقليص

هذا الأخير لدور الغريزة الجنسية؛ رأى فرويد أن اضطراب الغريزة الجنسية سبب الأمراض العصابية، بينما رأى يونغ العكس: العصاب هو سبب الاضطراب الجنسي.

12/ أثبتنا بالتالي أن حجة الذين ينفون أو يهملون عامل اللاشعور الجماعي (النمطي) في التحليل النفسي ضعيفة جدا.

جدول المصطلحات

جدول المصطلحات

بالفرنسية	بالعربية
Analyse	التحليل
Hypnose	التنويم المغناطيسي
Suggestion	الإيحاء
Association libre	التداعي الحر
Analyse	التحليل
Transfert	النقل
Deplacement	الانتقال
Sublimation	التجليل
Idéalisation	المثمنة
Condensation	التكثيف
Processus primaires	السيرورات الأولية
Processus secondaire	السيرورات الثانوية
Image	الخيال
Fantasme	المخيل
Imagination	التخيل
Conception	التصور
Concept	المفهوم
Idée	الفكرة
Elaboration	التهيئة
Elaboration secondaire	التهيئة الثانوية
Phylogenèse	الفيلوجينيا (تاريخ النوع)
Ontogenèse	الأنتوجينيا (تاريخ الفرد)
Culturel	الثقافي (تاريخ القوم)
Economique	الاقتصادي
Topique	المكاني
Dynamique	الدينامي (الحركي)

Energie	الطاقة
Energie psychique	الليبيدو (الطاقة نفس جنسية)
Investissement	الاستثمار (أو الإحاطة)
Désinvestissement	نزع الاستثمار
Contre investissement	الاستثمار المضاد
Narcissisme	النرجسية
Masochisme	المازوخية
Sadisme	الصادية
Sado masochisme	الصادو مازوخية
Tendances anales	الميول الشرجية
Onanisme	العنانية (أو اليونانية)
Eros	إيروس
Erotique	إيروسى (شبقى)
Auto érotisme	الشبقية الذاتية
Homosexualité	المثلية الجنسية
Mélancolie	الاكتئاب
Période de latence	مرحلة الكمون
Infantile	الطفولي
Préhistoire	ما قبل تاريخ
Métapsychologie	الميتاسيكولوجيا
Thérapie	العلاج
Alliance de traitement	حلف العلاج
Période de puberté	مرحلة البلوغ
Conception du monde	التصور عن العالم
Catharsis	الكاتارسيس (التطهير)
Contagion mentale	العدوى الذهنية
Conscience	الشعور
Inconscient	اللاشعور
Préconscient	قبل الشعور
Inconscient refoulé	اللاشعور المكبوت

Inconscient latent	اللاشعور الكامن
Inconscient typique	اللاشعور النمطي
Perception	الإدراك
Actif	الفعال
Passif	المنفعل
Attraction	الجاذبية
Noyau du ça	نواة الهو
Typique	النمطي
Archétypes	الأنماط المبدئية
Héritage archaïque	الوراثة العريقة
Instinct	الغريزة
Pulsion	الدافع الغريزي
Motion	الحركية
Chiffrage	الترقيم
Symbolisation	الترميز
Paradigme	البراديغم (الصيغة العلمية)
Psychopathologie	السيكولوجيا المرضية
Pathologie	البياتولوجيا (نظرية المرض)
Etiologie	الإيتيولوجيا (علم الأسباب)
Névrose	العصاب
Névrose obsessionnelle	العصاب الإكراهي
Hystérie	الهستيريا
Névrose de transfert	عصاب النقل
Psychonévrose	العصاب النفسي
Névrose actuelle	العصاب الراهن (الفيزيائي)
Névrose d'angoisse	عصاب القلق
Psychose	الذهان
Neurasthénie	النوراستينيا (إرهاق النسق العصبي)
Mégalomanie	جنون العظمة
Délire	الهلوسات

Délire de persécution	هذيان الاضطهاد
Séduction	الإغواء
Sexe	الجنس
Refoulement	الكبت
Refoulement originaire	الكبت الأصلي
Refoulement proprement dit	الكبت بالمعنى الخاص
Refoulement secondaire	الكبت الثانوي
Retour du refoulé	عودة المكبوت
Compromis	التسوية
Substitut	التعويض
Perversion	الشذوذ
Perversion polymorphe	الشذوذ المتعدد الأشكال
Aberration sexuelle	الانحراف الجنسي
Inhibition	الكف
Inhibition quant au but	الكف عن الهدف
Inhibé quant au but	المكفوف عن الهدف
Ame	النفس
Psychisme	النفسية
Foule	الجمهور
Ambivalence	الازدواجية
Bisexualité	ازدواجية الجنس
Instinct de mort (ou de destruction)	غريزة الموت (أو التدمير)
Instincts du moi	غرائز الأنا
Moi	الأنا
ça	الهو
Surmoi	الأنا الأعلى
Idéal du moi	مثال الأنا
Illusion	الوهم

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع.

1 المصادر

أ / بالعربية:

1 – فرويد، سيغموند، الطوطم والتابو، تر. بو علي ياسين، مراجعة محمود كبيبو. دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط. 1 ، 1983.

2 - _____ ، معالم التحليل النفسي، تر. محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط. 1 ، 1986

ب/ بالفرنسية:

1)- **Freud Sigmund**, La naissance de la psychanalyse, Trad. par Anne Berman, Ed. P. U. F. Paris : 1991.

2)- **Freud. Sigmund, Breuer. Joseph**, Etudes sur l'hystérie, Trad. par Anne Berman, Ed. P. U. F. Paris 2007.

3)-**Freud Sigmund**, Cinq leçons sur la psychanalyse suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, Trad. par Yves Le Lay et Serge JanKélévith, Ed. Petite Bibliothèque Payot, France : 1998.

4)- _____, Cinq conférences sur la Psychanalyse, Trad. par Bernard Lortholary, Ed. Points, Paris : 2012.

5)- _____, Introduction à la psychanalyse, Trad. par S. Jankélévitch, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1978.

6) _____, Ma vie et la psychanalyse, Trad. par Marie Bonaparte, Ed. Gallimard, Paris : 1950 . Version numérique : Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt> 2002

7)- _____, Souvenir d'enfance de Leonard de Vinci, trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. Gallimard, Paris : 1987.

8)- _____, Inhibition, symptôme, angoisse , Trad. Joel Doron et Roland Doron, Ed. P. U. F. Paris : 2016.

9)- _____, Trois essais sur la théorie sexuelle, trad. par Philippe Koepfel, Ed. Gallimard , Saint – Amand, Paris : 2010.

10)- _____, Une difficulté de la psychanalyse. In Œuvres complètes psychanalyse, XV (1916 – 1920) Trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. P. U. F. Paris : 2002.

- 11)-Sigmund Freud, William C. Bullitt, Le président T. W. Wilson, portrait psychologique, Trad. par Marie Tadié, Ed. Payot & Rivage, Paris : 2016.**
- 12)- Sigmund Freud, Pour introduire le narcissisme, Trad. par Olivier Mannoni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, imprimé en Espagne : 2013.**
- 13)- _____, La psychanalyse, In Œuvres complètes psychanalyse, Tome XI, Trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. P. U. F., Paris : 1998**
- 14)- _____, Freud présenté par lui-même, Trad. par Fernand Cambon, Ed. Gallimard, Paris : 2008.**
- 15)- _____, Métapsychologie, Trad. par Jean Laplanche et J. B. Pontalis, Ed. Gallimard, Paris : 1994.**
- 16)- _____, Abrégé de psychanalyse, Trad. par Janine Altounian, Pierre Cotet, Ed. Quadrige, P. U. F., Paris : 2012 .**
- 17)- _____, Résultats, idées, problèmes, Trad. par Paul Laurent Assoun, Tome 1. Ed. P. U. F. 1ere éd. France : 1988**
- 18)- _____, Résultats, Idées, Problèmes, Tome 2. (1921 – 1938) . trad. par J. Altounian, A. Bourguignon et autres, Ed. P. U. F., Paris : 1992**
- 19)- _____, Névrose, psychose et perversion, Trad. sous la direction de Jean Laplanche, Ed. P. U. F., Paris : 2010.**
- 20)- _____, La question de l'analyse profane, Trad. par Janine Altounian, André Bourguignon et autres, Ed. Gallimard, à sainte- Amand, Paris : 2009.**
- 21)- _____, Névrose, psychose, perversion., Trad. sous la direction de Jean Laplanche, Ed. P. U. F. Paris : 2010.**
- 22)- _____, Psychopathologie de la vie quotidienne, Trad. par Olivier Mannouni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2010**
- 23)- _____, Le trouble de la vision psychogène dans la conception psychanalytique, Trad. Janine Altouniau, Anne Belseinte et autres, in Œuvres complètes psychanalyse, Tome X 1909- 1910. Ed. P. U. F., Paris : 1998**
- 24)- _____, La morale sexuelle civilisée et la nervosité moderne, Trad. par Janine altouniau, Pierre Collet et autres. In**

Œuvres complètes psychanalyse, Tome VIII, 1906 – 1908. Ed. P. U. F. France : 2007 .

25)- _____, La naissance de la psychanalyse, Trad. par Anne Berman. Ed. P. U. F., 6me édition , Paris : 1991

26)- _____, Essais de psychanalyse appliquée, Trad. Par Marie Bonaparte et Mme E. Marty. Ed. Gallimard, France : 1976.

27)- _____, La vie sexuelle, Trad. par Denis Berger et J. Laplanche, P. U. F. paris : 2009

28)- _____, Psychanalyse et théorie de la libido, Trad. par André Bourguignon, Pière Colet et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, XVI (1921 – 1923) Ed. P. U. F., Paris : 1991.

29)- _____, Trois essais sur la théorie sexuelle, Trad. par Philippe Koeppel, Ed. Gallimard, Paris : 2010.

30)- _____, Conseils aux médecins dans le traitement psychanalytique, Trad. Janine Altouniau, Florence Baillet et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, Tome XI (1911 – 1913). Ed. P. U. F. Paris : 2005.

31)- _____, Les chances d’advenir de la thérapie psychanalytique, Trad. par Janine Altounian, Anne Balseinte et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, Tome X (1909 – 1910). Ed. P. U. F. Paris : 1993.

32)- _____, Pour introduire le narcissisme, Trad. par Olivier Mannoni, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 2014 .

33)- _____, L’homme Moïse et la religion monothéiste, Trad. Par Cornélius Hein, Ed. Gallimard, Paris : 1996.

34)- _____, Anthropologie de la guerre , Trad. par Marc Crépon et Marc De Launay, Ed. Librairie Arthème Fayard, Paris : 2010.

35)- _____, Correspondances (1873 – 1939), Trad. par Anne Berman , Ed. Gallimard, Paris : 1966.

36)- _____, Psychologie des foules et analyse du moi, Trad. par Pierre Cotet, André Bourguignon et autres, Ed. Petite Bibliothèque Payot. Paris : 2012

37)- _____, L’avenir d’une illusion, Trad. par Marie Bonaparte, Ed. P. U. F. 3eme édition, Paris : 1973. Version électronique, Site web : <http://pages.infinet.net/sociojmt>

- 38)**- _____, L'interprétation du rêve, Trad. par J. P. Lefebvre, Ed. du Seuil, Paris : 2010,
- 39)**- _____, Le rêve et le délire dans la Gravidia de W. Jensen, Trad. par Paul Arbex et Rose – Mariel Zeitlin, Ed. Gallimard, Paris : 2011
- 40)**- _____, le rêve et son interprétation, Trad. Hélène Legros, Eds. Berri – Bejaia : 2016.
- 41)**- _____, Les nouvelles conférences sur la psychanalyse, Trad. par Anne Berman, Ed. Gallimard, Version numérique : Site web :<http://pages.infinet.net/sociojmt>. 2002
- 42)**- _____, Notes sur l'Inconscient en psychanalyse, Trad. J. Laplanche et J.B. Pontalis. In Œuvres complètes psychanalyse, volume XI, Ed. P. U. F. Paris : 1998
- 43)**- _____, Les poètes et l'activité de la fantaisie, Trad. Janine Altounian, Christophe Joualam et autres. In Œuvres complètes psychanalyse (1906 – 1908), Ed. P. U. F. Paris : 2007
- 44)**- _____, Souvenir d'enfance de Leonard de Vinci, Trad. Janine Althouniau, André et Olide Bourguignon et autres. Ed. Gallimard, Paris, 1987
- 45)**- _____, Psychologie de la vie amoureuse, trad. Olivier Mannouni, P. B. Payot, Paris 2010.
- 46)**- _____, Le roman familial des névrosés et autres textes, trad. Olivier Mannouni, Petite Bibliothèque Payot. Paris : 2014
- 47)**- _____, Cinq psychanalyses, Trad. Par Marie Bonaparte et Rudolph M. Loewenstein, Ed. P. U. F. 5ème éd., Paris : 1972.
- 48)**- _____, Formulations sur deux principes de l'advenir Psychique, Trad. par Janine Altounian, Florence Baillet et autres, In Œuvres complètes psychanalyse, Volume XI (1911 – 1913), Ed. P.U.F., France : 1998.
- 49)**- _____, Correspondance avec le Pasteur Pfister (1909 – 1939). Trad. par L. Jumel, Ed. Gallimard, à Sainte Amand, Paris : 1991.

- 50)- _____, Une difficulté de la psychanalyse, Trad. Janine Altounian, André Bourguignon et autres. In Œuvres complètes psychanalyse, Tome XI (1916 – 1920), Ed P. U. F., Paris :2002
- 51)- _____, Jalousie, paranoïa, homosexualité. Trad. par J. Lacan, In œuvres complètes psychanalyse, Volume XVI (1921 – 1923). Ed. P. U. F. Paris : 1991.
- 52)- _____, Totem et Tabou, Trad. par S. Jankélévitch, Ed. électronique. Site web : <http://pages.infinit.net/sociojmt> , Québec: 2002.
- 53)- _____, Le malaise dans la civilisation, Trad. Ch. et J. Odier, Site web : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm> Québec: 2002.
- 54)- _____, Actes obsédants et exercices religieux , Trad. Marie Bonaparte, Québec : 2002. Site web :<http://pages.infinit.net/sociojmt>
- 55)- _____, Cinq conférences sur la psychanalyse, Trad. Bernard Lortholary , Ed. Points, Paris : 2012.
- 56)- _____, Psychologie des foules et analyse du moi, trad. P. Colet et A. Bourguignon et autres, Ed. Petite bibliothèque Payot, paris, 2012
- 57)- _____, Essais de psychanalyse, trad. J. Altouniane, et autres, p. b. Payot, paris : 2001
- 58)- _____, Moïse et le Monothéisme, trad. Anne Berman, Ed. Gallimard, Paris 1980. Version électronique, Site web : <http://biblithèque.uqac.quebec.ca/index.htm>
- 59)- _____, Formulation sur deux principes de l’advenir psychique, Trad. Janine Altounian, Florence Baillet et autres, In œuvres complètes psychanalyse, Volume XI (1911 – 1913). Ed. P. U. F., France : 1998

2/المراجع

أ/ بالعربية:

- 1- ابن خلدون عبدالرحمن، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان: 2004 .
- 2- الفارابي أبو نصر ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ط. 4 دار المشرق، بيروت – لبنان، 1982
- 3- الجابري محمد عابد ، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، بيروت: 2010.
- 4- أفلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (دون تاريخ)
- 5- هيجل فريديريك، العقل في التاريخ، تر. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 3 بيروت: 2007
- 6- هوركهايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، تر. محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت – لبنان: 2006 . ص.
- 7- ماكيافلي نيكولو ، المطارحات، تعريب خيرى حماد، ط. 2 ، بيروت: 1979 ص. 218
- 8- _____ ، الأمير، تعريب خيرى حماد، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط. 12. بيروت: 1985
- 9- فروم إيريك ، التحليل النفسي والدين، تر. محمود منقذ الهاشمي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط. 1. 2012
- 10 _____ ، أزمة التحليل النفسي، تر. طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 1 ، بيروت: 1988
- 11- لنتون رالف ، شجرة الحضارة، (تقديم محمد سويدي) اسم المترجم غير وارد، موفم للنشر: 1990
- 12- لوبون غوستاف ، فلسفة التاريخ، تر. عادل زعيتير، دار العلم العربي، ط. 1 ، القاهرة: 2012 .
- 13- _____ ، السنن النفسية لتطور الأمم، تر. عادل زعيتير، دار العلم العربي، ط. 1 ، القاهرة: 2012 .
- 14- _____ ، الآراء والمعتقدات، تر. عادل زعيتير، دار العلم العربي، ط. 1، القاهرة 2012
- 14- ديورانت وول: قصة الحضارة، الجزء الأول، تر. زكي نجيب محمود، دار الجيل للنشر والطبع والتوزيع، بيروت: 1975

ب/ بالفرنسية

La Bible

1)- **Abraham Karl**, Le rêve et le mythe. contribution à l'étude de la psychologie collective. In Œuvres complètes Tome I (1907 – 1914).

- Trad. par Ilse Barande avec la collaboration d'Elisabeth Grin. Ed. Payot & rivages. Paris : 2000
- 2)-**Althusser Louis**, Positions, Eds. Sociales, Paris : 1976
 - 3)-**Annik le Guen**, et autres, Freud et le sujet social, Monographies de psychanalyse, Ed. P. U. F., Paris : 2002. N° 48747
 - 4)- **Aron Raymond**, Introduction à la philosophie politique, Eds. de Fallois, Paris : 1997
 - 5)- **Assoun Paul Laurent**, Introduction à l'épistémologie freudienne, Ed. Payot, Paris : 1990
 - 6)- _____, Introduction à la métapsychologie freudienne, Ed. P. U. F., Paris : Paris : 1993
 - 7)- **Bachelard, Gaston** Le nouvel esprit scientifique, Ed. Enag, Algérie : 1990
 - 8)- **Bénéton Philippe**, Histoire de mots culture et civilisation, Ed. Elborhane, Alger : 1992
 - 9)-**Brun Jean**, La conscience et l'inconscient, Ed. Hachette, Paris : 1954
 - 10)- **Chartier Jean - Pierre**, Introduction à la pensée freudienne, Ed. P. B. Payot, Paris 2001
 - 11)- **Comte Auguste**, Cours de philosophie positive, Tome 1, Ed. Librairie Garnier frères, (sans année)
 - 12)- **Darwin Charles** , La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe, Trad. par Michel Prum, Editions Sylleps, Paris : 2000
 - 13)-**Descartes René** , Méditations métaphysiques, Ed .Librairie. Classique Eugène Belin, Paris : 1947
 - 14)- **Evans Richard**, Entretiens avec C. G. Jung, avec des commentaires de Ernest Jones, Trd. par Ph. Coussy, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1970
 - 15)- **Filloux Jean – Claude**, L'inconscient, Ed. P. U. F., Points Delta, Liban : 2017
 - 16)- **Fromm Erich**, La mission de Sigmund Freud, Trad. par Paul Alexandre, Eds. Complexe, Ed. P. U. F., Mouscron : 1975
 - 17)- **Feynman Richard**, La nature de la physique, trad. Hélène Isaac et autres, Eds. du seuil, Paris : 2007

- 18)- **Georg Groddek**, Le livre du ça, Trad. par L. Jumel, Ed. Gallimard, France : 2015
- 19)- **Grotius Hugo**, Le droit de la guerre et de la paix, Trad. par Pradier Fodrie, Ed. P. U. F. Paris : 1999
- 20)- **Hitler Adolf**, Mein Kumpt (Mon combat), (sans nom du traducteur), Editions d'Alger : 1943
- 21)-**Hobbes Thomas**, Léviathan, trad. Gérard Mairel, Ed. Gallimard, Paris, 2001)-
- 22)- _____, Le Citoyen, Trad. Samuel Sorbière, Ed. GF Flammarion, Paris : 2013
- 23)- _____, le citoyen, trad. Simone G. Fabre, Ed. Flammarion, 1982
- 24)- **Hegel Friedrich**, Leçons sur l'histoire de la philosophie 1, trad. Par J. Gibelin, Ed. Gallimard, France : 1970
- 25)- **Jacques Séda** et autres, Psychanalyse et sciences de l'homme, Bibliothèque des introuvables. Collection Psychanalyse dirigée par Jacques Sédat, Volume III, Mélange clinique, Paris : 2007
- 26)- **Jones Ernest**, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 1, Trad. Anne Berman, Ed. P. U. F. Bibliothèque de la psychanalyse, Paris :1958
- 27)- _____, La vie et l'œuvre de Freud, Tome 2, Trad. par Ed. P. U. F., Paris : 1961
- 28)- _____, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, Tome 3 (1919 – 1939). Trad. Anne Berman. Ed. P. U. F. Paris : 1969, 1ere éd
- 29)- **Jung Carl Gustav**, Dialectique du moi et de l'inconscient, trad. par Roland Cohen, Ed. Gallimard, Paris : 2013
- 30)- _____, Essais d'exploration de l'inconscient, Trad. par Laure Deutschmeister, Ed. Folio / essais, France : 2013.
- 31)- _____, Les racines de la conscience, Etudes sur les archétypes, Trad. par Yevs Le Lay, Ed. éditions Buchet / Castel, Paris : 1971.
- 32)- **Jung Carl Gustav, Karenyi Ch.**, Introduction à l'essence de la mythologie, Trad. par H. E. Delmidico, Ed. Petite bibliothèque Payot, Paris : 2001

- 33)- **Kant Emanuel**, La philosophie de l'histoire, Trad. par Stéphane Piobetta, Ed. Montagne, Paris : 1980
- 34)- _____, Premiers principes métaphysique de la science de la nature, Trad. par j. Gibelin, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, Paris : 1990
- 35)- _____, Prolégomènes a toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, trad. J. Giblin, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, Paris : 1965.
- 36)- **Kuhn Thomas**, La structure des révolutions scientifiques, Trad. par Laure Meyer, Ed. Flammarion, Paris : 2003
- 37)- **Le Bon Gustave**, Psychologie des foules, Ed. P. U. F., Paris : 1963.
- 38)- Legrand Michel, Psychanalyse, Science, Société, Ed. Pierre Mardaga éditeur, Paris : 1983
- 39)-**Le Guen Claude**, Le refoulement, Ed. P.U.F. France : 1992.
- 40)- **Marx Karl & Engel Frédéric** , Le manifeste du parti communiste, Eds. Sociales, Paris :1967.
- 41)- _____, L'idéologie allemande, Trad. par Henri Auger, Gilbert Badia et autres, Editions sociales, Paris : 1971.
- 42)- **Marx Karl** , Contribution à la critique de l'économie politique, Trad. par Maurice Husson et Gilbert Badia, Editions sociales, Paris : 1972. Version numérique, Site web : <http://pages.infinit.net/sociojmt>
- 43)- **Marcuse Herbert**, Eros et civilisation, Trad. par J. G. Nény et B. Fraenkel, les éditions de minuit, paris 1969
- 44)- **More Thomas**, L'utopie, Trad. Victor Stouvenel, Editions sociales, Paris : 1976.
- 45)- **Mellor Sophie de Mijolla** , La sublimation, Ed. P. U. F. (Ed. point Delta) Paris : 2013.
- 46)- **Naccache Lionel**, Le nouvel inconscient. Freud, Le Christophe Colombe des neurosciences, Ed. Odile Jacob, Paris : 2009
- 47)- **Nietzsche Friedrich**, L'Antéchrist, Trad. par Dominique Tassel, Ed. Bussière, Saint Amon, Paris : 1975
- 48)- _____, Ainsi parlait Zarathoustra, Trad. par Maurice Betz, Ed. Gallimard, Paris : 1963
- 49)- **Picaut Sophie Mellor** , La sublimation, ruse de la civilisation ? In revue du laboratoire de psychanalyse et de psychopathologie U. E. R.

- Sciences humaines cliniques, Université Paris VII, Tome 4, Ed. Répliques, Paris : 1979
- 50)- **Platon**, La république, trad. G. Leroux ,Ed .Flammarion, Paris 2002)
- 51)- **Pillon Jean**, Neurosciences cognitives et conscience. Comprendre les propositions des neuroscientifiques et des philosophes, Imprimerie Laballery, Chronique sociale, Paris : 2008
- 52)- **Popper Karl**, Conjectures et refutations. La croissance du savoir scientifiques, Trad. par Michelle – Irène et Marc B de Launay, Ed. Payot & rivages, Paris : 2006
- 53)-**Rank Otto**, Le mythe de la naissance du héros, suivi de la légende de Lohengrin ,Trad. par Elliot Klein, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris 1983
- 54)-**Ravoux Jean philippe**, De Schopenhauer à Freud L'inconscient en question, Ed. Beauchesne éditeur, Paris : 2007.
- 55)- **Reich Wilhelm**, La psychologie de masse du fascisme, Trad. par pierre kamnitzer, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1972
- 56)-**Robert Marthe**, La révolution psychanalytique, la vie et l'œuvre de Freud, Ed. Petite Bibliothèque Payot, Paris : 1996
- 57)- **Róheim Géza**, Psychanalyse et anthropologie, Trad. par Marie Moscovici, Ed. Gallimard, Last Amond (cher) Paris : 1978.
- 58)- **Róheim Géza**, Origine et fonction de la culture, Trad. Roger Dadoun, Ed. Gallimard, Paris : 1972
- 59)- **Rousseau Jean_ Jaques**, L'état de guerre, Ed. Bussière à Saint – Amand – Montrond, Paris : 2000
- 60)- **Roazen Paul**, la pensée politique et sociale de Sigmund Freud, Ed. P. U. F. Paris : 1976.
- 61)- **Russel Bertrand**, Science et religion, Trad. par Philippe Mantoux, Ed. Gallimard, 8eme éd. Paris : 1975.
- 62)- **Servier Jean**, Histoire de l'utopie, Ed. Gallimard, Paris : 1967
- 55)-
63)-**Sophocle**, Théâtre complet, (Œdipe roi), Trad. Robert Pignard, Ed. Flammarion, Paris : 1964
- 64)-**Spinoza Baruch**, L'éthique, tad. R. Caillois, Ed. Gallimard, Paris 1954,

- 65)- **Stora Jean Benjamin**, La neuro-psychanalyse, Ed. P. U. F. Paris : 2006
- 66)- **Tort Patrick**, Darwin et le darwinisme, Ed. P. U. F. Paris : 2005.Ed. Point Delta, Beyrouth Liban : 2010.
- 67)- **Vaysse Jean- Marie**, Inconscient et philosophie, Ed. Bordas, Paris : 2004
- 68)-**Vico Giambattista**, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations, Trd. par Ariel Doudine, les éditions Nagel, Paris 1953
- 69)- **Vico Giambattista**, La science nouvelle, Trad. par Alain Pons, Ed. Librairie Arthène Foyard, Paris : 2001
- 70)- **William Richard**, Freud, Trad. Martine Goutallier, Ed. Seghers, Paris : 1971

المعاجم والموسوعات:

بالفرنسية

- 70)-**Rycroft Charles**, Dictionnaire de la psychanalyse, version française par Jeannine Kalmanovitch, Librairie Hachette, Paris 1972
- 71)-**Laplanche J. et Pontalis J. B.**, Vocabulaire de la psychanalyse, Quadrige, P. U. F. 5eme édition, , Paris, 2007
- 72)-**Tort Patrick** et autres, Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution, sous la direction de, Ed. P. U. F. 1ere éd. Paris : 1996.
- 73)-**Marson Pascale**, 25 Mots clés de la psychologie et de la psychanalyse, Imprimé sur Presse Offset par Brodard & Tautin, Paris : 2005