

نظرية العلاج بالمعنى

دراسة تحليلية نقدية في فلسفة اللغة

The Theory of Meaning therapy : A Critical Analytical Study in Philosophy of Language

د. محمد سليم محمد حفني (*)

ملخص البحث

البحث بعنوان " نظرية العلاج بالمعنى: دراسة تحليلية نقدية في فلسفة اللغة". التحليل العلاجي بالمعنى هو منهجٌ فلسفيٌ لعلاج المشكلات الفلسفية والمفارقات الميتافيزيقية بطريقة تحليلية علاجية، تبدو أقرب إلى منهج التحليل النفسي في التعامل مع الأمراض العقلية، برغم أن هناك اختلافًا جوهريًا بينهما. تنقسم الدراسة إلى مقدمة، وثلاثة محاور رئيسية، وخاتمة. المحور الأول، مفهوم العلاج بالمعنى وعلاقته بالفلسفة العلاجية. المحور الثاني، العلاج بالمعنى في التحليل النفسي وفي التحليل الفلسفي الوجودي. المحور الثالث، العلاج بالمعنى في التحليل اللغوي المنطقي (التحليل الفلسفي العلاجي بين فتنجشتين المتطور وفلاسفة كميردج).. أخيرا، الخاتمة، وتشتمل على نتائج البحث. الكلمات المفتاحية :

التحليل العلاجي، العلاج بالمعنى، الاستشارة الفلسفية، الفلسفة الشارحة للفلسفة، المفارقات الميتافيزيقية.

(*) أستاذ الفلسفة المعاصرة المساعد بكلية الآداب – جامعة سوهاج.

Abstract

The research is entitled ' The Theory of meaning therapy: A Critical Analytical Study in Philosophy of Language'. Therapeutic analysis in meaning is a philosophical approach to treating philosophical problems and metaphysical paradoxes in an analytical-therapeutic manner, which seems closer to the psychoanalytic approach in dealing with mental illnesses, although there is a fundamental difference between them. The study is divided into the following topics: An introduction, the distinction between the concept of "meaning therapy " and " therapeutic philosophy". Moreover, treatment with meaning in psychoanalysis, and in existential philosophical analysis. The treatment of meaning in linguistic analysis, therapeutic philosophical analysis between the late Wittgenstein and the Cambridge philosophers. Conclusion, the search results.

Keywords : Therapeutic Analysis, Meaning Therapy, Philosophical Counseling, Metaphilosophy, Metaphysical Paradoxes.

المقدمة :

تعدُّ مشكلة المعنى القضيةَ الرئيسةَ في الفلسفة المعاصرة عموماً، وفي الفلسفة التحليلية على وجه الخصوص. أي أن الاهتمام المحوري بالمعنى في الفلسفة المعاصرة لم يشغل التيارات التحليلية فحسب، بل شغل الاتجاهات غير التحليلية أيضاً، مثل: الوجودية، والفينومولوجية، والبراجماتية والنيوبوية، وفلسفة التأويل. في حين نجد أن السبب الأساسي للاهتمام بالمعنى في الفلسفات غير التحليلية يتركز على اقتناع بأن المعنى والخبرة مرتبطان كأشد ما يكون الارتباط، وأن المعنى يتخلل الخبرة، فإن فلاسفة التحليل قد اهتموا إلي حد بعيد بالمعنى اللغوي. لذا فهناك اقتناع سليم بأن إحدى السمات المميزة للفلسفة التحليلية في القرن العشرين اهتمامها باللغة وبالمعنى اللغوي. لقد دعت الفلسفة التحليلية المعاصرة إلى تحويل الفلسفة العامة إلى فلسفة للغة. وظهر مصطلح " الفلسفة اللغوية" نتيجة لما يُسمَّى بـ " التحول اللغوي linguistic turn"، أي التحول نحو اللغة واتخاذها موضوعاً للفلسفة. والتحليل اللغوي عبارة عن منهج لعلاج أو لحل مشكلات الميتافيزيقا والأخلاق والمعرفة بطريقة لغوية. ونتيجة لذلك؛ تخلى الفلاسفة التحليليون عن البحث في الخبرة، بوصفها موضوعاً فلسفياً، وتبنوا موضوع اللغة، وبدأوا في السير خلف خطى فريجه بدلاً من جون لوك. لو نظرنا إلى قصة الفلسفة في القرن العشرين، ودع عنك الفلسفة في عصورها القديمة والوسيطية والحديثة، لوجدنا أنها قصة لفكرة المعنى

meaning أو المغزى Significance على حد تعبير جيلبرت رايل G. Ryle (١٩٠٠-١٩٧٦).

برغم توكيدنا على أن نظرية المعنى تقع من البناء الفكري عند كثير من الفلاسفة المعاصرين عند حجر الأساس، إلا أننا لا نغلو في تقدير ذلك مثلما فعل مايكل دميت M. Dummett (١٩٢٥-٢٠١١) عندما قال: "يتعين على الفلسفة - كوظيفة أولى لها، إن لم تكن الوظيفة الوحيدة، تحليل المعاني. فنظرية المعنى هي أساس الفلسفة برمتها، وليست نظرية المعرفة كما أضلنا ديكارت من قبل. يؤكد دميت أن نظرية المعنى هي نظرية في الفهم، وأن وظيفة نظرية المعنى للغة هي تقديم تفسير لكيفية عمل تلك اللغة، أي لكيفية تواصل المتحدثين بها. وأن أية نظرية في المعنى لا ينتج عنها مباشرة نظرية في الفهم، لن تفي بالغرض الذي من أجله نحتاج فلسفياً، إلى نظرية في المعنى. كذلك في تصور دونالد ديفيدسون D. Davidson (١٩١٧-٢٠٠٣) لنظرية المعنى، لم يكن المقصود من هذه النظرية نقل المفاهيم التي يمكن التعبير عنها في لغة معينة، ولكن نقل فهم تلك اللغة إلى شخص لديه هذه المفاهيم بالفعل.

إذا كان جوتلوب فريجه (١٨٤٨- ١٩٢٥) قد ربط المعنى بالإشارة، وربطه الوضعيون المناطقة: شليك (١٨٨٢- ١٩٣٦)، وكراناب (١٨٩١ - ١٩٧٠)، وإير (١٩١٠- ١٩٨٩) بالتحقق، وربطه فتجنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١) بالاستخدام، وربطه رايل بالسلوك أو الاستعداد السلوكي، وربطه أوستن (١٩١١-١٩٦٠)، وسيرل (١٩٣٢ -) بالقصدية وبأفعال الكلام، وربطه جرايس (١٩١٣- ١٩٨٨) بعلاقة التعاون بين المتكلم والمخاطب، فإن فتجنشتين في مرحلته المتطورة، وكذلك فلاسفة كيمبردج، أمثال : جون وزدم (١٩٠٤ - ١٩٩٣)، وموريس لازروويتز Morris Lazerowitz (١٩٠٧- ١٩٨٧)، ونورمان مالكولم Norman Malcolm (١٩١١- ١٩٩٠)..، وغيرهم يربطون المعنى بالتحليل العلاجي.

مصطلح التحليل العلاجي ظهر على يد فتجنشتين في كتابه البحوث الفلسفية، ثم انتقل إلى فلاسفة كيمبردج، لكي يُعبرَ بصورةٍ قويةٍ عن منهج فلسفي لعلاج المشكلات الفلسفية والمفارقات الميتافيزيقية بطريقة تحليلية علاجية، تبدو أقرب إلى منهج التحليل النفسي في التعامل مع الأمراض العقلية المختلفة، فكما يُسوِّغ التحليل النفسي بنتائجه في شفاء الناس وإرجاعهم إلى صحة العقل، فكذلك يُسوِّغ التحليل الفلسفي العلاجي بنتائجه في تحرير الفلاسفة من المشكلات الميتافيزيقية المستعصية أو الغامضة ، بغرض توضيح أفكارهم وعباراتهم الفلسفية. مما يؤكد وجود علاقة قوية بين الفلسفة والتحليل النفسي، فيما يتعلق بمسألة العلاج بالمعنى، برغم وجود اختلاف جوهري بينهما.

تأتي أهمية البحث، من حيث أنه يُسلِّط الضوء على نظرية مهمة في فلسفة اللغة، والفلسفة العلاجية عموماً، هي نظرية العلاج بالمعنى، التي تمتد جذورها الفلسفية إلى سقراط، وابتكرها في مجال التحليل النفسي فيكتور فرانكل، ويمكن تلمس مضمونها في الفلسفة الوجودية : كيركجارد (١٨١٣- ١٨٥٥)، وهيدجر (١٧٧٦- ١٨٨٩)، وسارتر (١٩٠٥- ١٩٨٠).. وغيرهم، وأخيراً تناولها بالتفصيل - ومن منظور التحليل اللغوي - فتجنشتين وفلاسفة كيمبردج وعلى رأسهم جون وزدم.

بالنسبة للدراسات السابقة، في حدود علم الباحث، لا يوجد بحث أكاديمي أو رسالة علمية مستقلة بعنوان " نظرية العلاج بالمعنى في فلسفة اللغة"، ولكن تجدر الإشارة إلى كتاب الدكتور محمد مهران "دراسات في فلسفة اللغة"، فهو أول من تطرق إلى الحديث عن " فلسفة التحليل العلاجي عند مدرسة كيمبردج"، ثم توجد بعض الإشارات المتضمنة في كتاب الدكتور محمد مدين " الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر"، وكتاب للدكتور عادل عوض بعنوان " التحليل النفسي والتحليل الفلسفي العلاجي"، تناول فيه أيضاً الفلسفة العلاجية عند مدرسة كيمبردج، مع التركيز على فلسفة جون وزدم، واستعان الباحث بهذه

الكتب الثلاثة جميعها، وغيرها من الكتب والمقالات العربية والأجنبية الأخرى الموثقة في قائمة المراجع.

أما عن تساؤلات الدراسة، فأهمها ما يلي:

- ما الفرق بين العلاج بالمعنى والعلاج بالفلسفة " الفلسفة العلاجية" ؟ وهل العلاج بالمعنى يعد نوعاً من العلاج الفلسفي التحليلي اللغوي أو نموذجاً واضحاً للفلسفة العلاجية؟ وما الدليل على فعالية هذا المنهج العلاجي؟

- كيف يمكن استخدام الفلسفة بوصفها نشاطاً تطبيقياً علاجياً therapeutic؟ هل يمكن أن تقدم لنا الفلسفة أية إجابات نهائية وقاطعة حول تساؤلاتنا عن معنى الحياة؟ وما المقصود بالاستشارة الفلسفية، و بالعلاج بالمعنى؟
- هل المنهج التحليلي اللغوي وسيلة أم غاية في ذاته عند فلاسفة التحليل العلاجي؟

- هل أفلاح فلاسفة التحليل العلاجي في التغلب على الصعوبات والمفارقات الميتافيزيقية؟ أم أن منهج التحليل اللغوي في الأساس لا يناقض الميتافيزيقا، خصوصاً الميتافيزيقا الوصفية، أو ما يُسمى بـ "الميتافيزيقا البعدية"

posterior metaphysics؟

- ما أوجه القصور في منهج التحليل العلاجي بالمعنى؟ وماذا بعد منهج التحليل اللغوي عموماً في الفلسفة؟
بالنسبة لمنهج البحث المتبع في الدراسة، سأستخدم المنهج التحليلي في عرض القضايا والمفاهيم، وسأستخدم المنهج النقدي في تقييم آراء الفلاسفة، بغرض الوقوف على إيجابيات نظرية العلاج بالمعنى وسلبياتها.
اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى ثلاثة محاور رئيسية، تسبقها المقدمة وتتلوها الخاتمة، وتشمل نتائج البحث. هذا التقسيم كالتالي:

- المقدمة

- المحور الأول : مفهوم العلاج بالمعنى وعلاقته بالفلسفة العلاجية وجودة الحياة

- المحور الثاني : تطور نظرية العلاج بالمعنى (من التحليل النفسي إلى التحليل الفلسفي الوجودي)

- المحور الثالث : التحليل العلاجي اللغوي بالمعنى بين فتجنشتين المتطور وفلاسفة كيمبردج

- الخاتمة (نتائج البحث)

المحور الأول: مفهوم العلاج بالمعنى وعلاقته بالفلسفة العلاجية

وجود الحياة:

التحليل العلاجي بالمعنى هو اتجاه في فلسفة التحليل تبناه فتجنشتين، بعد أن تراجع عن آرائه الذرية المنطقية التي دافع عنها في "الرسالة"، حيث تبنى هذا الاتجاه في كتابه "بحوث فلسفية" وحدد أن مهمة الفلسفة مهمة علاجية. وبعد أن كان يعتقد أن الغموض ينتج بسبب عدم توافر اللغات العادية على قوانين منطقية، صار يرى أن الغموض ينتج عن سوء فهمنا لقواعد الاستعمال الصحيح في اللغات العادية، ومن ثم فإن الكلمات لم تعد عنده تصويرًا للواقع أو "رسومًا" للوقائع، وإنما أصبحت وسيلة للاتصال مع الآخرين، ويتحدد معنى الكلمات حسب السياق والاستخدام. وبالرغم من أن هذا الاتجاه يُنسب إلى فتجنشتين المتطور، إلا إن جورج مور G. Moore كان أول من ذهب إلى أن المشكلات الفلسفية ترجع إلى أن الفلاسفة يستخدمون مصطلحات بمعان لا يفهمها "الحس المشترك"، لهذا رأى أن التحليل يجب أن ينصب على توضيح التصورات كما تستخدم في اللغة العادية^(١). ويتمثل التحليل العلاجي عند فتجنشتين في الوصف الصحيح للاستعمال الحقيقي للكلمة أو العبارة التي أدى استعمالها الخاطئ إلى الغموض الفلسفي. وبتعبير آخر أوضح فيما يرى الدكتور محمود فهمي زيدان: يهدف التحليل العلاجي إلى علاج الفلاسفة بالعمل على إعادتهم إلى اللغة العادية والاستخدام المألوف للكلمات^(٢).

أول ما نلاحظه بخصوص مفهوم التحليل العلاجي بالمعنى، هو أن فلاسفة التحليل العلاجي لا يرون في الفلسفة إلا مجرد وسيلة للتوضيح أو أداة فنية علاجية، ومعنى ذلك أنه ليس هناك موضوع خاص للفلسفة، وإنما منهجها هو تحليلي وعلاجي في طابعه العام^(٣). نتساءل مع فتجنشتين: ما الجدوى من ممارسة الفلسفة إذا لم تساعدنا بوصفها نشاطًا أو فاعلية في فهم وتفسير وحل مشكلاتنا اليومية بطريقة عقلانية، وتحريرنا من الأوهام والمشكلات الزائفة؟

ذهب التحليليون العلاجيون من فلاسفة كميريدج - مطورين فكرة فتجنشتين عن العلاج الفلسفي - إلى أن المتقدمين من التحليليين - ومنهم فتجنشتين نفسه، لم يدركوا بصورة كافية طبيعة الالتباسات اللغوية التي تكمن وراء المشكلات الفلسفية. إذ أننا لا يجب أن نقف عند إظهار هذه الالتباسات فحسب، بل علينا أيضًا أن نبين ما الذي يجعلها غامضة أو ملتبسة بالفعل، وبطريقة أخرى أوضح لا ينبغي أن نقف عند حد القول بأن القضايا الميتافيزيقية مجرد لغو، بل لا بد أيضًا من توضيح ما يؤدي بالناس إلى أن يشغلوا أنفسهم باللغو، والدرجة التي يكون عليها هذا الانشغال، فالعبارات الميتافيزيقية لغو، إلا إنها لغو مهم، إنها

تنطوي على مفارقة، لكنها مفارقة تنويرية. مثلا لجأ الوضعيون المناطقة إلى منهج التحقق في رفضهم للعبارة الميتافيزيقية ولعبارات القيم. فعبارة الميتافيزيقا لا تتحدث عن شيء في الطبيعة، بحيث نستطيع أن نطابق بينها وبين ما تتحدث عنه، وإنما تتحدث بحكم تعريفها عن شيء يجاوز ما هو في الطبيعة، أو بالأحرى التعمق فيما وراء ظاهر الوجود الطبيعي المحسوس، وتلك كانت وجهة نظر ديكارت René Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠)، واسبينوزا B. Spinoza (١٦٣٢ - ١٦٧٧)، وليبنتز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦)،

وبرادلي F. H Bradley (١٨٤٦ - ١٩٢٤)، وغيرهم. لذا فقد كان من أوضح الخلافات الفلسفية التي أثرت في اتجاه التحليليين العلاجيين وأثرته في الوقت نفسه، تلك الخلافات التي نشبت بين الوضعيين من جانب والترانسندنتاليين من جانب آخر في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، والتي كنت تدور حول بعض المشكلات الفلسفية التي تتعلق بمشكلة القضايا الضرورية وبمشكلة الكليات. فقد أظهرت هذه الخلافات بشكل واضح أنه لا سبيل إلى استبعاد الحجج الميتافيزيقية، ولا سبيل إلى حل المشكلات الميتافيزيقية، طالما كانت تُعالج بالطريقة التقليدية للفيلسوف^(٤)، ومن هنا تبرز أهمية التحليل العلاجي بالمعنى.

نظرية العلاج بالمعنى theory of meaning therapy: منهج تحليلي يندرج ضمن فلسفة اللغة باتجاهاتها المتعددة^(٥)، أو ضمن الفلسفة التطبيقية عموماً، ولا توجد حدود أو فواصل فارقة بين الفلسفة التطبيقية والفلسفة النظرية أو التأملية الخالصة. فعندما تسأل مثلاً: ما المقصود بفعل الكلام "أعدك، أو أحذر، أو أراهنك، إلخ؟"، فإن سؤالك ينتمي إلى فلسفة اللغة، أما إن تسأل عما إذا كان فعل الكلام يُعبّر عن تهكم أو سخرية أو ازدراء.. إلخ، فأنت بهذا تطرق باب فلسفة اللغة التطبيقية، لأنك في هذه الحالة تبحث عن معنى فعل الكلام وطريقة تأثيره في المتلقي أو المخاطب.

الفيلسوف الميتافيزيقي في نظر أصحاب منهج التحليل العلاجي، هو شخص يجب أن يأخذ على عاتقه ضرورة أن يُشَفَى من أمراض سوء الفهم المختلفة، قبل أن يبلغ المفاهيم الخالصة للحس المشترك common sense "، أو التصورات العقلية المجردة للفلسفة. اتخذ فتجنشتين موقفاً ناقداً من معتقدات الحس المشترك التي دافع عنها جورج مور، يمكن للفلسفة أن تنطلق من الحس المشترك - في رأي فتجنشتين - ولكن لا يمكنها أن تبقى في حدود الحس المشترك؛ لأن قضيتها أن تخلصنا من العقبات التي لا تأتي من الحس المشترك، ولا يغيب الحس المشترك عن أي فيلسوف في الحياة العادية، مثلما لا تُجدي

محاولة الهروب من المشكلة الفلسفية بالاستناد بالحس المشترك، اطرحوها كما تُطرح بكل ما أوتيت من قوة^(٦).

والعلاج الذي يقترحه فتجنشتين لهؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين، لا يكون إلا بواسطة التحليل اللغوي، فعن طريقه تتبدد المشكلات الفلسفية الناجمة عن سوء الفهم. ولم يقف فتجنشتين عند حد مهاجمة الميتافيزيقا ودحض قضاياها ومشكلاتها، بل وجدناه ينقد لغة المنطق الصورية أو الرمزية الدقيقة، بقوله " إنه لمن الغرابة أن يهتم المنطق بلغة مثالية، وليس بلغتنا نحن الجارية "^(٧). أي أن القضية تكون صحيحة ذات معنى، لا من حيث لها معنى دقيق محدد، بل من حيث أنها تؤدي المعنى وتوصله إلى الآخرين دون أن تؤدي إلى سوء فهم بالنسبة للآخرين^(٨).

كما تعهد جون وزدم - مع أقرانه من فلاسفة التحليل العلاجي - بالبحث الفلسفي في أهداف ومناهج الفلسفة ذاتها، وهذا هو الموضوع الرئيس لفلسفة وزدم، بمعنى البحث في طبيعة الفلسفة ذاتها. في مقاله المهم: "هل التحليل منهج مفيد في الفلسفة" Is analysis a useful method in philosophy ١٩٣٤،

حيث يميز وزدم بين ثلاثة أنواع من التحليل: التحليل المادي material

analysis، والتحليل الصوري Formal analysis، والتحليل

الفلسفي philosophical analysis. ويرى أن التعريفات التي تقدمها العلوم

الطبيعية للحدود تعد مثالا للتحليل المادي. أما التحليل الصوري فإن أفضل نموذج له هو نظرية رسل في الأوصاف Theory of Descriptions، وهو

يصف هذين النوعين من التحليل بأنهما تحليلات علي المستوى نفسه - Same

analysis Level، أما التحليل الفلسفي فهو، في نظره، تحليل علي مستوى

جديد New Level-analysis، ويتميز بأنه يقوم علي عملية استبدال

للحدود الأكثر نهائية بالحدود الأقل نهائية: فالأفراد مثلا أكثر نهائية من الأمم.

والمعطيات الحسية والحالات الذهنية أكثر نهائية من الأفراد. ومن ثمّ فالتحليل

الفلسفي يقوم علي رد العبارات التي تقال عن الذهن إلي عبارات تقال عن

الحالات الذهنية، ورد العبارات التي تقال عن الموضوعات المادية إلي عبارات

تقال عن المعطيات الحسية^(٩). وقد صرح وزدم بأن هدف الفيلسوف التحليلي هو

استبصار الحقائق، وفهم تركيبها المطلق بوضوح، عن طريق الفهم الواضح

لمكوناتها أو عناصرها ولترتيب هذه العناصر فيها^(١٠).

أما الفلسفة العلاجية **therapeutic philosophy** فهي منهج تحليلي يتناول الفلسفة بوصفها علاجًا **philosophy as a therapy** للناس العاديين في التغلب بطريقة عقلانية وحكيمة على الصعوبات والتحديات التي تواجههم في الحياة اليومية، والعلاج بالفلسفة كان في الأزمنة العريقة طبًا رُوحياً، وأصبح طبًا فلسفياً مع المحاولات والتأويلات المعاصرة، التي قدمها ميشيل فوكو، وبيير هادو، وبيتر رابه، وأندري جون فولكه، وجون جرايش، ومارتا نسبوم.. وغيرهم.

تُسمى الفلسفة العلاجية أيضا بـ " المشورة أو الاستشارة الفلسفية (أو الإرشاد الفلسفي)، **Philosophical Counseling** ، فالفلسفة عند معظم الناس لا تعنى شيئا ما لم تؤثر فيهم بصفة شخصية. في الربع الأخير من القرن العشرين عادت الفلسفة مرة أخرى لكي تُستخدم بوصفها علاجًا لتخفيف الشقاء البشري. وقد نشأت نهضتها العلاجية في أوروبا في الثمانينيات من القرن العشرين، وأطلق عليها أولا اسم " الممارسة الفلسفية **philosophical praxis** ، ثم غلب عليها اليوم اسم " الاستشارة الفلسفية"^(١١)، ومعناها : نوع من المشورة يقدمها " المستشار أو المعالج الفلسفي **Counselor**" عن طريق استخدام الأفكار والاستبصارات الفلسفية لمساعدة الناس على التفكير المنطقي والعقلاني، وهذه المشورة تكون ذات فائدة في مساعدة العملاء **clients**، في معرفة أفضل ما يمكن أن يقوموا به من أعمال، واتخاذ القرارات، وحل المعضلات التي تواجههم، ومساعدتهم في تحقيق الفهم الواضح لكل ما يستهدفونه في هذه الحياة^(١٢).

العلاج أو الإرشاد الفلسفي هو شكل مبتكر من الإرشاد يستخدم المهارات الفلسفية والأفكار لمساعدة الناس على التفكير العقلاني في حل المشكلات اليومية^(١٣). العلاج الفلسفي يشير إليه جيرد أخينباخ **Gerd Achenbach** (١٩٤٧ - ..) - المؤسس الحقيقي له في العصر الحديث - كبديل للعلاج النفسي . وكذلك أشار براون **Brown** إلى أن العلاج الفلسفي هو في واقع الأمر نوع من الفلسفة التطبيقية، وإن لم يكن علاجًا بآتم معنى الكلمة بالمفهوم الطبي^(١٤) . من أهم مقومات الإرشاد الفلسفي أو المشورة الفلسفية : الابتعاد عن الحكم الذاتي ، وتعزيز الإدراك، والثقة في الآخرين، واكتشاف بدائل جديدة، والاسترخاء العاطفي، وتحسين الرؤية أو البصيرة. كما أن تاريخ الفلسفة الطويل يفيد بأن الفلسفة لم تنفصل أبدا عن مشكلات حياة الإنسان والعالم الذي يعيش فيه منذ سقراط حتى يومنا هذا، وحسبنا مقولة أبيقور الماثورة التي يساوي فيها

بين عمل الفيلسوف وعمل الطبيب، يقول أبيقور: " فارغة هي حجة الفيلسوف التي لا تُخَفِّف أيَّ شقاءٍ بشري، فكما أنه لا خير في الطب إذا لم يُزَلْ أسقام البدن، كذلك لا خير في الفلسفة إذا لم تُزَلْ سَقَمُ الرُّوح^(١٥)". يرى أبيقور أن للفلسفة تأثيراً أكبر من مجرد التأثير العلاجي العارض أو غير المباشر - فبإمكان الفلسفة أن تكون ذات نفع عظيم بوصفها علاجاً تطبيقياً^(١٦). وليس المقصود بالعلاج الفلسفي أنه يشير إلى المرض العقلي أو الذهني mental illness، بل إنه يشير إلى تلك المعاناة التي يتعرض لها أولئك الذين يستهدفون العلاج، وما يصاحب ذلك من فقدان للمعنى loss of meaning، بمعنى أن العلاج هنا هو علاج لمن يتمتعون بالصحة العقلية therapy for the sane (أي أنه علاج للعاقل) على حد تعبير " لومارينوف "^(١٧).

يسأل فتنجشتين - في خطاب أرسله إلى نورمان مالكولم- سؤالاً بليغاً : " أي جدوى من دراسة الفلسفة، إذا كان كل ما تقدمه لك، هو أن تَمَكِّنَكَ من الحديث بشيءٍ من المعقولية عن بعض المسائل العويصة في المنطق والميتافيزيقا..، فإذا لم تُحَسِّنِ الفلسفة تفكيرك في المسائل المهمة للحياة اليومية، إذا لم تجعلك ذا ضمير يقظ أكثر .. بدلا من التفكير في المسائل الفلسفية الصعبة، مثل : اليقين ، والاحتمال، والإدراك.. إلخ، فإن الأجدر بها الاهتمام بالتفكير فيحل مشكلاتنا اليومية، والتحدث مع الآخرين مباشرة، وفهم المعاني التي يقصدونها بعبارتهم^(١٨). الفلسفة، كما يتصورها فتنجشتين، هي ممارسة عملية لغوية ودلالية، وليست مجرد أنساق نظرية أو ميتافيزيقية، ويجب أن تُكْرَسِ الفلسفة نفسها لمهمة التوضيح المنطقي للأفكار^(١٩). هكذا فقد حدد فتنجشتين المهمة الجديدة التي يمكن للفلسفة أن تنهض بها بأنها مهمة علاجية therapeutic.

فاللغة الميتافيزيقية تؤدي بالفعل إلى الخلط، والاهتمام الأساسي للفلسفة هو أن تتعامل مع المشاكل التي تؤدي بنا إلى الخلط بسبب غياب الوضوح. فالفلسفة إذن تصبح معركة مستمرة ضد ما يمكن أن تقع فيه عقولنا من غموض وخلط من جراء اللغة، ويكون ذلك بأن نعمل على انتشار الكلمات من التيه الميتافيزيقي وإعادتها مرة أخرى إلى مكانها الطبيعي في الاستخدام اليومي. فهدف الفلسفة فيما يقول فتنجشتين هو أن تُبَيِّنَ للذبابية سبيل الخروج من الزجاج^(٢٠).

تأسيساً على ما سبق، فإن مهمة الفيلسوف الأساسية- في رأى فتنجشتين - ليست تحليل القضايا المركبة إلى أبسط مكوناتها، وصولاً إلى القضية الذرية التي تُناظر الواقعة الذرية، وإنما ممارسة العلاج الفلسفي لهؤلاء المرضى الذين تُسيطر على أذهانهم نماذج لغوية معينة تُلقَى بهم في غيابات الغموض الميتافيزيقي، وذلك بإعادتهم إلى اللغة العادية التي تتجلى فيها المعاني

بالاستخدام، وصياغة المشكلات الملحة في إطارها حتى يتبين أنها مشكلات وهمية لا وجود لها إلا في عقول الفلاسفة. الفارق المهم بين رؤية «فتجنشتين» تلك ورؤية ممارسي الإرشاد الفلسفي والعلاج بالفلسفة في عالمنا المعاصر أن رؤية «فتجنشتين» تجعل الفلاسفة هم المرضى وهو المعالج النفسي؛ مرضهم هو القلق والحيرة والمآزق الميتافيزيقية التي يكابدونها؛ هم واقعون في هذا القلق وهم أيضاً صانعوه لأن ما يثيرونه من مشكلات ميتافيزيقية إنما نشأت نتيجة سوء استخدامهم للغة العادية أو تجاهلها. أما رؤية المعالجين الجدد فترتكز على تنصيب أنفسهم كأطباء معرفيين لعقول الآخرين، بالعمل على تحريرهم من عاداتٍ نمطيةٍ للتفكير أدت بهم إلى القلق والحيرة والمآزق الحياتية التي حالت بينهم وبين السعادة^(٢١).

العلاج الفلسفي بالمعنى ربما امتدت جذوره الأولى - في تصور الباحث - إلى سقراط ومنهجه الجدلي في توليد المعاني رداً على أغاليط السفسطائيين. فلقد مارس سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) العلاج الفلسفي حينما بحث عن معنى السعادة البشرية، ووجدها في المعرفة البشرية أو الحكمة، ورأى أنها ضرورية من أجل عيش حياة جيدة. وحينما بحث عن معنى الفضيلة؛ وأكد أنه الطريق الوحيد الذي يوصل الإنسان للازدهار البشري، فالفضيلة والسعادة وجهان لعملة واحدة عند سقراط. وحينما دعي إلى معرفة النفس (اعرف نفسك بنفسك)؛ لأن من عرف نفسه عرف الخير الخاص بها، أما الذي لا يعرف نفسه؛ فإنه يُسرف في استعمال ملكاته وقدراته ولا يصل للخير. ومن ثم فإن معرفة النفس هي الشرط الأول لتحقيق السعادة، ومعرفة النفس هي التي تولد الانسجام بين رغبات الإنسان والظروف التي يوجد فيها. ومن ثم، فقد استخدم سقراط الفلسفة ليس لتعليم المفاهيم، بل لتشجيع الأشخاص على فحص تفكيرهم ومواقفهم وأفكارهم، ولذا تمثل العلاج الفلسفي عند سقراط في الفحص الذاتي للحياة، وهذا الفحص للحياة يجعل الحياة جديرة بأن تُعاش، ويجعل النتيجة أفضل. أيضاً مارس سقراط العلاج الفلسفي في سياق تعامله مع السفسطائيين، حين نبههم إلى أن المشكلة الحقيقية تكمن في أنهم لم يبدأوا بمعرفة حقيقة أنفسهم قبل أن يتوجهوا إلى الآخرين مُعلنين أنهم قد عرفوا كل شيء وأمسكوا بزمام الحقيقة، ولقد نجح سقراط من خلال منهجه الجدلي في كشف زيف ادعاءاتهم ورأى أن هدف الفلسفة هو تحسين النفس البشرية من خلال تخليصها من الأفكار الخاطئة التي تضلل العقل وتمرض النفس الإنسانية، وأكد أن الفلسفة ستساعدنا في تخليص حياتنا من مثل هذه المآسي بالجدل السقراطي، كما استخدم سقراط

التفكير النقدي وطالبنا بتوضيح آرائنا وأفكارنا. لهذا كله يعد سقراط رائداً للإرشاد الفلسفي^(٢٢).

كما مارس أفلاطون العلاج بالفلسفة حين بحث عن الحكمة. والحكمة عند أفلاطون هي شكل من أشكال السعادة. وهي القدرة على تقديم المشورة الفلسفية الجيدة، أو الحكم السليم، وتلك الحكمة لا يمكن تحقيقها إلا من قبل بعض الأشخاص الذين يمكنهم الخضوع لبرنامج تعليمي شامل. ومن جهة أخرى، مارس أفلاطون العلاج بالفلسفة حين تمسك بالعقل في مواجهة الانفعالات؛ وحين تحدث عن سمات الشخص الحكيم، وأنه الشخص القادر على التحكم في الانفعالات بالعقل، ورأى أن ذلك يُعبّر عن الحكمة. أما أرسطو فمارس العلاج بالفلسفة حين بحث عن الحكمة، واعتبرها أهم الفضائل الأخلاقية، وبالتالي مارس أرسطو العلاج بالأخلاق. حين اعتقد أن هدف الفلسفة هو الوصول للحكمة والحياة السعيدة والحياة الجيدة، وأن يعرف ما هو " صواب " وأن أسعد حياة يمكن أن يعيشها هي الحياة التأملية التي تقوم على نوعي الحكمة، وأنه لكي نعيش حياة فاضلة، من الضروري أن نمتلك الحكمة العملية، لأنها تمثل التطبيق العملي للمعرفة والحكمة النظرية في الحياة اليومية^(٢٣).

ثم تحولت الفلسفة القديمة برمتها بعد أرسطو ، إلى فلسفة علاجية، حيث ركّز أبيقور في فلسفته العلاجية على علاج آلام النفس لأنها في رأيه أشنع من آلام الجسد، فإن كان الإنسان يتألم ويعانى القلق خوفاً من الموت أو من المصير، فإنه بالعلم والفلسفة يمكنه التخلص من هذا القلق، فما الموت إلا انعدام الإحساس. أما الرواقيون فقد ضربوا أروع الأمثلة سواء في فلسفتهم أو في حياتهم على أن الفلسفة فيها الشفاء من كل أنواع القلق وكل أصناف الهم والألم، وأكدوا أنه كلما تعمقت الحكمة الفلسفية لدى الإنسان، نجحت في التوافق مع كل ظروف الحياة، ومع ذلك الكون بما فيه من كائنات طبيعية وبما فيه من بشر. وكل ذلك من خلال مبدأ استندوا إليه هو العيش وفقاً للطبيعة سواء الطبيعة الخارجية أو الطبيعة العاقلة للإنسان، وهو ما يعرف حالياً بفلسفتهم البيئية^(٢٤). يقول "إبكتيتوس": " مدرسة الفيلسوف هي عيادة طبيب؛ حيث تُعدّ الفلسفة علاجاً نفسياً وليس علاجاً فيزيائياً، وإن شفاء النفس ضروريٌّ أكثر من الجسد؛ لأن الموت خير من الحياة السيئة. بعبارة أخرى: تُعدّ الفلسفة الرواقية في الأصل شكلاً من أشكال العلاج النفسي تهتم بالإدراك والأحكام والسلوك، أي فن الحياة، وليست الفلسفة عندهم مجرد تنظيرات متعالية مشوية بالغموض والتعقيد^(٢٥). إذن كل التيارات الفلسفية في العصر الهلنستي استهدفت التماس طريق السعادة للإنسان وسط ظروف شديدة الوطأة من حروب وصراعات، والتمست السعادة

في الطريق الفردي. الفلسفة عند أبيقور، مثلما هي عند الرواقيين تماما، ممارسة علاجية^(٢٦). باختصار، فإن المدارس الفلسفية الهلنستية في اليونان وروما، كالأبيقورية والشكية والرواقية، لم تمارس الفلسفة بوصفها تكتيكا فكريا مجردا يهدف إلى إظهار البراعة الذهنية، وإنما كفن دنيوي يتصدى للبؤس الإنساني على حد تعبير الفيلسوفة الأمريكية مارثا نسبوم. أو كما يقول بيير هادوا: لم تكن الفلسفة عند هؤلاء تجريدا نظريا ولا بناء مذهبيا، بل كانت فنا للعيش وطريقة حياة، وعزاء ومواساة وممارسة علاجية^(٢٧). لقد جعل فلاسفة تلك المدارس من أنفسهم «أطباء للحياة البشرية»، ما يعني أن الفلسفة تسبق العلاج النفسي كطريقة لمعالجة بعض أكثر مشاكل الحياة البشرية إزعاجا وإيلاما. وبالتالي، ليست حركة الإرشاد الفلسفي ثمرة للعلاج النفسي، ولكنها محاولة من قبل الفلاسفة لإعادة الفلسفة إلى جذورها العملية القديمة^(٢٨).

بالإضافة إلى ذلك تجدر الإشارة إلى إمكانية استخدام المنطق في العلاج الفلسفي، أو ما يُسمى العلاج القائم على المنطق Logic- Based Therapy

، كما يتضح عند إليوت كوهين Eliot Cohen وألبرت إلياس Albert Ellis^(٢٩). العلاج القائم على المنطق (LBT) هو البديل لنظرية العلاج النفسي المعروفة باسم "العلاج العقلاني الانفعالي السلوكي Rational-Emotive

Behavior Therapy (REBT)" ، التي طوّرها عالم النفس الأمريكي ألبرت إلياس، ويهدف العلاج السلوكي العقلاني إلى اجتثاث المرض من جذوره ، بحيث لا يركز على المرض في حد ذاته ، بقدر تركيزه على الأسباب والأفكار الرئيسية الكامنة وراء المرض، وأهمها اعتقادات المريض غير العقلانية، ومعالجة نزوعه إليها. بمعنى الانتقال من الوقائع الجزئية إلى نطاق الأفكار، وهي عملية فلسفية بحثية قائمة على التجريد، وهي أيضا طريقة رائدة في "الممارسة الفلسفية" أو تقديم المشورة الفلسفية". ولقد صار هذا المنهج بالفعل يقب ب " العلاج الفلسفي"، من جانب السيكولوجيين. ويتكون العلاج من خمس خطوات تدور معظمها حول "مقاومة الرغبة" وهي فكرة فلسفية يمكن الرجوع بها إلى البوذية، والتصالح مع الذات وتقبل الواقع" وهي نفسها توصيات إيكثيوس الرواقي والفيلسوف الإيطالي في العصور الوسطى بونيثيوس^(٣٠). يرجع ظهور العلاج بالمنطق إلى ثلاثة عقود من البحث والتطوير والتطبيق العملي، أثبتت فيها نظرية وممارسة العلاج بالمنطق الإمكانيات المذهلة للفلسفة والمنطق، في تحقيق الاحترام التعاطفي والرعاية الحقيقية، وتعزيز التكيف المعرفي والعاطفي والسلوكي في مواجهة مشكلات الحياة^(٣١). هذا المنهج يساعد العميل في التوصل إلى " فلسفة عقلانية جديدة وفعالة " خلال ثلاث مراحل ضرورية هي: اكتشاف

الاعتقادات غير العقلانية، وتفنيده هذه الاعتقادات ومساءلتها بقوة وتقويضها بالحجة، والتمييز بين الاعتقادات العقلانية والاعتقادات غير العقلانية، بحيث لا تُستعمل إلا الاعتقادات العقلانية في الحياة اليومية" (٣٢).

لقد حدّد إليوت كوهين المبادئ الأساسية للعلاج القائم على المنطق في أربعة افتراضات أساسية هي : (٣٣)

١- أن الناس يستنتجون - وبشكل منطقي - معاني مكونات السلوك المعرفي لانفعالاتهم ، من خلال مجموعة من المقدمات .

٢- أن الجنس البشري عموماً ليس معصوماً من الخطأ، لذا فإن مقدمات استدلالاتهم السلوكية والانفعالية تميل دائماً إلى اشتغالها على " أغاليط منطقية fallacies " .

٣- أن مشكلاتنا السلوكية والعاطفية أو الانفعالية تنبثق من بناءات واقعية .

٤- يمتلك الناس إرادةً قويةً وحقيقيةً، يمكن استخدامها في تصحيح أغاليط الاستدلال السلوكي والانفعالي.

ويمكن أن نستنتج من هذه المبادئ السابقة أن الفكرة الرئيسية لنظرية العلاج بالمنطق، هي أن عديداً من المشكلات السلوكية والانفعالية المرهقة التي يعانيها كثير من الناس في حياتهم اليومية ، والتي قد تسبب لهم الشعور بهزيمة الذات، يكون أساسها التطبيق الخاطئ للتفكير المنطقي ، أو الممارسة الخاطئة للعمليات المنطقية التي يلجأ إليه الفرد في معالجة مشكلاته ، ومن ثم يمكنه الوصول إلى استنتاجات غير واقعية من مقدمات غير عقلانية في استدلالاته العملية. أو كما يشير كوهين إلى أن أصل الفكرة بدأ من خلال القول بأن المشكلات السلوكية والانفعالية متجذرة في التفكير اللاعقلاني (أو بالأدق الاستنتاج من مقدمات منطقية غير عقلانية أو مغلوبة) ، والعلاج القائم على المنطق يوفر أدوات التفكير الناقد، لمعرفة المقدمات المنطقية الخاطئة للمستترشد، وتحديد مثل هذه المقدمات الخاطئة ودحضها ، وفي المقابل يقدم المستشارون الفلاسفيون العلاج المنطقي أو الترياق الفلسفي المستنير لهذه المقدمات (٣٤)، مسترشدين في ذلك - وبالإضافة إلى الاستدلال العقلاني - بمجموعة هائلة من الفضائل السامية، مثل: احترام الذات، واحترام الآخر، وعلاقتنا بالعالم، والتخلي بالشجاعة، وبالاعتدال، وفهم المسائل الميتافيزيقية الكبرى. تماماً كما هي الحال في العلاج النفسي، الذي يؤكد على ضرورة إجراء تغييرات سلوكية من أجل التغلب على الميول غير العقلانية وتنمية العادات الفاضلة. فالإنسان الذي لا يمتلك ناصية المنطق ولا يجيد فن الاستدلالات السليمة ، يقع فريسةً سائغةً لمشكلاته، وقد يتعثر في فهمها، أو يتأخر أو يتوهم في حلها. لذا يهدف العلاج بالمنطق إلى إرشاد هؤلاء المتعثرين أو المتطورين أو الواهمين في بناء استدلالات منطقية سليمة. لهذا

طور إيوت كوهين الخطوات الأربع لعملية " العلاج بالمنطق LBT "، وركز بصورة كبيرة على بناء المنطق السلوكي والانفعالي للمستشارين الفلسفيين^(٣٥). يستنتج الباحث أن العلاج بالمنطق هنا هو نوعٌ من المنطق العملي practical logic الذي يعتمد على لغتنا العادية، وليس منطقاً صورياً أو رمزياً. ويُستخدَم هذا النوع من المنطق العملي لتحديد وتحليل وتقييم الحجج، كما تحدث في سياقات الخطاب في المحادثات الشخصية و المداورات اليومية، والإعلانات، والجدل السياسي والقضائي، وفي شتى ألوان التعليقات التي نصادفها في وسائل الميديا المختلفة في عصرنا هذا. حيث تُقيّم الحجج على أساس كل حالة على حدة، بالنظر إلى كيفية استخدام الحجة في السياق المعطى، لإقناع شخص ما بقبول النتيجة، أو على الأقل لتقديم بعض الأسباب ذات الصلة لقبول النتيجة^(٣٦). يقدم كوهين أمثلة على العلاج بالاستدلالات الانفعالية سواء العقلانية أو غير العقلانية: (٣٧)

أ- استدلال لا عقلاي على انفعال الاكتئاب :

- لا ينبغي أن يحدث الاكتئاب أبدا ، ولكنى مكتئبٌ لأنني فقدت والدي
- موت والدي كان بسبب تعطل الهاتف، ولأن العالم لا يعمل كما يجب أن يكون عليه.
- إذن، أنا مكتئب لأنى فقدت والدي ، ولأن العالم ليس كما يجب أن يكون.

ب- استدلال لا عقلاي على انفعال " الشعور بالذنب ":

- لقد فضّلتُ عملي على زيارة والدي، ولكنها كانت فرصتي الأخيرة
- فإذاً كان يجب عليّ أن أزوره ، ويجب أن أزعج نفسي بهذا الأمر بقية حياتي.
- ج- استدلال لا عقلاي على انفعال " الغضب " :

- موت والدي كان بسبب تعطل الهاتف، حيث لم أستطع الاتصال به و إنقاذه

- فشل موظفي الاتصالات في إبقاء خطوط الهاتف قيد التشغيل قد ساهم في موت والدي

د- استدلال لا عقلاي (مغلو ط) على انفعال " التشاؤم " : (٣٨)

- مقدمة أولى : إذا لم أستطع الحفاظ على وظيفتي ، فأنا إنسان فاشل
- مقدمة ثانية : لقد فقدت وظيفتي
- النتيجة: إذن أنا فاشل

هـ - استدلال عقلاي صائب على انفعال " التفاؤل " :

- إذا لم أستطع الحفاظ على وظيفتي ، فيجب أن أتعلم من أخطائي ، وأفعل الأفضل في القادم .

- لقد فقدت وظيفتي .
- إذن يجب علىّ أن أتعلم من أخطائي، وأفعل الأفضل في المرّات القادمة.
- فئمة مشاكل سلوكية - كما يشير كوهين - تنبع من حديث الإنسان لذاته أنه لا يستطيع السيطرة على مشاعره أو تغيير سلوكه ، ولا يكون علاج ذلك إلا بالمنطق والعقلانية في التفكير. ونلاحظ أن النتيجة في الاستدلالات اللا عقلانية السابقة (أ ، ب ، ج ، د) تصاحبها انفعالات ، الاكتئاب ، والشعور بالذنب ، والغضب ، والتشاؤم.. إلخ ، في حين أن النتيجة في الاستدلال العقلاني (هـ) يمكن أن يصاحبها التفاؤل، والرضا ، و الأمل ، والتطلع نحو الأفضل^(٣٩).

المحور الثاني: تطور نظرية العلاج بالمعنى (من التحليل النفسي،

إلى التحليل الفلسفي الوجودي):

العلاج بالمعنى Logotherapy : هو أحد الأساليب العلاجية المتفرعة من العلاج النفسي الوجودي، وهو يتخذ من المنهج الفينومينولوجي أساساً له، حيث يستخدمه كطريقة يفهم بها الإنسان ذاته. ويهدف هذا العلاج إلى مواجهة أزمات الواقع التي لا يمكن تغييرها، وإنما يمكن التعايش معها، ويساعد الشخص المريض على تقبّلها، فليست وظيفة العلاج بالمعنى ، من منظور التحليل النفسي، إعطاء أجوبة أو حلول، بل هو عامل مساعد، أي أنه يحاول أن يصنع معيشة وتوازناً مع الواقع والوجود. يركز العلاج بالمعنى على العلاقة بين الأنا والأنت؛ الطبيب والمريض، حيث يتطلع الموجود إلى ما وراء الذات ويواجه الآخر، فيحدث بينهما التقاء ومواجهة هدفها النظر في معنى للوجود، بمعنى أن تفسير الوجود لدهما يعتمد حتماً على التواصل مع الآخر^(٤٠).

العلاج بالمعنى هو نظرية في التحليل النفسي الوجودي أسسها عالم النفس النمساوي فيكتور فرانكل Viktor Frankl (١٩٠٥ - ١٩٩٧)^(٤١) من خلال

كتابه " الإنسان يبحث عن المعنى ". يرى فرانكل أن سعي الإنسان إلى البحث عن معنى في حياته هو قوة دافعية أولية وليس تبريراً ثانوياً لحوافزه الغريزية. وإذا كان الإنسان عند سارتر « ي اخترع » نفسه ويخلق ماهيته، فإن فرانكل يميل إلى أن معنى وجودنا ليس أمراً نبتدعه ونبرؤه، بل هو أمر نكتشفه ونستبينه^(٤٢). والعلاج بالمعنى اسم يُطلق على منهج تحليل علاجي معين يستهدف أعراضاً نفسية، تتسم بعدم زوالها بالأساليب المعتادة من نقاش هادئ أو توجيه واضح. وكثيراً ما يُستعمل تعبير التحليل النفسي للإفصاح عن نظرية تُفسّر السلوك الإنساني في ضوء مفهوم الجنسي sex. واصطلاح التحليل

النفسي يدل على فعل هو التحليل analysis، وينصب على موضوع معين هو النفس البشرية psych^(٤٣).

يركز العلاج الوجودي بالمعنى من المنظور النفسي، على معنى الوجود الإنساني، وكذلك على سعى الإنسان إلى البحث عن ذلك المعنى. ويستمر في هذا السعي حتى يجد معنى في حياته، يكون وفقا للعلاج بالمعنى، هو القوة الدافعية الأولية في الإنسان. أو بتعبير آخر أوضح هو أسلوب من أساليب العلاج النفسي يركز على حالة الإنسان ومعنى وجوده بشكل عام، ويستخدم العلاج النفسي الوجودي منهجاً إيجابياً، بالتركيز على قدرات الإنسان وتطلعاته، مع الاعتراف في الوقت نفسه بالقيود البشرية. هكذا فإن العلاج النفسي الوجودي يشكل أحد أنماط العلاج النفسي، بالإضافة إلى نمط العلاج النفسي التجريبي أو الإكلينيكي، والعلاج النفسي الانفعالي، وقد كان للفلسفة النصيب الأكبر في تطوير أساليب العلاج الوجودي بالمعنى^(٤٤).

ويستند فرانكل في منهجه العلاج بالمعنى على ثلاثة مفاهيم أو مبادئ رئيسية هي: حرية الإرادة، وإرادة المعنى، ومعنى الحياة. ثم قسّم معنى الحياة إلى ثلاثة أضلاع أخرى، وهي: الألم، والإثم، والموت، وعدّها بمثابة الثلاث المأساوي للوجود الإنساني. فيما يخص مفهوم أو مبدأ إرادة المعنى، الذي يعده فرانكل من أهم مقومات العلاج بالمعنى، خلافاً لمبدأ إرادة اللذة الذي تركز حوله التحليل النفسي الفرويدي، وكذلك خلافاً لمبدأ إرادة القوة الذي اهتم به علم النفس الأدلري (نسبة إلى أدلر عالم التحليل النفسي). ويقصد فرانكل بمبديه " إرادة

المعنى will to the meaning " : أن سعى الإنسان إلى البحث عن معنى، هو قوة أولية في حياته، وليس "تبريراً ثانوياً" لحوافره الغريزية. وهذا المعنى فريد ونوعي من حيث إنه لا بد أن يتحقق بواسطة الفرد وحده، ويمكن لهذا أن يحدث، وعندئذ فقط يكتسب هذا المعنى مغزى يُشبع إرادة المعنى عنده. يزعم بعض علماء النفس السلوكيين أمثال: واطسون وسكينر، أن المعاني والقيم ليست إلا " ميكانيزمات دفاعية"، و" تكوينات لردود أفعال وإعلاءات"، لكن فرانكل رفض هذا الزعم أو التفسير للمعاني، فأنا لا أبتغي مجرد العيش من أجل " ميكانيزماتي الدفاعية"، ولست مستعداً للموت من أجل " تكوينات ردود أفعال" فحسب^(٤٥). وبرغم ذلك، فالإنسان قادرٌ - في تصور الباحث - على أن يحيا وأن يموت من أجل مثله وقيمته وطموحاته، كم أن ردود الأفعال أو " الميكانيزمات الدفاعية" كما يسميها فرانكل، تدخل أيضاً تحت مبدأ إرادة المعنى- أو إرادة الحياة بالمعنى- الذي افترضه فرانكل أساساً للعلاج بالمعنى.

إن مهمة المعالج بالمعنى هي مساعدة المريض على أن يجد معنى في حياته. وبفقد ما يجعله العلاج واعياً بالمعنى الكامن لوجوده، فإن هذا العلاج عملية

تحليلية. وفي ذلك يشبه العلاج بالمعنى التحليل النفسي، إلا إنه في حالة العلاج بالمعنى لجعل الشيء شعوريًا مرة ثانية (بعد أن كان لا شعوريًا)، فإن هذا العلاج لا يُقصر نشاطه على الحقائق الغريزية داخل اللاشعور عند الفرد، ولكنه يهتم أيضا بالحقائق الروحية أو المعنوية، مثل تحقيق إمكانات المعنى لوجوده، وكذلك إرادة المعنى عنده. ومع ذلك فإن أي تحليل حين يُمسك عن تضمين البُعد الروحي أو المعنوي في عملياته العلاجية، فإنه يحاول أن يجعل المريض واعيا، بما هو تَوَاقٍ إليه بالفعل في أعماق كيانه. إن الفرق الأساسي بين العلاج بالمعنى والتحليل النفسي الفرويدي، أن العلاج بالمعنى يعتبر الإنسان كائنا ينصب اهتمامه الرئيسي على تحقيق المعنى وتحقيق القيم، بدلا من أن يهتم بارتضاء أهوانه وإشباع حوافره وغرائزه، أو بدلا من أن يهتم بمجرد إحداث المصالحة بين المطالب المتصارعة التي يفرضها الهُو والأنا والأنا الأعلى، أو بدلا من أن يهتم بالمواعمة والتكيف مع المجتمع والبيئة. كما أن العلاج بالمعنى يحاول أن يجعل المريض واعيا كل الوعي بالتزامه بمسؤوليته، ولذلك يجب أن نترك له حرية اتخاذ القرار بشأن إدراكه لنفسه كشخص مسؤول يتحمل مسؤوليته باختياره لأهدافه في الحياة. وليس العلاج بالمعنى في التحليل النفسي تعليما ولا وعظا. فهو بعيد عن التفكير المنطقي، وبعيد كذلك عن النصائح الأخلاقية. فالدور الذي يؤديه المعالج بالمعنى، إذا تكلمنا بشكل مجازي، أقرب إلى دور أخصائي العيون منه إلى الرسّام: فالرسّام يحاول أن ينقل إلينا صورة عن العالم كما يراها هو، في حين أن طبيب العيون يحاول أن يمكننا من أن نرى العالم كما هو في الواقع. فالعلاج بالمعنى إذن ليس بحاجة إلى أن نفرض أية أحكام على المريض، لأن الحقيقة تفرض نفسها بالفعل وفي الواقع، ولا تحتاج إلى تدخل أو وساطة. وفقا للعلاج بالمعنى، نستطيع أن نكتشف هذا المعنى في الحياة بثلاث طرق مختلفة: بواسطة الإتيان بفعل أو عمل، وبواسطة أن نخبر قيمة من القيم، وبواسطة أن نعيش حالة من المعاناة^(٤٦).

◆ تقييم نظرية العلاج بالمعنى في التحليل النفسي:

نظرية العلاج بالمعنى ليست مجرد أفكار فلسفية، ورغم أنها لم تخضع للاختبار العلمي التجريبي لإثبات صحتها بشكل علمي، مثلما نرى عند كثير من علماء النفس التحليليين وعلى رأسهم فرويد، الذي جرّب نظريته في الرغبة واللذة على الحيوان أولا، ثم طبّقها على الإنسان بعد ذلك. إلا إنه لم يكن هناك انتقادات سلبية بشكل كبير لهذه النظرية عند أغلب المنظرين، بل هي نظرية لم تعارض أبداً ما سبقها من نظريات، ولم تحارب أية نظرية، بل جاءت مكملة لما كان ينقص نظريات التحليل النفسي السابقة، مما أكسبها انتشارا واسعا في علم النفس التحليلي المعاصر، وجعلها تفرض سيطرتها بشكل قوي في مجال العلاج النفسي؛ خاصة وأنها نظرية قريبة بشكل كبير من إنسانية الإنسان، حيث تؤكد

إنسانيته وتهتم بكرامته، وتركز على الجوانب الروحية من حياة الإنسان، التي كانت منسية فيما سبقها من نظريات. فلقد أعطت هذه النظرية مكانة عالية للأبعاد العقلية والروحية للإنسان، على أنها من أهم الأبعاد التي تساهم في صحته النفسية والعقلية، أو علاجه مما يُسمّى بـ" الإحباط الوجودي"؛ ذلك لأن عدم معرفة الإنسان لبعده العقلي أو الروحي في الحياة، هو الذي يسبب مرضه النفسي^(٤٧).

أيضا العلاج الوجودي بالمعنى يمكن تلّمسه في الفلسفة الوجودية ، حيث لم تُعدّ الفلسفة مجرد ترفٍ فكري تأملي ينطلق من الذات ليشمل العالم بأسره ، ويفهم علة الوجود بكل مكوناته، بل أصبحت ممارسةً عمليةً ، هدفها تحقيق سعادة الإنسان، وحل مشكلاته اليومية. ومن هذا المنطلق فإن جودة حياة الإنسان - من منظور الفلسفة العلاجية أو التطبيقية- ترتبط ارتباطاً مباشراً بكيفية تحقيق سعادته وتقبُّل واقعه. حيث إن مفهوم " جودة الحياة "- حسب تصور الباحث - إلى جانب ارتباطه بالقيمة المادية، لا بد أن يرتبط أو يتضمن أيضاً قيمةً معنوية ومفاهيم فلسفية وأخلاقية، مثل: الحرية، والمسؤولية، والخير، والشر، واللذة ، والألم، والمصلحة، والواجب، والضمير.. الخ .

لهذا وجدنا الإرشاد الفلسفي المعاصر يستمد كثيراً من الإلهام والأفكار الفلسفية من الفلسفة الوجودية لـ سورين كيركجارد Soren Kierkegaard (١٨١٣ -

١٨٥٥)، ومارتن هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦)، و جان بول

سارتر J. P. Sarter (١٩٠٥-١٩٨٠) وأفكاره الفلسفية حول حرية الإنسان،

وترجع جذور هذه الأفكار الفلسفية جميعها إلى حكمة الرواقيين^(٤٨). يتمثل العلاج الفلسفي بالمعنى عند الفلاسفة الوجوديين في البحث عن الذات أو الكينونة والحرية، فالعلاج بالمعنى مدرسة علاجية وجودية تتكامل فيها النظرية مع التطبيق، ويلعب فيها المعنى دوراً رئيساً في إعطاء قيمة حقيقية لحياة الإنسان^(٤٩). العلاج الوجودي بالمعنى يستهدف مساعدة الفرد في حل مشكلات وجودية

من قبيل: كيف أجد ذاتي؟ وكيف أعرف نفسي؟ وما علاقة وجودي بهذا العالم؟ وغيرها من التساؤلات التي تخص علاقة الفرد بمعضلات الحياة والوجود. وقد نجح الفلاسفة الوجوديون إلى حد كبير في الوصول إلى إجابات مقنعة عن هذه التساؤلات، عن طريق الإدراك الفلسفي لكثير من الحقائق حول هذا الوجود، وحول ماهية الإنسان وما يعانيه من مشكلات وجودية مثل: القلق، واليأس، وحرية الفعل، والمسؤولية، والقيمة .. الخ .

فمثلاً، قدم الفيلسوف الدانماركي سورين كيركجارد فلسفةً وجوديةً دينيةً، و فلسفة أخلاق وجودية دعامتها الاختيار والحرية، ومنح الوجود مرتبة أعلى وأسبق من الفكر والماهية، فالوجود هو الحدس الأول، وهو القيمة الكبرى،

والفكر لا يمكن أن يكون إلا تدهورا بالنسبة للوجود، وبدلاً من الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر إذن أنا موجود"، اقترح كيركجارد " الكوجيتو الكيركجاردى " الخاص به، ومفاده: " أنا موجود وأفكر في وجودي"، ولا مجال في فلسفة كيركجارد للكوجيتو الهوسرلي: " أنا موجود، والآخر موجود "؛ لسبب أساسي هو قصر الحقيقة على مجال الذاتي؛ ولأن فلسفته كلها هي فلسفة للذات. وليس معنى هذا أن كيركجارد ينفي الفكر، بل إنه - على العكس - يعتبر الفكر إحدى صفات الوجود، ولكنه يخضع الفكر للوجود، ويقول إنه إذا كان الوجود يفكر، فهو يفكر في كل شيء بالنسبة إلى وجوده^(٥٠).

ناقش كيركجارد أمراض الذات مثل: اليأس، والقلق، والخطيئة، وكيفية علاجها بالتنوير النفسي المسيحي. مثلاً، عرّف اليأس بأنه مرض الروح، أو هو مرض في النفس، أو المرض حتى الموت، وهو يتخذ ثلاث صور: عند اليأس لا تعي ولا تشعر بوجود النفس (ليس اليأس بالمعنى الشائع أو الحقيقي)، أو عند اليأس بالأ ترغب في أن تكون نفسك، أو عند اليأس تختار أن تكون نفسك. وتسأل هل اليأس ميزة أم نقیصة؟ من وجهة نظر جليلة بحتة إنه كليهما معاً. وبتحليله لهذه الصور الثلاث من اليأس، خلص كيركجارد إلى أن اليأس مسألة كلية وشاملة، وتعبّر عن خبرة حقيقية تلبى مطلباً مهماً في الإنسان وتدعوه أن يكون روحاً وذاتاً حقيقية أصيلة^(٥١). بمعنى أن اليأس الحقيقي- وليس البسيط تجاه موضوع ما- في تصور كيركجارد، هو الذي يكون مرضياً ومصحوباً بالخواء وانعدام المعنى. وأن إمكانية هذا المرض نابعة من تفوق الإنسان على الحيوان، وإدراك هذا المرض هو التفوق المسيحي على الإنسان الطبيعي، والنعمة المسيحية هي أن يُشقى من هذا المرض^(٥٢).

أما الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) فيقول: إن سؤال المعنى ذاته لا معنى له، لأننا في خضم الحياة لسنا في وضع يسمح لنا بتمييز ما إذا كانت حياتنا ذات مغزى أم لا، والخروج من عملية الوجود للإجابة بوضوح أمرٌ مستحيل. بينما ركز الفيلسوف الميتافيزيقي الوجودي: مارتن هيدجر على اللغة، في كتابه "الوجود والزمان"، الذي سعى من خلاله إلى تفويض الميتافيزيقا بدءاً من أفلاطون إلى نيتشه، بوصفها ميتافيزيقا تتمركز حول الوجود، ولا تؤمن إلا بما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين، وبسبب إيمانها المطلق بالوجود والاعتقاد بأنه الشيء الوحيد الجدير بالاهتمام والدراسة، أغفلت البحث في الوجود بما هو موجود، ومن ثم انتهت إلى العدمية المطلقة. ناقش هيدجر الوجود بوصفه معنى لا شيء تارة، وبوصفه معنى حضوراً وانكشافاً خلال الزمان تارة أخرى، وبوصفه معنى صيرورةً أو ديمومةً تارةً ثالثةً.. وهكذا^(٥٣). والعدمية Nihilism الفلسفية المقصودة هنا ،

هي مطلقة أو نقدية ، فمثلا تعني عند نيتشه: غياب القيم ، وغياب معنى الوجود ، بل وغياب المعرفة عموما ، حيث لا يمكن معرفة أي شيء أو الاتصال به^(٥٤) . باختصار، فإن هيدجر أحدث ثورة كوبرنيقية لا شك فيها في تفسيره لماهية اللغة، فلم يعد أساس اللغة الإنسانية النحو أو المنطق، وإنما الكلام أو " المعنى " من ناحية وجودية، ولم تعد القضايا المنطقية محور اهتمام اللغة، وإنما الأساس الوجودي لهذه القضايا، والأساس الوجودي للغة أو الحوار استنادا إلى أن ما أسمعته من الآخر هو " رسالة " لا مجرد كلمات، فالوجود الإنساني الحقيقي " حوار " بالضرورة، والكلام عنصر أساسي يدخل في تركيب ذلك الوجود، ويحقق له الانفتاح على موجودات العالم. فسّر الكلمة بأنها واهبة الوجود، وبها يتحقق الوجود، ومن ثم فوجودها متميز عن غيرها من الأشياء والموجودات الأخرى. إن اللغة من حيث ماهيتها عند هيدجر هي الوجود ذاته في صورة " كلمات "، فهي الوجود بوصفه " لوجوس ". والإنسان من حيث ماهيته لا يكون إنساناً إلا بقدر ما ينصت إلى نداء اللغة. حيث توجد اللغة يوجد العالم، وحيث يوجد عالم يوجد تاريخ. يقول هيدجر: " إن التفكير الحقيقي ليس تساؤلاً، بقدر ما هو إنصات لما يثيره السؤال من معنى، وبالتالي فإن معنى التفكير سوف يتجلى في كونه إنصاتاً لنداء الوجود. إذن مهمة التفكير الحقيقي هي التفكير في الوجود ولا شيء سوى ذلك"^(٥٥).

ويبين سيجال أن فلسفة هيدجر لا ترى هذا النوع من أزمة المعنى بنفس الطريقة التي يراها المعالج النفسي بوصفها مرضاً. فعند هيدجر تُعد أزمة انعدام المعنى هي نفسها أزمة ذات معنى؛ لأنها ببساطة ليست وسيلة لغاية، بل هي عملية تعليم عن الوجود في العالم. والوجود في العالم being in the world مصطلح أدخله مارتن هيدجر، وهو عنده القوام الوجودي الأساسي للكائن البشري. ويجب أن نفهم الوجود في العالم بوصفه ظاهرة واحدة غير مجزأة. ويترتب عن هذا القوام الأساسي للكائن البشري نتائج بعيدة الأثر، أهمها انتفاء الثنائية التقليدية العتيدة بين الذات والموضوع^(٥٦).

بالمثل فإن منهج التحليل النفسي الوجودي الذي ابتدعه سارتر ليس منهجاً لتحليل الأمراض النفسية أو الأشخاص المرضى نفسياً، ولكن هو وسيلة لفهم أو لتحديد دوافع النفس البشرية في مختلف مناحي حياتها اليومية، إنه منهج فلسفي وجودي ذو أبعاد نفسية، يهدف إلى فهم انفعالاتنا المختلفة، كُرهننا و حُبنا للآخرين و لأنفسنا، و رغبتنا الأساسية في وجودنا، هذا الوجود القلق و المتوتر على الدوام، و هل ننجح في تحقيقها؟، إنه تحليل يفسر القلق الوجودي و الميتافيزيقي الذي لم يجرؤ أحد أن يفسره أو يحاول فهمه إلى الآن، تحليل للملل والسأم اللذين يعاني منهما جميع البشر، وعلاقتهما بتركيبنا النفسي على حسب ما تفترض فلسفة سارتر نفسها^(٥٧) . فقلق الوجودي - في رأى سارتر-

هو قلق إنسان لا يحتكم إلى العقل ، بل يجعله خاضعاً لسيطرة انفعالاته المركبة ، التي تجعل أفعاله وتفكيره بعيدين عن الحكمة والعقلانية^(٥٨) . ولقد أكد سارتر على حالة قلق الفرد الإنساني في بحثه عن المعنى، وأن الوجود يسبق الماهية، وأن ماهية الإنسان هي حريته^(٥٩) . فالإنسان حُرٌّ بالضرورة، ومن الإجرام في حق الذات أن يسمح الشخص للآخرين بتعريفه أو تحديد واختيار أفعاله ومسؤولياته ومستقبله^(٦٠) .

أما بخصوص الأبعاد النفسية التي تتضمنها فلسفة سارتر الوجودية، فيمكن القول: إن النظام الاعتقادي للمعالج النفسي (فلسفته) وتصوره لطبيعة البشر — من حيث هو تصور وجودي أو ماهوي essentialist يؤدي بالضرورة إلى تباين بعيد في تعريف السيكيوباتولوجيا (أو علم النفس المرَضِي) وفي تصنيف الشخص المتعين أمامه من حيث الصحة والمرض، وبالتالي في اختيار التدخلات العلاجية الأنسب،.. « لا فكاً من الفلسفة » قالها المعلمُ الأول قديماً، وها هي تفرض نفسها في سياق الحديث عن العلاج النفسي: إن المعالج النفسي غير المستنير فلسفياً هو معالج ناقصٌ؛ بل خطر. وربما يؤدي من حيث يريد أن يصلح، ويهدم من حيث يريد أن يبني^(٦١) . مما يؤكد أن هناك علاقة وثيقة بين الإرشاد الفلسفي المعاصر والأساليب الحديثة في العلاج النفسي.

كما يدينُ الفلاسفةُ الوجوديون بالفضل لعبقرية الفيلسوف الألماني إدموند هُسرل كما يدينُ الفلاسفةُ الوجوديون بالفضل لعبقرية الفيلسوف الألماني إدموند هُسرل E. Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) مؤسس المنهج الفينومينولوجي، الذي استهدف من خلاله الارتقاء بالفلسفة إلى مرتبة العلوم الدقيقة، بأن يجعلها دراسة للمعاني والماهيات الخالصة، أو رؤية الماهية في الشعور. والخطوة الأولى في هذا المنهج هي أن نتخلص من كل الأحكام المسبقة، ونستبدل كل ما من شأنه أن يتطفل على المعطيات الواقعية المباشرة، وأن الفينومنولوجيا يجب أن تبدأ من ظاهرة الشعور بوصفه المادة الوحيدة المتيسرة للأفراد، والظاهرة الوحيدة التي تمكنا من الوصول إلى طبيعة الأشياء^(٦٢) . لهذا يميز هُسرل بين الأشياء كما تبدو لنا والأشياء في ذاتها، متبعاً كمنط في قوله: " إن عقلنا لا يمكنه أن يعرف الأشياء في ذاتها أبداً، ولكنه يعرفها فقط كما تبدو بالنسبة له. وبالتالي فإن الفينومنولوجيا تحاول الإجابة عن السؤال التالي: ما العلاقة بين الوجود الواقعي الموضوعي الموجود خارج العقل، وبين الأفكار التي لدينا عن الواقع الموضوعي؟ باختصار، إن الفينومنولوجيا— فيما يرى فرانكل— ليست سوى محاولة لتوضيح الطريقة التي يفهم بها الإنسان ذاته، والتي يعبر من خلالها عن وجوده الخاص، بعيداً عن التصورات المسبقة للأنماط التأويلية والتوضيحية الجاهزة. الفينومنولوجيا هي محاولة الوصول إلى فهم ذاتي غير منحاز للإنسان من منظور علمي حسب تعبير فرانكل^(٦٣) .

نستنتج مما سبق، أن الاهتمام بمفهوم المعنى وبفكرة العلاج بالمعنى، لا يقتصر على فلاسفة التحليل اللغوي فحسب، بل سبقهم إلى هذا فلاسفة الوجودية وفلاسفة الفينومولوجيا، في تحليلهم لمعاني المفاهيم الفلسفية الوجودية، مثل: القلق، واليأس، والحيرة، والوجود لذاته، والماهية، والحرية، والعدم، والماهية الخالصة، والشعور المُعطى. الخ. وليس هذا فحسب، بل يمكن التنبؤ بأن الفلسفة الوجودية يمكن أن تبنى نموذجًا جديدًا للعلاج الفلسفي بالمعنى، عن طريق الاهتمام بدلاً من الاعتبارات النفسية والميتافيزيقية، باعتباراتٍ أخرى دلالية للتعامل مع مشكلات الإنسان المعاصر.

المحور الثالث: العلاج بالمعنى في التحليل اللغوي (التحليل العلاجي

الفلسفي بين فتجنشتين المتطور وفلاسفة كمبردج) :

أولاً، التحليل الفلسفي العلاجي وعلاقته بالتحليل النفسي عند فتجنشتين وفلاسفة كمبردج:

ما العلاج الفلسفي؟ يحاول العلاج الفلسفي معالجة الالتباسات الفلسفية بأدوات العلاج النفسي، ويهدف إلى تعزيز هذه الطريقة الجديدة للتفكير في المشكلات التي تبدو أنها مشاكل فلسفية مستعصية وغير قابلة للحل^(٦٤). يعتقد فتجنشتين أن " الفلسفة فاعلية تحليلية analytic activity"، وأنها تستهدف القيام بمهمتين

: الأولى " علاجية therapeutic"، والثانية اكتشاف الصورة الحقيقية للوقائع

facts^(٦٥). يقول فتجنشتين في الرسالة: " إن الفلسفة كلها تحليل"، أو هي

" نقد للغة" ^(٦٦). بالنسبة لعلاقة الفلسفة بالعلاج، يُشبه فتجنشتين مهمة الفيلسوف بمهمة الطبيب، فكما أن الطبيب يعالج الأمراض، بالكشف عن أسبابها، فكذلك الفيلسوف يتناول المشكلات الفلسفية بالتحليل، للكشف عن الأسباب التي تؤدي إلى وجودها، وهي أسباب متعلقة باستخدام اللغة^(٦٧). فيقول في هذا الصدد: " إن طريقة تناول الفيلسوف لمشكلة ما، تشبه طريقة علاج مرض من الأمراض"^(٦٨).

يصف فتجنشتين مرض الفلاسفة بأنه القلق أو الحيرة أو المآرق الفلسفية التي يكابدونها، هم واقعون في هذا القلق، لكنهم هم أيضا سببُه. لقد نشأت المشكلات الفلسفية نتيجة سوء استخدام الفلاسفة للغة العادية أو تجاهلها. استخدموا الكلمات بمعانٍ بعيدة كل البعد عن الاستخدام المألوف، فخلقوا لأنفسهم مشكلات مثل الشك في وجود العالم، وفي معرفتنا بعقول الآخرين، وفي حالاتهم النفسية والعمليات العقلية..، وما شابه ذلك^(٦٩). الفلاسفة عند فتجنشتين مرضى

مصابون بداء القلق والحيرة والوهم، بسبب استخدامهم لغة فنية اصطلاحية، تلصق بالألفاظ معاني غريبة من خلق عقولهم، ولا أساس لها في الاستخدام العادي، مما أوقعهم في مازق فكرية. لذا اقترح فتجنشتين أن تكون مهمة الفيلسوف الجديدة نوعاً من العلاج الفلسفي لهؤلاء المرضى، الذين تسيطر على أذهانهم نماذج لغوية معينة، ويتمثل علاجهم في ضرورة عودتهم إلى استخدام اللغة العادية، وصياغة المشكلات الفلسفية في إطارها، بحيث يمكن حل المشكلات حلاً أفضل، أو يتبين لنا أنها مشكلات وهمية لا وجود لها إلا في عقول الفلاسفة وحدهم. ويؤكد كارل فايفر أن فتجنشتين عندما قال " إن الفلسفة تفك عَقْدًا في تفكيرنا"، كان يعتبر أن هذه العُقَد أعراضاً باثولوجية لمرضٍ فكري، ويعتبر المناهج الفلسفية المطلوبة لفكها " علاجات "ومن ثمّ ، فإنّ يتفلسف المرء حقاً - في رأى فتجنشتين - فهذا يعني مجازاً أن يقدم مشورةً أو علاجاً لنفسه أو للآخرين. وفي مقال بعنوان " الفلسفة بوصفها نشاطاً علاجياً " يجادل ستيفن سيجال بأن الفلسفة هي علاجٌ بالفعل، وأنها في الحقيقة نشاط علاجي تأملي، حيث إنها تتيح للفرد أن يغير الطريقة التي يعرف بها العالم، عن طريق منهج تفكيكي تأملي للنصوص والروايات التي تشكل طريقته في الاتصال بالعالم^(٧٠).

يعالج الفيلسوف المسألة الفلسفية، مثلما يُعالج المرض، ومنهج العلاج هو التحليل في رأى فتجنشتين ؛ لأن كل المشكلات الفلسفية ناتجة عن سوء الفهم اللغوي، بل إنها مجرد أوهام لا بد من أن نحرر أنفسنا منها، ونتخلص من سحرها " الفلسفة هي صراع ضد السحر ". الذى يسبب المرض هو اللغة التي يستخدمها الفلاسفة في نظرياتهم ومذاهبهم، وفي المقابل إن اللغة - العادية هذه المرة - هي وسيلة العلاج، في اكتشاف ما لا معنى له واستبعاده، ومن ثم يجب استئصال أورام سوء الفهم في حدود اللغة، بإرجاع الكلمات من دلالتها الميتافيزيقية إلى دلالتها اليومية، أو بتعبير آخر، بتكثيف غيوم الميتافيزيقيا بقطرات من الوقائع اللغوية. باختصار، يفسر فتجنشتين مفهوم المنهج على أنه مرادف لمفهوم العلاج، أي أنه يمكن استبدال فكرة العلاج بفكرة المنهج، شريطة وضع الكلمة العلاجي في الجمع (علاجات). ينتج هذ التعدد العلاجي من تعدد الألعاب اللغوية التي يستخدمها الفلاسفة. يمكن القول إن كل لعبة لغوية تزرع في رأس الفيلسوف بذور مرض خاص. الطبيب الجيد هو من يحسن تكييف علاجه ليناسب طبيعة المرض، وهذا ما يعجز عنه معظم الفلاسفة حسب تعبير فتجنشتين^(٧١).

كذلك يؤكد جون وزدم في كتابه " الفلسفة والتحليل النفسي " أن النظريات والحجج الميتافيزيقية ليست إلا نوعاً من أنواع العُصاب العقلي، بمعنى أن الفيلسوف الميتافيزيقي إنسان ذو فكرة ثابتة راسخة يقوم بإسقاطها على العالم في صورة نظرية مشوهة تعقد عليها آمالاً كبيرة، وإذا كان من العيب أن تحاج

رجلا مصابًا بمرض نفسي، فمن العبث كذلك أن تحاجّ الميتافيزيقي، بل ينبغي أن تترى كلا منهما من مرضه. لذلك يجب على الفلسفة أن تضطلع بمهمة علاج النظريات والمذاهب الميتافيزيقية، بمنهج التحليل اللغوي^(٧٢). إن القلق أو الحيرة الفلسفية تنشأ بطريقة شبيهة بالطريقة التي تنشأ بها عند المريض النفسي أو العصابي، ولا يكون علاج هذا القلق الفلسفي وتلك الشكوك الفلسفية بأن نقوم بتحليلها لننتهي إلى أنها غير موجودة، بل يكون علاجها بأن نقود المريض إلى التعرف عن أسباب المشكلة، فيكون الخلاص بالتعرف عليها. كما أن الصعوبة الفلسفية يمكن معالجتها بطريقة مماثلة؛ فلو قيل "ماذا تعني بأن المسائل الفلسفية بلا معنى"، "هل تعرف أن الكلاب تسمع صوت الصفارة أعلي بكثير مما نسمعه؟"، لكان من الممكن إزالة هذه لصعوبات بطريقة مماثلة، وذلك بأن نترك المريض الفلسفي يتحدث عن نفسه، ويجب أن يتحدث بشكل كامل عن نوع المسألة أو القول الذي هو بصدده، وعندما يتحدث عن ذلك، مثل حديثه عن مسألة فلسفية ووضعها في خريطة اللغة بالنسبة لجميع المسائل الأخرى، يكون قد أجاب عن المسألة التي أثارها هو نفسه. هكذا يبدو التشابه كبيرا بين طريقة العلاج النفسي وطريقة التخلص من المشكلات الفلسفية، ويكون التحليل الفلسفي العلاجي شبيهاً بالتحليل النفسي. ولكن هل كان وزدم- ومن قبله فتجنشتين - يقصد بالفعل هذا التماثل بين القلق الفلسفي والقلق في المرض النفسي، أو بالأدق ذلك التماثل بين التحليل الفلسفي والتحليل النفسي؟ يجب تشارلزورث بأن هذا الأمر ليس واضحا تماما عند وزدم. يبدو أن وزدم لم يكن على اقتناع بهذه المماثلة بين الفلسفة والتحليل النفسي، حيث يعرض وزدم للشكوك الفلسفية والشكوك العصابية في كتابه " الفلسفة والتحليل النفسي، ويقول تحت عنوان " الفيلسوف مختلف " : هناك اختلاف كبير بين الفيلسوف وكل من الذهاني والعصابي، فالفيلسوف له منطقته القوي الذي يدعم به دعواه، فهو في مرضه يتخذ منها عقليا يسوّغ به أقواله، ويدافع به عن نفسه، وهو يقوم بعملية التعقل هذه بطريقة متقنة، في حين أن زميله المريض النفسي أو العقلي، حتى وإن لجأ إلى العقل ودافع عن نفسه، فلا يكون دفاعه بالقوة العقلية ذاتها التي بدت عند الفيلسوف. فهو يستخدم المماثلة analogy ليصوغ تصوره للتحليل، فكما يسوّغ التحليل النفسي بنتائجه في شفاء الناس وإرجاعهم إلى صحة العقل، فكذلك يسوّغ التحليل الفلسفي العلاجي بنتائجه في تحرير الناس من المشكلات الفلسفية المستعصية أو الغامضة التي يطرحها الفلاسفة. وربما سأل سائل : اذا كان هناك معيار للصحة العقلية، فما معيار الصحة الفلسفية؟ الإجابة هي أن كل نظرة فلسفية تحدد بدقة معيارها الخاص للصحة الفلسفية، وأن الخلاف بين الفلاسفة يدور بشكل دقيق حول طبيعة الصحة الفلسفية والجنون الفلسفي ، على حد تعبير ميشيل فوكو^(٧٣).

وهكذا يتضح أن مماثلة التحليل الفلسفي بالتحليل النفسي عند وزدم لم تكن غاية أو هدف، ولكنه أراد بها فقط تقديم تشبيه للقلق الفلسفي الذي ينبغي التخلص منه بالقلق النفسي عن طريق منهج " التحليل"، وبحث عن المسوّغ لهذا التشبيه، لكي يصل إلى النتيجة وهي " فكرة أن العلاج الفلسفي يشبه أيضا العلاج النفسي"^(٧٤). وكذلك فإن المماثلة بين التحليل الفلسفي العلاجي والتحليل النفسي ليست تامة أيضا عند فتجنشتين في تصور الباحث. وهذا يدلنا على أن هناك فارقاً كبيراً بين التحليل الفلسفي العلاجي والتحليل النفسي، فضلا عن أن الفلاسفة يتمتعون بالصحة العقلية الكاملة، بخلاف المرضى النفسيين فصحتهم العقلية إما غائبة أو منقوصة.

ثانياً، التحليل العلاجي لطبيعة الفلسفة وللمشكلات الفلسفية :

١- التحليل العلاجي بالمعنى للمفاهيم والعبارات الميتافيزيقية :
يشكل نقد المفاهيم والعبارات الميتافيزيقية إحدى المهام الأساسية التي أخذها فتجنشتين على عاتقه في كتابه " بحوث فلسفية ". حيث نجده يبين كيفية نشوء هذه المفاهيم ذات الطابع الوهمي. ترتبط مشكلات الميتافيزيقا في البحوث بسوء استخدام اللغة، أما في الرسالة فيسبب سوء فهم منطق لغتنا، حيث اذا كانت اللغة ذات طابع تقريرى فستشير إلى وقائع، أما العبارات أو القضايا غير التقريرية مثل قضايا الميتافيزيقا فلا تشير إلى وقائع، وبالتالي فلا معنى لها؛ لأن وجود الوقائع هو الذى يمنح القضايا المعنى. وهذا ما أكده آير Ayer (١٩١٠ -١٩٨٩) من قبل : بأن قضايا الفلسفة ليست قضايا واقعية، بل هي في طبيعتها قضايا لغوية. فهي لا تصف سلوك الأشياء المادية، ولا حتى الأشياء العقلية، بل تقتصر على التعبير عن التعريفات أو النتائج الصورية المترتبة عليها. ونتيجة لذلك تكون الفلسفة علامة بارزة من علامات البحث المنطقي الخالص"^(٧٥). تبعاً لرأى الوضعيين المنطقة فإن المشكلات الفلسفية أو الميتافيزيقية غير قابلة للحل، حيث إن قضايا الميتافيزيقيا مثلها مثل الأشعار الغنائية، لا تملك وظيفةً تعبيريةً، فهي ليست صادقة ولا كاذبة؛ لأنها لا تقول شيئاً، لذلك فهي تقع خارج ميدان المعرفة"^(٧٦).

ثم رفض فتجنشتين المتجدد - أو المتطور- في مرحلة نضجه الفكري الطابع الميتافيزيقي للألفاظ، بحجة أن هذا الطابع ناشئ عن سوء استخدامنا للغة، وعدم تنبها إلى كيفية عمل هذه اللغة. لناخذ مثلا لفظ " الماهية essence " الماهية الخافية عنا، وهو من الألفاظ الميتافيزيقية الأكثر انتشارا، والتي تنشأ عن تحميلنا للغة ما لا تحمله أو ما هو خارج عن طبيعتها. أما فتجنشتين فإنه يقدم فكرته عن الماهية على أساس أن الماهية ليست شيئا خافيا لا يمكن رؤيته

أو الإحاطة به بنوع من التنظيم، فمثلا إن ماهية اللغة كامنة في طريقة استخدامنا لألفاظها وعباراتها، ولا وجود لماهية خفية هي التي تحدد طبيعة اللغة. ولكن كيف تكون هذه الماهية خفية؟ إنها ببساطة نتيجة لسوء استخدامنا للغة، ذلك أننا ننسب للكلمات طابعا ماورائيا أو خفيا يخرجها من السياق الطبيعي لاستخدامها^(٧٧). أي أن فكرة الماهية الخفية هي التي تعطي الكلمات طابعا ميتافيزيقيا، في حين أن الكلمات إذا ما نظرنا إلى استخدامها فإنها لا تحمل هذا الطابع. يقول فتجنشتين : " حينما يستخدم الفلاسفة كلمات، مثل : " معرفة " أو " وجود " أو " موضوع " أو " أنا " أو قضية " أو " اسم " ويحاولون إدراك ماهية الشيء، فينبغي على الإنسان أن يسأل نفسه : هل شتخدم الكلمة بالفعل دائما على هذا النحو في لعبة - اللغة التي تكون بمثابة موطنها الأصلي؟ إن ما نفعله هو إعادة الكلمات من استخدامها الميتافيزيقي إلى استخدامها اليومي^(٧٨). كذلك من الألفاظ ذات الدلالة الميتافيزيقية ، وهي في حقيقتها خالية من المعنى مثل اللفظ الميتافيزيقي " مبدأ " ، من حيث المعنى الوجودي لا من حيث نظرية المعرفة . يستخدمه الفلاسفة في تعبيرات مثل: مبدأ الوجود، ومبدأ الشيء في ذاته ، ومبدأ الوجود المطلق، ومبدأ الوجود يسبق الماهية ، ومبدأ الوجود هو العدم.. إلخ . فعلى أي نحو يكون هذا العدم الذي قال به هيدجر ؟ إن العدم ينفي وجود نفسه. باختصار فإن هذه العبارات كلها في رأي فتجنشتين خالية من المعنى ، أو هي أشباه عبارات لأنها تتضمن ألفاظاً ميتافيزيقية^(٧٩) .

لذلك نجد فتجنشتين ينصحنا بالابتعاد عن الطابع الفوقي للكلمات ؛ لأن معنى الكلمات إنما يتحدد بشكل فعلي وليس بشكل فوقي أو ما ورائي. وذلك من خلال النظر إلى استخدام هذه الكلمات في لغتنا العادية. ومن ثم فإن استخدامنا للمفاهيم مثل : لغة، وخبرة، وعالم، وصدق... يكون أشبه باستخدامنا للكلمات العادية مثل: منضدة، ومصباح، وباب.. إلخ، وعلى هذا النحو نجد أن ماهية اللغة تكمن في معرفة طريقة استخدام ألفاظها وعباراتها. هكذا يؤكد فتجنشتين أن فشلنا في الفهم، هو أننا لا نطلب الرؤية الواضحة والشاملة لاستخدام ألفاظنا، فقواعدنا النحوية ينقصها هذا النوع من الوضوح. إن الماهية يُعبّر عنها من خلال قواعد النحو^(٨٠) . بهذا يكون فتجنشتين قد أحدث ثورة في الفلسفة التقليدية، وغير مفهوم الفلسفة، فأضحت منهاجا خالصا، لا مجموعة من الحقائق والأنساق والنظريات التي ينتهي إليها الفيلسوف مثل : الوجود ، و العلة ، والجوهر.. وغير ذلك، أي أنها أصبحت منهاجا لعلاج الالتباسات التي تنشأ عن سوء فهم منطق اللغة أو عن الاستعمال الخاطئ لعباراتها. وغير وظيفتها أيضا، فلم تعد وسيلة لحل المشكلات الفلسفية (أي إيجاد حلول لها أو براهين على صحتها) بل أصبحت تعتمد على تحليل المشكلات الفلسفية لبيان أنها ناتجة عن سوء فهم اللغة . ومن ثم كانت وظيفتها إظهار ما له معنى ، وما لا معنى له ، أي اللغو. وبالتالي وضع حد للغة والفكر وهذه مهمة الفلسفة في الرسالة. كما

أصبحت مهمتها أيضا كما في البحوث الفلسفية عبارة عن علاج للالتباسات التي تنشأ عن سوء استخدام العبارات وذلك باستخدام الألفاظ في سياقات تختلف عن السياقات التي تستخدم بها فعلا في اللغة العادية^(٨١).

أما جون وزدم فيحدد وزد طبيعة الفلسفة في النقطتين التاليتين :

أ- أن الفلسفة أوسع من مجرد كونها دراسة لكيفية معرفة المقولات الفلسفية ، مثل : المادة ، والعقل ، والزمان ، والمكان ، والقيمة . بل يجب أن يكون غرض الفيلسوف هو تحقيق الفهم للعلاقات بين هذه الحجج أو المقولات الفلسفية المختلفة للوجود ، وفهم التعبيرات المستخدمة بطرق متعددة ومختلفة.

ب- كما أن هذه الدراسة لا تصف تلك المقولات بشكل كافٍ في حدود اللغة واستخدام الألفاظ حسب السياق . بمعنى أن التعبيرات الفلسفية المتضمنة في المذاهب والنظريات الفلسفية، هي مجرد توصيات لفظية verbal

recommendations ؛ لأن هذه العبارات أو الجمل تفتقر إلى الاتفاق حول استخدامها بتلك الطريقة ، فهي لم تنتج في موقف يمكن وصفه بصورة اتفاقية conventional^(٨٢) .

أيضا برهن وزدم على أن العبارات الفلسفية ليست عبارات تجريبية عن الوقائع ، لأسباب مشابهة وليست مطابقة لما اقترحه آير . وأن العبارات الفلسفية ليست تقريرات لاستخدامات لغوية فعلية، لأنها لو فسرناها هكذا لكانت خاطئة . إنها مجرد اقتراحات لاستخدام اللغة بطريقة جديدة ، تساعد في فهم العلاقات بين اللغات الفرعية المختلفة ، وبين مقولات الوجود^(٨٣) .

يرى وزدم أن هدف الفلسفة هو العمل على فهم ما يحاول الفلاسفة، في كل الأوقات-أن يفهموه مثل أفكار: الزمان، والمكان، والخير، والشر، والأشياء، والأفراد . وهو يرى أن الفلاسفة يلجؤون في ذلك إلي الاستخدام اللغوي . ويرى أن الفلسفة الجيدة في أي عصر هي الفلسفة التي تعطينا صورة أوضح، ليس فقط كيف نتجنب الوقوع في الخطأ وذلك فيما يتعلق بحديثنا وتفكيرنا، وإنما أيضا كيف يمكن أن نحقق ما هو صواب . ويؤكد وزدم علي أن السؤال الذي ينبغي للفلسفة أن تسأله ليس هو السؤال عن " طبيعة الأشياء" ، بل هو السؤال عن كيفية " معرفة الأشياء" . ولأنه لم يكن مرحباً لاعتبار الميتافيزيقا كلاما خاليا من المعنى، وذلك لاهتماماته الدينية، على حد قول جون باسمور John

passmore ، فقد حاول فهم السبب الذي من أجله يشعر الفيلسوف الميتافيزيقي بضرورة التحدث بأساليب لغوية غير سوية أو غير مفهومة المعنى، وذلك بأن ركز علي التماثلات غير الكاملة بين الأنواع المختلفة للعبارات، علي أمل أن

يكتشف ما له قيمة وما ليس له قيمة في محاولاتنا لحل المسائل الميتافيزيقية^(٨٤).

يتفق وزدم مع رأى موريس لازروويتز Morris Lazerowitz (١٩٠٧ - ١٩٨٧) بأن العبارات الفلسفية ليست سوى توصيات أو اختراعات لفظية، ويضيف أن هذه التوصيات اللفظية للفلاسفة إنما صيغت برأي تنويري وبطريقة نتحقق بها من أنواع العبارات المختلفة. في نهاية مقاله طبيعة الميتافيزيقا، يرى لازروويتز أن وجهة النظر الميتافيزيقية هي مجرد وهم عقلي يخدم احتياجات غير واعية، وبالتالي، فالفيلسوف الميتافيزيقي يمكن أن يقال عنه دون مبالغة إنه يستخدم عباراته بعناية لكي يُعبر عن موضوعات غير واعية. يقول لازروويتز: " إن الفيلسوف لا يستخدم اللغة للتعبير عن أفكار واعية عن غير قصد، وإنما هو يستخدم اللغة للتعبير عن الأفكار اللا واعية فحسب. الفيلسوف يربط أنواعا معينة من الأشياء باللغة، دون أن يكون على علم بما يفعله، وفي الوقت نفسه هو يستخدم اللغة للتعبير عن هذه الأفكار المحظورة والمحجوبة عنه^(٨٥). ويؤكد الفيلسوف الأمريكي ويلفريد سيلارز Wilfred

Sellars (١٩١٢ - ١٩٨٩) أن الفلسفة بمذاهبها الضخمة المتضاربة، قد أدت وتؤدي بنا دوماً إلى طرق مسدودة: تساؤلات تتلوها تساؤلات بلا إجابات مُشعبة، ومشكلات مُعقدة تُعقبها مشكلات أكثر تعقيداً بلا حلول وافية وكافية، وهنا ينبغي التفرقة بين الفلسفة التقليدية كمذاهب، والتفكير الفلسفي كمنهج يفتح أمامنا آفاقاً غير محدودة لفهم الواقع والتعاطي معه والتسليم بديناميكته. فالعبارات الميتافيزيقية هي مقترحات لغوية، على طريقة استبعاد المقترحات البديلة.

ويذكر لنا لازروويتز أربع فرضيات مهمة بخصوص العبارات الميتافيزيقية سواء الكلاسيكية أو المعاصرة: الأولى: أنها يجب أن تكون قضايا تجريبية عن العالم، والثانية: أنها يجب أن تكون قضايا قبليّة عن الواقع، والثالثة: أنها يجب أن تكون حججاً لغوية مفتحة حول الاستخدام الملائم أو الصحيح أو التأسيسي للتعبيرات، والرابعة: أنها يجب أن تكون سلاسل من الكلمات لا معنى لها". وتبين لازروويتز أن هناك صعوبة أقل في رفض الفرضيتين الأولى والثالثة، بينما ينسب الفرضية الأولى إلى هيوم وجورج مور، لم يوضح لنا أصحاب الفرضية الثالثة. أما الفرضية الرابعة - والتي أصبحت مألوفة لنا - فتعود إلى الوضعيين المناطقية. وتبنى لازروويتز - فيما يرى وزدم - الفرضية الأهم وهي الثانية؛ ويقول إن التساؤل عن معاني المفاهيم مثل: القبلي، والضروري.. من الأوليات المهمة لفهم الميتافيزيقا. فالميتافيزيقي الذي يرى أن القضية: " الحركة غير حقيقية أو مستحيلة" تعبر عن صدق قبلي، ويدعي أنه يوضح أن مفهوم الحركة

متناقضٌ ذاتياً. ويستنتج أن الحركة ظاهرة فقط، وغير حقيقية. لكن لازرويتز يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك أي مظهر لما هو مستحيل منطقيًا، وإلا سوف نستطيع أن نتخيل المستحيل منطقيًا. ويخلص لازرويتز إلى أن العبارات الميتافيزيقية هي مقترحات لغوية غير واعية تحركها رغبات خفية لدى الفلاسفة الميتافيزيقيين. ولكن هذا لا يمنعها أن تكون أيضًا، على مستوى العبارات الواعية، قضايا تفترض الصدق القبلي *a priori truth* عن العالم^(٨٦).
فالعبارات الميتافيزيقية ليست جميعها متناقضة، بل يمكن القول إن كثيرًا من هذه العبارات من الغموض بمكان بحيث يتعذر فهم معناها بوضوح إلا بعد عناءٍ كبير.

٢- التحليل اللغوي العلاجي للشك ومصادره، ولمسألة " الكليات " :
اهتم فلاسفة التحليل العلاجي بتوضيح مصادر الشك وطبيعته، فانتقد فتجنشتين المذهب الشكّي أو الشكّيّة *skepticism* في كتابه الرسالة، وقال بأنه ليس مما لا يمكن دحضه فحسب، وإنما من الواضح خلوه من المعنى، ما دام هذا المذهب يصب الشك على أسئلة ما كان لها أن تُلقى. لأن الشك لا يمكن أن يحدث إلا حيث يوجد سؤال، والسؤال لا يمكن أن يوجد إلا إذا كانت هناك إجابة، وهذه لا يمكن أن توجد إلا حين يكون هناك شيء يمكن قوله. إن حل مشكلات الحياة في استبعاد مذهب الشك، ويقول فتجنشتين: أليست هذه هي العلة في أن الناس الذين أصبح معنى الحياة واضحًا بالنسبة لهم بعد طول شك، لا يستطيعون أن يقولوا أين يكمن هذا المعنى. يستنتج البحث من خلال الفقرتين السابقتين، أنه إذا كان فتجنشتين يرفض الشك المذهبي المطلق، بغرض تنقية الفلسفة من المذاهب الفلسفية العقيمة في تصوره، أو المناهج العقلية المجردة، ويقول بأن منهجه التحليلي اللغوي، هو المنهج الصحيح الوحيد على وجه الدقة، هذا المنهج ذاته من الصائب إخضاعه للمنهج الشكّي المؤقت على الأقل، خاصة إذا عرفنا أنه يعتمد على مجرد إيضاحات لغوية، و خالية من المعنى أحيانًا، وأنه استخدمه كأداة أو وسيلة (أو سلّم على حد تعبيره) لمعرفة العالم أو الحقيقة بشكل صحيح، فهل الدليل اللغوي وحده كافٍ لبلوغ المعرفة الصحيحة بالعالم؟ يجيب فتجنشتين: " إن قضايا التي أطرحها هي إيضاحات، بحيث من يفهمني، يعرف في آخر الأمر أنها خالية من المعنى، وعندما يتغلب عليها - أي تلك العبارات الخالية من المعنى أحيانًا في نظر البعض - بواسطتها (أي بواسطة استخدام وتطبيق عبارات التحليل في الرسالة)، يجب عليه أن يلقي بالسلّم بعيدًا، بعد أن يكون قد صعد عليه لأعلى، يجب عليه أن يعطو على هذا القضايا، حينئذ يرى العالم بطريقة صحيحة^(٨٧). وقد استخدم هذا التشبيه الفتجنشتيني المجازي نفسه، مؤسس الشك التجريبي أو الاستقصائي اسكتوس إمبيريقوس يقول: " مثلما يستحيل على شخص تسلق سلّمًا، لكي يصل به إلى مكان أعلى، أن يدفع برجليه

هذا السلم، كذلك ليس من المستبعد أن يقوم الشاكُّ الذي أفلح في البرهنة على تصور فلسفي معين، برغم انعدام الدليل المعقول على برهانه، أن يتصرف بالطريقة نفسها التي سلكها ذلك الشخص الذي تسلَّق السلم، بمعنى أن يتراجع عن برهانه أو ينفيه^(٨٨).

كذلك يعرض وزدم في كتابه " العقول الأخرى " مصادر الشك الفلسفي الذي يكتنف أحكامنا وأنواعه. هناك نوعان من الشكوك، وكلاهما بحاجة إلى تفنيد (شكوك داخلية inner مثل: الشك في معرفتنا بعقول الآخرين والعمليات

العقلية، وشكوك خارجية outer مثل: الشك في الحقائق المادية وفي وجود العالم) . فلو قلنا مثلا "ق هي ك" للاحظنا أن هناك ثلاثة مصادر للشك في مثل هذا الحكم: الأول: قد ينشأ الشك نتيجة للمعايير التي يتم عن طريقها تقرير "ق هي ك"، حيث يكون عدد هذه المعايير لا نهاية له، وبسبب لا نهائيتها لن نتمكن من الادعاء بأنها جميعا موجودة. كما أنه ليست هناك في الوقت نفسه مجموعة من المعايير تلخص جميع تلك المعايير لنستطيع عن طريقها أن نقول بلا تردد: بهذه المجموعة من المعايير وحدها تكون جميع تلك المعايير موجودة. وهذا النوع من الشك مرتبط بطريقة مباشرة بالشك المرتبط بالقلق: "هل أغلقت صناديق المياه؟"، "هل أطفأت المصابيح؟" وهكذا ينبغي عليَّ أن أعود لأتأكد من أن المصابيح مطفأة والصناديق مغلقة"، "هل هذا ماء أم سراب؟" "هل هذا حب أم إجاب؟" ... الثاني: قد ينشأ الشك من التعارض بين المعايير الخاصة بتقرير "ق هي ك": "هل تستطيع أن تلعب الشطرنج من دون الملك؟" "هل الطماطم من الفاكهة أم الخضروات؟"، "هل يمكنك دون قصد أن تفي بوعده؟" الثالث: قد ينشأ الشك من التردد في الانتقال من المعايير إلى "ق هي ك"، وعلى سبيل المثال من الخارجي (الجسمي) إلي الداخلي (الروحي)، من الحاضر إلى الماضي، من الفعلي إلى المحتمل. وهناك من الشكوك مثل لن أستطيع أن أعرف ما يشعر به شخص آخر عما ينشأ من أكثر من مصدر من هذه المصادر. أن هذه الأنواع من الشكوك تؤدي إلى مشكلات خطيرة لا نجد لها حلا، ومن بين هذه المشكلات التي نجدها في الميتافيزيقا وهي ما تؤدي إلي الجدال والنزاع. إلا أن هناك مصدرا آخر للشك في المشكلات الميتافيزيقية يمكن اعتباره أكثرها أهمية، وهو ما أطلق عليه وزدم اسم " البراهين المختصرة "؛ وذلك لأن هذه البراهين المختصرة أمر يدور حوله الجدال تكون في العادة سفسطانية، وتكون سفسطانياتها لعبا بالألفاظ، ففي أبسط الحالات وفي الحالات الفجة تكون الألفاظ غامضة، ويفسر هذا الغموض في هذه الحالات تردنا في أمر النتيجة، كما يفسر أيضا شكنا في البرهان، فتكون الألفاظ في معنى معبرة عن شيء يلزم بلا ريب عن المقدمات، ويكون صحيحا بصورة لا شك فيها، ولا تنشأ عنه أية إثارة،

وتكون الألفاظ في معنى آخر معبرة عن شيء مثير، إلا أنه لا يلزم عن المقدمات^(٨٩).

ناقش لازرويتز مسألة وجود "الكليات universals"، مثل: الوجود، والعقل، والمادة، والزمان، والمكان، والحقيقة.. الخ. التي يتبناها الفلاسفة الميتافيزيقيون، وهو رأى لا يعدو أن يكون مجرد اقتراح لغوى لإعادة تصنيف الألفاظ المجردة مع أسماء الأعلام. وذلك لأن الألفاظ المجردة ترمز لكائنات مجردة، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن الألفاظ المجردة "أسماء أعلام" لكائنات مجردة"، وبالتالي فإن الميتافيزيقيين يدعون قيمة مطلقة ومحددة لاقتراحاتهم بخصوص "الكليات". وهذا على وجه الدقة يؤدي إلى ما يسمّى بـ "الركود الفلسفي". وقد لا نجافي الصواب لو قلنا إن وزدم تبني النزعة الاسمية nominalism التي كانت سائدة في فلسفة العصور الوسطى، وموذاها: أن الكليات لاوجود لها في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء نستخدمها حسب السياق للدلالة على عدد غير محدود من الأشياء^(٩٠). لذا ينبغي على الميتافيزيقيين أن يتحرروا من هذه الأوهام أو الأمراض، بالأا تنطوى عبارتهم على قيمة مطلقة ولا نهائية، ولا بد أن يكونوا على وعي بالشيء الذي تصفه أقوالهم، وهذا هو هدف التحليل^(٩١). فهدف الفيلسوف التحليلي - كما حدده وزدم - هو الاستبصار في الحقائق، وفهم تركيبها المطلق بوضوح، عن طريق فهم صورتها وترتيب العناصر فيها بوضوح^(٩٢).

٣- التحليل العلاجي بالمعنى للمفارقات الميتافيزيقية :

اهتم فلاسفة كيمبردج العلاجيون - وعلى رأسهم وزدم - بمسألة المفارقات الميتافيزيقية^(٩٣)، لما لها، من أهمية في البحث الفلسفي. فقد رفض هؤلاء الفلاسفة أن تكون مهمة التحليل مجرد إزالة اللبس، وذلك بتوضيح المعاني التي تحملها العبارات؛ لأن الالتباسات الفلسفية ليست مجرد التباسات ناشئة عن غموض لغوي يتضح بمجرد التحليل اللغوي كما ذهب مور، فالتحليل هو مجرد بداية ننطلق منها، وبالإضافة إلى ذلك فإن الأقوال الميتافيزيقية ليست بلا قيمة، وإنما لها قيمة إيجابية. ويؤكد باسمور أن وزدم كان متعاطفا مع الميتافيزيقا ومهتما اهتماما عميقا بالفن والدين، وأنه فقط يرفض فكرة اعتماد الميتافيزيقا على النظرية الوصفية فيما يتعلق بالكائنات المتعالية المفارقة للكائنات التجريبية.

يميز وزدم بين ثلاثة أنواع من المفارقات: تجريبية، ومنطقية، وميتافيزيقية. وفيما يخص المفارقات الميتافيزيقية، يرى وزدم أن الأمر الغريب عند الفلاسفة أنهم يقولون بأراء إذا نظرنا إليها من زاوية المنطق بدت واضحة الكذب، فهم يقولون لنا مثلا، إن قوانين الرياضيات هي على وجه الحقيقية قواعد نحو،

ويصرون على ذلك حتى بعد أن نوضح لهم أن القاعدة لا تكون صادقة أو كاذبة . كما انهم يظلون على إصرارهم بأن الموضوعات المادية لا وجود لها بالمعنى الحسي، وأنها مجرد أفكار عقلية في الذهن، كما يتصور جورج باركلي **George Berkeley** (١٦٨٥-١٧٥٣) مثلا ، خلال نقده للمادية في كتابيه : "المبادئ" ، و"المحاورات" ، ويُعبّر عن هذا المعنى بالطريقة الاستدلالية التالية :^(٩٤)

- إننا ندرك الأشياء العادية (المنازل، والجبال، ... إلخ) .
- إننا لا ندرك سوى الأفكار.
- إذن: الأشياء العادية أفكار.

باختصار، فالفلاسفة لا يقتنعون باستعمالنا العادي للغة، ويفهمون الأمور بطريقة مخالفة لما نفهمه ، فبينما نرى النزاع منطقيًا أو تجريبيًا ، يروونه نزاعًا متضاربًا **conflict dispute** . فإذا جاء الوضعي ليخبرنا - مثلا - بأن القضايا الميتافيزيقية بلا معنى، فإن مفارقتها توجه انتباهنا بطريقة نافعة إلى الاختلافات بين منطق التقريرات العلمية ومنطق التقريرات الفلسفية . وحينما يقرر " أننا لن نستطيع أن نعرف حقا أن للآخرين عقولا " ، فهو يساعدنا على أن نرى ، أننا لا نفحص أقوالنا عن عقول الآخرين من الناس بنفس الطريقة التي نفحص بها الأقوال الخاصة بالمقاعد والمناضد. ولكن قد يقول قائل : إن المفارقة إنما هي تعبير عن أمور غير حقيقية، فكيف يمكن أن تكون ذات فائدة ؟ ويجيء رد وزدم قاطعًا : ينبغي التشبث بهذه الأمور غير الحقيقية؛ ولا يرجع السبب في ذلك إلى أنها علامات تشوش عنيد، بل لأنها مفيدة من الناحية الفلسفية ، والشيء الغريب أن فاندتها قائمة على مفارقتها، وبالتالي على كذبها . ولعل هذا ما دفع وزدم إلى القول : " يجب على الفلاسفة أن يحاولوا بلا توقف أن يقولوا ما لا يقال " . وهكذا يتضح لنا أن المفارقات التي تنطوي عليها الأقوال الميتافيزيقية هي إذن مفارقات تنويرية حسب تعبير وزدم؛ لأنها تقود إلى معرفة ما كان يمكن الوصول إليها دون وجود هذه المفارقات . ولذلك فلا عجب من تعريف وزدم للفلسفة بعد ذلك بأنها: " منطق المفارقة "^(٩٥) .

٤- التحليل اللغوي العلاجي للعمليات العقلية والحالات النفسية
ومعرفتنا بعقول الآخرين :

العمليات العقلية في رأى فتجنشتين يجب أن تترجم إلى أقوال وأفعال سلوكية، ذلك لأنه لا وجود لحالة عقلية باطنية مجردة ومفارقة لما أقوله أو أفعله. بمعنى أن فتجنشتين لا يميل إلى البحث في العمليات العقلية في حد ذاتها أو في طبيعة التصورات، وإنما يقول: إن هذه العمليات والتصورات إنما تتضح بشكل أفضل،

إذا عرفنا كيف نستخدم الألفاظ الدالة عليها (٩٦). لذا ينكر فتجنشتين ما يقوله الفلاسفة من وجود حالات عقلية باطنية، مثل : التذكر، والتخيل، والإدراك، والفهم، وهذه الحالات مجتمعة تشكل وجود عقل باطني يكمن خلف أقوالنا وأفعالنا. فهل فتجنشتين ينكر تمامًا وجود العمليات العقلية أو الحالات النفسية الباطنية للروح، ولا يعترف إلا بالسلوك أو الممارسة التجريبية؟ الإجابة هي النفي ، خاصة وأن منهجه التحليلي العلاجي اللغوي يعتمد في الأساس على مفاهيم عقلية، مثل: التفكير، والفهم، والإدراك، والتذكر، والتعقل.. الخ ، كما أن العقلانية في حد ذاتها ليست سلوكية أو تجريبية فقط، بل هناك عقلانية مجردة أو خالصة كما في الرياضيات. لكن يمكن القول إنه ربما اتخذ من هذا الإنكار لوجود العمليات العقلية خطوة أولى وموقته لعدم الاعتراف بوجود ذلك العقل المفارق أو الترانسندنتالي الذي يتبناه الميتافيزيقيون، أو لتفسير معرفتنا بعقول الآخرين في حدود اللغة والسلوك، فقال بأنه لا وجود لعمليات عقلية مستقلة أو منفصلة عن سلوكنا اللغوي الفعلي أو وراء هذا السلوك، وأن العملية العقلية هي ذلك السلوك أو تتكون منه (٩٧)، فالعمليات العقلية هي نفسها سلوكنا وأقوالنا، وبالتالي يستطيع أي شخص أن يدرك العمليات العقلية لدى الشخص الآخر عن طريق سلوكه وأفعاله، ومن ثم فلا معنى لحديثنا عن عمليات عقلية باطنية غير معبر عنها في سلوك أو لغة. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة، وبناء عليه فلا معنى للبحث في طبيعة العمليات العقلية؛ لأن هذا البحث كثيرا ما يوقعنا في أوهام، وأنه حسبنا أن نلاحظ السلوك والأقوال والظروف المصاحبة (٩٨).

وللتوضيح أكثر، يضيف فتجنشتين قائلا : ما ننكره هو أن صورة العملية الداخلية يمكن أن تزودنا بفكر صحيحة عن استخدام كلمة " يتذكر". بل إننا نذهب إلى القول بأن هذه الصورة بتشعباتها إنما تحول دون استخدامنا للكلمة كما هي مستخدمة بالفعل. ولماذا أنكر وجود العملية العقلية؟ إن القول بأنه قد نشأت في داخلي بالفعل عملية عقلية خاصة يتذكر.. لا يعني شيئا أكثر من القول " لقد تذكرت " فإنكار العملية العقلية يعني إنكار التذكر. أي يعني إنكار أن يتذكر أي شخص أي شيء على الإطلاق. باختصار، فإن العمليات الداخلية بحاجة إلى معايير خارجية، وتنشأ المشكلات الفلسفية المتعلقة بالعملية العقلية والحالات الذهنية ؛ لأننا نتكلم عن هذه العمليات والحالات، ولا نقرر طبيعتها (٩٩). وهنا تتضح مشكلة الفلاسفة ومأساتهم، إنهم يتحدثون عما لا يمكن معرفة طبيعته. هكذا يتجاوز الفلاسفة حدود اللغة ويقعون في الأوهام.

لنأخذ مثلا كلمة " الفهم "، وكيف تنشأ الماهية الخفية للفظ الفهم، إننا نقول عن عبارة ما إننا نفهمها، إذا عرفنا كيف نستخدمها، أي أن الفهم يتوقف على معرفة الاستخدام. لاحظ الجمل التالية : أنا أفهمك، أنا أفهم هذه العملية الحسابية، أنا أفهم هذه القصيدة، أو أفهم هذه الموسيقى، ولكن ماذا يحصل عندما أقول أفهم؟ ما يريد أن يقوله فتجنشتين، من كل ما سبق، إن الفهم ليس عملية عقلية مجردة

أو ما ورائية، وبالتالي ليس للفهم ماهية خفية، وإنما هو عملية مرتبطة بالخبرات وبكيفية استخدامنا للكلمات وبالألعب اللغوية. أي أنه لا وجود لكائن عقلي اسمه " الفهم " يمكن أن نفضله عن الخبرة وطريقة استخدامنا للغة. يقول فتجنشتين: " حاول ألا تفكر في الفهم بوصفه عملية عقلية على الإطلاق، لأن هذا التعبير هو الذي يوقعك في الخلط. إن الفهم لا يكون عملية عقلية، بمعنى وجود عمليات مميزة أو محددة للفهم، بما في ذلك العمليات العقلية (١٠٠). على هذا النحو نجد أن الفهم لا يعنى سوى ما قمت به، ولا وجود لأى حالة مفارقة لهذا السلوك (١٠١).

أما وزدم فيرى أن الأحداث والعمليات العقلية مثل : هو يفكر ، أو يعتقد ، أو واع بكذا ، أو يتخيل كذا ، أو يتذكر كذا .. " . تشغل الزمان ولكن لا تشغل المكان ، بخلاف الحقائق المادية مثل: " هذا أحمر اللون، أو هذا مستدير ، أو هذا بارد ..الخ " فتشغل الزمان والمكان معا . لأن الحقيقة المادية تتعلق بشيء محدد له صفة الامتداد عبر زمان ومكان محددين . يستنتج وزدم أن كل حقيقة أو عملية عقلية تستلزم وجود عقل ، وكلمة عقل في رأيه غامضة. لذا رفض وزدم – متفقا مع رأى جيلبرت رايل في كتابه مفهوم العقل – إمكانية رد العقلي إلى الفيزيائي، وسلم بإمكانية معرفة العمليات العقلية والانفعالات والإحساسات وتكون ذات معنى ، عن طريق السلوك والتعبيرات والألفاظ اللغوية فحسب (١٠٢).

خذ مثلا، التعبير " واع بـ conscious of " ، لا شك أنها تفيد أكثر من معنى ، حيث تنطوي كلمة " واعي " إما على معنى يشعر ، أو يعرف ، أو مدرك لـ ، أو على دراية بكذا ، أو كائن حي ، أو حسّاس ، وقد يقال أن الإنسان يصبح واعيا عندما يستيقظ من نوم عميق .. وهكذا فالحقائق العقلية عند وزدم هي مجرد كلمات يتضح ويتحدد معناها حسب السياق ، والحقيقة العقلية تكون عن شيء محدد في وقت بعينه ، لكنها ليست كلمات عامة ذات معان ثابتة (١٠٣).

ما مصدر معرفتنا بعقول الآخرين؟ يرى فتجنشتين انه لا يستطيع أبدا معرفة المضامين العقلية لأى شخص آخر ما لم يجربها بنفسه. أي أن الشرط الضروري لمعرفة ما يفكر فيه شخص آخر أو يشعر به هو أن أجرب أفكاره أو انفعالاته، ومن ثم أي استدلال عن الانفعالات قابل للشك فيه وإثبات خطئه؛ لأنه لم يعتمد على مقدمات صحيحة. يعتقد فتجنشتين أن الاستدلال الشكّي التالي ناتج عن سوء فهمنا لمنطق لغتنا، ومتى حددت معانٍ لكلمات من قبيل: " ألم " ، و"صورة ذهنية" وربطتها بخبرات معينة، فعندئذ يمكنني استخدام هذه الكلمات لوصف خبرات الآخرين : (١٠٤)

- المقدمة الأولى : أنا لا أستطيع أن أجرب أفكار ومشاعر شخص آخر بالكيفية ذاتها (والعكس صحيح، هو لا يستطيع أن يجرب أفكارى ومشاعري)

- المقدمة الثانية : الشرط الضروري لمعرفتي بما يفكر فيه شخص آخر أو بما يشعر به، هو أن أجرب أفكاره ومشاعره.
- النتيجة : أنا لا أستطيع أبدا معرفة ما يفكر فيه شخص آخر أو ما يشعر به في الحقيقة. وفي المقابل هو لا يستطيع أبدا معرفة حقيقة ما أفكر فيه وما أشعر به.

يقول فتجنشتين: " إن الآخرين لا يعلمون شيئا عن إحساساتي أو الآمي لأنني أنا نفسي لا أعلم شيئا عنها سوي أنني أحس بها، فالإنسان لا يعلم شيئا عن إحساسه بالألم، سوي أنه يتألم، ولا يعرف شيئا عن الإحساس بالخوف، سوي أنه خائف، ولا يعلم شيئا عن الإحساس بالجوع، سوي أنه جائع، كما أنني أشعر أكثر من غيري بإحساساتي، أما الآخرون فيشعرون بإحساساتي عن طريق سلوكي. على هذا النحو، فإن أحداً قد يشك في كوني أتألم، أما أنا فلا يمكن أن أشك في ألمي. نخلص من كل ما تقدم إلي أن معنى الألفاظ الدالة علي إحساساتنا كالخوف والألم والجوع، يتضح من خلال سلوكنا وطريقة كلامنا المرافقة لهذا السلوك، وبالتالي فإن معنى الكلمات-هنا-لا يتحدد بالقياس إلي العمليات الباطنية التي تجري داخلنا أثناء نطقنا بتلك الكلمات، ذلك أننا لا نعرف شيئا عن هذه العمليات فهي غامضة بالنسبة لنا، وبالتالي لا يجوز الحديث عن شيء لا نعرفه وإن كان موجوداً، علي هذا النحو، يمكن القول: إن فتجنشتين، وإن كان يعترف بوجود هذه العمليات الباطنية فإنه يقول: إننا لا نعرف عنها شيئا، وإن هذه المعرفة لا تتم إلا من خلال ملاحظة سلوك وكلام الآخرين. أي أن وصف الحالات النفسية هو لعبة من ألعاب اللغة، لا يتحدد معناها إلا بالنظر إلي طريقة استخدام الألفاظ والعبارات والسلوك المرافق لها.

أما جون وزدم فيطالبنا بالنظر في عبارة " إننا نفكر لا شعوريا في النفس على أنها تيار خفي أو طائر صغير بداخلنا" ، فالعقل عبارة عن تيار من الوعي، وتيار من الأفكار والمشاعر. وبرغم أننا قد نفسر هذه الفكرة بأنها بدائية، إلا إننا ندرك - حسب تعبير وزدم - أن الوعي أو العقل أو النفس ..كلها ليست أشياء مادية على الإطلاق، أي كانت شفافيتها . ويتساءل وزدم : هل يستطيع المرء أن يعرف ما يفكر فيه الآخرون أو يشعرون به ؟ وبأية طريقة يستطيع المرء أن يقول إنه يشعر؟ لو قال أحدهم إنه يشعر بالبرد ، فإن شعوره هذا يمنحه سبباً ومعنى لعبارته : " بالنسبة لي يبدو الجو بارداً " ، لكن لو قلت: أنا أشعر بالبرد ، فربما افتقرت إلي السبب الذي جعله هو يشعر بالبرد، ويُعبّر عن شعوره بعبارته السابقة^(١٠٥). وبالمثل ، فإن تعرف - وبطريقة مباشرة - أنني أفكر بأن ذلك الشخص يتألم ، فهذا يعني أن اعتقادك قائم علي أساس فهمك لمعنى التعبير " الشعور بالألم " ، ولكن ماذا لو كان اعتقادك وفقاً لهذا الأساس الدلالي خاطئاً ؟ لا توجد إجابة ، وبالتالي فإنك لم تضيف جديداً بقولك إن عبارتي " ذلك الشخص يتألم " عبارة صادقة ، كما أنك لم تقدم إجابة مقنعة عن السؤال الأهم :

ما الذي يجعل عبارتي في هذه الظروف بالذات صادقة ، وليست كاذبة؟^(١٠٦) باختصار يفسر وزدم مثل هذه التساؤلات بأنها تقع ضمن الشكوك المستحصية أو المعضلات التي تشغل الفيلسوف الميتافيزيقي، ويشبهها بالشك المزمّن عند الشخص العصابي أو المريض المختل عقليا ، الذي تُلجّ عليه باستمرار تساؤلات من قبيل : هل يستطيع المرء التمييز بين الصواب والخطأ ؟ و هل ارتكبت الخطيئة التي لا تغتفر ؟ و أليس جميعهم ضدي بالفعل ؟.. الخ. وجاءت إجابة وزدم عن تساؤله السابق، في كتابه " العقول الأخرى " : " لا يمكن للمرء أن يعرف حقا وبالتأكيد ما يدور في عقول الآخرين^(١٠٧) " ، حيث إن هناك خصوصية معرفية للعقل والعمليات العقلية ، وإدراكها يختلف عن ادراك الأشياء المادية بواسطة الملاحظة مثلا^(١٠٨). بتعبير آخر أوضح، فإن عقول الآخرين تتخفى وراء كلماتهم وإيماءاتهم وانفعالاتهم ومواقفهم وسلوكهم ..، ولكن وزدم بهذا يسلم بنوع واحد فقط من المعرفة بعقول الآخرين ، هي المعرفة المباشرة لسلوك الآخرين ، في حين أن هناك نوعاً آخر مهماً لا يمكن إغفاله فيما يتعلق بمعرفتنا بما يدور في عقول الآخرين، يتمثل في المعرفة غير المباشرة ، وما تتطلبه من انعكاس تفكير المرء في الآخرين على ذاته . أو هو يكتفي في تفسيره للمعرفة عند " معرفة أن knowing that ، ولم يتعداه إلى مستوى معرفة كيف knowing how ، أو هو يتصور أن معرفة الحقائق والعمليات العقلية يجب أن تتم بطريقة المعرفة المباشرة للحقائق المادية . وحسب تمييز رايل بين المستويين من المعرفة ، فإن تعرف في رأى رايل أنني أتحدث الإنجليزية مثلا، فهذا يختلف في معناه عما لو أنك تعرف كيف أحدثها^(١٠٩)

ثالثا ، تعقيب: (تقييم ونقد منهج التحليل العلاجي بالمعنى)

هل نجح فلاسفة التحليل اللغوي في علاج المشكلات الفلسفية المختلفة أو في تفويض الميتافيزيقا ؟ أم أنهم في حقيقة الأمر قدموا لنا فلسفة شارحة

Metaphilosophy للفلسفة ؟

رغم أن فتجنشتين قد بدأ فلسفته بادعاء رفضه لكل ميتافيزيقا، إلا أننا لا نعدم في فلسفته عناصر ميتافيزيقية ذات أبعاد مثالية، وربما يرجع هذا لتأثره الكبير بالفيلسوف الألماني " شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) " ، كما في فكرة " الأنا وحدية solipsism السائدة في الرسالة المنطقية الفلسفية، وفكرته عن الحد

limit سواء كان حد العالم أو حد اللغة، وكذلك فكرته عن القيمة، وغيرها من الأفكار الأخرى التي يمكن فهمها بوضوح أكثر في ضوء فلسفة شوبنهاور. وليس هناك من شك في تأثر فتجنشتين أيضا بفلسفة ديفيد هيوم، في تصنيفه للقضايا ذات المعنى، وتصوره لفكرة الضرورة^(١١٠). وعلى أية حال فقد شك فتجنشتين

في منطلق النظرية النسقية للمعنى، وسخر كواين من القول " بوجود كيانات تسمى (معانى) مرتبطة بالتعبيرات اللغوية"، وشك رايل في تصورات علم النفس التجريبي، وسار ويلفريد سيلارز على نهج فتجنشتين بقوله إن ما يميز البشر هو قدرتهم على التخاطب مع بعضهم البعض، وليس امتلاكهم لحالات عقلية داخلية متماثلة بشكل ما مع حالات بينتهم^(١١١).

وبالرغم من تسمية فلاسفة التحليل العلاجي لطريقتهم في علاج المشكلات الفلسفية باسم منهج التحليل اللغوي العلاجي، إلا إن ما قدموه في الواقع هي فلسفة حول الفلسفة والمشكلات الفلسفية المختلفة. وقد ترتب على ذلك تغير موضوع الفلسفة أيضا، فلم يعد لها موضوع معين نتحدث فيه كالوجود الخارجي أو غيره، بل أصبح موضوعها هو تحليل اللغة التي نتكلم بها عن مثل هذه الأشياء. وبمعنى آخر أصبحت الفلسفة، فلسفة للفلسفة، أو فلسفة شارحة للفلسفة meta philosophy. وأصبح عمل الفيلسوف هو أن يكون فيلسوفا للفيلسوف بتحليله لما يقوله^(١١٢).

ومصطلح الفلسفة الشارحة : أول من صاغه هو الفيلسوف التحليلي العلاجي موريس لازرويتز، ويعنى به : البحث في طبيعة الفلسفة ذاتها، أو الدراسة الفلسفية للفلسفة بغرض تحسين فهمنا للفلسفة، مثل الدراسة الرياضياتية للرياضيات Meta-Mathematics ، والدراسة اللغوية (أو اللغة الشارحة)

للغة Meta-Language. والهدف الأساسي من البحث في طبيعة الفلسفة، هو التوصل إلى تفسير مقنع ومعقول لغياب الحجج والدعوى الفلسفية الواضحة ذات المعاني المحددة التي لا جدال فيها. والتساؤلات التي تطرحها الفلسفة الشارحة للفلسفة، مثل : ما الفلسفة؟ وأين تكمن حدودها؟ وما الجدوى من الفلسفة؟ وما الطريقة الصحيحة التي ينبغي أن تكون عليها الفلسفة؟ وما الذي يميز نمط التفكير أو التعبير الفلسفي؟ وأي نوع من المعرفة يمكن أن تقدمه لنا؟ وكيف يجب أن نفهم الخلاف الفلسفي؟ وهل يجب أن تجعلنا الفلسفة أفضل مما نحن عليه؟ وهل ثمة ما يمكن أن نسميه علاجًا بالفلسفة؟ وهل يمكننا أن نتحدث عن نهاية الفلسفة حين نحقق في تقديم الدعم الإدراكي الكافي لمواجهة مشكلاتنا؟ ويمكن تقسيم الفلسفات الشارحة المعاصرة وفقا للتقليد الفلسفي الغربي، تقريبا، في حدود علاقتها بـ : الفلسفة التحليلية، والفلسفة البرجماتية، والفلسفة القارية^(١١٣). وقد عنى الفيلسوف الأمريكي المعاصر ريتشارد رورتي

Richard Rorty (١٩٣١- ٢٠٠٧) بهذا المصطلح، وكان يسميه " ثقافة ما

بعد الفلسفة post philosophical culture " - أو ما يسمى حاليا بـ" النقد الثقافي " - وتهتم بالإيجابيات والسلبيات بخصوص صور الحديث المختلفة التي

توصل إليها البشر (سواء في مجال الأدب أو التاريخ أو السياسة..إلخ)، وحدد رورتى ست إمكانات للتفكير في مستقبل الفلسفة بعد أن نُحل المشكلات التقليدية، وأهم هذه الإمكانيات: التخلي عن مطلب المعيار الواضح في الاتفاق حول حقيقة الدعاوى الفلسفية، وإمكانية تجاوز الفلسفة اللغوية لوظيفتها النقدية، بتوجيهها ناحية نشاط يمكنها من اكتشاف الشروط الضرورية لإمكانية اللغة نفسها، بدلا من الاستنتاج من الحقائق الخاصة بالسلوك اللغوي لحل المشكلات الفلسفية القديمة، وذلك بطريقة مشابهة للطريقة التي اكتشف بها كانط الشروط الضرورية للتجريب. وقد فكر سترابوسون في مثل هذا التطور عندما قال : إن هدف الميتافيزيقا الوصفية إبراز كيفية تداخل المقولات الرئيسية لفكرنا مع بعضها البعض^(١١٤).

● نقد الفلسفة العلاجية ومنهج التحليل اللغوي العلاجي:

- ١- أن الفلسفة هي المرض والعلاج كلاهما معاً.
- ٢ - دائرية منهج العلاج الفلسفي لسببين :
أولاً، لأنه يقلل من قيمة الفلسفة مرة أخرى باختزالها في مجرد التحليل اللغوي، أو في استكشاف احتمالات منطقية بدلاً من الاعتراف بالفلسفة بوصفها مجالاً معرفياً لديه القدرة على التأثير في حيواتنا وتغييرها.
ثانياً، بالرغم من الاستراتيجيات أو الطرق الموجودة في العلاج السلوكي المعرفي وفي العلاج بالتحليل النفسي قد تكون لها أصولها في الفلسفة القديمة، إلا إنه ليس معنى هذا إمكانية استخدام هذه الطرق أو الاستراتيجيات ذاتها في الفلسفة دون أن يكون هناك اختلاف جوهري بينهما.
- ٣-المشكلة هي أن حرية الفكر وانفتاحه أمرٌ محتمل لتعزيز إمكانات جديدة – إمكانات لا يمكننا أن نتخيلها حالياً. لحل المشكلات. و لهذا، يبدو من غير المعقول افتراض أن القواعد الأخلاقية للمجتمعات لن تتقارب بل إنها ستتباعد^(١١٥).

٤- أن التحليل اللغوي لا يضيف إلى معرفتنا جديداً. بل هو مجرد طريقة توضح ما نقوله، لكي نتبين ما له معنى من كلامنا وما لا معنى له، وأن نتكلم بالتالي كلاماً له معنى . ويمكن التعبير عن هذا بطريقة استدلالية كالتالي:

- هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار.
- ليست الفلسفة نظرية، بل ممارسة عملية.
- يتكون العمل الفلسفي أساساً من توضيحات.
- النتيجة : مهمة الفلسفة ألا تبتكر" قضايا فلسفية أصيلة"، بل أن تجعل القضايا واضحة. بمعنى أن توضح القضايا التي تبدو مبهمه وغامضة وتحددها بوضوح. ويبدو فتجشنتين بهذا متأثراً بالمنطق، فمهمة المنطق، وليس الفلسفة، هي تحديد قواعد الفكر الصحيح^(١١٦).

لقد تعرضت الفلسفة التحليلية عموماً للنقد من جانب كارل بوبر Karl Popper (١٩٠٢ - ١٩٩٤) ؛ لأنها حصرت مهمة الفلسفة في التحليل اللغوي فحسب، وأدت إلى ما وصفه بوبر بـ " اللفظية الفارغة empty verbalism ". وقد أدت ادعاءات فلاسفة التحليل اللغوي والوضعيين المناطقة وغلوهم في أهمية التحليل إلى إهمال المشاكل الفلسفية الكبرى، فقد أرادوا فلسفة بلا مشكلات فأنتهى بهم الأمر إلى مشكلات بلا فلسفة^(١١٧). فبوبر يرى أن الفلسفة لها مشاكل حقيقية، وليس فقط مشاكل مستعملة أو ثانوية، أي متخلفة عن العلم في صورته اللغوية، إنها مشاكل أصلية، وبالتالي، يجب على سائر الفلاسفة أن يعملوا جاهدين على محاولة حلها. بعبارة أخرى بوبر لا يفهم ما الذي دفع فتنجشتين واتباعه إلى التفلسف، طالما لا يرون فيه مشاكل حقيقية^(١١٨). وبخصوص ذلك يقول روبرت ستين: إن أي ناقد للماورائيات سينتهي حتماً إلى تقديم ادعاءات ميتافيزيقية خاصة به؛ لأن الميتافيزيقيا، أو دراسة الماورائيات، في الواقع لا مفر منها، كل تفكيرنا مدعوم بها، وأولئك الذين يتجاهلون هذا أو يحكمون بعدم أهميتها؛ إنما يعتمدون في حكمهم هذا ببساطة على ميتافيزيقيا غير نسقية وربما خاطئة^(١١٩).

كما قدم بريان أنتوني فاريل Brian Anthony Farrell (١٩١٢ - ..) مجموعة من الانتقادات لنظرية التحليل العلاجي بالمعنى، وأهم هذه الانتقادات الملائمة ما يلي: (١٢٠)

- لم يفلح المنهج العلاجي في علاج القلق الفلسفي، ورغم أن الفلاسفة أصبحوا مدركين لأسباب سلوكهم الفلسفي، إلا أنهم مازالوا يتنازعون ويقلقون بشأن المشكلات الفلسفية . لأنه يفترض الافتراض الخاطيء، بأن جميع حالات القلق أو الإشكالات الفلسفية تنتج عن أسباب لفظية، فإن تطبيقه على عدد كبير جداً من المواقف الفلسفية الملغزة يحتمل أن يكون مزعجاً ومناقضاً له .
- أن طرقهم العلاجية مهلهلة بصورة مذهلة وغير منظمة تماماً، وهذا يجعل لديهم صورة غامضة جداً لسلوك المريض عندما يعالج ، كما أنهم أغفلوا تقييم إمكانية مقاومة المريض للعلاج .
- لم يشجع فتنجشتين المرضى والمعالجين على حد سواء، على الاعتراف العام والتصحيح المتبادل لخطاياهم الفلسفية الماضية والحالية والممكنة، مما قد يجعلهم يستمروا في التمتع العقلي بقناعاتهم المرضية .
- علاج فتنجشتين تحليلي ووصفي فقط، وهدفه كشف مصادر أي لغز فلسفي محدد ولا شيء غير ذلك ، ولا يسمح بأي قانون أو تشريع أيا كان .

- نظرية التحليل العلاجي ليست حقيقة ثابتة وتنويرية كما يدعى أصحابها ؛ لأن كل ميتافيزيقي قد يُصر على أنه لم يقم باقتراحات تعسفية بصورة تامة ، بل إن اقتراحاته تحتها الوقائع وتسوغها.

- إن أي منهج يفترض أن جميع المشكلات الفلسفية واحدة، ولها صفة محددة ، هو منهج قاصر، ويعبر في حد ذاته عن فلسفة أيضا كما يقول دونكان جونز ، ومن ثم يدخلنا مرة أخرى في دائرة المفارقة الفلسفية والمفارقة المضادة .

وبرغم كل هذه الانتقادات، إلا إنه لا شك أن فلاسفة التحليل العلاجي قدموا تصورا جديدا لفهم ومعالجة المشكلات الفلسفية بطريقة لغوية . ثم انتقل اتجاه التحليل العلاجي بالمعنى إلى جامعة أكسفورد واتخذ اسم " مدرسة أكسفورد" أو فلاسفة اللغة العادية، أمثال : جيلبرت رابل، وجون أوستن، وبيتر سترأوسون، وهامشير.. وغيرهم، وكذلك فلاسفة علم اللغة : نعوم تشومسكي، وجيرولد كاتز.. وغيرهما. يرى الفلاسفة اللغويون أن اللغة العادية صالحة للتعبير عن قضايا الفلسفة، ويشترطون فيها فقط أن تستعمل استعمالا صحيحا، والاستعمال الصحيح عندهم هو الاستعمال العادي^(١٢١). ثم ظهر ما يُسمى بمذهب الاسمية السيكولوجية Psychological Nominalism عند سيلارز، وفي المقابل النزعة اللا نفسية عند ميكل دميت، والبراجماتية الجديدة ومنهجها الجديد في المعنى والصدق عند رورتى، وتمييزه بين الصدق والتسويغ ، حيث اقترح التخلي عن ممارسة الفلسفة بالطريقة التقليدية، والاهتمام بالفعل والمعنى والأعراف في إطار الحياة الاجتماعية الإنسانية، وأن الفلسفة عبارة عن " محادثة " قابلة للتعديل أكثر منها نظرية عامة^(١٢٢).

هكذا لم تعد الفلسفة محصورة في منهج التحليل اللغوي ، الذي ظل سائداً خلال النصف الثاني من القرن العشرين ، واستهدف عبارات ومذاهب الفلاسفة ، وإنما أصبحت الفلسفة مع مطلع القرن الحادي والعشرين يُنظر إليها كممارسة فلسفية تستهدف الناس العاديين، و يمكن أن تساهم في حل مشكلاتهم اليومية ، سواء كانت هذه المشكلات أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية، وصارت فكرة الذهاب إلى مستشار فلسفي فكرة مألوفة، وغدت الفلسفة تستطيع أن تجعل لحياتنا معنى، ويمكن أن تساعد في تحسين الزواج المتعثر، ومساعدة المرء في التخلص من الاكتئاب ، أو بتعبير كوهين أصبح بإمكان الفلسفة أن تساهم حتى في صناعة الإنسان للخُبز^(١٢٣). فالفلسفة قابلة للتعلم بوصفها ممارسةً وحوارًا ومشاركةً وبحثًا إنسانيًا عن الحقيقة، وليست موضوعات نظرية مجردة فقط. لهذا يجب الخروج من الدائرة الضيقة للنص الفلسفي النظري، إلى دائرة أوسع هي التطبيق والممارسة عن طريق تبسيط الأفكار والمبادئ الفلسفية المعقدة والغامضة، حتى يتعلم الأطفال التفكير الجاد والتساؤل الحر، ولا يعتادوا الخضوع إلى المسلمات

الجاهزة التي لا يمكن التفكير أو الشك فيها، وبالتالي تتضح أهمية تعليم الفلسفة بوصفها ممارسةً وعلاجًا حتى بالنسبة للأطفال^(١٢٤).
وأخيرا أختتم بمقولة الدكتور إبراهيم طلبه : يقينا فإن اللغة العادية ليست الكلمة الأخيرة : فمن حيث المبدأ يمكن تكملتها وتحسينها ولنتذكر فحسب أنها الكلمة الأولى first word على حد تعبير جون أوستن (١٩١١ - ١٩٦٠)، وبتعبير آخر مشابه يمكن للباحث القول: إن نظرية العلاج بالمعنى أيضاً ليست هي الكلمة الأخيرة، بل إن البحث عن أبعادٍ ونظرياتٍ جديدةٍ مرتبطةٍ بالمعنى سيظل مستمرا ما بقيت اللغة متجددة ومتطورة ، وما بقي فعل التفلسف الإنساني .

الخاتمة

انتهت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، وأهمها ما يلي :
-أولا، نظرية العلاج الفلسفي بالمعنى، ومثلها (الإرشاد) المشورة أو الاستشارة الفلسفية وكذلك العلاج القائم على المنطق ، تندرج ضمن موضوعات الفلسفة التطبيقية، وتؤكد أهمية دور الفلسفة وعلاقتها بالواقع ، ومن ثم لا بد من إعادة النظر والتدقيق في تلك التأملات الفلسفية ، التي تعالج المشكلات اليومية والقضايا الجدلية التي يواجهها الإنسان المعاصر، مما يدلنا على إمكانية أن تساهم الفلسفة- بجانب النظريات النفسية- في تحسين الصحة النفسية والصحة العقلية للناس العاديين .

- ثانيًا، قدم فلاسفة التحليل العلاجي تفسيرًا أو تحليلاً فلسفياً للفكر بواسطة التحليل الفلسفي للغة. وبالرغم من أنهم استهدفوا بمنهجهم التحليلي العلاجي تخليص الفلسفة -وبالأخص الميتافيزيقا- من الغموض والمفارقات، إلا إن ما قدموه كان عبارة " فلسفة شارحة للفلسفة Metaphilosophy " أو تفلسفاً حول الفلسفة ذاتها، في ثوب تحليلي لغوي.

- ثالثاً، الميتافيزيقا المقبولة عند فلاسفة التحليل العلاجي هي الميتافيزيقا التحليلية النقدية - كالتي يتبناها كانط-أو التعديلية أو البعدية ذات اللغة المفهومة والعبارات واضحة المعاني، بخلاف الميتافيزيقا الوصفية التقليدية الدوجماتيقية- كما صنفهما سترأوسون- التي لا تقبل مبادئها تحليلاً، ولا تحتل برهاناً، وينتج عنها عبارات ومفاهيم خالية من المعنى مثل " مبدأ " ، و" جوهر " ، و الوجود لذاته .

-رابعاً، قدم وزدم فلاسفةً شارحةً لكثير من المشكلات الفلسفية ، وفلسفةً علاجيةً لمشكلات الحياة اليومية عموماً . لكن آرائه و تعميماته الفلسفية بخصوص الفلاسفة الميتافيزيقيين والشكاك جاءت عامة وغير عادلة ، لأنه فسّر آراء الفلاسفة على أنها متشابهة ، ولم يحدد فلاسفة بعينهم أو يدرس فلسفة أحدهم بشكل متعمق وواضح، في حين أن هناك اختلافات واضحة بين الفلاسفة،

في معالجاتهم للمشكلات الفلسفية الكبرى المتعددة، كما أن مشكلات التحليل النفسي أيضا مختلفة ومتعددة. مما يجعل منهجه أقل بكثير من أن يكون فلسفة شارحة كالتى قدمها فتنجشتين. أيضا ظن وزدم أن المشكلات الفلسفية لها مصادر أو أسباب نفسية ، وهذا خطأ لا يقل عن خطأ تشبيهه الفيلسوف بالمرضى النفسي ، أو ربما ساوى بين المشكلات الفلسفية والمشكلات النفسية ، لذا فإن منهجه التحليلي أفلح في حل بعض المشكلات الفلسفية مثل: الكليات، والمفارقات الميتافيزيقية ، وأخفق في حل الكثير منها مثل : العمليات العقلية.

- خامسا، اتفق فلاسفة التحليل العلاجي على محاولة تقديم حلول للمشكلات الفلسفية التقليدية والمفارقات الميتافيزيقية ، من خلال منهجهم في التحليل اللغوي ، ورغم أن هذه الحلول ليست نهائية أو حاسمة ، فإنهم لم يتطرقوا إلى مشكلات فلسفة العلم أو فلسفة القانون .. وغيرها من فروع الفلسفة المتعددة . كما لم يقترحوا على الفلاسفة الالتزام بأية قوانين أو تشريعات يعتمد عليها منهجهم في التحليل اللغوي .

- سادسا، قدم فلاسفة التحليل اللغوي العلاجي منهجا تحليليا علاجيا للفلسفة، وبالأخص للميتافيزيقا، بغرض توضيح كيف تكون عباراتها ذات معنى، ومتى تصبح عباراتها خالية من المعنى. أو بالأحرى إنهم قدموا دراسة في المنطق الفلسفي للعبارات الفلسفية والميتافيزيقية؛ لأن منهجهم التحليلي اللغوي ذاته لم يخل من الفلسفة.

حواشي البحث

- (١) د محمد محمد مدين، الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر: بحث في مشكلة المعنى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥٦ - ١٥٩.
- (٢) د محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥٣.
- (٣) د محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، ص ١٣٣.
- (٤) د عادل عوض، التحليل النفسي والتحليل الفلسفي العلاجي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٤، ص ٨١ - ٨٢.
- (٥) هناك ثلاثة اتجاهات رئيسة في فلسفة اللغة : الاتجاه الأول: يمتد من جوتلوب فريجه وبرتراند رسل، ولودفيج فتنجشتين المبكر ، والوضعيين المناطقة حتى كواين وديفيدسون، ويهتم هذا الاتجاه ببحث العلاقة بين الصدق والمعنى، بين اللغة والعالم، ويذهب إلى أن اللغة مجرد تصوير للعالم. والاتجاه الثاني: يمتد من جورج مور ، وفتنجشتين المتطور ، وفلاسفة مدرسة كمبردج (وزدم ، ومالكوم ، ولازرويتز) و وفلاسفة مدرسة أكسفورد (رايل وأوستن وسيرل وجرايس)، ويهتم هذا الاتجاه ببحث العلاقة بين اللغة والمتكلم بين المعنى والاستعمال اللغوي، . أما الاتجاه الثالث:فهو فلسفة علم اللغة، ويمثله: نعوم

- تشومسكي، وجيرولد كاتز وجيرى فودور. أصبح تصور فلسفة اللغة يعتمد على البنية اللغوية (السطحية أو العميقة) للمعرفة المفهومية. راجع د صلاح إسماعيل، الاتجاهات المعاصرة في فلسفة اللغة، مجلة الفكر العربي، مجلد (١٧)، العدد (٨٣)، معهد الإنماء العربي ١٩٩٦، ص ٥٣-٧٧.
- (٦) جون جرايش، العيش بالتفلسف: التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجات النفس، ترجمة محمد شوقي الزين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المركز الثقافي للكتاب، المغرب ٢٠١٩، ص ٥٢٩.
- (٧) المرجع السابق نفسه، ص ٤٩٥-٥١٦.
- (٨) لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة د عزمي إسلام، مراجعة وتقديم د زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨، ص ٢٠٥ (الشروح والتعليقات).
- (٩) د محمد مدين، الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر: بحث في مشكلة المعنى، ص ١٦٩-١٧٠.
- (١٠) د عادل عوض، التحليل النفسي والتحليل الفلسفي العلاجي، ص ٩٨.
- (١١) بيتر ب رابه، الاستشارة الفلسفية (الإرشاد الفلسفي) بين النظرية والتطبيق، نقله إلى العربية وزوده بالشروح والتعليقات د عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٢١، ص ١٤.
- (١٢) د رضا كمال خلاف، الفلسفة العلاجية والمشورة الفلسفية، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، المجلد (٣١)، العدد (٣١)، جامعة القاهرة - فرع الخرطوم - كلية الآداب، ٢٠٢١، ص ٥٤٧ - ٥٤٨.
- (١٣) د رياض العاسمي، ما بين الإرشاد الفلسفي والنفسي صراع أم تعاون؟، مجلة نقد وتنوير العدد (٥)، دمشق ٢٠١٦، ص ٢٣.
- (١٤) المرجع السابق نفسه، ص ٤١.
- (١٥) أبيقور، الرسائل والحكم، سلسلة مصادر الفلسفة، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، د. ت، ص ١٣٣.
- (١٦) بيتر ب رابه، الاستشارة الفلسفية (الإرشاد الفلسفي) بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص ٧٧.
- (١٧) د رياض العاسمي، ما بين الإرشاد الفلسفي والنفسي صراع أم تعاون؟، ص ٥٥.
- (١٨) Norman Malcolm, With Biographical Sketch By G.H. Von Wright, Ludwig Wittgenstein A Memoir, 2nd Edition With Letters To N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 93-94.
- (١٩) حدد فتجنشتين طريقتين ممكنتين لبلوغ هذا الوضوح: الأولى، طريقة البناء أو التأسيس المنطقي استخدمها في كتاب "الرسالة". والثانية، الطريقة الوصفية المحضة استخدمها في كتاب "البحوث الفلسفية"، و تصف ما له معنى في التعبير عنه، وما لا معنى له عندما يُعبّر عنه، فالمعنى عند فتجنشتين هو الاستخدام في حدود اللغة العادية أو الجارية. وطبق منهجه التحليلي المنطقي على تحليل العالم أو الواقع، وتحليل الفكر، وتحليل اللغة.
- (٢٠) د محمد مدين، الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر: بحث في مشكلة المعنى، ص ١٥٩.
- (٢١) د صلاح عثمان، ضد الفلسفة، مقال منشور في منتدى الحكمة، بتاريخ ١٤-٨-٢٠٢٢ تم الدخول إلى الموقع بتاريخ ١٠-٦-٢٠٢٣

[%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9](#)

- (٢٢) د. هدى محمد عبدالرحمن جاب الله، مستقبل العلاج بالفلسفة (الإرشاد الفلسفي الأخلاقي)، مجلة كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي - المجلد (٣٢)، العدد (٥٩)، أبريل ٢٠٢٣، ص ١٥٥-١٥٦.
- (٢٣) المرجع السابق نفسه، ص ١٥٨-١٦٠.
- (٢٤) د مصطفى النشار، العلاج بالفلسفة : بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة ٢٠١٠، ص ٣٥-٣٧.
- 25) Donald Robertson: *The Philosophy of Cognitive behavioral Therapy "CBT"*, Karana Books Ltd, London, 2010, p. 58.
- (٢٦) بيتر ب رابه، الاستشارة الفلسفية (الإرشاد الفلسفي) بين النظرية والتطبيق، ص ٧٦.
- (٢٧) بيبير هادو: الفلسفة طريقة حياة التدريبات الروحية من سقراط إلي فوكو ،ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة ٢٠١٩م، ص ١٢.
- 28) Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic ethics* , Princeton University Press , Trustees of Oberlin College , 1994 , pp.3-4.
- (٢٩) د رضا كمال خلاف، المرجع السابق نفسه، ص ٥٢٨ - ٥٢٩.
- (٣٠) فاطمة مصطفى أبو عالية ، الاستشارة الفلسفية بين النظرية والتطبيق ، مجلد (١٢) ، العدد (٢) ، مجلة كلية الآداب ، جامعة الفيوم، يوليو ٢٠٢٢ ، ص ٣٥١ .
- 31) Elliot D. Cohen, *Logic-Based Therapy and Everyday Emotions* , introduction , p.13.
- (٣٢) بيتر ب رابه، الاستشارة الفلسفية (الإرشاد الفلسفي) بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص ١١٨.
- 33) Elliot D. Cohen , " Philosophical Principles of Logic- based therapy ". practical philosophy , Spring 2003 , pp. 27 – 35.
- (٣٤) د عابر محمد عبدالعزيز ، العلاج بالمنطق " قراءة في نظرية إيوت كوهين العلاجية " ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، مجلد (٣٣) ، العدد (٣٣) ، يونيو ٢٠٢٣ ، ص ٢٦٤ ، ٢٧٢ ، ٢٧١
- 35) Elliot D. Cohen, PhD , *Theory and Practice of Logic-Based Therapy: Integrating Critical Thinking and Philosophy into Psychotherapy* , Cambridge Scholars Publishing , 2013 ,introduction (What Is Logic-Based Therapy?) , p. 9.
- 36) Robert Audi(general editor), the Cambridge dictionary of philosophy ,2nd edition , Cambridge university press 1999 ,(practical logic). p.435
- 37) Elliot D. Cohen, *Logic-Based Therapy and Everyday Emotions ; A Case-Based Approach* , Lexington Books U. S. A. , 2016 ,preface , P.8.
- 38) Elliot D. Cohen, " Philosophical Principles of Logic- based therapy " , op. cit. , p.29.

- ٣٩) د عابر محمد عبدالعزيز ، العلاج بالمنطق " قراءة في نظرية إليوت كوهين العلاجية" ، ص ٢٧٦ .
- ٤٠) فاطمة مصطفى أبو عالية ، الاستشارة الفلسفية بين النظرية والتطبيق ، مرجع سابق ، ص ٣٥٧ .
- ٤١) هو أحد مؤسسي العلاج بالمعنى، الذي هو شكل من أشكال العلاج النفسي الوجودي. يصف في كتابه الشهير الإنسان يبحث عن المعنى " تجربته كسجين في معسكرات الاعتقال النازية، والتي قادته إلى اكتشاف المعنى في كل أشكال الوجود، حتى في الأشكال الأشد قسوة، رأى فرانكل أن الناس مدفوعون بشكل رئيس بالسعي لإيجاد معنى لحياتهم، وأن هذا الحس بالمعنى هو الذي يُمكن الناس من التغلب على التجارب المؤلمة، وبالتالي إلى اكتشاف دافع للاستمرار في الحياة. أصبح فرانكل شخصية أساسية في مجال العلاج النفسي الوجودي، ومصدر إلهام كبير للإنسانيين، وعلماء التحليل النفسي.
- ٤٢) رولو ماري و إرفين يالوم ، مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي ، ترجمة عادل مصطفى ، مراجعة غسان يعقوب ، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع ٢٠٢٣ ، ص ٣٠ .
- ٤٣) د احمد فائق، التحليل النفسي بين العلم والفلسفة، مكتبة الأنجلو المصرية، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة ١٩٦٧، ص ٨-٩ .
- ٤٤) عماد مهمل ، ومخلوف ياسمينية ، نظرية الإرشاد والعلاج النفسي الوجودي بالمعنى ، مقاربة نفسية إرشادية علاجية ، مجلة طبنة للدراسات العلمية الأكاديمية ، المجلد (٥) ، العدد (١) ،المركز الجامعي سي الحواس بريكة الجزائر، يونيو ٢٠٢٢ ، ص ٩٤٥ .
- ٤٥) فيكتور إيميل فرانكل، إرادة المعنى: أسس وتطبيقات العلاج بالمعنى، ترجمة د إيمان فوزي، دار زهراء الشرق، القاهرة ١٩٩٧، ص ٢٢ .
- ٤٦) فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنى: مقدمة في العلاج بالمعنى التسامي بالنفس، ترجمة د طلعت منصور، مراجعة د عبدالعزيز القوصي، دار القلم، ط١، الكويت ١٩٨٢، ص ١٣٠-١٣١ .
- ٤٧) المرجع السابق نفسه، ص ١٣٨-١٣٩، ١٤٦-١٤٨ .
- ٤٨) د كمال يوسف بلان، نظريات الإرشاد والعلاج النفسي، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى، الأردن- عمَّان ٢٠١٥، ص ٥٠٣-٥٠٨ .
- ٤٩) د. هدى محمد عبدالرحمن جاب الله، مستقبل العلاج بالفلسفة (الإرشاد الفلسفي الأخلاقي)، مرجع سابق، ص ١٥٣ - ١٥٤ .
- ٥٠) د كمال يوسف بلان، نظريات الإرشاد والعلاج النفسي، ص ٤٦٩ .
- ٥١) د فوزية أسعد ميخائيل، سورين كيركجورد أبو الوجودية، تقديم د أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٨، ص ٦٨-٦٩ .
- ٥٢) د إمام عبدالفتاح إمام، سورين كيركجورد رائد الوجودية، ج ٢ (فلسفته)، سلسلة شخصيات فلسفية (٢)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦، ص ٣٠١ - ٣٠٥ .
- ٥٣) سورين كيركجارد، المرض طريق الموت : عرض مسيحي نفسي للتنوير والبناء، ترجمة د أسامة القفاش، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٣، ص ١٥ - ١٩ .
- ٥٤) د صفاء جعفر ، محاولة جديدة لقراءة فريديش نيتشه ، دار كلمة للنشر والتوزيع ، الإسكندرية ٢٠١٢
- ٥٥) د جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدجر : الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٩، ص ٢٠٥-٢٤٧. مفهوم الزمان عرفه عبدالرحمن بدوى في كتابه الزمان الوجودي بانه : علة الاتحاد بين الوجود والعدم "

- ٥٦ (د صفاء عبدالسلام جعفر، أنطولوجيا اللغة عند هايدجر: دراسة فلسفية في قصيدة " الكلمة " لجئورج، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١، ص ٧، ٤٧، ٥١، ١١١.
- ٥٧ (سليمان عبد العزيز، أد. عبد الرحمن بوقاف، النزعة السيكلوجية في أعمال جان بول سارتر: مدخل إلى التحليل النفس ي الوجودي-، مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، العدد (١٠)، جامعة الجزائر يونيو ٢٠١٨، ص ١٨٣.
- ٥٨ (لوك لوفافر، سارتر والفلسفة، ترجمة حنا دميان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٤، ص ٣٧.
- ٥٩ (د ظريف مصطفى حسين، الأساس اللاهوتي لأنطولوجيا هايدجر، مجلة كلية الآداب، العدد (٢٢)، جامعة الزقازيق - كلية الآداب، أكتوبر ١٩٩٨، ص ١١٨-١١٩.
- ٦٠ (د عبدالمجيد دهوم، وضع الإنسان في فلسفة سارتر، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد (١٦)، الجزائر ٢٠١٠، ص ١١-١٥.
- ٦١ (رولو ماري و إرفين يالوم، مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي، مرجع سابق، ص ٢١. وللمزيد حول التطور الفكري لفلسفة سارتر، راجع كتابه، الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهرانية، ترجمة د عبدالرحمن بدوي، منشورات دار الآداب - بيروت، ط١، ١٩٦٦، ص ٥-٩.
- ٦٢ (رولو ماي و إرفين يالوم، مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي، ترجمة د عادل مصطفى، مراجعة د غسان يعقوب، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥، ص ١٥-١٧. وراجع أيضا، جون ما كوري، الوجودية، ترجمة د إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة د فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، العدد (٥٨)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ١٩٨٢، ص ٢٤-٢٩.
- ٦٣ (د كمال يوسف بلان، نظريات الإرشاد والعلاج النفسي، ص ٤٧١.
- ٦٤ (Robert Greenleaf Brice , Wittgenstein's On Certainty: Insight and Method , Springer Nature Switzerland ,AG 2022 ,p. 15.
- ٦٥ (د محمد محمد مدين، الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر: بحث في مشكلة المعنى، ص ١٧٢.
- ٦٦ (لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ص ٨٣ (الفقرتان : ٠٠٣، ٤ - ٠٠٣١، ٤).
- ٦٧ (. عزمي إسلام، لودفيج فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (١٩)، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٧، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.
- ٦٨ (لودفيج فتجنشتين، بحوث فلسفية، ترجمة وتقديم المرحوم دكتور عزمي إسلام، مراجعة وتقديم دكتور عبدالغفار مكاوي، مطبوعات جامعة الكويت ١٩٩٠، ص ١٦٥ (الفقرة : ٢٥٥).
- ٦٩ (د محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص ٥٣.
- ٧٠ (بيتر ب رابه، الاستشارة الفلسفية (الإرشاد الفلسفي) بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص ٧٧-٧٨.
- ٧١ (المرجع السابق نفسه، ص ٥٢٩- ٥٣١.
- ٧٢ (جماعة من فلاسفة الإنكليز المعاصرين، طبيعة الميتافيزيقا، ترجمة د كريم مني، مراجعة د كامل مصطفى الشيبى، دار عويدات للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠١٨، ص ١٠، ١١، ٤٨.

- ٧٣) (للمزيد حول تاريخ الجنون وعلاقته بالعقل واللاعقل والاختلال النفسي، ومسألة جنون الفلاسفة ..راجع (ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - وبيروت ٢٠٠٦).
- ٧٤) (د محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، ص ١٢٥ - ١٢٩ .
- ٧٥) (إبراهيم طلبة سلكها، التحول اللغوي في الفلسفة، مقال منشور في منتدى " الحوار المتمدن " بتاريخ ٨ / ١ / ٢٠١٥ على الرابط التالي : تم الدخول إلى الموقع بتاريخ ٤-١٠-٢٠٢٣- <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=449599>
- ٧٦) (مورتون وايت، عصر التحليل، ترجمة أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٥، ص ٢٤١
- ٧٧) (رشيد الحاج صالح نفسه، ص ٢٧
- ٧٨) (لودفيج فتجنشتين، بحوث فلسفية، ص ١٠٨، (الفقرة ١١٦)
- ٧٩) (د. عزمي إسلام، لودفيج فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ص ٣٥٥-٣٥٦ .
- ٨٠) (المرجع السابق نفسه، ص ١٩٧ (الفقرة ٣٧١).
- ٨١) (د. عزمي إسلام، لودفيج فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ص ٣٤٤ .
- 82) John Wisdom , Philosophy And Psycho-Analysis, Basil Blackwell Publishers LTD. , London 1953 , pp.226 -227.
- 83) Thomas Gerald Eisemann , John Wisdom on The Nature of Philosophy , M.A. , McMaster University, Canada , May 1977 , pp. 5 -6 .
- ٨٤) (د محمد مدين، الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر : بحث في مشكلة المعنى، ص ١٦٩ - ١٧١ .
- 85) Morris Lazerowitz, Philosophy and Illusion London: George Allen & Unwin, 1968, P.80.
- And also see , Earl Striker Scott , An Examination of John Wisdom's Conception of Philosophy, New York University, Ph.D., 1975, p.8.
- 86) Morris Lazerowitz , " The Structure Of Metaphysics" , London , Rutledge & Kegan Paul , 1955,pp.80- 84.
- ٨٧) (لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ص ١٦٢ - ١٦٣ (راجع الفقرات : ٦,٥١،٦,٥٢)
- (٦,٥٤ ، ٦,٥٢١)
- ٨٨) (جون جرايش، العيش بالفلسف : التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجات النفس، ص ٥١٣ - ٥١٤ .
- ٨٩) (د محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، ص ١٢٢-١٢٤ .
- ٩٠) (د إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم ، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ٢٠٠١ ، ص ١٥
- ٩١) (د عادل عوض ، التحليل النفسي والتحليل الفلسفي العلاجي ، ص ٨٣- ٨٥ .
- ٩٢) (المرجع السابق نفسه ، ص ٩٨ .
- ٩٣) (مثال على المفارقات الميتافيزيقية : " أن الفرد بوصفه فردا هو أعلى من الكلي ...ويرى كيركجارد أن لهذا العلو ما يبرره ، وأن الإيمان يكون إيمانا بهذه المفارقة. و مثل قول

فيلسوف الوجودية الشخصية نيقولا برديائيف : أرى أن وجودي هو أكثر وجودية من الجميع، وهذه حقيقة. ومفارقة: لا شيء ملكي ، والأشياء جميعا تدخل في حوزتي . وأيضا مفارقة " وحدة الوجود " التي تقول إن الله والعالم متحدان وغير متحدين في أن معًا ، و مفارقة البسيط والمركب ، ومفارقة العقل المحدود والعقل الممتد ، ومفارقة الزمان والمكان ، ومفارقة التعالي والتداني ، ومفارقة العلة والمعلول ، ومفارقة الوجود والعدم ، ومفارقة الأسماء والصفات ، ومفارقة الفناء والبقاء.. إلخ. راجع أ.د حسن يوسف طه ، المفارقة عند سورين كيركجارد ، سلسلة أبحاث المؤتمر الدولي كيف نقرأ الفلسفة ؟ ، المجلد ٥ ، العدد ٢ ، المؤتمر السنوي الدولي الخامس لقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة الإسكندرية ٢٠١٩ ، ص ٧١٥ . وأيضا بحث منشور في كتاب المؤتمر نفسه للدكتور محمود حيدر) ضيف شرف المؤتمر : مفارقات الميتافيزيقا البعدية : جدل التضاد والتكامل في نظرية المعرفة العرفانية ، ص ٦٤٠ - ٦٨٨

٩٤) ليزا داوونينج ، جورج باركلي ، ترجمة على حارس ، منتديات الحكمة ، مقال مترجم ومنشور بتاريخ ١٠-٨-٢٠٢٢ ، على الرابط التالي : تم الدخول إلى الموقع بتاريخ ١٠-١٠-٢٠٢٣

<https://hekma.org>

٩٥) د محمد مهران رشوان ، دراسات في فلسفة اللغة ، ص ١٢٩-١٣٣ .

٩٦) رشيد الحاج صالح، فلسفة المعنى في التحليل اللغوي المعاصر: فتجنشتين نموذجًا، وزارة الثقافة، المجلد (٣٩)، العدد ٤٤٢، يوليو ٢٠٠٠، ص ١٣.

٩٧) د. عزمي إسلام، لودفيج فتجنشتين، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، ص ١٥٥.

٩٨) رشيد الحاج صالح، فلسفة المعنى في التحليل اللغوي المعاصر: فتجنشتين نموذجًا، ص ٣٣

٩٩) لودفيج فتجنشتين، بحوث فلسفية، ص ١٧٩ (الفقرات : ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨)

١٠٠) المرجع السابق نفسه، ص ١٢٤-١٢٥ (الفقرة ١٥٤)

١٠١) رشيد الحاج صالح، فلسفة المعنى في التحليل اللغوي المعاصر: فتجنشتين نموذجًا، ص ٢٩.

102) John Wisdom , Other Minds , 2nd edition ,Basil Blackwell ,The Alden Press (Oxford) Ltd, 1965 , pp. 232 -235 .

١٠٣) د عادل عوض ، التحليل النفسي والتحليل الفلسفي العلاجي ، ص ١٠٥ - ١١٢ .

104)Harold Morick (ed.) , Wittgenstein and The Problem of Other Minds , McGraw- Hill, Inc. U S A , 1967 , Introduction ,pp. 14-15.

105) John Wisdom , Other Minds , op. cit. , pp.237 – 253 .

106)Ibid .pp. 169-171 .

107) Ibid., p. 38 .

١٠٨) د عادل عوض، التحليل النفسي والتحليل الفلسفي العلاجي، ص ٢٠٢ – ٢١٣ .

109) Ilham Dilman (Ed.) , Philosophy And Life : Essays On John Wisdom , 1st Edition , International Philosophy Series, Vol. 17, Maninus Nijhoff Publishers, The Netherlands, 1984 , pp.151-161 .

١١٠) د محمد محمد مدين، الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر : بحث في مشكلة المعنى، ص ٧٧، ٩٣، ١٠٢.

- (١١١) د إبراهيم طلبة سلكها، التحول اللغوي في الفلسفة، المرجع السابق نفسه. راجع أيضا للمؤلف نفسه، فلسفة اللغة العادية، مقال منشور في الحوار المتمدن، بتاريخ ٢٧ / ١ / ٢٠١٥، على الرابط التالي: تم الدخول بتاريخ ١٠-٥-٢٠٢٣
- <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=452498>
- (١١٢) د عزمي إسلام، لدفيج فتجنشئين، ص ٣٤٣ - ٣٤٥.
- (113) Morris Lazerowitz, " A Note On 'Metaphilosophy ", Metaphilosophy, Vol. 1, No. 1, January 1970 , p. 91.
- (١١٤) د إبراهيم طلبة سلكها، فلسفة ما بعد الفلسفة عند الفيلسوف الأمريكي رورتي، مجلة يتفكرون، العدد (١٢)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب ٢٠١٨، ص ٢٤٤ - ٢٤٨.
- (115) Robert Greenleaf Brice , Wittgenstein's On Certainty: Insight and Method , Op. Cit. , ,p. 21.
- (١١٦) أحمد عبدالحليم عطية، الفلسفة التحليلية : ماهيتها، مصادرها ومفكروها، سلسلة مصطلحات معاصرة (٢٧)، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، بيروت ٢٠١٩، ص ٩٣.
- (١١٧) د محمد مدين، الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ١٨٠-١٨١
- (١١٨) د يمني طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم.. منطق العلم، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٣، ص ٢٧٢- ٢٧٣
- (١١٩) روبرت ستيرن، لا مفر من الميتافيزيقا : أنت تمارس الميتافيزيقا حتى لو لم تلحظ ذلك، ترجمة عبدالله سليمان، مقال مترجم ومنشور على موقع منتدى الحكمة : <https://hekma.org/>
- (١٢٠) د عادل عوض ، التحليل النفسي والتحليل الفلسفي العلاجي ، ص ٢٥٠-٢٧١ .
- (١٢١) د جمال حمود، مسألة المعنى ونشأة التحليل في الفلسفة المعاصرة، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد (٩)، ديسمبر ٢٠١٤، ص ٢٤٣.
- (١٢٢) د صلاح إسماعيل ، البرجماتية الجديدة : فلسفة ريتشارد رورتي ، دار رؤية للنشر والتوزيع ، ط١ ، القاهرة ٢٠١٩ ، ص ١٢٠ ، ١٨٢ .
- (123) Elliot D. Cohen and Samuel Zinaich, Jr. (eds.) , Philosophy, Counseling, and Psychotherapy , Cambridge Scholars Publishing , U K,20013 , introduction , pp.1-3 .
- (١٢٤) والتر كوهان، فلسفة للأطفال: تحليل نقدي لرؤية إبداعية جديدة، ترجمة على أسعد وطفة، مجلة الطفولة العربية، المجلد (١٠)، العدد (٣٧)، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، ديسمبر ٢٠٠٨، ص ١٠٤-١٠٩