من أجل تجديد التحليل النفسي الأنتروبولوجي : من عقدة أوديب إلى عقدة قابيل

For the Renewal of Anthropological Psychoanalysis: from the Oedipus Complex to the Cain Complex

د. حسن المودن *
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين ، مراكش- المغرب
elmouden63@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2019/12/15 تاريخ القبول: 2020/01/26 تاريخ النشر: 2020/03/30

ملخص البحث:

أفترض، في هذه الدراسة، أن رولان بارت هو أول من أعاد الاعتبار للتحليل النفسي الأنتروبولوجي عند سيجموند فرويد: فبعد أن ساد نوع من النقد النفسي البيوغرافي من الثلاثينيات إلى الستينيات، سينشر رولان بارت، بداية الستينيات، دراسات تعيد الاعتبار للتحليل النفسي الأنتروبولوجي الذي طاله الإهمال والنسيان.. ومن حقنا اليوم أن نتساءل: إلى أي حد توفق هذا الناقد النفسي في مشروعه؟ وهل استطاع أن يطور التحليل النفسي الأنتروبولوجي عند فرويد؟ ماذا لو عدنا إلى قراءة التراث السردي الإنساني من منظور التحليل النفسي الأنتروبولوجي؟ ألا يمكن أن نستمد مفهومات نفسانية جديدة من هذا التراث؟ ألا يمكن للمحكيات الدينية أن تساعدنا على استيلاد مفهومات نفسانية جديدة؟ ألا يمكن للمحكي الديني أن يقترح علينا عقدة جديدة غير العقدة المركزية في التحليل النفسي عند فرويد؟

الكلمات المفتاحية:

التحليل النفسي الأنتروبولوجي؛ المحكي الديني؛ عقدة أوديب؛ عقدة الأخوة.

Abstract:

I suppose that Roland Barthes was the first to rehabilitate the anthropological psychoanalysis of Sigmund Freud. Between the 30's and the '50s, the biographical psychoanalysis of literature prevailed. In the '60s, R. Barthes published studies that aimed at the rehabilitation of the anthropological psychoanalysis that had been until then ignored. Then, to what extent had R. Barthes succeeded in his project? Did he manage to develop anthropological psychoanalysis introduced by Freud? Did he free himself and set new perspectives for this type of analysis? What could we learn from an interpretation of the human narrative heritage from the anthropological psychoanalysis, which would lead to questioning Freud's terms and postulates? Would it be possible for the narrative heritage of humanity to provide us with new concepts that are useful to develop a new and innovative anthropological psychoanalysis? Can religious narratives, the corpus for the present study, be an opportunity for the analyst-interpreter to invent new psychological concepts? Wouldn't religious stories, the object of study of the present paper, suggest a crisis other than the central Oedipus complex, which has become a magic switch to understand all the texts?

Keywords: Anthropological psychoanalysis; religious narratives; Oedipus complex.

* المؤلف المراسل: حسن المودن: elmouden63@gmail.com

1–أسئلة وافتراضات:

1 – 1 - أفترض أن سؤال الأخوة قلّما نال ما يستحق من الاهتمام في الدراسات النفسانية، وهذا ما يستدعي أن نعود إلى التحليل النفسي الأنتروبولوجي عند سيجموند فرويد، وأن نعيد إليه الاعتبار، وأن نعيد فيه النظر بقصد تطويره وتجديده، وأساسا من خلال إعادة قراءة التراث السردي الإنساني غير الذي استند إليه مؤسس التحليل النفسي في بناء نظريته؛ ذلك لأن هذا العمل - الذي يجدّد التحليل النفسي في ضوء قراءة جديدة للتراث السردي - هو الذي سيسمح، على ما نزعم، بالحديث عن عقدة جديدة لا تقل أهمية بالنسبة إلى عقدة أوديب التي تحتل المكانة المركزية، ونقترح تسمية هذه العقدة الجديدة ب: **عقدة قابيل.**

ولا شك في أن رولان بارت كان أول من حاول أن يعيد الاعتبار للتحليل النفسي الأنتروبولوجي عند سيجموند فرويد: فبعد أن ساد نوع من النقد النفسي البيوغرافي للأعمال الأدبية، من الثلاثينيات إلى الخمسينيات من القرن العشرين، سينشر رولان بارت، بداية الستينيات، دراسات تريد أن تعيد الاعتبار لذلك التحليل النفسي الأنتروبولوجي الذي طاله الإهمال والنسيان.

ولكن من حقنا، اليوم، أن نتساءل: إلى أيِّ حدٍّ توفق رولان بارت في ذلك المشروع؟ وهل استطاع أن يطور تحليلا نفسيا أنتروبولوجيا وضعه فرويد؟ وإن كان يعود إلى هذا الأخير، أكان يتحرر منه ويفتح آفاقا جديدة أمام هذا النوع من التحليل؟ ماذا لو عدنا إلى قراءة التراث السردي الإنساني من منظور التحليل النفسي الأنتروبولوجي بما يدفع إلى مساءلة فرويد في أحكامه ومسلماته؟ ألا يمكن أن نستمدَّ من التراث السردي الإنساني مفهومات جديدة تساعدنا على تحليل نفسي أنتروبولوجي جديد ومتجدد للإنسان؟ ألا يمكن للمحكيات الدينية أن تساعد المحلل القارئ على استيلاد مفهومات نفسانية جديدة؟ ألا يقترح علينا القصص الديني، موضوع هذه الدراسة، عقدة أخرى غير هذه العقدة المركزية، عقدة أوديب، التي تحولت في الدراسات النقدية النفسية إلى مفتاح سحريّ يفسر مغالق النصوص كلها؟

1 – 2 - في العودة إلى فرويد الأنتروبولوجي:

يبدو أن مؤلَّف رولان بارت: عن راسين[1] هو الذي يُعبِّر، بشكلٍ أفضل، عن هذه العلاقة بمؤسِّس التحليل النفسيِّ سيغموند فرويد، وخاصة في الدراسة الأولى من هذا المؤلَّف التي تحمل عنوان: الإنسانُ الراسيني[2]. ففي هذه الدراسة الأولى، تأتي "اللغة -يقول بارت نفسه- نفسانيةً (psychanalytique)، لكن المعالجةَ قلَّما كانت كذلك "[3]؛ ونفهم من ذلك أن رولان بارت يستخدم مفهوماتِ التحليل النفسي وموضوعاتِه، لكنه يرفض أن يقوم بالمعالجة النفسانية، منبِّهاً إلى أن هناك معالجةً نفسانيةً ممتازةً لراسين أنجزها شارل مورون[4] الذي يدين له بالشيء الكثير[5]؛ لكن السببَ الحقيقيَّ الذي لا يخفيه بارت، هو أن التحليلَ الذي يقدمه في هذه الدراسة الأولى لا يَهمُّ راسين مطلقا، بل إنه تحليلٌ منشغلٌ بالبطل الراسيني؛ فالأمر يتعلق بدراسةٌ "تتفادى أن تكون استنتاجاتُها وليدةَ ذلك الذهابِ من العمل الأدبيِّ إلى المؤلِّف، ومن المؤلِّف إلى العمل الأدبي."[6]، ويعني ذلك أن بارت يرفضُ أن يمارسَ ذلك النقدَ النفسيَّ البيوغرافيَّ الذي يفسِّر العملَ الأدبيَّ بالصراعات اللاواعية للكاتب أو الشاعر كما يكشفها تاريخُ طفولته؛ ولا يريد لمعالجته في هذه الدراسةِ أن تكون

استنساخا لمفهوم معينٍ للمعالجة النفسانيةِ التي تهدف إلى اكتشاف عناصرِ صدمةٍ مكبوتةٍ وإلى إبراز الصراعات الغريزية، وإلى البحث في العمل الأدبيّ عن العناصر المسببةِ للأمراض التي تكشفها بعضُ المعطيات البيوغرافية، وإلى إقامة علاقةٍ بين المظاهر الباتولوجية (المَرَضية) لشخصية المبدع وبين محتوى الأثر الأدبي.

هذا النوعُ من المعالجة النفسانيةِ الذي يرفضه بارت كان قد أسسه فرويد نفسه في عددٍ من الدراسات[7]، وكان هو الأكثرُ ازدهارًا في النقد الأدبيّ عند أتباع فرويد[8] من الثلاثينيات إلى الستينيات؛ وهو نقدٌ نفسيٌّ بيوغرافيٌّ ينطلق من أن الأعمالَ الأدبيةَ ليست مستقلةً عن الحياة الشخصية للمبدع، ولا تجد تفسيرَها إلا بالعودة إلى طفولته، فَمَهَمَّةُ الناقد النفسي، من هذا المنظور، هي دراسةُ ذلك الرباط بين العمل الأدبيّ وحياة الأديب، من خلال التركيز..

وأن يرفضَ رولان بارت أن يقوم بهذا النوع من المعالجة النفسية ليس معناه أنه يرفض هذا النوعَ من النقد النفسيّ الذي كان سائدًا في عصره فقط، بل إنه يعني أنه يرفض فرويدَ نفسَه عندما يطبّق هذا النوعَ من المعالجة النفسانية على الإبداع والمبدعين؛ لكن ذلك لا يعني أنه يرفض فرويد كلَّه، بل إنه، كما نزعم، سينطلق من فرويد آخرَ يستجيب أكثرَ للأسئلة الجديدة التي بدأت تفرض نفسَها منذ بداية الستينيات من القرن الماضي، وخاصة بعد أن بدأ الدرسُ اللسانيُّ البنيويُّ يحتل الصدارةَ في العديد من المجالات المعرفية. ويمكن أن نذهب بعيدًا، فنقول إن الحوارَ الذي لم يقع بين كبيرين من كبار ذلك العصر، فرويد ودوسوسير[9]، هو ربما بالضبط ما يريد أن يحققه رولان بارت في هذه الدراسة المكرَّسة للتراجيدي الحديث جان راسين، بالطريقة التي تسمح بمعالجةٍ هي في الوقت نفسه نفسانيةٌ أنتروبولوجية ولغوية بنيويةٌ؛ لنقرأ هذا التصريح الذي يحدد نوعيةَ التحليل الذي يطمح إليه بارت، رابطا بين فرويد وسوسير، بين التحليل النفسي والتحليل البنيوي:

"إنه تحليلٌ مغلقٌ بطريقةٍ إراديةٍ: أخذتُ مكاني داخل عالَم راسين التراجيدي، وحاولت أن أصفَ ما فيه من ساكنةٍ(يمكننا أن نجعلها ببساطةٍ مجرَّدةً بواسطة مفهوم الإنسان الراسيني (Homo racinianus)، من دون أيّ إحالةٍ على مصدرٍ من هذا العالَم (على مَصدرٍ مُتَحدِّر من التاريخ أو البيوغرافيا مثلا). وما حاولتُ إعادة بنائه هو نوعٌ من الأنتروبولوجية الراسينية التي تأتي بنيويةً وتحليليةً: هي بنيوية في العمق، لأن التراجيديا تُعَالَج هنا بوصفها نسقاً من الوحدات ("الصور figures ") والوظائف؛ وهي تحليليةٌ في شكلها، لأني أظن أنَّ اللغةَ الوحيدةَ القادرةَ على التقاط ما في هذا العالَم من خوفٍ هي التحليلُ النفسيُّ، هذا الذي يبدو لي ملائما لمقابلة هذا الإنسان المسجون.. "[10].

ما يشغلنا هنا هو هذا الـ" فرويد " الجديد الذي بدأ يظهر من أجل أن يحلَّ محلَّ ذلك الـ" فرويد " الذي وظفه النقادُ النفسانيون البيوغرافيون السابقون. وهذا الوجهُ الفرويديُّ الجديدُ يتقدم من خلال صورتين متراكبتين متعالقتين: صورة فرويد الذي قدَّم أعمالا تحليليةً دَرَسَ فيها العملَ اللغويَّ أو العملَ الأدبيَّ في حدِّ ذاته من دون الرجوع إلى مصدرٍ خارجيّ، بطريقةٍ تجعلُ تحليلَاتِه أقربَ من التحليل البنيوي[11]؛ وصورة فرويد الذي قدَّم دراساتٍ لا تربط بين الإبداع وذاتٍ مبدعةٍ معينةٍ(ذات المبدع)، بل تريد أن تربطَ بين الإبداع والذات الإنسانية من منظور نفسانيّ أنتروبولوجيّ: ففرويد هو، أولا، هذا الذي استطاع

أن يستخلصَ من النصِّ التراجيديِّ الإغريقيِّ: أوديب الملك، المفهومَ المركزيَّ الذي يفسِّرُ البنيةَ النفسيةَ الأساسَ للإنسان؛ وهو، ثانيا، هذا الذي اعتبر الأساطير، في مؤلَّفه: مقالات في التحليل النفسي التطبيقي، عبارةً عن بقايا مشوَّهةٍ من استيهامات الرغبة عند الأمم كاملةً، وعبارةً عن أحلام عريقةٍ عند هذه الإنسانية الفَتِية؛ وهو، ثالثا، هذا الذي أثارَ عددًا من الأسئلة حول المواد التي وفرها الإثنوغرافيون في عصره، وخاصة في مؤلَّفه: الطوطم والتابو (1912)؛ وهو، رابعا، مَن شجَّعَ بعضَ تلامذته الأوائلِ على متابعة الأبحاث في هذا الاتجاه[12].

وبصفةٍ عامةٍ، نفترض أن رولان بارت قد أعاد الاعتبارَ لأعمالٍ عند فرويد طالها الإهمالُ، وأعاد النظرَ في مَهَمَّة المحلِّل النفساني، مفضِّلا ذلك الذي يمارس التحليلَ البنيويَّ في تحليل النصوص، ويمارس التحليلَ الأنتروبولوجيَّ، لا التحليلَ البيوغرافيَّ، في تحليل العلاقة بين الأدب والإنسان.

1 - 3 - إذا أردنا البحث عن مفهوم يحيل بالأساس على تلك الأنتروبولوجية الراسينية التي صرَّح رولان بارت في تصدير كتابه بأنه سيعيد بناءَها، فإن المفهومَ الأكثرَ ترجمةً لهذا الطموح هو، في افتراضنا، مفهومُ العصبة البدائية (La horde primitive) الذي لم يكرِّس له بارت إلا بعض الصفحات القليلة من دراسته (ص. 20 ـ 22).

وهكذا، يوضح رولان بارت أن فرويد قد استعار مفهوما أساسا من داروين وأتكينسون هو مفهوم: العصبة البدائية؛ وهما عالِمان يستمدان هذا المفهوم من حكاية قديمة مضمونها أن الناسَ قد كانوا، في أزمنةٍ بعيدةٍ جدًّا، يعيشون داخل عُصباتٍ متوحشة؛ وكانت كلُّ عُصبةٍ خاضعةً للذَّكَر الأكثر قوةً وشدةً هو الذي يملك كلَّ شيءٍ من دون تمييز: يملك النساءَ والأطفالَ والممتلكات؛ وكان الأبناءُ مجرَّدين من كلِّ شيءٍ، فقوة الأب تمنعهم من الحصول على ما يشتهونه من النساء، الأخوات أو الأمهات؛ وإذا حَدَثَ أن أثاروا غيرةَ الأب، فإنهم يُقتَلون أو يُعذَّبون أو يُطردون من دون رحمة. وسينتهي الأمر بهؤلاء الأبناء إلى الاتحاد من أجل قتل الأب والحلول محله؛ لكن ما أن مات الأب، حتى شَبَّ الخلاف بين الأبناء، ليتنازعوا حول إرثه ووراثته؛ وبعد مرور زمن غير قليل كله نزاعات وصراعات، سينتهي الإخوةُ الأعداءُ إلى أن يتفقوا على عهدٍ معقول: أن يتنازلَ كلُّ واحدٍ عن اشتهاء الأمِّ أو الأخوات، ومن هنا جاء تأسيس طابو المحارم[13].

وإذا كان رولان بارت قد انطلق من مفهوم " العصبة البدائية "، فمن أجل أن يوضح أن "هذه الحكاية، ولو أنها ليست إلا روايةً، هي مسرحُ راسين كلُّه."[14]، فسواء جعلنا من كل تراجيديات راسين، الإحدى عشرة، تراجيديةً واحدةً أساسية، أو سواء جمعنا بين هذه الشخصيات الخمسين التي تسكن تراجيدياته، فإننا لن نجد إلا " وجوهَ هذه العُصبة البدائية وأفعالَها: الأبُ، ذلك المالكُ المطلقُ لحياة الأبناء..؛ والنساءُ، وهنَّ في الوقت نفسه أمهاتٌ وأخواتٌ وعشيقاتٌ، مشتهاة دوما، والحصولُ عليهن نادرٌ..؛ والإخوةُ، وهم أعداءٌ يتصارعون دوما حول إرثِ أبٍ ليس ميتا تماما، وهو يعود من أجل إنزال العقاب بهم..؛ وأخيرًا، الابنُ المتمزِّق حدَّ الموت بين إرهاب الأب وبين ضرورة أن يعمل على التخلص من هذا الأب.. وفي كلمةٍ واحدةٍ، فإن زنا المحارم، وتنافسَ الإخوة، ومقتلَ الأب، وفسادَ الأبناء، هذه هي الأحداثُ الأساسُ في مسرح راسين"[15].

واللافتُ للنظر أن بارت لم يذهب بعيدًا في هذا التحليل النفسيِّ الأنتروبولوجيّ، بل إنه سيصرح بأنه لا يعرف بالضبط بماذا يتعلق الأمر في هذا الإطار، متسائلا ما إذا كان الأمرُ متعلقا بفرضية داروين التي تتحدث عن أساسٍ فولكلوريٍّ قديم جدًا، وعن حالةٍ للإنسانية ما قبل الاجتماعية؛ أم أنه متعلقٌ بفرضية فرويد التي تذهب إلى أن حكايةَ العصبة البدائية هي الحكاية الأولى للحياة النفسية، وأن كلَّ واحدٍ منا يعيد إنتاجها في طفولته. وكلُّ ما يدركه بارت جيدًا هو أنَّ " المسرحَ الراسينيَّ لا يجد انسجامَه إلا على مستوى هذه الحكاية القديمة التي تعود إلى هذا الجزء الخلفيِّ البعيد من التاريخ ومن النفسية الإنسانية"[16]. وباستثناء بعض الملاحظات التي لا تخلو من أهمية (ومنها أن الأمر لم يعد يتعلق بشخصيات (personnages)؛ لأن هذه الأخيرة قد تحولت عند راسين، بفضل استلهام تلك الحكاية القديمة، إلى ممثِّلين (acteurs)، أي إلى وجوهٍ وأقنعةٍ، والاختلاف بين هؤلاء الممثلين لا يعود إلى الحالة المدنية، بل إلى موقعها داخل ذلك الترتيب العام الراسخ في تلك الحكاية القديمة..)، فإن بارت لم يذهب بعيدًا في تحليله النفسي الأنتروبولوجي، بالطريقة التي تضيء ما يريد أن يقوله راسين، لا عن نفسه، ولا عن شخصيةٍ من شخصياته التراجيدية، بل عن الإنسان، أي بالطريقة التي تقدم الإنسان كما يتصوره راسين في تراجيدياته، خاصة وأن بارت قد أعلن بأن ما يهمه هو هذا "الإنسان الراسيني". وقد نزعم أن بارت لم يستطع التخلص من تأثير فرويد في هذا الإطار: ففي هذه الحكاية القديمة، نجد فرويد لا يهتم إلا بمقتل الأب، وبالصراع المرير بين الابن والأب؛ وبارت نفسه سيعود في هذه الدراسة إلى موضوعة الأب، وسيشير في أكثر من مكان إلى هذا الصراع بين الابن وأبيه. لكن هل ذلك وحده ما كان يَهُمُّ راسين ويَشغَله؟

الملاحظ أن فرويد، وبارت من بعده، لم يلتفت في هذه الحكاية القديمة إلا إلى هذا الصراع بين الأب والابن (الأبناء)، وذلك أمرٌ مفهومٌ ومقبولٌ من مؤسِّس التحليل النفسي الذي انطلق من أن عقدةَ أوديب هي العقدةُ الأصليةُ التي يتأسس عليها الجهازُ النفسيُّ للإنسان؛ لكن هذه الحكايةَ القديمةَ لا تتحدث عن هذا الصراع فقط، بل ربما تركز أكثرَ على ذلك الصراع اللاحق بين الأبناء الذين قتلوا أباهم، وهو الصراع بين الإخوة الأعداء الذي لم يمنحه فرويد ولا بارت اهتماما كبيرا، ربما لأن الافتراضَ الأساسَ في التحليل النفسيِّ الفرويديِّ هو أن جريمةَ قتل الأب هي الجريمة الأصلية، سواء في تراجيدية سوفوكل: أوديب الملك أو في هذه الحكاية القديمة التي تُحدِّثنا عن تلك العصبة البدائية المتوحشة.

ومع ذلك، يمكننا أن نتساءل: ماذا لو التفتنا إلى هذا الصراع بين الإخوة الأعداء، ليس لأن هذه الحكاية القديمة تركز عليه أيضا، بل لأن أولَ مسرحيةٍ تراجيديةٍ سيؤلفها جان راسين نفسه سنة 1664 هي: مأساة طيبة أو الشقيقان[17]، وكانت بالضبط عن الإخوة الأعداء: فهو سيعيد كتابةَ التراجيدية الإغريقية، وبالضبط تراجيدية سوفوكل التي سيستند إليها فرويد مؤسِّس التحليل النفسي في زمنٍ لاحقٍ، لكن إعادة الكتابة هنا ليست من أجل الحديث عن أوديب وأبيه، أي عن الابن وأبيه، بل من أجل التركيز على أبناء أوديب، أي على العلاقة بين الإخوة، وكيف اقتتل الأخوان على المُلك، وكيف قتل إيتيوكليس أخاه بولينيس؛ وكأن راسينَ كان يعيد الاعتبارَ للمسرحية الثانية والثالثة عند

سوفوكل التي لن يوليها فرويدُ عنايةً كبيرة، مركّزاً على المسرحية الأولى التي تدور حول قتل الابن لأبيه.

ولاشك في أن السؤال الأساس الذي تطرحه أول مسرحية عند راسين - وتطرحه قبل ذلك مسرحيات سوفوكل الأخرى - هو: ماذا لو ركزنا على هذا الصراع بين الإخوة الأعداء؟ ماذا لو افترضنا أن قتلَ الأخ جريمةٌ تستحق الانتباه؟ صحيح أن اللافت هو أن التراجيديات الكبرى لسوفوكليس، ويوريبيديس، وإسخيلوس، ظهرت وهي، كما لاحظ أرسطو[18]، تدور حول تاريخ العائلات: عائلة أوديب، وعائلة " الأتريد " وغيرهما، لكن الصراع بين الابن والأب لم يكن دوما بالصراع الأهم، أو على الأقل أنه لم يكن بالوحيد، لأن الصراع بين الإخوة لافتٌ للانتباه؛ فماذا لو قمنا باستخلاص عقدةٍ أخرى، وسميناها عقدة الأخوة، وقارنَّا بينها وبين عقدة أوديب؟ ألم يكن ذلك ليسمحَ لرولان بارت بتحليلٍ نفسيٍّ أنتروبولوجيٍّ أكثرَ تحررًا من مسلمات فرويد؟ وماذا لو انطلقنا من أول قصة دينية: قصة قابيل وهابيل، ألا يسمح لنا ذلك بأن نسمي هذه العقدة ب: عقدة قابيل قياسا على: عقدة أوديب؟

والأدلة عديدة في مختلف اللغات والثقافات: ماذا لو استحضرنا أن أولَ جريمةٍ، وأولَ حكايةٍ، في تاريخ الإنسان، تبعاً للكتب الدينية والتاريخية، هي جريمةُ قتلِ الأخ: قتل قابيل لأخيه هابيل؟ ماذا لو استحضرنا الصراع بين النبي يعقوب وأخيه عيص، والصراع بين يوسف وإخوته؟ ماذا لو انتهنا إلى أن حكايةَ الإخوة الأعداء قد كانت حاضرة، قبل عصر راسين، في العديد من المحكيات الأسطورية والدينية والأدبية؛ وأنها بقيت حاضرة، بعد زمن راسين، في الآداب الحديثة: فمن القرن التاسع عشر، يمكن أن نستحضرَ روايةَ الكاتب الروسي دوستويفسكي: الإخوة كارامازوف (على الرغم من أن الدراسات النفسانية منذ فرويد تركز على جريمة قتل الأب في هذه الرواية، فإن الصراع بين الإخوة بشخصياتهم المتعارضة على مستويات عديدة شيءٌ لا يمكن إغفاله)؛ وهناك روايةُ الكاتب الفرنسي كي دو موباسان: بيير وجان التي تجسِّد صراع الأخوين، بيير وجان، حول الإرث والنسب؛ وهناك روايةُ الكاتب الفرنسي ألكسندر دوما: السيدة الشاحبة التي تروي حكاية أخوين يتصارعان على حبِّ امرأة؛ أما من القرن العشرين، فمن الممكن أن نذكرَ روايةَ الروائي اليوناني كازانتزاكي: الإخوة الأعداء؛ ورواية الروائي المصري نجيب محفوظ: أولاد حارتنا، ورواية الكاتب الجزائري محمد ديب الذي يكتب باللغة الفرنسية، وهي بعنوان: هابيل؛ ومن الألفية الجديدة، وبعد رحيل بارت، يمكن أن نستحضرَ روايةَ الروائي البرتغالي ساراماغو: قايين (2009)؛ وروايةَ ماكس جالو: قايين وهابيل، الجريمة الأولى (2011)؛ وروايةَ الروائي السوري فواز حداد: السوريون الأعداء (2014)؟

وحتى لا نبقى في نطاق السؤال والتنظير، ماذا لو تناولنا بالدرس التطبيقي قصة دينية: ألا يمكنها أن تقول شيئا آخر غير ما قالته التراجيديا الإغريقية للتحليل النفسي الفرويدي ؟ ألا يسائل القصص الديني المسلمات التي تأسس عليها التحليل النفسي الأنتروبولوجي، عند مؤسسه سيجموند فرويد، على الأقل؟ ألا تقترح قصة قابيل وهابيل، وقصة النبي يوسف..شيئا آخر غير ما استخلصه فرويد من التراجيديا الاغريقية؟

2-قصَّةُ يوسفَ الدينية عَكسُ أسطورة أوديب المُمَسرَحة:

من أكثر القصص الديني حضوراً قصة النبي يوسف، النبي الوحيد الذي خصَّه القرآن بسورة كاملة تشكل في مجموعها نصا قصصيا احتفت العديد من الدراسات النقدية بأسلوبه السردي وبنيته الشعرية وخصائصه الجمالية الخلاقة، انطلاقا من منظورات مختلفة، بلاغية وسردية وسيميائية وتناصية وشعرية وتداولية...إلا أن هذه الدراسات لم تنتبه، كما لاحظ ذلك الباحث التونسي المعاصر يوسف الصديق، إلى أن محكيَّ يوسف هو عكسُ محكي أوديب وضدُّه، وهو الوجه الآخر لأسطورة أوديب: ".. فقد كان التباعد بينهما جليّا، لينقلب إلى تضادٍ كلما تقدمنا في الـ" سرد.."[19].

ينطلق التحليل النفسي، في نموذجه الفرويدي، من أسطورة أوديب التي مسرحها التراجيدي الإغريقي سوفوكل (495 ـ 405 ق.م)، ومنها يستمد مفهومه المركزي، "عقدة أوديب "، هذا المفهوم الذي بواسطته قرأ الإنسان قراءة نفسانية، وشيَّد تصورًا نفسانياً عن الذات الإنسانية انطلاقا من علاقاتها الأساس التي تتألف من العناصر الأساس الآتية: طفل/أم /أب.

وهكذا، فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه المكانة الكبيرة والخاصة التي تحتلها أسطورة أوديب الممسرحة في التحليل النفسي، وخاصة في نموذجه الفرويدي، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ماذا لو كان هناك نص آخر يقول عكس ما يقوله محكي أوديب؟ ماذا لو كان محكي يوسف يقول عكس محكي أوديب؟ ألا يستدعي ذلك أن يعيد التحليل النفسي النظر في مفهوماته وتصوراته وقراءاته؟

2 – 1 - مَحكيُّ يوسف/ مَحكيُّ أوديب: خصائص مشتركة واختلافات جوهرية:

الملاحظ أن محكي يوسف ومحكي أوديب يشتركان في خاصية هامة تتجلى في أنهما يؤلفان في سلسلة من الأحداث حقيقةً بقيت خبيئةً لغز (نبوءة المنجمين في أسطورة أوديب، ورؤيا يوسف في السورة القرآنية)، لكن تبقى هذه هي الخاصية المشتركة الوحيدة بينهما، لأن كل محكي منهما سيواصل طريقه بطريقةٍ مستقلةٍ ومختلفةٍ تماما، وهذا ما عبَّر عنه يوسف الصديق عندما قال: "فإنْ تسلسلتْ الأحداث في القصتين تبعاً لمنطلقين متشابهين في انتمائهما لظاهرة اللغز الرابض في النذر في قصة أوديب، وفي الحلم في قصة يوسف بن يعقوب، فقد كان التباعد بينهما جليا، لينقلب إلى تضاد"[20].

في قصة أوديب، تزوج لايوس جوكاست، ولم يكن له منها أبناء، وستكشف نبوءة من معبد "دلفي" أن الطفل الذي ينتظره منها سيكون هو سبب موته، ولهذا لابد من قتله وإبعاده؛ لكن الطفل استطاع أن ينجو وأن ينشأ في مكان آخر، وأن يحقق بدون علم منه قتل أبيه والزواج من أمه، وعندما انكشفت الحقيقة كان الإحساس بالعار والألم، فَما كان من أوديب إلا أن فَقَأ عينيه، لِيَتِيهَ بعد ذلك لسنواتٍ قبل أن يلقى حتفه.

وإذا استحضرنا قصة يوسف، فإننا سنلاحظ أنها لا تتأسس على هذا الثالوث: طفل/أم/ أب، وأنها تقدم صورة معكوسة عن كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة، وأنها تؤسس علاقات مغايرة بين هذه العناصر، ما يسمح بالحديث عن ثالوث جديد مختلف عن الثالوث الأوديبي:

- يحتل وجه جوكاست، الأم ـ الزوجة، بحضورها الأنثوي، الفضاءَ السردي للأسطورة الإغريقية الممسرحة، لكن الأمَّ في المحكي القرآني تبقى خبيئةً بطريقةٍ بارعة، محجوبة بتقنية الحكاية نفسها. فالملاحظ أن السورة القرآنية لم تتحدث

إطلاقا عن أمِّ يوسف بطريقة مستقلة، بل هي لسببٍ أساس سنعرفه في ما بعد تتحدث في أكثر من مكانٍ عن الثنائي الزوج: الأب والأم، مجازًا في بداية السورة (الشمس والقمر في رؤيا يوسف)، وحقيقة في نهايتها ﴿ورفع أبويه على العرش﴾ (آية 99). وبهذا الشكل، قد نخلص إلى أن علاقة الطفل بالأم تبدو غير جوهرية في قصة يوسف، على عكس ما يلاحظ في أسطورة أوديب الممسرحة؛ إلا أن بعض الدراسات النفسانية المعاصرة تأبى إلا أن ترى في امرأة العزيز، بحضورها الشهواني، وجهَ جوكاست، وأن تُؤوِّل العلاقة بين يوسف وامرأة العزيز على أنها أشبه بعلاقة أوديب بأمِّه، خاصة وأن الذي اشتراه من مصر قد طلب من امرأته تكريم الطفل ﴿ عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدًا ﴾ (آية 21)، وهو ما قد يسمح بافتراض أن يوسف هو ابنٌ بالتبني وأن امرأة العزيز هي أمّه الثانية. لكن هذه الدراسات لا تنتبه إلى فوارق جوهرية: أولها، أنه في قصة يوسف، نجد ﴿امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبا﴾ (آية 30)، في حين أن أوديب هو من رأى المنجمون أنه سيقتل أباه وسيتزوج أمَّه، والفرق واضح هنا، ففي الأولى يكون مصدر الرغبة المحرمة هو امرأة العزيز، في حين أن الطفل أوديب هو مصدر الرغبة المحرمة في أسطورة أوديب؛ وثاني هذه الفروق وأهمها هو أن أوديب متهم بزنا المحارم (l'inceste) ، وأن سوفوكل، ممسرح الأسطورة، قد أخذ التهمة مأخذ الجدّ، في حين أن يوسف متهم بإغراء امرأة العزيز، لكن القرآن ما انفك يوضح أن يوسف ليس مسؤولا عن ما اتُّهم به، وحتى إن همَّ بها بعد أن همَّت به، فقد رأى برهان ربه، وفضَّل السجن على ارتكاب المحرم؛ وفوق كل ذلك، فإذا كانت الجماعة هي التي تتهم أوديب في الأسطورة، فإن العكس تماما هو ما يجري في قصة يوسف، فقد شهد شاهد من أهل المرأة التي حاولت إغراءه ببراءته، وكان سجنه ظلما وعدوانا. وبعبارة أخرى، ففي الأساطير نجد قناعة بأن البطل قد اقترف جرماً، ولابد من التضحية به، في حين أن القصص الديني يفضح هذا الاتهام، ويكشف قسوته وظلمه؛ وفي الأساطير، يُعتبَر إبعاد البطل أو قتله فعلا مبرَّرًا، فالأمر يتعلق بإنسان يحمل الشر ويسبب الألم، في حين أن يوسف يظل بريئا على طول القصة الدينية، فهو ضحية المرأة ﴿التي هو في بيتها﴾ (آية 23)، التي اتهمته ظلما وسجنته، ولكن مواهبه وكفاياته العالية في تأويل الأحلام أنقذته من السجن، وأظهرت براءته، وبوأته الصدارة، وهو ما يعني أن القصص الديني يمنح الحق ليوسف، الضحية، ضحية امرأة العزيز المفترض أنها أمٌّ ثانية: ﴿الآن حصحص الحق، أنا راودته عن نفسه، وإنه لمن الصادقين﴾(آية 51).

- في الأسطورة المُمسرَحة، كما في القصة الدينية، تحتل علاقة الطفل بالأب مكانة مركزية، لكن بمعنيين مختلفين جذريا: في أسطورة أوديب، الطفل غير مرغوب فيه من طرف أبيه الذي كرهه حتى قبل أن يولد، في حين أن يوسف هو الطفل المحبوب الذي تربطه علاقة حبٍّ خاصة بأبيه: ﴿قالوا ليوسف وأخوه أحبُّ إلى أبينا منَّا﴾(آية 8). وكانت هذه العلاقة هي المستهدفة أصلا عندما جرى الفصل بين يوسف وأبيه، هذا الذي فقدَ بصره حزناً وبكاءً على فقدان طفله المحبوب. وفي نهاية الحكاية، فإن يوسف لن يقتل أباه، ولن يفقأ هو عينيه، بل إن العكس تماما هو ما حدث، فظهوره من جديد قد أعاد الحياة إلى نفسٍ أبوية أتعبها البكاء والحزن على

الفراق: ﴿منذ خرج يوسف من عند يعقوب إلى أن رجع ثمانون سنة لم يفارق الحزن قلبه ولم يزل يبكي حتى ذهب بصره﴾[21]، وقميص الابن هو من أخرج الأب من ظلمات الانفصال والفقدان: ﴿اذهبوا بقميصي هذا، فألقوه على وجه أبي يأت بصيراً﴾(آية 93)؛ وفوق ذلك، فمكانة يوسف في الفضاء الملكي بِمصرَ لن تدفعه إلى ارتكاب المعاصي كما فعل أوديب، بل إنها المكانة التي ستسمح له بأن يتصدر هذا الفضاء، وأن يجتمع بأبويه وعائلته في نهاية الأحداث.

2 – 2 - من عُقدة أوديب إلَى عُقدة قابيل:

انطلاقاً مما تقدم أعلاه، نفترض أن العلاقة بالأبوين ليست هي العلاقة المركزية في قصة يوسف، وأن هناك علاقة بعنصر آخر هي التي تشكل العقدة الجوهرية التي لم تلتفت إليها الدراسات النفسانية، مع أنها يمكن أن تكون أخطر وأكثر أهمية من عقدة أوديب.

على عكس أسطورة أوديب، يبدو أن علاقة الطفل بأبويه ليست هي العلاقة التي تبوؤها القصة الدينية الصدارة، وأن ثالوث: الطفل / الأم / الأب ليس هو الثالوث المستهدف في قصة يوسف. وإذا كان صحيحا أن العلاقة بالأبوين حاضرة في هذا المحكي، فإن الأبوين معا(الأم / الأب) يشكلان عنصرًا واحدًا لا عنصرين كما في أسطورة أوديب، وأن هناك عنصرًا ثالثًا آخر لابد من أخذه بعين الاعتبار، وعلاقة الطفل بهذا العنصر الثالث هي العلاقة التي يبوؤها المحكي الصدارة. فمن يمثل هذا العنصر الثالث في محكي يوسف؟ وما هي هذه العقدة الأخرى التي يمكن أن تكون أهمَّ وأخطر وأولى؟

لابد من أن نلاحظ فرقاً جوهريا بين قصة يوسف الدينية وأسطورة أوديب الممسرحة: إذا كان الأبُ في الأسطورة من دون أبناء، وتحذره نبوءة المعبد من طفلٍ قادم لم يولد بعد، فإن الأبَ في القصة الدينية أبٌ بأحد عشر وريثاً، وطفله المحبوب حيٌّ يُرزق، وهو من تلقى الرؤيا التي لم يوصه بإخفائها إلا أبوه نفسه، وبإخفائها عن مَن؟ بإخفائها عن الأحد عشر ابناً الذين ليسوا إلا إخوة يوسف. وبهذا، توضح القصة الدينية أن العلاقة التي ينبغي لها أن تتصدر انشغالنا واهتمامنا هي علاقة يوسف بإخوته، وهو ما نبهت إليه السورة القرآنية: ﴿قَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ﴾(آية 7).

وبمعنى آخر، فإن عناصر الثالوث في قصة يوسف أعمُّ وأشملُ، إذ لا يحصرها في علاقة الطفل بأمه وأبيه، بل يوسعها لتشمل عناصر أخرى، العلاقة بها أخطر وأهم في الوقت نفسه، فالثالوث الأكبر، وربما الأصلي، لابد أن يتألف من هذه العناصر: الطفل / الأبوان / الإخوة. والرؤيا التي تلقاها الطفل لا الأب، وتصدرت السورة القرآنية، هي رؤيا تتحدث مجازًا عن هذا الثالوث: ﴿إذ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا والشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ (آية 4)، وهي رؤيا باستعارات ستنكشف حقيقتها في نهاية الأحداث: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاء إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ (آية 100).

وواضح في هذا الثالوث الجديد أن النزاع أو الصراع واقعٌ بين يوسف وإخوته، لا بينه وبين أبويه، فلابد أن نلاحظ أن محكي يوسف يبدأ بِحدثٍ

عنيف، ولم يكن مصدر هذا العنف إلا الإخوة: هؤلاء الذين انتهوا في البداية إلى أن أباهم يميل إلى يوسف أكثر مما يميل إليهم: ﴿إذ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾(آية 8)، ثم اتفقوا لاحقاً على التخلص من هذا الأخ، هذا الطفل المحبوب المنافس، وذلك بإبعاده أو قتله من أجل أن يستردوا مكانتهم عند أبيهم: ﴿اقْتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُواْ مِن بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِينَ﴾ (آية 9).

وهكذا، فمن خلال تحليل هذه القصة الدينية، يمكن أن نخلص إلى أن العنف مصدره ليس شيئا آخر غير الإخوة: هؤلاء الذين يرغبون في الشيء نفسه، ويتصارعون من أجله، وقد يمارسون القتل أو الإبعاد ضد بعضهم البعض. وهنا لابد أن نتساءل: ما هو هذا الشيء الذي يتصارع حوله أبناء يعقوب؟ ما هو هذا الشيء الذي يشكل موضوع حبهم جميعا ويتصارع كل واحد منهم من أجل الفوز به، ولو اقتضى الأمر التخلص من بعضهم البعض؟ لابد أن ننتبه إلى أن موضوع الحب في قصة يوسف ليس هو الأم، بل إنه الأب، رب العائلة : فقد لاحظ الإخوة في البداية أن يوسف وأخاه أحب إلى أبيهم منهم، ثم قرروا بعد ذلك أن يقتلوه أو يقوموا بإبعاده من أجل أن يخلو لهم وجهُ أبيهم، وأن ينفردوا بحبه بعيدًا عن هذا المنافس القوي، الطفل المحبوب، الذي أبوا إلا أن يدفنوه، ولو رمزيا، في غياهب جبّ بعيد.

وبعبارة أخرى، فإن الأُخوَّة، على الأقل في هذه القصة الدينية، تعني الرغبة في الشيء نفسه: تلك المكانة الخاصة عند الأب، فالإخوة الآخرون يريدون الشيء نفسه الذي يتمتع به يوسف: حبّ الأب، يريدون أن يقلدوه ويحاكوه وأن يصيروا مثله؛ وبهذا المعنى، فإن هذه الرغبة في الشيء نفسه هي محاكاة للآخر، من أجل أن يكون الإخوة مثل أخيهم تماما، فيحصلوا على هذا الانتماء إلى الأب، ويفوزوا هم من دونه هو بهذا الانتساب والانتماء إلى أصلٍأبَويّ، خاصة وأن يوسف هو مِن امرأة أخرى، يشاركانه الأب لا الأم، ويرونه منافساً مستحوذاً على أبيهم بالضبط. وبهذا الشكل، تكون الرغبة التي تميز هذه العقدة التي نسميها عقدة قابيل هي ما يسميه رونيه جيرار "الرغبة المحاكاتية"[22] (Le désir mimétique) ، فهم يحاكون يوسف ويقلدونه ويريدون أن يحلُّوا محله، وبهذا المعنى، فهذه الرغبة المحاكاتية هي مصدر العنف ومصدر الصراع في هذه القصة الدينية. فالأخ هو المنافس الذي لابد من الاعتراف بأنه شبيه بالذات، لأنه هو القرين الذي يمكن من خلاله أن أتعرَّف إلى ذاتي، أي أنه هو ما يسميه رونيه جيرار "القرين النرجسي" (le double narcissique)، فهو مرآتي، وهو آخر غيري أنا في تعاطفٍ معه، هو المثال أو النموذج المضطهِد الذي أحسُّ تجاهه بالغيرة، وهذه الغيرة قد تخفي عنفاً يكشف عن هذه الإرادة في أن يكون الأخ مثل أخيه بالضبط، أي أن تمتلك الأنا ما يمتلكه الآخر.

وفضلنا أن نسميها "عقدة قابيل"، لأن قصة قابيل وهابيل الدينية أسبق، وتتعلق بالعائلة الأولى تبعا للمحكيات الدينية؛ ولأن هذه الرغبة المحاكاتية هي نفسها التي تتميز بها هذه القصة الدينية الأولى: فقابيل كان يرغب في الشيء نفسه الذي يرغب فيه هابيل، وهذا الشيء موضوع الحب قد نعتبره هو المرأة / الأخت، وقد نعتبر الصراع بينهما قائما حول مَن سيفوز بحبِّ الأب: آدم الأب الواقعي/الله الأب المتعالي.

وبهذا المعنى، فعقدة قابيل هي مجموع منظَّم من التمثلات اللاواعية التي تتشكل انطلاقاً من علاقات تتأسس بين الأفراد والذوات، وفي داخل هذه العلاقات يحتلُّ الفردُ الواحدُ مكانَ الذات الراغبة؛ أي أن عقدة الأخوَّة هي تنظيم جوهري للرغبات العاطفية والنرجسية في علاقة بهذا الآخر التي تعترف الذات بأنه أخ، وهو تنظيم ينتمي إلى بنية العلاقات التي تجري بين الذوات، ويحكمها التمثل اللاواعي للمواقع التي تحتلها الذات والأخ بالنظر إلى موضوع الرغبة الذي يتحدد في الأب، كما نلاحظ في القصص الديني، وخاصة في قصة يوسف.

3 – خلاصات أولية:

ليس اعتباطاً أن تنتهي سورة يوسف في القرآن بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الأَلْبَابِ﴾(آية 111)، فالدرس الذي يمكن استخلاصه من محكي يوسف ربما هو درس لا يقلّ أهمية من الدرس الذي يمكن استخراجه من محكي أوديب، ذلك لأننا في مسألة الأخوة أمام عقدة تؤدي هي الأخرى دورا أساسا في تكوين الذات الإنسانية وبنائها النفسي والاجتماعي، ذلك لأن عقدة قابيل تسمح لنا بأن نتجاوز التصورَ الفرويدي الذي يركز على النمو النفسي - الجنسي القائم على دينامية نفسية داخلية إلى تصورٍ نفسيٍّ يحاول أن يؤسس تحليلا نفسيا قادرًا على وصف هذا الفضاء العلاقي التفاعلي بين الذوات في فضائها العائلي الاجتماعي المشترك :

- أولا، لأن وظيفة الأخوة ليست أقل أهمية من وظيفة الأم أو وظيفة الأب، فإذا كانت وظيفة الأمومة هي الرعاية وخاصة في مراحل النمو الأولى، وإذا كانت وظيفة الأبوة هي فصلك عن الأم والدفع بك إلى العالم، فإن وظيفة الأخوة هي أن تتعلم التواصل مع الآخرين، وبناء روابط عائلية واجتماعية، ومعالجة العناصر السلبية المدمرة(المنافسة، الغيرة، الكراهية، العنف...)، أي أن تتعلم تدبير العلاقة بين الذات والغير، داخل نسقٍ من الروابط الاجتماعية والثقافية والرمزية، لما فيه خير الجماعة وصلاحها.
- ثانيا، يبدو واضحاً أنه في الأخوة تستقر تجارب التواصل مع الآخر، ويجري اختبار القبول بالآخر، وامتحان الأنا في قدرتها على قبول التقاسم والتبادل والتضامن والتعاون بعيداً عن الغيرة والحسد والكراهية؛ والأخطر من ذلك أنه بروابط الأخوة تتأسس الروابط الاجتماعية وتنتظم، فالجماعة الإنسانية ليست ممكنة إلا بتجاوز أنانيتنا وغيرتنا إلى التماهي مع الآخر، ذلك الأخ الشبيه، وباعتبار أن القوة لا يمكن أن تتحقق إلا في وجودنا بطريقة جماعية، يطبعها التواصل والتماسك والتعاون، وتحتفي بقيم الحب والخير والحياة.

ومع كلِّ ذلك، يبدو أن مفهوم "عقدة قابيل " مفهوم مستبعدٌ أو ثانوي في الفكر النفساني، فهو غير مذكور في المؤلفات الأساس الموضوعة من أجل تحديد مفهومات التحليل النفسي، فلا نجده في معجم التحليل النفسي (1967) لصاحبيه لابلانش وبونتاليس[23]، ولا نجده في موسوعة التحليل النفسي التي صدرت سنة 1993 تحت إشراف كوفمان[24]، ولا نجده في المعجم العالمي للتحليل النفسي الذي صدر سنة 2002 تحت إشراف دوميخولا؛ ولا نجد هذا المفهوم مذكورًا إلا في مقال تحت عنوان: " العقدة العائلية" لصاحبه ج. ب. كايو المنشور في: معجم التحليل النفسي الجماعي والعائلي(1998)[25]. والمؤلَّف النفساني الوحيد الذي نجده مكرَّساً بالكامل لهذه العقدة، - وقد أفادنا كثيرًا في هذه المحاولة - هو هذا الذي صدرَ بداية

الألفية الجديدة تحت عنوان يشير صراحة إلى هذا المركَّب العُقدي: العقدة الأخوية لمؤلّفه روني كايس[26].

إلا أنه لا يمكن أن نغفلَ تلك الإشارة اللافتة من مؤسِّس التحليل النفسي إلى هذه العقدة التي لم ينتبه إليها إلا من خلال الاشتغال بالأدب والأدباء: فهناك دراسة عند فرويد تحمل عنوان: " ذكرى من الطفولة في مؤلَّف جوته: الشعر والحقيقة "(1917)[27]، وهي مساهمة تستحق الاهتمام، وذلك بسبب اسم جوته الذي له اعتباره، فالأمر يتعلق بأكبر كاتبٍ في اللغة الألمانية. لكن ما يهمنا أكثر هنا هو أن فرويد تفرَّغ لدراسة ذكرًى من ذكريات الشاعر تعود إلى السنوات الأربع الأولى من حياته: حين رمى الأواني العائلية من النافذة لكي يحتجَّ، بلا علم منه، على هذا الحدث المزعج: ميلاد أخيه الأصغر.

وإلى هذا الحد، ألا يحق لنا أن نتساءل: أليست عقدة قابيل هي عقدتنا التي لم يولها التحليل النفسي الأنتروبولوجي بعد ما تستحق من العناية والدرس؟ أليست الكراهية والعداء والرغبة في قتل الأخ بالعناصر التي كانت لها دوماً الأولوية والأسبقية في التراث السردي الإنساني؟

الإحالات والهوامش:

[1]) Roland Barthes : Sur Racine, Club français du livre et Editions du Seuil, 1963.

[2]) يتألف هذا المؤلَّف من ثلاث دراسات كانت وليدة ظروف مختلفة، فالأولى التي تحمل هذا العنوان: الإنسان الراسيني كانت قد نُشرت في الجزء الحادي عشر والثاني عشر من مؤلَّف: المسرح الكلاسيكي الفرنسي الذي نشره النادي الفرنسي للكتاب سنة 1960؛ والدراسة الثانية عنوانها: أن تقول راسين، وقد نُشرت بمجلة: مسرح شعبي، عدد 29، مارس 1958؛ أما الثالثة، فهي بعنوان: تاريخ أم أدب؟، وقد نُشرت في مجلة: حوليات، عدد3، ماي يونيو 1960.

[3]) R. Barthes, Ibid, p.9.

[4]) Charles Mauron : L'inconscient dans l'œuvre et la vie de Racine, Gap, Ophrys, 1957.

[5]) R. Barthes : Ibid.

[6]) Ibid.

7) نذكر منها: ذكرى من طفولة ليونار دو فانشي (1910)؛ "ذكرى من الطفولة عند جوته (1917)؛ "دوستويفسكي وقتلُ الأب" (1928).

[8]) نذكر منهم: رونيه لافورج في مؤلَّفه النقدي: فَشَلُ بودلير (1931)؛ ماري بونابارت في مؤلَّفها: إدغار بو: حياته وأعماله (1933)؛ جان دولاي: أندري جيد في شبابه (1956)؛ مارسيل موري: جول فيرن، هذا الفضوليُّ الكبير(1960). ولمزيدٍ من التفاصيل، نحيل على كتاب: جان بيلمان ـ نويل: التحليل النفسي والأدب، ترجمة حسن المودن، منشورات المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1997.

[9]) وقد يبدو موقف سيغموند فرويد (ولد سنة 1856، وتوفي سنة 1939) من فردناند دو سوسير(ولد سنة 1857، وتوفي سنة1913) غريبا، والأغرب جهله باللسانيات، خاصة وأن س. فرويد، يعرف اسم دوسوسير، لا العالم اللساني، بل المحلل النفسي رايموندوسوسير، وهو ابن الأول؛ والأكثر من ذلك أن فرويد يعلم بوجود: "محاضرات في اللسانيات العامة" (Cours de linguistique générale)لأنه مذكور

بوضوح في كتاب رايموندوسوسير: منهج التحليل النفسي (La méthode psychanalytique) (Payot,1922)، هذا الكتاب الذي صححه فرويد وكتب له تصديرا. وبالمثل، يبدو أن سوسير لم يتعرف إلى أعمال فرويد، وهو أمر غريب، خاصة وأن دوسوسير كان صديق تيودور فلورنوي عالم النفس الذي قدّم فرويد إلى مجتمع جنيف، وكان من الممكن أن تثيره - أي سوسير - أشياء في أعمال فرويد. . لمزيد من التفاصيل، نحيل على مقالة: حسن المودن: الأدب واللسانيات والتحليل النفسي، مجلة البيت ،مجلة بيت الشعر في المغرب، عدد مزدوج، 23 - 24، ربيع 2014.

[10]) Roland Barthes : Sur Racine, p.9.

[11]) وخاصة في تحليله للأحلام المحكية في مؤلَّفه الأساس: تفسير الأحلام (1900)؛ أو في تحليله للنص الروائي في دراسته المهمة: الهذيان والأحلام في رواية: غراديفا لِجينسن (1907)؛ أو في دراساتٍ أخرى، من مثل: "الإبداعالأدبي وحلم اليقظة " (1908)؛ "الغرابة المقلقة " (1919)..

[12]) نذكر منهم: كارل أبراهام: الحلم والأسطورة(1909)؛ أوتو رانك: أسطورة ميلاد الأبطال (1909)؛ وهناك جيزا روحيم، وهو إثنولوجي ومحلل نفسي في الوقت نفسه، الذي قدم أعمالا حول الأساطير وحول أبناء ميلانيزيا.

[13]) R. Barthes : Sur Racine, p.20.

[14]) Ibid.

[15]) Ibid, p.20 – 21.

[16]) ibid, p.21.

[17]) جان راسين: مأساة طيبة أو الشقيقان، ترجمة أدونيس، منشورات: من المسرح العالمي، وزارة الإعلام، الكويت عدد 118، يوليو 1978.

[18]) نقلا عن: مصطفى صفوان: نحو عالم عربي مختلف، ص 126.

[19]) يوسف الصديق: "يوسف أو الوجه الآخر من أوديب"، ضمن: هل قرأنا القرآن؟ تعريب منذر ساسي، بمراجعة المؤلِّف، دار محمد علي للنشر، بالاشتراك مع دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط.2، 2014، ص 195 (الطبعة الفرنسية الأصلية، 2006).

[20]) نفسه.

[21]) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المجلد الأول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، ص184.

[22]) René Girard : Je vois Satan tomber comme l'éclair, ed. Grasset, 1999.

[23]) J. Laplanche et J – B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, PUF, Paris, 1967.

24) Sous la direction de P. Kaufmann, L'apport freudien, Eléments pour une encyclopédie de la psychanalyse, Bordas, Paris, 1993.

25) Vocabulaire de psychanalyse groupale et familiale, tome Editions du Collège de Psychanalyse groupale et familiale, Paris, 1998.

26) René Girard : Je vois Satan tomber comme l'éclair, ed. Grasset, 1999.

René Kaes, Le complexe fraternel, ed. Dunod, Paris, 2008.

27) S. Freud: Un souvenir d'enfance dans Fiction et Vérité de Goethe, Texte originalement publié en 1917; Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1933. L'article est publié dans l'ouvrage intitulé: Essais de psychanalyse appliquée. Paris: Éditions Gallimard, 1933, Réimpression, 1971.

مراجع البحث:

- بيلمان - نويل، جان: التحليل النفسي والأدب، ترجمة حسن المودن، منشورات المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1997.
- راسين، جان: مأساة طيبة أو الشقيقان، ترجمة أدونيس، منشورات: من المسرح العالمي، وزارة الإعلام، الكويت، عدد 118، يوليو 1978.
- الصديق، يوسف: "يوسف أو الوجه الآخر من أوديب"، ضمن: هل قرأنا القرآن؟ تعريب منذر ساسي، بمراجعة المؤلِّف، دار محمد علي للنشر، بالاشتراك مع دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط.2، 2014، ص 195. (الطبعة الفرنسية الأصلية، 2006).
- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، المجلد الأول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979.

- المودن، حسن: الأدب واللسانيات والتحليل النفسي، مجلة البيت ،مجلة بيت الشعر في المغرب، عدد مزدوج، 23 ـ 24، ربيع 2014.
- Barthes, Roland: Sur Racine, Club français du livre et Editions du Seuil, 1963.
- Freud, S.: Un souvenir d'enfance dans Fiction et Vérité de Goethe, Texte originalement publié en 1917; Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1933. L'article est publié dans l'ouvrage intitulé: Essais de psychanalyse appliquée. Paris: Éditions Gallimard, 1933, Réimpression, 1971.
- Girard, René: Je vois Satan tomber comme l'éclair, ed. Grasset, 1999.
- Kaes, René, Le complexe fraternel, èd. Dunod, Paris, 2008.
- Laplanche, J. ET Pontalis, J – B, Vocabulaire de la psychanalyse, PUF, Paris, 1967.
- Mauron, Charles: L'inconscient dans l'œuvre et la vie de Racine, Gap, Ophrys, 1957.