

حسن المودن*

قراءة نفسانية في قصة النبي يوسف عقدة الأخوة أولى من عقدة أوديب

انطلقت الدراسات النفسانية في النقد العربي الحديث وهي تحاول أن تقرأ الأدب العربي، قديمه وحديثه، من مركبات عُقدية يفترض التحليل النفسي، وخاصة مع سيغموند فرويد، أنها الأقدر على فهم بنية الإنسان النفسية وتفسيرها. وهكذا، وعلى سبيل التمثيل، يمكن أن يُستحضر من البدايات الأولى كيف درّس محمود عباس العقاد شخصية أبي نواس وشعره من خلال عقدة النرجسية في كتابه: أبو نواس الحسن بن هانئ، وكيف جاء محمد النويهي بعده ليدرس عقدة أوديب عند الشاعر نفسه في كتابه: نفسية أبي نواس. ولم تخلُ المراحل اللاحقة من دراسات تسير في الاتجاه نفسه، منها دراسة جورج طرايشي: عقدة أوديب في الرواية العربية، ودراسة خريستو نجم: النرجسية في أدب نزار قباني.

﴿قَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلِّسَّائِلِينَ﴾^(١)

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٢)

على الرغم من أهمية هذه الدراسات التي يعود إليها الفضل في تأسيس أو تطوير نقد أدبي يستند إلى التحليل النفسي، ويضيء جوانب أخرى مغايرة في المبدع وإبداعه، فإنها تبقى دراسات تطبق التحليل النفسي على النصوص الأدبية تطبيقاً قابلاً للمساءلة؛ فهي تسعى إلى تطبيق عُقد نفسانية جاهزة على النصوص وأصحابها. والحال أن الواقع الذي لا بد من استحضاره باستمرار هو أن مؤسسي التحليل النفسي، وخصوصاً فرويد، استوحوا هذه العُقد من النصوص الأسطورية والأدبية والدينية؛ فعقدة أوديب أو عقدة نرجس مستوحاة من الأساطير الإغريقية، وغيرها من العُقد مستمد من نصوص أخرى، مسرحية وروائية.. من هنا، فإنه ليس على التحليل النفسي أن يضيء الأدب، بل على الأدب أن يضيء التحليل النفسي باستمرار، ذلك لأن الأدب هو الذي يتجدد على نحو مستمر، وهو الأقدر على تجديد

* أستاذ مساعد في الآداب بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، مراكش - المغرب.

(١) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية ٧.

(٢) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ١١١.

التحليل النفسي وتطويره، فمن أجل ألا يبقى التحليل النفسي جهازاً مفهوماً جامداً، وألا يبقى النقد النفسي مجرد تمرين تتكرر من خلاله مفاهيم نفسانية جاهزة وجامدة، لا بد من أن نطرح الأسئلة الآتية: ألا يمكن للنقد النفسي أن يستمد مفاهيم نفسانية جديدة من نصوص أخرى؟ ألا يمكن أن يستوحي عقداً أخرى من نصوص قد تكون قديمة أو حديثة؟ ما الأكثر فائدة بالنسبة إلى الأدب كما بالنسبة إلى التحليل النفسي: أهو العمل على تطبيق مركبات عقديّة جاهزة على كل النصوص، قديمة كانت أو حديثة، أم السعي إلى استيلاد مركبات عقديّة أخرى من هذه النصوص، بما يزيد من عمق فهمنا أو تفسيرنا للإنسان ولغته وأدبه؟

أزعم في هذه المحاولة أن من الممكن أن نستمد من النصوص الأدبية، أو من النصوص الدينية، أو من غيرها من النصوص، مفاهيم وتصورات نفسانية مختلفة ومغايرة لتلك التي صرنا نُسقطها على الكثير من النصوص؛ فبدل أن نُسقط مفهوماً نفسانياً ما على نص ما، سيكون من الأفضل أن نتساءل: ألا يمكن لهذا النص أن يسمح لنا بأن نستمد منه مفهوماً نفسانياً جديداً، فنسجل للنص الأدبي أصالته وفرادته، ونساهم، انطلاقاً منه، في تطوير معرفتنا بالإنسان، بلغته وأدبه، وخاصة من الناحية النفسية؟ والنص الذي نقترحه حجة على زعمنا إمكانية استيحاء مفاهيم نفسانية أخرى من النصوص، سواء أكانت أدبية أم دينية أم أسطورية، هو قصة من قصص القرآن: قصة يوسف؛ فلاشك أن لهذه القصة مكانة خاصة في النفوس، وحضوراً لافتاً في كثير من الدراسات، ولا يمكن للباحث إلا أن يتساءل: من أين تستمد هذه القصة قوتها؟ هناك العديد من الدراسات، ولا سيما الحديثة والمعاصرة، التي كشفت النقاب عن الكثير من الجوانب الجمالية الخلاقة التي قد تشكل جانباً من جوانب القوة في القصة، إلا أن الملاحظ هو أن هذه القصة لم تتل حظها من الدراسات النفسية إلا في النادر القليل، وغالباً ما تعمل هذه الدراسات على تطبيق المفاهيم النفسية الجاهزة من دون أن تتساءل عن إمكانية استيلاد مفاهيم جديدة من النص موضوع الدرس، بحيث يبدو من الصعب، مثلاً، أن نقتنع بأن العقدة المركزية في هذا المحكي الديني هي «عقدة أوديب»، كما تذهب إلى ذلك بعض الدراسات المعاصرة؛ فالقصة لا تركز على علاقة الطفل بأبويه فقط، بل إنها تمنح الأولوية أيضاً لطرف آخر من أطراف العائلة، وهو ما قد يسمح بأن نفترض أن الأمر يتعلق بعقدة مغايرة، قد تكون أولى من عقدة أوديب وأهم.

لكن قبل الدخول في تفاصيل هذا الافتراض، فنستوحي من النص الديني صورةً مركّبةً عقدي جديدة، ونعيّن له اسماً رمزياً، نرى من الضروري أن نتوسع قليلاً في افتراضات أولية تمنح هذه المحاولة صدقيتها ومشروعيتها.

من تطبيق التحليل النفسي على الأدب إلى تطبيق الأدب على التحليل النفسي

هذا الافتراض الأول هو منطلق هذه المحاولة وأساسها، وهو يستمد مرجعيته ومصداقيته من بعض التصورات النقدية النفسية المعاصرة، وخصوصاً منها تلك التي تعود إلى الناقد والمحلل النفسي المعاصر بيير بيار الذي ألف العديد من الدراسات التي تسائل الروابط بين الأدب والتحليل النفسي، ويعمل في

مجمال أعماله، التي تقارب العشرين، على توظيف السخرية والمفارقة لمصلحة تحليل أدبي متجدد؛ ففي كل عمل نقدي من أعماله، يأتي بشيء مثير وغير متتظر، يفاجئ القارئ باكتشافاته ومراجعاته، بتحقيقاته وتعديلاته وتنقيحاته، بمساءلاته ومناقشاته للأحكام والمسلمات.

في إطار هذا الأسلوب الجديد في التحليل والتفكير، يندرج كتابه الذي أصدره سنة ٢٠٠٤ تحت عنوان: هل يمكن تطبيق الأدب على التحليل النفسي؟^(٣)، ويقترح فيه، وبغير قليل من السخرية، نظرية جديدة: تطبيق الأدب على التحليل النفسي؛ فإذا كان المؤلف هو تطبيق التحليل النفسي على الأدب، فإن بيار يدعونا إلى قلب الأدوار، وذلك بأن نجرب تطبيق الأدب على التحليل النفسي. وهناك العديد من الأسباب التي تدعوه إلى مراجعة العلاقة بين الاثنين، ومن أهمها أن النقد الأدبي الذي يطبق التحليل النفسي على الأدب أصابه الإفلاس، ويعود السبب في ذلك إلى أن تطبيق التحليل النفسي على الأدب يؤكد النظرية التي تم الانطلاق منها، ولا يضيء العمل الأدبي؛ وبالعكس، إذا تم الاعتماد على منهج يقلب الأشياء، يكون بإمكان الأدب أن يقول أشياء عديدة للتحليل النفسي.

في الاتجاه نفسه، فسّر بيار كيف أن المعرفة الإنسانية بشأن الجهاز النفسي لم تكن تعرف، كما يعتقد البعض، مساراً بطيئاً عرف انطلاقة القوية في القرن التاسع عشر، وخصوصاً في أواخره مع فرويد. وقد حان الوقت في نظره لإعادة قراءة ما «قبل» التحليل النفسي، فأصدر في هذا الإطار كتاباً مهماً سنة ١٩٩٤ عنوانه: موباسان، بالضبط قبل فرويد^(٤)، يقرأ فيه الناقد المحلل النفسي فرويد بمساعدة كاتب سابق: موباسان. و«حان الوقت، في نظره دائماً، لأن نحصن من جديد أعمال بعض المعاصرين لمؤسس التحليل النفسي فرويد، وهم يتميزون بأنهم لافرويديون من مثل: بيسوا وبروست...» و«حان الوقت لأن نتقل إلى كتاب «بعد» فرويد من مثل: أندري بروتون وبول فاليري وسارتر وأغاتا كريستي... إلخ.

اللافت هنا أن الناقد النفسي، بهذا الأسلوب الجديد، يقوم باكتشاف الإمكانيات النظرية التي يمكن أن توفرها الأعمال الأدبية، ويعلمنا كيف نعيد بلذة جديدة اكتشاف هوميروس وسوفوكل وشكسبير وموباسان وهنري جيمس وأغاتا كريستي... وغاياته من ذلك كله أن يوضح أن الأدب، بمنطقه الخاص، لا يكف عن الخلق والإبداع، ويقدم «نظريات أخرى» قابلة للاكتشاف، ويمكنها أن تكون أكثر تقدماً مما يقدمه التحليل النفسي.

يرمي بيار من وراء ذلك كله إلى لفت الأنظار إلى أن التحليل النفسي هيمن على أشكال المعرفة التي تهتم بالجهاز النفسي، وقام بابتلاع الأدب بشكل من الأشكال، وجلس على عرش كل المعارف الممكنة حول الجهاز النفسي. وإذا أردنا الاستمرار في إنتاج الفكر بشأن الذات الإنسانية أو العلاقات بين الكائنات الإنسانية، فإن سؤالاً أساسياً يفرض نفسه هو: كيف الخروج من نظام التفكير الذي وضعه التحليل النفسي؟

(3) Pierre Bayard, *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse?*, Paradoxe (Paris: Ed. de Minuit, 2004).

(4) Pierre Bayard, *Maupassant, juste avant Freud*, Paradoxe (Paris: Ed. de Minuit, 1994).

يقترح بيار أن نعتد على منهج يقبل الأشياء، فنعمل على تطبيق الأدب على التحليل النفسي لا تطبيق التحليل النفسي على الأدب؛ إذ ما عاد من الملائم تعنيف النصوص وإسقاط تأويلات عليها، بل لا بد أن نعمل من أجل أن تمتد معانيها فينا، وأن نعمل من أجل أن تنطلق منها عناصر معرفة جديدة؛ فالأدب، بمنطقه الخاص، لا يكف عن الخلق والإبداع، ويقدم «نظريات أخرى» قابلة للاكتشاف، ويمكنها أن تكون أكثر تقدماً مما يقدمه التحليل النفسي. وتبعاً لبيار، فالأدب، قديمه وحديثه، ينتج، بطرقه الخاصة، مفاهيم، وإذا عدنا إلى الأعمال الأدبية القديمة أو الحديثة والمعاصرة، لا يمكن إلا أن نستمد منها مفاهيم جديدة تساعدنا على قراءة الجهاز النفسي للإنسان. لكنه يوضح أن قوة النماذج الأدبية تعود إلى ضوئها الهارب، واستبدالها المفاهيم بالكلمات، وعدم دقتها النظرية، وهي في الواقع لا تحتوي إلا على مكنات أو مقاطع نظرية تستلزم مشاركة قراء قادرين على إبراز هذه العملية الأولية التي تسبق عملية التنظير، والتي انطلقاً منها يفكر الأدب ويدفع الآخرين إلى التفكير. وبمعنى آخر، من أجل أن نجعل من النماذج الأدبية نسقاً منافساً للنموذج الفرويدي، لا بد من تحويل الكلمات إلى مفاهيم، وهو ما يعني استيلاء التحليل النفسي من الأعمال الأدبية نفسها.

إجمالاً، تعود أهمية أعمال بيار، وخاصة كتابه: هل يمكن تطبيق التحليل النفسي على الأدب؟، إلى أنه أحدث تحولاً في هوية الناقد والمحلل النفسي للأدب؛ فهو ما عاد ذلك الذي ينطلق من معرفة نفسانية جاهزة يطبقها على مختلف النصوص، بل إنه هو هذا الذي يعمل، بعد أن يُلمَّ بمختلف النظريات النفسية الموجودة، على التحرر من كل معرفة جاهزة، وهو هذا الذي يوسع من قراءاته بطريقة تسمح بتطوير معارفه النفسية وتجديدها باستمرار؛ وهذا كله يسمح بالحديث عن المحلل القارئ، بالمعنى الذي يقصده جان فرانسوا شيانناريتو⁽⁵⁾، الذي وضح أن الأمر لا يتعلق هنا بالمحلل النفسي الذي يملك المعرفة والحقيقة كلها، فلا وجود لمحلل بهذا المعنى، بل هناك فقط صيرورة محلل لا بد من بنائها باستمرار، وهذا البناء باستمرار لا يتحقق إلا بالقراءة المتواصلة التي لا تعرف الجمود والانقطاع؛ بمعنى أن الأمر يفرض الحديث عن المحلل القارئ، أي المحلل الذي يقرأ باستمرار، ولا يمكن اختزاله في محلل الجلسات العلاجية؛ فالمحلل القارئ هو الذي يقرأ باستمرار، وهو الذي يجعل من القراءة المنطلق لا المنتهى، فتتجدد قراءاته الأدبية انطلاقاً من جديد الأدب وقديمه، ولا يستند إلى معرفة نقدية نفسانية جاهزة، بل يجدد معرفته الأدبية ومعرفته النفسية انطلاقاً من قراءاته المتواصلة، بالشكل الذي يثير باستمرار حواراً داخلياً بين الأدب والتحليل النفسي، بين النص والمنهج النظرية، من أجل فهم متجدد للإنسان ولغته وأدبه. وبعبارة واحدة، يكفي أن نستحضر أن مؤسس التحليل النفسي فرويد هو نفسه من أقر بأن أعمال المبدعين، من شعراء وروائيين، تعرف أكثر مما يعرفه المحلل النفسي:

«إن الشعراء والروائيين هم أعز حلفائنا، وينبغي أن نقدر شهادتهم أحسن تقدير، لأنهم يعرفون أشياء... لم تتمكن بعد حكمتنا المدرسية من الحلم بها. فهم في معرفة النفس مُعلّمونا، نحن معشر العامة، لأنهم ينهلون من موارد لم نفلح بعد في تسهيل ورودها على العلم»⁽⁶⁾.

(5) Jean-François Chiantaretto, *De l'acte autobiographique: Le Psychanalyste et l'écriture autobiographique*, l'or d'Atalante (Seysse: Champ Vallon, 1995).

(6) Sigmund Freud, *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen* (Paris: NRF; Gallimard, 1970), p. 127.

من تطبيق التحليل النفسي على النص الديني إلى تطبيق النص الديني على التحليل النفسي

يتأسس هذا الافتراض على المنطق نفسه الذي أقمنا عليه الافتراض السابق، وذلك في اتجاهين أساسيين:

أولهما، أنه إذا كان المؤلف في مراحل سابقة - وخاصة المرحلة التي تلت تأسيس التحليل النفسي بداية القرن الماضي - هو إقامة تعارض بين الدين والتحليل النفسي، تغذيه بعض كتابات فرويد الذي يوصف بـ«اليهودي غير المخلص»، فإن إعادة النظر في هذا التعارض أصبحت أمراً ضرورياً، خاصة بعد أن عاد الديني بطريقة قوية في عصرنا الراهن. وقد سبق للمحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان، الذي يعود إليه فضل كبير في تجديد التحليل النفسي خلال النصف الثاني من القرن الماضي، أن سجل أنه لا يمكن للمحلل النفسي أن يخفي أو يتجاهل أصوله التربوية الدينية، ولا يمكن لأي باحث نزيه أن ينكر أن الدين الحقيقي هو هذا الذي يتجاوز العلم، لأن له القدرة على أن يبتكر ويعيد ابتكار المعنى حول الواقع، وله القدرة على أن يملأ تلك البياضات والفراغات التي لم يستطع العلم الحديث بعدئلاً ملأها وسدّها، وله القدرة على إمتاع النفوس بنصوص تتميز بأديبتها وجماليتها الخلاقين. وفوق كل ذلك، يمكن أن نسجل مع مرسيا إلياد، الذي درس تاريخ الأديان، أنه إذا كنا نرمي إلى دراسة الإنسان، لا باعتباره كائناً تاريخياً فحسب، بل باعتباره رمزاً حياً، فإن الأديان، من خلال تاريخها ونصوصها، يمكن أن تصبح تحليلاً نفسياً واصفاً⁽⁷⁾ (une méta- psychanalyse): هناك قصص ونصوص في الكتب الدينية تحكي مشهد الحياة الذي جرى ويجري بلا توقف؛ وقد تتغير العصور والمظاهر، لكن الأدوار تبقى هي نفسها المؤدّة في الماضي والحاضر والمستقبل، وهي الأدوار التي تمنح الكلام لهذا «الآخر» في دواخلنا، تدعوه إلى أن يتفضل، وأن يولد من جديد، هو الذي عاش ذلك المشهد مسبقاً.

ثانيهما، أنه إذا كان المؤلف هو تطبيق التحليل النفسي على النصوص الدينية، فقد حان الوقت لقلب الأدوار، وتطبيق النصوص الدينية على التحليل النفسي، باعتبار أن تلك النصوص يمكنها أن تقول أشياء كثيرة للتحليل النفسي، وأن يستمد منها المحلل النفسي مفاهيم وتصورات نفسانية جديدة. ولا أدل على أهمية هذا القلب من أمر يعرفه أهل الاختصاص؛ فقد استمد جاك لاكان بعض مفاهيمه من الدين، ومنها بالأساس مفهوم: اسم الأب (Le Nom - du - père)، وهو يوضح ذلك في قوله: «... أن نخصّ الأب بالإنجاب أمرٌ لم يكن إلا تحت تأثير دالّ خالص، فهو إشارة لا إلى الأب الواقعي، بل إشارة إلى ما علّمنا الدين أن ندعوه: اسم الأب»⁽⁸⁾.

من هنا السؤال الذي ظل يشغلنا: بدل أن نطبق التحليل النفسي على القرآن، وأن نسقط عليه تأويلات قد لا تلائمها، أليس من الممكن أن نطبق القرآن على التحليل النفسي، فنستمد منه بعض المفاهيم أو التصورات النفسية التي تساهم في تطوير التحليل النفسي المعاصر؟ ألا يمكن للمحكيات القرآنية أن

(7) Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, idées; 76 (Paris: Gallimard, 1956), p. 149.

(8) Jacques Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose,» dans: Jacques Lacan, *Ecrits*, le champ freudien (Paris: Editions du Seuil, 1966), p. 556.

تساعد المحلل القارئ على استيلاء مفاهيم نفسانية جديدة؟ ألا تقترح علينا قصة يوسف عقدة أخرى غير هذه العقدة المركزية، عقدة أوديب، التي تحولت في الدراسات النقدية إلى مفتاح سحري يفسر مغاليق النصوص كلها؟

قصة يوسف عكس أسطورة أوديب

موضوع هذه المحاولة هو قصة النبي يوسف، النبي الوحيد الذي خصّه القرآن بسورة كاملة تشكل في مجموعها نصاً قصصياً احتفت العديد من الدراسات النقدية بأسلوبه السردى وبنيتة الشعرية وخصائصه الجمالية الخلاقة، انطلاقاً من منظورات مختلفة، بلاغية وسردية وسميائية وتناصية وشعرية وتداولية... إلخ أن هذه الدراسات لم تنتبه، كما لاحظ ذلك الباحث التونسي المعاصر يوسف الصديق، إلى أن محكي يوسف هو عكس محكي أوديب وضده، وهو الوجه الآخر لأسطورة أوديب. لكن ما الداعي إلى هذه المقارنة بين محكي ديني ومحكي أسطوري؟ وأين تكمن أهمية أن نزع أن قصة يوسف هي عكس أسطورة أوديب؟

ينطلق التحليل النفسي، في نموذج الفرويدى، من أسطورة أوديب التي ألفها المؤلف التراجيدي الإغريقي سوفوكل (٤٩٥ - ٤٠٥ ق.م)، ومنها يستمد مفهومه المركزي، «عقدة أوديب»؛ هذا المفهوم الذي بواسطته قرأ الإنسان قراءة نفسانية، وشيّد تصوراً نفسانياً عن الذات الإنسانية انطلاقاً من علاقاتها الأساسية التي تتألف من الأطراف الآتية: طفل / أم / أب.

وهكذا، فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه المكانة الكبيرة والخاصة التي تحتلها أسطورة أوديب في التحليل النفسي، وخاصة في نموذج الفرويدى، 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 مفاهيمه وتصويراته وقراءاته؟

الملاحظ أن محكي يوسف ومحكي أوديب يشتركان في خاصية مهمة تتجلى في أنهما يؤلفان في سلسلة من الحوادث حقيقة بقيت خبيثة 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 بطريقة مستقلة ومختلفة تماماً.

في قصة أوديب، تزوج لايوس جوكاست، ولم يكن له منها أبناء، وسيكشف له المنجمون أن الطفل الذي ينتظره منها سيكون هو سبب موته، ولهذا لا بد من قتله وإبعاده؛ لكن الطفل استطاع أن ينجو وأن ينشأ في مكان آخر، وأن يحقق من دون علم منه قتل أبيه والزواج من أمه، وعندما انكشفت الحقيقة كان الإحساس بالعار والألم، ففقاً أوديب عينيه، ليتيه سنوات قبل أن يلقي حتفه.

وإذا استحضرتنا قصة يوسف، فإننا سنلاحظ أنها لا تتأسس على هذا الثلاثي: طفل / أم / أب، وأنها تقدم صورة معكوسة عن كل طرف من هذه الأطراف الثلاثة، وأنها تؤسس علاقات مغايرة بين هذه الأطراف، وهو ما يسمح بالحديث عن ثلاثي جديد مختلف عن الثلاثي الأوديبى:

- يحتل وجه جوكاست، الأم الزوجة، بحضورها الشهواني، الفضاء السردى للأسطورة الإغريقية، لكن الأم في المحكي القرآني تبقى خبيثة بطريقة بارعة، محجوبة بتقنية الحكاية نفسها. فالملاحظ أن السورة

القرآنية لم تتحدث إطلاقاً عن أم يوسف بطريقة مستقلة، بل هي، لسبب أساسي سنعرفه في ما بعد، تتحدث في أكثر من مكان عن الثنائي الزوج: الأب والأم، مجازاً في بداية السورة (الشمس والقمر في رؤيا يوسف)، وحقيقة في نهايتها ﴿ورفع أبويه على العرش﴾^(٩). وبهذا الشكل، قد نخلص إلى أن علاقة الطفل بالأم تبدو غير جوهرية في قصة يوسف، على عكس ما يلاحظ في أسطورة أوديب، إلا أن بعض الدراسات النفسانية المعاصرة تأبى إلا أن ترى في امرأة العزيز، بحضورها الشهواني، وجه جوكاست، وأن تؤول العلاقة بين يوسف وامرأة العزيز على أنها أشبه بعلاقة أوديب بأمه، خاصة أن الذي اشتراه من مصر طلب من امرأته تكريم الطفل ﴿عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولداً﴾^(١٠)، وهو ما قد يسمح بافتراض أن يوسف هو ابن بالتبني، وأن امرأة العزيز هي أمه الثانية. لكن هذه الدراسات لا تنتبه إلى فوارق جوهرية: أولها أن في قصة يوسف نجد ﴿امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبا﴾^(١١)، في حين أن أوديب هو من رأى المنجمون أنه سيقتل أباه وسيزوج أمه، والفارق 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 الفوارق وأهمها هو أن أوديب متهم بزنا المحارم، وأن سوفوكل، مؤلف الأسطورة، أخذ التهمة مأخذ الجد، في حين أن يوسف متهم بإغراء امرأة العزيز، لكن القرآن ما انفك يوضح أن يوسف ليس مسؤولاً عما اتهم به، وحتى إن هم بها بعد أن هممت به، فقد رأى برهان ربه، وفضل السجن على ارتكاب المحرم؛ وفوق كل ذلك، فإذا كانت الجماعة هي التي تتهم أوديب في الأسطورة، فإن العكس تماماً هو ما يجري في قصة يوسف، فقد شهد شاهد من أهل المرأة التي حاولت إغراءه ببراءته، وكان سجنه ظلماً وعدواناً. بعبارة أخرى، نجد في الأساطير اقتناعاً بأن البطل اقترف جرماً، ولا بد من التضحية به، في حين أن القصص الديني يفضح هذا الاتهام، ويكشف قسوته وظلمه؛ وفي الأساطير، يُعتبر إبعاد البطل أو قتله فعلاً مبرراً، فالأمر يتعلق بإنسان يحمل الشر ويسبب الألم، في حين أن يوسف يظل بريئاً على طول القصة الدينية، فهو ضحية المرأة ﴿التي هو في بيتها﴾^(١٢)، التي اتهمته ظلماً وسجنته، ولكن مواهبه وكفائاته العالية في تأويل الأحلام أنقذته من السجن، وأظهرت براءته، وبوأتها الصدارة، وهو ما يعني أن القصص الديني يمنح الحق ليوسف، الضحية، ضحية امرأة العزيز المفترض أنها أم ثانية: ﴿الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين﴾^(١٣).

- في الأسطورة والقصة الدينية معاً، تحتل علاقة الطفل بالأب مكانة مركزية، لكن بمعنيين مختلفين جذرياً: 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 حب خاصة بأبيه: ﴿قالوا ليوسف وأخوه أحبُّ إلى أبينا منا..﴾^(١٤). وكانت هذه العلاقة هي المستهدفة أصلاً عندما جرى الفصل بين يوسف وأبيه، هذا الذي فقد بصره حزناً وبكاء على فقدان طفله المحبوب. وفي نهاية الحكاية، فإن يوسف لن يقتل أباه، ولن يفقأ هو عينيه، بل إن

(٩) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية ١٠٠.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٢١.

(١١) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٣٠.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٢٣.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٥١.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٨.

العكس تماما هو ما حدث، فظهوره من جديد أعاد الحياة إلى نفس أبوية أتعبها البكاء والحزن على الفراق، وقميص الابن هو من أخرج الأب من ظلمات الانفصال والفقدان: ﴿اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيراً﴾^(١٥)، ومكانته في الفضاء الملكي بمصر لن تدفعه إلى ارتكاب المعاصي كما فعل أوديب، بل إنها المكانة التي ستسمح له بأن يتصدر هذا الفضاء، وأن يجتمع بأبويه وعائلته في نهاية الحوادث.

من عقدة أوديب إلى عقدة الأخوة

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

على عكس أسطورة أوديب، يبدو أن علاقة الطفل بأبويه ليست هي العلاقة التي تروّجها القصة الدينية الصادرة، وأن ثالث: الطفل / الأم / الأب ليس هو الثالث المستهدف في قصة يوسف. وإذا كان صحيحاً أن العلاقة بالأبوين حاضرة في هذا المحكي، فإن الأبوين معاً (الأم / الأب) يشكلان طرفاً واحداً لا طرفين كما في أسطورة أوديب، وأن هناك طرفاً ثالثاً آخر لا بد من أخذه بعين الاعتبار، وعلاقة الطفل بهذا الطرف الثالث هي العلاقة التي يروّجها المحكي الصادرة. فمن يمثل هذا الطرف الثالث في محكي يوسف؟ وما هي هذه العقدة الأخرى التي يمكن أن تكون أهم وأخطر؟

لا بد من أن نلاحظ فارقاً جوهرياً بين قصة يوسف وأسطورة أوديب: إذا كان الأب في الأسطورة من دون أبناء، تحذره نبوءة المنجمين من طفل قادم لم يولد بعد، فإن الأب في القصة الدينية أب بأحد عشر وريثاً، وطفله المحبوب حيٌّ يرزق، وهو من تلقى الرؤيا التي لم يوصه بإخفائها إلا أبوه نفسه، وإخفائها عن من؟ بإخفائها عن الأبناء الأحد عشر الذين ليسوا إلا إخوة يوسف. وبهذا، توضح القصة الدينية أن العلاقة التي ينبغي أن تتصدر انشغالنا واهتمامنا هي علاقة يوسف بإخوته، وهو ما نهت إليه السورة القرآنية: ﴿قَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ﴾.

بمعنى آخر، إن أطراف الثالث في قصة يوسف أهم وأشمل، إذ لا يحصرها في علاقة الطفل بأمه وأبيه، بل يوسعها لتشمل أطرافاً أخرى، العلاقة بها أخطر وأهم في الوقت نفسه، فالثالث الأكبر، وربما الأصلي، لا بد أن يتألف من هذه الأطراف: الطفل / الأبناء / الإخوة. والرؤيا التي تلقاها الطفل لا الأب، وتصدرت السورة القرآنية، هي رؤيا تتحدث مجازاً عن هذا الثالث: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^(١٦)، وهي رؤيا باستعارات ستتكشف حقيقتها في نهاية الحوادث: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾^(١٧).

(١٥) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية ٩٣.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٤.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ١٠٠.

وواضح في هذا الثالث الجديد أن النزاع أو الصراع واقع بين يوسف وإخوته، لا بينه وبين أبيه، فلا بد أن نلاحظ أن محكي يوسف يبدأ بحادث عنيف، ولم يكن مصدر هذا العنف إلا الإخوة: هؤلاء الذين انتبهوا في البداية إلى أن أباهم يميل إلى يوسف أكثر مما يميل إليهم: ﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا أَيْبَانًا مِّنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(١٨)، ثم انفقوا لاحقاً على التخلص من هذا الأخ، هذا الطفل المحبوب المنافس، وذلك بإبعاده أو قتله من أجل أن يستردوا مكانتهم عند أبيهم: ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾^(١٩).

وهكذا، فمن خلال تحليل هذه القصة الدينية، يمكن أن نخلص إلى أن العنف مصدره ليس شيئاً آخر غير الإخوة: هؤلاء الذين يرغبون في الشيء نفسه، ويتصارعون من أجله، وقد يارسون القتل أو الإبعاد بعضهم ضد بعض. وهنا لا بد أن نتساءل: ما هو هذا الشيء الذي يتصارع حوله أبناء يعقوب؟ ما هو هذا الشيء الذي يشكل موضوع حبهم جميعاً ويتصارع كل واحد منهم من أجل الفوز به، ولو اقتضى الأمر التخلص بعضهم من بعض؟ لا بد أن نتنبه إلى أن موضوع الحب في قصة يوسف ليس هو الأم، بل 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 وجه أبيهم، وأن ينفردوا بحبه بعيداً عن هذا المنافس القوي، الطفل المحبوب، الذي أبوا إلا أن يدفنوه، ولو رمزياً، في غياهب جبّ بعيد.

بعبارة أخرى، تعني الأخوة، على الأقل في هذه القصة الدينية، 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 أحيهم تماماً، فيحصلوا على هذا الانتماء إلى الأب، ويفوزوا هم من دونه هو بهذا الانتساب والانتفاء إلى أصل أبوي، خاصة أن يوسف هو من امرأة أخرى، يشاركه الأب لا الأم، ويرونه منافساً مستحوذاً على أبيهم بالضبط. وبهذا الشكل، تكون الرغبة التي تميز عقدة الأخوة هي ما يسمّيه رونييه جيرار «الرغبة المحاكاتية» (Le désir mimétique)^(٢٠)، فهم يحاكون يوسف ويقلدونه ويريدون أن يخلوا محلّه، وبهذا المعنى، الرغبة المحاكاتية هذه هي مصدر العنف ومصدر الصراع في هذه القصة الدينية؛ فالأخ هو المنافس الذي لا بد من الاعتراف بأنه شبيه بالذات، لأنه هو القرين الذي يمكن من خلاله أن تعرّف إلى ذاتي، أي إنه هو ما يسمّيه رونييه جيرار «القرين النرجسي» (le double narcissique)، فهو مرآتي، وهو آخر غيري أنا في تعاطف معه، هو المثال أو النموذج المضطهد الذي أحس 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.

بهذا المعنى، إن عقدة الأخوة هي مجموع منظم من التمثيلات اللاواعية التي تتشكل انطلاقاً من علاقات تتأسس بين الأفراد والذوات، وفي داخل هذه العلاقات يحتل الفرد الواحد مكان الذات الراغبة؛ أي إن عقدة الأخوة هي تنظيم جوهري للرغبات العاطفية والنرجسية في علاقة بهذا الآخر التي تعترف الذات

(١٨) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية ٨.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٩.

(20) René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: B. Grasset, 1999).

بأنه أخ أو أخت، وهو تنظيم ينتمي إلى بنية العلاقات التي تجري بين الذوات، ويحكمها التمثل اللاواعي للمواقع التي تحتلها الذات والأخ والأخت بالنظر إلى موضوع الرغبة الذي يتحدد في الأب، كما لاحظنا في القصص الديني.

والسؤال الأساسي الذي تطرحه قصة يوسف هو: أمن الممكن أن تتحول هذه الرغبة المحاكاتية التي تميز عقدة الأخوة إلى مصدر الحب والخير والحياة بدل أن تكون مصدر الشر والعنف والموت؟

لا بد أن نلتفت إلى أن مشهد الأخوة يتقدم في محكي يوسف من خلال صورتين متناقضتين: في الصورة الأولى، تتقدم الأخوة بغرابة مقلقة، إذا استعملنا مصطلح فرويد، فالأخوة صراع يكاد يتحول قتلاً وموتاً، والتعايش أو التعاون أو التضامن بين الأنا والآخر غير ممكن، والآخر يُعاش كقرين قاس وظالم ومضطهد. لكن سورة يوسف أبت إلا أن تنتهي بصورة مناقضة، فالأخوة في النهاية تحولت إلى أخوة عجيبة تشكل كلاً واحداً وقويًا وقادرًا على مواجهة المحن والصعاب، وهي بهذا المعنى مرآة يصعب فيها التمييز بين الأنا والآخر، لما بينها من التماسك والتضامن والمحبة، ولنا في علاقة يوسف بأخيه الصغير الحجة والبرهان على هذا المعنى الآخر للأخوة.

ليس اعتباطاً أن تنتهي سورة يوسف في القرآن بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، فالدرس الذي يمكن استخلاصه من محكي يوسف أهم وأخطر من الدرس الذي يمكن استخراجه من أسطورة أوديب؛ ذلك لأننا في مسألة الأخوة أمام عقدة أخطر وأهم في تكوين الذات الإنسانية وبنائها النفسي والاجتماعي، فعقدة الأخوة تسمح لنا بأن نتجاوز التصور الفرويدي الذي يركز على النمو النفسي - الجنسي القائم على دينامية نفسية داخلية إلى تصور نفسي يحاول أن يؤسس تحليلاً نفسياً قادراً على وصف هذا الفضاء العلائقي التفاعلي بين الذوات في فضاءها العائلي الاجتماعي المشترك:

أولاً، لأن وظيفة الأخوة أخطر 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 نسق من الروابط الاجتماعية والثقافية والرمزية، لما فيه خير الجماعة وصلاحها.

ثانياً، يبدو واضحاً أن 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 أن بروابط الأخوة تتأسس الروابط الاجتماعية وتنظم، فالجماعة الإنسانية ليست ممكنة إلا بتجاوز أنانيتنا وغيورتنا 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.

مع ذلك كله، يبدو أن مفهوم «عقدة الأخوة» مفهوم مستبعد أو ثانوي في الفكر النفسي، فهو غير مذكور في المؤلفات الأساسية الموضوعية من أجل تحديد مفاهيم التحليل النفسي، فلا نجده في معجم التحليل

النفسي (١٩٦٧) لصاحبيه لابلاش وبونتاليس^(٢١)، ولا نجده في موسوعة التحليل النفسي التي صدرت سنة ١٩٩٣ تحت إشراف كوفمان^(٢٢)، ولا نجده في المعجم العالمي للتحليل النفسي الذي صدر سنة ٢٠٠٢ 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 (١٩٩٨)^(٢٣). والمؤلف النفساني الوحيد الذي نجده مكرّسًا بالكامل لهذه العقدة - وقد أفادنا كثيرًا في هذه المحاولة - هو هذا الذي صدر في بداية الألفية الجديدة تحت عنوان يشير صراحة إلى هذا المركّب العقدي: العقدة الأخوية (٢٠٠٨) لمؤلفه روني كايس^(٢٤).

إلى هذا الحد، ألا يحق لنا أن نتساءل: أليست عقدة الأخوة هي عقدتنا الأصل التي لم يولها التحليل النفسي بعد ما تستحق من العناية والدرس؟ أليست الكراهية والعداء والرغبة في قتل الأخ عناصر كانت لها دومًا الأولوية والأسبقية؟ أليست هي عقدتنا الأصل منذ البدايات الأولى للعلاقة بين الإنسان وأخيه: قابيل وهابيل؟ أليست هي عقدتنا الأصل في ذلك الماضي البعيد مع يوسف وإخوته، وفي الماضي القريب مع النبي اليتيم محمد (ﷺ) الذي اشتد عليه ظلم أهله وأقاربه فنزلت عليه هذه السورة القرآنية بالذات؟ أليست هي العقدة المركزية في الكثير من الأعمال الأدبية، الروائية بالأخص، في العصر الحديث؟ أليست هي عقدتنا الكبرى اليوم، في العصر الراهن، مع عالم يتقاتل فيه المسلم مع أخيه المسلم، ويحارب الإنسان أخاه الإنسان، بالكثير من العنف والقتل والكراهية؟

(21) Jean-Bertrand Pontalis et Jean Laplanche, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction du Daniel Lagache (Paris: Presses universitaires de France, 1967).

(22) Pierre Kaufmann, dir., *L'Apport freudien: Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse* (Paris: Bordas, 1993).

(23) Jean-Pierre Caillot, Simone Decobert et Claude Pigott, dirs., *Vocabulaire de psychanalyse groupale et familiale, Tome 1*, avec la participation de Didier Anzieu [et al.] (Paris: Editions du Collège de psychanalyse groupale et familiale, 1998).

(24) Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, et René Kaës, *Le Complexe fraternel*, psychismes (Paris: Dunod, 2008)



نادر سراج

مصر الثورة وشعارات شبابها

دراسة لسانية في عفوية التعبير

الشعار أو الهتاف بنية بلاغية تساعد الباحث في معرفة وجهات نظر الذين أنتجوا هذا الشعار أو ذلك وأحاسيسهم المباشرة وتطلعاتهم الحياتية. والغاية من دراسة الشعارات والهتافات هي تفكيك عناصرها واكتشاف دلالاتها من خلال إخضاعها لأدوات التحليل اللسانية. وقد عكف هذا الكتاب على دراسة 1700 شعار مهتوف ومكتوب، علاوة على الكتابات الجدارية والرسوم الجرافيتية والنكات، فتناولها بالتصنيف والتحليل، ودرس الفوارق بين الشعارات الأحادية كشعار "ارحل" والشعارات المتعددة اللفظ مثل "يسقط يسقط حكم العسكر". ويتميّز هذا الكتاب عن الكتب الأخرى التي صبّت اهتمامها على خلفية الثورات العربية ومساراتها، في أنه درس الشعارات السياسية من وجهة نظر لسانية وظيفية وسميائية.