أوتو رانك

رصه الولادة

ترجمة: ثـــائر ديب

مهيار ديب

رضّة الولادة

وأهميتها بالنسبة إلى التحليل النفسيّ

Bitterness_s

THE TRAUMA OF BIRTH

by Otto Rank

رضّة الولادة

وأهميتها بالنسبة إلى التحليل النفسيّ

أوتو رانك

ترجمة: ثائر ديب

ومهيار ديب

إلى سيغموند فرويد

مكتشف اللاوعي

ومبدع التحليل النفسي

سُلِّمَت في 6 مايو/ أيّار 1923

تقول السّيرة البطولية القديمة إنَّ الملك ميداس بقي زمنًا طويلًا يتربّص في الغابات بسيلينوس الحكيم، رفيق ديونيسوس، من دون أن يظفر به. وحين وقع سيلينوس في قبضته أخيرًا، سأله الملك: ما أفضل الأشياء وأبدعها بالنسبة إلى الإنسان؟ مكث الدّاهية ساكنًا وساكتًا لا يريم، إلى أن اضطره إلحاح الملك لأن يطلق العبارات التالية مع ضحكةٍ مدوية: «أيّها الفانون التعساء، أبناء المصادفة والمشقّة، لماذا تُكرهونني على قول ما يحسن ألّا تسمعوه؟ إنّ أفضل الأشياء طرًا لا حيلةَ لكم عليه: ألّا تكونوا قد وُلدتم، ألّا تكونوا، أن تكونوا عدمًا. أمّا ثاني أفضل الأشياء فهو أن تندثروا في التوّ واللحظة».

نيتشه، مولد التراجيديا

المحتوى

تمهيد..... 9

الوضع التحليليّ..... 15

القلق الطفليّ..... 25

الإرضاء الجنسيّ..... 43

إعادة الإنتاج العُصابيّة 57

التكيّف الرّمزي..... 83

التعويض البطولي 107

التّصعيد الدّينيّ..... 117

المَثْلَنَة الفنيّة 135

التّأمّل الفلسفي..... 157

المعرفة التحليلية النفسية..... 173

الجانب العلاجي..... 191

تمهيد

تمثّل النقاشات التالية محاولةً أولى في تطبيق طريقة التفكير التحليلية النفسية، بوصفها كذلك، للإحاطة بتطور البشرية الكامل، بل وبالواقعة الفعلية لصيرورة البشر بشراً. ولعلّه كان من الأصح ألّا نستخدم كلمة «تطبيق»، لأنَّ المسألة ليست مسألة واحد من الأعمال المعتادة في «تطبيق التحليل النفسي على علوم العقل»؛ بل مسألة دفع الفكر التحليلي النفسي لأن يكون مثمراً في كامل تصوّرنا للبشرية والتاريخ. وهذا يمثّل في النهاية تاريخ العقل، أي تاريخ تطوّر العقل البشري والأشياء التي ابتدعها.

أتاح لنا التحليل النفسي وجهة النظر المحدَّدة هذه، مع أنّها لا تزال أحدث من أن تُلتَقَط بكامل وضوحها، من خلال توسيعه الهائل لوعينا، الأمر الذي بات يؤهّلنا الآن لأن نتبيّن جزءاً من أعمق أجزاء اللاوعي ذاته، وفهم طريقة عمله. ونظراً إلى أنَّ المعرفة العلمية ذاتها لا تتعدّى كونها إحاطة واعية بحقائق سبق أن كانت كامنة، فمن المنطقي إذًا أن نحوّل إلى فهمٍ كلَّ جزءٍ من توسيع وعينا مكتسبٍ من خلال التحليل. ولقد اتضح الآن، عند نقطة محدَّدة تماماً من المعرفة التحليلية النفسية سوف نصفها عمّا قليل بمزيد من

التحديد، أنّ هنالك أيضًا قدراً لا بأس به من التطور العضوي أو البيولوجي لا يمكن فهمه إلا من الجانب النفسي؛ أي من الجانب الذي يتضمن، علاوةً على جميع رواسب التطور، أداتنا في المعرفة، تلك الأداة التي أضحت أكثر فعاليّة على حين غرّة من خلال معرفتنا المتنامية باللاوعي.

لقد اتخذنا بعض الخبرات التحليلية النفسية الفردية الجديدة نقطةَ انطلاق لرؤيةٍ أشمل ومعرفةٍ أعمّ؛ لكننا نؤمن أنَّنا بذلك مهّدنا الطريق لشيء يختلف جوهريًا عن «تطبيق» التحليل النفسي السائد حتى الآن. ولهذا، فإننا نؤكّد أيضاً على حقيقة أنّنا نريد أن نبقى في حلٍّ من الإفراط في تقدير المذهب التحليلي النفسي في اللاوعي كما هو مطبّق في العلاج، من دون أن نتخلّى عن طريقة التفكير التحليلية النفسية، في الوقت الذي نوسّع هذا الخط من الفكر في الاتجاهين كليهما. وليس من قبيل المصادفة، إذًا، أنَّ التحليل النفسي، ما إن بدأ يتطور من إجراء علاجي إلى مذهب في اللاوعي، منحرفاً في الوقت ذاته تقريبًا عن حقله الطبي الأصلي، حتى غزا جميع علوم العقل تقريباً وأثراها، ليصبح هو نفسه في النهاية واحدة من أهم الحركات العقلية في يومنا هذا. وسوف يظلّ المريض النفسي الذي اكتُشِفَ التحليل النفسي وتطور من خلال مادّته وبعون منه، المصدر الأصلي لمزيدٍ من استقصاء المذهب وتوسعته. لكنّ أهمية هذا المصدر لم تعد تتعدّى اليوم، وعلى سبيل المثال، أهمية البلد الذي انطلق منه كولومبوس، ذلك البلد الذي زوّد المستكشف الجسور بالوسائل العملية لرحلته.

أوّل ما عمدنا إليه هو أن نرسم في الصفحات التالية الخطوط العامة لجزء من تطور التحليل النفسي ذاته، ذلك التطور الذي تأتّى من التطبيق المتسق للطريقة التي ابتكرها فرويد، ومن المذهب القائم عليها. ثم حاولنا، انطلاقاً من هذا الأساس، اكتساب معرفة أعمّ وأوسع من خلال الإحاطة المباشرة باللاوعي. ولن يدهش من لديه ألفة بالمسار المحدد الذي قطعه الاستقصاء التحليلي النفسي حين يجد أنَّ انطلاق هذه الطريقة، سواء بشكل عام أو في الحالات الفردية، من الطبقات العليا للوعي، ثمّ توغّلها المطرد في أعماقه الخفيّة، أوصلها في النهاية إلى النقطة التي تجد عندها حدّها الطبيعي، لكنها تجد أيضًا، وبالمثل، أساسها. فبعد تفحّص اللّاوعي عن كثب، بمحتواه النفسي وآلية تحوّله المعقدة إلى الوعي، وذلك بتحليل أسوياء وغير أسوياء من البشر، توصّلنا إلى الأصل النهائي للّاوعي النفسي بالمعنى النفسي الجسدي، وبات بمقدورنا أن نجعله مفهوماً من الناحية البيولوجية أيضاً. وإذ نحاول، انطلاقًا من الخبرات التحليلية لأول مرّة، أن نعيد بناء جميع مظاهر رضّة الولادة الجسدية البحتة وما تخلّفه من عواقب نفسية هائلة على تطور البشرية بأكمله، فإننا نتبيّن في رضّة الولادة الأساسَ البيولوجي الجوهري لما هو نفسي. وبهذا فإننا نحظى بفهم أساسي لنواة اللاوعي التي بنى عليها فرويد ما نزعم أنّه شامل وعلمي. وبهذا المعنى، فإنَّ النقاشات التالية ما كان لها أن تقوم أو تُفهَم إلّا على أساس مجمل المعارف التي أحرزها التحليل النفسي عن بناء أداتنا النفسية واشتغالها.

إذا ما بات بمقدورنا على هذا النحو أن نقدّم أساسًا بيولوجيًا

للّاوعي، أي لما هو نفسي بحصر المعنى، وهو ما كان فرويد قد اكتشفه واستقصاه، فإنّ الغرض الثاني لهذا العمل هو أن نحدّد بصورة تركيبية، وفي صلته الواسعة مع آليات اللاوعي المؤسَّسَة على هذا النحو، كامل التطور النفسي للإنسان كما يظهر من خلال الأهمية التي يقرّ بها التحليل النفسي لرضّة الولادة والمحاولات المتكررة لتجاوزها. كما نلحظ باندهاش كيف نفلح، من غير قسر، في أن نربط أعمق طبقة بيولوجية للّاوعي بالمحتوى الظاهر الأرفع لنتاجات البشر العقلية. وبذلك يتوافق الأساس والمبدأ واحدهما مع الآخر، ويتممّ واحدهما الآخر بانسجام، أو كما يعبّر فرويد نفسه عن ذلك في عمله الأخير: «ما كان ينتمي إلى الأعماق في الحياة النفسية الفردية، يغدو الأرفع في النفس البشرية بحسب تقويمنا، من خلال تكوين مثال».

بينما نحاول في الصفحات التالية تتبع آلية «تكوين المثال» هذه في تطور الإنسان بحسب أساسه البيولوجي، ندركُ من خلال مجمل تحولات اللاوعي المعقدة –تلك التحولات التي كان التحليل النفسي أول من علّمنا أن نفهمها– كيف أنّ المحتوى البيولوجي الأعمق الذي يتعذّر تبيّنه بسبب كبتنا الداخلي والذي يكاد في النهاية أن يكون ثابتًا لا يتغير، يبقى ملموسًا كشكل ظاهر حتى في أرفع الإنجازات العقلية. من الواضح هنا أنَّ ثمة قانونًا نفسيًا–بيولوجيًا معياريًا وكونيّ السريان، قانون لا يمكن أن نقدّر أهميته الكاملة أو أن نستنفدها في نطاق النقاش الذي رسمنا خطوطه العامة هنا. لكنَّ الغرض الرئيس لهذا العمل هو لفت الانتباه إلى هذا القانون القائم

على أساس بيولوجي، قانون الشكل الذي يحدد المحتوى، وإعمال الفكر في المشكلات الأوسع التي تتأتّى عنه، من دون أن نحلّها بالضرورة. لكننا ندين بقدرتنا على طرح المشكلة برمتها، وبمخاطرتنا بأولى الخطوات نحو الحلّ على الأقلّ، إلى أداة الاستقصاء وطريقة التفكير اللتين قدّمهما لنا فرويد في التحليل النفسي.

الوضع التحليليّ

تمهيداً لمهمّتي في السعي وراء مزيد من استقصاء اللّاوعي اعتمادًا على خبراتي وملاحظاتي التحليلية النفسية، أودّ أن أشير إلى مبدأ أساس كان قد وجّه الاستقصاء التحليلي النفسي إلى الآن. لقد أشار فرويد مرارًا إلى أنّ التحليل النفسي ابتدعته في الحقيقة أول مريضة عالجها بروير في عام 1881، ونُشرت حالتها بعد عدة سنوات في كتاب Studien uber Hysterie (**دراسات في الهستيريا**). هذه الفتاة اليافعة التي لم تكن تفهم سوى الإنكليزية في حالاتها العصابية، أطلقت على أحاديثها مع طبيبها أثناء التنويم اسم «العلاج بالكلام»، وأشارت إليها مازحةً بأنّها تنظيفٌ للمداخن. وفي السنوات اللاحقة، حين أُبديَ العداء للخبرات والنتائج التحليلية النفسية بسبب ما كانت تحمله من جدّة مدهشة، وانتُقدَت على أنّها نتاج خيال منحرف لدى المؤلِّف، اعتاد فرويد أن يواجه هذه الاعتراضات الحمقاء بالقول إنَّ ما من عقل بشري كان ليقدر على ابتداع مثل هذه الوقائع والصلات لو لم تفرضها عليه بإلحاح سلسلةٌ من الملاحظات المتشابهة. ولذلك يمكن القول إنّ التحليل النفسي يدين لمرضاه أشدّ الدَّين لا بفكرته الأساسية فحسب بل بتطوره اللاحق أيضًا، إذ وفّر جهدهم القيّم حشدًا من المواد المشتتة

والمتباينة في جدارتها، ركّزتها قوة الملاحظة لدى فرويد وحولتها إلى أفكار عامة ومبادئ وقوانين.

في هذا السبيل وحده من سبل البحث الذي سار فيه التحليل النفسي خطوةً تلو أخرى، مكافحاً ضد شتَّى صنوف المقاومة، يمكن أن تُقَدَّر حقّ قدرها قولة فرويد إنَّ المريض على حقّ على الدوام، بصورة من الصور، ولو لم يكن يعلم كيف ولماذا. لكنَّ على المحلِّل أن يبيّن له ذلك بإظهار صلات كُبتَت، واستحضار ذكريات كانت منسيّة، والكشف عن «معنى» المرض وأعراضه. والمريض على حقّ من الناحية النفسية أيضًا، لأنّ اللاوعي يتحدّث من خلاله -وإنْ كان بتشويهٍ مرضي- كما تحدّث سابقًا بألسنة العباقرة والأنبياء ومؤسسي الديانات والفنانين والفلاسفة والمكتشفين. ليس لأنّ المعرفة النفسية التي تقوم على الحدس خطوة نحو التقاط اللاوعي وفهمه فحسب، بل أيضًا لأنَّ القدرة على الإدراك ذاتها تفترض مسبقًا قَدرًا من إزالة الكبت والتغلّب عليه، ما يمكننا من أن «نكشف» خلفه عن الأشياء التي نبحث عنها. والقيمة العلمية للتحليلات النفسية المطبَّقة على الآخرين إنّما تكمن في حقيقة أنّها تمكننا، بجهد كبير غالبًا، من أن نزيل لدى الآخرين الكبت الذي لا نقوى على اكتشافه لدينا؛ وبذلك نكتسب معرفةً بحقول جديدة من اللاوعي. وإذا ما كنت أشير الآن إلى طريقة الاستقصاء الموضوعية باسم التحليل النفسي، فذلك لأنني مضطر لأن أستنتج، بضغط من وفرة انطباعات مذهلة من النوع ذاته، أنّ اللاوعي على حقّ مرةً أخرى حيال الأمر الذي لم نجرؤ على تتبعه إلى الآن إلّا بتردد وشكّ.

لاحظتُ، في عددٍ من التحليلات التي تكلّل معظمها بالنجاح، أنّ اللاوعي، في الطور الأخير من التحليل، لا ينى يمثّل عملية الشفاء مستخدمًا رمزية الولادة المعتادة التى أضحت معروفةً لدينا إلى حدٍّ بعيد. وفي عمل لم يُنشر بعد، عنوانه Zum Verstandnis der Libidoentwicklung im Heilungsvorgang (**نحو فهمٍ لتطور الليبيدو في عملية الشفاء**)، حاولت أن أبيّن، أيضاً، الأهمية النظرية لهذه الوقائع المذهلة في صلتها مع خصائص مميزة أخرى لعملية الشفاء. وذكرت هناك أنّها بوضوح مسألة هوام الولادة الجديدة[1] الشهير، حيث تعبّر رغبة المريض في الشفاء عن إحراز هذا الأخير. وبالمثل، فإنَّ المرضى كثيرًا ما يتحدثون، في فترة نقاهتهم، عن الشعور بأنّهم «حديثو الولادة». وأؤكّد أيضاً على الدور الجليّ الذي يؤدّيه التصعيد[2]، ويكمن في واقعة أنَّ المريض يستطيع الآن أن يطّرح التثبّت الليبيدي الطفلي[3]، المعبّر عنه في عقدة أوديب، لمصلحة التحليل. وهو يفعل ذلك في النهاية من خلال اطّراح وهم الطفل الصغير الذي يرغب -بصفته الأم- في أن

---

(1) الهوام، Phantasy، بحسب **معجم مصطلحات التحليل النفسي** لجان لابلانش وج. ب. بونتاليس الذي سنعتمد عليه كثيراً في حواشي هذه الترجمة التي أضاف جميعها المترجمان، هو سيناريو خيالي يحضر فيه الشخص، ويصوِّر تحقيق رغبة من الرغبات بطريقة تتفاوت في درجة تحويرها، وتكون هذه الرغبة لا واعية في نهاية المطاف.

(2) التصعيد أو التسامي، Sublimation، هو الاسم الذي أطلقه فرويد على النشاطات التي لا صلة ظاهرة لها بالجنس، لكنها تستمد مددها من قوة النزوة الجنسية، لا سيما النشاط الفني والاستقصاء الذهني. كما يطلق المصطلح على تحول النزوة إلى هدف جديد غير جنسي، كأن تستهدف موضوعات ذات قيمة اجتماعية.

(3) التثبّت، Fixation، هو تعلّق الليبيدو المفرط بأشخاص معينين أو صور هوامية معينة وإعادة إنتاج أسلوب ما من الإشباع والبقاء في تنظيمه تبعاً للبنية المميزة لإحدى مراحله التطورية.

يمنحه للأب، ومن خلال اعتبار نفسه الطفل حديث الولادة.

على الرغم من هذا التصور الذي يبرز بانتظام من المادة التحليلية التي ذكرتها هناك باختصار، والذي يبدو مبرّرًا بلا شكّ ضمن حدود عملية الشفاء، فقد أدهشني، من جهة أولى، الطابع الطفلي لـ«هوام الولادة الجديدة»، كما أدهشني، من جهة أخرى، طابعه «الروحي» الذي أفرط يونغ في تثمينه إلى درجة التغافل عن نوازعه الليبيديّة، ما جعله أمرًا مضلِّلًا من الناحية النظرية.

لم ينكر أحد قط وجود هذه الأفكار؛ وما حيّرني هو أنَّ الأساس الواقعي لهذا النوع من الأفكار كان مفقوداً. لذلك تركتُ الأمر، إلى أن اتضح لي، في أحد الأيام، وفي حالة واضحة أشدّ الوضوح، أنّ أقوى مقاومة يواجهها إنهاء النقلة الليبيدية أو التحويل الليبيدي[4] في نهاية التحليل تتّخذ شكل التثبّت الطفلي الأبكر على الأمّ. وفي عديد من الأحلام التي تنتمي إلى هذا الطور الأخير كانت الواقعة الأكيدة التي فرضت نفسها علينا مرّة بعد مرّة أنَّ التثبّت على الأم، ذلك التثبّت الذي يبدو أنّه في قعر التثبّت التحليلي، ينطوي على العلاقة الفيزيولوجية الأبكر مع رحم الأم. وهذا ما جعل تكرار هوام الولادة الجديدة مفهوماً، وجعل واقعه الأساس قابلًا للإدراك تحليلياً. وهوام الولادة الجديدة لدى المريض

---

(4) النقلة أو التحويل، Transference، هي في التحليل النفسي تلك العملية التي تتجلى من خلالها الرغبات اللاواعية بتركّزها على موضوعات معينة أبرزها المحلِّل نفسه. والنقلة هي الأرضية التي يقوم عليها العلاج التحليلي النفسي بمجمله، من حيث إقامته وأساليبه وتأويله، والحلّ النهائي المميز له.

هو ببساطة تكرار لولادته في أثناء التحليل. ويبدو أنَّ تحرير الليبيدو من موضوعه، أي من المحلِّل، يتوافق تمامًا مع إعادة إنتاج أول انفصال عن الموضوع الليبيدي الأول، ألا وهو انفصال الطفل حديث الولادة عن الأمّ.

نظرًا إلى ما بدا عليه المرضى، بغض النظر عن جنسهم، ومن دون تأثّر بالمحلِّل، من ميل إلى خلق هذا الوضع الختامي على نحوٍ منتظم تمام الانتظام، اتضح أنَّ هذه المسألة ذات أهمية جوهرية، وأنَّ هذا مرّة أخرى هو الموضع الذي يجب أن نتحلّى عنده بالشجاعة لتتبّع مسار اللاوعي وأخذه على محمل الجد. لقد ثبت على نحو قاطع، إذًا، أنَّ الجزء الأساس من عمل التحليل، ألا وهو حلّ الليبيدو المتثبّت «عصابيًا» على المحلِّل، ليس في الحقيقة سوى سماح للمريض بأن يكرر في التحليل انفصاله عن الأم بمزيد من النجاح. لكنَّ هذا الأمر ينبغي ألّا يؤخذ مجازيًا على أيّ نحو من الأنحاء، حتى بالمعنى النفسي. ذلك لأنّ المريض يكرر في الوضع التحليلي، بيولوجيًا، إن جاز التعبير، فترة الحمل، ويكرر في نهاية التحليل – أي في انفصاله المتجدد عن الموضوع البديل– ولادته بتلك الأمانة التامة حيال جميع التفاصيل. ويتبيّن في النهاية أنَّ التحليل هو إتمامٌ متأخر للتغلّب غير المكتمل على رضّة الولادة.

هذا الاستنتاج الذي اضطرني إليه حشد من المواد المتغايرة، لا سيما الأحلام التي ستنشر في سياق أوسع، أثار لديّ مباشرةً بعض الاعتراضات التي سأكتفي بالإلماع إليها، لأنّها سرعان ما دحضتها

تجارب أخرى. خطر لي أنَّه لعلّي، بسبب فرديتي، أو بسبب تطبيقٍ خاص للتقنية التي تبدأ، بحسب الطريقة الفرويدية الكلاسيكية، بحلّ «العقد»، مع أنّها لا تنتهي بذلك بالتأكيد، أدفع أنا[5] المريض رجوعًا إلى مواضع للّيبيدو أقدم فأقدم، فلا يكون من المدهش في النهاية، في المرحلة الختامية من التحليل، أن تكون رحلة الليبيدو الأخيرة إلى المرحلة داخل الرحم. بل إنَّ المرء قد يحسب أنَّ هذه هي النتيجة النهائية في حالة التحليلات المديدة. لكنّي أودُّ أن أؤكد قبل كلّ شيء أنَّ الأمر ليس مجرد ظاهرة نكوص[6]، بمعنى «هوام الرحم» المألوف لدينا جميعاً، وسبق أن اعتبره التحليل النفسي هوامًا أوليًا[7] نمطيًا. بل الأمر هو أمر ضروب من إعادة الإنتاج أكثر جوهرية بكثير تحت سطوة ضرب فعلي من ضروب قهر التكرار[8]. وأزيد على ذلك أنّ تحليلاتي هي، على حدّ علمي، من أقصر التحليلات مدّةً، لا تدوم إلّا أربعة أشهر إلى ثمانية على الأكثر.

---

(5) الأنا، Ego، في تصور فرويد للجهاز النفسي، هو ركن يقع بين الهو، Id، والأنا الأعلى، Super ego، وتتناهبه مطالب الأول وأوامر الثاني ومتطلبات الواقع في آن معاً. ويرى التحليل النفسي أنّ الأنا جهاز تكيّفي تمايز عن الهو بالاحتكاك مع الواقع الخارجي.

(6) النكوص، Regression، عملية نفسية تشير إلى عودة في اتجاه معاكس من نقطة تم الوصول إليها إلى نقطة تقع قبلها. سواء كانت هذه النقاط أنظمة نفسية متتابعة أو مراحل نمو سبق تجاوزها.

(7) الهوام الأوليّ أو الأصليّ، Primal Phantasy، هو بنية هوامية نمطيّة (مثل الحياة داخل الرحم، الخصاء، الغواية، جماع الوالدين، إلخ)، وهو مفهوم له أهمية مركزية في النظرية والممارسة التحليليتين.

(8) قهر التكرار أو اضطرار التكرار، Repetition Compulsion، عملية لا تقاوَم ذات مصدر لا واعٍ، ينشط فيها الشخص لزجّ نفسه في أوضاع مؤلمة، مكرراً بذلك تجارب قديمة من دون تذكّر نموذجها الأصلي، بل بانطباع على درجة عالية من الحيوية بأن المسألة ترتبط بشيء يجد تبريره الكامل في الواقع الراهن.

لكنَّ هذه الأفكار وما يشابهها، مما خطر لي في البداية، سرعان ما طغا عليها الانطباع الجارف التالي. عند تركيز الانتباه تحليليًا على هذه الوقائع، لاحظتُ أنَّ الأشخاص قد أبدوا منذ بداية علاجهم، ومن دون أيّ تأثير نظري أو علاجي، الميل ذاته إلى مماهاة الوضع التحليلي مع الحالة داخل الرحم. وفي بعض الحالات التي بدأت في الوقت ذاته، لكنها كانت تختلف تمامًا في نمط العصاب وطبيعته، ماهى المرضى من كلا الجنسين المحلِّلَ مع الأم بطريقة قاطعة للغاية منذ البداية، وأعادوا أنفسهم في أحلامهم وردود أفعالهم إلى وضع الجنين. وبذلك كان الليبيدو المحوَّل الفعلي الذي يتعيّن على التحليل أن يحلّه لدى كلا الجنسين، هو الليبيدو المتعلّق بالأم، على نحو ما وُجِدَ في العلاقة الفيزيولوجية السابقة على الولادة بين الأم والطفل.

عندما يصبح المرء أكثر اعتيادًا على هذا التصوّر، يكاد يبدو كما لو أنّه لطالما تعامل معه ضمنيًا، أو بصورة لا واعية؛ لكنّه يدهش في الوقت ذاته لكمّ الدلائل التي تدعمه، وكثرة المشكلات التحليلية الغامضة والمُلغزة، لا سيما في عملية الشفاء، التي تختفي بضربة لازب ما إن يتمكن المرء من التقاط المعنى الكامل لهذه الواقعة وأهميتها الجوهرية.

الأهم من ذلك كلّه، هو أنَّ الوضع التحليلي الذي تطوّر تاريخياً من الحالة التنويمية، يبدو كأنّه يقتضي مقارنة مباشرة بين الحالة اللّاواعية والحالة الأولية. خذوا فحسب الوضع المريح في غرفة نصف مظلمة، والحالة الحالمة لهوام يكاد يكون متحررًا من جميع

متطلبات الواقع والحاضر ومن عدم التيقن حيال موضوع الليبيدو، وما إلى ذلك. هذا التصور اللاواعي للوضع التحليلي يفسّر قدرة المريض، في تداعياته التي تضع نصب عينيها الوضع الأمومي بصورة لا واعية، على العودة تلقائيًا إلى طفولته ودَفْع المحلِّل لأن يدرك أهمية المواد والانطباعات الطفلية. كما تتوافق التداعيات الموجهة بصورة واعية مع مقاربة تنحو نحو ذلك الوضع التحويلي الذي يضع المريض نفسَه فيه بصورة لا واعية منذ البداية.

هكذا يُفسَّر ما يظهر في التحليل من قدرة الذاكرة المتزايدة، لا سيما في ما يتعلّق بانطباعات الطفولة المنسيّة، بنزوع اللاوعي، بتشجيع من الطبيب، إلى إعادة إنتاج الوضع الواقعي، على نحو ما يحدث تلقائيًا، على سبيل المثال، في حالة الحلم مفرطة التذكّر، أو في حالات عصابية معينة أو في تكوينات نكوصية ذهانية. بهذا المعنى، يجب اعتبار جميع ذكريات الطفولة «ذكريات ساترة»[9] إلى حدّ ما؛ وإرجاع مجمل القدرة على إعادة الإنتاج عمومًا إلى حقيقة أنَّ «المشهد الأولي»[10] لا يمكن تذكره قطّ، لأنّ الذكرى الأكثر إيلامًا بين «الذكريات»، أي رضّة الولادة، ترتبط به من خلال «التداعي». وعلى هذا النحو تجد النتائج التي تكاد تكون مذهلة لتقنية «التداعي

---

(9) الذكرى الساترة، Screen Memory، هي ذكرى طفلية تتميز، في آنٍ معًا، بوضوحها المميز وافتقار محتواها للمعنى على نحوٍ جليّ. يفضي تحليل الذكريات الساترة إلى الوقوف على تجارب طفلية دامغة وعلى هوامات لا واعية. وهي كالأعراض تمامًا، عبارة عن تكوينات يتّخذ كلٌّ منها طابع التسوية بين العناصر المكبوتة والدفاع.

(10) المشهد الأولي أو الأصلي، Primal Scene، مشهد العلاقة الجنسية بين الوالدين التي يلاحظها الطفل أو يفترضها استنادًا إلى بعض المؤشّرات، ومن ثم يتصورها هواميًا. ويؤول الطفل هذه العلاقة على أنّها فعل عنف يمارسه الأب على الأم.

الطليق» أساسها البيولوجي. لكننا لن نستسلم لإغراء تناول مجمل المشكلة النفسية الجسدية للذاكرة من هذه النقطة الأرخميديّة التي تبدأ منها سيرورة الكبت برمّتها والتي يسهل تعطيلها تحليليًا. يمكننا فحسب أن نقدّم الافتراض القائل بأن من الممكن اعتبار الكبت الأوَّلي لرضّة الولادة سببًا للذاكرة عمومًا؛ أي للقدرة الجزئية على التذكّر. وبذلك تُظهر واقعةُ أنَّ ذكريات مفككة تبقى لدى المرء كما لو أنّها اختيرت على نحو خاص، أنّ الكبت قد استحوذ عليها، من جهة، وأنَّها سيعاد إنتاجها لاحقًا كبديل للرضّة الأوَّليَّة المكبوتة بالفعل.

من الطبيعي تمامًا، إذًا، أن تكون المقاومة التحليلية التي تعترض التخلّي عن هذا الطور من الارتباط بالأم، ما إن تُختبَر حقًا، متعلّقةً بالأب الذي دشّن بالفعل الانفصال الأولي عن الأم، وأصبح بذلك العدو الأول والدائم. وهذا ما يلقي على كاهل المحلل الذي يمثل في سياق العلاج كلا موضوعيّ الليبيدو الطفلي، مهمة قطع هذا التثبّت على الأم، وهي مهمة ما كان للمريض أن ينجزها بمفرده. ويتعيّن على المحلِّل أيضًا أن يتعامل مع الليبيدو الذي حُرِّرَ على هذا النحو ويجعله قابلاً للنقل والتحويل إلى صورة الأب أو الأم، وفقًا لجنس المريض. وحين ينجح المحلِّل في التغلّب على المقاومة الأولية، أي على التثبّت الأمومي، في ما يتعلّق بشخصه في علاقة التحويل، فإنَّ فترةً محددة تكون قد تحددت من فترات التحليل، يكرر فيها المريض على نحو تلقائي الانفصال عن صورة الأم، على هيئة إعادة إنتاج لولادته. وبهذا المعنى يبدو السؤال

المتكرر حول موعد انتهاء التحليل كما لو أنّه قد أجيب عنه. ذلك أنَّ مدّة محددة من الزمن لإنهاء هذه العملية هي ضرورية بطبيعة الحال، وهي تستمدُّ تفسيرها وتبريرها البيولوجيين من التَّصوّر الذي مفاده أنَّ على التحليل أن يمكّن المريض في النِّهايةِ من التغلّب على رضة الولادة في تسلسلٍ زمنيٍّ مناسب، يمكن ضبطه إلى حدّ بعيد انطلاقًا من هذا المنطلق العلاجي. وبالطبع فإنَّ المريض لا ينى يُظهر الميل الذي يقف وراء جميع مقاوماته لإطالة الوضع التحليلي إلى أجل غير مسمى، الأمر الذي يعود عليه بقدر كبير من الإشباع. وهذا الميل يجب أن يصبح منذ البداية هدف التحليل.

يتأتّى هذا أيضًا بشكل تلقائي تمامًا من خلال التقيد الصارم بقاعدة فرويد التي تنصّ على وجوب رؤية المريض يوميًا في الوقت ذاته ولساعة كاملة. تمثّل كلّ ساعة من هذه الساعات بالنسبة إلى عقل المريض اللاواعي تحليلاً مصغَّرًا مع التثبّت المتجدد والحلّ التدريجي، الأمر الذي لا يروق المرضى كثيرًا في البداية، كما نعلم. فهم يأخذون الانصراف اليومي بمعنى التحرر من الأم على أنّه علاج فعال للغاية، وذلك في الوقت الذي يجب أن يُفسَّر الميل العام إلى الهروب من المحلِّل، من ناحية أخرى، على أنّه ميل إلى تكرارٍ مباشر تمامًا لـرضّة الولادة، وهو بالضبط ما يجب أن يستبدل به التحليل انفصالًا تدريجيًا.

القلق الطفليّ

تتمثّل النتيجة المباشرة التي يمكن الخروج بها من هذه الخبرات التحليلية، ومن أهميتها بالنسبة إلينا، في أنَّ لاوعي المريض يستغلّ عملية الشفاء التحليلية كي يكرر رضّة الولادة وكي يصرّفها بذلك جزئيًّا. لكننا قبل أن نفهم كيف يمكن لرضّة الولادة أن تتجلّى في مثل هذه الأعراض العصابية المتنوّعة، لا بدّ أولاً أن نتعقّب أثرها البشري العام في نموّ الفرد السويّ، في مرحلة الطفولة على الأخصّ. وسوف نتّخذ مبدأً هاديًا قول فرويد أنّ ما من قلق إلّا ويعود في الأصل إلى القلق عند الولادة.

حين ننظر إلى نموّ الطفل النفسي من وجهة النظر هذه، يمكن القول إن الإنسان يحتاج عديداً من السنين-طفولته كلّها- كي يتغلّب على هذه الرضّة الشديدة بطريقة سويّة بعض الشيء. وما من طفل إلّا ويعاني القلق. ويمكن من منظور البالغ السليم العادي، أن نَسِمَ طفولة الأفراد بقدرٍ من التَّسويغ بأنّها عُصابَهم السويّ. لكن من الممكن أن يستمرّ هذا لدى بعض الأفراد، هم العصابيون، إلى سنين البلوغ، وبذلك يبقون طفوليين أو تُطلق عليهم هذه الصفة.

بدلاً من أن نقدّم عديد الأمثلة التي لها الآلية البسيطة ذاتها،

دعونا نتحرّى حالة القلق الطفليّ النموذجية التي تطرأ عندما يُترك الطفل وحيداً في غرفة مظلمة. يذكّر هذا الموقفُ الطفلَ الذي لم يزل قريباً من خبرة الرضّة الأولية، بالوضع داخل الرحم، مع اختلاف مهم مفاده أنّ الطفل الآن منفصلٌ بشكل واعٍ عن الأم التي اقتصر الأمر على استبدال «رمزيّ» للغرفة المظلمة أو السرير الدافئ برحمها. ويختفي هذا القلق، بحسب ملاحظة فرويد الألمعية، ما إن يعي الطفل مجدداً وجودَ الشخص المحبوب.

يمكّننا هذا المثال من أن نفهم آلية القلق الذي يتكرر من دون تغيير تقريباً في حالات الرهاب، بوصفها إعادة إنتاج لاواعية لقلق الولادة. كما يمكّننا في الوقت ذاته من دراسة عناصر تشكيل الرمز، ومن أن ندرك، أخيراً وليس آخراً، أهمية حقيقة الانفصال عن الأم، والتأثير «العلاجي» المهدّئ لالتئام الشمل معها، على الرغم من كون هذا الالتئام جزئياً أو «رمزياً».

دعونا نترك للفصول اللاحقة مناقشةً أشدّ تفصيلاً لهذه الإمكانات التي تَعِدُ بالكثير، ولننظر إلى حالةٍ ثانية، هي أيضاً حالة نموذجية من القلق الطفلي، وأقرب إلى الوقائع الفعلية المكبوتة عميقاً. ونعني هنا الخوف الطفلي الكوني من الحيوانات. وهذا ما ينبغي ألّا نبحث عن تفسيره في غريزة خوف بشرية موروثة، على الرغم من علاقته المتكررة بالوحوش المفترسة. ذلك أنّه من الواضح أنّ مثل هذا الخوف لا صلة له بالحيوانات المستأنسة، المستخدمة منذ آلاف السنين، واختبرت انعدام أذاها وواجهتها

أجيالٌ كثيرة من البالغين، بالطريقة ذاتها التي اختبرت بها خطر الحيوانات المفترسة. ونحن بحاجة إلى أن نعود إلى أزمنة الإنسان الأولى -بل إلى مرحلته البيولوجيّة الأولى- ومن ثم إلى الأسلاف المتوحشة لحيواناتنا الأليفة، كي نفسّر ردَّةَ فعلٍ قلقةٍ نمطيَّةٍ يكمن منشؤها في تطورنا كأفراد. وثمّة عوامل أخرى، نفسية، حاسمة في اختيار موضوعات الخوف هذه، ترتبط في الأصل بحجم الحيوان الذي يؤثّر في الطفل. ولقد أظهر تحليل الرُهابات الطفلية بوضوح أنّ حجم الحيوانات المسببة للخوف أو بدانتها يشيران إلى حالة الحمل التي يحتفظ الطفل حيالها، كما يمكن أن نُبيّن، بأكثر من مجرد ذكرى مبهمة. هكذا توفّر الضواري مبررًا، من الواضح أنّه كافٍ بالنسبة إلى علماء النفس الكبار، للرَّغبة في العودة ثانيةً إلى رحم الأم الحيواني، من خلال رغبة الشخص بأن يُفتَرَس. وهنا نجد أن دلالة الحيوانات بوصفها بديلًا للأب، تلك الدلالة التي أكّد فرويد في علم نفس العُصاب على دورها في فهم الطوطمية، لا تبقى في هذا التصوّر ثابتةً فحسب، بل وتحافظ على دلالة بيولوجيّةٍ أعمق، مُظهِرةً كيف يُضمَن التحوّل عن الأمّ، الضروري من أجل الحياة، عبر إزاحة القلق إلى الأب. ذلك أنَّ هذا الأب المخيف يحول دون العودة إلى الأم ويثير بذلك القلق الأشدّ إيلاماً بكثير المرتبط بأعضاء الأم التناسلية بوصفها مكان الولادة، ويتحوّل لاحقًا إلى موضوعات تأخذ مكان الأعضاء التناسلية.

للقلق المتكرر بالمثل تجاه الحيوانات الصغيرة، ذلك القلق الذي عادةً ما يكون مصحوبًا بالفزع، الأساس ذاته، وتنمّ «غرابة» هذه

الموضوعات على هذا الأصل بوضوح. إذ ثبت من تحليل مثل هذه الرُهابات أو أحلام القلق التي نجدها حتى لدى الرجال، على الرغم من قلّة تكرارها لديهم قياسًا بالنساء، أنَّ الشعور بالغرابة حيال الحيوانات الزاحفة الصغيرة، مثل الفئران والثعابين والضفادع والخنافس وما إلى ذلك، يمكن إرجاعه إلى المقدرة الفريدة لدى هذه الأخيرة على الاختفاء تمامًا في ثقوب الأرض الصغيرة. وهي بذلك تُظهر الرغبة في العودة إلى المخبأ الأمومي محقَّقةً تمام التحقق. وينشأ شعور الفزع المرتبط بها من كونها تجسّد نزوع المرء إلى العودة إلى الأم، فيخشى تسللها إلى جسده هو نفسه. وفي حين يمكن للمرء أن يدخل في الحيوانات الكبيرة، بالمعنى الذي يُشيرُ إلى الوضع الأولي، مع أنه وضعٌ مكبوت، فإنَّ الفزع من الحيوانات الصغيرة يكمن في خطر أنّها تستطيع أن تدخل جسده. وعلاوةً على ذلك، فقد تبيّن التحليل النفسي منذ وقت طويل أنَّ هذه الحيوانات الصغيرة جميعًا، مثل الحشرات وما إلى ذلك، هي تمثيلات رمزية للأطفال أو الأجنّة، ليس بسبب صغر حجمها فحسب، بل بسبب قدرتها على أن تكبر وتزداد حجمًا.

لكنَّ هذه الحيوانات الصغيرة لا تغدوا رمزًا للعضو الذكري أو مثالًا له إلّا بسبب قدرتها على التغلغل في الثقوب وما شابه، والاختفاء تمامًا هناك، ما يجعل خاصيتها الجوهرية، أي ضآلتها المميزة التي تدفع إلى تفسيرها على أنّها حيوانات منوية أو بويضات، تشير مباشرةً إلى أنّ الرحم هو مستقرّها. هكذا يمثّل الحيوان رمز الأم المشحون باللذة في البداية، ثم المشحون بالقلق. ليغدو، لاحقاً،

من خلال تحول القلق إلى رهاب، بديلاً للأب زاجرًا وكافًّا. ليمسي، في النهاية، ومن خلال مراقبة الجنس لدى الحيوانات ومراقبة الحيوانات الصغيرة التي ترمز إلى الجنين وكذلك إلى العضو الذكري، مشحونًا بليبيدو أمومي.

يفسّر ما سبق لماذا غدا عدد من الحيوانات الصغيرة حيوانات روحيّة في المعتقدات الشائعة. والمثال الأشهر هو مثال الثعبان، ذلك المثال الذي يمكن أن نردّ دلالته القضيبية بلا شكّ إلى سهولة قدرته على التوغّل في ثقب والاختفاء هناك.

يظهر هذا في الإيمان المشهور بالأرواح الحيوانية لدى الأستراليين وبعضُ قبائل آسيا الوسطى. ووفقاً لهذا الاعتقاد، يدخل الأطفالُ الأم، غالباً عبر السرّة، في هيئة حيوانات صغيرة. ولهذا يعتقد سكان كيب بيدفورد الأصليون أنّ «الصبيان يدخلون رحم الأمّ على هيئة ثعبان، وتدخل البنات في هيئة الطائر الشُنْقُب». لاحقًا، تظهر الهويّة البدائية للطفل والقضيب –إذ يدخل القضيب بأكمله المرأة وهناك ينمو ويتحوّل إلى طفل– في المعتقدات الشائعة والحكايات الخرافية كروح وُهِبَت جسدًا، حيث تتسلل روح شخص نائم أو متوفّى خارجة من الفمّ في هيئة حيوان مثل الفأر أو الأفعى أو غير ذلك. وبعد فترة، تدخل ثانيةً عبر الفم إلى الكائن البشري ذاته أو إلى غيره. وهنا يمكن أن نضيف الممارسة الشائعة الموغلة في القدم المتمثلة في تصوير الرحم كحيوان. وهذا معتقد لا تفسير له حتى الآن، لكن من المفترض أنّه مرتبط أيضًا بفكرة

الحيوان الذي زحف إلى الرحم ولم يخرج، وبذلك يشير أخيراً إلى محتوى الرحم المُخْصَب. ومن المعتاد في مدينة براونشفايغ ألّا يُسمَح للطفل خلال الساعات الأربع وعشرين الأولى بعد ولادته بأن يستلقي بجانب الأم، «وإلّا لما وجد الرحم الراحة من ذلكَ الطِّفل الذي سوف يُخرِبِش في جسم المرأة، مثل فأر كبير». «وقد يزحف أيضاً في أثناء النوم من خلال الفم، أو في أثناءِ الاستحمام، ويعود من حيث جاء»، كما تقول السيرة البطولية التي سجّلها بانزر عن حاجّة ترقد على العشب لتستريح. فإذا لم يجد طريق العودة، تغدو المرأة عقيمةً.

لا بدّ أن تكون الإشارة إلى حالات القلق الطفلية النمطية هذه وما يوازيها في الأدب الشعبي كافية لتوضيح ما نعنيه. إذ نجد، بالتحرّي الدقيق عن الشروط التي يظهر في ظلّها قلق الطفل، أنَّ القلق الذي يُعاش عند الولادة يواصل التأثير في الطفل، ولا يزول. وأنَّ كل فرصة «تذكّر» الطفل برضَّة الولادةِ على نحوٍ من الأنحاء – غالبًا ما يكونُ نحوًا «رمزيًّا»– إنّما تُستغَلّ مرّة بعد مرّة في تفريغ الشعور الذي لم يَزُل. وإذا ما غامرنا بالقبول الحرفي والجدّي لأصل شعور القلق الذي أدرك فرويد أنّه ينشأ في سياق الولادة –ونحن مدفوعون إلى هذا القبول بعددٍ من التجارب– سَهُلَ أن نفهم أنّ كل تعبير طفلي عن القلق أو الخوف هو فعلياً تفريغٌ جزئي لقلق الولادة.

سوف نقارب لاحقاً، في نقاشنا آلية اللذة–الألم، السؤال الملحّ المتعلّق بنشوء الميل إلى تكرارِ شعورٍ مؤلم بهذه القوّة. لكنّا نودّ أن

نتوقف الآن عند الحقيقة التحليلية التي لا جدال فيها بالمثل ومفادها أنّه كما يشكّل القلق عند الولادة أساس كلّ قلق أو خوف، كذلك الهدف النهائي لكلّ لذّة هو تجديد اللذة الأولية داخل الرحم.

تنمّ وظيفتا الطفل السويتان، أي تمثّل الغذاء وطرد بقاياه، وهما وظيفتان ليبيديتان وفقًا لتحليل الوظائف، على ميل إلى الاستمرار ما دامت الحرية غير المحدودة لحالة ما قبل الولادة ممكنة. وكما نعلم من تحليلات العصابيين، فإنَّ اللاوعي لا يتخلى قطّ عن هذا الادعاء الذي يتعيّن على الأنا أن يضعه جانبًا من أجل التكيّف الاجتماعي، وإنَّ اللاوعي، في حالاته السائدة التي تقترب من الشرط الأولي، يكون جاهزًا في كلّ مرة لأن يُبرز هذا الميل النكوصي.

بل إنَّ «العيوب الطفليّة» الناجمة عن تعلّق شديد بمصادر اللذّة تلك، تُظهر أصل هذا الإرضاء الليبيدي وميله على نحوٍ أشدّ وضوحاً. أقصد «عيوبًا» مثل المصّ من جهة، وتبليل الأطفال أنفسهم وتلويثها من جهة أخرى، وذلك عندما تتعدّى هذه العيوب فترةً محددّة من الزمن أو درجةً محددّة من الشدّة. ففي اطّراح البول وإخراج البراز من دون سيطرة للوعي وبصورة تبدو آليَّةً وتلقائيَّةً، يتصرف الطفل كما لو أنّه لا يزال في الرحم؛ وسط البراز والبول. وتقوم الصلة الذائعة بين الخوف والتغوط على آلية مماثلة. أمّا الاستبدال المؤقت للإصبع بثدي الأم فيُظهر محاولة الطفل الأولى لأن يستبدل بجسد الأم جسده هو أو جزءًا منه. ومن الواضح أنَّ التفضيل المُلْغِز لأصابع القدم ينم على الميل إلى تجديد وضع الجسد

داخل الرحم. ومن المصّ كما من اطّراح البول المُلِّذ، ثمة السبيل الذي اكتشفه التحليل النفسي والمُفضي إلى «العيب الطفلي» الأبرز، ممارسة العادة السرية. وهذا يمهّد للبديل النهائي والأرفع لإعادة الالتحام بالأم، أي الفعل الجنسي، ويؤدّي إليه. وتسبب محاولة ربط أعضاء الأم التناسلية بالجنس، وهي محاولة مترعة بالقلق في الأصل، شعورًا بالذنب، لأن القلق المرتبطَ بالأم يغدو مرتبطًا بالأب وفقًا لآلية الرهاب. وبهذه الطريقة يحدث التحويل الجزئي للقلق الأولي إلى شعور بالذنب. ويسعنا أن نلاحظ بوضوح كيف أنَّ الخوف من الحيوانات الذي يشير في الأصل إلى الأم، يتحول إلى خوفٍ من الأب، مرتكزاً إلى الكبت الجنسي. ثم يمكن تسويغه تمامًا من خلال الإزاحة إلى اللصوص والمجرمين والسود، وما إلى ذلك، وفقًا لآلية الرهاب. وهنا يأتي ما يسمى بالخوف الحقيقي الناشئ عن خطر كحلقة وصل وكمَنْفَذ للقلق الأولي المنزاح. هكذا يتوافق تحوّل رهاب الأماكن المغلقة، وهو رهاب يشير إلى الأم، إلى قلق من شيء يتوغّل داخل المرء، وهو قلق يشير إلى الأب، كلّ التوافق مع الموقف من الحيوانات الكبيرة والصغيرة.

نتوقّع من الجانب التحليلي النفسي، عند هذا الحدّ، اعتراضًا نأمل أن نبدده بيسر. إذ يمكن التَّشكيك، على أساس ما يُدعى قلق الخصاء[11] الذي جرى التأكيد عليه بشدة مؤخرًا في ما قد تتَّسمُ بهِ

---

(11) يدور قلق الخصاء، Castration Anxiety، حول هوام الخصاء الذي يحمل الجواب على اللغز الذي يطرحه الفرق التشريحي بين الجنسين (أي وجود العضو الذكري أو غيابه) على الطفل، حيث يُردّ هذا الاختلاف إلى بتر هذا العضو لدى البنت. يخشى الصبي الخصاء باعتباره تنفيذاً لتهديد الأب له على نشاطاته الجنسية، ما يولّد

من صدقٍ عام تلك التَّجربة التي مفادها أنَّ كلَّ قلق لدى الطِّفل يشتملُ على القلق عند الولادةِ. غير أنّه يبدو لي واضحًا تمامًا أنَّ القلق الطفلي الأولي، في سياق تطوره، لا بدّ أن يتشبث على نحوٍ خاص بالأعضاء التناسلية، بسبب علاقتها البيولوجية الفعليّة مع الولادة، تلك العلاقة التي يتخيّلها الأطفال على نحوٍ مبهم. ومن الوارد، والواضح بالفعل، أنَّ الأعضاء التناسلية الأنثوية على وجه التحديد، باعتبارها موضع رضّة الولادة، سرعان ما تصبح من جديد الموضوع الرئيس لشعور القلق الناشئ هناك في الأصل. هكذا تتأتى أهمية خوف الخصاء، كما يعتقد ستارك، من الخصاء الأولي عند الولادة، من انفصال الطفل عن الأم.

غير أنّه لا يبدو ملائمًا تمامًا أن نتكلّم على «الخصاء» من دون أن توجد، إلى الآن، علاقة بين القلق والأعضاء التناسلية تفوق في وضوحها ما تقدّمه حقيقة الولادة من هذه الأعضاء. ويستمد هذا التصوّر دعمًا تجريبيًا قويًا من أنّه يحلّ أحجية الحضور الكلّي لـ«عقدة الخصاء» حلًا طبيعيًا باشتقاقها من الكونية التي لا جدال فيها لفعل الولادة. وهذه وجهة نظر تثبت أنّها ذات أهمية قصوى في الفهم الكامل للهوامات الأولية الأخرى كما في التأسيس الفعلي لها. ونحسب أننا أقدر الآن على فهم ما يجعل لتهديد الخصاء مثل هذا التأثير الهائل والدائم في الطفل، وما الذي يحول، علاوةً على ذلك، دون تفادي القلق والشعور بالذنب الطفليين الناجمين عن الولادة

لديه قلق خصاء شديد. أمّا البنت فتعيش غياب العضو لديها كحيف وقع عليها، تحاول إنكاره أو تعويضه أو إصلاحه.

والناشئين منها بأيّ نوع من التدابير التربوية، أو دون إزالته بالتفسيرات التحليلية التقليدية. لا يصيب تهديد الخصاء الرضّة الأولية التي يجري تذكّرها على نحو مبهم والقلق الباقي الذي يمثّلها فحسب، بل يصيب أيضاً رضّةً ثانيةً، تُعاش بصورة واعية وتتسم بطابع مؤلم، على الرغم من طمسها لاحقاً بالكبت، أعني الفطام الذي لا تبلغ شدّته ولا إلحاحه ما تبلغُه الرضّة الأولى، لكنّه يدين لها بجزء كبير من أثره «الراضّ». وهذا يعني أنّ رضّة الخصاء التناسليّة التي تتردد كهوام في تاريخ الفرد، وتُعاش كتهديد، على الأكثر، لا تظهر إلّا في المرتبة الثالثة فحسب. لكنّ هذه الأخيرة، وبسبب عدم واقعيّتها فحسب، تبدو مهيّئةً لأن تأخذ على عاتقها الجزء الأكبر من شعور القلق الولادي كشعور بالذنب يثبت فعليًا، كما في المعنى التوراتي لسقوط الإنسان، أنّه مرتبط بتمايز الجنسين، والاختلاف في الأعضاء التناسلية والوظائف الجنسية. أمّا اللاوعي الأعمق الذي يبقى غير متمايزٍ جنسيًا على الدوام، فلا يعلم شيئًا عن هذا، ولا يعرف سوى القلق الأولي لفعل الولادة البشري الكوني.

بخلاف رضتيّ الولادة والفطام الفعليتين اللتين تُعاشان على نحو مؤلم، يبدو أنَّ التهديد الفعلي بالخصاء ييسّر التفريغ السويّ للقلق الأولي كشعور تناسلي بالذنب، بقدر ما يكتشف الطفل رياء تهديد الخصاء، كبقية أكاذيب البالغين، وحالما يكتشف ذلك الرياء. بخلاف الرضة الأولية، إذًا، يمكن لهوام الخصاء الذي سرعان ما يُفتضَح على أنّه تهديد فارغ، أن يبرز كعزاء لأنَّ البتر لا يمكن أن يقع. ومن هذه النقطة ننساق مباشرةً إلى النظريات الجنسية الطفلية

التي ترفض أن تعترف بـ«الخصاء»، ومن الواضح أنَّ ذلك كي تتمكنّ من أن تنكر معه رضّة الولادة.

يجب أن نلاحظ، علاوةً على ذلك، أنَّ كلَّ استخدام لعوب للدافع التراجيدي الأولي، أي كلّ استخدام يحصل مع وعيٍ لانعدام الواقعية، إنّما يعمل على نحوٍ مُلِذٍّ إذ ينكر بصورة مفيدة واقعيّة أي رضّة. ومن الأمثلة على ذلك ألعاب الأطفال النمطية بدءاً من لعبة «الاختباء» الباكرة وصولاً إلى ألعاب التأرجح، والقطارات، والدمى، والطبيب، وهي ألعاب تشتمل، كما أدرك فرويد مباشرةً، العناصر ذاتها التي تشتملها الأعراض العصابية الموافقة، إنّما مع علامات إيجابية ملذة. فلعبة الاختباء التي يكررها الأطفال من دون كلل، تمثّل حالة الانفصال على أنّها ليست من ذلك النوع الجاد؛ وتكتفي ألعاب الحركة الإيقاعية بتكرار الإيقاع المحسوس في الحالة الجنينية. ويُظهِر هذا الإيقاع، في عَرَض الدُّوار العصابي، الجانب الآخر من رأس يانوس[12]. وسرعان ما ستخضع كلّ لعبة من ألعاب الطفل على نحوٍ ما لحيثيّتها غير الواقعيّة. ولقد تمكّن التحليل النفسي من أن يبيّن، من خلال لعب الأطفال، كيف تبزغ ضروب انعدام الواقعية الملّذة الرفيعة والأرفع، أي الهوام والفنّ. وحتى في الأشكال الأرفع لضروب الواقعية المزعومة هذه، كما في التراجيديات الإغريقية على سبيل المثال، نكون في موقع يتيح لنا أن نتمتع بالقلق والرعب لأنّنا نفرّغ هذه العواطف الأولية، بالمعنى

---

(12) هو إله البوابات والمداخل والانتقالات والطرق والممرات والمخارج في الميثولوجيا الرومانية، له وجهان، وجه ينظر إلى المستقبل ووجه ينظر إلى الماضي.

الذي يُشيرُ إليهِ التطهير الأرسطي[13]، على نحو ما يوقف الطفل الانفصال عن الأم، المليء بالرهبة في الأصل، في لعبة الاختفاء الطوعي التي كثيرًا ما توقف بسهولة وتُكرَّر بحسب رغبة الطفل.

علاوةً على أهميته العامة، يعبّر موقف الطفل المميَّز من الموت تعبيرًا مباشرًا، بيولوجيًّا إذا جاز القول، عن تعرّض الطفل المستمرّ للقلق الناشئ عن رضّة الولادة والذي يمكن تحويله إلى أيّ شيء تقريباً. وما أدهشنا في البداية ليس حقيقة أنَّ الطفل لا يعلم شيئاً البتّة عن فكرة الموت، بل أنّه هنا أيضاً، كما في المجال الجنسي، ولوقت طويل، لا يكون في موضع يتيح له تقبّل الوقائع والتفسيرات في دلالتها الفعلية. ومن أعظم فضائل فرويد أنّه لفت انتباهنا إلى فكرة الطفل السلبية عن الموت، تلك الفكرة التي تعبّر عنها، على سبيل المثال، واقعة أنّها تعامل شخصًا ميّتًا على أنّه شخص غائب مؤقّتاً. ومن المعروف، أيضاً، أنَّ اللاوعي لا يتخلّى البتّة عن هذه الفكرة، الأمر الذي يشهد عليه لا الإيمان دائم الانبعاث بالخلود فحسب، بل أيضًا واقعة أنّنا نحلم بالأموات على أنّهم أحياء.

إنّه لمن الخطأ التام، أيضاً، أن نفترض، وفقاً لموقفنا الفكرانيّ،

---

(13) استخدم أرسطو مصطلح التطهير أو التفريج، Catharsis، للدلالة على الأثر الذي تتركه التراجيديا أو المأساة على المتفرج، إذ المأساة محاكاة لفعل فاضل وناجز يطهّر أهواء الخوف والإشفاق من خلال إثارتها. وبات التطهير طريقة في العلاج النفسي يأخذ فيها الأثر العلاجي المنشود شكل التفريج أو التفريغ الملائم للعواطف الممرضة، حيث يتيح العلاج استعادة الحوادث الراضة التي ترتبط بها هذه العواطف، ما يؤدّي إلى تصريفها.

أنَّ الطفل لا يسعه تقبّل فكرة الموت بسبب طابعها المؤلم والمكدّر؛ فليس الحال على هذا النحو، لأنَّ الطفل ينفر من هذه الفكرة قبْلِيًّا، من دون أن يكون لديه أيّ فهم لمحتواها. وبصورة عامة، لا يمكن القول أنَّ لدى الطفل أيّ فكرة مجرّدة عن الموت، وهو لا يتفاعل إلّا مع حالات اختُبِرَت فعليًا أو وُصفت له في صلةٍ مع الأشخاص المعروفين جيّداً بالنسبة إليه. فأن تكون ميّتًا يعني للطفل ما يعنيه أن تكون بعيداً -أي منفصلاً- وهذا يمسّ الرضّة الأولية مباشرةً. هكذا يقبل الطفل فكرة الموت الواعية بمماهاتها اللاواعية مع الرضّة الأولية. ولذلك قد يبدو للبالغين قاسيًا أن يريد الطفل موت منافس غير مرغوب فيه، أو أخ صغير جديد أو أخت صغيرة جديدة لا يسرّه تطفلهما؛ الأمر الذي يشبه كثيرًا أن نقول لأحد ما أن يذهب إلى الجحيم، بمعنى أن يتركنا وشأننا. ووحده الطفل من ينمّ على معرفة أفضل من معرفة البالغ بالمعنى الأصلي لهذه «الطريقة بالكلام»، حين ينصح الأخ الصغير المتطفّل أو الأخت الصغيرة المتطفّلة بالعودة من حيث أتيا. وهو يعني هذا بجدّية تامّة، وما يمكّنه من ذلك هو قوّة تلك الذكريات القاتمة عن المكان الذي يأتي منه الأطفال. وهكذا يرتبط بفكرة الموت منذ البداية إحساس لا واعٍ قويّ باللّذة مرتبط بالعودة إلى رحم الأم. وقد حوفظ على هذه العاطفة اللذيذة غير منقوصةٍ على مدى تاريخ البشريّة بأكمله، من عادات حرق الجثث البدائية إلى العودة الروحيّة على هيئة شبح أو طيف.

لكنَّ هذه الخلفية الليبيديّة لا تقتصر على الفكرة البشريّة عن

الموت، ذلك أنَّ الإنسان يلعب من دون وعيٍ أيضًا ورقة الوجود قبل الولاديّ الرابحة -وهو الظرف الوحيد الذي لدينا حياله أيّ خبرة بمعزل عن حياتنا الواعية- ضد فكرة الدمار بالموت التي تُدرَك بوعي على أنّها واقعيّة. فعندما يريد الطفل إزالة منافس يقلق راحته، ويتمنّى موته تاليًا، لا يمكنه أن يفعل ذلك إلا من خلال ذكرياته الملذّة عن المكان الذي أتى منه والذي هو المكان الذى أتى منه أيضًا أخوه الصغير أو أخته الصغيرة؛ أي من الأم. ويمكن القول أيضاً أنّه يتمنّى لو يعود مجدداً إلى ذلك المكان الخالي من أي إزعاج خارجي. وفي أمنية موت الآخرين الطفولية، يتّضح مبرر توكيد العصابيين على عنصر رغبتهم اللاواعية هذا حين نفهم تقريع الذات الذي يرتكسون به في العادة لدى إدراكهم المفاجئ مثل هذه الرغبة. فعندما يفقد المرء شخصاً مقرّباً كائنًا ما يكون جنسه، يذكّره هذا الفقد مجدّداً بالانفصال الأولي عن الأم؛ وتتوافق المهمة المؤلمة المتمثّلة بفكّ الليبيدو عن هذا الشخص مع تكرارٍ نفسيّ للرضّة الأولية. وفي تقاليد الحِداد البشريّة المختلفة، من الواضح بلا ريب، كما بيّن رايك مؤخّراً في محاضرة، أنَّ الحادَّ يحاول أن يتماهى مع الميّت، مُظهِراً كيف يحسده على العودة إلى الأم. وتُظهِر الانطباعات الملحوظة التي يخلّفها الموت الباكر لأخٍ أو أخت في لاوعي الناجين الذين يصيرون لاحقاً عصابيين، الآثار اللاحقة لهذا التماهي مع الميت. وليس نادراً أن يعبّر هذا عن نفسه في واقعة أنَّ الشخص المعنيّ يقضي حياته، إن صحّ التعبير، في حداد متواصل، أي في حالة تتلاءم على نحوٍ مُدهشٍ مع المثوى أو الكنف المفترض للشخص

المتوفّى. ويمكن أن نفهم كثيرًا من حالات العصاب، مأخوذةً ككلّ، بوصفها تتمّة جنينيّة للوجود المبتور قبل أوانه لأخٍ أو أخت. وكثيرًا ما تُظهر الميلانخوليا أو السَّوداوِيَّة هذه الآلية ذاتها كارتكاس حيال ميتةٍ فعلية.

كما نرى بوضوح في التحليل، فإنَّ الطفل يحسد الميت على سعادة العودة إلى الأم، وبذلك يربط غيرته الفعلية بالأخ الجديد أو الأخت الجديدة، في فترة الحمل بوجه عام، أي في فترة الثواء أو الاكتناف داخل الأم. ومن جهة أخرى، فإنَّ التآلف المعروف مع وجود المنافس الجديد، يبدأ فور ولادة هذا الأخير بالتماهي مع الأم. وفي ميل الطفل اللاواعي إلى التماهي، في رحم الأم، مع الطفل الذي أُعلن بما فيه الكفاية عن وصوله الوشيك، يكمن العامل الحاسم في ما تسميّه استقصاءات التحليل النفسي **رضّة الطفل الثاني**. ويتمثّل العامل الأساس لهذه الرضّة في واقعة أنَّ الطفل القادم يجسّد أعمق رغبة مبتغاة لدى الطفل الحالي في أن يكون مرّة أخرى داخل الأم، ويُفسد، إذا جاز التعبير، جميع فرص العودة إلى هناك مرةً وإلى الأبد. ويمكن لهذا أن يغدو عاملاً محدِّدًا لكامل موقف المولود الأول أو السابق. وهذا ما يفسّر تحليليًا كثيرًا من السمات في الحياة الحبّية البالغة، وكذلك بعض ضروب المعاناة العصابية العضوية لدى النساء، ما كانت لتفسّر أو تُفهَم بغير ذلك.

كذلك يفسّر تماهي الموت مع العودة إلى الأم لماذا ينبغي ألّا تُقلق راحة الموتى ولماذا يُعتبَر هذا الإقلاق عقوبة كبرى. وهذا يُثبت

الطبيعة الثانويّة لهوام الولادة الجديدة بأكمله، ذلك الهوام الذي لا معنى آخر له إلّا إعادة تأسيس الشرط الأصلي والبقاء هناك. وهذا ما تُظهره أيضاً وقائع بيولوجية متنوّعة تفضي إلى إقصاء العنصر الأخلاقي الروحي لفكرة الولادة الجديدة التي أخطأ يونغ في اعتبارها أساسيةً. وتشكّل أنواع معينة من أسماك البُلطيّ مثالًا مفيدًا على هذا الأمر. إذ تحمل الأنثى البيوض حتى نضجها في جراب في حلقها. وفي الأنواع الموجودة في شمال إفريقيا، Haplochromis strigigena، تشدّ الإناث بيوضها إلى النباتات والأحجار، ويكون جراب الحلق لدى الأم وعاء وحماية للصغار الذين فقسوا للتوّ وحدهم. ففي حالة وجود أي خطر، أو حين يحلّ الليل، تفتح الأم فمها فتحبو إليه مجموعة كاملة من صغار الـ Haplochromes لتبقى هناك حتى انتهاء الخطر أو بزوغ فجر الصباح. وهذا السلوك لافت على نحو خاص، ليس لأنه يثبت أن النوم الفيزيولوجي في جميع أرجاء المملكة الحيوانية هو عودة مؤقتة إلى رحم الأمّ فحسب، بل لأنَّ الحضانة الفعلية في هذا النوع تتم على الحجارة أو النباتات خارج جسم الأم؛ وهذا ما تعوّضه هذه الحيوانات لاحقًا لأنّها لا تستطيع الاستغناء عنه.

تختلف الحيوانات الأخرى عن الحيوانات الجُرابيّة في أنها لا تعتمد في الحماية على عودة جزئية إلى جسم الأم، فتستعيض عن ذلك بطريقة لا يمكن إلّا أن نصفها بـ«الرمزية»، كما هو الحال لدى الطيور، على سبيل المثال، إذ تبني أعشاشها. ونريد هنا أن نلفت الانتباه إلى حقيقة أنَّ ما نسميه غريزةً حيوانية يحتوي في جوهره على

مواءمة الليبيدو ما قبل الولادي مع العالم الخارجي، وكذلك الميل إلى جعل هذا العالم الخارجي يشبه بأكبر قدر ممكن من الأمانة الحالة الأولية التي سبق اختبارها؛ أمّا الإنسان، نظرًا إلى فترة حمله الطويلة وبعون من قدرات الفكر المتطورة والرفيعة اللاحقة، فيحاول، بكلّ طريقة يمكن تصورها، أن يعيد على نحوٍ خلّاق، إذا جاز القول، إقامة الشرط الأولي الفعلي. وهو ينجح في فعل ذلك مع قدر كبير من اللذة في نتاجات الفنّ والدين والأساطير الهواميّة التي توائم المجتمع وتتكيَّفُ معهُ؛ في حين يفشل ذلك الفشل الذريع في العُصاب.

يكمن أساس ما سبق، كما أظهر التحليل النفسي، في وَقْفٍ نفسي بيولوجي للنمو، سنناقشه في الفصل التالي من زاوية الرضّة الجنسية. ويبدو أنَّ العامل الأساسي في تطور الأعصبة هو أن الإنسان، في تغلّبه البيولوجي كما في تغلّبه الثقافي على رضّة الولادة، وهو ما ندعوه بالتَّواؤم أو التَّكيّف، يفشل عند مفترق طرق الإرضاء الجنسي، ذلك المفترق الذي يقترب كثيرًا من الوضع الأولي، لكنّه لا يُعيد بناءه بالكامل بالمعنى الطفلي.

الإرضاء الجنسيّ

تكمن مشكلة الجنس الطفليّ بأكملها في السؤال الشهير المتعلق بأصل الأطفال. وكما نعلم، فإنَّ هذا السؤال الذي سيأتي إليه الطفل عاجلاً أم آجلاً يبزغ بصورة عفويّة تماماً، بوصفه النتيجة النهائية لعمليّة تفكير غير مُرضية. وهذا ما يمكن أن يعبّر عن نفسه من خلال طرائق الطفل وخصوصياته المتعددة، ما يُثبت أنّه ينشد في ذاته الذاكرة المفقودة المتعلّقة بكنفهِ السابق الذي لا يمكن الوقوع عليه، بسبب ما ناله من كبت شديدٍ للغاية. والقاعدة، إذًا، أن يحتاج الطفل إلى محفّزٍ خارجي، غالباً ما يتمثّل بتكرار التجربة من خلال ولادة أخ أو أخت، كي يُعبّر السؤال عن نفسه علانيةً. وهكذا يلجأ الطفل إلى عون البالغين الذين يبدو أنّهم استعادوا على نحوٍ ما هذه المعرفة المفقودة. لكنَّ مجرد الإجابة عن سؤال الطفل، حتى من قِبل معلّمين مستنيرين تحليلياً، لا يقدّم للطفل، كما هو معلوم، سوى جزء من الحلّ، شأنه شأن إطلاع عُصابيّ بالغ على أيّ من المسببات اللاواعية لأعراضه، تلك المسببات التي لا يمكن أن يقبلها بسبب مقاوماتٍ وكُبوتٍ داخلية لا واعية مماثلة. كذلك تُظهر ردّة فعل الطفل النمطية على الإجابة الصريحة أين تكمن مصلحة الطفل الحقيقية، أعني في مسألة كيفية العودة إلى الداخل. لكنَّ هذا لا يشير

إلى مسألة الإنجاب، كما يستنتج البالغون من أنفسهم، بقدر ما يشير إلى الميل إلى العودة إلى المكان الذي كان فيه المرء من قبل. ولمّا كانت رضّة الولادة قد خضعت لأشدّ الكبت، لا يستطيع الطفل أن يعيد تأسيس ذكراها، على الرغم من التفسير، ويتشبّث بنظرياته الخاصّة عن أصل الأطفال. ومن الواضح أنَّ هذه الأخيرة تتوافق مع ضروب لا واعية من إعادة إنتاج الشرط ما قبل الولادي، وتترك الوهم بعودة محتملة مفتوحاً، في حين يتعيّن على الطفل أن يتخلّى عن هذا الوهم إذا ما قبل تفسير البالغين.

ثمّة، أولاً وقبل كلّ شيء، حكاية اللقلق الشهيرة التي يبدو أنّها نشأت عن أنَّ هذا الطائر المتنقّل الذي يعود إلى المكان ذاته دورياً كي يأتي بطفل، يمكنه أيضاً أن يعيد الطفل معه مرّة أخرى؛ وهنا، أيضاً، يُستبدل طيران الطائر الناعم الدؤوب بالأثر الراضّ للغوص في الأعماق. وثمّة نظريّة طفليّة أخرى للولادة، استخلصها فرويد من اللاوعي، تشير إلى عملية الهضم وترتبط مباشرةً برحم الأم؛ إذ يدخل الطفل إلى الأم من طريق الفم ويُخرَج كغائط من طريق المستقيم. يُضاف إلى ذلك أنّ هذا الإجراء الذي نعلم أنّه ملذّ للطفل ويؤدّى يومياً، يضمن سهولة التكرار، بمعنى التعويض عن الرضّة، وإمكان هذا التكرار. أمّا النظرية اللاحقة التي يتشبث بها كثير من البشر لوقتٍ طويل، ومفادها أنّ الطفل يُولد بفتح بطن الأم، فتقوم على إنكار آلام المرء عند الولادة وفرضها كاملةً من ثم على الأمّ.

تتمثّل السمة المشتركة بين جميع نظريات الولادة الطفليّة، تلك

السمة التي تظهر بكثرة أيضاً في الأساطير والحكايات الخرافية، في إنكار العضو الجنسي الأنثوي، ما يبيّن بوضوح أنّها تعود إلى كبت رضّة الولادة التي اختُبرَت هناك. والتثبّت المؤلم على وظيفة العضو الأنثوي التناسلي هذه، بوصفه عضوًا للولادة، يقبع في النهاية في قعر جميع الاضطرابات العُصابية في الحياة الجنسية للبالغين، والعنانة الجنسية النفسية، والبرود الجنسي الأنثوي بكلّ أشكاله. لكن أوضح تعبير عنه هو ذاك الذي نجده في ضروب بعينها من الرُهاب، تُصاحب الشعور بأنَّ شارعاً يغدو أضيق أو أوسع.

يُضاف إلى ذلك أنَّ الانحرافات التي تمثّل، وفقاً لفرويد، الجانب الإيجابي من العُصابات، تشير بطرائق مختلفة إلى الوضع الطفليّ الأولي. وكما ذكرتُ في غير مكان، فإنّ سلوك المنحرف موسوم بحقيقة أنّه يحفظ نظرية الولادة الشرجية الطفلية من أن تُكبَت، وذلك بتحقيقها تحقيقًا جزئيًا وكذلك من خلال الشعور بالذنب؛ إذ يلعب هو نفسه دور الطفل الشرجي قبل أن تعتريه رضّة الولادة، مقاربًا بذلك قدر الإمكان شرط الوضع الأولي الملذّ. ولا حاجة لمزيد من الشرح عن الولع بالبراز والولع بالبول. فجميع أنواع الانحرافات الفموية تُكمل على نحوٍ ما إرضاء الليبيدو داخل الرحم. ويتّصف الاستعرائي بالرغبة في العودة إلى تلك الحالة الأولية الفردوسيّة من العري التي عاشها قبل الولادة، والتي يحبّها الطفل حبّاً جمّاً لذلك السبب. ولهذا، فإنّ لذّةً عارمةً تُستمَدّ من أفعال نزع الملابس وإزاحة الأغطية، كما نجد في حالات شديدة الوضوح. ولذلك يتوافق كشف الأعضاء التناسليّة في المرحلة

الجنسية الغيرية من النمو مع استبدال للجزء التمثيلي (القضيب- الطفل) بالجسد ككلّ، حيث يفضّل الرجل الدلالة الأولى، بينما تفضل المرأة الثانية، مع ارتباط كلّ ذلك بالأشكال المتنوّعة لتطور عقدة الخصاء. وتشير صفة الشعور بالعار الجنسي، وإغماض العينين أو تغطيتهما واحمرار الوجه، إلى الوضع ما قبل الولادي الذي يتدفق فيه الدم إلى الرأس المتجه إلى أسفل، كما هو معروف. يُضاف إلى ذلك أنَّ الدلالة الدفاعية لكشف الأعضاء التناسلية، السائدة كثيرًا في الخرافات، ليست في الأصل سوى تعبير عن لعنة الكبت التي تنهال على عضو الولادة وتظهر بوضوح في شتى المسبّات واللعنات التي نسمعها.

يصحّ الشيء ذاته على الفيتشيّة التي سبق لفرويد أن وصف آليتها بأنّها كبت جزئي مع تشكيل بديل تعويضيّ. ويتعلّق الكبت على الدوام بأعضاء الأمّ التناسلية بالمعنى الذي يشيرُ إلى توظيف القلق الرَّضّي، إذ يُستبدل بالأعضاء التناسلية جزء من الجسد يوظَّف للذّة أو أغطيته التي تبقى أكثر قبولاً من الناحية الجمالية: كالفساتين، والأحذية، والمشدّات، وما إلى ذلك.

أتاحت لي خبرات تحليليّة سابقة أن أستنتج أنّ الأمر الأساس في المازوخية هو تحويل الآلام الناجمة عن الولادة إلى أحاسيسٍ ملذّة. وهو ما يتّضح من خلال عناصر نمطية أخرى في الهوامات المازوخية: مثال على ذلك، حالة التقييد التي تكاد تتكرر بانتظام، كأنّها استعادة جزئية لحالة السكون ما قبل الولادية الملذّة التي يبدو

أنّها تُحاكَى فحسب في عادة تقميط الطفل واسعة الانتشار. ومن جهة أخرى، يبدو السادي النمطي، جزّار الأطفال أو سفّاح النساء الذي يتمرّغ في الدماء والأحشاء، كأنّه يجسّد تمامًا دور الفضول الطفلي، ويسعى إلى اكتشاف داخل الجسد. وفي حين يسعى المازوخي إلى إعادة تأسيس الشرط الأصلي الملذّ من خلال إعادة تقويم عاطفية لرضّة الولادة، يُجسّد الساديّ الكراهية المستعرة لدى شخص منبوذ؛ ويحاول أن يعود بجسده الذي اكتمل نموه إلى المكان الذي أتى منه كطفل، من دون أن يعي أنه بذلك يمّزق ضحيّته إربًا، لأنَّ هذه ليست نيّته الأساس البتّة.

يبدو أنَّ من اليسير إدراج المثليّة أيضًا في هذا التصوّر. فمن الواضح تمامًا أنّها تقوم في حالة الرجل على الاشمئزاز من الأعضاء التناسلية الأنثوية، وذلك بسبب علاقتها الوثيقة برضّة الولادة. لا يرى المثليّ في الأنثى سوى عضو الولادة الأمومي وحده، ولذلك لا يقوى على الاعتراف به كعضو يمنح اللّذة. علاوةً على ذلك، تبيّن التحليلات أنَّ المثليين من الجنسين لا يلعبون دور الرجل أو المرأة إلا على نحوٍ واعٍ فحسب. أمّا على مستوى اللاوعي، فيلعبون على الدوام دور الأم والطفل –وهو دور يظهر مباشرة في حالة المثليّة الأنثويّة– ويجسّدون بذلك نوعاً خاصاً من العلاقة الحبيّة، أعني استمراراً مباشراً لرباط الحالة الأولية اللاجنسي إنّما الليبيدي. ويجدر التأكيد على واقعة أنَّ المثلية، بوصفها ذلك الانحراف الذي لا يرتبط كما يبدو إلّا بتباين الجنس، تستند حقّاً، وككلّ، على الجنسيّة الثنائية التي تسم الشرط الجنيني الباقي في اللاوعي.

تأخذنا هذه الاعتبارات مباشرةً إلى لبّ مشكلة التوجّه الجنسيّ التي تُخْضِع لاحقاً تجليّات الليبيدو البسيطة لتغييرات معقدة وغير مرتقبة. وأحسب أنّ التمسّك بالتصوّر الذي أحكمناه كفيل بأن يبلغ بنا فهمًا أفضل للتطور الجنسي السوي، ويتغلّب على ما يعترضنا من مصاعب.

لطالما لُوحظ، في الآونة الأخيرة خصوصًا، أنَّ نظرتنا العقلية ككلّ غلّبت وجهة نظر الرجل وكادت تهمل تمامًا وجهة نظر المرأة. ولعلّ المثال الأوضح على أحادية الجانب هذه التي تسم كلًّا من الفكر الاجتماعي والعلمي، هو حقيقة أنّ عهودًا طويلة ومهمّة من تطور الثقافة البشرية كانت تحت سلطان ما يُسمى حقّ الأم. هذه المراحل كانت تحت حكم المرأة، ومن الواضح أنّه كان لا بدّ من بذل جهود حثيثة في البداية للتغلّب على المقاومات التي وقفت في وجه قبول هذه العهود كحقائق كانت قد «كبتتها» حتى التقاليد ذاتها. ويَظهرُ مدى استمرار هذا الموقف حتى لدى المحللين النفسيين في حقيقة أنّنا، كقاعدة، لا نمثّل العلاقات الجنسية ضمنيًا إلّا من وجهة نظر الرجل، بسبب بساطتها في الظاهر، لكنّ ذلك ناجم، إن أردنا الصدق، عن الفهم القاصر لحياة المرأة الجنسية. ويصعب عليَّ أن أعتبر أنَّ هذا الموقف سببه الاستخفاف الاجتماعي بالمرأة، كما يعتقد ألفريد أدلر، بل بالعكس. ذلك أنَّ الأمرين كليهما تعبيرٌ عن الكبت الأولي الذي يحاول الحطّ من شأن المرأة وإنكارها اجتماعياً وفكريّاً بسبب صلتها الأصليّة برضّة الولادة. وإذ نحاول أن نعيد إلى الوعي الذكرى الأولية المكبوتة لرضّة الولادة، فإنّنا نستعيد تقويم المرأة

الرفيع الذي كان قد كُبت مع رضة الولادة في الوقت ذاته، وهو أمر يمكن فعله بتحريرها من ثقل اللعنة الملقاة على أعضائها التناسلية.

لقد أدهشنا أن نعلم من التحليلات التي أجراها فرويد أنّ ثمّة نظيرًا ذكوريًا ساريًا، رغم كبته الشديد، لما نجده لدى الفتاة من حسد القضيب المألوف حتى للملاحظة السطحية. وهذا النظير هو رغبة الصبي اللاواعية في أن يكون قادرًا على الإنجاب من الشرج. وهذه الرغبة الهواميّة التي تبقى فاعلةً في اللاوعي، عبر المماهاة اللاواعية للطفل والبراز، ثمّ لاحقًا للطفل والعضو الذكري، ليست سوى محاولة لاستعادة الحالة الأولية التي كان المرء لا يزال فيها طفلاً «شرجياً». لكنّ هذا كان قبل أن يتعرّف المرء على الأعضاء التناسلية الأنثوية التي يبقى إدراكها الأولي مؤكّداً من الناحية الفيزيولوجية، لكنها تُمثَّل من الناحية النفسية، لأول مرّة، من خلال رضّة الولادة. ويسهل أن نفهم، بالطبع، من الموقف التشبيهي للإنسان بشكل عام، أنّ الصبي، بعد الولادة بفترة وجيزة، يفترض وجود عضوه لدى جميع الكائنات الأخرى. غير أنَّ عناده في التمسّك بهذا التصوّر، ضدّ جميع المظاهر، يجب أن يحذّرنا من أن ننسب هذا إلى تقديره النرجسي الزائد لنفسه فحسب. والمنطقي أكثر أن نفترض أنّ الصبي يريد، لأطول فترة ممكنة، أن ينكر وجود الأعضاء التناسلية الأنثوية، لأنّه يرغب في أن يتفادى تذكيره برعب العبور منها الذي لا يزال ينتاب كلّ عضو فيه. وبعبارة أخرى، هو لا يريد إعادة إنتاج شعور القلق المرتبط بولادته. وكبرهان على هذا، يبدو لي أنّ لدى الفتاة الصغيرة الموقف

السلبي ذاته من أعضائها هي، وذلك تحديدًا لأنّ هذه الأعضاء هي الأعضاء الأنثوية، فلا يمكن للفتاة المشاركة في الامتياز النرجسي المتمثّل بامتلاك قضيب. يتجلّى هذا الموقف في ما يُسمّى «حسد القضيب» الذي يُظهِر، علاوةً على ذلك، أنَّ الدور الرئيس لا يؤديّه بأيّ حال من الأحوال دافع الأنا الواعي إلى هذا الحدّ أو ذاك. ومن المُثبت، بخلاف ذلك، أنَّ كلا الجنسين يحاولان، بالطريقة ذاتها، إنكار الأعضاء التناسلية الأنثوية والحطّ من شأنها، لأنّهما تعرّضا كلاهما، بغض النظر عن الجنس، لقمع أعضاء الأم التناسلية الأولي. ويثبت في النهاية، لدى كلا الجنسين، أنَّ التقدير الزائد للقضيب – وهو ما فسّره أدلر، بحسب علم نفس الجنس الأكاديمي الخاص به، على أنّه ناجم عن الشعور «بالدونية» الذي لا يرقى حتى لأن يكون شعوراً ثانوياً– هو تكوينٌ عكسي[14] ضد وجود الأعضاء الجنسية الأنثوية بوجه عام، تلك الأعضاء التي خرج منها المرء مرّةً ذلك الخروج المؤلم. ونتيجةً للعنصر الهوامي المذكور من قبل، فإنّ قبول «الخصاء» كشرط سويّ للتطور الأنثوي، لكنّه شرط تعبّر عنه أيضًا رغبة الخصاء لدى العُصابيّ الذكر، مناسبٌ تمامًا لأن يحلّ محلّ الانفصال الفعلي عن الأم، وذلك بالتماهي معها، والاقتراب بذلك مجدّدًا، وعلى نحو غير مباشر، عبر الحب الجنسي، من الوضع الأولي.

بيّن فيرينزي ببراعة أنّ ولوج الرجل فتحة الفرج يدلّ بلا شك

---

(14) التكوين العكسي، Reaction Formation، هو موقف أو مظهر نفسي خارجي يذهب في اتجاه معاكس لرغبة مكبوتة، ويشكّل ردّة فعل ضدها، كالحياء الذي يقاوم ميولاً للاستعراض والاستعراء.

على عودة جزئية إلى الرحم، تغدو بالتماهي مع القضيب المعروف كرمز للطفل، لا كاملةً فحسب بل طفليةً أيضًا. والموقف مشابه تمامًا في حالة المرأة، كما أظهرت المواد التحليلية. إذ تستطيع المرأة، بل تستطيع كثيرًا، بواسطة ليبيدو البظر الذي يُختبَر بشدة في أثناء الاستمناء، أن تتماهى مع القضيب أو الرجل فتقترب بذلك من العودة إلى الرحم على نحو غير مباشر. وما يتكشّف في هذا من ميل إلى الذكورة الظاهرة إنّما يرتكز إلى التماهي اللاواعي مع الأب ويهدف في النهاية إلى المشاركة، على الأقل، بما يتمتع به الرجل قياسًا إلى المرأة من امتياز نفيس ناجم عن قدرته الجزئيّة على العودة إلى الأم، بواسطة القضيب الذي يمثّل الطفل هو ذاته. وهذا يفضي، بالنسبة إلى المرأة، إلى إرضاء أبعد مدى وسويّ لهذه الرغبة الأولية التي تتجلّى كحب أمومي في التماهي مع ثمرة الجسد.

ثمة واقعتان كشفهما التحليل قادرتان على تفسير المساواة اللاواعية للطفل والقضيب، غالباً ما نجدهما واعيتين فى حالات الذهان. الأولى، كما وصفها فيليكس يوليوس بوم، هي خوف الرجل المتكرر من قضيب ضخم و«نشط»، خفيٍّ لدى المرأة ويبرز فجأةً، ما يشير بوضوحٍ إلى التماهي مع الطفل الخفيّ داخل الأعضاء التناسلية للأم، ويخرج فجأةً، عند المخاض. ولقد تأتّى لي النظير الأنثوي لهذه الفكرة، أي «المرأة ذات القضيب»، من التحليل، لا سيما تحليل البرود لدى النساء. إذ لم يكن التأثير الراضّ، بمعنى «حسد القضيب»، ناجمًا، كما قد نتوقّع، عن المرأى الأوّل لعضو صبيّ صغير، بل كان ناجمًا عن مرأى عضو تناسليّ كبير، لأنّه كان

تذكرة بحجم الطفل. لذلك، بدلاً من الولوج الذي يُحَسّ جسديًا، يتبيّن أنَّ هنالك شيئًا خفيًّا في الداخل يمنع الولوج المُفترض، ويتجلّى لاحقاً كشيء سوف يدخل الجسد. وما نجده غالباً لدى النساء العُصابيات من هلع لاواع حيال ولوج العضو الكبير فيهنّ إنّما يرتكز بصورة غير مباشرة على الكبت الأولي لرضّة الولادة. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ تقدير المرأة الرفيع المعروف للقضيب الكبير يُظهر أنّه من خلال ذلك القضيب بل وبسببه ثمّة احتمال للذّة أعظم، لذّة تمكن زيادتها في بعض الأحيان من خلال آلام محتملة كما هو الحال في آلام الوضع الأولي. ولقد صار مؤكّدًا، من تحليل البرود الأنثوي، أنَّ هوامات الانتهاك أو الاغتصاب النمطية، المكبوتة لدى هؤلاء النساء، لا تمثّل سوى فشل محاولتهنّ التكيّف مع دورهنّ الجنسي، إذ تُثبت هذه الهوامات أنّها المسرِّع للتماهي الأولي مع الرجل، ذلك التَّماهي الذي من شأنه أن يجعل ولوج الأم الليبيدي العنيف ممكنًا. ونجد النموذج الذكوري الأولي لهذا في فعل فضّ البكارة، الملذّ على نحو خاص، بما فيه من اختراق مؤلم ودامٍ للأعضاء التناسلية الأنثوية التي لم يلجها أحد بعد.

هكذا، في المرحلة الأولى من الطفولة، يسلك الجنسان كلاهما بالطريقة ذاتها حيال الموضوع الأولي للّيبيدو لديهما، ألا وهو الأم. وما نقع عليه في حالات العُصاب من صراع مؤثّر إنّما يحدث في المقام الأول عند معرفة الفروق الجنسية، ما يمثّل لدى كلا الجنسين على السواء الرضّة الحاسمة في تكوين الأعصبة اللاحق: بالنسبة إلى الصبي، لأنّه تعرّف على الأعضاء التناسلية الأنثوية التي أتى منها

والتي عليه أن يلجها لاحقاً؛ وبالنسبة إلى الفتاة، لأنّها تعرّفت على الأعضاء التناسلية الذكرية التي لا تبدو كأنّها تجعل ولوج موضوع الحب مستحيلاً عليها فحسب، بل يُقَدَّر لها لاحقًا أن تدخل جسدها عنوةً. فإذا ما أفلحت الفتاة في التغلّب على هذه الرضّة بتكيّف ميمون مع الوضع الأوديبي، ثم من خلال الفعل الجنسيّ، في الحياة الحبّية اللاحقة، فإنّها تصل إلى تحقيق جزئي للرغبة الأولية، أو إلى أبعد مدى ممكن من الإرضاء. غير أنَّ الإخفاق عند هذه الرضّة حاسم في الأعصبة اللاحقة التي تؤدي فيها عقدتا أوديب والخصاء دوراً مدهشاً للغاية، ويقف فيها النفور من الجنس في المقدّمة لدى كلا الجنسين. وعندها يُردّان كلاهما إلى عُصاب عند مرحلة الصراع التناسلي الأوّل، ومن هناك يفرّان عائدين إلى الوضع الليبيدي الأصلي الذي ينطوي على عودة إلى الأمّ عند كلا الجنسين.

يمكن للرجل، منذ البداية، أن يظلّ متعلّقاً بالموضوع ذاته الذي يمثّل بالنسبة إليه الأمّ، والحبيبة، والزوجة. ثمّ سرعان ما يصبح الأب ممثلًا للقلق المتعلّق بالأم. أمّا في حالة المرأة، فمن الضروري نقل جزء من الليبيدو الأصليّ تجاه الأم إلى الأب، وهو ما يوازي الانتقال إلى السلبية التي سبق أن قدّرها فرويد. فالمسألة، بالنسبة إلى الفتاة، هي التخلّي عن كلّ فكرة متعلّقة بعودة نشطة إلى الأم، وولوجٌ يُدرَك أو يُتخيَّل على أنّه امتياز ذكوري، وفرح فائق بالأمومة، ورضًا بالرغبة في استعادة الحالة الأولية المباركة من طريق الإنجاب السلبي، أي من طريق الحمل بطفلها وولادته. يُرى فشل هذا التحول النفسي البيولوجي لدى العُصابيات اللواتي ينبذن، من

دون استثناء، أعضاء الرجل التناسلية، بما يعنيه ذلكَ من إصابتهنَّ بما تسمَّى «عقدة الذكورة»، فلا يرغبن في القضيب إلا كأداة لولوجهن موضوع الحب. هكذا يصبح الجنسان كلاهما عصابيين، عندما يرغبان في إرضاء الليبيدو الأولي الأموميّ، كتعويض عن رضّة الولادة، لا من طريق الإرضاء الجنسي المصمَّم لهما، بل من طريق الشكل الأصلي للإرضاء الطفلي، ما يحتّم عليهما أن يتعثّرا مرة أخرى بقلق رضّة الولادة التي يُعدّ الإرضاء الجنسي الطريقة الأفضل لتجنّبها.

هكذا يُثبت الحبّ الجنسيّ الذي يبلغ ذروته بوصال كائنين اثنين، أنّه المحاولة الأرفع لاستعادة الوضع الأولي بين الأمّ والطفل جزئيًا، الأمر الذي لا يتحقق تمامًا إلّا في جنينٍ جديد. وحين يوضح أفلاطون جوهر الحبّ على أنّه توق جزئين كانا متحّدين في السابق وانفصلا، فإنّه يفصح شعريّاً عن المحاولة البيولوجية الأرفع للتغلّب على رضّة الولادة، من خلال «الحب الأفلاطوني» الحقيقي، أي حب الطفل للأم.

يسهلُ، بناءً على قوة هذا المفهوم، أن نفهم تطور الغريزة الجنسية التي تبقى، بخلاف الليبيدو، محكومةً بـ«الإنجاب» باعتباره الوسيلة الوحيدة للإرضاء النهائي. ويتجلّى أول تعبير واضح عن الغريزة الجنسية في عقدة أوديب، تلك العقدة التي فسّر يونغ صلتها بالرغبة في العودة إلى رحم الأمّ على أنّها «هوام ولادة جديدة» بالمعنى الروحي، في حين أعاد فيرينزي تأهيلها على أنّها الأساس

البيولوجي لهذا الأخير. فوراء ملحمة أوديب ثمّة السؤال الغامض عن أصل الإنسان ومصيره، وهو السؤال الذي يرغب أوديب في أن يحلّه، ليس فكريّاً، بل بالعودة الفعلية إلى رحم الأم. ويحدث هذا كلّه بشكل رمزي، ذلك أنَّ عماه في أعمق معانيه يمثّل عودة إلى ظلام رحم الأم، واختفاءه النهائي في العالم السفلي عبر صخرة متصدّعة يعبّر مرّة أخرى عن الرغبة ذاتها في العودة إلى الأرض الأم.

نحن الآن في موقع يتيح لنا أن نفهم المعنى النفسي البيولوجي لعقدة أوديب، كما يتجلّى في تطور سويّ. فمن زاوية رضّة الولادة، نرمق في عقدة أوديب أوّل محاولة قيّمة للتغلب على القلق من الأعضاء التناسلية أو خشيتها، من خلال التمكّن من تقبّلها بطريقة ملذّة كموضوع للّيبيدو. وهذا يعني نقل إمكان اللذّة الأصليّة، أي داخل الرّحم، إلى المنفذ التناسلي المشحون بالقلق، وإعادة فتح مصدر سابق للّذة هناك بعد أن دفنه الكبت. والمحاولة الأولى محكوم عليها بالفشل منذ البداية، لا لأنّها تُجرى بجهاز جنسي لم يكتمل تطوره فحسب، بل بصورة أساسية لأنَّ المحاولة تُجرى على الموضوع الأولي ذاته، ذلك الموضوع الذي يرتبط به مباشرةً كامل قلق الرضّة الأولية وكبتها. لكنَّ هذا يفسّر أيضًا لماذا يجب القيام أصلًا بهذه المحاولة «الجهيضة». فمن الواضح أنّ شرطاً ضرورياً لنجاح النقلة السوية اللاحقة في اختيار الحب أن يكرر الطفل الانفصال عن الموضوع الأولي في المرحلة الأولى من تطوره الجنسي في هيئة رضّة جنسية. لكنَّ هذا يحكم أيضًا على عقدة أوديب، باعتبارها التكرار الثالث المهم لرضَّة الانفصال الأولية، بأن ينزلها

الكبت الأولي لرضّة الولادة إلى العالم السفلي، كي تواصل التفاعل مع أعراض الانتكاس النمطية عند كلّ حرمان ليبيدي جديد.

لذلك أرى أنَّ ابتداء التطور الجنسي، ذلك الابتداء الذي يحدث مرتين وفقًا لفرويد، إنّما يُفهَم من تاريخ الفرد، لأننا ندرك فيه ذكريات الشروط التي بترتها رضّة الولادة بترًا عميقاً؛ أي الحياة الملذّة داخل الرحم وصعوبات التكيّف مع العالم خارج الرحم. ثم تتبع «فترة الكمون» الرضّة الجنسية التي يسببها الانفصال عن الأم على المستوى الجنسي. ويحدث خلال فترة الكمون تخلٍّ مؤقت عن الميول النكوصية المباشرة لمصلحة التكيف، إلى أن يُوصَل، عند البلوغ، إلى سيادة المنطقة التناسلية التي يجب أن نفكّر فيها، بحسب ما تنطوي عليه نقاشاتنا، على أنّها استعادة لتقدير الأعضاء التناسلية التي سبق اختبارها كموضوع أولي ذي قيمة. ذلك أنّ السيادة التناسلية، وما تشير إليه، بواسطة الأعضاء التناسلية، من إحلال نهائي للجسد كلّه كموضوع محلّ الأم، لا يمكن أن تُقبَل إلا حين تُغَيَّر التجربة الأولية والمؤلمة المرتبطة بالأعضاء التناسلية تغييرًا ناجحًا يعيدها أقرب ما يمكن إلى اللّذة المُختبَرَة داخل الأم باعتبارها الكنف الأصلي للمرء. ويُوفَّر إمكان ذلك في ظلّ الاضطراب الواسع المعروف بالبلوغ الذي يصل ذروته في فعل الحب بأطواره وتنوعاته العديدة، وكلها تميل نحو اتصال حميمي قدر الإمكان. لذلك ليس من غير سبب أنَّ حالة الحب التي يمكن أن تبلغ حدّ مماهاة العالم الخارجي كلّه مع موضوع العاطفة، وُصفت بأنها انطواء عصابي، ووُصف الجماع بفقدانه المؤقت للوعي بأنّه هجمة هستيرية طفيفة.

إعادة الإنتاج العُصابيّة

بعد أن تتبعنا تطور ليبيدو الطفل وصولاً إلى الرضّة الجنسية لعقدة أوديب وتبيّنا فيها النقطة الحاسمة لتكوين العصاب، يمكن أن نعود إلى السؤال عن مدى توافق كلّ عرض عصابي، كما يتّضح في سيرورة الشفاء التحليلية، مع رضّة الولادة. تبدو الصيغة بسيطة تماماً: أثبت التحليل، كما هو معروف، أنَّ القلق هو نواة كلّ اضطراب عصبي، ونعلم من خلال فرويد أنَّ القلق الأولي يكمن في رضّة الولادة، ولذلك لا بدّ أن يكون من اليسير إثبات الصلة بها في كلّ مكان باليسر الذي نجده في حالة ارتكاسات الطفل الانفعالية. لكنَّ الأمر لا يقتصر على أنَّ شعور القلق ينشأ من ذلك المصدر الأولي، ثم يقترن في أشكال مختلفة بمحتويات محددة، بل يتعدّاه إلى أنَّ تحليل الأعراض المعزولة وتكوين العصاب بأكمله يشير على نحو قاطع إلى ذكريات الولادة المُعَاد إنتاجها أو إلى المرحلة الملذّة التي تسبقها. وإذا ما التفتنا أخيرًا إلى نظرية «الرضّة» الأصلية في الأعصبة، كما صيغت في العمل الكلاسيكي **دراسات في الهستيريا** منذ أكثر من خمسة وعشرين عامًا، فاعتقادي هو أنّ لا حاجة بنا ولا بمُنشِئ هذه النظرية لأن نخجل بها. ويمكن، في الحقيقة، القول أننا طيلة تلك السنوات من الاستقصاء التحليلي، الغني بالنتائج

والخبرات، لم يتخلَّ أحدٌ منا -حتى بعد أخذ جميع العوامل الأخرى في الحسبان- عن اليقين بأنّه لا يزال في «الرضّة» أكثر مما نجرؤ على الاعتراف به. لكننا يجب أن نعترف، أيضًا، بأنَّ ثمة مبرّرًا للشكِّ في فعالية تلك الرضّات الواضحة التي اعترف فرويد في وقت مبكر بأنها مجرد تكرار لـ«هوامات أولية»، نعتقد الآن أنّنا وجدنا أساسها النفسي البيولوجي في رضّة الولادة البشرية الكونيّة بكلّ عواقبها.

يمكن أن نتتبّع صيرورة المرءِ عُصابيًّا هذه في شكلها الأصلي بوصفها دارةَ قصَر، إذا جاز التعبير، في العُصاب الرّضي الفعلي، لا سيما كما لوحِظَ في الحروب. فهناك تُعبِّئ الصَّدمة القلق الأوَّليَّ مباشرةً، إذ يجسِّدُ خطر الموت الخارجي على نحوٍ عاطفي الوضع الولادي الذي يُعادُ إنتاجهُ على نحوٍ لا واعٍ في الأحوال الأخرى. وما يثبت الأهمية الجوهرية لرضّة الولادة كوسيلة للتعبير عن كلِّ قلق عُصابي هو حقيقة أنّها تشكّل نقطة البداية لأشدّ الأعراض العُصابية تنوّعاً والتي يمكن أن تظهر في حالات أخرى من دون أن تعمل صدمة من الصَّدمات عملها. لكنّ العصاب الرّضي بهذا المزيج المحدّد من الشكل والمضمون، يقف عند بداية سلسلةٍ مُمرضةٍ، في حين تقف في نهايتها حالات النُّفاس المباشرة التي تحدد مضمونها الرضّة الجنسية. وتفيدُ هذه الأخيرة من ذات التعبير العام عن النكوص كوسيلة للدفاع وكمنفذ ما إن يخفق الفرد على هذا النحو أو ذاك في الواقع. ولقد أثبت التحليل أنّ العُصابي، عمومًا، يخفق في النشاط الجنسي؛ ما يعني في هذا السياق أنّه غير مكتفٍ بما يوفره الفعل الجنسي والطفل من إرضاء العودة الجزئية إلى الأم، بل

يبقى «طفليًا» على نحو مطرد حتى إنّه قد يبقى على رغبته في العودة تمامًا أو كلّيًّا إلى الأم. وهو غير قادر، أخيرًا، على تسوية رضّة الولادة على نحوٍ سويٍّ بالحيلولة دون القلق من خلال الإرضاء الجنسي، ويقفل عائدًا إلى الشكل الأولي لإرضاء الليبيدو الذي يبقى بعيد المنال والذي يكابد ضده أناه البالغ بتطوير القلق.

كثيرًا ما أشيرَ عَرَضًا، عند نقاط عديدة من نقاشاتنا لتطور ليبيدو الطفل، إلى ظواهر العُصاب الموافقة، لا سيما في الشروط التي يتجلّى فيها القلق، كما هو الحال في الاضطرابات المباشرة للوظيفة الجنسية. وكي نفهم شروط القلق العصابي فهمًا أفضل، دعونا نتذكّر مرة أخرى أبسط حالة من حالات إطلاق القلق الطفلي، تلك الحالة التي تبقى نموذجًا لكلّ إطلاق عصابي للقلق، أعني القلق الذي يبديه الطفل الذي يُترك وحيدًا في غرفة مظلمة. هذا الوضع الذي يصعب التَّعبير عنه بغير الطريقة التالية، معَ أنَّ الأمر - ليس كذلك تمامًا، «يذكّر» لا وعي الطفل بالكنف المظلم في رحم الأم، ذلك الكنف الذي كان، في حينه، تجربة لذّة قصوى –ما يفسّر الميل إلى استعادته- لكنّه أُنهيَ بالانفصال المريع عن الأم التي يفتقدها الطفل الآن وهو وحده. ومن الواضح أنَّ خوف الطفل من البقاء بمفرده يُذكّره بشعور القلق الناجم عن الانفصال الأول عن موضوع الليبيدو، وذلك من خلال إعادةٍ فعلية للتجربة، من خلال عملية إعادة إنتاج وتفريغ. وهذا الإكراه على إعادة إنتاج شعور مؤلم قوي، سوف نناقش آليته لاحقًا، إنّما يوضح صحة هذه «الذكرى» وسريانها. وتخضعُ جميع أشكال التطور العصابي للقلق، بما في ذلك

حالات الرهاب، للعملية ذاتها، بحسب الآلية التي كشف عنها التحليل. ويمكن قول الشيء ذاته عمّا يُسمَّى بالشكل الفعلي لعصاب القلق الذي يمكن أن يُعزى، مثل النوراستينيا أو الوهن العصبي، إلى اضطرابات مباشرة في الوظيفة الجنسية، لأن العزل في الجماع الذي يسببها يتوافق مع القلق الذي تثيره الأعضاء التناسلية للأم. وتقوم جميع أشكال العنّة الجنسية لدى الذكور -جفول القضيب عن الولوج- وجميع أشكال فقد الإحساس لدى الإناث، بالطريقة ذاتها، على التثبّت الأولي على الأم وعلى القلق الطفلي كما وصفناه. وهنا تُترَك وظيفةٌ للعضو، وفق الآلية الهستيرية التي وصفها فرويد، لمصلحة وظيفة أخرى لا واعية؛ وظيفة اللذة مقابل وظيفة الإنجاب، حيث يكمن التناقض بين النوع والفرد.

تُظهر أعراض القلق الصريحة هذه أنَّ العُصابي تغلّب على رضّة الولادة إنّما بدرجة غير كافية للغاية. وتُظهر الأعراض الجسدية للهستيريا، ليس في أشكالها الجليّة فحسب بل أيضًا في محتواها اللاواعي الأعمق، ضروبًا عديدة من إعادة الإنتاج الجسدية المباشرة للولادة مع ميل صريح إلى إنكارها، أي مع ميل صريح إلى العودة إلى الوضع الملذّ السابق للحياة داخل الرحم. تنتمي إلى هذا الصنف، أولاً وقبل كل شيء، ظواهر الشلل الهستيري، ومنها، على سبيل المثال، تثبّط وظيفة المشي أو الحركة الذي ليس سوى رهاب الساح متجسدًا، وذلك في الوقت الذي يحقق انعدام الحركة الوضع الأولي الملذّ، مع الخوف أو الرعب من ترك ذلك المكان. وتقترب ظواهر الشلل النمطية بأمانة أكبر من الوضع داخل الرحم، بما فيها

من انجذاب الأطراف إلى الجسم، كما في اضطراب التنسيق الذي يُرى مثلًا في داء الرَّقَص الصغير.

عندما نؤسِّس لهذه الأعراض الهستيرية باعتبارها ضروبًا من إعادة إنتاج الحالة داخل الرحم، أو الولادة، تظهر مشكلة الإقلاب[15] أيضًا في ضوء جديد. فما يحتاج إلى تفسير ليس «إقلاب» الإثارات النفسية إلى جسديّة، بل كيف يمكن لوسائل التعبير التي هي جسديّة صرف في الأصل أن تقتضي تعبيرًا نفسيًا. لكنّ هذا الاقتضاء هو الآلية التي ينشأ من خلالها القلق، وهو، إذا جاز التعبير، المحتوى النفسي الأول الذي يعيه الكائن البشري. ومن القلق إلى مزيد من البنية الفوقية النفسية ثمّة كثير من السُّبُل السالكة التي سوف نتتبّع أهمّها ثقافيًا، وكذلك مَرَضيّاً، تحت مسمّى تكوين الرمز. وهنا نريد أن نُلْمِع باقتضاب فحسب إلى ضروب تكوين الهوام، تلك التفريعات النفسية للأعراض الجسدية الهستيرية، كما يُعَبَّر عنها، مثلًا، في ما يُسمَّى بالحلم الهستيري أو الحالات الغسقية. ويتضح من وصف أبراهام الممتاز أنَّ الأمر يتعلّق هنا بـ«إقلابات نفسية» -أي بضروب من إعادة إنتاج الوضع الأولي في المجال النفسي- يُستبدَل فيها الانطواء الصرف لليبيدو بالعودة الجسدية إلى الأم. ويُمَثَّل الانسحاب من العالم الخارجي من خلال العزلة النفسية التي نراها من ثمّ مجسّدةً في الذهانات. يُضاف إلى

---

(15) يعني الإقلاب، Conversion، تحويل الصراع النفسي إلى أعراض جسدية أو حركية (كالشلل مثلاً) أو حسية (خدر أو آلام موضعية مثلاً) ومحاولة حلّه بواسطتها. وما يميّز الأعراض الإقلابية هو دلالتها الرمزية، إذ تعبّر من خلال الجسد عن تصورات مكبوتة.

ذلك أنَّ من سمات هذه الحالات الحلمية أنّها غالبًا ما تنتهي بشعور القلق، ما يضع حداً للنكوص في الهوام، على نحو ما يفعل القلق في كثير من أحلام الليل. ومن المعروف أنَّ هذه الحالات تداني حالات الشطح الصوفية والتأملات الباطنية، على الرغم من أنّ أصلها ليس مفهومًا.

علاوةَ على ما سبق، فإنَّ جميع اضطرابات التنفس العصابية التي تكرر شعور الاختناق، ترتبط مباشرة بضروب إعادة الإنتاج الجسدية لرضّة الولادة. ويعود الاستخدام الواسع للصداع العصابي إلى تلك الحصة المؤلمة على نحوٍ خاص التي كانت من نصيب الرأس في أثناء المخاض، كما يمكن اعتبار جميع نوبات التشنّج التي نلاحظها لدى الأطفال الصغار، وحتى لدى حديثي الولادة، محاولة مباشرة مستمرة للتخلص من رضّة الولادة الأولية. وأخيرًا، فإنَّ الهجمة الهستيرية الكبيرة تستخدم الآلية ذاتها، إذ تحصل، كما تحصل، في أعلى سمت التطور الجنسي، وتُظهر آلية دفاع كاملة في وضع قوس الدائرة المشهور الذي يتعارض تمامًا مع الوضع الجنيني المنثني.

بدءًا من الهجمة الهستيرية التي عدّها التحليل النفسي مكافئًا لوضع الجماع ودفاعًا ضدّه، دعونا نتطرق إلى بعض مشكلات الآلية في العُصابات واختيارها. فالنفور البارز من النشاط الجنسي، الظاهر بوضوح في الهجمات الهستيرية، هو عاقبة التثبّت على الأمّ. حيث تنكر المريضة في «لغة العضو» الرغبة في العودة إلى الرحم إلى جانب

الرغبة الجنسية، ما يمنعها من قبول التكيّف الجنسي السوي. وهذه الجَنْسَنَة المرضية للولادة هي كاريكاتور للجَنْسَنَة السويّة الضرورية لبلوغ هدف الغيرية الجنسية. ومن جهة أخرى، فإنّ كامل كمية الرغبة الجنسية تُنقَل، إذا جاز التعبير، من تطور لاحق عائدةً مرة أخرى إلى الوضع الأولي الطفلي، وهذه حقيقة تعطي للهجمة تلك الخاصيّة الشهوانية التي وصفها كثيرٌ من المراقبين. ويمكن صوغ الهجمة الهستيرية، مترجمةً إلى لغة واعية، على أنّها صرخة: «ابتعدوا عن الأعضاء التناسلية!» وذلك بالمعنى الجنسي كما بالمعنى الطفلي. لكنَّ الآلية نفسها تظهر أيضًا في جميع «الانزياحات» الهستيرية الأخرى التي غالبًا ما تميل نحو النصف العلوي من الجسم، الأمر الذي قد لا يخلو من الأهمية، لأنَّ الرأس هو أول من يغادر أعضاء الأم التناسلية، وهو لذلك ليس الجزء من الجسم الذي يختبر رضّة الولادة بأكبر شدّة فحسب، بل هو أيضًا أول من يتجاوزها.

ثمة انطباع محدَّد، تعطيه تحليلات معينة، مفاده أنّ «الاختيار» اللاحق لشكل العصاب تحدده على نحو حاسم تمامًا سيرورة الولادة، وهي المحلّ الخاص لهجوم الرضّة، وردّة فعل الفرد تجاهها. ومن دون رغبة في استباق الاستقصاءات المفصّلة، أودُّ أن أصوغ انطباعًا عامًا بأنَّ الانزياح إلى أعلى وأسفل يتوافق في كلِّ حالة مع حَيْدٍ عن الأعضاء التناسلية بوصفها المركز. وتحظى وجهة النظر هذه بأهمية قصوى في فهم النمط العُصابي للشخصية عمومًا وطريقة ارتكاسها برمّتها، إذ تطاول الارتكاسات النفسية البيولوجية لرضّة الولادة بأكملها. هكذا، تحاول الأعراض

الجسدية، عن طريق تجنّب حدود القلق في أغلب الأحيان، أن تنكص مباشرة إلى مرحلة ما قبل الولادة، ما يدفع القلق الذي يتم تجنّبه إما بشكل مباشر أو وفقًا للشكل المذكور آنفًا من أشكال دفاع الأنا، لأن يتجلّى في شعور جنسي بالإثم. وهذا من شأنه أن يفسّر الدلالة الجنسية لأعراض مثل التيبس والاحمرار والانتصاب. ومن نقطة القلق ذاتها –أي من مدخل/ مخرج الأعضاء التناسلية للأم– تحاول الأعراض النفسية مقاربة الهدف ذاته في الاتجاه المعاكس للجهاز النفسي الجسدي، من خلال تكوين الهوامات، والانطواء، والهلوسة، والذهول وحالات الغسق الجاموديّة التي تُفهَم على أنّها المرحلة الأخيرة من هذه السلسلة. فالطريقان كلاهما يؤديان في النهاية إلى ما يسمى «النفور الجنسي» الذي يرجع في النهاية إلى النفور من الأعضاء التناسلية للأم؛ إذ تحقق أعراض الانزياح والإقلاب الجسدية هذا الهدف بإحلالها بديلًا أقلّ إثارة للقلق محلَّ الأعضاء التناسلية؛ وتولّد الأعراض النفسية، بمحاولتها في البداية الابتعاد عمّا هو جسدي عمومًا والازورار عنه، سيرورات التَّصعيد والتكوينات العكسية التي نراها من ثمّ مُعبّراً عنها في أرفع أشكال الإنجازات المتقدمة، مثل الفن والفلسفة، والأخلاق.

تتمثّل جدارة التحليل النفسي المؤكّدة اليوم في إدراك هذه الروابط النفسية المتشعبة والواسعة واستقصائها على نحوٍ مفصَّل. لكنّه لا يزال يفتقر، من جهة أخرى، إلى أساس راسخ لما للأعراض الجسدية من «معنى» نفسي. ونحن نعتقد الآن أنَّ مفهومنا عن رضّة الولادة بأهميتها النفسية البيولوجية قادر على سدّ هذه الفجوات، إذ

يرجع إلى حالة توفّر لنا لأول مرة، إذا جاز التعبير، ركيزة فعلية لجميع الروابط والعلاقات النفسية الفيزيولوجية. ويبدو لي أنَّ تصوّر الهستيريا الذي تعرض دراسات فيرينزي خطوطه العامة والذي طبّقه جورج والتر غروديك على الأمراض العضوية، لا يمكن أن يحافظ على أساسه البيولوجي الفعلي إلا من خلال التقويم النظري الكامل لرضّة الولادة. فمن إعادة إنتاج هذه الرضّة في أحلام الولادة والأوضاع داخل الرحم، ليس ثمة سوى خطوة فحسب إلى التجليات الموافقة في الهستيريا، وخطوة فحسب من هناك ثانيةً إلى أعراض مرض عضوي بحت مشابهة، تبدو على الدوام أنّها تحمل «المعنى» ذاته وتخدم ميولًا مماثلة. وانتقال هذه الأشكال المختلفة من الظواهر إلى بعضها بعضاً سلسٌ للغاية، إلى درجة أنّه يصعب التوصّل في بعض الأحيان إلى أيّ تشخيص تفريقي. وفي ردّ هذه الظواهر إلى حالة أولية، حيث لا يزال الجسدي والنفسي متحدين، وحيث لم يحدث أيّ فصل بعد، لا تُفهَم آلية الأعراض الجسدية وحدها فحسب بل أشكالها ومضامينها أيضًا. يصحّ هذا على حالات توسم بأنّها «نفسية» بقدر ما تصحّ على تلك التي توصف بأنّها عصبية أو عضوية. وبحسب مفهومنا، فإنّه لا يهمّ إن كان الأمر آفة تشريحية في الدماغ، أو تهيج سمّي، أو أخيرًا تجربة نفسية بحتة تجبر الأنا على الاستسلام لضغط اللاوعي الأبدي والنكوص إلى المصدر الأوّلي لإرضاء الليبيدو وحمايته. وبذلك يتضح تشابه الأعراض المتأتيّة من هذه الأسباب المختلفة؛ ويختفي كلّ خلق مصطنع للمشكلات، لأنَّ الفرد لا يسعه أن يفعل شيئًا

سوى العودة إلى الوراء على طول قنوات التطور النفسي الجسدي التي يتيحها التثبّت الفردي للقلق وحدود الكبت على التوالي. فلا تنشأ مشكلة إلا حين لا تكون الأعراض متشابهة كما هي بالفعل وكما يجب بالضرورة أن تكون.

عليّ أن أكتفي هنا بالإشارة إلى بضع أمثلة لافتة، وأن أترك السعي وراء التفسيرات الواعدة الرفيعة لأطباء الأعصاب ذوي الخبرة وأطباء الداخلية المتخصصين. تبدي حالات التغفيق، الحقيقية كما الهستيرية، الحالة النمطية للنوم الجنيني؛ وفي هذه الحالات، قد يتبيّن أنَّ لعَرَض الشلل المفاجئ في الإرادة، وصنوف الكفّ التصلّبية، علاقة بيولوجية بهذه الحالة الجنينية. ولا يبدو من قبيل الصدفة أنَّ الرغبة المفاجئة في النوم تغلب المريض في المواقف الخطرة؛ ما يذكرنا مرة أخرى بالمسرنمين الذين يحبون أن يضعوا أنفسهم في وضعيات قد تكون، في الظروف العادية، سببًا للخوف. وفي المرض العضوي الموازي، التهاب الدماغ، تبدو الأعراض المعروفة المتمثلة في تحويل النهار إلى ليل، والزلّة التنفسية، والعَرّات، كأنها تشير مباشرة إلى رضّة الولادة. وتتأتّى الأهمية العملية لهذا التبصّر بربطه بالتجربة السريرية المعروفة التي تبيّن مدى سهولة التأثير النفسي على هذه الحالات وما شابهها.

لكنّه ما من شك في أنّه مثلما يمكن أن ينشأ العَرَض ذاته من أيّ من الجانبين، يجب أيضًا أن يكون من الممكن التأثير عليه علاجيًا من كلا الجانبين. وحين دار الكلام مؤخرًا على نوبات الربو -حتى تلك

التي من طبيعة نفسية- بعد أن تأثّرت إيجابيًا بالعمل على الحنجرة، اعتُرف بالتجارب الحديثة المماثلة في التخلص من الظواهر العصبية عند الأطفال، بتحرير الممرات الأنفية، ولم ينلها سوى القليل من الشك. لن نفاجأ، من جهة أخرى، وبعد أن نعرف الآلية النفسية الجسدية الفاعلة في هذه الحالات، بسماع أنّ الأطفال الذين خضعوا للتخدير يطورون لاحقًا حالات قلق مباشرة، بدا في الظاهر أنّهم تغلّبوا عليها منذ وقت طويل. ولا ينبغي أن نفاجأ أيضًا حين نسمع أنَّ حالات القلق الحالية، بعد التخدير، تعبّئ تلقائيًا قلق الولادة وكامل العقدة النفسية المرتبطة به، أو أنَّ النوم التخديري يعود مرة أخرى إلى الوضع الأولي. وسوف يتوقّف العلاج، ما إذا كان عضويًا أم نفسيًا، على نوع الحالة وشدّتها. ولا يزال العلاج الأخير غير مألوف في الوقت الحالي، لكنّه سوف يُعتمد عاجلاً أم آجلاً مع التبسيط المناسب.

أخيرًا، يجب أن نذكر في هذا الصدد مشكلة تبدو ذات أهمية عامة. فحين نبلغ بتحليل عصاب قهري، مثلًا، برّ الأمان، فإنَّ أول نجاح نلحظه هو تمكيننا المريض من العودة من تأملاته الفكرية البحتة إلى المراحل الطفلية المبكرة من العصاب؛ أي إلى الأفعال القهرية وحتى إلى الأفعال الأصلية الملذّة في النهاية. وفي كثير من الأحيان تتجدد بذلك حتى أعراض «الإقلاب» الجسدية. ويُبيّن التحليل عندئذٍ أنَّ العصاب القهري كثيراً ما ينجم عن نواة هستيرية يجب أن نفترضها كأساسٍ للعُصاب لدى كل طفل. وأقول «كثيرًا» لأن تجربتي المحدودة تمنعني من أن أقول «دائمًا»، على الرغم من

وقوعي على هذا الأمر بانتظام.

كما يمكن أن نكتشف في خلفية العصاب القهري، على نحوٍ يكاد يكون دائمًا، نواةً هستيرية تتوقف على رضّة الولادة مباشرةً، كذلك علمني تحليل بعض الحالات الهستيرية، إلى جانب الميل الموجود منذ الطفولة المبكرة لإبداء أعراض جسدية والذي يواصل الدَّفع بإصرار باتجاه العُصاب، أنَّ ثمة شيئًا من القهر العصابي يسري بصورة تكاد تكون دائمة عبر الشريحة الهستيرية الأولية. ومن دون اكتشاف ذلك، يستحيل تحليل الهستيريا تحليلًا كاملًا وإزالة أعراضها. ففي حالات أتذكرها من الهستيريا عند النساء، كان من الواضح تمامًا أنَّ الأعراض الجسدية، القائمة على رضّة الولادة، كانت تُستخدم بأكملها تقريبًا للتعبير عن عقدة أوديب: ما يمكّن من ردّها إلى انتقال الليبيدو إلى الأب، وردّ الفعل على الخيبة، وشعور الإثم اللاحق. وبذلك تثبت الأعراض الجسدية للعصاب لدى المرضى من النساء أنّها رسابات من الليبيدو المنزاح بصورة مَرضية إلى الأب.

حين تتبدد الأوهام حيال الأب، يعود جزء من ليبيدو الفتاة إلى الأم، كي تستمتع مرة أخرى بأول تثبّت ليبيدي كان قد جرى التخلي عنه جزئيًا. وبما أنَّ هذا محكوم عليه بالفشل، لأنَّ الأم باتت في هذه الأثناء منافسًا في الحالة الأوديبية، فلا بدّ الآن من انتزاع وسيلة دفاع أقوى لإكمال التحرر النهائي والضروري بيولوجيًا من الأم. يحدث هذا من خلال وسائل تحويل الحب إلى كراهية، وهي

وسائل تُكتشف بالتحليل وتمثّل الآلية المميزة للعُصاب القهري. لكنّ هذه الكراهية التي يجب أن تخدم غرض تحرير الفرد من الحب المُلزِم للأم، لا تدل إلا على نوع آخر من التثبّت على الأم التي يُلزَم المرء الآن بكرهها. وغالبًا ما تجري المحاولات الثانوية للتحرر في ظلّ الانطباع الرضّي لأخ أو أخت مولودين حديثًا، وتؤدي إلى انزياح العاطفة باتجاه الرضيع، أو باتجاه الأب الذي هو السبب الحقيقي للانفصال عن الأم. وهنا يجب أن نلتمس الجذر الرئيس لتمنّي موت الأم الذي يحاول التغلب على التوق للعودة، وذلك بالتخلّص من الأم. وثمّة طرائق أخرى لتكوين ردود فعل حيال هذه الرغبة «السادية» في الموت غير المتوافقة مع الأنا، سبق أن فهمها التحليل وقوّمها بالتفصيل، من الروادع الأخلاقية إلى أقصى درجات العقاب الذاتي.

تنتمي محاولات السيطرة على هذا الصراع الأوّلي المتجاذب وجدانيًا[16] من خلال العمل الفكري، تلك المحاولات التي تتكرر بإفراط في الأفكار والتأمّلات القهرية، إلى الفترة الحاسمة اللاحقة من «اهتمام» الطفل الجنسي. وإذ نهدم هذه البنية الفوقية التأملية بحلّ القلق وتحرير الليبيدو، فإننا نعيد القلق الأوّلي، المتحصّن في النظام والذي نادرًا ما يُكتشَف، إلى الجسدّي، من أجل تبديده بهذه الطريقة السوية، بتمريره، إن صحّ التعبير، إلى الأرض.

---

(16) التجاذب الوجداني، Ambivalence، هو تلازم وجود ميول ومواقف ومشاعر متعارضة في العلاقة مع الموضوع الواحد ذاته، وأبرز نموذج لها اجتماع الحب والكره تجاه هذا الموضوع.

يمكن عندئذٍ لهذه السيرورة التي تتحرك بالمثل على طول قنوات نفسية بيولوجية، أن تتوقف على نحو سويّ في ظروف أقلّ تطرفًا. ويتكوّن لدى المرء انطباع، من خلال كثير من الآلام العضوية البحتة، أنّ هذه الأخيرة تنقذ الفرد -إذا جاز التعبير- من إسراف تكوين العصاب. بيد أنّه من الأصح القول إنَّ العصاب هو بديل منمّق لألم عضوي عادي، لكليهما السبب ذاته في الأساس. ليس من النادر أن يدهش المرء لرؤية أنَّ العُصاب على وجه التحديد، بأعراضه الجسدية «المتكلّفة»، هو الذي يحول دون تطور أيّ مرض فعلي في العضو ذاته، لمجرد أنّه بديل له. ومن اللافت، علاوة على ذلك، وكما يذكر فرويد من حين لآخر، أنَّ المرضى الذين عانوا لسنوات عديدة من أشدّ نوبات القلق، على سبيل المثال، يبدون على ما يُرام رغم ذلك، تمامًا مثل المرضى الذين يعانون من الأرق لسنوات ولا يُرهَقون كالأفراد الذين لم يذوقوا طعم النوم «حقًا» لفترة طويلة. من الواضح أنَّ اللاوعي يحصل من العَرَض على كثير من الليبيدو الأولي الذي يعوِّض عن الخلل «العصابي».

من الظواهر الهستيرية في الأطراف، تلك الظواهر التي تعود بصورة مميزة إلى عقدة الرضّة الأوّلية، ثمة طريق مباشر إلى الوضعيات الطقسية والقهرية في السرير، مما تمكن ملاحظته لدى الأطفال الصغار ولدى بعض المرضى الوسواسيين الذين يصرون أيضًا على ترتيب ملابسهم ترتيباً مدقِّقاً. وينسجم ارتباط هذا الطقس بالوضع في السرير مع تصوّرنا للنوم بوصفه عودة موقتة إلى الوضع الجنيني.

نريد أن نركّز على العصاب الوسواسي الكلاسيكي، من دون النظر في أشكال الانتقال من الأعراض الهستيرية إلى الأفعال الوسواسية، كالعرّات وما إلى ذلك. وكان التحليل قد استجلى تمام الاستجلاء، في العصاب الوسواسي الكلاسيكي، الطريق من الأعراض الجسدية الأصلية إلى المحاولة النفسية والفكرية البحتة للسيطرة. فإذا كان ما قيل عن الهستيريا سارياً تمامًا على الظواهر الجسدية للعصاب الوسواسي، فإنّ الأفكار والتأملات الوسواسية النمطية ترجع، كما يبيّن التحليل، إلى المشكلة الطفلية المتعلقة بأصل الأطفال، وترتبط بأول محاولة طفولية للسيطرة فكرياً على رضّة الولادة. هكذا ينجح المصاب بالعصاب الوسواسي أخيرًا من خلال «جبروت الفكر» في أن يعود إلى الوضع الأوّلي الذي يتوق إليه. لكنَّه يفعل ذلك على نحوٍ غير مباشر، بالانغماس بطريقته الفردية في تأملات فلسفية حول الموت والخلود وحول «الآخرة» وعقابها الأبدي. وهو يكرر على هذا النحو إسقاط الحياة قبل الولادة على المستقبل بعد الموت، ذلك الإسقاط الذي يبدو أنه لا مفرّ منه. وهو إسقاط قدّمته البشرية على مدى آلاف من السنين في الطرق الفرعية المتشابكة للخرافات الدينية الخاطئة، وتُوّج بعقيدة الخلود، ولا يزال موجودًا إلى اليوم في الاهتمام الشديد وواسع النطاق بما هو خارق للطبيعة، وبعلم الغيب وعالَمه من الأرواح.

ترتبط تقلبات المزاج لدى العُصابيين الوسواسيين ارتباطًا وثيقًا بالجنون الدّوري، في حين يرتبط تكوين نظامهم التأملي ارتباطًا وثيقًا ببعض أشكال الذهان الصريحة. فالجنون الدوري،

بتقلباته المفاجئة من الميلانخوليا إلى الهوس، يعود مباشرة إلى إعادة إنتاج أحاسيس قبل الولادة وبعدها، إذ تُكرَّر مرّة بعد مرّة تلك الآلية الأولية للتقلّب من اللذة إلى الألم التي اختُبرَت لدى فقدان أول موضوع ليبيدي، أي لدى الانفصال عن الرحم. ولذلك يحظى شكل المرض بأهمية خاصة تماماً في دراسة مشكلة الألم-اللذة. ففي تحليل حالات الاكتئاب العميقة، تمكن بَلْوَرة الليبيدو المستهلَك فيها، إذا جاز التعبير، على أنّه رسابة. وغالبًا ما يعبّر الليبيدو عن ذاته عندئذٍ، وكما يصف أحد المرضى، بأنَّه «إثارة جنسية على كامل سطح الجسم». وتتميز المرحلة الميلانخولية التي تسمى «الاكتئاب» بحقّ، بأعراض جسدية، تميل جميعها إلى النكوص إلى الوضع داخل الرحم. وتعبّر مشاعر الحداد أو الكمد عن حقيقة أنّ كلّ حيوان بعد الولادة حزين[17]. وغالباً ما تعقب مرحلةَ الاكتئاب مرحلةُ الهوس التي تتميّز جسديًا، من جهة أخرى، بحيوية ما بعد الولادة وحركتها، في حين يتوافق الشعور بالسعادة المفرطة والنعيم مع إرضاء الليبيدو ما قبل الولادة. وسوف نشرح الآلية اللافتة لهذا التوزيع المتناوب الغريب للشعور والمحتوى لدى مناقشة آلية اللذة-الألم. أمّا هنا، حيث يقتصر الأمر على إشارة مقتضبة إلى وجهة النظر الجديدة، فعلينا أن نُحجم عن إظهار كيف يمكن فهم التفاصيل الأدق لتشكيل الأعراض أو آلية توزيع الشعور على نحوٍ

---

(17) *post naturn omne animal triste est*، تلاعب بالعبارة التي ذكرها الطبيب اليوناني جالينوس، «بعد الجماع كلّ حيوان حزين»، *Omne animal post coitum triste*.

تحليلي بحت بحسب مفهومنا. وما يعقّد في الممارسة البنية الأعراضية لحالة الليبيدو قبل الولادة وبعدها هو حقيقة أنّ الولادة ذاتها التي لا يمكننا أن نلاحظ مباشرةً ظواهرها الجسدية المصاحبة، وكذلك التجربة الرضّية الرئيسة، تنطويان على لحظات ملذّة أو ملذّة نسبيّاً على الأقلّ، يفترض أن يكون المرء قادراً على النكوص إليها.

نودّ أن نؤكّد فحسب على حقيقة أنَّ الميلانخوليا تختلف بشكل ملحوظ عن الأعراض العصابية البحتة في أنّها لا تستخدم الجسم وحده كوسيلة لتمثيل الحالة الأولية، بل تُظهر أيضًا ميلاً إلى استخدام أشياء في العالم الخارجي، كالغرف المظلمة، على سبيل المثال، بالمعنى ذاته. ويمكن أن نصف هذا الميل بأنّه «خاصية» ذهانية. وبذلك فإنَّ الميلانخوليّ، بانسحابه من العالم الخارجي، ينكص إلى حدٍّ ما عن تكيّفه معه، أمّا الضلالات الذهانية التي يسعى محتواها بوضوح شديد إلى إعادة تأسيس الحالة الأولية، فيجب أن تستبدل بالعالم الخارجي الذي لم يعد متوافقًا مع الليبيدو، أفضل العوالم؛ أي الوجود داخل الرحم. وحيثما نقع على حالات كهذه، لا سيما بين تلك المجموعة الواسعة المسمّاة بالخرف المبكر، نجد كثيراً من تمثيلات هوام الولادة التي هي في نهاية المطاف صنوف من إعادة إنتاج تاريخهم الأوّلي الذي باتت أهميته يسيرة الفهم في ضوء استقصاء الأحلام التحليلي النفسي، سواء عُبِّر عن ذلك التاريخ بلغة مباشرة سُلِبَ منها تأثيرها وحده، أو بتعبير رمزي.

ندين بالخطوات الأولى المفيدة في فهم «محتوى الذهان» إلى مدرسة الطب النفسي في زيورخ، بقيادة يونغ وبلولر، تلك المدرسة التي أدركت في وقت مبكر ما لاكتشافات التحليل النفسي من أهمية قصوى واستخدمتها في الطب النفسي. وبعد أن أبرز فرويد، في عام 1894، آلية الدفاع كتفسير لبعض الذهانات الهلاسية، وتمكّن في عام 1896 من أن يثبت لأول مرة أنَّ «الكبت» كان أيضًا عاملاً محدِّداً في حالات من البارانويا، انقضى عقد كامل قبل أن تحقق عيادة زيورخ أول تقدم نفسي في هذا المجال. وبعد ذلك مباشرةً، قدم فرويد الخطوط العريضة لتحليل حالة من البارانويا. وهذا ما رسّخ لأول مرّة، بالارتباط مع عمل فرويد السابق، وكذلك بالاستفادة من النتائج القيمة لمدرسة زيورخ، فهمًا لآلية الذهان النفسية وتكوينه البنيوي. وظهر الموقف «الجنسي المثلي» ودفاع المريض ضد وضعية الليبيدو الأنثوي على أنّه أهم جزء في الآلية التي تخضع ثانيةً للنزوع العام إلى التغلب على رضّة الولادة بمعنى التماهي مع الأم ووظيفة الحمل. هكذا أصبح الفهم النظري للذهانات ممكنًا لأول مرة من خلال استقصاءات فرويد هذه، قبل أن يكرّس عدد من تلاميذ فرويد عملهم لهذا الموضوع. وكان من الطبيعي ألّا تتغلغل هذه المفاهيم الثورية في الطب النفسي العام إلّا ببطء شديد، لكن يبدو أنّها راحت تمارس في الآونة الأخيرة تأثيرًا حاسمًا على الجيل الأصغر من الأطباء النفسيين. وتقف في المقدمة وجهة النظر القائمة على علم التَّنشّؤ السلالي، وهي ميزة لا جدال فيها لمدرسة زيورخ، لكنَّ فرويد وجّه انتباهه ضد أسواء استخدامها المنهجية حين أظهر

مقدار ما لا يزال متاحًا وقابلاً للفهم في التحليل الفردي، قبل الحاجة إلى الالتفات إلى المادة أو وجهة النظر التنشؤيَّة السلالية. لم يكن هذا التحذير ذا فائدة كبيرة، بطبيعة الحال، ولذلك نرى اليوم الأطباء النفسيين المتقدمين منكبين على مقارنة وصفية بين علم نفس الفصام وعلم نفس البدائيين. وعلى سبيل المثال، فإنَّ شتورش حين يقارن، في عمله المثير للاهتمام، بين الموقف البدائي القديم والموقف «السحريّ-التَّابويّ» ويؤكّد على «الاتحاد الصوفي» وعلى «التماهي الكوني»، يتراجع عن التحليل النفسي بقدر ما يحجم عن استخدام الفهم التحليلي للموقف البدائي كتفسير للفصاميين، مكتفيًا بالتقارب، من دون أن يلاحظ أنّه اقتصر على استبدال مشكلة إثنولوجيّة أكثر تعقيدًا بمشكلة بسيطة واضحة من علم النفس الفردي.

يميل مفهومنا بدلاً من ذلك إلى مزيد من فهم علم النفس الفردي، والعثور تالياً على مزيد من تفسيرات اللّغز النفسي في الإثنولوجيا. ويبدو أنَّ وجهة النظر الممثَّلة هنا، بما تعزوه من أهمية أساسية لرضّة الولادة، تمهّد فعلياً لحلّ هذه المشكلة. فالميل النكوصي بالغ الصراحة في الذهان، إلى درجة أننا يمكن أن نجد في هذا الأخير المقاربة الأقرب إلى الوضع الأوّلي. والحال أنّ محتوى الذهان، سواء كان واضحًا أم في أعراض انهيار الفكر والكلام لدى المريض، يحقق تمثيلًا كاملاً، بأوسع الأشكال، للحالة داخل الرحم والولادة.

نحن ندين لعمل الأطباء النفسيين الدؤوب في أننا، من خلال التواصل التفصيلي في شأن الحالات المرضية التي قُوِّمَت بالفعل من وجهة نظر التحليل النفسي، بتنا في وضع يسمح لنا أن نتثبّت بطريقة لافتة للغاية من الخبرات المكتسبة من تحليل حالات العُصاب. وبعد أن أشرت إلى الكمية الكبيرة من المواد المتعلقة بحالات الذهان في الأدبيات التي اقتبستها من قبل، أودّ أن أقدّم بعض الإيضاحات من آخر منشورات شتورش المعروفة لدي. «مريض يكاد يكون في حالة ذهول يحرك يده حركات دائرية متواصلة حول السرة. لدى استجوابه، أوضح أنّه يريد أن يفتح ثغرة كي يخرج إلى الحرية. ما من شيء آخر نتعلّمه منه». لكنّه من الواضح أن المريض يعني في لا وعيه العودة إلى الرحم، وإلا لبقي «الرمز» مستغلقاً. وثمة الدافع ذاته بالنسبة إلى فعل إخصاء مُعَبَّر عنه بوضوح؛ عضَّ المريض ذات يوم، بعد الحادثة المذكورة أعلاه، جزءاً من إصبعه؛ ولم يُعطِ دافعًا لذلك إلّا بعد التغلب على العديد من الموانع: «في عضّ جزء من إصبعي، أشد الآخرين إلي، كي أبيّن أنَّ هنالك شيئًا مفقودًا في مكان ما». وبعد مزيد من الاستجواب، تابع، قائلاً: «أردتُ الحرية؛ وتسللت خارجاً من خلال الثقب مثل خنفساء». يفترض شتورش أنَّ هذا لا يعني مغادرة العيادة بالمعنى التحليلي فحسب، بل يشير أيضًا إلى الفكرة «الغامضة» المتمثّلة في التحرر من الرحم، ويلاحظ بالإضافة إلى ذلك، أنّه بالنسبة إلى المريض كما بالنسبة إلى كثير من الفصاميين، فإنَّ فكرة إعادة التجسّد هي حقيقة بدهية تامة؛ تمامًا كما كان التقمّص بالنسبة إلى البدائيين. ففي حالة فتاة مصابة بالفصام، وكان

والدها قد اغتصبها وهربت من الخدمة، كان ثمة حالة جامودية وهوام ولادة ظهرت فيه على أنّها الطفل المسيح وأمّه في آنٍ معاً. وكانت هذه المريضة نفسها تحكي عن «انفصال شبابها عن شخصها الحالي». إذ كانت تشعر بأنّ في جسدها شخصين، أحدهما يمثل الماضي القبيح والآخر في موقع رفيع يتخطى الجنس. وثمة مريضة أخرى اتخذت من المربّية «ربّها الإله»، وقالت «ما من شيء إلا وتحيط به هي ومربّيتها، من المسيح إلى أدنى شيء»، «نحن واحد تمامًا، كلانا واحد؛ هي الرب الاله وأنا مثلها. أنا في المربّية والمربّية فيَّ». وقالت في مرّة أخرى: «لديها العالم كلّه في داخلها»، وشرحت ذلك بطريقة مميزة.

يُظهر بعض المرضى الميلَ النكوصي على شكل رغبة في عدم البلوغ، الأمر الذي كثيراً ما يجد المرء مقابله عند الأطفال، في هيئة توق للبلوغ. «فصاميّ، في الثلاثينيات من عمره، اشتكى بنبرة منفعلة أنّه تحول إلى طفل؛ لم أعد رجلاً، بل طفل بالفعل؛ عندما زارتني زوجتي، لم أكن زوجها؛ جلست بجانبها كطفل بجانب أمّه». وبخلاف حالات أخرى، حيث «يختبر المرضى التغير نحو حالة أنثوية أو طفولية من حالات الحياة على أنّه تضاؤل في أناهم وتسفيه لها»، يلاحظ شتورش أننا «كثيراً ما نقع على التجربة المعاكسة لدى فصاميين صغار، تخطوا للتوّ عتبة الطفولة إلى حياة البالغين؛ فنجد لديهم خوفًا صريحاً من الحياة ومن البلوغ، يتصارع مع رغبة قوية في الحياة وحاجة شديدة إلى الحب. فتراهم ينشدون الفرار من هذا الصراع عائدين إلى الطفولة».

أحسب أنَّ لدينا في هذا الميل الجوهر الذي يبرر تسمية علم النفس هذا النوع من المرض باسم الخَرَف المبكر. ويستعيد آخرون على نحوٍ مباشر النظرية الشرجية القديمة[18]، عن المقام في الرحم، كتلك المريضة التي «لا تصدق، حقيقةً، أنَّ الأطفال يولدون من المستقيم، بل من منطقة بين «الجراب»، حيث ينمو الطفل بحسب رأيها داخل أمّه، والجزء الأدنى من الأمعاء، حيث توجد قناة يمكن للجنين أن يفرغ منها برازه. يكون الطفل في «الجراب» ويمصّ في الداخل الحلمات الصغيرة التي تهبه الغذاء. ومن «الجراب» يمتدّ «منفذ» إلى المستقيم، يتخلص بواسطته الطفل من الطعام الذي يأخذه مع الحليب. ويلتئم المنفذ قبل الولادة، ويختفي، لغرض التطهير». وقد أشارت مصابة أخرى بالجامود وأكل البراز إلى الدافع الجنيني لفعلها إشارة صريحة، حين ذكرت أنّها «أُجبرت خلال ظروفها الذهانية على شرب البول وأكل البراز»، وكانت تعني أنّها بحاجة إلى تلك المادة لتبني نفسها من جديد، بعد أن عاشت من قبل حسّ الاحتضار. وفي حالة من الجامود حللها نونبيرغ تحليلاً شاملاً، دلّ ابتلاع البراز على الإخصاب الذاتي والتجديد. يقول شتورش: «نلتقي بفكرة الموت والانبعاث، فكرة خوض الموت، والتجدد، والتألّه في النهاية؛ كما نجد أيضًا التعبيرات الحسية البدائية عن الولادة من جديد، وفكرة الولادة الحقّة، وما إلى

---

(18) النظرية الشرجية، cloaca theory، هي في التحليل النفسي نظرية جنسية، غالباً ما يتبناها الأطفال، تخلط بين المهبل والشرج عند المرأة، فتعتبر أن ثمة فتحة واحدة تحسب أنها تعمل كقناة للولادة والتغوط والجماع في آن معاً.

ذلك. وغالباً ما تندفع أفكار المرضى المعقدة بتهوّر إلى أفكار الولادة والحمل، وأن تلد وأن تولد، أن تكون الأمّ وأن تكون الطفل».

ما يبدو محدَّدًا بوضوح في هذا الاتجاه ليس محتوى الضلالات فحسب، بل الحالات الذهانية مثل الهلاوس والأطوار الغسقية والجامودية التي تتضح بوصفها ضروباً بعيدة المدى من النكوص إلى الحالة الجنينية. ونحن ندين بأول محاولة جريئة لصوغ مثل هذا التصور انطلاقًا من مواد تحليلية إلى ما قام به فيكتور توسك الذي توفي قبل الأوان، من عمل قيّم. حملت ورقة توسك البحثية عنوان «في أصل الجهاز المؤثِّر في الفصام»، وهو يتصوّر هذا الجهاز الذي يحسب المريض أنّه يتأثّر به كإسقاط لجسد المرء التناسلي في الرحم. «هكذا يكون إسقاط جسد المرء دفاعًا ضد وضعية لليبيدو تتوافق مع النمو في المرحلة الأخيرة من الشرط الجنيني وبداية النمو خارج الرحم». من هنا فصاعدًا، يحاول توسك شرح أعراض الفصام المختلفة. «ألا يمكن أن تتوافق الجمدة الشمعية، أو المرونة الشمعية، مع تلك المرحلة التي ينظر فيها الإنسان إلى أعضائه على أنّها ليست أعضائه، ويسلّم فيها بأنّها لا تنتمي إليه، بل إلى قوةِ إرادةٍ غريبة؟ ألا يمكن أن يكون الذهول الجامودي الذي يمثل رفضًا تامًا للعالم الخارجي، انسحابًا إلى الرحم؟ ألا يمكن تكون هذه الأعراض الجامودية الشديدة للغاية الملاذ الأخير لنفس تتخلى أيضًا عن وظائف الأنا الأشدّ بدائية وتنسحب تمامًا إلى منظور الجنين والرضيع...». ليس العَرَض الجامودي، التصلب السلبي لدى الفصاميين، سوى نبذ للعالم الخارجي يُعبَّر عنه «بلغة العضو». ألا

تعبّر أيضًا حركة منعكس الرضاعة في المرحلة الأخيرة من الشلل المترقّي عن مثل هذا النكوص إلى حياة الرضاعة؟ وقد يغدو هذا النكوص إلى مرحلة الرضاعة وحتى إلى الحالة الجنينية –لا يحدث هذا الأخير، في الواقع، إلّا كتهديد مع تطور مرض ناجمٍ عنه– واعيًا لدى كثير من المرضى. قال لي أحد المرضى: «أشعر أنني أصغُر عمراً وحجماً طوال الوقت؛ أبلغ من العمر الآن أربع سنوات، ثم سأعود إلى مرحلة التقميط، وأخيراً أعود إلى الأم». لذلك يعتقد توسك أنَّ هوام العودة إلى الرحم، ذلك الهوام الذي يجب أن يُقبَل باعتباره «هواماً أوّلياً» مؤدّى على نحو فيه مزيد من التقهقر والنكوص، يظهر على مستوى الأعراض «كواقع مرضي في النفس النكوصية لدى مرضى الفصام».

إذا أدخلنا عند هذا الحدّ حقيقة رضّة الولادة بآثارها الخطيرة اللاحقة، فلن يقتصر أمرنا على تأكيد افتراضات توسك فحسب، بل سيتعدّاه أيضًا إلى فهم جوهري حقًا للأعراض الذهانية الأخرى التي تتعلّق مباشرة برضّة الولادة، وتتعلّق بشكل غير مباشر فحسب بالمرحلة داخل الرحم. يصحّ هذا على جميع النوبات والهجمات، لا سيما ما يُسمّى بالصرع الذي ينمّ في محتواه وشكله عن أوضح ذكريات الولادة. كما نجد، علاوةً على ذلك، انقساماً مشابهًا لما نجده في الجنون الدوري، وإن يكن من دون عكس الترتيب الذى في هذا الأخير. ذلك أنَّ الأورة التي تسبق هجمة الصرع الكبيرة، بما فيها من شعور بالنعيم الذي وصفه دوستويفسكي أروع الوصف، تتوافق مع إرضاء الليبيدو قبل الولادة، في حين تعيد

التشنجات إنتاج فعل الولادة.

تشترك جميع هذه الأعراض الذهانية في حقيقة أنّها تمثّل بالمعنى التحليلي نكوصاً للّيبيدو أبعد مما نجده في حالات العصاب. ذلك أنَّ الذهانيين، بتحرير الليبيدو لديهم من العالم الخارجي الذي استُبدِلَ بالأمّ، يكملون فقدان الموضوع الأوّلي من خلال ما يسمى بالإسقاط الكوني الذي يعودون من خلاله مرة أخرى إلى الوضع الأوّلي بإدماج الموضوعات مع أناهم. وفي هذه الآلية الذهانية الغريبة التي تشتمل على اضطراب في العلاقة بالعالم الخارجي، تكون البارانويا الكلاسيكية -والأشكال البارانوييّة من الذهان- هي الأقرب إلى رؤية العالم الأسطورية. وتبدو البارانويا متّسمةً بحقيقة أنّ العالم الخارجي فيها مشحون بلييبيدو يتجاوز بكثير ذلك الذي في تكيّف سويّ؛ إذ يغدو العالم كلّه، إذا جاز القول، رحماً، ويغدو المريض عرضةً لتأثيره العدائي. وإذ يُعكَس الشعور تجاه الأب، فإنَّ الوضع الخاص برحم الأم الحامي برمّته، وبدلالته الثقافية والكونية، يغدو هنا كيانًا فريدًا، عملاقًا، عدائياً، يلاحق البطل، المتماهي مع الأب، ولا يني يتحداه ويدعوه إلى معارك جديدة.

لقد تبيّن فرويد أنَّ مسار المرض الذهاني، بمعنى هذا الميل إلى العودة إلى الأم الذي يكابد الذهاني من أجله بواسطة الإسقاط، يجب تفسيره عملياً على أنّه محاولة للشفاء. ونرى هذا بوضوح في سيرورة الشفاء التحليلية التي بدأنا بها. وحده الذهاني يضلّ الطريق

إلى نور الصحة في متاهة الحالة الرحمية تحت الأرض، في حين يمكن للعصابي أن يجد طريق الحياة مرة أخرى، من خلال خيوط الذكريات االشبيهة بخيوط أريان[19] التي يلقي بها إليه المحلِّل.

كما ترتبط الهستيريا، وفقًا لمفهوم فرويد، ذلك الارتباط الوثيق بالإنتاج الفني، والعصاب الوسواسي، وتشكّل الدين، والتأمّل الفلسفي، كذلك ترتبط الذهانات ارتباطًا وثيقًا برؤية العالم الأسطورية. وحين يدرك الأطباء النفسيون المؤهّلون تحليليًا أنَّ محتوى الذهان «كوني»، لن تكون ثمة حاجة إلى تجنّب الخطوة التالية، وهي تحليل علم الكونيات نفسه، لأننا سنجد عندئذٍ أنه ليس سوى الاستعادة الطفلية لميلاد المرء مُسقَطاً على الطبيعة. ونظرًا إلى أنني أحتفظ بالأساس الأشدّ تفصيلاً لهذا المفهوم في التربة الغنية بالمواد الأسطورية والكونية لكتاب خططتُ له منذ فترة طويلة بعنوان Mikrokosmos uni Makrokosmos (**عالم صغير وعالم كبير**)، يمكن أن أكتفي هنا بالإشارة إلى دراساتي التمهيدية المتنوعة في مجال الأساطير، حيث أحاول أن أُظهر أنَّ مشكلة الولادة البشرية تقع حقّاً في مركز الاهتمام الأسطوري كما تقع في مركز الاهتمام الطفلي وتحدد بشكل قاطع محتوى التكوينات الهوامية.

---

(19) أريان في الميثولوجيا اليونانية القديمة هي ابنة مينوس ملك كريت وباسيفاي ابنة هيليوس إله الشمس. عندما أتى ثيسيوس ليقتل المينوطور، وقعت أريان في حبه ودلّته على فكرة الخيط الذي وضعه في بداية المتاهة وأرشده إلى طريق الخروج ثم حملها معه خارج الجزيرة.

التكيّف الرّمزي

قبل التطرّق إلى ما يتبدّى من ضروب الإحكام الأسطورية لرضّة الولادة في إبداعات تعويضية بديعة مثل تكوين البطل، يجب أن نتفحّص تلك الحقائق التي تمسّنا عن كثب ولها عواقبها الأكثر إنسانية، وتُظْهِر بطريقة كاسحة ما لـرضّة الولادة والتوق الدائم للتغلب عليها من أهمية أساسية. يمكن لهذه الحقائق البيولوجية أيضًا أن تجعل التَّكيّف السويّ الذي يقع بين العُصابيين غير الاجتماعيين والمآثر البطولية الفائقة أمراً مفهومًا لنا، وأن تُفسّر، علاوة على ذلك، كيف يمكن لهذا التكيّف الذي ندعوه الثقافة والحضارة، أن يُفلح أصلاً.

تدفعنا حالة النوم التي تحدث تلقائيًا كل ليلة، إلى الفكرة التي مفادها أنّ الفرد السوي نفسه لا يتغلّب على رضّة الولادة تمام التغلّب، إذ يقضي نصف حياته في حالة مشابهة لحالته داخل الرحم. ونحن نقع في هذا الحالة تلقائيًا ما إن يحلّ الظلام، فيحصل، من جديد، ما يحصل في حالة خوف الطفل من الغرفة المظلمة، حين تحثّ الظروف الخارجية اللاوعي على التماهي مع الحالة الأولية. ومن هنا تصوّر حلول الظلام التشبيهي في مخيلة جميع الأعراق على أنّه عودة الشمس/ الابن إلى الرحم.

في حالة النوم التي نعود فيها يوميًا إلى قَدْرٍ كبير من الوضع داخل الرحم، نحن نحلم، ونضع قيد الاستعمال تلك الرموز الغريبة التي كانت معروفة للقدماء، وكرّسها التحليل النفسي تجريبياً، لكنها لم تُفهم بَعْدُ تمامًا في أصلها وأهميتها الإنسانية العامة. تبيّن الأحلام التي نبدأ منها سيرورة الشفاء التحليلي، أنَّ هذه الرموز التي تظهر بانتظام في حلم الرغبة، تمثّل في النهاية المُقام في الرحم. أمّا في حلم القلق، من جهة أخرى، فغالبًا ما يُعاد إنتاج رضّة الولادة، الطرد من الجنّة، بكلّ أحاسيسها الجسدية وتفاصيلها المختبَرة. لقد أثبتت أحلام بعيدة تماماً عن أيّ تأثير تحليلي أنّ التحقق الهلاسي لرغبة الأنا الحلميّة النرجسيّة التي يعود فرويد من أجل فهمها إلى الحالة الجنينية، هو عودة فعلية إلى الوضع داخل الرحم وإعادة إنتاج له، على النحو الجسدي الذي تحققه إلى حدٍّ ما حالة النوم الفيزيولوجية البحتة. ويبيّن تكوين الحلم بطرائق مختلفة -على الأقل، وفقًا لميله اللاواعي إلى تحقيق الرغبات، كما افترض فرويد - أنّه عودة إلى الرحم أكثر اكتمالاً مما يبدو أنَّ واقعة النوم الفيزيولوجية البحتة تحققه. ذلك أنَّ شخصية الحلم الطفليّة تعود إلى أبعد بكثير، ولها أساس أعمق بكثير، مما يمكن لنا أن نقرّ إلى الآن لأننا، بوعينا المخلوق لإدراك العالم الخارجي، لم نستطع بَعْدُ أن نلتقط طبيعة هذا اللاوعي الأعمق.

نظرًا إلى احتفاظي للنشر ببعض المواد التحليلية القيّمة، لا يسعني هنا سوى أن أُلْمِع إلى حقيقة أنَّ أحلام الرغبة والقلق، وهما النمطان الرئيسان لدى فرويد، يتّسقان تمامًا مع مفهوم العودة إلى

الوضع الأوّلي أو مع قطعه المؤلم برضّة الولادة. لكنّي أود أن أذكر نوعاً ثالثاً لدى فرويد -هو أحلام العقاب- يعيد فيه الحالم، الناجحُ في حياته غالباً، وضعَ نفسه في موضع مؤلم، كما يبدو، من أجل «العقاب». وهذا، إلى جانب كونه نزعة «مازوخية» كما أشار فرويد، هو رغبة في استعادة الشباب، ويتطلّع في النهاية إلى العودة الملذّة إلى الرحم. هذا هو الحال عادةً في ما يُدعى أحلام الامتحان، وهي أحلام قلق تكاد تكون تجربة كونية للبشرية جمعاء، وتعود إلى الوراء لتبلغَ حدود القلق في الامتحان الذي يجتازه المرء في المدرسة. وما تشير إليه بانتظام أفكار المواساة ما قبل الواعية التي يُعبَّر عنها في الحلم، أي تلك الأفكار التي مفادها أنَّ الامتحان سار على ما يُرام في ذلك الوقت أيضًا، ليس في اللاوعي الأعمق سوى الولادة. وما يبقى متوجباً شرحه هو شعور الإثم الشديد الذي يرتبط على نحو منتظم بالرغبة الأولية في العودة إلى الرحم، ويتّصل على نحو واضح بشعور القلق عند الولادة، بمعنى أنَّ إعادة إنتاج هذه الأخيرة بصورةٍ كاملة يجب تجنّبها بواسطة هذا الشعور بالإثم، تمامًا كما يحول الوقوع في حالة الامتحان دون عودة أخرى إلى الرضّة الأوّلية.

يمكن أن نفسّر الأحلام المعاكسة لأحلام العقاب، أي أحلام الصَّفح، على أنّها محاولة لإعادة تأسيس الوضع داخل الرحم، رغم أنّها قد تكون ناتجةً عن ضرورات فعلية مثل الجوع أو غيره من الاحتياجات الجسدية. فمع وضعية النوم الفيزيولوجية يعود الميل إلى إرضاءٍ طليق لجميع الحاجات الجسدية في شكلها داخل الرحم. فالسَلسَ البولي الذي يُعَدّ تلوثاً في المرحلة الجنسية، يكون له معنى

غشيان المحارم ذاته. وعلى هذا الأساس، فإنَّ أحلام غشيان المحارم غالباً ما تأتي مع التلوث، أمّا أحلام التلوث، من جهة أخرى، فتمثّل، على نحو يكاد يكون دائماً، رغبةً صارخةً في غشيان المحارم. لكن حتى الرغبة في الاسترسال في النوم تتوافق مع الميل للعودة إلى الوضع داخل الرحم.

تسمح أحلام الأحاسيس الجسدية جميعاً، حتى حين تكون ناجمة عن منبهات خارجية -إذ تنجم أحلام الصفح عن منبهات داخلية- بعودة طليقة إلى الوضع الأوّلي. على سبيل المثال، يُفسّر اللاوعي الإحساس بالبرودة الناجم عن انزلاق أغطية الفراش على أنّه الخسارة الأولى للغطاء الواقي ويُعوَّض عنها بانسحاب إلى رحم رمزي. وبالمثل، فإنَّ اللاوعي يستخدم لتحقيق رغبته في عدم الابتعاد عن الأم أحاسيس الكفّ أو الطيران التي كثيراً ما تتناوب لدى الحالم نفسه، إذ كثيراً ما تحدث الأحاسيس الأولى لدى أفراد كانت ولادتهم عسيرة. أمّا الإحساس الآخر بالطيران الذي يحوّل رضّة الولادة العنيفة إلى عَومٍ رخيٍّ إلى الخارج، كما تشير حكاية اللقلق، فيعيد في أعماق اللاوعي إنتاج حالة الرفاه، أي العوم في حالة الجنين الأوّلية. ويبدو أنَّ أحلام السقوط تعيد إنتاج حالة مماثلة من القلق.

يهمّني أن أشير هنا بإيجاز إلى أنَّ ملاحظاتنا السابقة المتعلقة بالأحاسيس وأنماط الأحلام إنّما تحيل إلى تجارب حلمية عامة تمامًا، يُفسَّر طابعها النمطي بتجربة الولادة التي هي تجربة إنسانية كونية.

لكنّ ملاحظاتنا تسري أيضاً على الأحلام التي اعتبر التحليل أنّها نمطية في محتواها الكامن، وأودّ أن أذكر منها هنا ما يسمّى بحلم الولادة. وتشير خبرتي إلى أن هذا الحلم يمثّل بلا شكّ رغبة المرء في أن يكون له طفله الخاص، إنَّما من خلال إعادة إنتاج ولادته أو وضعه داخل الرحم هو نفسه. أمّا الوجهة المعاكسة التي تُمَثَّل فيها الولادة بالغرق في الماء، فيجب أن تُفَسَّر على أنها الإنتاج المتزامن للرضّة والميل النكوصي اللذين تسعى جاهدةً إلى تجاهلهما. وتتّسم هذه الضرورة لتمثيل الميلين النكوصيّين على نحوٍ متزامن في محتوى الحلم الظاهر بأهمية قصوى في فهم الأحلام. فهي لا تقتصر على تفسير الملاحظة الفرويدية التي مفادها أنَّ القاعدة في ترجمة ما يُدعى «أحلام السيرة» هي وجوب ترجمتها رجوعاً؛ بل تتعدّى ذلك إلى إيضاح وجوب الاستخدام الكثيف لتقنية العَكْس أو القَلْب في تفسير الأحلام، تلك التقنية التي تجعل المعنى الثانوي لما يُدعى بالميل التقدمي محسوساً بوضوح في علاقته بالميل النكوصي. وكثيراً ما يُعبَّر عن المستوى المزدوج الذي يُرى على أفضل وجه في أحلام الولادة، بظهور جيلين أو من خلال تكرار الأوضاع والإظهار الواضح لكيفية استخدام التماهي مع الأم لتمثيل الأم والطفل في آنٍ معاً، علماً أنَّ تمثيل الأخير يجري، في الواقع، بإعادة إنتاج ولادة المرء الخاصّة.

هكذا تكون هذه الأحلام أفضل برهان على الميل النرجسي الأوّلي للّاوعي الحلمي، وتوضح أنّه لا يسعه أن يفعل ما يتعدّى تصوير الوضع الذي يرضي النرجسية الأوّلية على أكمل وجه.

وهكذا أيضًا يجد تفسير يونغ، على ما يُدعى بـ«المستوى الذاتي» الذي أسيء استخدامه روحياً إلى حدّ بعيد، أساسًا واقعياً، شأنه شأن جميع ميول الحلم التي يُزعَم أنّها تتطلع قُدُماً والتي تتبدّى، عند الكشف عنها، على أنّها إسقاطات للحالة الرحمية على المستقبل.

أخيرًا، يجب أن نذكر، نظرًا إلى أهميته العامة، شكلًا نمطيّاً آخر لأحلام القلق، يبيّن كيف تبدي جميع الميول المتطلعة قُدُماً والمترجمة إلى هذه الأحلام عن تأثير الكبت الأولي لرضّة الولادة. وهذه الأحلام هي ما يُسمّى «أحلام السفر» التي يمكن أن نفهم تفاصيلها المميزة بسهولة من خلال الرضّة الأوّلية. ذلك أنَّ تفاصيل مثل التأخّر عن القطار، وتوضيب الحقائب وعدم الجهوزية، وفقدان الأمتعة، وما إلى ذلك ممّا يُدرَك في الحلم على نحو مؤلم، لا يمكن فهمها إلا عندما تُفسَّر المغادرة على أنها تعني الانفصال عن الأم، والأمتعة على أنّها بديل رمزي للرحم الذي يُستبدَل، كما نعلم، بجميع أنواع وسائل النقل، مثل السفن والسيارات وحافلات القطارات، والعربات وما إلى ذلك. ورمزيّة الموت الواضحة التي تنطوي عليها هذه الأحلام هي رمزية ما قبل واعيةٍ شأنها شأن أيٍّ من الميول المتطلعة قُدُماً. فاللاوعي لا يمكنه التفكير بالانفصال، والرحيل، والموت إلّا من منظور النكوص إلى الرحم المحقِّق لرغبة، لأنّه لا يعرف أيّ ميل رغبيّ آخر ولا يستطيع أن يصوره. ويوضح الميل العكسي الذي يجب أن تُفسَّر من خلاله كلّ حركة إلى الأمام في الحلم على أنّها مجرد نكوص، عددًا من أوضاع الحلم في آن معاً، وهي أوضاع ما كانت لتُفهم بغير ذلك. وهو يبيّن أيضًا أنّه ليس

الأحاسيس الجسدية فحسب، بل الوظائف النفسية الأرفع للشكل والوجهة والوقت مرتبطة أيضاً بأعمق رغباتنا اللاواعية. وهنا يتجلّى التفسير الوظيفي لعناصر الحلم المفرد الذي بالغ هربرت سيلبيرير في تقديره بلا شك، ولطالما استدللنا بفضله على «مقاومة» التفسير التحليلي، على أنّه عاقبة مباشرة للميل إلى الهروب من الرضّة. ولا شكّ أنَّ هذا الميل يتبع القنوات النفسية القائمة، ولعلّه يؤدي في التطور النفسي للفرد من كبت الرضّة الأولية إلى تطور ما يُسمَّى بالوظائف العليا.

قبل أن ننتقل من رمزية الحلم إلى فهم معمّق للرموز عموماً واستخدامها في التكيّف الثقافي مع الحضارة، نودّ أن نؤكّد بصورة خاصة أنّ نظرتنا إلى لأهمية القصوى لرضّة الولادة تجد أقوى دعم لها في التفسير التحليلي للأحلام. لكنّي يجب أن أدّخر العرض المفصّل لهذا الأمر لعمل أكبر. ومع ذلك، ثمة حقيقة لا بدّ من التأكيد عليها هي أنَّ الخبرات التحليلية المذكورة سابقًا تمكننا من إيجاد أساس واقعي لـ«هوام الرحم» الذي اكتشفه فرويد بالتحليل منذ فترة طويلة، وأثبتته منذ ذلك الحين أمثلة كثيرة في أدبيات التحليل. ونظرًا إلى ما تبدو عليه عاقبة هذه الخبرات من أهمية عظيمة، ينبغي ألّا يكون ثمة شكّ في أنَّ معناها هو وجوب ألّا يُنكَر وجود هوام العودة إلى الرحم، أو أنَّ هنالك ميلًا رغبياً في مرحلة لاحقة من التطور إلى العودة إلى جسد الأب، وهو ميل أوضحه سيلبيرير بأمثلة ممتازة من «أحلام الحيوانات المنوية». وهذه، كما قلنا، هوامات مرتبطة جزئيًا بشروح حول الجنس سُمعت أو قُرِأت

في وقت لاحق. أمَّا في الواقع، على عكس الهوام، فيظهر في تكوين الأحلام أثناء التحليل كثير من الذكريات أو حالات إعادة الإنتاج المحددة، إنّما اللاواعية، لوضع الفرد داخل الرحم، أو الخصوصيَّات المميزة المتعلقة بمولده. ولا يمكن لهذه أن تنشأ من ذاكرة واعية أو تكوين هواميّ، لأنّها لا يمكن أن تكون معروفةً لأحدٍ مسبقًا. وبالطبع، فإنَّ الحلم يستخدم لاحقاً ما كان قد جرى تناقله عن ولادة المرء، لكن ذلك غالباً ما يجري بطريقة مميزة تضطر المرء إلى اعتبار الانطباع اللّاواعي للحالم مفضّلاً على ذاكرته الواعية. ولن أهتمّ هنا بالإشارة إلى أنّ فترة المكوث في جسد الأب تمكن إعادة إنتاجها. ويبدو لي، على العكس، أننا إذا ما واصلنا تحليل «أحلام الحيوانات المنوية» هذه من وجهة النظر المعروضة هنا، فسوف تُثبت هذه الأحلام في النهاية أنها أحلام «عودة إلى الرحم» أُعيد صوغها بواسطة معرفة واعية مكتسبة لاحقاً. وكثيراً ما تُثبت «أحلام الحيوانات المنوية»، بالفعل، أنّها «أحلام رحم» مباشرة مموّهة، لأنَّ السبيل الوحيد للعودة إلى جسد الأم هو من طريق حيوانات الأب المنوية. ومن هنا أنَّ هذه الأحلام لا تتوافق بأيّ حال من الأحوال مع هوامات العودة إلى جسد الأب، بل تُستخدم في الحقيقة كوسيلة للانفصال مجدداً عن الأب بغية الاتحاد الدائم مع الأم. وبالنسبة إلى الوضع الجنيني -في الفترة الأخيرة من الحمل، على الأقلّ- ووضع الولادة ذاتها، فإنّ المرء يفهمهما مباشرة، ما يجعلهما قابلين لإعادة الإنتاج بلا شكّ. وما نقوله، إذاً، من دون زيادة أو نقصان، هو واقع «هوام الرحم» كما يتجلى في حياة الطفل،

وفي الأعراض العُصابية، وفي حالة النوم الفيزيولوجية.

حين نحاول استخلاص النتيجة الأوضح لهذه الحقيقة، يجب أن نكون مهيّئين لمواجهة اعتراضات شتّى ترى أننا نتجاهل ما يُدعى الواقع، أي العالم الخارجي الذي لا بدّ في النهاية أن تجد قوة اللاوعي، مهما تكن عظيمة، حدودها الطبيعية قبالتهُ. ونحن لا نريد، بالطبع، أن نصل إلى إنكار العالم الخارجي، على الرغم من أنّ أعظم المفكرين في تاريخ العقل البشري، بمن فيهم شوبنهاور في فلسفته المثالية، اقتربوا من مثل هذا التصوّر. صحيحٌ أنَّ ثمة أسساً نفسية متينة لـ«العالم كفكرة»، أي العالم بوصفه فكرتي الفردية في أناي، لكنّ كشفها التحليلي لا يحدّ من واقع العالم الخارجي، حتى وهو يبيّن قوة «الفكرة». وإذا ما قسمنا كل ما يعاكس الأنا في العالم الخارجي إلى أشياء طبيعية وأشياء خلقها الإنسان، تكون لدينا مجموعتان تمكن الإحاطة بهما تحت مسميي **الطبيعة والثقافة**. فبدءًا من اكتشافات الثقافة الأشدّ بدائية، كالنار والأدوات، وصولاً إلى أشدّ الآلات التقنية تعقيدًا، يمكن تبيان أنّها ليست من صنع الإنسان فحسب، بل شُكِّلَت أيضًا وفقًا لصورة الإنسان الذي تجد رؤيته التشبيهية للعالم دعماً لها على هذا النحو. وسوف يمضي بنا بعيدًا تحديد الأسباب التفصيلية لهذا التصوّر الذي يوفّر له كلٌّ من تاريخ البشرية ووجهة النظر التحليلية أقوى الدعم. والأمر الذي من الضروري فهمه هو الآلية النفسية التي تجعل كلَّ «اكتشاف» مجرد إعادة اكتشاف لشيء كامن، وما سيرورة الثقافة بأكملها، كما تنعكس في الأساطير، سوى خلق بشري للعالم على غرار خلق الفرد

لنفسه.

تمكّننا دراسة ما تُسمّى برمزية الحلم وفهمها من اقتفاء الإبداع الثقافي حتى أصله في أعماق اللاوعي. ومن بين كتلة المواد الثقافية الهائلة والمربكة الموجودة والتي لا تزال الإنسانية تنتجها باستمرار، بدفع من التوق الأوّلي القديم ذاته، لن نشير هنا إلّا إلى مثال واحد فقط. كان هذا المثال قد لفت انتباهنا عند فهم القلق الطفلي، وهو يضعنا في خضمّ مجالنا الثقافي، لكنّه يتيح لنا أن نلقي، في الوقت ذاته، نظرة خاطفة إلى تطوره التاريخي. يتعلق الأمر بالحيّز، أو الفضاء الذي لا يني يرمز إلى الأعضاء التناسلية الأنثوية بالنسبة إلى اللاوعي. وهو يرمز في النهاية إلى الرحم المتعلق بالعضو التناسلي الأنثوي الوحيد المعروف لدى اللاوعي، وإلى المكان الذي كان ينعم المرء فيه بالحماية والدفء قبل رضّة الولادة. وما من شكٍّ الآن، بحسب استقصاءات أنثروبولوجية، أنّه كما يحاكي التابوت وسوابقه البدائية، الشجرة والأرض ووضعية الدفن المنثنية، الوضع الرحمي الذي يرغب المرء في العودة إليه بعد الموت، كذلك صُنِعَت مساكن العيش البدائية أو اختيرت، سواء كانت كهوفًا أو أشجارًا مجوَّفة، في تذكّر غريزي للرحم الدافئ والحامي، على غرار الطيور التي تبني الأعشاش لتحميها. وكلّ ما تطور لاحقًا في سياق الكبت المتواصل الذي ينطوي على انسحاب تدرجي من الرضّة الأوّلية إلى أشكال مُصَعَّدة تحلّ محلّ الحالة الأولية، يظلّ مرتبطاً بوضوح تامّ وبأعمق المعاني بهذا الوضع الأولي. يمكن أن نرى هذا في الطريقة التي يعبّر بها الطفل اليوم عن الخوف عندما يكون وحيدًا في غرفة مظلمة.

وسواء كان الكوخ البدائي المغطى بأوراق الشجر، أو «المذبح» الناشئ من نار الموقد، أو النموذج الأولي للمعبد الذي مثَّل السقف أو البيت كحماية لهذه النار؛ أو سواء كانت مباني المعابد الشرقية المبالغ فيها التي تلبي غرض الإسقاط السماوي والكوني لهذه المساكن البشرية، محقّقةً أعلى قدر من المثالية الفنية لأصلها الإنساني في المعبد اليوناني بأعمدته التي تحلّ محلّ جذوع الأشجار البدائية وتمثِّل سيقاناً بشرية وبتيجانه المتنوعة التي تمثّل الرؤوس، كما يقولها المجاز بصراحة ساذجة في **نشيد الإنشاد**؛ أو سواء كانت الكنائس القوطية في العصور الوسطى بعودتها إلى الأقبية المظلمة التي يُهْبَط إليها من فوق وتبعث على الاكتئاب؛ أو سواء كانت، أخيرًا، ناطحة السحاب الأميركية بسطحها الخارجي المبسوط وآبار المصعد بداخلها؛ فإنَّ الأمر في كلّ مكان هو أمر إعادة إنتاج، تمتد إلى أبعد من مجرد «التكوين الرمزي» للحلم أو حتى للفن، ففي كلّ مكان ثمة صوغ إبداعي لأشياء مستحسنة، يقرّبها في الشكل من أن تكون بديلاً للوضع الأوّلي.

يفتح هذا المثال البسيط من التكيّف «الرمزي» مع الواقع آفاقًا جديدة في فهم تطور الثقافة: من الحضانة التي هي مجرد امتداد لجيب الكنغر وعش الطائر أبعد من ثياب التقميط والمهد، إلى المنزل الذي شُكِّل غريزيًا كي يحاكي الرحم، ثم إلى المدينة المحمية، والحصن، ومن ثم إلى بالبناء الأسطوري الأبكر للطبيعة، من جهة أولى، وإلى تكوين مفاهيم منزاحة وبديلة مثل أرض الأجداد والأمة والدولة، من جهة ثانية. وتتعلّق هذه الأخيرة، وفقًا لإعادة بنائها لدى فرويد،

بتاريخ القطيع البدائي، وامتلاك الأمِّ البدئيَّة الجماعي ثمَّ الانصراف عنها في الجماعة الاجتماعية اللاحقة.

أوضح فرويد أنَّ الأب الأوّلي نحره أبناؤه الذين أفلحوا في امتلاك الأم، أو بعبارة أخرى، أرادوا العودة إلى الأم. فهذا كان ممنوعاً في القطيع البدائي بفعل «الذكر الأقوى»، «الأب» الذي كان الخصم الخارجي وموضوع «الخوف». لكنَّ سبب الانصراف عن الأم -كما تظهر أعياد الموت العربيدة البدائية- هو أنه على الرغم من امتلاك الجميع الأم جنسياً، لا يمكن للجميع أن يعودوا إليها. وهذا هو الدافع النفسي الحقيقي لـ«الكذبة البطولية»، أي حقيقة أنّه في الأساطير والحكايات الخرافية ليس ثمة سوى شخص واحد قادر على القيام بالفعل الأولي مع الأم، وهو الأصغر الذي لا خَلَفَ له.

نجم عن هذا الدافع النفسي تشكّلُ الدول الخاضعة لحكم رجل واحد، وهي دول بالغة الأهميّة بالنسبة إلى التطور البشري، إذ أصبح من الضروري اجتماعياً لفرد واحد أن يأخذ مكان الأب بالتماهي معه، كاسراً بذلك الحظر المفروض على الأم بعيدة المنال والذي يجد التعبير الاجتماعي عنه في ما يسمى «**حقّ الأم**». هكذا تتأسس سلطة الأب، في حين يُنقل الخوف من الأم، المُخفّف إلى احترام، إلى المنتزع الجديد لمكان الأب، أي القائد، والزعيم، والملك، وما إلى ذلك. وهو يدين بالحماية التي تمنحها له بسبب امتيازات أو عقود معيّنة تحول دون تكرار الجريمة البدائية، أي نحره، إلى حقيقة أنّه أخذ مكان الأم، وهكذا يتولّى الامتيازات التي تخصّ الأم من

خلال التماهي الجزئي معها. وفي ما يُسمّى سيطرة **حقّ الأب**، ينبع الحقّ أو العدل -أي امتياز الحماية المتبادلة، والتسامح الاجتماعي، ورعاية الآخرين- من طور الصِّلةِ بالأم ذلكَ الطَّور الطبيعي الذي يقوم، من جهة أولى، على الحماية التي تقدّمها الأم، ويعود، من جهة أخرى، إلى الخوف منها الناجم عن رضّة الولادة. هكذا يُفسَّر التجاذب الوجداني المميَّز تجاه السيّد، الحاكم. فهو محبوب، ومحمي، ومغفورٌ له، أي أنَّهُ تابو، بقدر ما يمثّل الأم. وهو مكروه أو مُعذّب أو منحور، كممثل للعدو البدائي القريب من الأمّ. وفي جميع التقييدات أو المراسم المفروضة عليه والتي غالبًا ما تبدو كأنّها تلغي «حقوقه» تمامًا، يعود هو نفسه جزئيًا إلى الوضع الأوّلي الملِّذ، إلى المكان الذي حتّى الملك يجب أن يذهب إليه من دون صحبة وعلى الأقدام.

يتضح هذا على نحو خاص في «عبادة الشمس»، التي لا تُستنفَد أهميتها بأي حال من الأحوال في التماهي الواعي مع الأب القوي. وعلى العكس، فإنَّ لها مصادر لاواعية وعميقة للّذّة في فكرة الولادة الأصلية التي يُنظر بموجبها إلى شروق الشمس وغروبها كلّ يوم على أنّه الطفل حديث الولادة العائد ليلًا إلى أمه. وهذا ما تعبّر عنه بوضوح حياة الحكام البيروفيين الذين تتوافق مراسمهم مع التماهي مع الشمس. فلا يسير «الإنكا» على الأقدام قط، بل يُحمل دومًا على محفّة. وهو لا يُطعم نفسه، بل تطعمه زوجاته. ويلبس الجلباب ليوم واحد فقط، ثم يضعه جانباً، وبعد ستة أشهر يُؤخذ ويُحرق. ولا يأكل الإنكا الطعام من الطبق ذاته سوى مرة

واحدة، ولا يستخدم شيئاً سوى مرة واحدة .... وبذلك يصبح الإنكا كائنًا جديدًا كلّ يوم، فهو رضيع النساء الذي يجب أن يغذينه. والإنكا كائن سريع الزوال تماماً في شكله الأصلي، على نحو ما يلخّص فورمان الوضع بحق. وعلى كلّ حاكم أن يخضع إلى هذا الحدّ أو ذاك لطقوس ولادة مماثلة. على الكاهن الملك في غينيا الجديدة ألّا يتحرك، بل ويجب أن ينام في وضعية الجلوس. وفي أزمنة اليابان القديمة، كان على الميكادو أن يجلس على العرش كل ضُحى لبضع ساعات في كلّ مرة والتاج على رأسه؛ لكنه كان يجب أن يبقى ثابتاً بلا حراك كالتمثال، فلا يحرّك يديه أو قدميه أو رأسه أو عينيه، كي لا ينزل الشر بالأرض.

هكذا لا يكون الملك في الأصل «أبًا»، بل ابناً، وفي الواقع ابناً صغيراً، طفلاً، قاصراً، «جلالة الطفل» الذي يحكم برِفْق الأم. وكنّا أشرنا من قبل كيف يمكن أن تخطى هذه الخطى المبكرة نحو تنظيم اجتماعي، نحو الدولة بـ«أحذية أطفال». وكان لابدَّ أن يُستبدَل بالتقدير المبكر الرفيع للمرأة الذي لا يزال واضحًا في عبادة الربّات القديمة وتركَ آثارهُ في «**حقّ الأم**» اللاحق، تنظيم الأب الاجتماعي الذي تتبعه فرويد من القطيع البدائي. لقد توجّب ثانيةً أن ينتصبَ الأب الصارم، العادل، إنّما الذي لم يعد عنيفًا «حاجزًا أمام غشيان المحارم» في وجه الرغبة في العودة إلى الأم، ليتولّى مرة أخرى وظيفته البيولوجية الأصلية، أي فصل الأبناء عن الأم. وعندئذٍ يتحول القلق حيال الأم إلى احترام للملك، وإلى دوافع الأنا الكابحة التي يمثّلها. فموقف الأبناء تجاهه هو موقف ليبيدو أوديب ذو الوجهين

المعروف جيّداً. وفي النهاية يؤدي الخفض الاجتماعي المنهجي للمرأة من ذراها الأصلية إلى ردة فعل ضد الاعتماد الطفلي عليها، ذلك الاعتماد الذي لم يعد بمقدور الابن الذي أصبح الآن أباً، أن يتحمله.

هذا هو السبب في أنَّ الهدف النهائي لكلّ فاتح قوي وناجح هو امتلاك الأمّ وحده. وكلّ ثورة تسعى لإسقاط السيطرة الذكورية تُبدي ميلاً إلى العودة إلى الأم. لكنَّ المرأة هي التي سببت في النهاية هذه الثورات الدموية ضد سيطرة الأب وجعلتها ممكنة، وذلك كلّه بمعنى «الكذبة البطولية» الأسطورية. وكما أظهرت الثورة الفرنسية، فإنَّ ما أثار غضب الجماهير، وما يحدّد أيضًا دور النساء الغالب في الحركات الثورية، لم يكن الملك بقدر ما كان الملكة الفاسدة -التي يُشتبه بارتكابها غشيان المحارم مع ابنها- وسيطرة الخليلات والنساء عموماً. تشكّل المرأة، من خلال قوتها الجنسية، خطرًا على الجماعة التي تقوم بنيتها الاجتماعية على الخوف المُزاح إلى الأب. وينحر الشعبُ الملكَ، لا ليكونوا أحرارًا، بل ليأخذوا على عاتقهم نِيرًا أثقل، نِيرٌ سوف يحميهم من الأم على نحوٍ أضمن: مات الملك، عاش الملك؟

للمرأة تأثير مضاد للمجتمع، ما يوفّر أسبابًا نفسية لإقصائها من الحياة الاجتماعية كما من الحياة السياسية في الحضارات البدائية وفي الحضارات المتقدمة للغاية. والرجل يقلِّل من شأنها بصورة واعية فحسب؛ ويخشاها في اللاوعي. وعلى هذا الأساس أيضاً نُزع

عنها الطابع الجنسي وأُمْثِلَت في الثورة الفرنسية باعتبارها **ربّة العقل**. وفي اليونان القديمة، مُثِّلَت أثينا على أنها مولودة من رأس زيوس. ولطالما كان لـ«الحرية» شكل أنثوي، وهي تعود في النهاية إلى التحرر من السجن الأمومي.

هكذا يكون تطورُ السيطرةِ الأبوية إلى نظامِ دولةٍ مطّردة القوة يديرها الرجال استمراراً للكبت الأوّلي الذي يرمي إلى إقصاء المرأة المتزايد -بناءً على ذكرى رضّة الولادة المؤلمة وحدها- ولو كلّف الأمر تكريس النسب غير المؤكَّد من الأب كأساس للقانون برمّته. والميل ذاته إلى إقصاء حصّة المرأة المؤلمة من أصل المرء إقصاءً تاماً هو ميل مُصان في جميع الأساطير التي يخلق فيها الرجل المرأة الأولى، كما في قصة الخلق التوراتيّة، على سبيل المثال.

يبدو، علاوةً على ذلك، أنَّ عددًا من الاكتشافات يهدف إلى التكريس الدائم لسلطة الأب، تمامًا كما تهدف إبداعات الحضارة المذكورة سابقًا إلى التوسيع الدائم لحماية الأم. أعني اكتشاف الأدوات والأسلحة، وجميعها تحاكي العضو الجنسي الذكري بصورة مباشرة، ذلك العضو المؤهَّل في التطور البيولوجي الذي يسبق أي حضارة لأن يشقّ طريقه في المادة الأنثوية المطواعة. ولأنَّ هذا لا يمكن تحقيقه إلا بدرجة تقصّر عن إرضاء اللاوعي، فإنَّ المحاولة المُجراة على هذه المادة البديلة تبلغ كمالاً أعظم فأعظم بواسطة الأدوات التي يمكن اعتبارها، كما هو معروف، ارتقاءً بالأدوات الطبيعية كاليدين والقدمين والأسنان، وغير ذلك. لكنَّ

هذه المهمة تستمد حافزها اللاواعي من الليبيدو المتعلّق بالأم، أي من الميل الشره المتواصل لشقّ المرء طريقهُ إلى الأم. يتوافقُ هذا مع الحقيقة المدهشة المتمثّلة في أنَّ العضو الذكري ذاته، وبسببٍ من الخوف الأوّلي، لم يختبر «إطالة» اصطناعية مماثلة كتلك التي نجدها في الأدوات الخاصة بالأطراف الأخرى التي يُزاح إليها حتى هذا الميل كما يبدو، على نحو ما تُستبدل المادة بالأم. وفي هذا البديل المحقَّق كرهاً والذي هو المهمة الأولى للتكيّف الثقافي، يبدو الآن أنّه وقع إعراضٌ حاسم وجسدي بحت عن المرأة باعتبارها الموضوع الأولي للّيبيدو العدوانيّ. ويبدو أنّه يسعنا أن نرى في وضع الإنسان المنتصب، في نهوضه عن الأرض الذي ارتبط باختراع الأدوات، الخطوة الحاسمة في عملية صيرورته إنساناً فعليًا، أي في التغلب الثقافي على رضّة الولادة بالتحوّل جانباً عن الأعضاء التناسلية الأنثوية إلى التكيّف مع العالم الخارجي المُضفى عليه طابع الأعضاء التناسليّة والذي ليس له في النهاية سوى دلالة أمومية.

كانت الأسلحة في أصلها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأدوات أو المعدّات. بل يمكن أن نفترض أنّها كانت في أصلها مطابقةً لتلك المعدّات وتُستخدمُ في الوقت ذاته لإحكام المواد أيضًا، كما هو الحال بالنسبة إلى الصيد. ويرتبط الصيد ذاته مرة أخرى ومباشرة بالتعويض عن غذاء الأم، ويقوى هذا الارتباطُ المباشر، كلّما عدنا إلى الوراء. كان دم الحيوانات المذبوحة الدافئ يُشرب في مواصلة مباشرة للتغذية داخل الرحم، وكان اللحم النيء يُبتلَع، ولا تزال أصداء ذلك الباقية تصلنا في أساطير الابتلاع، حيث البطل في

جوف الحيوان يلتهم أجزاءه الرخوة. ويجب تفسير «اجتياف» لحم الحيوان الذي ألمح جيزا روهايم مؤخَّرًا إلى دلالته الأمومية، كما تُفسَّر التضحية الطوطمية بالأب، بالمعنى الذي ينظر إلى الوضع داخل الرحم بوصفه هدية لقوة المخلوق الملتِهم؛ تمامًا كما أنّ جلد الأسد الذي تغطى به هرقل لم يمنحه قوة الحيوان الذكر فحسب، بل أيضًا مناعة الطفل المحمي في الرحم. بيد أنّه يجب أن نتذكر هنا، في النهاية، أنّ كلّ حماية من المخاطر الأساسية أو الهجمات البشرية، سواء كانت حفرة في الأرض أو أشجار مجوفة، درعاً متحركاً أو عربة حربية، غواصة أو دبابة، تعني في النهاية رحلةً إلى كنف الأم الواقي. وبهذا يكون المخبأ الدافئ الذي هو بالمثل أول كنف واقٍ للإنسان ضد البرد، النظير الواقعي للزحف الأسطوري إلى جسد الحيوان الدافئ. ويُفَسَّر جزء من التجاذب الوجداني في القرابين الحيوانية اللاحقة، ذلك التجاذب الذي يكمن بالفعل في كلمة «تضحية»، انطلاقاً من هذه الدلالة الليبيدية الأمومية ويُعبَّر عنه في الندم على أنّ التحقق الجزئي لهذا الوضع الأولي مرتبط بقتل الأم. ذلك أنَّ نحر الأم يُستبْدَل به لاحقًا فرض الموت القُرباني الطوطمي للأب الأولي، تمامًا بمعنى الاستبدال المذكور سابقًا لمثال الأنا[20] الأبوي بموضوع الليبيدو الأمومي.

تظهر هذه الفترة الانتقالية بشكل بديع للغاية في مهرجان

---

(20) مثال الأنا أو المثل الأعلى للأنا، Ego Ideal، ركن من أركان الشخصية ينتج عن تلاقي النرجسية (مثلنة الأنا) مع التماهيات بالوالدين وبدائلهم والمثل العليا الجمعية، ما يسفر عن نموذج يحاول الشخص أن يتمثّله.

الربيع المكسيكي العظيم الذي تذُبح فيه امرأة تمثّل الربّة تلازولتيوتل بقطع رأسها. «ثم يُسلَخ جلد الذبيحة. ويتّشح كاهن بهذا الجلد، ويأخذ بتمثيل الربّة في المراسم التالية. ويُصنَع من جلد فخذ الذبيحة قناع يكُسى به ابن الربّة، إله الذُّرة، سينتكوتل». تمثّل هذه الأعراف الغريبة أيضًا ولادةً يُرمز إليها بصور الربّة وقد باعدت فخذيها. ومن الواضح، علاوة على ذلك، أنَّ الانتقال من التضحية بالأم إلى التضحية بالأب يتم من طريق الابن، الذي يدخل الأم من جديد في أثناء هذا القربان. أمّا الأضحية البشرية الأصلية، كما حفظتها العبادة المكسيكية في أنقى صورة لها، فلا تترك أي مجال للشك في حقيقة أن الأضحيّة التي ضُحِّيَ بها كانت متماهية مع تلك التي أُعيدت إلى الأم، وأنّ فعل التضحية ذاته يُجرى لإلغاء سيرورة الولادة. «لقد سيطرت فكرة الأضحيّة الأسيرة على آراء المكسيكيين إلى درجة المقارنة بين ولادة طفل وأسر أسيرة. والمرأة التي تلد طفلاً هي المحاربة التي تقع أسيرة، والمرأة التي تموت في أثناء المخاض هي المحاربة التي تقع في يد عدو وتُقتَل على حجر القربان». ووفقًا لذلك، نجد في عيد توكسكاتل صبيًا أضحِيَةً، يُعبد لمدة عام كإله وكممثل للإله يجب التضحية به. ويتوافق هذا العام مع الفترة الجنينية المذكورة سابقًا والتي تبلغ 260 يومًا، يُحاط خلالها الصبي باستمرار بثمانية وُصَفاء، وتُضاف فتاة خلال العشرين يومًا الأخيرة.

نعتقد أننا فهمنا «الرمزية» على أنّها أهمّ وسيلة للتكيّف مع الواقع، بمعنى أنّ كلّ «رَغَد» لا تني الحضارة والمعرفة التقنية

تكافحان لزيادته إنّما يحاول أن يُحِلَّ بدائل باقية محلّ الهدف الأوّلي الذي يُبتعد عنه باطّراد، بمعنى التطور. انطلاقاً من هذه الحقيقة يُفَسَّر الطابع الخاص للرمز وما يثيرهُ من ردود فعل خاصة بالقدر ذاته من طرف البشر الذين يتبيّنونه بيسر ضمن صلات معينة لكنهم يبتعدون عنه بسخط ضمن صلات أخرى. إذ أثبت العالم الواقعي نفسه الذي خلقه الإنسان، أنّه سلسلة من التكوينات الرمزية، متجددة بلا انقطاع، لا ينبغي أن يقتصر أمرها على أن تمثّل بديلاً للواقع الأوّلي المفقود الذي تستنسخه هذه الرموز بأكبر قدر ممكن من الأمانة، بل يتعدّاه إلى أنّها يجب أن تذكّرنا في الوقت ذاته بأقلّ قدر ممكن من الرضّة الأوّلية المرتبطة بها. وهذا يفسّر، من بين أمور أخرى، كيف يمكن لاختراع حديث، مثل المنطاد، أن يُستخدَم كرمز لاواعٍ؛ لأنّه مصُمّم هو نفسه على غرار النمط الأوّلي اللّاواعي الذي لا يتبيّن فيه إلا ذاته. وكذا في جميع الاكتشافات العملية، فإنَّ الأمر في النهاية ليس سوى أمر حدٍّ من المقاومات الخارجية التي تقف في وجه إرضاء ليبيدي مثمر، والاقتراب قدر الإمكان من الشرط الأولي. وهذا ما يوضحه تحليل جنون الاختراع الذي حاول بول كيلهولز القيام به في عمل لافت. ومن الواضح في بعض الحالات التي عرضها أنَّ المريض الذي يرغب في اكتشاف المتحرّك الأبدي أو تربيع الدائرة يريد بهذه الطريقة أن يحلّ مشكلة الإقامة الدائمة في رحم الأم والتكيّف معه. وفي حالات أخرى من الاختراعات الكهربائية، وما إلى ذلك، أظهرت دراسة مفصلة لضلالات المرضى بوضوح ما لهذه الاختراعات من أهمية بوصفها

ردة فعل على رضّة الولادة.

هكذا نتبيّن «التكوين الرمزي» على أنّه الظاهرة الإنسانية الأولية التي تمكّن البشر من أن يصيروا مختلفين عن الحيوانات، وبدلاً من تغيير أجسادهم، كما في حالة الزرافة، التي تَمُطُّ نفسها «إلى الكنف» -أي إلى الطعام- يغيّرون العالم الخارجي ويقولبونه بالطريقة ذاتها إلى نسخة دقيقة من اللاوعي. وتبقى بحاجة إلى النظر وسائل التعبير الفكرية التي تفصل الإنسان، إلى جانب وضعيّته المنتصبة، فصلاً جوهرياً عن الحيوانات. وأعني، بالطبع، الكلام وتطوره. والاكتشاف اللافت للتحليل هو، من جهة أولى، أنّنا نحوز في الرمزية، كلغة عالمية غير منطوقة، تشابهات تمتد أبعد بكثير من حدود الكلام، وأننا، من جهة أخرى، نجد ضروب السّجع اللغوي المُحيّرة والأصوات المتشابهة بين شعوب يبدو التأثّر المباشر مستبعداً فيما بينها، وهو اكتشاف يغدو مفهومًا ما إن نفهم «الرمزية» لا على أنّها ليست راسب من التكوين الكلامي، ونفهم التكوين الكلامي على أنّه تطوير متواصل لـ«الرمزية الأولية». ويمكن أن نفترض أنَّ أحلام الحيوانات التي يعتريها تطورٌ جنيني تعيد إنتاج الوضع داخل الرحم، لكنها تفتقر إلى وسائل التعبير اللغوي المميّزة للبشر. وترتبط الطريقة التي حقق بها الإنسان ذلك ارتباطاً طبيعياً بتطور المراكز والوظائف العليا. لكن أصل الأصوات الحيوانية ووظيفتها، في ما يتعلّق بأجزاء معينة من التطور الفردي، يتوازيان على نحو وثيق مع المرحلة الأولية من الكلام الملفوظ بوضوح. فردّة الفعل الأولى بعد الولادة هي البكاء الذي يُفترض به أن يزيل قدرًا

معينًا من القلق، بقضائه العنيف على صعوبة التنفس. ويتكرر البكاء ذاته بوصفه رغبة في الأمّ، حيث تؤدي تهيئة شفاه الرضيع لمصّ الثدي بوصفه رغبة دافعة إلى تكوين المقطع الإنساني الكونيّ «ما». وهذا يمكننا من فهم تكوين الصوت من الرمز في شكله الأصلي؛ ذلك أنّ الشفاه المُهيئة للمصّ تمثّل أوّل استبدال لمحاولةٍ ذاتية الصنع، إذا جاز التعبير، بالأم. فإذا لم تُرضَ الرغبة التي تسبب تهيئة الشفتين للمصّ، انطلق ثانيةً بكاء القلق الأول المؤلم الذي دلَّ على الانفصال عن الأم. يتلاءم هذا التصور أيضًا مع نظرية نداء الإغراء الجنسي الذي يكتفي بأن يكرر على المستوى الجنسي الرغبة في الاتحاد مع الموضوع من جديد. ومن الطبيعي أيضًا، في تكوين الكلمة والكلام الذي يغدو جنسي الطابع باطراد، أن يثبت جزء لا بأس به من الرمزية الأولية أنه باقٍ ويعمل عمله في مراحلها اللاحقة. وبالمثل، فإنَّ الرمزية تظلّ تلعب دوراً كبيراً في المرحلة التالية من الاستعاضة عن الكلمات، أي في الكتابة ومرحلة الرسم السابقة لها، وهي الرمزية التي يعرف الفنان عندئذ كيفية استخدامها لأغراض الاستمتاع الجمالي بإعادة اكتشافها وإعادة إنتاجها بطريقته الخاصة. أمّا تأثيرات القلق المؤلمة التي تُرى في تحليل اضطرابات الكلام، وكذلك في التعابير المولَّدة وفي تشوهات الكلام لدى المرضى العقليين، فتنكص من جديد إلى الدلالة الرمزية الأصلية.

هكذا نكون قد مسحنا دائرة الخلق البشري الكاملة، من أحلام الرغبة الليلية إلى التكيّف مع الواقع، بوصفها محاولة لتجسيد الموقف الأولي، أي لنقض الرضّة الأوّلية. وفي هذا الاستطلاع،

أثبت ما يُسمّى التقدم في تطور الحضارة أنّه محاولة متكررة على الدوام للتكيّف مع ما جرى للميل الغريزي إلى العودة إلى الأم من إبعاد قسري عنها. وسوف نتتبع الآن، على مسار تطور الثقافة، الاقتراب الذي لا لبس فيه من الرضّة الأوّلية في عبارة «العودة إلى الطبيعة!» لكننا لو نظرنا عن كثب إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، فسوف نتبيّن فيها نوعًا أوضح فحسب من التمثّل التشبيهي الذي يفضي إلى إدراك كلّ ما هو كوني بالمعنى اللاواعي ذاته الذي تحاول الثقافة إعادة إنتاجه. ففي الأساطير نرى البقاء الأرفع لما قد يكون التكيّف الأكثر بدائيّة بالمعنى التنشؤي السلالي والتنشؤي الفردي على حدٍّ سواء. ذلك أنَّ المولود الجديد لا يستطيع أن يعيش بأيّ حال من الأحوال ما لم يكن ذلك الجزء من العالم الخارجي الأقرب إليه، والعالم ذاته في النهاية، قد تحوّل مباشرةً إلى بديل للأم؛ سواء كان يدي القابلة، أو الماء الدافئ، أو بعدئذٍ القماط، والسرير، والغرفة، وما إلى ذلك. ويظهر النّظير التنشؤي السلالي في الأساطير حيث تبدو الأرض المحسوسة، أولاً، والسماوات لأنّها لا تُطال، لاحقاً، على أنّها الكنف الأمومي الواقي. وقبل الأرض، مثّل الماء، بتمثّله إلى الحياة داخل الرحم، المصدر الأوّلي الأمومي، في حين تُعطى هذه الدلالة أيضًا للشمس كمصدر للدفء ولا تزال موجودة في «رمزية» النار. كما نُظر إلى الجبال بتجاويفها وكهوفها، وبغاباتها، على أنها أم أوليّة عملاقة، مع تركيز خاص على صفة الحماية. ومع تقدّم المعرفة بعدم كفاية هذه البدائل كلّها، نصل إلى خلق فعلي لتكوينات ثقافية ربما تكون أكثر كفاية، وبقدر ما تكون

هذه، أيضًا، غير كافية، فإنَّ لدينا الهوام التعويضي الموازي الساذج، أي تكوينات الفردوس وحياة أخرى قادمة، بوصفها يوتوبيا واقعية أو أراضٍ للرغبة مثالية.

في ما يخصّ إبداعات الإنسان -أي الحضارة بمعناها الأضيق والأوسع- علينا أن نتعامل، إذاً، مع ضروب التكيّف مع الواقع والهوامات المكمّلة التي تمتد من الدوافع البيولوجيّة إلى الأفعال الواعية اجتماعياً التي يمكن اعتبارها، من وجهة نظر تكييف الواقع مع اللاوعي، المبدأ الحقيقي لتطور الإنسان. أمّا بصدد امتصاص الطبيعة في «دائرة الرمز» التي وفّرتها الفترة الجنينية البشرية الطويلة، فعلينا أن نتعامل مع آلية الإسقاط الأسطوري التي تمكّن الإنسان وحده من تبويب «**الطبيعة**» تحت هذه الأشكال الأولية الفطرية. ويمكن، في هذا الضوء، أن نفسر أساطير خلق العالم وأساطير «أبي العالم وأمِّهِ» التي حفظت لنا، في سياق التمثّل الكوني، أرفع محاولات «نقض» رضّة الولادة وإنكار الانفصال عن الأم. ويبقى أول اعتراف واعٍ بهذا الانفصال محفوظًا لنظرية المعرفة الفلسفية بتمييزها بين الأنا وغير الأنا، بعد أن استنفد التأمّل الفلسفي ذاتَه في مشكلة «الهوية» التي تقبع، في المآل الأخير، في العلاقة الفيزيولوجية بين الأم والطفل.

التعويض البطولي

حين ننظر إلى الوراء من منظور استقصاء التحليل النفسي للأساطير، هذا المنظور الذي كسبناه حديثاً، نلاحظ أنّ هذا المكان، حيث تتحدث المادة لغةً أكثر كونية مما نجده في حالات العصاب والذهان، هو المكان الذي أدركنا فيه، أوّل ما أدركنا، أهمية رضّة الولادة. وكان يمكن لـ«أسطورة ولادة البطل»[21] التي تبيّن فرويد بنظره الثاقب أنّها نواة التكوين الأسطوري، أن تلقي ضوءً كاملاً على المسألة لو كنَّا شركاء في تلك الخبرات التحليلية، إذ كان من شأنها أن تشجّعنا على الإقرار بقيمة أكبر تنطوي عليها هذه «الحكايات الخرافية»، وعلى إعادة ترجمة ظواهر الإسقاط هذه إلى علم النفس، كما أوعز فرويد. لكنَّ الميل الإنساني العام، المتمثّل بالردّ بالكبت على أيّ اقتراب واضح من الاعتراف بالرضّة الأولية، أدّى، بدلاً من ذلك، إلى تبخر هذا التبصّر الأول الواضح باتجاه تفسير يونغ الأخلاقي الروحي للأساطير.

تبدأ أسطورة ولادة البطل، كما هو معروف، بوضعيّة الطفل في

---

(21) من المعروف أنّ أوتو رانك وضع كتاباً حول هذا الموضوع، حمل العنوان ذاته، **أسطورة ولادة البطل**، قدّم فيه تفسيراً تحليلياً نفسياً للأبطال الأسطوريين ولولادتهم على نحو خاص.

الرحم الحامي، حيث يتعرض لاضطهاد الأب الذي لا يريد أن يأتي الطفل إلى العالم مطلقاً. أمّا ما تبقى من مصير البطل فليس سوى العمل على حلّ هذا الوضعية، أي ردّ الفعل على رضّة ولادة شديدة على نحوٍ خاص، تجب السيطرة عليها من خلال إنجازات تعويضية مفرطة، من أبرزها استعادة الأم.

تُستخدم هذه الإنجازات، المعروفة باسم أعمال البطل، في الأسطورة على ذات النحو الذي تُستخدَم به في العصاب وفي جميع إبداعات اللاوعي الأخرى بغرض استعادة الوضعية الأوّلية داخل الأم، مع العاقبة المتمثلة بمقارعة الأب بوصفه موضوع المقاومة الرئيس. وكما وجدنا في العُصابيّ كائناً بشرياً لا يستطيع أن يتغلّب، من دون أذى، على شعور القلق الأوّلي الناشئ عن رضّة الولادة، كذلك يمثّل البطل النمطَ المتحرر من القلق الذي يسعى إلى التغلب على رضّة ولادة شديدة على ما يبدو من خلال تكرارها على نحو تعويضيّ في أعماله. ولذلك عادةً ما يُنتزَع البطل، في هوامات الرغبة المشكَّلة لاحقًا، من رحم الأم، فيُنقَذ بهذه الطريقة من رضّة القلق منذ البداية. وتوضح هذه التيمة من تيمات أسطورة ولادة البطل، من جهة أخرى، كم كان صعباً على البطل في البداية أن يترك الرحم الحامي الذي لا ينى يكابد للرجوع إليه خلف قناع أعمال الإصلاح والفتح الجريئة تلك. ولا بدّ أيضاً من تفسير تيمة الحصانة البطولية على أنّها نوع من الرحم الدائم الذي يجلبه البطل معه إلى العالم كدرع، أو كجلد متقرّن، أو خوذة، لكنّه يظلّ يبدي عن موضعٍ معين قاتل، ككعب أخيل، يكشف عن أنّ البطل نفسه سبق أن كان شديد

الارتباط بالأم جسدياً. ومن ثمَّ، فإنَّ موضوع التعرّض للمخاطر الذي يمثّل العودة إلى الأم ورضّة الولادة في آن معاً، يحاول انفصالاً عن الأم ثانياً وأقلّ إيلامًا بإعادة إنتاج الوضع الأوّلي هواميا. ومن جهة أخرى، فإنّ موضوع وجود والدتين، وهو ما يفسّره يونغ على أنّها رمز ولادة جديدة، يشير، من خلال توصيفهما بأنّهما أمّ ومربية، إشارةً مباشرة إلى رضّة الفطام الثانية. وبذلك تكون الذكريات الموثوقة للرضّتين الأوّليتين المختبَرتين في أساس الأساطير كما هي في أساس الأعصبة تماماً. وهذا ما يمكن إيضاحه بإشارة مقتضبة إلى أسطورة هِرَقْل التي تبيّن بجلاء كم كانت ولادته عسيرة. وثمّة وصف مفصَّل مفاده أنَّه حين أبرزته أمّه، أي حين لفظته من الرحم، وضعته الربّة الأم هيرا نفسها على صدرها. لكنَّ الصبي الممتلئ بالحيوية تسبب لها بألم شديد لدرجة أنّها ألقت الطفل على الأرض حانقةً. وقلّما يمكن للمرء أن يتوقع استحضاراً أوضح لهذه الرضّات المبكرة حتى في حالات التحليل ما لم تكن في هيئة إعادات إنتاج عصابية تتجلى في التعويض البطولي المفرط كأعمال بطولية.

تظهر ردّة الفعل النمطية على الرضّة الأوّلية في حكايات الأطفال الخرافيّة بصورة أكثر سذاجة منها في تكوين البطل، على الرغم من وسمها مثل هذا الأخير بعلامة التعويض الأسطوري؛ لا سيما في تلك الحكايات الخرافية التي يُمثَّل فيها البطل نفسه، بينما لا يزال طفلاً، كنوع من البطل السلبي. وإلى جانب حكاية «ذات الرداء الأحمر» التي تتناول الولادة وسبق أن قوّمها التحليل، ولا تنسى حتى اختناق الطفلة التي انتُزِعَت من بطن الذئب، واحتقان

الدم في رأسها، تمكن الإشارة هنا إلى حكاية «هانسل وغريتل» التي قد تكون أوضح تمثيل لتيمة الولادة. وهي تصور مرة أخرى الأم الأوّلية الشريرة كحيوان يبتلع الأطفال، وتُظهر كيف تظلّ تُستبدل بحالة ما بعد الولادة لحاجة جسدية مثل الجوع تمثيلات جديدة للرحم وإمداداته السخيّة من الطعام؛ على نحو ما نجد في موضوع المنزل الصالح للأكل الطوباوية، أو القفص الذي يُطعَم فيه المرء بوفرة إلى درجة يتعيّن فيها على المرء أن يهرب في النهاية، إنّما ليعود مرة أخرى إلى فرن الخبز الساخن.

ثمّة نمط آخر من الحكايات الخرافيّة لا يقدِّم الطفل في ردود أفعاله المباشرة على رضّة الولادة، بل باعتباره الشاب الناضج في حياته الحبّية. ومثل هذه السرديات الشعبية عن الأمير الناجح الذي ينقذ العذراء المقدَّرة له ويحظى بها على الرغم من معارضة جميع أشقائه المنافسين، إنّما تُفهَم، في نظرنا، بالعلاقة مع الرضّة الجنسية، أي بوصفها ردة فعل الليبيدو الأولي على الجنسية الغيرية.

في حين تنقذ الأمُّ البطلَ في أسطورة الولادة -بتخبئته في الرحم، بعيدًا عن الأب- كي يفرض لاحقاً، كمصلحٍ اجتماعي وأخلاقي، حضارة تقدمية ضد جيل الأب الأكبر، فإنَّ الرومانس الأُسَري عن الأمير يكشف لنا إنقاذ الأم من سلطةِ طاغيةٍ شرير على أنّه نوع من الانتقام. لكنَّ قصص الإنقاذ الخرافية النمطية تُظهر لنا كيف يكون الأمير في وضع يمكّنه من القيام بذلك وما الذي يدلّ عليه في النهاية الانتصار الجَسور في جميع هذه المغامرات المرعبة.

وتُظهر تفاصيل الإنقاذ النمطية بوضوح شديد أنّ إنقاذ المرأة من رقاد الموت لا يمثّل سوى إعادة تقويم لولادة المرء بواسطة «الكذبة البطولية». ولذلك تُستبدل بصعوبة الخروج وخطره صعوبة الدخول أو الولوج: على سبيل المثال، الأشواك حول الجميلة النائمة، أو ألسنة اللهب المحيطة ببرونهيلد، أو تسلّق الجبال الزجاجية الزلقة، أو المرور عبر الصخور المصمتة، وما إلى ذلك. ويمثل الخرق النهائي للكنف الواقي كلٌّ من انقسام الدروع، أو فتح التوابيت، أو تمزيق الأثواب التي تبدو الفتاة حبيستها. ولأنّ هذه الأفعال جميعاً هي أيضًا رموز واضحة لافتضاض البكارة، تعزّز الفكرة التي مفادها أنَّ الجماع ذاته معنيّ بإعادة صوغ الدخول في الأمّ على نحوٍ مُلِذّ، فإنَّ مثال العذرية الفيزيولوجي يُثبت أنّه ليس مجرد استغناء بل بديل مباشر أيضاً لمثال الأمّ. وتشير الحقيقة التي مفادها أنّ وراء الدلالة التناسلية للرموز ثمة أيضًا دلالة الولادة، وهي حقيقة مهمة لفهم الحكايات الخرافية، إلى ما في الولادة من طابع مزدوج يجمع اللّذة والألم، وتوضح كيف يمكن التغلّب على القلق الناجم عن رضّة الولادة بواسطة الحب «الفادي». وبذلك يكون إنكار قلق الولادة الأساس الذي يقوم عليه إنقاذ البطل الشجاع للمرأة النائمة. ويظهر ذلك بوضوح في تلك الحكايات التي يقع فيها البطل، بعد قتل التنين وإنقاذ العذراء، في نوم شبيه بالموت يُقطَع رأسه خلاله ثم يُوضَع بعد ذلك مرة أخرى بالمقلوب. وبذلك يُعَاد إنتاج النوم الشبيه بالموت كتفصيل نمطي من تفاصيل الوضع داخل الرحم، كما هو الحال في جميع حالات التنويم،

والصَّمَل، إلخ، وكذلك في الأحلام وجميع الحالات العصابية والذهانية.

يوضح هذا أيضًا لماذا يجب أن يكون البطل هو الأصغر بين أخوته والمفضَّل عليهم. فارتباطه بالأم لا يقوم على دافعيّ الحنان والدلال النفسيين فحسب، لأنَّ لذلك ذاته أساس بيولوجي. وهو يبقى كما كان مرتبطاً بها جسدياً على الدوام، لأنَّ أحداً بعده لم يشغل المكان، داخل الأم. وبذلك يكون الوحيد الذي يمكن له أن يعود إلى الرحم ويبقى هناك، وهذا بالنسبة إليه نوع من المكافأة، إذا جاز القول. والحال، إنَّ إخوته الأكبر يسعون عبثاً إلى منازعته مكانه الذي يكافح من أجله ويحافظ عليه، على الرغم من «غبائه» المميز. إذ يكمن تفوقه حقيقةً في أنّه يأتي أخيرًا، ويدفع الآخرين بعيدًا، إذا جاز التعبير. وهو في هذا مثل الأب الذي لا يستطيع أن يتماهى معه سوى هو وحده، وانطلاقاً من الدوافع ذاتها.

تنتمي أسطورة الفردوس التوراتية أيضاً إلى النمط ذاته من أساطير الإنقاذ، حيث تُنتزَع المرأة من الرجل، في قَلْبٍ مباشرٍ للحدث الواقعي، أي أنَّ الرجل يولد «مثل بطل»، لأنّه هو من يقع هنا في النوم الشبيه بالموت. ومرّةً أخرى، يمثّل الطرد اللاحق من الجنة، ذلك الطرد الذي أصبح بالنسبة إلينا جميعًا رمزًا للشرط الأولي المبارك مستحيل المنال، تكرارًا للولادة المؤلمة، والانفصال عن الأم بسبب الأب الذي يخضع له الرجال والنساء بالطريقة ذاتها. وتُظهر اللعنة التي تلي خطيئة الولادة الأصلية، «بِالْوَجَعِ

تَلِدِينَ أَوْلاَدًا»، الدافع الكامن في قاع التكوين الأسطوري بأكمله، وهو جَعْلُ الرضّة الأولية التي يُعبَّر عن تكرارها المستمر والمحتوم في تشبيه الفاكهة، رضّةً بلا أثر. ويُظهر الأمر بعدم الأكل من ثمر شجرة الفردوس النفور ذاته، بالمعنى الذي يشيرُ إلى رضّة الولادة، من فصل الثمرة الناضجة عن الجذع الأمّ باعتباره، كما في أسطورة ولادة البطل، العداء الأصلي المطلق الذي يكنّه الأب تجاه مجيء البطل إلى العالم. كما تُظهر عقوبة الموت المفروضة على خرق هذا الأمر أنَّ مخالفة المرأة تتمثّل في قطف الثمرة، أي الولادة، وهنا مرة أخرى يثبت الموت، بمعنى الميل إلى العودة، أنّه ردّة فعل مرغوبة على رضّة الولادة.

كما سبق أن أشرتُ في **أسطورة ولادة البطل** وأبنتُ تماماً في **ملحمة لوهنغرين**، فإنَّ هذه الفكرة تصلح لجميع التراثات الأسطورية الخاصة بموت البطل، وتكشف عنها طريقة وفاته ومراسم دفنه لدى جميع الشعوب وفي جميع المراحل، على نحوٍ غالبًا ما يكون مفاجئاً لعقولنا، لكنّه مألوف تمامًا للاوعينا. وهي لا تتحدد بأي حال من الأحوال، كما استنتج يونغ من المحتوى الظاهر، بفكرة الولادة الجديدة، المثقلة منذ البداية بلعنة الموت، بل يجب أن تُفهَم من المفهوم اللاواعي للموت ذاته بوصفه عودة أبدية إلى الرحم. فكلُّ من يولد يغوص عائداً ثانيةً إلى الرحم الذي سبق أن جاء أو جاءت منه إلى عالم النور، بدفع من عمل الإنسان. ولقد تبيّن القدماء في عودة الميت هذه أسمى تعبير عن حبّ الأم التي ترعى العهد مع نسلها في الوقت الذي يقف فيه هناك وقد هجره الجميع. وكان

يوهان ياكوب باخوفن قد أوضح هذا على نحوٍ جميل للغاية في نيميسيس جالبة الموت التي تنبثق من بيضة، وكذلك في عدد من ربّات العالم السفلي والموت القديمات الأخريات. «نحن نرى كيف اقتضت وجهة النظر هذه أتاناً وتيفونة، وندرك العلاقة الوثيقة التي تجمع الأتان مع أمّ الموت الشبيهة ببيضة في منحوتات الهاربي الليسية، ومع دفن ابنة الملك في جسد البقرة المعدَّة لهذا الغرض، ومع شخصية منيرفا الغرغونة العقيمة والمميتة، ومع التمثيل الضخم للأمهات على الأضرحة، ومع التسمية الديميترية للموتى. فالمرأة تظهر في كلّ مكان على أنّها حاملة قانون الموت، كما تظهر في هذا التحديد لهويتها على أنّها رؤوفة وعلى أنّها قوة مهددة شريرة في آن معاً، قادرة على أعمق التعاطف لكنّها قادرة أيضًا على أشدّ القسوة، مثل الهاربي بشكلها الأمومي وأمّ الهول المصرية الفينيقية التي حملت في داخلها قانون كلّ حياة مادية». ووفقًا لباخوفن، فإنَّ هذا يفسّر أيضًا سبب إقصاء الرجال من طقوس الحداد القديمة، ومراسم الموت «الأنثوية»، كما بقيت حيّة حتى في خرافات الشعب الألماني في طقوس منعزلة غير مفهومة؛ من ذلك مثلاً، ألواح الجثامين في جنوب ألمانيا، وهي ألواح لا غرض لها سوى تمكين الموتى من لمس الخشب الأمّ؛ وكذلك، حمل الجثمان وإخراجه من المنزل بقدميه أولاً -في وضع الولادة المعكوس- ودَلْق الماء خلفه.

بيّن باخوفن بطريقة جدّ جميلة كيف يتحوّل رمز الأم الأسطوري البسيط هذا في أسطورة الدانائيات إلى صورة عقاب أبدي مميّز للدين. فإذا ما كانت عقوبة الموت، تلك العقوبة التي

تكرر في السرد التوراتي عقوبة الطرد من الفردوس وتُنزلُها، تبدو هي ذاتها على أنّها التحقيق الأوضح لرغبة اللاوعي، فهذا يتوافق تمامًا مع التصور الطفلي للموت بوصفه عودة إلى المكان الذي جاء منه المرء. ونجد في أساطير الفردوس والعصر الذهبي وصفاً لهذا الشرط الأولي، مع تركيز على الجانب المُلِذّ منه، في حين تمثّل النُّظم الدينية الكبرى، الثنائية منذ البداية، بمعنى التجاذب الوجداني العصابي القهري، تكوينات عكسية أخلاقية ضد احتدام هذا التوق المخيف إلى العودة، ومحاولات تصعيدها.

التّصعيد الدّينيّ

ما من شكل من أشكال الدّين إلّا وينزع، في نهاية المطاف، إلى خلق **كائنٍ** أوّليٍّ مُغيثٍ وحامٍ يمكن للمرء أن يأوي إلى كنفه بعيدًا عن المشاكل والمخاطر جميعها، وأن يعود إليه في حياة قادمة هي صورة أمينة، على الرغم من تصعيدها، للفردوس الذي سبق أن فُقِد. بلغ هذا النزوع اتساقه الأشدّ في الأسطوريات المسيحيّة التي اختصرت نظرة العالم القديم واحتوتها بأكملها. ومثّلت الأسطوريات المسيحية بسمائها المكتظة إعادة أنسنة لأسطوريات السماء الشّرقية القديمة؛ وارتبط بها، في مرحلةٍ لاحقةٍ من الكبت، علم التّنجيم القروسطي، بما فيه من طَوالع الولادة، ليظهر في النهاية كعلم فلك علميّ، على الرّغم من أنّه لا يزال يحتوي على وفرةٍ من العناصر الهواميّة اللّاواعية.

وحده التحليل السيكولوجي الحقّ يمكن أن يبصّرنا بالكيفية التي تطوّرت بها صورة العالم القديم، لتبلغ ذروتها في رؤية العالم البابليّة. فبقدر ما يوغلِ التراث في القدم، بما في ذلك التراث الذي يقدّمه النحت، لا نرى سوى صورة للعالم نجميّة محضة، لا يقدّم التراث البابليّ ذاته أيّ معلومات عن أصلها. ويبدو لي أنَّ محاولةً أحدث عهداً من هذا النوع، هي محاولة هيرمان شنايدر، لإثبات

وجود عبادة للشمس «نيوليثية»[22] في أقدم الديانات البابلية والمصرية، قد فشلت بقدر ما كان المؤلِّف المتفقّه مهيّئاً لأن يقع على ما يبحث عنه، ما جعله يهمل معنى المادة. لكنّه يبقى صحيحاً أنَّ المادة التي قدّمها، من صور الأختام ما قبل البابليّة، تعودُ إلى نحو عام 4000 قبل الميلاد. وهنا نرى أمامنا كمنتج نهائي «رمزية ديانة الشمس النيوليثية بأكملها، كما عُرِفَت من الرسومات الصخرية الشمالية.» ولا يكون المرء في موقع يمكنه من الإحاطة بمشكلة تطوّر ديانة الشمس النيوليثية هذه إلّا إذا تكبّد عناء القبض على أصلها النفسي بقدر تكبّده عناء القبض على أصلها التاريخيّ.

سوف أوضح في غير مكان بالتفصيل أنَّ رؤية العالم النجميّة التي نلتقيها في هذا الشكل الذي يبدو مكتملاً هي النتاج المتأخر لسيرورة نفسية طويلة من الإسقاط، سوف نلقي عليها بعض الضوء في سياق المحاججات التالية. يكفي التأكيد هنا على حقيقة أنَّ هذا التطور برمته، وفقًا لرأي شنايدر، «ربما يكون قد بدأ من التقويم الرفيع للنار» التي «توجد كشمس في السماوات»، كما هي «موجودة في أجسام البشر والحيوانات الدافئة». وكما يتضح الأصل الأمومي لعبادة الشمس على هذا النحو، فإن مقاربة بسيطة لـ«عبادة النجوم» لدى الشعوب البدائية، كهنود الكورا[23] على سبيل المثال، من شأنها أن تكشف أنَّ هذه الأفكار «الدينية» تضرب بجذورها أيضًا في علاقة الطفل بالأم. فالسماء المرصّعة بالنجوم تتماهى لدى

---

(22) متعلّقة بالعصر الحجري.

(23) الكورا هي مجموعة عرقية أصلية في مناطق عديدة شمال غرب المكسيك.

هؤلاء مع العالم السفلي، إذ يسود الليل في المكانين. فالسماء هي هكذا مكان الموت. والنجوم في هذا الصدد هم الأسلاف الميّتون الذين يظهرون في السماء ليلاً في الوقت ذاته الذي يدخلون فيه العالم السفلي. ولكن كما تنمو النباتات جميعها من العالم السفلي، فإنَّ سماء الليل التي هي انعكاس للعالم السفلي، هي أيضًا مكان للخصب. وفي الأساطير المكسيكية القديمة، تُدعى النجوم أضاحٍ، تعمل على تغذية الشمس الغاربة التي لا تستطيع أن تجدد نفسها من دون هذا الطعام. والأضاحي البشرية الأرضية، كما يرى كونراد تيودور بريوس، هي إلى حد بعيد مجرد تقليد لهذه التضحية بآلهة النجوم.

بعيداً تماماً عن هذا الإسقاط القديم على العالم الأكبر، وبما يعاكسه مباشرةً في الحقيقة، كان تطور الفرع الكبير الآخر من الديانة الشرقية القديمة: عقيدة التأمّل الهندوسية الصوفية القديمة الموجّهة نحو العالم الأصغر البشري. وهي تبلغ في عقيدة تناسخ الأرواح النقطة الأرفع في الانتصار على رضّة الولادة. ولقد بيّن فرانز غابرييل ألكساندر مؤخَّرًا، في دراسة ممتازة تستند إلى عرض قدّمه فريدريش هايلر، الطابع «العلاجي» الواضح لهذه الفلسفة وهذه الأخلاق بصبغتهما الدينية، أي «ممارسة اليوغا»، كما ألمح إلى تشابهها مع الإجراء التحليلي. والهدف من هذه الممارسات جميعاً هو النيرفانا، العدم الملذّ، الوضع داخل الرحم، ذلك الوضع الذي تتوق للعودة إليه حتى «إرادة» شوبنهاور شبه الميتافيزيقية. والطريق إلى ذلك، كما في التحليل، هو اتّخاذ المرء موقف تأمل حالم يقارب الشرط الجنيني، والنتيجة، وفقًا لألكساندر، هي التمكّن من تذكّر الكثير عن الوضع

داخل الرحم.

ندين لاستقصاءات ياكوب فيلهلم هاور المنشورة مؤخّرًا بنفاذنا إلى التوصيفات الهندوسية القديمة لتجارب النشوة التي تتيح التعرّف بوضوح على معنى هذه التدابير جميعاً. ذلك أنّه على التلميذ لدى رجال الدين البراهمة، أو البراهماكارين الذي يحاول أن يتشرّب القوة السحرية السرية التي تعني بالنسبة إلى الهندوس سبب الكينونة الأوّلي، أن يختبر في رحم المعلم، خلال تعديته، حالة تنويم تستمر ثلاثة أيام. «المعلم الذي يُعَدّي التلميذ يجعل منه جنينًا في داخله. يحمله ثلاث ليال في الرحم. ثم يضعه بوصفه ذلك الذي يأتي ليرى الآلهة». وكما أكّد فون هيرمان أولدنبورغ بالنسبة إلى ما يُسمَّى الديكسا، ربما جلس المُتدرّب ثلاثة أيام في كوخ، بقبضتين مشدودتين وساقين مثنيتين إلى الأعلى في الوضع الجنيني، محاطاً بجميع أنواع الأغطية. «يحوّل الكهنة من يؤدّون معه الديكسا إلى جنين من جديد. وكوخ التضحية بالنسبة إلى الديكسيتا هو الرحم؛ وبذلك يسمحون له بدخول الرحم ثانيةً؛ ويغطونه برداء. والرداء بالنسبة إلى الديكسيتا هو كيس الجنين؛ وبذلك يحيطونه بكيس الجنين. ويوضع فوقه جلد ظبي أسود. وخارج كيس الجنين ثمة المشيمة؛ وبذلك يغطونه بالمشيمة. ويحكم قبضتيه. ويقبع الجنين في الداخل بقبضتين مشدودتين؛ وبقبضتين مشدودتين يولد الطفل: يزيح جلد الظبي الأسود، وينزل إلى غرفة تحت الأرض؛ ولهذا السبب تولد الأجنّة متحررة من المشيمة. ينزل بردائه؛ ولهذا السبب يولد الصبي مع كيس الجنين». وثمة وصف واضح في **الريجفيدا**

لوضعيّة، تسمّى أوتانا، حافظت عليها ممارسات اليوجا الحالية، وهي، كما يشير شتورش، «تشبه وضعيات جنينية معينة، كما نراها في أحيان ليست قليلة في الوضعية النمطية للجامودیين». وتُذكر في مواضع أخرى من **الريجفيدا** حركات دوّارة للرأس والعينين، وحركات تأرجح، وارتعاشات وهزهزات، وجميعها تبدو من جديد مرتبطة برضّة الولادة.

لدينا هنا الظاهرة الأوّلية المتمثّلة بحالة الحماية الملذّة. ومن هنا تبرز لاحقًا، من خلال الانفصال عن الأم والتحول إلى الأب، صورة الله القدير والمحب، إنّما المُعاقِب أيضًا، باعتباره تصعيداً دينيًا من طريق الإسقاط. وكما يعتقد رودولف أوتو، فإنَّ أصل الأديان التاريخية جميعاً، قبل ظهور أشكال محددة وواضحة من الشياطين والآلهة، هو «مشاعر أولية ضبابيّة»، مشاعر ارتجاف أمام المرعب، وتعجب من الغامض، تتجلّى في البداية لدى البدائيين كـ«خوف من الشياطين». ونعلم اليوم من تفسيرات فرويد أنَّ الشياطين تتعلق في الأصل بالخوف من الموتى، أي أنها تتوافق مع الشعور بالذنب المُسقَط نحو الخارج، في حين يجب، من جهة أخرى، تفسير القلق غير المحدد نفسه، كما يظهر لدى الطفل، على أنه استمرار للرضّة الأوّلية. ويبيّن تطور الفرد أنَّ الخوف الأوّلي مرتبط مرة أخرى ذلك الارتباط المباشر بالموتى، ويمثل حالة ما قبل الولادة. لقد استُقصيَت الخطوات المفضية من الإيمان بالشياطين إلى الإيمان بالآلهة استقصاءً حسناً في كلّ من الأساطير والفولكلور. لكنَّ العامل النفسي الذي يفعل فعله في هذا التطور بأكمله يكمن في

الاستبدال التدرجي للأمّ التي يتعلّق بها القلق بصورة الأب المطالِب بالقلق المُصَعَّد، أو الشعور بالذنب. وتتوازى سيرورة التطور الديني هذه تمام التوازي مع سيرورة التطور الاجتماعي كما وصفناها. فهنا أيضاً تظهر في البداية عبادة الربّة الأم الآسيوية العظيمة التي اعُتبرت في بعض الأحيان ربّة الحب والخصب الجامحة الشهوانيّة، واعُتبرت في أحيان أخرى «ملكة السماء الطاهرة، الربّة العذراء» التي تعاود الظهور في حواء ومريم، وتتواصل في كاريس الإيرينائية، وهيلين سمعان المجوسي، وفي صوفيا وغيرهن. يقول أحد المحققين الجدد في «الأسرار الغنوصية»: «ثمة مرونة جليلة تتجلى في الإيمان بالربّة الأم. إذ يجد فيها مكاناً مؤكَّداً كلُّ ما هو ديني من أيّ نوع وبأيّ معنى، من طقوس القصف والعربدة إلى الميول الجمالية والفنية، ومن أسرار الجماع (συνουσία) إلى علم التنجيم ونجم بيت لحم. يمكن للربّة الأم أن تكون كلّ شيء، روح العالم، وعقله، وتطوره، ولذّته، وآلامه، وخلاصه، ونوره، وبذرته، وخطيئته، وتمكن رؤية كلّ شيء فيها في مراحل متتالية انعكاسًا للكينونة، وصولاً إلى الخضار ذاتها. يمكنها أن تكون ضحكاً ونواحاً، عقلًا وجسدًا، ربّةً وشيطانةً، سماءً، أرضاً، وجحيماً». وكما أدرك ألفرد وينترشتاين من قبل، فإنَّ الأفكار الدينية والفلسفية اللاحقة عن خلق إله ذكر للعالم ليست سوى نتيجة لاطّراح الأم الأولية، على نحو ما نجد في خلق الإنسان في **الكتاب المقدس**. ونجد بالتوافق مع هذا أنَّ الطوائف الهرطوقية، في الديانة اليهودية كما في الديانة المسيحية، تتميز بإلحاح جنسي على العودة إلى الربّة

الأم. وبذلك تسير هذه الحركات الثورية داخل الدين في الطريق ذاته الذي تسير فيه الحركات الاجتماعية، طريق النكوص إلى الأم.

هكذا تبدو عبادة النطاف المعروفة في الأفخارستيا الغنوصية لطائفة الفيبيونيين مرتبطة بخدمة الربّة الأم المصرية الآسيوية التي يسميها السومريون ماني، وتُسمّى عشتار في بابل، وماجنا ماتر، وسيبيل، وما، وأماس في آسيا الصغرى، والأم الكبرى في قرطاج، وإيزيس في مصر، وديميتر لدى الإغريق، وعشتار بين السوريين، وأناهيتا عند الفرس، وعليلات بين الأنباط، وكوانين فى الهند، وكوانون في البوذية اليابانية، و«الأم الأولى» في التاوية الصينية. والوجبة الفيبيونية، ذلك الفجور الديني الذي «على الرغم من كلّ ما فيه من وثنية حقيقية، لا يزال يتألف في جوهره، كما تفترض التعليقات القديمة المُلْغِزَة على العشاء المسيحي الأخير ومشتقّه القدّاس»، وكما أدرك ليونهارد فندت بحقّ، لا من الجماع الذي كان يُحَرَّض ضده بشدة باعتباره عارًا، بل من التهام المفرزات الجنسية. «تأخذ المرأة والرجل النطاف بأيديهما.... يلتهمانها ويعلنان خزيهما ويقولان: هذا جسد المسيح.... وكذلك يفعلان مع مفرزات المرأة وهي حائض ... ويأكلان منها أيضاً مشتركين. ويقولان: هذا دم المسيح». ويرى فندت منطقياً في العيد الثالث، العيد الذي يسمى «الباشا الكامل»، تكملةً وشرحاً للعيدين الآخرين، بمعنى أنَّ الفعل الجنسي لا يُستخدم إلا لغرض تدمير السائل المنوي، الوسيلة الوحيدة لدى أرْخون الرغبة. «إذا كان الطفل قد وُلد، على الرغم من كلّ شيء، فيجب أن يكون الطعام المقدس في الوجبة الثالثة!

ومن كلّ امرأة تصبح أمّا من طريق الخطأ، يُنتزَع الجنين، ويُمزَّق إرباً، ويُحَضَّر بالعسل والفلفل والزيت والعطور، ويأكل منه الجميع بأصابعهم....» ويفوهون بعد ذلك بكلمات الشكر التالية: «لم يستطع سيّد الرغبة أن يخدعنا، لا، لقد جمعنا شطط الأخ». ويضيف فندت، مفسِّرًا: «نحن على دراية بنوع من النضال ضد الأرخونات على هيئة خرقٍ للأمر ذكره إكليمندس الإسكندراني بخصوص الأنتيتاكتيين والنيقولائيين على النحو الآتي: جميع ما خلقه الله الأب كان حسناً؛ لكنّ إلهاً أدنى خلط به الشرّ؛ ومن هذا الإله الأدنى أتى الأمر ... أرخون الرغبة يريد أن يُخلق الأطفال ... لذلك نقوم بكلّ ما يحول دون إنجاب الأطفال».

أوردنا هذه العبادة وشروحها بالتفصيل، لأنَّ آلية التصعيد الديني بأكملها، ومن ثم التكوين الفعلي للدين، تتكشّف فيها واضحة من دون تمويه.

إنّ الإله الأدنى الذي يأتي بالأطفال إلى العالم ويجبرهم بذلك على تحمّل رضّة الولادة مرّة بعد مرّة، هو الأمّ؛ ولا يتعدّى انعدام العفّة لدى الغنوصيين أمر العودة إلى رحم الأم، والحيلولة تالياً دون تجدد رضّة الولادة؛ ولهذا تؤخذ النطاف من طريق الفم. فإذا ما حصل حمل، رغم ذلك، يُنتَزَع الجنين للحيلولة دون الرضّة، ويؤخذ ثانيةً من طريق الفم وحده. يقول فندت: «يُفهم التطور العالمي على أنّه إخفاق ذريع؛ ولا يأتي الخلاص إلّا بتقهقر ذاك الذي **له الأثر كلّه في الكون**».

لقد وُضِعَ الإله الأب مكان الأم الأولى المترعة بالقلق والرغبة، وذلك من أجل قيام التنظيم الاجتماعي وضمان استمراره، بحسب المعنى الفرويدي لـ«الطوطمية». وكلّ انتكاس نحو تبجيل الأم، مما لا يمكن تحقيقه إلا جنسيّاً، هو إذاً مناهض للمجتمع ويُضطهَد بكلّ الفظاعة التي تَسِم ما يسمّى التعصّب الديني. لكنّ هذا، مثل الثورة الاجتماعية، يفضي في النهاية إلى الحفاظ على السلطة الأبوية وتعزيزها لحماية الجماعة الاجتماعية. ولهذا السبب، فإنَّ جميع حركات الارتداد هذه تتبعها ردّة فعل متشددة متزايدة، كما يمكن أن نرى في تاريخ الديانة اليهوديّة. وأشهر حركة من هذا النوع هي حركة «الشبطائيين» الخلاصية الزائفة، منذ حوالي 300 عام، وكان مؤسسها، شبطاي تزيفي، يهوديًا إسبانيًا من سميرنا. ومثل الغنوصيين، أعلن أيضًا خرق الوصايا، وانفصل تلاميذه تماماً -لا سيما بعد وفاته- عن النواميس الصارمة لليهودية. وتتمثل خصوصية هذه الحركة في حقيقة أنَّ المرأة كانت الإله، وأنّ الأشكال المحرمة للحياة الجنسية، لا سيما سفاح القربى، كانت خدمة إلهية مبجّلة. «كانوا يقيمون في كهوف في حيّ سالونيكا أشدّ طقوس العربدة جموحاً لأغراض دينية. عند مطلع السبت، كانوا يضعون عذراء عارية في وسطهم ويرقصون عراة حولها. وأحلّوا العربدة محلَّ الصلاة. وكادت عادات مماثلة تعم الجماعات اليهودية في العالم كلّه. ومن الطبيعي أنّ يكون الحاخامات قد اضطهدوهم أشدّ الاضطهاد. لكنهم فشلوا على مدى 200 من الأعوام في القضاء على الطائفة. ولا تزال في تركيا بقايا منها إلى يومنا هذا». وترتبط ردّة

الفعل المباشرة -تلك الردّة التي أدت، وفقًا لتفسير لانجر الحاذق، لا إلى إقصاء المرأة والزهد بها فحسب، بل إلى زيادة المثليّة الجنسيّة الفعّالة اجتماعيًا أيضاً- باسم الحاخام الشهير إسرائيل بن إليعيزر، أو بعل شيم توف، وبحركة الحسيديم التي خلقها. ولقد توصل لانجر إلى استنتاج مفاده أنَّ «التاريخ الداخلي الكامل للشعب المختار يظهر حقًا كسلسلة من المعارك الواعية إلى هذا الحدّ أو ذاك في اتجاهين. وقد انتهت المعركة عموماً بتسوية، ما أضاف في عصور ما قبل التاريخ قوانين جديدة ورموز جديدة إلى تلك الموجودة من قبل. وتُعدّ عقدة أوديب ومفهوم الموت الفرويديين قوتين عاتيتين في هذا الصدد، وبذلك يكون التشريع اليهودي بأكمله قد نُفِّذَ من خلال إيروس في الحقيقة، قبل أن ينال إقراره الإلهي في سفر الرؤيا».

إلى هذا التحديد الممتاز، نودّ أن نضيف ملاحظةً منهجيةً، تشير أيضًا إلى الاستقصاء التحليلي النفسي للدين. ما من شكّ في أنَّ علينا، بصدد هذه الطوائف والعبادات الأمومية، أن نتعامل مع ظاهرة الارتداد على أنّها «عودةٌ للمكبوت». لكنَّ على المرء هنا، كما هو الحال في المجال البيولوجي، أن يحترس من إدخالٍ سابق لأوانه لوجهة النظر التنشؤية السلاليّة، وكذلك من محاولة إيجاد أساس تاريخي أو إعادة بنائه، حين يكون الأمر أمر أساس نفسي، مع أنَّ ذلك في اللاوعي بلا شكّ. هكذا يبدو أنَّ الطائفيين اليهود المحدثين يعودون إلى عبادة الأم الآسيوية، من دون أن تكون بهم حاجة إلى معرفة أيّ شيء عنها، بل يكتفون بإطلاق ردود الأفعال ذاتها من لاوعيهم الذي اختبروه بشكل فردي. لكنَّ الحالات التي تكون

فيها الاستعارة المباشرة ممكنةً أو حتى محتملةً، كما في «العجل الذهبي» اليهودي الذي يبدو أنّه يمثّل «الوليد» على أنّه **ابن الله**، هي أكثر أهمية من الناحية النفسية وأكثر إثارة للاهتمام من تلك الخاصة بـ«التراث» الذي يكون ميكانيكيّاً فحسب على الدوام. ومن جهة أخرى، فإننا حين نتمكّن، في تراث الدين الأبوي ذاته، من أن نعيد بناء شذرات من مراحل الدين الأمومي الابتدائية المكبوتة والتَّعرف عليها، فعلينا أن نتمسك بحقيقة أنَّ هذه ليست سوى مراحل ابتدائيّة في تكوين الدين، بالمعنى الفعلي للكلمة، ويجب اعتبارها، كما أشار فرويد، نتيجةً نهائية لمعارك أوّلية من أجل الأم وضدّها، وانتصارًا لسلطة الأب الاجتماعية.

من وجهة النظر هذه، يمكننا أيضًا أن نتتبع إلى أبعد بقليل التطور الديني لـ«قطيع الإخوة» في الجماعة، إلى جانب تطوره الاجتماعي الذي وصفه فرويد، وبانسجام مع افتراضنا أنّ التطور الاجتماعي هو عبارة عن انتقال من عبادة الأم إلى دين الأب، بواسطة **الابن-الإله** الذي وجد في المسيحية أنقى تعبير عنه. وعلاوة على ذلك، لعلّ الأهمية التاريخية للمسيحية على مستوى العالم تستند إلى حقيقة أنّها كانت أول من وضع **الابن-الإله** في المركز من دون أن تهاجم في الوقت ذاته الحقوق الأصلية للأم والحقوق الثانوية للأب. يتوافق مع هذا أيضاً ما يعطيه نصّ الإنجيل من تقدير رفيع للمسيح للطفل. لقد ظلّ المسيح طفلاً أبداً، حتى عند موته، على نحو ما يمثّله النحت.

في الأسراريات القديمة، كان كلُّ متصوّف يغدو مباشرةً إلهاً هو نفسه. وتُظهر صيغة التسليم والإقرار: «لقد صُمْتُ، شربتُ الشراب المزيج، أخرجته من الصندوق، وبعد أن أدرته، وضعته في السلّة ومن السلّة إلى الصندوق»، أننا مهتمّون هنا بالنكوص إلى الرحم الذي يمثّله السيستا ميستيكا (صندوق الأسرار) كما يعتقد الآن علماء الآثار أنفسهم. «إذ يأخذ المتصوّف صورة رحم من الصندوق المقدس ويمررها على جسده، فإنّه يضمن أن يولد من جديد من رحم الأم الأرض، وأن يصبح طفلها الجسدي». وهذا يفسّر أيضًا تلك الإلماعات التي تبقى أشدّ غموضًا والتي تحدّث فيها عديدٌ من الكتّاب المسيحيين عن سرّ الأسراريات الإلوسينية: «أليس هنالك ذلك النَّسب الغامض والعِشرة المهيبة بين الكاهن المُفسِّر والكاهنة، بينه وبينها وحدهما، وألا تعتبر جموعٌ غفيرةٌ مقدّساً ما تمّ بين الاثنين في الظلام؟» ليست المسألة مسألة جماع فحسب، ولا حتى مسألة «جماع مقدس، يمكن أن يشارك فيها 'حشد كبير' بل مسألة اتحاد مع الأمّ. وهذا ما يثبته لا رمز السيستا ميستيكا فحسب، بل العبادة الأسرارية الفريجية الواقعية أيضاً وعلى نحو أشدّ وضوحاً، وفيها ينزل المتصوف في قبر، 'حيث يُسكَب عليه دم ثور مذبوح. وبعد الولادة الجديدة، يتلقى غذاءً من الحليب لأنّ الله الذي فيه أو هو الذي في الله لا يزال طفلًا، ثم يكبر وتعبده الجماعة كإله'. كذلك تُمكّنُ ممارسة اليوجا الهندوسية من خلال التأمل الصوفي كلّ فرد بذاته من أن يصبح إلهاً: فهو بدخوله الرحم، وتحوله مرة أخرى إلى جنين، يغدو كلّي القدرة كإله».

هكذا يُثبت الطفل –الذي لم يولد بعد، في الأساس– أنّه الله، مثل بدلائه الأرضيين، سواء أكانوا ملوكًا أو باباوات، رغم أنّه يخضع لقيود أكبر؛ ومن هنا أنّ كلّ فرد بحدّ ذاته كان «الله» ذات مرّةً ويمكن أن يكون كذلك مرةً أخرى، إذا ما أمكنه، وبقدر ما يمكنه، أن يضع نفسه من جديد في الشرط الأولي، وهذا هو السبب في أنَّ بمقدور كلّ امرء أن يتماهى مع «الإله الواحد الأحد» اللاحق. ولكن بما أنّه ليس بمقدور الجميع أن يعودوا إلى الأم، فلا يمكن للجميع أن يكونوا ملوكًا أو آلهة. ومن هنا أنَّ المختارين من كثرة، أي الكهنة، يكونون مخصيين في الأصل؛ أي يجب عليهم أن يتخلوا عن امتياز دخول الأم لمصلحة واحد فقط، هو الأصغر الذي يُمكَّن من أن يشغل مكان الأب بالفعل، وأن يحوّل، بالتصعيد الديني، أكثر الأفعال لذّةً، ذلك الفعل الذي لا شكّ أنَّ الحشد يريد أن يعاقبه عليه، إلى تضحية طوعية من أجل الآخرين. وبهذه الطريقة ينقذ الجماعة الاجتماعية من الدمار. وبذلك تُرفَع الأم جزئياً إلى مرتبة ملكة السماء، وتُستخدَم جزئياً، بوصفها المبدأ الأولي الشرير والمغوي لكلّ خلق، في تكوين المفهوم الديني–الأخلاقي الخاص بالعالم السفلي القديم الذي يؤدّي، بنشأته من أسطوريات السماء، وعن طريق التصعيد الديني المدروس في سفر الرؤيا ليوحنا، إلى الطرف الأقصى الآخر من فكرة القرون الوسطى عن الجحيم.

يتجلّى الجحيم بتفاصيله المادية الصارخة بوصفه المقابل المريع لهوام الفردوس والجنّة داخل الرحم. ويمثّل العقاب الأبدي في الجحيم، على وجه الخصوص، ذلك العقاب الذي يتوافق مع

العقاب اليوناني في العالم السفلي، ضروباً مفصّلةً من إعادة إنتاج الوضع داخل الرحم، وينبغي ألّا نعجب إذا ما كان الهستيريون في العصور الوسطى قد أظهروا تفضيلًا خاصًا لهذه المادّة الجاهزة في تمثيل الميول اللاواعيّة ذاتها.

يُظهر تحليل اللاوعي لماذا يتمتع الربّ اللاحق لهذا «الجحيم» بخصائص الأب الأوّلي، إذ أنّه هو، في الحقيقة، من قَلَبَ المشهد الأصلي لجميع الأحاسيس الملذّة إلى نقيضه. ولعلّ الدلالة الأنثوية الأصلية للشيطان، المجسَّدة حتى في فوهة الجحيم، لا تزال محفوظة في صورة جدّته شبه الكوميدية، الباقية في الساحرات —من دون أن تقتصر على اللواتي في الحكايات الخرافيّة— كالأم الأوليّة العجوز الشريرة والخطيرة. وما نراه في هذيان العصور الوسطى حيال الساحرات وفي اضطهاد محاكم التفتيش الوحشي لهن إن هو إلّا حال الجحيم بعقوباته التي تحولت إلى حقيقة والتي قد تعود، وفقًا لتخمين عبّر عنه فرويد شفهيًا، إلى رضّة فعلية يبدو لي أنّها أصابت الرضّة الجنسية ومعها رضّة الولادة في لاوعينا بطريقة مباشرة للغاية.

بتفسير العقاب الأبدي على أنّه يمثّل الوضع داخل الرحم بمؤشرات سلبية، نقارب تيمةً سبق ذكرها وسوف نتبيّن في الفصل الأخير أنّها المشكلة النفسية الجوهرية في رضّة الولادة. لا يسعنا هنا أن نتتبّع التطور المعقد لهذه الإسقاطات البدائية كما توضحها دراسة العصاب القهري، وتفضي في النهاية إلى تكوينات عكسية مهمة

للغاية تبلغ ذروتها في الأفكار الأخلاقية. نريد أن نشير فحسب إلى سيرورة متقدّمة تكتمل هناك وتسير متوازيةً مع تبصّر متزايدٍ في الأصل النفسي للتكوينات الأخلاقية التي تضرب في النهاية بجذورها في الشعور اللاواعي بالإثم. فالقوى العليا التي تعاقب وتثيب، تلك القوى التي لا يجرؤ المرء على عصيانها، تُعاد ثانيةً إلى الأنا حيث سبق أن أُسقطَت ذات مرّة، انطلاقاً من الشعور النرجسي بكلية القدرة، على العالم العلوي والسفلي، واتّخذت شكلها هناك وفقاً لذلك كتمثيلات أموميّة أو تمثيلات أبويّة. ولقد احتُفِظَ لفلسفة كانط الأخلاقية الصارمة بالمهمّة العملاقة المتمثّلة بفصل القانون الأخلاقي في داخلنا مرّة أخرى عن السماوات المرصّعة بالنجوم فوقنا، وحتى كانط لم يقدر أن ينجز ذلك إلّا بالاستعادة – المجازية على الأقلّ- للهويّة التي جرى التخلّي عنها بمثل هذه الصعوبة.

من المهم، لتطور مفهوم العقاب، أن تعمل، لا جميع العقوبات التي ابتكرها الإنسان في الهوام فحسب، بل تلك التي تحولت إلى أفعال أيضًا، على تمثيل الشرط الأولي لحالة الرحم مع التشديد على طابعها المؤلم. ومن دون أن ندخل في تفسير مفصّل لعقوبات العالم السفلي اليوناني، نحتاج لأن نشير فحسب إلى أنّ أشهر تلك العقوبات تبدي خصائص نمطية يمكن أن تُفهم بسهولة بالإحالة إلى الموقع، أي العالم السفلي. وعادةً ما تتمثّل جريمة أولئك المجرمين الأوّلين بالتمرد على أرفع الآلهة، وعادةً ما تنجم عن الرغبة في زوجته، الأم الأوّلى، كما في حالة إكسيون الذي كان، علاوةً على

ذلك، أول قاتل للأقارب. وتمثّلت عقوبته في أن «يُربَط بثعابين، بأمر من زيوس، على عجلة نارية، مجنّحة، بأربعة برامق، تدور بلا توقف، فيتقلّب في الهواء، ويُجلَد بالسوط مع هتاف يقول: 'على المرء أن يُحْصِن أولياء نعمته'. وتبدو عقوبة إكسيون هذه مضاعفة الصعوبة لأنّه ليس من الفانين». وبالمثل، فإنَّ تانتالوس، «تجسيد الوفرة والثراء»، يُعاقَب على تطاوله الجائر على الآلهة التي يرغب في أن يكون ندّاً لها. وتُظهر النسخة الأصلية، حيث يتدلّى حجر فوق رأسه مهدّداً دوماً بالسقوط، حالةَ قلق دائم؛ ومن الواضح أنّ العقوبة الأخرى المتمثلة في المعاناة الأبدية من الجوع والعطش تتعلق بالمقرّب من الآلهة الذي شارك، كضيف، في كلّ وليمة فاخرة من ولائمهم، لكنه في الوليمة التي دعاهم إليها، وضع أمامهم اللحم البشري كي يختبرهم. وهو يُصَوَّر على ناووس حجري محنياً بطريقة طبيعية تمامًا على عجلة، بينما يُمثَّل إكسيون على نحو ملائم في دائرة مزدوجة. وأخيرًا، فإنَّ سيزيف الذي يطالب أيضًا بما للآلهة من «خلود»، تُحقَّق له هذه الرغبة بالتدحرج الأبدي للحجر الذي يحاول مرّة بعد مرّة دفعه نحو قمّة الجبل بعكس ميله الطبيعي للنزول: «العرق يتصبب من أطرافه وسحابة من الغبار تغلّف رأسه».

لكنَّ هذه العقوبات جميعاً ومعها الجناة لم تُنقَل إلى العالم السفلي المسمى تارتاروس إلّا في وقت لاحق، وفقًا للتقليد اليوناني ذاته وفي انسجام مع تطور الحضارة اليونانية. وهي في الأصل لم تكن واقعية فحسب، ولها تالياً الدلالة اللاواعية ذاتها، بل تجسّدت مرة أخرى في

العصور الوسطى المظلمة التي كانت تمثّل هي ذاتها، مقارنةً بالهيلينية، عالمًا سفليًا يشبه الجحيم. وما يُظهره حرق الساحرات وتكسيرهن على العجلة -ناهيك عن تخليع أجساد المقيدات والمعذّبات- والإعماء أو الغمر في الماء، وهي العقوبة النمطية لقاتل الأقربين الذي يوضع في كيس مغلق ويُغرق في البحر، هو بكلّ وضوح الطابع الرغبي الراسخ للّاوعي، كما أدرك فرويد؛ وحتّى أبشع أشكال العقاب التي يمكن أن يتخيّلها الإنسان والتي يوجّهها ضدّ نفسه في الأعراض الجسدية للعُصاب، تُلبَس شكل تجربة اللذّة الأوّلى والأقوى، تجربة الحياة داخل الرحم. وهذا ما يجعل من الممكن والمعقول لا أن تُحتَمَل عقوبات من هذا النوع فحسب، بل أن تُختبَر على نحو مُلِذّ أيضًا، الأمر الذي تثبته عادات المازوخيين يوميًا. وهذا ما يفسّر إلى حدّ بعيد الطابع المُلِذّ لبعض الأعراض العصابية التي يحبس المريض نفسه فيها بالانسحاب إلى غرفة يقفلها، أو بالهوام المتشائم الذي يصوّر العالم بأسره على أنّه زنزانة ويشعر في لا وعيه بالراحة فيها. إنّ العقوبة الحقيقية التي أُنزلت به منذ زمن طويل والتي يبدو أنّه يريد الهروب منها من خلال هوامات عقاب الذات هذه، هي في الأصل طرده من الرحم، ذلك الفردوس الأوّلي الذي يُنشَد مرارًا وتكرارًا، بتوقٍ لا يخمد وبكلّ شكل ممكن.

يتوافق الصَّلْب الذي يقف كعقابٍ على التمرد على الإله الأب في قلب أسطورة المسيح، مع الإقلاب ذاته وتَمَثُّل الوضع داخل الرحم مثل تقييد إكسيون في العجلة، ومع التغيير الذي يجعل البرامق صليبا. هكذا يتوافق الصلب بالمثل مع عودة إلى الرحم يُلَحّ عليها بصورة مؤلمة، وتتلوها القيامة على نحو متّسق تماماً، أي الولادة وليس الولادة

من جديد. لأنَّ الأمر لا يتعلق هنا أيضًا سوى بتكرار سيرورة الولادة وإعادة إنتاجها، وتصعيدها أخلاقياً ودينياً بمعنى التغلب العصابي على الرضّة الأوّلية. ومن هنا تفسير الدور الكبير الذي يلعبه سرّ الافتداء المسيحي في الحياة الهواميّة للعُصابيين وكذلك للمجانين على أنّه تماهي مع البطل السلبي الذي ينجح في العودة إلى الرحم عن طريق المعاناة الملذّة. فهذا التماهي هو محاولة جليلة للتعافي، أنقذت البشرية من دمار العالم القديم وأُدْرِكَت على هذا النحو الواضح في معجزات المسيح التقليدية. لقد أبرأ الأعمى والأعرج بمثاله، أي بحثّهما على التماهي معه، لأنّ بمقدورهما أن يريا فيه ذلك الذي تغلب على رضّة الولادة.

تتناسب النظرية الطفليّة عن **الحبل بلا دنس**، كمفهوم جامد لرضّة الولادة، ذلك التناسب الطليق مع هذا التفسير لأسطورة المسيح. فهي تعلن من خلال أسطورة البطل، وتطورها الأقصى الذي يمثّله شخص المسيح، أنَّ هذا البطل السلبي الذي نجح إلى حد بعيد في السيطرة على رضّة الولادة، لم يولد أيضاً بالطريقة الطبيعيّة، بل إنّه لم يدخل الأم بالطريقة الطبيعية. وهذا الافتقار البشري لرضّة ولادة حادة يُعَوَّض إلى حدّ ما في الحياة اللاحقة للبالغ من خلال معاناة هذا الأخير الجسدية والنفسية، وذلك على نحو يتماشى مع تعريفنا للأعراض العصابية. وبهذه الطريقة، فإنَّ العقاب الواضح يمثّل، وفقًا لمحتواه الكامن، تحقق الرغبة المثلى، أي العودة إلى الأم، في حين تعبّر المَثْلَنَة الفنّية للمخلّص المصلوب، وفقًا لمعناها الكامن، عن العقاب الفعلي في العالم السفلي ألا وهوَ الحيلولة دون اتِّخاذ الوضع الجنيني.

المَثْلَنَة الفنيّة

يوضح تصوير لوكاس كراناخ الواقعي للصّلب التصوّرَ الإنساني لأسطورة المسيح، حيث يظهر، بجانب المخلّص المصلوب في الوضع المعروف للجسد المشدود، الخاطئان الآخران مُسَمَّرين على جذع الشجرة في وضعية جنينية مميزة. هكذا يشير وضع المسيح المثالي على الصليب في الفنّ إلى آلية للدفاع أو العقاب مماثلة لآلية قوس الدائرة. وبذلك يعطي التباين بين شخوص لوكاس كراناخ الواقعيين صورة لميل التّمثيل الفنيّ إلى المثلنة، ذلك الميل الذي يبدو أنّه يهدف إلى تلطيف الاقتراب بالغ الوضوح من الشرط الأولي، من خلال المعالجة الجمالية، وإضفاء طابع العقاب عليه أيضًا.

تعمدُ عملية المثلنة الفنيّة هذهِ إلى تصوير الطبيعةَ تصويراً أميناً، لكنها تطمح حتَّى في تصويرها هذا إلى المظهر الجمالي، وإلى اللاواقع، وحتى إلى إنكار «الطبيعة» الصريح، وقد بلغت ذروتها المؤكَّدة في الحضارة اليونانية التي قدّم نيتشه أول تحليل نفسي بارع لها. إذ طرح في عمله الأول تصوراً ألمعياً لتلك الخاصية المتناغمة التي تُعدّ بالنسبة إلينا العامل الأساس في الثقافة اليونانية، وهي الخاصية التي دعاها بـ«الأبولونيّة»، كونها ردّة فعل على نوع من الاضطراب العصابي وصفه بـ«الديونيسيّ». وهو محق في اتّخاذه مقياساً ومعياراً

لعملية المثلنة هذه التي تقف فريدةً في تاريخ العقل البشري، الموقفَ المتغيرَ تمامًا من الموت كما عبّرت عنه حكمة سيلينوس في تقريظه ألّا يكون المرء قد وُلد، بالمقارنة مع الموقف من حياة أبطال هوميروس. إذ يمكن لنا الآن أن نقول عن أبطال هوميروس، بعكس الحكمة السيلينوسية: «إنّ أسوأ الأشياء طرًا أن يكونوا قد ماتوا باكراً، أمّا ثاني أسوأ الأشياء فهو أن يموتوا في أيّ يوم من الأيام. ...»، «تتوق الإرادة في المرحلة الأبولونيّة من التطور توقاً عنيفاً إلى هذا الوجود، ولذلك يشعر الهومريّ بأنّه متّحد مع هذا الوجود أتمّ اتحاد، حتى إنَّ الرّثاء ذاته يغدو أنشودة مديح. وهنا يجب أن نلاحظ أنّ هذا التناغم الذي يتأمّله الإنسان الحديث بتوق شديد، في الواقع، هذا التوحّد للإنسان مع الطبيعة الذي أدخل شيللر المصطلح التقني «ساذج» كي يعبّر عنه، ليس بأيّ حال من الأحوال شرطاً بسيطاً، بدهياً، وحتمياً لا بدَّ أن يوجد عند بوابة كل ثقافة، مفضياً إلى فردوس الإنسان.... حيثما التقينا «الساذج» في الفن، وجب أن ندرك أننا إزاء التأثير الأرفع للثقافة الأبولونيّة التي عليها في المقام الأول ألا تكفّ عن إطاحةِ إمبراطوريةٍ عملاقة ما وعن ذبح وحوش، وأن تخرج منتصرةً، من خلال تمثيلات مبهرة قوية وأوهام ملذّة، على هوّة تأمل العالم الرهيبة وعلى قابلية شديدة للألم»....

«لقد عرف اليوناني هول الوجود ورعبه وشعر بهما: كي يتمكن من مجرد العيش، كان عليه أن يُدخل بينه وبين الهول والرعب حلم ولادة العالم الأولمبي الساطع. ذلك أنَّ انعدام الثقة المفرط بقوى الطبيعة العملاقة، واعتلاء مويرا الذي لا هوادة فيه

عرش المعرفة برمتها، والنسر الذي التهم كبد بروميثيوس المحب لبني البشر، والمصير الرهيب لأوديب الحكيم، واللعنة التي حلّت بالأتريديين ودفعت أوريستس إلى قتل أمّه؛ وباختصار، فلسفة إله الغابات بأكملها، مع نماذجها الأسطورية، تلك الفلسفة التي أدت إلى خراب الأتروسكان السوداويين، قد قهرها اليونانيون مرارًا وتكرارًا من خلال عالم الأولمبيين الفني الذي توسّط بينهم وبينها، أو حجبها على الأقلّ وواراها عن الأنظار».

في هذه الجُمَل، قبض نيتشه، بجرأة غير مسبوقة، على مشكلة تطور الثقافة اليونانية من جذورها. ولا نحتاج سوى خطوة قصيرة قُدُمَاً في الإحاطة النفسية بـ«الديونيسيّ» وسوف نقع على المصدر الأصلي الذي غذى التطور بأكمله، ألا وهو القلق! لكننا كي نتتبع المسار الآن من القلق إلى الفنّ، وكي نفهم في الوقت ذاته كيف أمكن لليونانيين أن يبلغوا الكمال الأرفع في المثلنة الفنية، لا بدّ أن نعود مرة أخرى إلى الرمز الجوهري للقلق الأوّلي في أصله المرتبط برضّة الولادة، ألا وهو الهولة (السفينكس).

ربط لودفيغ لايستنر، في كتابه الملهم Das Rätsel der Sphinx (**لغز الهولة**)، بين الأسطورة اليونانية الشعبية عن الوحش الذي يخنق البشر وأساطير الغيلان في التراث الألماني، وتتبّع كليهما إلى تجربة البشر مع الكابوس. ولقد بات واضحاً لدى التحليل النفسي الآن أنّ أحلام القلق ذاتها تعيد إنتاج قلق الولادة الأولي. ومع ذلك، فقد تبيّن التحليل النفسي أنَّ هيئة الهولة المختلطة التي

تمثّل تجربة القلق بحدّ ذاتها هي رمز أمومي، وأنّ صفتها كـ«خانقة» تجعل الإشارة إلى قلق الولادة واضحة لا لبس فيها. وبهذا المعنى، يُظهر دور الهولة في ملحمة أوديب بوضوح تام أنَّ على البطل، في طريق العودة إلى الأم، أن يتغلّب على قلق الولادة الذي يمثّل الحاجز الذي يصطدم به العُصابي أيضًا مرّة بعد مرّة في محاولاته النكوص. وقد أوضح تيودور رايك ببراعة كيف أنَّ مشهد الهولة يمثّل في الحقيقة نسخة مكررة من ملحمة أوديب ذاتها. لكنّه، وقد أضلّه النمط الذكري المصري للهولة، وهو ليس بالنمط الأساس بأي حال من الأحوال، مع أنّه قد يكون أبكر تاريخياً، أراد أن يثبت أنَّ الطابع الأمومي للهولة، ذلك الطابع الذي كرّسهُ التحليل النفسي في الأصل هو طابع ثانوي. وقد ثبت أنّ هذا الأمر لا يمكن الدفاع عنه، ليس في الصلة التي طُوِّرَت هنا فحسب، بل في اتجاهات أخرى مختلفة أيضًا. فلا شكّ أنَّ ملحمة أوديب هي نسخة طبق الأصل من مشهد الهولة، ما يعني من الناحية النفسية أنها تكرار للرضّة الأوّلية على المستوى الجنسي، في حين تمثّل الهولة الرضّة الأوّلية ذاتها. والطابع المبتلع للإنسان الذي يميّز الهولة يجعلها على صلة مباشرة بالخوف الطفليّ من الحيوانات، وهو الخوف الذي يتّخذ الطفل منه ذلك الموقف المتجاذب وجدانياً، الناجم عن رضّة الولادة، وسبق أن وصفناه. ويمكن للبطل الذي لم تبتلعه الهولة، من خلال التغلب على القلق، أن يكرر الرغبة اللاواعية في الشكل الملذّ من الاتصال الجنسي مع الأم. لكنَّ الهولة، المتّسقة مع شخصيتها كخنّاقة، لا تقتصر على أنّها تمثّل في محتواها الكامن الرغبة

في العودة إلى الأم، على هيئة خطر يهدد بالابتلاع، بل تمثّل أيضًا في شكلها الظاهر الولادة ذاتها والنضال ضدها، إذ يبرز الجزء العلوي البشري من الجزء السفلي الحيواني من دون أن يتمكن في النهاية من التحرر منه. هذا هو لغز الهولة، وفي حله يكمن المفتاح لفهم تطور الفن والثقافة اليونانيين بأكمله.

حين نقارن، ولو على عجل، الفترة الكلاسيكية للفنّ اليوناني مع سابقه الشرقي، يمكن أن نقول إنّ اليونانيين لطالما أبدوا ذلك الميل إلى تحرير أنفسهم من الرحم، الأمر الذي وجد التعبير الرائع عنه في شكلي الهولة والقنطورس، من خلال استبدال الإنسان، أو هيئات إنسانية إلى أبعد حدّ، كما هو الحال لدى هوميروس، بالآلهة الشبيهة بالحيوان في العالم الآسيوي. ويبدو أنَّ ما تزخر به الأساطير اليونانية من الكائنات الخرافية ذات الشكل المختلط يعكس مرة أخرى ألم هذا السعي للتحرر من الأم وتعذيبه، ونتيجته التي نعجب بها في نحتهم الجسد النبيل الذي تحرر من كل دنيوية لكنه بقي بشريا إلى أبعد حدّ.

هكذا تكمن الأهمية الثقافية والتاريخية العميقة لتطور الفن اليوناني في تكرارهِ صيرورة الإنسان البيولوجية وما قبل التاريخية، الانفصال عن الأم والوقوف المنتصب على الأرض، وفي خلق مثاله الجمالي للجسد الإنساني وكمال هذا المثال. وأنا أميل لأن أرى في رسوم الأسقف ونقوشها سلسلة من الروابط الوسيطة تمتد من المحاربين الجرحى المستلقين على الأرض إلى الإله الواقف منتصباً –

مروراً بالقنطورس- تعكس هذا المبدأ البيولوجي للتطور. علاوة على ذلك، كان النَّمطُ الجالس سائداً في مجمل الفن الآسيوي، حينَ كانَ ينسخ الكائن البشري، في تماثيل بوذا بساقيه المتصالبتين، مثلاً، وفي الفن التشكيلي الصيني، إلخ. وكان الفنّ المصريّ هو أول من أبرز الوقوف المنتصب أو الجسد السائر الذي يظهر في الفن اليوناني كأنّه خارج من الجسد الحيواني المركب كمثالٍ جمالي مطهّر من خبث الولادة. وفي الفن التشكيلي المصري، وفي النحت الحجري الصيني القديم، ينمو الشخص تدريجاً من الحجر، كما هو حال التمثال الجرانيتي الذي نجده في متحف سننموت في برلين وهو يحمل أميرة؛ إذ لا نرى سوى الرأسين بارزين من كتلة ضخمة من الجرانيت. ونجد التيمة ذاتها، أكثر انفصالاً عن رمز الولادة، في مجموعة مماثلة في القاهرة. وترى هيدويغ فيشهايمر في عملها الجميل عن الفنّ التشكيلي المصري، أنّ هذا الفنّ، بطبيعته، لا يسعهُ أن يقبل سوى أشكالًا تبقى في حالة راحة تامة متحررة من كلّ ما يعترض ذلك؛ فالجلوس، والوقوف بثبات، والقرفصاء، والركوع، هي التيمات الأكثر شيوعًا. ولعلّ تمثال سننموت الجرانيتي الذي يتكون فيه الشكل البشري بالكامل من كتلة واحدة متوجةً بالرأس، يمثّل في انتظامه الصارم، التعبير الأكثر اتساقًا عن هذا الشكل من الهوام المكاني الذي يتاخم ما هو معماري. ومن هنا فصاعدًا، يبدو الفنّ التشكيلي والعمارة كأنهما يستعيدان صلتهما النفسية، هما اللذان كانا في الأصل واحداً: فالعمارة، باعتبارها «فن المكان» بالمعنى الحقيقي للكلمة، هي فن تشكيلي سلبي، تمامًا كما هو الفن التشكيلي فن «ملء

المكان». «تفوق التكوينات المكعبة كلّ فن تشكيلي -كما تفعل أيضًا تماثيل ديديمايون الضخمة في ميليتوس- في التناسق الصارم الذي يَسِمُ تصوّرها التكعيبي. إذ يتحقق في النحت تمام التحقق ذلك التخطيط الذي يمكن من خلاله تبسيط الوضع المعقد المتمثّل في وضع القرفصاء مع رفع الركبتين للأعلى وثني الذراعين. ويحيط المكعب بالتكوينين كليهما».

تُظهر لغة المصريين مدى وثاقة الربط الذي ربط به العقل المصري ذاته هذا التحرير للكائن البشري من الشكل الأوّلي مع فعل الولادة؛ «أن تبدع منحوتةً»، بالمصرية، يعني أن تحيي: عمل النحات تحدده الصيغة السببية لكلمة «يحيا». وهذه ليست مسألة سجع فحسب، بل مسألة تشابه داخلي يؤكّده وجود أسماء علم للتماثيل ، ما يرفعها إلى مصاف الأفراد. ... طورت الأسطورة التيمة على النحو التالي؛ الإله الأولي بتاح الذي خلق نفسه ذاتها، وخلق الآلهة وجميع الأشياء، هو في الوقت ذاته خالق الفن والمُحْتَرَف. يحمل كاهنه الأكبر لقب «كبير عمّال الأعمال الفنية جميعاً»، ويبدو اسمه وثيق الصلة بكلمة نادرة تعني «يشكّل».

لقد غدت هيئة الهولة مزدوجة، وهي بالنسبة إلى إيمان المصريين بالخلود أمثل تعبير فني معماري عن الولادة من جديد، نقطة انطلاق سيرورة التغلّب على هذه الديانة الأمومية عند اليونانيين، وأدى تالياً إلى خلق أَرفع مثال ذكوري للفن. ومن السّهل أن نتتبّع الطريقة التي تقدّم بها هذا التطور في تاريخ الثقافة

اليونانية. فإلى جانب الهولة المُتبنّاة، امتلأ الجوّ اليوناني بأطياف تنمّ لنا عن الأساس الذي قامت عليه سيرورة «التّهلين» هذه، ألا وهو الكبت الأشدّ للمبدأ الأمومي. وعلى الرغم من أنَّ الهولة، كما يرى إلبرغ، في إشارة إلى روده ولايستنر، كانت كائنًا خرافياً متبنّىً، فإنها سرعان ما أدمجتها هوامات اليونانيين الشعبية مع نتاجاتها الخاصة من النوع ذاته. وتتألّف هذه من جيش الوحوش الأنثوية الشبحي الذي تعود نشأته إلى معتقدات بالغة القدم ولا تظهر بمثل هذه الأعداد إلا في العالم الأسطوري اليوناني في هيئة هيكاته، والجورجونة، ومورمو، ولاميا، وجيلو، وإمبوسا، في مُحيّا كيريس، والفوريات، والهاربيات، والسيرينات، وأرواح الجحيم وشياطين الموت المماثلة. هؤلاء جميعاً يمثّلن الأم الأولية؛ ويصورن قلق الولادة، ويُبدين بذلك الفارق الأساس بين الثقافة اليونانية والآسيوية. ففي الثقافة الآسيوية، تتمتع الأم الأولية الكبرى بالعبادة كالآلهة، في حين كُبِتَت في الهلّينية من خلال إعادة تفعيل القلق وأُحِلَّت محلّها سماء آلهة ذكور، تتوافق معها الدولة التي يحكمها الرجل على الأرض. ويبدو أنَّ الثقافة المصرية التي نُقلت منها الهولة بالفعل إلى اليونان، تمثّل الانتقال بين هاتين الرؤيتين المتطرفتين إلى العالم.

ساهمت في إنتاج الثقافة المصرية ثلاثة عوامل، يمكن تتبّعها جميعاً بالطريقة ذاتها إلى أولى المحاولات الرامية لكبت الموقف الإيجابي من الأم، ذلك الموقف الذي يتجلّى من منظور العالم الآسيوي في التقدير الجنسي الرفيع للأمّ الأوّلى، والذي يعاود

الظهور في شكل مُصَعَّد في والدة الإله المسيحية. أول هذه العوامل هو العامل الديني البادي في عبادةٍ خاصة للموتى، تكافئ في كلّ تفصيل محدَّد من تفاصيلها، لا سيما حفظ الجثمان، حياةً أخرى في الرحم. والثاني هو العامل الفنّي الذي يظهر في تقدير مفرط للجسد الحيواني؛ والثالث هو العامل الاجتماعي الذي يظهر في تقييم رفيع للمرأة. وقد أصبحت هذه المواضيع «الأمومية» البحتة في الأصل ذكوريةً، أي أُعيدت قولبتها بمعنى التكيّف مع الليبيدو الأبوي، وذلك في سياق سيرورة تطور دامت آلاف السنين وساهمت في التغلب على رضّة الولادة. والنمطيّ بالنسبة إلى جميع تجليات المبدأ الأمومي الثلاثة هذه، كما بالنسبة إلى الميل الابتدائي للتغلب عليه، هو إجلال ربّة القمر إيزيس، إلى جانب الأهمية المتزايدة تدريجاً لشقيقها وابنها وزوجها أوزوريس. وينعكس الشيء ذاته في التطور التدريجي لعبادة الشمس التي لا تسمح بتمثّل هوام الولادة من جديد بمعناه عند يونغ فحسب، بل أيضاً بمعنى إجلال القمر الأشد أصالة الذي يعبّر أيضاً عن الليبيدو الأمومي. لا يتماهى البطل مع الشمس لأنها تشرق فحسب، بل لأنّها تختفي كلّ يوم من جديد في العالم السفلي، ما يتوافق مع الرغبة الأساسية في الاتحاد مع الأم = الليل. وما أثبت ذلك على نحو لا يقبل الشك هو عبادة الشمس المصرية، بصورها العديدة التي تمثّل سفينة الشمس في رحلتها الليلية إلى العالم السفلي، وكذلك نصوص **كتاب الموتى**: «تحت الأرض، يكمن عالم آخر، شبيه بقرص، هو عالم الراحلين؛ إذا التقاهم إله الشمس، يرفع الموتى أيديهم إليه ويسبّحونه؛ يسمع

الإله صلوات أولئك الذين في التابوت وينفخ نَفَسَاً في مناخيرهم. تنادي 'أنشودة الآلهة الأوّلى' إله الشمس، 'حين تذهب إلى العالم السفلي في ساعة الظلام، توقظ أوزوريس بأشعتك. حين تعلو فوق رؤوس سكان الحُفَر يصرخون لك.... دع الذين يرقدون على جنباتهم ينهضون، حين تخترق إلى العالم السفلي في الليل!' تمكّن مزايا خاصّة روح الميت من الصعود إلى قارب الشمس والسفر معها. يمجّد الموتى إله الشمس بالأناشيد التي حفظتها لنا أضرحة ملوك طيبة.... وبسبب هذا الاعتماد القوي للموتى على الشمس، فإنَّ إله الشمس يُمَثَّل، في نهاية الإمبراطورية الجديدة، في الأضرحة؛ في أضرحة الملوك، يلتقي الميت بالإله كندٍّ لهُ».

وفقًا لذلك، تتصور الكونيات المصرية أصل الشمس ذاته على نحوٍ مفاده أنّ إله الشمس قد ولد نفسه. وفي أنشودة الآلهة القديمة، يصلّون: «سريّةٌ هي أشكال أصله ... ذاك الذي ينشأ كـرَع... الذي ينشأ من نفسه ... الذي خلق نفسه من جسده، وحمل بنفسه؛ **لم ينبثق من رحم أمٍّ**؛ أنّى انبثق هو اللانهاية». أما «أنشودة الآلهة الأولية» الأخرى فتقول: «لا أب له، أنجبه قضيبه: لا أم له، وَلَدَتْهُ بذرتُه.... أب الآباء، أمّ الأمهات». وثمة تصوّر آخر لأسطورة الولادة هذه أقرب إلى الوضع الأولي الجنيني، حيث يخلق إله الشمس بيضةً، ثم يخرج منها هو نفسه. نقرأ في **كتاب الموتى**: «يقول رع الذي قام من المحيط: 'أنا روحٌ خُلقت من المحيط.... عُشّي لا يُرى، بيضتي لم تُكسر. ... صنعت عشي في نهايات السماوات». «والرسوم التوضيحية للخنفساء» المعروفة وهي «تدحرج كرةً أمامها إلى جسد

الإلهة السماوية التي وُلدت منها لاحقًا،» لا تدع مجالًا للشك في أنّ الأمر أمر ميل أوّلي للعودة إلى الرحم أعطى الأهمية ذاتها لعبادة الشمس في أماكن من الأرض شديدة التباعد، مثل مصر والبيرو.

لكن تطور عبادة الشمس يسير دائمًا جنبًا إلى جنب مع تحوّل حاسم من الثقافة الأمومية إلى الثقافة الأبوية، على نحو ما يوضح التماهي النهائي للملك الوليد مع الشمس. وتتواصل هذه المعارضة لسيطرة المرأة في كلّ من المجالين الاجتماعي والديني، كسيرورة انتقالية من مصر إلى اليونان، حيث تؤدي، عن طريق الكبت الكامل للمرأة حتى في الحياة الإيروسية، إلى أغنى ازدهار للحضارة الذكورية وللمثلنة الفنية الموافقة لها.

تقع نقطة التحول ونواة هذه الأزمة الحاسمة في تطور حضارتنا الغربية في جزيرة كريت، حيث كان أول اختلاط للتأثيرات المصرية باليونانيّة، كما هو معروف، لتتشكّل بذلك الثقافة الموكينية.

هذا واضح، على سبيل المثال، في الشكل الشبيه بالعنقاء الذي يُبدي، وفقًا لفورتوانغلر، اتفاقًا واضحًا مع نمط الهولة في الإمبراطورية الجديدة، كما هو واضح في المينوطوز الذي من المفترض أنّه مصري، جسده جسد بشري والرأس وحده رأس ثور. وسجن هذا الوحش، هو المتاهة الشهيرة التي صارت منذ اكتشاف فايدنر المهم مُتاحةً للفهم التحليلي. أدرك فايدنر من النقوش أنَّ الممرات المظلمة المعقدة والمتشابكة في المتاهة هي تمثيل للأمعاء البشرية. والتصوّر التحليلي لهذه الممرات على أنّها سجن للشكل

المشوَّه غير القادر على إيجاد المخرج، واضحٌ بمعنى تحقيق رغبة لاواعية. وبينما أحتفظ لعمل أكبر بعرض تفصيلي لهذا التصوّر الذي تحظى تبعاته بأهمية هائلة في فهم فترات أخرى من الثقافة والفن، أودّ الآن أن ألفت الانتباه إلى شخص ثيسيوس المضاد الذي ينجح، بواسطة الخيط الذي ألقته إليه أريان، في إيجاد مخرج من المتاهة، أو في تحريرها منها، وفقًا لتقاليد أخرى. وهذا التحرير الذي مُثِّلَ في صيغة التعويض الأسطوري على أنّه تخليص البطل للعذراء المقيّدة بالسلاسل، يمثل ولادة الكائن البشري اليوناني المثالي، البطل، وانفصاله عن الأم الأوّلية القديمة.

يمكننا أن نفهم، رجوعاً من هذه النقطة، كيف كان لصورة العالم في الشرق الأدنى، وهي صورة أمومية بحتة، أن تؤدّي، كما يشير إضفاء الطابع الذكري في العالم المصري، إلى التنظيم الاجتماعي الذي يحكمه الرجل لدى الإغريق وإلى مثلنة هذه الثقافة الذكورية البحتة في الخلق الفني للبشر. ونجد أكمل تعبير عن مسار التطور هذا في أسطورة بروميثيوس، سارق النار الجريء وخالق البشر الذي خاطر بحياته، مثل نمطه البدئي البشري المتمثّل في النّحاتين اليونانيين الذين لا نظير لهم، كي يشكّل البشر من الأرض وينفخ فيهم نار الحياة. وهذا الأمر، بالإضافة إلى خلق المرأة الأولى باندورا الذي يُنسَب إليه بشكل خاص، يضعه في مصاف إله العهد القديم؛ فلم يعبد اليونانيون انطلاقاً من حاجتهم إلى الخلاص سوى بروميثيوس وحده، كصديق ومخلّص، وقد عاقبه الإله زيوس على أعماله بوصفها آثاماً هائلة. ولعلّنا نتوقع أن نجد في عقابه من جديدٍ

تحقيق اللاوعي للرغبة الأعمق، إذ يُقيَّد بإحكام إلى صخرة واقفاً بمفرده تماماً -يتحدث التقليد اللاحق هنا أيضًا عن «صلب»- وطائر جارح لا ينفكّ يلتهم كبدهِ الذي يعود مكتملاً كلّ ليل، ليغدو عذابه -ولذّته اللاواعية- أبديين. ومن هنا أيضًا أنَّ التقليد القديم لدى هزيود لا يعرف شيئًا عن خلاص برومثيوس الذي يُنسب لاحقًا فحسب إلى هرقل الذي يمثل هو نفسه بطلاً مرتبطًا إلى الأبد بامرأة، لا يني يحاول التحرر منها، ولكن من دون جدوى.

لكنَّ الفنان يفعل الشيء ذاته إذ يخلق البشر على صورته، مثل بروميثيوس، أي أنّه يخرج عمله في أفعال ولادة جديدة أبداً ومتكررة باستمرار، ويُخرج نفسَه في ذلك العمل وسط آلام الخلق الأموميّة. وبذلك فإنَّ الإغريقي الفنّان ذائع الصيت الذي لا يرى في المرأة سوى عضو لحمل الأطفال، ويحتفي بحبّ الغلمان، يرتفع بتماهيه مع الأم إلى مصاف خالق البشر، إذ يحاول في أعماله الفنية أن يفصل نفسه عن الأم تدريجاً وفي ظلّ مقاومة عظيمة، وهو ما تثبته على نحوٍ مقنع جميع الكائنات الخرافية الشبيهة بالهولة. ومن «لحظة» التحرر المُتَاق إليه وغير المرغوب فيه في آنٍ معاً، «لحظة» التحرر بالولادة من الرحم الوحشي، من هذا الالتصاق الأبدي الراسخ الذي لا ينفكّ يختبره العصابي من جديد، كقلق من الوضع الأوّلي، وجد الفنان اليوناني ومعه العرق بأكمله الطريق إلى المثلنة بالحفاظ على هذه اللحظة العاصفة في حجر صلب، وهي اللحظة التي احتفظ بها رأس ميدوزا بكل دلالته المرعبة.

هكذا جاء الفنّ اليونانيّ بأول تمثيل للحركة. وكسر بهذه الحركة جمود الكوينات الآسيوية والمصرية الأخرق، لكنّه كان محكوماً بالجمود ثانيةً هو ذاته. وكان لدى اليوناني الذي هو «الرياضي» الأول أيضًا، عنصر الحركة في ثقافته الجسدية، وألعابه، ومسابقاته، ورقصاته إلى درجةٍ لا يمكننا الإشارة إلى أهميتها هنا، بوصفها احتدامات للاوعي جسدية ممثلنة، إلا بشكل عابر.

ربما كان علينا، في النهاية، أن نبحث في الفنّ التشكيلي عن بداية كلّ فنّ على وجه العموم. لكنّ الإنسان البدائي قبل أن يبدأ، مثل بروميثيوس، بتشكيل البشر من الطين، من المفترض أنّه خلق أولاً، وعلى غرار غريزة بناء العشّ، وعاءاً للاستقبال والحماية، تقليدًا للرحم. ويشير التقليد البابلي القديم الخاص بالإله الذي يصنع البشر على عجلة الخزّاف إلى الاتجاه ذاته على نحو ما يُمثَّل أيضًا الإله خنوم في معبد الأقصر. والوعاء الأصلي، كما في «أسطورة ولادة البطل»، هو الرحم الذي يقلّده أولاً. وسرعان ما يعتري الوعاء تطور أوضح في اتجاه تمثيل المحتوى الأصلي، أي الكائن البشري المصغَّر، الطفل، أو رأسه. ويحصل على بطن، وأذنين، وأنف، إلخ. وعندما يعمد الفن الحقيقي اللاحق، الفنّ الذي حرّر البشر من الوعاء تمامًا، إذا جاز التعبير، إلى إنتاج بشر مكتملين، كما فعل بروميثيوس والنحاتون اليونانيون، علينا أن نتبيّن فيه ذلك الميل إلى تجنب رضّة الولادة، الخلاص المؤلم.

هنا يكمن الجذر الحقيقي للفنّ، في محاكاة المرء التشكيلية

الذاتيّة لنموّه ونشأته من الوعاء الأمومي؛ لأنَّ نسخ هذا الوعاء ذاته قد يكون خاضعًا لحاجات عملية، في حين يشير التشكيل وفقًا لجسد المرء إلى الإنجاز المميّز للفنّ، إلى الجزافيّة الظاهرة لكنها ممتلئة بالمعنى نوعاً ما. وبهذا المعنى، لقد تطوّر الفنّ، إذا جاز التعبير، كفرع من فروع «الفن التطبيقي» الذي كان في الأصل بالفعل، ويلعب بوصفه كذلك دورًا مهمًا تماماً في الثقافة الفعلية. وعلاوة على ذلك، فإنّه ليس مصادفةً بالتأكيد أنَّ اليونانيين الذين مَثْلَنوا الجسد الذكوري فوق كلّ شيء، بلغوا في مزهرياتهم أرفع مراحل الكمال في تكوين الوعاء الأمومي وصقله.

نجد في التمثيلات الحيوانية الطبيعيّة في العصر الجليدي بدايات الرسم الموازية. ففي رسومات الكهوف هذه، يبدو أنَّ الإنسان قد أعاد إنتاج الجسد الحيواني كرمز للمأوى الذي يمنح الدفء، أي الكهف. بهذه الطريقة فحسب يصبح مفهوماً لماذا «لا يمكن الوصول إلى الحيوانات المفردة أو مجموعات الحيوانات في الأماكن العميقة في المُصَلَّيات والكُوى إلا بعد التغلب على عقبات مُعتبرة وصعبة، وفي كثير من الأحيان عن طريق الزحف على اليدين والركبتين». ولا يقتصر هذا التصوّر على أنّه لا يتعارض مع التفسير «السحري» السائد، بل يجعله مفهومًا من الناحية النفسية: لا يزال الأمر أمر حيوانات، تقدّم للبشر الدفء وتحميهم وتغذّيهم، كما فعلت الأمّ ذات مرّة.

في الرسم اللاحق، في الفن المسيحي، على سبيل المثال، مُثِّلَت

حياة يسوع بأكملها، منذ ولادته حتى وفاته، بواسطة الصور من أجل أشخاصٍ لا يعرفون القراءة، وعلى نحوٍ يسهّل التماهي معه. وغدت مريم والطفل أخيرًا في الفن الإيطالي رمزاً لبركة الأمومة، أي لبركة الطفل والأم متّحدين. وبذلك يذوب المُخَلّص الفرد مرّة أخرى في الأفراد الإلهيين المنفصلين، الأطفال. وهنا يُصوَّر المسيح المصلوب و«المولود من جديد» على أنه طفل عادي عند ثدي الأم.

تمثّل الحركات الفنية الحديثة التي تُبدي الكثير من الخصائص البدائية الإسقاطات الأخيرة لمدرسة الفن «النفسية» التي تصور بوعي «باطن» الإنسان، أي اللاوعي، لا سيما في أشكاله «الجنينية».

لقد وصلنا الآن إلى جذور مشكلة الفنّ ذاتها، وهي في النهاية مشكلة الشكل. وكما يبدو لنا، فإنَّ كلَّ «شكل» يعود إلى الشكل الأولي لوعاء الأم، الوعاء الذي غدا إلى حد بعيد مضمون الفن؛ وذلك بطريقة ممثلنة ومصعَّدَة، أي كشكل، ما يجعل الشكل الأولي، الواقع تحت الكبت، مقبولاً من جديد، إذ يمكن تمثيله والإحساس به على أنّه «جميل».

لو سألنا الآن كيف أمكن للشعب اليوناني تحقيق مثل هذه المثلنة الواسعة لرضّة الولادة، فإنّ التاريخ اليوناني القديم قد يُلْمِع إلى فهم هذا التطور اللافت. أفكّر بهجرة الدوريين، تلك الهجرة التي أخرجت جزءًا من الشعب اليوناني في وقت مبكر من أرضه الأصلية وأجبرته على البحث عن وطن جديد في الجزر الأيونية الواقعة على الجانب المقابل وعلى ساحل آسيا الصغرى. يبدو أنَّ هذا

الانفصال الإجباري عن الوطن الأصلي، بمعنى تكرار رضّة الولادة، والانفصال العنيف عن الأم، قد حدّد التطور التالي للثقافة اليونانية برمّته. ويبدو من المؤكّد تمامًا أنَّ ملحمتي هوميروس، ولا سيما **الإلياذة**، تمثّل أول رد فعل فني على نتيجة هجرة الشعب العظيمة هذه، واستعمار المستوطنين اليونانيين ساحل آسيا الصغرى. إذ تعكس المعركة على حصن طروادة، وهيلين الشابة الأبدية، التي اختُطفت من أرضها الأصلية، مرة أخرى محاولات المهاجرين اليونانيين اليائسة ترسيخ أقدامهم في أرض جديدة؛ في حين يبدو أنّ معارك الآلهة الهومريّة تشير إلى تكرار معركة السيطرة الأولمبية الشاقة التي خاضها زيوس ضد عبادة المعبود الأمومي التي لا تزال سائدة في آسيا الصغرى. آمل أن أتمكن في وقت ما أن أبيّن من تحليل محتوى الهوامات الملحمية كيف يمكن أن ننتزع الحقائق التاريخية الفعلية من زوائد الإحكام اللاواعي المنمّقة، ما يمكّن من إعادة بناء التاريخ اليوناني القديم. وكان البروفيسور فرويد قد اقترح هذا عليّ منذ سنوات عديدة، وحثّني على أن أتتبع آلية التكوين الملحمي التي أدركها التحليل النفسي في قصائد هوميروس. وما أودّه الآن هو أن أؤكد فحسب على حقيقة أنَّ عبادة ديميتر اليونانية (= الأرض الأم) المرتبطة بالربّات الأموميات الآسيويات، قد تأسست، وفقًا لهيرودوت، في الجزر البيلوبونيزية قبل هجرة الدُّوريين. وهذا يدعم افتراضنا أنَّ السكّان الذين طردهم الغزاة الدُّوريون كانوا متشبثين بقوة بالأرض الأم، في حين قد يشير ذلك، من ناحية أخرى، إلى أنَّ الدوريين لجأوا إلى حبّ

الغلمان كردة فعل على هذا التعلّق الأمومي كلّه. ووفقًا لوليامو فيتش، كان من شأن شخصية هرقل التي هي انعكاس صادق للنبل البطوليّ للدوريين البيلوبونيز، أن تحفظ عندئذٍ مصاعب هذا الانفصال عن الأم، بجعلها أعمالاً بطولية. ذلك أنَّ هرقل يظهر أيضًا في تقليد سابق على هوميروس كفاتح لطروادة.

يقدّم لنا التمثيل الهوميريّ مثالًا حسناً على غرق الشاعر، في هوامات رغباته اللاواعية تذكّر الأحداث التاريخية المؤلمة. وفي حين لا تصف **الإلياذة** سوى المعارك المخفقة لفتح طروادة، تروي **الأوديسة**، النتيجة الشهيرة لمنافسة السنوات العشر تلك مسترجعةً إيّاها. يضع البطل الداهية نهاية للمنافسات من خلال الحصان الخشبي الشهير الذي اختبأ الآخيون في جوفه: أبطال يصلون صميم الحصن. ويُوضح هذا التقليد الإنساني والشاعري العميق في الوقت ذاته أنَّ المهاجرين الذين أُخرجوا بعنف من أرضهم الأصلية، كان هدفهم النهائي هو استعادة المثال الأمومي الفتيّ والجميل أبداً من أرض غريبة. والشكل الوحيد الممكن لتحقيق ذلك هو، بالنسبة إلى اللاوعي، العودة إلى رحم حيوان، ما كان ليصلح كملاذ وحمايةٍ للأبطال البواسل لو لم نكن نعلم أنَّ طبيعتهم البطولية نفسها تنبع من صعوبة رضّة الولادة وتعويض الخوف. ولذلك فإنَّ حصان طروادة هو النظير اللاواعي المباشر للقنطورس والهولة المحليين اللذين سيفتتح خلقهما لاحقاً سيرورة التحرر الجليلة من الأم وينفّذها. لكن طروادة ذاتها، المنيعة التي لا يمكن بلوغ صميمها إلا بالدهاء هي أيضاً، مثل كلّ حصن، رمز للأم.

هكذا تُفسَّر دلالة العالم السفلي التي ينسبها علماء الأساطير إلى طروادة، بل وعلاقتها الوثيقة مع كريت والمتاهات الشمالية التي أكّدها إرنست كراوس بما لا يدع مجالاً للشك في كتاب ألمعي لم يفسده سوى الكثير من الفكر التاريخي الأسطوري.

يلقي دهاء أوديسيوس ضوءاً مهمًا على سيكولوجية الشاعر الذي يُضرب به المثل، كما أنَّهُ، علاوة على ذلك، سمة لجميع «المتمردين السماويين» في الأساطير اليونانية تسوقهم إلى سقوطهم في تارتاروس وفي العقاب الأبدي. فمن الواضح تماماً أنَّ أوديسيوس، السارد لجميع هذه الحكايات الخرافية الزائفة التي تحكي عن العودة إلى الرحم، يمثّل الشاعر نفسه، ويمكن، علاوة على ذلك، اعتباره الممثل والأب الأوّلي لجميع الشعراء الملحميين الذين يبدو أن وظيفتهم هي التقليل من قيمة الرضّة الأوّلية من خلال المبالغة التخييليّة، فيحافظون بذلك على وهم واقع أولي قابع خلف الهوام الأوّلي. ومع ذلك، فإن أحدث أتباع هذا النوع من حكاية القصص، كالبارون فون مونشهاوزن الشهير الآن، يحاولون تمثيل المستحيل، ما لا يُطال -بل ما يتعارض مباشرةً مع الطبيعة، مثل إخراج المرء نفسه من الماء بواسطة شعره- على أنّه أيسر شيء في العالم، بحيث تمثّل استحالة الوضع ذاتها بالنسبة إلى اللّاوعي العنصر الأشدّ تهدئة وإرضاءاً.

قبالة هذا المنتهِك الماكر للقوانين الطبيعية والإلهية إنّما الذي يمكّن بطريقة ما هذه الرغبة التي تبقى بعيدة عن التحقق من أن

تكون مُرضيةً في السرديات التخييلية، يقف الشخص المغفّل النمطي الذي يؤدي بطريقة لافتة المهام الأكثر استحالة. لكنَّ غباءه ليس سوى تعبير عن طفليّته؛ فهو طفل أيضاً، عديم الخبرة مثل الإله المولود حديثًا حورس الذي يُمثَّل وإصبعه في فمه. وكلما كان أكثر غباءًا ومن ثمّ أكثر طفولة، تسارع نجاحه في تحقيق الرغبة الأوّلية، وإذا كان، مثل عقلة الإصبع في الحكايات الخرافية، لا تتعدّى قامته الطور الجنيني الأول، كاد أن يكون كليّ القدرة ويبلغ الحالة المثلى التي غالباً ما يظلّ العُصابي يحلم بها والتي يبدو أن الأبطال الأسطوريين حديثي الولادة يمثلونها، إذ لا يحول كونهم صغاراً تماماً دون مشاركتهم الشخص البالغ جميع مزاياه.

من جهة أخرى، لقد نشأت المأساة (التراجيديا) من التمثيلات المُحاكية للشعائر الأسطورية، ورمزت إلى آلام البطل الأسطوري وما يناله من عقاب على «إثمه المأساوي». بات هذا معروفًا لنا في دلالته اللاواعية من خلال تحليل التراث الأسطوري. وتُظهر نشأة المأساة من رقصات المشاركين في القربان وأغانيهم وارتدائهم جلد الماعز ما كان ينطوي عليه الأمر[24]. فالجلد الذي يلتفّ به المشاركون بعد القربان ونزع أحشاء الحيوان ليس مرة أخرى سوى بديل عن الرحم الحامي. ويجد هذا التحقق الجزئي للعودة إلى الأم

---

(24) منذ القدم، كان اليونانيون يقيمون عروضاً للجوقة على شرف الآلهة, واحتفالاً بالمنتصرين من الجيش والرياضيين, وحداداً على الموتى. وكلمة **تراغوذيَا** -المستمدة من **تراغوس** (ماعز), و(**أويدي**) أغنية- ربما تعود في أصلها إمّا إلى حقيقة أنَّ الجوقات كانت في الأصل ترتدي جلود الماعز أو إلى حقيقة أنَّ جائزة الأغنية كانت ماعزاً.

أيضًا تعبيرًا تصويريًا دائمًا في عديدٍ من الآلهة الإغريقية والفاونات والساتيرات التي لها أرجل ماعز ورؤوسها في الأسطورة والنحت اليونانيين. وفي فن التراجيديا الذي يتّخذ الكائن البشري نفسه موضوعاً له، مثل الرقص، يكمن الطابع المخيف والبدائي للرغبة الأوّلية المكبوتة في شكل أكثر اعتدالًا بوصفه إثماً مأساوياً، يمكن لكلّ متفرّج بشري فرديّ فانٍ أن يعيد أداءه بإعادة تجربته على نحو متواصل؛ أمّا في الشعر الملحمي فنرى محاولات للتغلب على الرغبة الأولية من خلال تحولات تخييلية. وتلك المثلنة الأرفع لرضّة الولادة التي تُبلَغ في الفن التشكيلي تنحلّ من جديد، في مأساة تثير الشفقة، لتغدو العنصر الأولي الطيّع في عاطفة القلق الذي يمكن تنفيسه، أمّا في الشعر الملحمي والهجائي، فتبرز المثلنة المتوترة للغاية على أنها كذبٌ متبجّح.

هكذا يكون الفنّ، بوصفه تمثيلاً للواقع وإنكاراً له في الوقت ذاته، أشبه باللعب الطفولي الذي تبيّنا فيه محاولة للاستهانة بالرضّة الأولية بوعي أنّها ليست جدية. ومن هنا يقودنا الطريق إلى فهم الفكاهة؛ وتُبلَغ هذه المرحلة الأرفع في التغلّب على الكبت من خلال موقف محدد تمامًا يتّخذه الأنا حيال لاوعيه. لكننا لا نستطيع أن نتتبع هنا أصل الدعابة، لأنَّ من شأنها أن تقودنا ثانيةً بعمق إلى نظرية العصاب وعلاجه القائم على سيكولوجيا الأنا.

التّأمّل الفلسفي

كانت الفلسفة اليونانية أول فلسفة تستحق هذا الاسم، وارتبطت لاحقًا بالفيزياء، على الرغم من أنَّ أرسطو كان محقّاً في توصيف أسلافه بأنّهم أقرباء مقرّبون للمولعين بالأساطير. وهي تُبدي في نشأتها لدى فلاسفة الطبيعة الأيونيين عن المقابل الساذج لميل المثلنة الذي بلغ أقصاه في الفن والأسطورة اليونانيين. ويبدو أنَّ هؤلاء المفكرين الغربيين الأوائل، من طاليس إلى سقراط، يشكلون المرحلة الانتقالية بين رؤية العالم الكونية لدى الشرق القديم ووجهة نظرنا العلمية الطبيعية، ما يجعلهم روّاد عقليتنا الأوروبية الغربية الحالية.

في حين حاولت رؤية العالم الشرقية استخلاص المصير الأرضي من الصورة السماوية الكونية بإسقاطٍ كوني رفيع، فصل المفكّرون الأيونيون في نظرتهم البسيطة بين هذه المجالات، وحاولوا، من خلال العودة إلى الأم الأصلية، **الطبيعة**، أن يتصوروا الحياة الأرضية على أنّها خالية من التأثير الخارق للطبيعة. وسبق أن أشرنا في الفصل السابق إلى أنّ ذلك كان لا بدّ أن ينجح لأنَّ اليونانيين قاموا في الوقت ذاته بنفي أسطوريات السموات الشرقية بأكملها إلى العالم السفلي، بالمعنى الحقيقي للكلمة. وبتنقية الجوّ هذه

من الهوامات الكونية، بات اليونانيون في موقع يتيح لهم رؤية القوانين الطبيعية وفهمها في شكلها البسيط، في حين لم تتبيّن رؤية العالم الشرقية سوى القوانين السماوية التي تفعل فعلها على الأرض.

تبدأ الفلسفة اليونانية، كما هو معروف، بقول طاليس أنَّ الماء هو أصل جميع الأشياء ورحمها. وقبل تتبّع التطور اللاحق للفكر اليوناني من هذه الصيغة المركّزة، دعونا نوضح لأنفسنا أنّه بهذا القول، اتّسع التصور المبهم الأول عن الأصل المفرد للإنسان لدى الأم ليغدو قانوناً طبيعياً شاملاً. وتتفارق آلية هذه المعرفة، الصحيحة بيولوجياً بلا شكّ، عن الإسقاط الكوني والأسطوري للمياه السماوية وأنهار العالم السفلي بحقيقة أنّها كشف فعلي، أو إزاحة للستارة، أو كما يجب القول، إزالة للكبت الذي كان قد حال إلى ذلك الحين دون اكتشاف أصلّ كل حياة في الماء، لمجرد أنَّ الإنسان نفسه كان قد خرج مرّة من السائل الأمنيوسي. لذلك، كان الشرط الأساس لاكتشاف الحقيقة هو معرفة اللاوعي في العالم الخارجي بإزالة كبت داخلي، ينطلق من الكبت الأولي مباشرةً، كما يُظهر تطور الفلسفة بوضوح.

أبدى خليفة طاليس، أناكسيماندر الملطي، وهو أوّل مؤلِّف فلسفي بين القدماء، ارتكاساً حيال هذا، بقوله: «إلى حيث نشأت، لا بدّ أن تعود الأشياء وتفنى، بالضرورة؛ ذلك أنّها لا بدّ أن تلقى جزاءها ويُحكم على مظالمها بحسب نظام الزمن». يفسّر نيتشه بحقّ

هذا التعبير التنبّؤي باعتباره أول إشارة تشاؤمية في الفلسفة، ويقارنها بكلام للمتشائم الكلاسيكي شوبنهاور الذي يشرح موقفه الكامل من الحياة والعالم على النحو التالي: «المعيار الصحيح للحكم على كلّ كائن بشري هو أنّه في الحقيقة كائنٌ كان من الأجدر ألّا يوجد على الإطلاق، لكنه يكفّر عن وجوده بأشكال متعددة من المعاناة والموت: ما الذي يمكن أن نتوقعه من مثل هذا الكائن؟ ألسنا جميعاً خطاة محكوم عليهم بالموت؟ نكفّر عن ولادتنا بحياتنا أولاً وبموتنا ثانياً». هكذا يكمل قول أناكسيماندر يكمل معرفة طاليس بالإلحاح على العودة إلى أصل الأشياء جميعاً، ويكشف من خلال حدس نفسي عن قانون ثانٍ للطبيعة لم نتملّكه في فكرنا العلميّ إلّا في شكل متغّير بعض الشيء.

يُظهر نيتشه كيف توصّل المفكّر اليوناني، من رؤيته زوال جميع الأشياء الأرضية، إلى الافتراض الضروري الذي مفاده وجود شيء «لا نهائي»، كائن أوّلي، رحم جميع الأشياء. ويعطينا من خلال ذلك لمحة عن الطريق التي تفضي من هناك أبعد من «المثال» الأفلاطوني إلى «الشيء في ذاته» الكانطي الذي كان شوبنهاور أول من تبيّن فيه «الإرادة» مرّة أخرى، على الرغم من أنّها كانت لا تزال في حال من التنكّر الفلسفي. حاول هيرقليطس أن يتفادى هذا الصراع بين النشوء والأفول، الناجم مباشرة عن كبت الرضّة الأوّلية، من خلال قانونه عن الصيرورة الأبدية الذي تبيّن فيه، بمعنى الكبت الأوّلي، «المسار الصحيح لكلّ صيرورةٍ وزوال تصوَّرهما في حال من الاستقطاب، كافتراق قوة واحدة إلى فعلين متعاكسين مختلفين نوعياً

يسعيان إلى الاتّحاد». فإذا كان المقصود هنا هو التجاذب أو التأرجح الأوّلي المرتبط بفعل الصيرورة، فإن الأساس النوعي لهذه الحالة لا يكون مُفتقدَاً. كان أناكسيماندر قد طور نظرية الماء بالقول إنّه نشأ من «الدفء» و«الرطوبة» بوصفهما مرحلته البدئية، ثم أعاد «الفيزيائي» هيرقليطس تفسير «هذا 'الدفء' الأناكسيماندري على أنّه التنفس، النفس الدافئ، الأبخرة الجافّة، وباختصار، على أنّه العنصر الناري؛ وأعرب حيال هذه النار عمّا أعرب عنه طاليس وأناكسيماندر حيال الماء: إذ يمرّ، وهو يقطع مسار الصيرورة، بتحولات لا حصر لها، لا سيما في مراحل التجمّع الثلاثة الرئيسة كشيء دافئ أو رطب أو جامد». هكذا اكتشف هيرقليطس سيرورة جوية تتّسم بالدوريّة، تصوّرها، بخلاف أناكسيماندر، كاندثار متجدد باستمرار في ضِرامٍ كوني مدمِّر «يتّسم بأنه مطلب وحاجة؛ حالة أن تبتلعك النار تمامًا بوصفها نوعاً من الإشباع». مع هذه المعرفة بالعودة الملذّة إلى العدم، هذه المعرفة التي يبدو ثانيةً أنّها تجعل الصيرورة مشكلةً غير قابلة للحلّ، يتحول التفكير البسيط المتحرر من الكبت مرة أخرى إلى تأمّل تحت تأثير موجة جديدة من الكبت.

في حين كان بمقدور هيرقليطس أن يقول بحقّ: «نَشَدتُ نفسي وتحرّيتُها»، أشاح خليفته بارمينيدس بوجهه عن هذا التأمل للوقائع عن كثب، ويمّمه صوب تجريدين منطقيين، هما «الكينونة» و«العدم». ولقد نسج ذلك من وقائع الكينونة والعدم الأصلية تمامًا والإنسانية التي يمكن تتبعها لغويًا في تطبيقها التشبيهي على العالم؛ ذلك أنَّ «esse (الكينونة) تعني في النهاية: 'to breathe!' (أن

تتنفّس!)». ومن ثم توصّل بارمينيدس بالاستقراء المنطقي، إلى أول نقد لأداتنا المعرفية التي لا يسعنا أن نتعرف من خلالها إلا على المظاهر، وبذلك مهد الطريق لذلك الفصل الفلسفي بين «العقل والجسد» الذي لا يزال قائماً في تفكيرنا العلمي. وهنا جرت أول محاولة للتأسيس المنطقي لرؤية العالم المثالية التي كانت قد بدأت، مع أفلاطون، وبشكل أوضح مع سابقيه الهندوس، من انسحاب إلى الحالة الأوّلية عن طريق التأمل الصوفي.

اتخذ أناكساغوراس من ثمَّ خطوة إضافيّة في العلوم الطبيعية وفي نظرية المعرفة بمعارضته إمكان أن تنشأ كثرة الصفات عن العنصر الأوّلي الواحد، رحم الصيرورة. ووفقاً له، هناك منذ البداية مواد وافرة لا تنتج تنوّع العالم وتعددّه إلّا من خلال الحركة. «لكنَّ هذه الحركة هي حقيقة وليست مظهرًا، كما أثبت أناكساغوراس على الضد من بارمينيدس من خلال التعاقب الذي لا جدال فيه لتصوّراتنا في التفكير». غير أنّه كي يشرح حركة الأفكار، افترض في «العقل في ذاته»، في الناوس (Nous)، «لحظة أولى للحركة في عصر قديم من العصور، هي نواة لكلّ ما يسمى بالصيرورة؛ أي لكلّ تغيير». وبذلك توصّل أخيرًا، بطريقة الاستقراء المنطقي غير المباشر، إلى حالة أولية باتت شهيرة الآن، هي الشواش، لم يكن الناوس قد عمل فيها بعد على المادة، فكانت لا تزال غير متحرّكة، مستكنّةً في حالة مختلطة مباركة، وصفها أناكساغوراس بالتعبير «بذرة كل شيء». والطريقة التي يصوّر بها هذا المفكر تكوين الكون، من شواش الدائرة التي يحركها الناوس، تقارب، على الرغم

من كل تمثيلاتها البدائية للتوالد البشري، قوانين الميكانيك التي سوف يعلن كانط بعد ألفي عام أهميتها في أقواله الملهمة عن التاريخ الطبيعي للسماء.

لم يستطع الفلاسفة اليونانيون الأوائل، إذاً، أن يشيحوا بوجوههم عن مشكلة الصيرورة الأوّلية، عن مسألة أصل الأشياء. وسلكوا سبلاً مختلفة، وتبعهم الفلاسفة اللاحقون، مبتعدين أكثر فأكثر عن المشكلة الحقيقية المتعلقة بأصل الإنسان التي تكمن وراء الكبت الأوّلي. ولقد تُرك لعبقرية أفلاطون أن تعكس المشكلة في مذهبه عن إيروس، كما ترك لها في حقل الفلسفة أن تعيد اكتشاف الإنسان كمقياس لجميع الأشياء، على نحو ما اكتشفه الفن اليوناني في الوقت ذاته تقريبًا.

حظيت فلسفة أفلاطون عن إيروس بأشد التقدير لدى التحليل النفسي، وهي تضع غريزة التناسل البشرية في مركز الأشياء، وتشير في تفسيرها العالم إلى مراحل مختلفة من إيروس، على النحو الذي توضحه المواقف الحسية والنفسية والفلسفية والدينية. وهنا يُقبض على المشكلة الفلسفية من جذورها لأول مرة، فلا ينبغي أن نتفاجأ حين يستخدم أفلاطون لعرض مذهبه تشبيهاتٍ تقترب كثيراً من الوقائع البيولوجية. وهو يتصوّر إيروس على أنّه التوق إلى حالة ضائعة، وفي الحقيقة وبوضوح أكبر، إلى اتّحاد ضائع، وهو أيضاً يشرح جوهر الدافع الجنسي في أمثولته الشهيرة عن كائن أولي انقسم إلى قسمين، ويكابد كي يلتئم شمله من جديد. وهذه أوضح مقاربة

واعيةٍ للرغبة في عودة اتحاد الطفل مع الأم بلغها العقل البشري في تاريخه إلى الآن، وقد تمكّن فرويد من أن يربط بها نظريته في الليبيدو. والحال، إنَّ أفلاطون، وفي انسجام مع الديانة الأورفيوسية- الديونيسية، يقترب أشدّ الاقتراب من المعرفة البيولوجية الصميمية حين يقول: «إيروس هو الألم الذي يستعيد به الشيطان فردوس كينونته النقية والأصلية المفقود، بعد أن وُلِدَ من خلال إثمه المُلْغِز».

شعر أفلاطون، من خلال حدس استثنائي، بهذا التوق الشديد في داخله ومثّله، ثمّ راح يسقطه، في توافق مع الكبت الأوّلي العتيّ، على العالم الخارجي بأسره، وبذلك أفلح في أن يتبيّن في جميع الأشياء التوق إلى المتعالي، أي السعي إلى الكمال، وإرادة الارتقاء إلى الصورة الأولية لـ«المثال». ولا يحتاج قرب هذا المفهوم من الناحية النفسية من مفهوم الأصل المتمثّل في كائن أوّلي إلى إيضاح بأمثلة من الأفكار البدائية لدى شعوب أخرى، لأنَّ دلالته اللاواعية شديدة الوضوح. وتعمد المثالية الأفلاطونية كما تظهر في هذا المفهوم، القطيعة مع العالم المادي التي من الواضح أنّه تعيّن معها على أفلاطون أن يدفع ثمن تبصّره بالعالم الداخلي، إلى مقارنة الوجود البشري، تلك المقارنة الشهيرة مع كهف تحت الأرض، لا يتعرّف المرء على جدرانه إلّا على ظلال العمليات الحقيقية، وتجد في هذه المقارنة تمثيلاً محققاً للرغبة، يلقى ضوءاً واضحاً على المصدر الذاتي لتبصّر أفلاطون. فالمقارنة مع الكهف ليست مجرد «هوام من هوامات الرحم»، كما سبق لوينترشتاين أن افترض، بل توفر لنا إطلالة عميقة على عقل الفيلسوف الذي اختبر إيروس وهو يسوق

كلَّ شيء قُدُماً بوصفه توقًا للعودة إلى الحالة البدائية، وخلق في الوقت ذاته تعبيراً عن أرفع درجات تصعيده الفلسفي في مذهبه عن المُثُل.

إذا كانت المعرفة الفلسفية للإنسان قد بلغت ذروتها لدى أفلاطون، فلا بدّ أن نفسّر ما دفع المفكّرين في الألفي سنة التالية لأن يحيدوا عن هذا التركيب وهذه المثلنة الجليلين اللذين شهدهما التطور الفلسفي اليوناني المبكر ويتّبعوا المسار الوعر للكبت والانزياح الفكري. لقد اقترب أفلاطون كثيراً من المعرفة الأولية المنشودة لدرجة أنّ ردّة الفعل القوية كانت حتمية، وكان أرسطو، تلميذ أفلاطون المباشر وخليفته، هو حامل ردّة الفعل هذه. فمن خلال التحوّل عن الرضّة الأولية المصاغة فلسفياً، أفلح أرسطو في اجتراح فتح علمي طبيعي لجزء جديد من الواقع، أصبح من خلاله أباً لجميع العلوم الطبيعية والعقلية. لكنّه كان عليه لهذا السبب ذاته أن يغضّ بصره مرة أخرى عن الحافز الداخلي، وأن يزيح الليبيدو المكبوت تلك الإزاحة العصابية الوسواسية صوب عمليات الفكر، كي يزدهر ويخصب التأمل المنطقي والديالكتيكي الذي ترعرعت عليه الفلسفة الغربية بأكملها وصولاً إلى شوبنهاور الذي كان أول من عاد إلى الحكمة الهندوسية الأوّلية وتعبيرها الفلسفي لدى أفلاطون. وليس هذا بالمقام الذي يسمح ولو بتتبّع الخطوط العريضة لتطور الفكر الأرسطي الذي كان له أثره الهائل في تاريخ أوروبا الفكري، إذ قاد البشرية إلى أعمق في التأمّل السكولائي، وتالياً إلى أبعد عن الكبت كما يبدو. أقول كما يبدو، لأنّنا نجد، حتى

في تجريدات الأرسطيين الأشد منطقية، آثاراً ملموسة للكبت الأوّلي تكفي وحدها لتفسير الميل المتواصل إلى التأمّل. ومن جهة أخرى، فإنَّ ما نجده من ميل فكري انطوائي عموماً لدى المنطقي التأمّلي والمتصوف المُشاكِل له من الناحية النفسية، يبيّن أنَّ موقفه النفسي برمّته يغدو، مع الإزالة الفكرية للكبت، أقرب باطراد من حالة الاستغراق والانغماس الأوّلية التي يحاول تجنبها في مضمون فكره.

هكذا يمثّل المتصوفة الفلسفيون استمراراً مباشراً للتصوف الديني الذي يقوم على الاستغراق في التأمل الداخلي. فهم يدعون الله الذي يبحثون عنه الآن في كيانهم الداخلي، باسم **المعرفة**، لكنّ الهدف هو ذاته: الاتّحاد الصوفيّ، أو الكينونة في واحد مع الكل. ويُظهر الأساس الليبيدي لهذه المكابدة الجوهرية، المتمثّلة في العودة إلى الحالة الأوّلية، أن هذه التجربة الصوفية ذات صبغة جنسية شديدة، وأن الاتحاد مع الألوهة يُحَسّ ويُختبر على نحو يشبه الاتحاد الجنسي. نقرأ في **الأوبانيشاد**: «كحال من يحتضنه الحبيب، فلا يعي ما هو خارج وداخل، كذلك لا يعي العقل الذي تغمره الذات الأوّلية، ما هو خارج أو داخل». ويقول أفلوطين عن النشوة الصوفية: «لا يعود ثمة حيّز فاصل، لا يعود ثمة اثنان، بل هما واحد، لا ينفصل واحدهما عن الآخر، ما دام ذلك الواحد موجوداً. ويحاكي العاشق والمعشوق هذا الاتحاد هنا في هذا العالم، رغبةً منهما في الانصهار واحدهما مع الآخر في كائن واحد». وكما يُظهر التعبير الهندوسي **تات تفام أسي** (حرفياً: ذلك هو أنت) ، فإن الأمر يتعلق بمحو الحدود بين الأنا وغير الأنا؛ وهذا ما تحاول الصلاة تحقيقه

بالاتحاد مع الله. ويصرخ متصوّف مسلم في نشوة مباركة: «أنت أنت، وأنا أنا ... أنت أنا، وأنا أنت ... لا أنت أنا، وأنا أنت ... لا أنا أنت، وأنت أنا ... لا أنت أنت، ولا أنت غيرك ... الحيرة حقيقة الحقيقة»[25].

كما رأينا، فقد أفلح الأفلاطونيون الجدد وخلفاؤهم تمام الفلاح، وإن كان ذلك على حساب التبصّر الفلسفي من غير شكّ، في تبيّن ذلك السعي إلى الاتحاد مع أصلهم والذي صِيغَ بشاعرية شديدة في فلسفة مؤسسهم الخاصة بإيروس. وتبدو الفلسفة الحديثة كأنها ردّة فعل على ذلك، إذ تتخذ نقطة انطلاقها، كالفلسفة اليونانية، من اكتشاف الإنسان كجزء من الطبيعة، وتسعى فكرياً إلى إنكار انفصاله عنها وإبطاله. يبدأ هذا في مرحلة نفسية من التطور أرفع مع اكتشاف ديكارت للأنا، باعتباره شيء يختلف عن غير الأنا، ليبلغ الأوج أخيرًا في توسّع الأنا البارع في المنظومة الكانطية، في حين تمثّل منظومات الأنا المتضخمة، كمنظومة فيخته، المقابل للإسقاط الأسطوري للأنا في العالم المحيط. ولكن حتى كانط لم ينجح إلا في تبيّن قَبْليّة فكرتي المكان والزمان وتصورها كنظرية للمعرفة، باعتبار هاتين الفكرتين مقولتين فطريتين موروثتين من آنيّة الحالة داخل الرحم، وذلك بإرضاء ميول لاوعيه المتعالية من خلال التعويض الجليل الذي وفّرته معرفته بالقوانين الكونية من جهة أولى، ومن خلال غرابة أطواره المرضية من جهة أخرى. أمّا

---

(25) محي الدين ابن عربي، في **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**.

«الشيء في ذاته» الذي اعتبره الواقع الوحيد المتعالي، والعصي على الاختراق تالياً، فقد أفلت منه بشكل طبيعي.

ما يكشفه تطور الفكر الفلسفي هذا لا يقتصر على أنَّ «الشيء في ذاته» مطابق ثانيةً لأساس كينونتنا الأوّلي الغامض والمكبوت بشدة، أي رحم الأم، بل يتعدّاه إلى أنَّ التعديل الفلسفي الإضافي الذي أجراه شوبنهاور على هذا المفهوم من خلال «الإرادة» يؤنسن «الشيء في ذاته» وينقله إلى ذاتنا الداخلية. وفي حين رأى نيتشه أنّ هذه الإرادة هي إرادة القوة الأنانية، مَكَّنَ التحليل النفسي من خلال سبله الجديدة إلى «معرفة الذات» من فهمها من الناحية النفسية باعتبارها الليبيدو الأوّلي الذي يعمل على نحو غير واعٍ.

تعود بنا مقولة «اعرف نفسك»، هذه المقولة التي أخذها التحليل النفسي على محمل الجدّ منذ البداية، إلى سقراط الذي اتخذ هذا الأمر المنقوش على مدخل معبد أبولو في دلفي أساساً لمذهبه. فنحن لم نتحدث إلى الآن عن هذا السلف المباشر الذي من دونه ما كان من الممكن نفسياً تصوّر أفلاطون نفسه وجميع من جاءوا بعده. ذلك أنّه أمام صورة سقراط وهو ماضٍ بوعي وبلا وَجَل إلى حتفه، «خرّ» صديقه وتلميذه أفلاطون، «بكلّ تعبّد حارٍّ ومشبوب»، كما يقول نيتشه، ثمّ كرّس حياته لرعاية ذكرى معلمه والحفاظ عليها. لكنَّ فلسفة سقراط لا تُظهِر سوى الأساس الملموس للرضّة الأوّلية التي تفاعل معها تلميذه أفلاطون وخليفته أرسطو بطرائق أبعد مدى. وبظهور سقراط الذي يتميّز بأنّه نمط خاص بين

الفلاسفة قبله وبعده، يدخلُ هذا التحول الحاسم نحو الذات الداخلية الفكرَ اليوناني الذي يحافظ على تكوينه الفلسفي من خلال أفلاطون وكان قد اتّسم بحقيقة أنّ سقراط، كما كتب زينوفون في **ذكريات عن سقراط**، رفض صراحةً التأمل في أصل العالم والأسئلة المتعلقة به باعتباره أمراً بلا طائل.

كي نتمكّن من تقدير أهمية سقراط حقّ قدرها، وهو من يرى فيه نيتشه «نقطة التحول وتاج ما يُدعى التاريخ العالمي»، يجب أن نعود مرة أخرى إلى التحليل النفسي الثاقب الذي قدّمه نيتشه في كتابه **ولادة المأساة** لخصمه اللدود هذا. «'بالغريزة وحدها': بهذه العبارة نلمس قلب الميل السقراطي ولبّه. وبسببها تُدين السقراطية الفنَّ القائم وكذلك الأخلاق القائمة.... من هذه النقطة فصاعدًا، اعتقد سقراط أنه مدعو لتصحيح الوجود؛ ودخل العالم منفرداً، في مسحة من الاستخفاف والفوقيّة، باعتباره رائد ثقافة وفنّ وأخلاق مختلفة تمامًا.... هذا هو منبع التردد الهائل الذي يتناهبنا في ما يتعلق بسقراط، ويدعونا مرارًا وتكرارًا للتحقق من معنى ظاهرة القِدَم المثيرة لأشدّ التساؤل وغرضها. من ذا الذي يغامر بمفرده ليجحد الشيمة اليونانية؟»

«توفّر لنا الظاهرة المدهشة المعروفة باسم «شيطان سقراط» مفتاحاً لشخصيته. ففي ظروف خاصة، حين يبدأ ذكاؤه الهائل بالتلكؤ، كان يأتيه دعم مضمون في منطوقات صوت إلهي يتحدث إليه. وهذا الصوت، أنّى جاء إليه، كان يردعه. ففي هذه الطبيعة

غير الطبيعية بالمرّة لا تظهر الحكمة الغريزية إلّا كي تعيق تقدم البصيرة الواعية هنا وهناك. وفي حين أنَّ الغريزة لدى جميع البشر المنتجين هي القوة الإيجابية الخلاقة، ولا يتولّى الوعي سوى دور نقدي ورادع، تغدو الغريزة لدى سقراط هي الناقدة، ويغدو الوعي هو الخالق: مسخٌ حقيقي ناقص». أضاف نيتشه إلى هذا التشخيص، بعد ما يقرب من عشرين عامًا، تحليلاً لسقراط الإنسان الذي لم يرتدع، بعناده، عن تناول ما هو إنساني مفرط، بل كرّس لذلك أقصى الجهد: «إذا حكمنا على سقراط من حيث أصله، فهو ينتمي إلى أسفل السافلين: الرعاع. تعلمون، ولا يزال بوسعكم أن تروا بأنفسكم، كم كان قبيحًا. لكنّ القبح، الذي هو محلّ اعتراض بحدّ ذاته، كاد أن يكون مبرراً للرفض بين الإغريق. هل كان سقراط يونانياً حقاً؟ ليس من النادر أن يكون القبح تعبيرًا عن نمو معوَّق، أو عن نمو أوقفته الهجنة. في حالات أخرى، يبدو القبح على أنه نمو متدهور. يقول الأنثروبولوجيون بين المتخصصين في الجرائم أنَّ المجرم النمطي قبيح؛ فظاعة في المظهر، فظاعة في الجوهر. ... ما يدلّ على التدهور والانحطاط لا يقتصر على همجية غرائز سقراط وفوضويتها المعترف بها، بل أيضًا غلبة الملكات المنطقية وبغضاء المسخ التي كانت سمته الخاصة. كما لا ينبغي أن ننسى تلك الضلالات السمعية التي فُسِّرت دينياً على أنّها 'شيطان سقراط'».

«حين كشف مشتغلٌ بالفراسة حقيقة سقراط، وأخبره بما هو عليه -حفرة ممتلئة بالرغبات الشريرة- أفلتت بضع كلمات من فاه سيّد المفارقة الساخرة العظيم فيها مفتاح طبيعته. قال: 'هذا

صحيح، لكنني تغلبت عليها جميعاً'. كيف أفلح سقراط في تمالك نفسه؟ لم تكن حالته في قرارتها سوى المثال الأقصى والأوضح لحالة كرب بدأت تنتشر وتعمّ؛ تلك الحالة التي لم يكن بوسع أحد فيها أن يتمالك نفسه وانقلبت فيها الغرائز بعضها ضد بعض. وبوصفه المثال الأقصى على هذه الحالة، فقد افْتُتِن: جعله قبحه المرعب لافتاً لكلّ عين؛ ومن الواضح تمامًا أنه افْتُتِن مزيداً من الافتتان في الردّ على هذه الحالة، في حلّها، وفي مداواتها». «العقل-الفضيلة-السعادة، تعني ببساطة: علينا أن نحاكي سقراط ونواجه الأهواء المظلمة بنور النهار، نور العقل، على الدوام. علينا أن نتحلّى بالذكاء والدّقة والوضوح مهما كلّف الأمر: كلّ استسلام للغرائز، للّاوعي، يودي إلى أسفل»...

هكذا رأى نيتشه في سقراط ذلك «النمط النظري من البشر» الذي يعتقد، بتفاؤل لا يتزعزع، أنّ «الفكر، باتّباعه أدلّة السببية، يبلغ أعمق أعماق هاوية الكينونة، وأنّه قادر لا على معرفة الكينونة فحسب بل على تصويبها أيضاً». لم يخلّف سقراط، كما نعلم، أي عمل أدبي، لكنه كان مكتفياً بالتأثير على مريديه وتلاميذه من خلال «الكلام وحده». وبسبب هذه التقنية، بسبب استهدافها معرفة النفس، وحدسها أنّ التبصّر يفضي إلى الفضيلة، وأخيراً وليس آخراً بسبب مجمل تأثيرها العلاجي، يجب بالفعل أن ندعوه الأب الأول للتقنية التحليلية التي وجدت في أفلاطون منظّرها الكفوء. وتنطوي هذه المقارنة على تبريرٍ عميق، حين نتذكر أنَّ سقراط نفسه شبّه علاجه الديالكتيكي القائم على استثارة الأفكار بممارسة

القِبالة، إذ كان يمارسها تقليدًا لوالدته التي كانت قابلة. وتُظهر هذه الحكاية، شأنها شأن حكاية زوجته الشريرة زانتيبه، أنَّ ردّة فعل عنيفة على الرضّة الأوّلية قد ظهرت لديه، انطلاقاً من دوافع فردية بحتة واضحة، وجعلت منه ذلك النمط المنحط الذي وصفه نيتشه. هكذا تتضح فجأة النتائج البيولوجية المترتبة على كلّ هذا وتغدو مفهومةً: قبحه، تشوهه، ضلالاته السمعية، الطابع المنفلت لحياته الغريزية، كما وصفها نيتشه. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن ردود أفعاله النفسية التي توضح أنّه مضطر، من خلال تماهيه مع الأم، إلى التخلّص من التثبّت المفرط عليها، والانغماس في حب الغلمان، حيث يمكنه أن يجدد باستمرار علاقة الأم-الطفل المفقودة. وأخيراً، فقد أفلح سقراط في التغلّب على رضّة الولادة بطريقة ثالثة أيضاً، هي التغلّب على الخوف من الموت. وكما أدرك نيتشه بحقّ، فقد أراد سقراط موتَه طواعية، لأنَّ النفي كان العقاب المعتاد الوحيد على الانتهاكات من النوع الذي اقترفه. لقد أراد الموت، وأمكنه أن يريده؛ «إنه يبدو لنا كأول من استطاع لا أن يعيش فحسب تحت إشراف غريزة العلم، بل أن يموت أيضًا، وهو الأهم. وبناءً على ذلك، فإن صورة سقراط المحتضر، صورة الإنسان المتحرّر من الخوف من الموت، بالمعرفة والعقل، هي الشعار فوق بوابة العلم، يذكّر الجميع بغرض العلم: أن يجعل الوجود مفهوماً ومبرراً».

هكذا كان سقراط -على الرغم من أنّه أفاد بلا شكّ من إرضاءات تعويضية عُصابيّة جزئيّاً، وعلى الرغم من أنّه اضطر لدفع

الثمن بتجرّع الشوكران- أول من أفلح في التغلب فكرياً على رضّة الولادة، ورسّخ صيته أنّه الرائد للتحليل النفسي.

المعرفة التحليلية النفسية

كان الوضع التحليلي وتمثيله اللاواعي لدى المريض سبيلنا إلى إدراك الأهمية الأساسية لرضّة الولادة، وكبتها وعودتها في إعادة الإنتاج العصابية، والتكيف الرمزي، والتعويض البطولي، والتكوين العكسي الأخلاقي، والمثلنة الجمالية، والتأمّل الفلسفي. ونعتقد أننا أظهرنا، بنظرة عامة على إنجازات الحضارة وتطوراتها الأساسية، أنَّ ما ينشأ عن ردّة فعل نوعية حيال رضّة الولادة لا يقتصر على إبداعات الإنسان ذات القيمة الاجتماعية، بما فيها المبالغ في قيمتها، بل يتعدّى ذلك حتى إلى صيرورتنا بشراً، وأنَّ إدراك ذلك من خلال طريقة التحليل النفسي يعود إلى أكمل إزالة للكبت الأوّلي أُحرزَت إلى الآن، من خلال التغلب على المقاومة الأولية، القلق.

يوفّر تطور المعرفة التحليلية النفسية ذاتها صورة مفيدة لقوة هذه المقاومة الأولية، ولإنجاز فرويد الهائل في التغلّب عليها. وكما يؤكد فرويد باستمرار، فإن المكتشف الحقيقي للتحليل النفسي لم يكن هو نفسه، بل الراحل الدكتور جوزيف برويير من فيينا الذي عالج في عام 1881 حالة الهستيريا المذكورة أعلاه، وأوصلته المريضة إلى فكرة العلاج بالكلام التي وصفت رمزياً بكنس

المداخن. وحين كان فرويد يأتي على ذكر دور برويير في التحليل النفسي بين أصدقاء، كان يصدر عن تفهّم عميق، يظهر بالمثل في أكثر أعماله اتساماً بالطابع الشخصي، **تاريخ حركة التحليل النفسي**، حيث يذكر أنَّ برويير هرب في النهاية من عواقب هذا الاكتشاف، كما يهرب المرء من حادث مشؤوم، لأنه لم يرد أن يعترف بالعامل الجنسي الذي ساعد الاعتراف الشجاع به فرويد نفسه في وقت لاحق على فهم ردّة فعل أستاذه. ولقد وصف فرويد في الكتاب ذاته ما جرى بين أتباع التحليل النفسي من انشقاقات لاحقة في الحركة وما أدّت إليه من نظريات جديدة لا تقوم على الملاحظة بل على المعارضة، بأنّها «حركات ارتداد بعيدًا عن التحليل النفسي». وكما اختبر هو نفسه بما يكفي، فإنَّ آخر شيء يبدو أنَّ البشر خُلقوا من أجله هو تحمّل حقائق التحليل النفسي، وغالبًا ما كان يقول، حين يأبى هذا التلميذ أو ذاك من تلاميذه مواصلة السير معه، أنه ليس للجميع أن يتحرّوا على نحو متواصل وديان اللاوعي المظلمة بمجرد نظرة عارضة في ضوء النهار. ويحار المرء بماذا يُعجب أكثر، بشجاعة فرويد في الاكتشاف، أم بالثبات المقاتل الذي دافع به عن مكتشفاته في وجه مقاومة العالم بأسره. ولقد دافع عنها بعنادٍ أكبر ضد زملاء مقرّبين منه، أرعبتهم هذه الاكتشافات كما أرعبت برويير، ففرّوا في كلّ اتجاه يمكن أن يروا فيه أيّ أمل في الهروب من هذه الآراء التي تقلق راحة العالم. ولقد أشار فرويد بموضوعية لافتة إلى كلّ ما هو قيّم مما لاذوا به لدى انسحابهم، وميّزه من ضروب التشويه وإنكار الحقيقة؛ لكنه أقصاهم في الوقت ذاته من

مجال عمله باعتبارهم ليسوا «تحليليين نفسيين» بالمعنى الحقيقي.

يُبدي تاريخ حركة التحليل النفسي، في مبالغات التلاميذ الذين ظلوا مخلصين لفرويد وأسواء فهمهم وتأويلاتهم الحرفية الخاصة لتعاليم المعلم، الصورة المتذبذبة ذاتها التي تبديها كلّ حركة فكرية تبوح بالحقيقة في نقطة حاسمة. هذه النقطة الحاسمة هي اكتشاف برويز الذي كان فرويد بلا شك أول من استخلص منه الاستنتاجات العملية والنظرية بالاتساق ذاته. ولذلك، إذا ما كنا نحاول الآن إقامة صلة مباشرة مع اكتشاف برويز، فلكي نُظهر كم كان فرويد منطقياً في جميع آرائه، وكذلك كيف يكمل المفهوم المقدّم هنا اكتشاف برويز، وتصوّر فرويد لهذا الاكتشاف وإحكامه إيّاه، ذلك الإكمال المنطقي.

كانت نقطة انطلاق برويز هي «الحقيقة الأساسية المتمثّلة في أنَّ أعراض المرضى الهستيريين تتوقف على مشاهد من حياتهم لها وقعها لكنّها نُسيت، ويجعلهم العلاج المتركّز على ذلك يتذكرون هذه التجارب ويعيدون إنتاجها تحت التنويم، أمَّا الجزء اللاحق من النظرية، فهو أنَّ هذه الأعراض تتوافق مع استخدام غير سوي لكميات من الإثارة غير مُفرَّغة». وإذا ما أدخلنا في هذا التعريف الفرويدي لنواة اكتشاف برويز الأوّلي رضّةَ الولادة، بتكررها في أثناء العلاج وحلّها هناك، لبدا أنَّ نقطة الانطلاق النفسية الفيزيولوجية للتحليل من مشكلة «الإقلاب» مرتبطة بعامل رضّة الولادة النفسي الفيزيائي بالمثل. فما يكمن في الوسط هو علم نفس

اللاوعي الذي أبدعه فرويد وحده، أي أوّل علم للنفس يستحق بالمطلق هذا الاسم المستقل، بعد أن طغى الطبُّ شيئاً فشيئاً على علم النفس الأكاديمي الناشئ عن التأمّل الفلسفي. ونحن نفهم الآن بصورة أفضل كيف نشأ الاختلاف الأول بين مفهوم بروير «الفيزيولوجي»، أي «نظرية التنويم»، ومفهوم فرويد النفسي البحت، «مبدأ الدفاع» الذي أفضى بعد ذلك إلى اكتشاف الكبت، ثمّ إلى استقصاء المكبوتين، وأخيراً إلى قوى الأنا الكابتة.

كان انفصال فرويد عن بروير متعلّقاً بالحدود النفسية الفيزيائية لـ«الإقلاب»، وهذا ليس مهمّاً من وجهة نظر علمية تاريخية فحسب، بل من وجهة نظر إنسانيّة أيضاً. تعود التسمية، فعلياً، إلى فرويد، أمّا الواقعة ذاتها فقد أذعنت، كما قال فرويد، لاثنين من المُسْتَقْصِين «معاً وفي الوقت ذاته». ويبدو كما لو أنّ أساس الانقسام هذا، أساس انفصال التلميذ عن معلّمه، قد أُحيط بتابو منذ ذلك الحين، فلا يقتصر الأمر على أنَّ مشكلة الإقلاب لم تُحلّ إلى اليوم، بل يتعدّاه إلى أنّه نادرًا ما تجرّأ تلميذ على مقاربتها. وإذا ما كنّا مدفوعين، باتبّاعنا منهج فرويد على نحو متّسق، لأن نعود إلى هذه المشكلة التحليلية الأولية، فإننا نعي تمامًا المسؤولية التي تنطوي عليها محاولة حلّها، لكننا نعتقد أنَّ وجهة نظرنا يبررها بما يكفي ما أظهرناه من أهمّية كونيَّة تمتلكها هذه المشكلة.

تحاشينا، في سياق نقاشنا، السؤال حول كيف يحصل أن تكون المكابدة لاستعادة الوضع الأوّلي الملذّ في الرحم -أو ما يُعرَف بأنّه

الميل الأوّلي للّيبيدو وما يُنظَر إليه على أنه تعبير عن أعظم إمكان للّذة- مرتبطة على نحوٍ لا انفصال فيه مع القلق الأولي، الأمر الذي توضحه أحلام القلق، والأعراض العُصابية، وكذلك جميع التكوينات المشتقة منها والمتعلقة بها. وكي نفهم ذلك، يجب أن نأخذ في الحسبان أنَّ الحالة الأولية الملذّة تنقطع بفعل الولادة –بل وقبله بقليل، كما يُفترض، بسبب الانزياح والضغط- بطرائق غير مرغوب فيها، وأنَّ بقيّة الحياة تتمثّل في استبدال طرائق الليبيدو الملتوية وبالغة التعقيد الموصوفة آنفاً بهذا الفردوس المفقود، كون الحالة الأولية لم تَعُد تُطَال.

يبدو أنَّ شعور القلق الأولي عند الولادة، ذلك الشعور الذي يبقى شغّالاً طوال الحياة، إلى حين الانفصال النهائي عن العالم الخارجي بالوفاة، ليس منذ البداية مجرد تعبير عن الأذيات الفيزيولوجيّة التي يتعرّض لها الطفل حديث الولادة، بل عاقبة التغيير من وضعٍ ملذّ للغاية إلى وضع آخر مؤلم للغاية، ذلك التغيير الذي يكتسب الشعور المرتبط به طابعاً «نفسياً» مباشرة. وبذلك يكون هذا القلق المُختبَر هو المحتوى الأول للإدراك، وأول فعل نفسي، إذا جاز القول، يقيم الحواجز؛ الأمر الذي يجب أن نتبيّن فيه الكبت الأوّلي ضد الميل القوي الرامي إلى العودة إلى الوضع الملذّ الذي تركناه للتو. وهكذا يثبت الإقلاب الذي تبيّن فرويد أشكالاً سويّة له في ما يسمّى التعبير الجسدي عن الانفعال، أنّه متطابق مع

ظهور ما هو نفسي من التعصيبات[26] الجسدية، أي مع الانطباع الواعي للقلق الأوّلي المُدرَك. فإذا ما كان هذا الأخير فيزيولوجياً بحتاً، ربما أمكنت إزالته تماماً عاجلاً أم آجلاً؛ لكنه يترسّخ نفسياً بهذه الطريقة كي يحول دون ما لدى الليبيدو من ميل قوي إلى الرجوع والذي يعمل، بعد ذلك، في جميع الظروف اللاحقة التي يتطور فيها القلق، على خرق هذا الجدار الحاجز من الكبت الأوّلي. أي أنَّ الانطباع المُدرَك والثابت نفسياً المرتبط بالقلق الأوّلي يمحو ذكرى الحالة الملذّة السابقة، وبهذا يمنع النكوص الذي يجعلنا غير قادرين على الحياة، كما يوضح الانتحاريّ «الشجاع» الذي يقوى على اجتياز حاجز القلق هذا رجوعاً. ويبدو كما لو أنَّ الإنسان عاجز عن تحمّل هذا الانفصال المؤلم عن الموضوع الأوّلي، وكما لو أنّه، علاوة على ذلك، لا يحقق التكيّف التعويضي مع الواقع من دون أن يُحال بينه وبين نكوص بعيد المدى بتكرار القلق الأوّلي تكراراً تهديدياً. فما إن يقترب المرء من هذا الحاجز -سواء كان ذلك في النوم أو في اليقظة- حتى يظهر القلق، وهذا ما يفسّر الطابع الملذّ اللاواعي وكذلك الطابع المؤلم الواعي لجميع الأعراض العصبية. ويوفّر الاتحاد الجنسي، أي العودة الجزئية والجسدية البحتة إلى الرحم، الإمكان الفعلي الوحيد المتاح أمام استعادة تقريبية للّذة الأوّلية. لكن هذا الإرضاء الجزئي الذي يرتبط به أرفع إحساس

---

(26) لا يستخدم فرويد كلمة التعصيب، innervation، على ما يقول مصطفى صفوان في حاشية من ترجمته تفسير الأحلام، بمعنى توزّع الأعصاب، بل بمعنى انتقال التهييج في مجموعة من الأعصاب، لا سيما الأعصاب المصدرة، وبهذا المعنى يكون التعصيب عملية تهدف إلى تفريغ التهييج أو الطاقة.

باللّذة، لا يرضي كل فرد. وبتعبيرٍ أدق، فإنَّ بعض الأفراد، بسبب تأثير أقوى لرضّة الولادة مستمد من البلازما التناسليّة وبسبب كبت أوّلي أقوى تالياً، لا يمكنهم إقامة هذه العلاقة الجسدية الجزئية مع الموضوع إلا بطريقة غير مُرضية إلى هذا الحدّ أو ذاك. إذ يكابد لاوعيهم كي يعيد إنتاج العودة الكاملة، من خلال مماهاة جسدية كاملة للأم والطفل مع الشريك الجنسي في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى عن طريق آلية التماهي الدفاعية في الأعراض العصابية، بدلاً من تحقيق ذلك عبر إتمام الفعل الجنسي، وعبر خلق كائن حي جديد يمكنهم التماهي معه. يكمن هنا، علاوة على ذلك، الاختلاف الأساس في التطور النفسي الإجمالي للرجل والمرأة. إذ تكون المرأة في وضع يمكنها من أن تتدبّر أقصى اقتراب من الإرضاء الأولي، من خلال إعادة الإنتاج الكاملة للوضع الأولي، أي من خلال التكرار الفعلي للحمل والولادة، أمّا الرجل الذي يعتمد هنا على التماهي اللاواعي، فعليه أن يخلق لنفسه بديلاً عن إعادة الإنتاج هذه، من خلال التماهي مع «الأم» وما ينتج عنه من خلق ثقافي وفنّي. وهذا ما يفسّر الدور الأقلّ الذي تلعبه المرأة في التطور الثقافي، وما ينجم عنه من تبخيس اجتماعي كأثر ثانوي، في حين لم ينتج خلق الحضارة الكامل إلّا عن التقدير الليبيدي الزائد من لدن الرجل للموضوع الأولي الأمومي وعن اطّراحه من خلال الكبت الأولي. وبذلك يمكن القول أنَّ التكيف الاجتماعي السوي يتوافق مع تحويل كثيف لليبيدو الأوّلي إلى ليبيدو أبوي وإبداعي، في حين يتوقّف كلّ ما هو مَرَضي على تثبّت أمومي قوي للغاية أو ردّ فعل

دفاعي ضده. وفي الوسط يكمن إرضاء جنسي كامل، يشتمل أيضاً على الرغبة في الأطفال، ويسمح بإقلاب شبه كامل للقلق الأوّلي رجوعاً إلى ليبيدو أوّلي؛ ولذلك فإنَّ الاضطرابات المتعددة المحتملة ضمن الآلية الجنسية المعقدة تطلق القلق أيضاً، ذلك القلق الذي يغدو حرّاً على الفور في حالة الاضطرابات المباشرة في الوظيفة الجنسية، أمّا في حالة العصابات ذات الأساس النفسي فيبدو مقيّداً ببنية الأعراض الوقائية، فيجري تفريغ القلق عند كلّ هجمة من خلال إعادة إنتاجه.

هكذا، مع رضّة الولادة والشرط الجنيني الذي سبقها، نكون أخيراً قد جعلنا الحدّ النفسي الجسدي الذي هو محلّ خلاف شديد، أمراً ملموساً، فلا نفهم، من هذا المنطلق، القلق فحسب، عَرَض البشرية الأولي، بل الإقلاب أيضًا، وكذلك الحياة الكاملة للمشاعر والدوافع التي تضرب بجذورها في ما هو نفسي جسديّ. فليس الدافع في الواقع سوى ردّة الفعل المباشرة للقلق الأوّلي الراسخ نفسياً؛ فهو، إذا جاز القول، غريزةٌ عدّلها ذاك القلق. ذلك أنّ الأنا، في انكفائه عن تخوم القلق، يُحَثُّ دوماً على السعي وراء فردوس في العالم المُشكَّل على صورة الأم، بدلاً من السعي وراءه في الماضي، والبحث عنه، بقدر ما يخفق هذا السعي، في تعويضات الرغبة المصعَّدة في الدين والفن والفلسفة. والحال، إنَّ مهمة التكيّف الهائلة هذه، بقدر ما هي مسألة خلق قيم حقيقية، لا ينجزها بنجاح إلا نمط واحد من البشر، هو الذي أورثنا إيّاه تاريخ العقل على أنّه البطل، لكننا نودّ أن ندعوه بـ«الفنّان» بالمعنى الأوسع للكلمة، بقدر

ما يتعلق الأمر بخلق قيم مثالية، وبنية فوقية هواميَّة، تُخلَق من بقايا الليبيدو الأوّلي غير المشبع في الخلق الفعلي. هكذا يولد الإنسان السوي في عالم يمثّل الرمز الأوّلي، ويجد أشكالًا جاهزة من الإرضاء تتوافق مع المعدّل العام للكبت، فلا يكون عليه سوى أن يتبيّنها مرة أخرى من تجربته الأوّلية الخاصة ويستخدمها.

هذا هو المكان المناسب كي نستخلص من مفهومنا واحداً من أهمّ الاستنتاجات النظرية، ذلك المفهوم الذي يثبت في جميع الأحوال أنّه استمرار مباشر تمامًا لاستقصاء فرويد. فمنذ البداية، نحّت وجهة النظر التحليلية النوعية مؤقتاً جميع التأثيرات الوراثية والسلالية ووضعتها في الخلفية. وذلك لسبب واحد، هو أنّ القبض على هذه الأمور من الصعوبة بمكان، وقد صحّح التحليل النفسي فرط التقويم الذي خضعت له بإتاحته للاستقصاء جزءاً كبيراً ورفيع الأهميّة من التطور الفردي، ألا وهو الطفولة المبكرة التي تبيّن أنّها عامل حاسم ذو أهمية بالغة. ولكن نظراً إلى ما مكّننا منه تطور التقنية التحليلية في سياق تجربتنا من تتبّع هذه المرحلة الطفلية من التطور رجوعاً، إلى أن نصل في النهاية إلى مرحلة ما قبل الولادة، فإننا قد نستغني –لا سيما من خلال دراسة رمزية الحلم دراسة أشمل– عن وجهة النظر التنشؤية السلالية حيال هبةٍ من الهبات النفسية الموروثة أو نستطيع تقييدها، بالمعنى الذي يعطيه هايكل، إلى القانون الوراثي الحيوي الأساسي. ومن هنا تفسير مشاكل الرمزية جميعها بطريقة أبسط وأكثر إرضاءً من إدخال يونغ غير المناسب لوجهة النظر التنشؤية السلالية في التحليل؛ إذ كانت

تعوزه، كطبيب نفسي صرف يستخدم المواد الأسطورية في المقارنة، الخبرة الفعلية، في تحليل العصاب والتي كان من شأنها أن تتيح له أن يمضي أبعد من مجرد الوصف والتأمّل المرتبط به. ولقد أدرك فرويد بالمثل عقم محاولة يونغ شرح ظواهر علم النفس الفردي من خلال مواد إثنولوجية غير مفسَّرة، واتبع الطريقة الصحيحة الوحيدة التي نتابعها الآن إلى أبعد من ذلك، فنضع وجهة النظر السلالية في الخلفية إلى أبعد بكثير.

بعد التمكّن من اقتفاء هوامات الخصاء الأوّلية والوضع الأوديبي إلى رضّة الولادة، أو إلى مرحلتها السابقة الملذّة، لم يكن من الصعب، في إشارة مباشرة إلى ملاحظات فرويد، اقتفاؤها إلى ركيزتها الفعلية حالة ما قبل الولادة، فنتلصص على جماع الأب والأم كحالة نمطية، ونجمع كلاً من الانفصال عن الأم وإعادة الاتحاد معها. ولقد سبق لفرويد أن أشار في الطبعة الثانية من **تفسير الأحلام**، إلى أحلام نمطية، «تكمن في أساسها هوامات الحياة داخل الرحم، أي الإقامة في بطن الأم والولادة». وهو يعطي كواحد من الأمثلة حلم شاب، «يستغل في الهوام فرصة وجوده داخل الرحم للتلصص على الجماع بين الوالدين». وهذا الحلم، بالإضافة إلى حلم الولادة التالي لمريضة يجب أن تنفصل عن المحلِّل، هما، كما أدرك فرويد لأول مرة، حلما علاج تحليلي، اتّخذ استقصاؤنا من تكررهما المنتظم نقطة انطلاقه. وبالإشارة إلى حالة الشفاء، فهما يتوافقان بالفعل مع هوامات لا تتوافق إلّا مع منعكس إعادة إنتاج فعلية لفعل الولادة مع مادة «مُتذَكّرة» واقعية. وبعد سنوات عديدة،

وكان ما يسمّى بـ«هوام الرحم» قد حافظ على مكانته في التحليل النفسي، على الرغم من أنّه لطالما سخر منه جميع النقّاد، تابع فرويد مرة أخرى هذه المشكلة في عرضه الكلاسيكي لتاريخ عصاب طفليّ، ودافع بعناد عن حقيقة «مشهد أولي» غير مفهومة بالتأكيد، لا ضد محاولات تلاميذ سابقين إعادة تفسيره فحسب، بل ضد شكّه العلمي هو نفسه أيضاً. وانطلاقاً من الهوامات التحليلية المتعلقة بالولادة الجديدة لدى المريض الذي يمكن اقتفاء شكواه، «أنَّ العالم بدا له متلفّعاً بحجاب»، إلى ولادته ببرقع الجنين، توصّل فرويد إلى استنتاج مفاده أنَّ المريض يتمنّى عودته إلى الرحم، كي يخصبه الأب هناك، ويحمل منه بطفل، متماهياً مع الأم. وكما يمكن أن نُظهر من خلال أدلّة لا جدال فيها، فإنَّ الجزء الأول من الرغبة يجب أن يؤخذ بيولوجياً؛ في حين يوضح الجزء الثاني درجة التمويه والإحكام التي عاناها ميل الرغبة الأصلي هذا عبر تجربة الصبي الخاصة في الطفولة. ويشير فرويد نفسه، في حاشية، إلى مسألة القدرة على التذكّر هذه على أنّها «الأشدّ حساسية في المذهب التحليلي بأكمله»، ويتوصل إلى استنتاج مفاده أنَّ «نوعًا من المعرفة يصعب تحديده، وربما نوعًا من التهيّؤ للفهم، يعمل لدى الطفل على إعادة تنشيط المشهد الأولي. ولا فكرة لدينا عمّا يتكون منه هذا؛ فليس في متناولنا سوى قياس واحد ممتاز بالمعرفة الغريزية بعيدة المدى لدى الحيوانات». والحقيقة أنّه في الأحلام التي لم تتأثّر بعد بالتحليل نهائياً، عند بداية هذا التحليل، وتتوافق، علاوة على ذلك، مع النمط العام لأحلام الشخص المعني، بالإضافة إلى حالة

التلصص التي يُعاد تهويمها من القيل والقال أو الوقائع، ثمة عناصر بيولوجية بحتة لا يمكن أن تعرفها الأم، لكنَّ من الممكن إثباتها في صلتها بأعراض العصاب الجسدية، وتمكننا من الإحاطة بالأساس الواقعي لهوام «التلصص». ولا نحتاج لهذا سوى أن نقتفي من جديد طريقة التكيف «الرمزي» مع الواقع الموصوفة سابقاً، من غرفة نوم الوالدين التي غالباً ما يُنقل إليها المشهد، إلى النمط البدئي الفعلي، وهو الوضع داخل الرحم. وبهذه الطريقة، يصبح الجوهر الفعلي لـ«الهوام الأوّلي»، أي حقيقة أنّه ليس مهمًّا ما إذا كان المشهد قد اختُبر أم لا، مفهومًا دون مزيد من الجعجعة، لأنّه لا يمكن أن يكون حتى للجماع المرصود تأثير راضّ إذا لم يذكّر المريض بالرضّة الأوّلية، أول اضطراب ينزله الأب بالسلام المبارك. ولذلك تثبت عقدة أوديب الطفولية اللاحقة أنّها مشتق مباشر، أي الإحكام النفسي الجنسي للوضع الأوديبي داخل الرحم، ذلك الوضع الذي يثبت على هذا النحو أنّه «العقدة النواة للعصاب»، لأنَّ هذا الاضطراب الأبوي، وإن لم يكن أول «رضّة»، يستحق أن يُدعى سلفها المباشر.

هكذا تغدو الركيزة الفعلية لـ«الهوامات الأوّلية» ملموسة، ويَبين الواقع الأولي القابع تحتها، كما يُفهَم «الواقع النفسي» الذي يجب أن ننسبه، مثل فرويد، إلى اللاوعي، على أنّه واقع بيولوجي. ويمكننا مؤقتًا أن نتخلّى عن افتراض وجود محتوى نفسي موروث، ذلك أنَّ ما هو نفسي في المقام الأول، أي اللاوعي الفعلي، يثبت أنّه الحالة الجنينية الموجودة من دون تغيير في الأنا البالغ. وأعني

بالجنينية ما وصفه التحليل النفسي مؤخراً بمصطلح من مصطلحات ما وراء علم النفس بأنّه فكرة الـ«هو/ هي» المحايد/ ة جنسياً. فكل ما يمضي أبعد من هذه الجنينية، لا سيما كل ما هو جنسي بالمعنى الضيق، ينتمي إلى ما قبل الوعي، وهو ما تُظهره أيضًا الرمزية الجنسية المستخدمة في الفكاهة والفولكلور والأساطير؛ أمّا اللاوعي الفعلي فلا يتكون إلّا من العلاقة الليبيدية للجنين بالرحم.

انطلاقاً من هذا التعريف للّاوعي، يمكن بسهولة شرح جميع تلك الخصائص التي تشكّل، بحسب مساهمة فرويد الأخيرة في هذا الموضوع، نواة أنانا اللاواعية الفعلية؛ وأوّل ذلك ميل الرغبة التي لا تتغير في شدّتها ولا يمكن إشباعها، وكان فرويد قد فهمها على أنّها سعي الليبيدو لإعادة تأسيس شرط أوّلي مفقود؛ ثمَّ الطابع الأوّلي «النرجسي» لهذا الوضع، والغياب المطلق للتمايز الجنسي، ذلك الغياب الذي يجعل كل كائن معارض للأنا مشتملاً على شخصية الأم في الأصل؛ ثمَّ اللازمنية وغياب كلّ نفي، مما «تُدخله أولاً عملية الكبت»، ويعود أصله تالياً إلى التجربة النفسية لرضّة الولادة؛ وأخيرًا، الآلية النفسية الأساسية للّاوعي، أي السعي إلى الإسقاط، ذلك السعي الحاسم في تطور التكيّف الثقافي الذي يجب أن يحلّ محلّ الشرط المفقود في العالم الخارجي؛ والنزوع الملغِز إلى التماهي الذي يهدف إلى استعادة الوحدة القديمة مع الأم.

كذلك ينتمي الغياب التام للنفي، أي لفكرة الموت، إلى خصائص اللاوعي في الأساس، وله أهمية قصوى في فهم سيرورة

الحياة بأكملها، الأمر الذي سرعان ما اكتشفه فرويد في دراساته عن الحياة الطفلية. فالطفل وممثله النفسي، اللاوعي، لا يعرفان إلا الوضع ما قبل الولادة، الوضع الذي أوتي لهما بالخبرة والتجربة والذي يتواصل تذكّره الملذّ في الإيمان الراسخ بالخلود، في فكرة الحياة الأبدية بعد الموت. لكن ما يبدو لنا على الصعيد البيولوجي دافعاً للموت، يعاود السعي كي يؤكّد لنا شيئاً واحداً فحسب هو الشرط الذي سبق اختباره قبل الولادة، وينشأ «قهر التكرار» من طابع هذا التوق غير القابل للإخماد الذي يستنفد ذاته مرّةً بعد مرّة في كلّ شكل ممكن. وهذه السيرورة هي ما ندعوه، من الناحية البيولوجية، «الحياة». وإذا ما نجح الفرد «السويّ» - في سياق الحياة، بعد انفصاله برضّة الولادة، وفي خضم صعوبات النمو ومن خلال تجنب الانتكاسات العصابية- في التكيّف مع العالم الخارجي باعتباره «أفضل العوالم»، أي باعتباره بديلاً للأم، يكون من الواضح أنّ اللاوعي قد اتّبع بمثابرة عنيدة، في هذه الأثناء، السبيل النكوصي الذي وُصِف له ولا يفتأ يعيده إلى هدفه الأصلي ضد إرادة الأنا. لكنّ هذه السيرورة التي ندعوها «التقدّم في السنّ»، لا بدّ لها، كي تبلغ الهدف اللاواعي، أن تعمل على تدمير الجسد برمّته تدميراً منهجياً، ما يفضي في النهاية إلى الموت، بشتّى الأمراض. وفي لحظة الاحتضار، ينفصل الجسد مرة أخرى عن بديل الأم، عن «السيّدة العالم» بهيّة الوجه وجميلته، قبيحة القفا وشنيعته. ويبقى هذا الانفصال يسيراً على اللاوعي، إذ لا يعدو كونه مسألة تخلٍّ عن بديل واحد لبلوغ النعيم الفعلي. وليس هذا جذر الفكرة الشعبية عن

الموت بوصفه مخلّصاً فحسب، بل أيضاً العامل الأساس في جميع الأفكار الدينية عن الخلاص. أمّا الفكرة المخيفة عن الموت بوصفه حامل منجل، يحصد الأرواح حصداً، فيجب إرجاعها إلى القلق الأوّلي الذي يعيد الإنسان إنتاجه للمرة الأخيرة في الرضّة الأخيرة، في آخر نفس عند الموت، وبذلك يكسب من القلق الأكبر، قلق الموت، لذّة إنكار الموت بمكابدة قلق الولادة من جديد. ويمكن أن نستنتج مدى جدّية تصور اللاوعي للموت بوصفه عودة إلى الرحم من خلال طقوس الموت لدى جميع الأمم وفي جميع الأزمان، تلك الطقوس التي تعاقب على إقلاق النوم الأبدي باعتباره الإثم الأكبر والجريمة الأبشع.

لا تدخل الروح (أو النَّفس) الجنينَ، بحسب العقيدة العميقة لآباء الكنيسة، إلّا في مرحلة متقدّمة من الحمل حين يغدو الطفل قادراً على إدراك الانطباعات الأولى، وهي كذلك تترك الجسد في الموت، لتشارك في حياة خالدة. وفي هذا الانفصال للروح عن الجسد، تحاول الرغبة التي لا تخمد استعادة الخلود. وهنا نقع مرّة أخرى على محتوى فكرة الروح الأصلي، الهوامي على ما يبدو، لكنّه حقيقي تمامًا في الواقع، وتطور من فكرة الموت، بحسب روده. فلقد جرى تخيّل الروح في الأصل على أنّها ذات جسد، نفسٌ ثانية للمتوفى، تحلّ محلّه بعد الموت بالمعنى الفعلي تماماً للبقاء. ولقد حاولت في غير مقام أن أصوّر كيف تطور كلّ من فكرة الروح الدينية ومفهومها الفلسفي من الإيمان البدائي بالأرواح. وها هو الاستقصاء التحليلي النفسي الذي أزاح النقاب عن هذه الخلائق

كلّها على أنّها هوامات رغبات لاواعية، يعود مرة أخرى ليقبض على محتوى الروح الفعلي، كما يُدرَك في الحالة الجنينية المتكررة أبداً.

يمكن للمرء، أمام جميع هذه المحاولات الرفيعة ودائمة التجدد لاستعادة الحالة الأولية المفقودة بأكثر أشكال الإرضاء البديل تنوعاً وإنكار الرضّة الأوّلية، أن يفهم للحظة أنَّ مجمل مجرى التاريخ المتقلّب، بأطواره التي تبدو اعتباطية ومتغيرة، خاضع لشروط قانون بيولوجي. إذ تعمل هنا الآلية ذاتها التي سبق أن أحكمها الكبت الأولي ذلك الإحكام البديع.

تفضي أوقات الضيق الخارجي الشديد، تلك التي تذكّر اللاوعي بقوة بأول فاجعة حلّت بالمرء، أي رضّة الولادة، إلى محاولات نكوصية تلقائية متزايدة لا بدّ من الإقلاع عنها من جديد، لا لأنّها لا تقوى قطّ على تحقيق الهدف الفعلي فحسب، بل لمجرد أنّها تقترب منه كثيرًا وتواجه القلق الأوّلي الذي يرابط أمام الفردوس، مثل الملائكة الذين يحملون السيف المتقلّب أمام أبوابها. كذلك يعارضُ الميلَ الأوليَّ لاستعادة التجربة الأولى والأشدّ لذّةً لا الكبت الأوّلي الذي يعمل كواقٍ من تكرار التجربة الأشدّ ألماً المرتبطة به فحسب، بل أيضًا وفي الوقت ذاته مجاهدةُ مصدر اللذة ذاته، تلك اللذة التي لا يرغب المرء في أن يُذَكَّر بها لأنها يجب أن تظل بعيدة المنال. وبقيام هذا الحاجز المزدوج من الكبت الذي يتوافق مع حيلولة قلق الولادة دون ذكرى اللذة الأوّلية، ومع نسيان رضّة الولادة المؤلمة بتذكّر تجربة اللذة السابقة، وبعبارة أخرى، بهذا

التجاذب الأوّلي الذي يَسِمُ ما هو نفسيّ، يُحلّ لغز التطور البشري الذي لم يمكن حلّه إلا بطريقة واحدة، وهي اكتشاف التحليل النفسي لعمليّة الكبت ذاتها.

الجانب العلاجي

حين نستحضر في الذهن قوة الكبت الأوّلي ومحاولات الإنسان المتكررة التغلّب عليه بلا كلل وبلا جدوى طوال آلاف السنين، قد نميل أول ما نميل لأن نضيف إلى العواقب التشاؤمية التي يبدو أنَّ هذا المفهوم يفضي إليها في كلّ مكان، فكرة عبث كلّ علاج النفسي. إذ ما هي القوة على وجه الأرض التي يمكن أن تقنع اللاوعي بالتخلي عن طبيعته الفطرية واتّخاذ وجهة أخرى؟ لا يبدو أنَّ ثمّة احتمال لأن نستنتج مما قلناه غير أنّه لا توجد مثل هذه القوة. لكنَّ التجربة التحليلية تُظهر، من جهة أخرى، أنَّ لا بدَّ من وجود شيء يمكّن من تحرير الكائنات البشرية شديدة العُصاب ذلك التحرير الواسع من سيطرة لاوعيهم المفرطة ووضعهم في موقع يمكّنهم من العيش مثل أولئك الذين ليسوا عصابيين. وهذا بالتأكيد، هو كلّ ما يمكن القيام به. وهو كثير وقليل في الوقت ذاته، بحسب الزاوية التي يُنظَر منها إلى النتيجة. ومن الواضح الآن أنَّ المحلِّل هو الوحيد الذي يميل إلى النظر في الأمر من الزاوية الأولى، في حين لا يستطيع المريض أن يحكم عليها في كثير من الأحيان إلّا من الثانية. يبدو هذا التناقض واضحاً بما يكفي للوهلة الأولى، فلا يحتاج مزيداً من الإيضاح، لكنّ دوافعه النفسية تستحقّ أن تُستقصَى.

نحن نتحدث هنا عن حالات لا يكون فيها لدى المحلِّل المبرر كي يعتقد أنّه فعل أفضل ما يمكنه فعله فحسب بل كلّ ما يمكنه فعله، كما نتحدث عن حالات لا يتحقق فيها نجاحٌ حقيقي. الأحرى أنَّ في ذهني حالات يتحرر فيها المريض من معاناته، ويعود قادرًا على العمل والاستمتاع، لكنّه يتصرف كشخص ساخط. غير أنَّ هذا ينبغي ألا يحبط مهمتنا أو يجعلنا نتردد. إذ من الذي يسعه القول إنَّ جميع الآخرين الذين لم يخضعوا للتحليل، والذين ربما لا يكون ضروريًا لهم على الإطلاق، هم أكثر رضاً أو أكثر سعادة؟ ونحن نذكر ملاحظةً لفرويد أشار فيها إلى أنَّ العصابي المعالَج غالباً ما يبدي بعد شفائه تعاسةً عادية، بدلاً من التعاسة «العصابية» التي كانت لديه! وفي حالة الأمراض الجسدية الشديدة، نادراً ما يمكن للطبيب تلبية مطالب المريض في صحة مثلى، فما بالك بحالة العصابي الذي لا يعاني إلّا بسبب الإفراط في مطالبه، لا سيما تلك المطالب الليبيدية التي لا يمكن إرضاؤها بتاتاً، بحكم طبيعتها وبحسب المعرفة التحليلية النفسية. هكذا تنحو بنا هذه المعرفة بأسباب العصاب إلى التخلّي عن كلّ محاولةٍ لعلاجه، بدلاً من أن توفّر لنا، إلى جانب معرفة سببه، وسائل إزالته. أليست هذه هي العدمية الأكمل في العلاج النفسي، بل أكثر من ذلك، أليس هذا إنكار لروح البحث العلمي التي هي التطبيق العملي الحديث للقول السقراطي، «المعرفة قوة»؟

كان التحليل النفسي أوّل من هزّ هذا التحيّز الذي توارثه عن أسلافه القدامى على أنّه خلاصة الحكمة. والتحليل النفسي هو من

أجبرنا شيئاً فشيئاً على أن نتخلّى عن كبريائنا الفكري وأن نتعلم أن نسبغ على قوة وعينا قيمةً أقلّ فأقلّ قياساً بقوة اللاوعي البيولوجية والأساسية. واعتقادي أنّه يتعيّن علينا أن نمضي قدمًا بالطريقة ذاتها في مجال العلاج النفسي. فبعد أن اكتسبنا معرفة كافية، بات بمقدورنا أن ندرك –في تعديل لعبارة سقراط– أنَّ كلّ ما نعرفه هو أنَّ معرفتنا ليست ذات قيمة علاجية كبيرة إن لم نستطع أن نطبقها على نحو فعّال. ولقد سارع فرويد نفسه إلى تحذيرنا من خلط معرفتنا وفهمنا مع معرفة المريض وفهمه، إذ ميّز بحدّة بين التحليل النفسي كطريقة في الاستقصاء وكعلاج. ولأننا لم نكن قد اكتشفنا عن اللاوعي سوى القليل، كان لا بدّ أن يندفع الاستقصاء إلى المقدمة ما دامت المعرفة القائمة لا تكفي لتحقيق التأثيرات العلاجية. بيد أنَّ التجارب المثمرة في السنوات القليلة الماضية أقنعتنا بأنَّ الاحتمالات العلاجية لا تتوافق، بأيّ درجة يمكن توقعها، مع زيادة معرفتنا، وبأنَّ المعرفة والتبصّر الزائدين يمكن لهما أن يعيقا حتى الفعل العلاجي البسيط. ولطالما أثبتت التجربة، من جهة أخرى، أنّ نقل معرفتنا إلى المرضى، وحتى تقبّلهم الفكري لها، لا يغيّران أعراضهم بأي حال من الأحوال. وكان على التحليل أن يعزو القيمة العلاجية إلى التقبّل العاطفي الذي يكافئ في النهاية تفريغ تلك العواطف، وهو ما لا يمكن إلا بعد إزالة المقاومة اللاواعية. وبدلاً من الذكريات الواعية، كتلك التي كانت متاحةً في أيام التنويم الخوالي، سرعان ما ظهر تكرار في التحويل أو النقلة الإيجابية والسلبية، وما يرافقها من إعادة إنتاج فعلية للعواطف. كما

اتضح أيضاً أننا ينبغي ألا نتجنب ذلك بأيّ حال من الأحوال، بل يجب أن نحرضه في كثير من الأحيان، كما هو الحال حين يستخدم المريض ذاكرته كحماية من التكرار، أي في وظيفتها البيولوجية. وكما هو معروف، كان فيرينزي أول من أشار بقوة إلى ضرورة العلاج «النشط»؛ ثم سعى إلى تبرير هذا الرأي في عرض شامل، وإلى وضع أساس له ضد ضروب سوء الفهم. وقد شدّد بحقّ على واقعة أنَّ النشاط الذي انتُقد باعتباره بدعة كان يُمارَس في التحليل النفسي بصمت طوال الوقت، وليست لديّ أيّ حجة أخرى أضيفها سوى أنَّ كلَّ علاج هو «نشط» بطبيعته، أي أنه يستهدف أثراً من خلال تأثير إرادي وما ينجم عنه من تغيير. والسلبية أو اللافاعليَّة التي يُثنى عليها بحقّ في التحليل النفسي هي فضيلة لدى المستقصي، وتضعه، علاوةً على ذلك، في موضع يمكّنه من العثور على شيء جديد لا يعرفه. وكما يندر أن يحتاج الاختصاصي الموجود بجانب المريض إلى الرجوع إلى تاريخ الطب أو حتى إلى كتاب مدرسي كي يضع تشخيصاً صحيحاً، يندر أن يحتاج المحلِّل العملي إلى أخذ مريضه، خطوة بخطوة، عبر تطور الاستقصاء التحليلي النفسي بأكمله وأن يَبسُطَ تاريخ الحياة النفسية لمريضه برمّته. الأحرى أنّه يجب أن يستوعب بالطريقة الصحيحة خلاصة كلّ معرفة تحققت إلى الآن، ثم يطبقها على متطلبات الحالة بطريقة عملية. ومن الواضح أنّ عليه أن يمضي في هذا الأمر «بنشاط» إذا كان يهدف إلى تحقيق أي أثر علاجي جدير بهذا الاسم. وتدخّله لا يقلّ نشاطاً عن تدخّل الجراح، وهدفه هو الفصل الصحيح لليبيدو عن تثبّته، بإزالة

الكبت الأوّلي أو الحدّ منه، ومعه تحرير المريض من تثبّته العصابي؛ وهذا يعني في النهاية العودة إلى تكرار رضّة الولادة، بمساعدة قابلة ذات خبرة. ولقد تجنبت عامداً أن أقول «بمساعدة طبيب»، لأنني أريد التأكيد على العامل الإنساني والعملي البحت لهذه العملية.

إذا تريّثنا للحظة عند هذا الهدف العلاجي المُثبت حديثاً، فسوف نرى بارتياح أوّل بصيص أمل في عتمة التشاؤم العلاجي الذي يبدو أننا بلغناه بالفعل. وسوف ندرك من ثمَّ أننا لم نفعل سوى ما حاول المريض فعله طوال حياته من دون نجاح كافٍ، أي التغلّب على رضّة الولادة بمعنى التكيّف معها. ووفقًا لتصورنا، فإنَّ من شأن الفرد المولود حديثاً أن يرتدّ مباشرة إلى الحالة التي غادرها، أي أن يموت، عملياً، ما لم تقم الطبيعة بالتدخل «العلاجي» الأول وتحول دون ذلك الارتداد بتكريس القلق. ومنذ هذه اللحظة، يكتسب كلّ نشاط للفرد في الحياة طابعًا «علاجيًا»، إذ أنّه، بخلاف الميول الارتدادية، يبقي على المرضى «المغادرين» أحياء لفترة أطول، من دون أن يفلح في ذلك إلى الأبد. ونودّ هنا أن نشير إلى القيمة «التطهيرية» الرفيعة التي تمتلكها تلك التظاهرات التي تتسم بأنّها تبدو الأقل فائدةً، أي الأنشطة التي تعبر عن الميول اللاواعية، من الألعاب الطفولية إلى لعب الكبار الذي يصل في التراجيديا أرفع مستوياته التطهيرية. وكما أظهر فرويد بالنسبة إلى المبالغات المفرطة في حالات الذهان، علينا، بالفعل، أن ننظر إلى مسارها على أنّه محاولة للشفاء تكشف، كمسار التحليل، عن ميول نكوصية. وعلى التحليل، علاوة على ذلك، أن يتتبع هذه الميول إن كان يرغب في

اكتساب القدرة على التأثير فيها. لكنّه في وضع لا يسمح له بأكثر من منح المريض تلك اللذة التي لا تخاطر بإقلاع نهائي عن إساءة استعمال الليبيدو. هكذا يُحِلُّ التحليل النفسي للمريض محلّ الموضوع الأوّلي المفقود، الأم، وبالطريقة الموصوفة سابقًا، بديلاً، يتعلّم التخلي عنه بسهولة أكبر بوعيه المتواصل أنَّ ذلك البديل هو مجرد بديل بالفعل. لكنَّ القيمة العظيمة التي يتمتع بها هذا البديل بالنسبة إليه، ويُعبَّر عنها في ظاهرة النقلة، تكمن في واقعيته، أي في حقيقة أنّ المحلِّل لا يسمح للمريض بأن يثبّت الليبيدو الخاص به عليه لفترة من الوقت فحسب، بل يحرّضه على ذلك بشكل مباشر من خلال شروط العلاج وترتيباته. هكذا يشلّ الوضعُ التحليلي الانطواءَ العصابي، والعلاج الذي يستخدمه التحليل النفسي هو الإنسان الذي يعمل، بطريقة مشابهة لممارسات المطببين المشعوذين السحرية، من خلال اللجوء إلى لاوعي المريض مباشرة. وإذا ما راق لنا تسمية هذا إيحاءً، فليس ثمة اعتراض سوى حقيقة أنَّ المرء قد استبدل بعملية مفهومة من الناحية النفسية في الوقت الحاضر مصطلحاً تقنياً فارغاً.

ليس العلاج التحليلي فحسب، بل كلّ علاج، وكلّ دواء أيضاً، إنّما يعمل في النهاية بالمعنى ذاته «إيحائياً»، أي بقدر ما يؤثّر في لاوعي المريض. ويعبّر عن ذلك اختيار الطبيب أو العلاقة الشخصية معه، تلك العلاقة التي تتوقف دوماً على النقلة، ما يدفع تدابيره العلاجية بصورة غير مباشرة لأن تعطي اللّاوعي الوزن الضروري. لكنَّ خبرات تحليلية عديدة تتيح لنا أن نوضح آلية هذا

التأثير اللاواعي للنقلة. فنحن نعلم أنَّ «الطبيب» يلعب في حياة الطفل دوراً محدداً تماماً، يظهر بوضوح في لعبة الطبيب المألوفة؛ فهو يمثّل المثل الأعلى اللاواعي للطفل بقدر ما يبدو أنّه يعلم على وجه اليقين من أين يأتي الأطفال وكذلك ما يجري داخل الجسم. وسواء كان يصغي ويقرع، يختبر المفرزات أو يُعمل المشرط، فهو يثير الرضّة الأولية على نحو مبهم على الدوام. ويوضح الوضع التحليلي النفسي كلّ الوضوح، بما فيه من نقلةٍ يجب أن تكون واعيةً، إلى أيّ مدى بقي اللاوعي لدى معظم البشر الراشدين متثبتاً طوال الحياة على «لعبة الطبيب»، المرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالولادة. والحال، إنَّ ما من مريض إلا ويتصرف على نحو واضح مثل طفل خائف في غرفة مظلمة، أي أنّه يهدأ، كما هو معروف، ما إن يأتي الطبيب ويخاطبه مواسياً. وعلى الرغم من أنَّ غالبية الأطباء اليوم لا يرغبون في أن يعترفوا بهذا -وربما لا يستطيع كثير منهم أن يعترفوا به، إذ لا يزالون يلعبون دور الطبيب إلى حدٍّ بعيد في اللاوعي- لأنهم يخشون الإضرار بسمعتهم العلمية، فقد يتعلمون من قلّة من المتخصصين الطبيين والأطباء المتأثرين بالتحليل، ممن حققت لهم المعرفة الجادة بهذه الحقيقة واستخدامها العملي كثيراً من النجاح غير المتوقع. لكنَّ التحليل الذي أدى ليس إلى معرفة هذه الحقيقة فحسب، بل أيضًا إلى تنوير المريض حيالها، يثبت كما يبدو أنَّ هذا الإمكان، بعيدًا عن كونه ضاراً، هو الإمكان الوحيد لإعطاء النجاح العلاجي تأثيراً دائماً. ذلك أنَّ هذا الانفصال عن المحلِّل، وهو الجزء الأساس من العمل التحليلي، يتم بإعادة إنتاج رضّة الولادة، فيفقد المريض طبيبه

ومعاناته في الوقت ذاته، أو بعبارة أدقّ، يتخلى عن طبيبه كي يفقد معاناته.

يُفضي فهم هذه العملية الموازية إلى السؤال الفعلي المتعلق بعملية الشفاء وآليتها والتقنية التي يجب استخدامها فيها. ولا يمكن دراسة هذه المشكلات إلا من خلال المادة ذاتها وتحليلها التفصيلي، وهي دراسة أعتزم نشرها قريباً. لكنّي أودّ، باختصار شديد، أن أعيّن الحدود بين دور اللاوعي، من جهة، ودور المعرفة الواعية التي غالبًا ما يُساء فهمها، من جهة أخرى.

لا بدّ لنا هنا بصورة خاصة من أن نحمي أنفسنا من الوقوع في «السقراطية» التي انتقدها نيتشه بحقّ، وما تشكّله من خطر لم ينج منه سقراط في النهاية إلا بجهد جهيد. فنحن جميعًا «نظريون» إلى حدّ بعيد على الدوام، ونميل إلى الاعتقاد بأنَّ المعرفة وحدها هي التي تجعلنا فاضلين. لكنَّ الحال ليست كذلك، كما أثبت التحليل النفسي. والمعرفة شيء مختلف تمامًا عن عامل الشفاء. ولا يمكن لأعماق اللاوعي، بحكم طبيعة هذا الأخير ذاتها، أن تتغير إلا بالقدر الضئيل الذي تتغيّره الأعضاء الأخرى الضرورية للحياة. والنتيجة الوحيدة التي يمكن تحقيقها في التحليل النفسي هي تغيير موقف الأنا تجاه اللاوعي. لكن هذا يعني الكثير، بل يعني في الواقع كلّ شيء عملياً، وكما يُظهر تاريخ تطور الإنسان. ذلك أنَّ صحة الإنسان النفسية وقوة إنجازه تتوقفان على علاقة أناه باللاوعي. ولدى البشر الأكفياء الأسوياء، عادةً ما تكون عناصر الأنا المختلفة

التي تتوافق مع «الشيطان» السقراطي، في وضع يسمح لها بإبقاء اللاوعي تحت السيطرة من خلال الإدانة النقدية والنبذ الانفعالي المعتدل. وفي حالات العصاب من النمط الهستيري، لا بدّ من حشد وسيلة أقوى، ألا وهي قلق الرضّة الأولية، مرّة بعد مرّة، للحيلولة دون أن يشدّ اللاوعي الأنا الذي نشأ عنه صوب النكوص. وفي العصاب من النمط الوسواسي، يتحقق الأثر ذاته من خلال تضخّم عناصر الأنا؛ أمّا في حالات الذهان فنجد أمامنا النتيجة الرهيبة التي تقع حين يثبت اللاوعي أنّه بالغ القوة والأنا بالغ الضعف. ويشتمل المجال الذي يمكن أن يكون فيه التحليل النفسي فعالاً علاجياً على جميع تلك الحالات التي يتعلق فيها الأمر بتنظيم علاقة الأنا باللاوعي، وذلك على النحو الذي يفضي، من خلال التوزيع المناسب للّيبيدو والقلق، إلى علاقة متناغمة نشير إليها على أنّها تكيّف سويّ. ولا يشمل هذا المجال جميع الاضطرابات العصابية وحالات الذهان الأولية فحسب، بل أيضًا كلّ ما يمكن للمرء أن يشير إليه على أنّه «آثار ثانوية» نفسية -أي صراعات جنسية- وشذوذات في الطّبع، إلى حدٍّ مّا. وبذلك لا يقتصر الأمر على الاضطرابات الصريحة في العلاقة بين الأنا واللاوعي، بل يتعدّاه إلى عدد من الاضطرابات الوظيفية الأدقّ في هذه العلاقة.

يمكن لنا، إذ نأخذ في الحسبان أهمية رضّة الولادة، أن نصوغ نظريةً جديدة في الطبع والأنماط أفضل من المحاولات الحالية المماثلة في توفيرها فهماً أبعد مدى للمحددات الفردية، ولإمكان التأثير عليها تالياً. تتوافق مع هذه الأنماط الانطوائية والانبساطية أنماط

مماثلة من الطبع، يمكن اشتقاقها بالمثل من الرضّة الأوّلية أو من ردّة الفعل عليها. ويبدو أنَّ نمط الطبع الانطوائي يتشبث بالأطفال الضعفاء والحساسين والهشّين الذين غالباً ما يولدون باكراً وتكون ولادة معظمهم يسيرة، أمّا أطفال التسعة أشهر والأقوياء تالياً في معظمهم فغالباً ما يُبدون نمط الطبع المعاكس. ويُفَسَّر ذلك بحقيقة أنه في النمط الأول، ونتيجة لرضّة الولادة الطفيفة نسبيًا، لا يكون القلق الأوّلي بتلك القوة ولا يجد الميل الارتدادي في مواجهته سوى مقاومة طفيفة؛ فإذا ما غدا هؤلاء البشر عصابيين، فإنهم يظهرون عموماً طبعاً اكتئابيّاً انطوائياً. أمّا النمط الثاني فيدفع القلق الأوّلي المُخْتَبَر على نحو مكثّف إلى الخارج دفعاً قوياً، ويميل أصحاب هذا الطبع في عُصاباتهم إلى إعادة إنتاج الوضع الأوّلي أقلّ من إعادة إنتاجهم رضّة الولادة ذاتها، تلك الرضّة التي يصطدمون بها بعنف في ارتدادهم.

في الوقت الذي نعتقد أننا بلغنا أولى حالات العصاب المنتجة للرضّات، يجب أن نحذر الوقوع في خطأ لطالما تجنبه التحليل النفسي، من خلال ملاحظات فرويد الواضحة وفكره. فكما أثبتت «الرضّات» الأبكر التي نميل لتحميلها مسؤولية الأعراض العصابية، أنّها تجربة إنسانية سويّة كونية، وكما اكتشف التحليل أخيراً أنَّ نواة العصاب، عقدة أوديب، هي الموقف السوي النمطي للطفل والرجل المتحضر، فإنَّ آخر رضّة يمكن فهمها تحليلياً، رضّة الولادة، هي أيضاً التجربة الإنسانية الأشد كونية. ومن هذا تُشتَقُّ سيرورة تطور الفرد والبشرية وتُشرح بالطريقة التي سبق أن

وصفناها. ومن الواضح أنّه ليس من قبيل المصادفة أننا ما إن حسبنا أننا وقعنا على مفتاح فهم العصاب حتى تحوّل هذا بين أيدينا إلى أداة أنسب لفكّ مغاليق علم نفس السواء الذي بقي مجهولاً إلى الآن. هكذا يمكن تفسير عمل فرويد الأساس على أنّه يشير إلى الفهم الأول للظواهر النفسية السوية، والخلق الأول لعلمِ نفسٍ عام، اكتُسِبَ بالتأكيد من مواد مَرَضية، ومن خلال منهجٍ وتقنيةٍ تحليليين نفسيين بوجه عام. ولذلك نودّ أن ننظر إلى آرائنا في شأن أهمية رضّة الولادة بالنسبة إلى التحليل النفسي على أنّها مجرد مساهمة في الصرح الفرويدي الخاص بعلم نفس السواء، ومجرد ركيزة من ركائزه في أحسن الأحوال. كما نشعر بثقة، في الوقت ذاته، أننا طورنا إلى حدّ بعيد مذهب العصاب، بما في ذلك علاجه.

لكننا نودّ أن نبيّن لأنفسنا بكلّ الوضوح مدى نجاح هذا الأمر، إذ يتوقّف عليه المسار اللاحق الذي يجب أن يتّخذه الاستقصاء. ونحن نحسب أننا نجحنا في التعرّف على جميع أشكال العصاب وأعراضهِ بوصفها تعبيراً عن نكوص من مرحلة التكيّف الجنسي إلى الحالة الأولية قبل الولادة، أو إلى الوضع الولادي، مما يجب التغلّب عليه بهذه الوسيلة. ومن الواجب، من أجل الفهم الطبي والتدخّل العلاجي، عدم التقليل من أهمية هذا التبصّر بأي حال من الأحوال، على الرغم من أنّه قد لا يكون مُرضياً، بالمعنى الموضح أعلاه، بالنسبة إلى نظرية العصاب، إذ يتعقّب ما هو نوعي في الحالة، أو في تكوين الأعراض، وصولاً إلى شيء كونيّ مثل رضّة الولادة. وثمّة متّسع، من جهة أخرى، داخل رضّة الولادة، لما

للبلازما التناسلية من تأثيرات وراثية كما لخصائص الولادة الفردية العرضية. لكنَّ مفهومنا يحاول أن يستبدل بنظرية مواضع التثبّت المختلفة التي من المفترض أن تحدد اختيار العصاب، إصابةً رضية واحدة في موضع واحد للتثبّت، هو الأمّ. ثمّة إذاً، بحسب ما نرى، موضع تثبّت واحد فقط، هو الجسد الأمومي، وتتعلّق جميع الأعراض في النهاية بهذا التثبّت الأولي الذي ينطوي عليه الواقع النفسي البيولوجي للاوعينا. وبهذا المعنى نحن نحسب أننا اكتشفنا في رضّة الولادة الرضّة الأوّلية. ولذلك، ما من حاجة للتحقق من «الرضات الممرضة» في حالات فردية بطريقة الاستقصاء التحليلي، بل الحاجة فحسب هي للتعرّف على رضّة الولادة النوعية في إعادة إنتاجها، وتبيانها لأنا المريض البالغ بوصفها تثبّتاً طفلياً. وفي إعادة الإنتاج، توفّر آلية المواساة الفعالة في رضّة الولادة عاملاً شافيًا ينبغي ألّا يُستهان به ويبرر التفاؤل في المجال العلاجي.

على الرغم مما لتبصّرنا الجديد في ماهية اللاوعي وطابعه من مزية عملية بارزة، يجب أن نعترف، في ما يتعلّق بمذهب العصاب، أنّه لا يزال من الواجب تطوير نظرية العصاب انطلاقاً من هذه النقطة. غير أننا أدركنا، أولاً وقبل كلّ شيء، أنَّ الأعصبة في جميع أشكالها المتعددة هي إعادات إنتاج لرضّة الولادة وردّات فعل عليها، وهذا ما يوفّر لنا أساس التكيّف الثقافي السوي وأساس جميع منجزات الإنسان الرفيعة. وهنا نعود إلى قول فرويد الباكر إنَّ الأعصبة النفسية ليست في الحقيقة أمراضاً بالمعنى الطبي الدقيق للكلمة، بل احتجازات في سيرورة التكيّف الجنسي. وهي تمثّل

محاولات للتغلّب على رضّة الولادة، على الرغم من كونها محاولات فاشلة. وما نشهده في التكيّف الثقافي، بكل منجزاته العسيرة السوية والفائقة للسواء، هو محاولات شتّى ناجحة عموماً للتغلّب على رضّة الولادة، ومن بين أكثرها نجاحاً يجب أن نحسب التحليل النفسي، من دون أن يقتصر ذلك على تطبيقه العلاجي بأيّ حال من الأحوال.

هكذا ترتد مشكلة العصاب، في نهاية المطاف، إلى مشكلة شكل. ذلك أننا نرى في التكيّف البيولوجي للطفل مع الوضع خارج الرحم، وفي التكيّف السوي للرجل المتحضر، وكذلك في إنتاجه التعويضي الرفيع للفنّ، السعي ذاته إلى التغلب على رضة الولادة وهو يُؤدّى في أشكال متماثلة، والاختلاف الرَّئيس الوحيد هو أنَّ الإنسان المتحضر، وأكثر منه «الفنان»، يستطيعان أن يعيدا إنتاج ذلك موضوعياً بأشكال متعددة ومحددة بدقة، متثبّتة على الرضة الأوّلية، في حين يضطر العصابي مرّة بعد مرّة لأن ينتجه بطريقة مماثلة على جسده وحده. لكنَّ جوهر معظم السيرورات المَرَضية يبدو مرتكزاً إلى هذا «العَود» القهري للمُنتَج «ذاته» على جسد المرء. والعُصابي يُقذَف عائداً مرّة بعد مرّة إلى رضة الولادة الفعلية، في حين يقذفها السوي والفائق السواء قُدُماً، إذا جاز التعبير، ويسقطانها نحو الخارج، وبذلك يمكنهما أن يضفيا عليها الطابع الموضوعي ويشيّئانها.

نقدّم في الختام عرضًا موجزًا لطريقة عملنا على صعيد العلاج

ومنبع عامل الشفاء. وهذا يقتضي من جديد أن نقرّ المعرفة التحليلية والطريق المفضي إليها، بوصفهما معطيين مسبقين. ولقد بات التحليل اليوم في وضع يتيح له أن يتحرر إلى حدّ بعيد من عمل الاستقصاء، لأننا بتنا نعلم منذ البداية لا المحتوى الكامل للّاوعي والآليات النفسية فحسب، بل أيضًا ما يُعَدّ الآن العنصر الأخير، الرضّة الأولية. فلما كانت القاعدة أن يبدأ المريض بالنقلة، فمن الممكن تقنياً أن نبدأ بالكشف عن الرضّة الأولية، بدلاً من إعطاء المريض الوقت لتكرارها تلقائياً في نهاية التحليل. وبهذه الطريقة يمكن أن نقطع العقدة الغوردية للكبت الأولي بضربةٍ واحدة قوية، بدلاً من تجشّم عناء فكّها المُجهِد؛ تلك العملية التي تنجح بصعوبة بالغة لأنَّ كلّ نُتْفَة من الفكفكة على جانب تُحكِم العقد مزيداً من الإحكام على الجانب الآخر. وبعد الكشف عن أساس تاريخ الطفولة، تتواصل إعادة بنائه من دون أيّ عناء وفقاً لخطته المحددة بوضوح، إذا جاز القول، من أساسها فصاعداً، ما يُظهر في المشهد أيضاً تلك الذكرى التي كُبتَت مع الرضة الأولية. هكذا تكون المسألة مسألة سماح للمريض الذي فرّ في عصابه عائداً إلى التثبّت على الأم، بأن يكرر رضّة الولادة وحلّها ويفهمهما في أثناء التحليل بالنقلة، من دون أن يُسمَح له بأن يعيد على نحو لا واعٍ إنتاج الشيء ذاته لدى الانفصال عن المحلِّل. والمزية العلاجية الهائلة التي نحصّلها بالكشف عن التثبّت الأولي في الوقت المناسب هي أن يغدو بمقدورنا، في نهاية التحليل، بدلاً من إعادة إنتاج رضّة الولادة، أن نضع يدنا على شكل نقي للصراعات الجنسية التي فرّ

منها المريض وما يرتبط بها من شعور بالإثم؛ وبذلك يمكن حلّها من دون أن تزعجه آلية النكوص. والوسيلة لتحقيق هذه الغاية هي التماهي الذي تسببه النقلة مع المحلِّل. ومن طريق العنصر الليبيدي في التماهي، يتعلّم المريض التغلّب على القلق من خلال الجانب الجنسي للنقلة. هكذا يزيل العلاج، أخيراً، قهر تكرار الرضة الأولية أو الوضع الأولي، إذ تتغير وجهة الليبيدو باتجاه السعي إلى التكيّف.

جرى التوصّل إلى هذه النتائج جميعاً بواسطة تقنية التداعي الطليق والتفسير التي طورّها فرويد، ونستخدم وفقاً لها لاوعينا بوصفه الطريق الرئيس المفضي إلى لاوعي المريض. وهذه هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن العمل من خلالها على الليبيدو لديه. إذ نسمح له، إذا جاز التعبير، بصورة موقتة، أن يستعيد بهذه الطريقة الوضع الأولي استعادةً بعيدة المدى، بحثّ لاوعيه على ذلك بـ«الإحباط»، كي نقنع أناه الواعية بعد ذلك مباشرةً باستحالة هذا الهدف ورداءته؛ فنُظهر الطابع الطفلي لهذا الميل بدلاً من السماح بتثبيطه بالإنتاج المتواصل للقلق. ولا تُستخدَم الوسيلة التقنية الأهم التي هي الانفصال عن الموضوع البديل للّيبيدو، أي المحلِّل، في ذروة تكشّف النقلة فحسب، بالتحديد المبرم لموعد انتهاء التحليل، بل هي تفعل فعلها بصورة تلقائية تماما منذ البداية. فلا يقتصر الأمر على إدراك المريض الدائم أنَّ العلاج يجب أن ينتهي ذات يوم، بل يتعدّاه إلى أنَّ كل ساعة تتطلب منه تكراراً مصغَّراً للتثبّت والانفصال، إلى أن يغدو في الموقع الذي يمكّنه أخيرًا من تنفيذه. وعلاوةً على ذلك، فإنَّ المحلَّل يقف إزاءه كما يقف المعلّم

إزاء التلميذ، فلا يمكن للمريض التعلّم، شأنه شأن التلميذ، إلا بالتماهي مع المعلّم، أي بقبول موقف المحلِّل من اللاوعي واتّخاذه كمثال للأنا. ويضعنا هذا أمام مشكلة النقلة المتعلقة بالأب، تلك النقلة التي تبرر وظيفتُها العلاجية أهميتَها في التقنية التحليلية. إذ يجب أن يتعلّم المريض في سياق التحليل حلّ الكبت الأوّلي، التشبّث بالأم، من خلال «نقلة» تمكّنه من نقله إلى موضوع بديل فعلي، من دون أن يأخذ معه الكبت الأولي. وهذه المحاولة التي تحدث تلقائيًا في التطور السوي بهذا القدر أو ذاك من النجاح، يكون على العصابي أن يقوم بها، بعون القوى الواعية، في أثناء التحليل الذي نلجأ فيه إلى أناه الواعية كي نقويها في مواجهة اللاوعي الطاغي، وذلك بكل الوسائل التي تجعل ميوله النكوصية اللاواعية واعيةً.

نلاحظ في هذه السيرورة أنَّ المريض ليس لديه في النهاية ما يفعله سوى استكمال جزء من تطوره كان مهملاً أو مفتقَدًا. والجزء المعني هو تلك المرحلة من التطور الاجتماعي والإنساني التي جعلتها رضّة الولادة ضروريةً، من جهة، وعسيرةً، من جهة أخرى، أعني الانفصال عن التثبّت على الأم بنقل الليبيدو إلى الأب. وهذه المرحلة، بالرطانة التحليلية، هي المرحلة التي تسبق تطور عقدة أوديب. ويدافع لاوعي المريض عن نفسه، في وجه إعادة التثقيف هذه، بمقاومة الليبيدو، بالرغبة في إشباع الليبيدو الأمومي إشباعاً تامّاً من المحلِّل، سواء كان ذلك في التكرار الجنسي الغيري أو التكرار الجنسي المثلي للوضع الأوديبي. ويمكن تفسير قدرة أنا

المريض، من خلال التماهي مع المحلِّل، على أن يغلب في النقلة هذه الميول الليبيدية الفعلية بالإضافة إلى الميول الأمومية النكوصية، بحقيقة أنَّ أناه قد خُلقَت منذ البداية وتطورت من اللاوعي لهذه المهمة الخاصة. وهذه الوسائل السوية المساعدة على التطور تتعزز، في التحليل، وفي النهاية، بالتعديل الواعي، وبحقيقة أنَّ تماهي المريض مع المحلِّل يدخل في النهاية وعي المريض، ما يدفعه لأن يستقلّ عن المحلِّل.

إذا ما كان علينا في النهاية أن نلتفت إلى شيء ضعيف مثل الوعي طلباً للدعم، فلعلّنا نعزّي أنفسنا بأنّه على الرغم من أنَّ الوعي ليس سوى سلاح ضعيف، فإنّه السلاح الوحيد المتاح لنا في مقارعة العصاب. ذلك أنَّ إرساء إدراك القلق عند الولادة إرساءً نفسياً في الوعي يعمل بيولوجياً كوسيلة علاجية ضد ميل الارتداد، ويحدد، كما حاولنا أن نبيّن، السياق الفعلي للتحول إلى كائن بشري. والوعي هو الخاصية البشرية بامتياز. أفلا يجب إذاً أن تكون إزالة الكبت الأولي، عن طريق التحليل، وإرسائه في الوعي كافيين لترعرع العصابي وبلوغه تلك الدرجة المحدودة ذاتها التي بلغها الكائن البشري المتحضر العادي الذي لم يتعدَّ إلى اليوم مرحلة «الملابس القصيرة»؟ فأمر العصابي مقتصر على بقائه متثبّتًا على رضة الولادة أبكر بقليل من معظم البشر، وكل ما يمكن أن نطلبه من العلاج النفسي هو أنّه يجب أن يبلغ به مرحلة «الملابس القصيرة» التي لا يزال معظم البشر يخوضون فيها إلى اليوم.

Bitterness_s

رضّة الولادة

لا تقتصر أهمية كتاب أوتو رانك رضّة الولادة (1924) على موضوعه ومادته فحسب، بل تتعدّاها إلى أهميته في تاريخ حركة التحليل النفسي وعلاقة صاحبه بمؤسّسها وإمامها الأكبر سيغموند فرويد.

أراد رانك لكتابه أن يكون محاولة تحليلية نفسية للإحاطة بتطور البشرية الكامل، وبصيرورة البشر بشراً، وذلك من خلال اعتباره رضّة الولادة الأساسَ البيولوجي الجوهري لما هو نفسي ونواة اللاوعي، واستقصاء جميع مظاهرها الجسدية البحتة وما ينجم عنها وعن محاولات تجاوزها المتكررة من عواقب نفسية وثقافية هائلة على تطور البشرية بأكمله: في السواء والمرض، في الرمز والأسطورة، في الدين والفنّ والفلسفة، كما في المعرفة التحليلية النفسية وما تقدّمه من علاج.

كان رانك من أقرب المقرّبين بين تلاميذ فرويد حتى انفصاله عنه. ورحّب فرويد بالكتاب في البداية وقَبِلَ أن يُهدى إليه، ثمّ تقلّب بين تقريظه ونقده، في حين عارضه عدد من المحلّلين النفسيين الكبار آنئذٍ منذ البداية، واعتبروا أنّه يتناقض ضمناً مع بعض أفكار فرويد الأساسية.

يبقى الكتاب في جميع الأحوال واحداً من أبرز الكتب في تاريخ علم النفس. ويشتمل على تبصّرات ثاقبة مبنيّة على أسس تاريخية وفلسفية وأنثروبولوجية وفنية وأدبية صلبة. وربما وجد فيه بعضهم كتاباً "نِسْوِيّاً" في إدراكه أهمية العلاقات الباكرة بين الأمّ والطفل وإعلائه من شأن منظورات المرأة.

WWW.PAGE-7.COM
ISBN 978-603-8387-09-2
9 786038 387092
Designed by Safa Nabil