

## فرويد وغير الأوروبيين

### إدوار سعيد

سأستخدم عبارة «غير أوروبيين» في هذه المحاضرة بمعنيين، أولهما ينطبق على زمن فرويد بالذات، والآخر على ما بعد وفاته عام ١٩٣٩م. وللمعنيين كليهما علاقة عميقة بأية قراءة لمؤلفاته اليوم. يبقى الأول بالطبع دلالة بسيطة على العالم، خارج عالم فرويد الخاص، بوصفه عالماً يهودياً من فيينا، فيلسوفاً ومثقفاً عاش وعمل حياته كلها إما في النمسا أو إنجلترا. فما من أحد قرأ مؤلفات فرويد الحارقة وتأثر بها، إلا وانبهر بالمدى اللافت لتبحُّره، خصوصاً في الأدب وتاريخ الثقافة. غير أن المرء يبقى، ومن المنطلق نفسه، مصعوقاً بواقع كون معرفة فرويد بالثقافات الأخرى خارج حدود أوروبا (ربما باستثناء الثقافة المصرية) «مُدَوَّزَّة»، بل ومصاغة، في الحقيقة، بتعليمه المستند إلى التراث اليهودي - المسيحي، لا سيما الفرضيات الإنسانية والعلمية التي تضفي عليها طابعاً «غريباً» مميزاً. وهذا ليس أمراً يؤدي إلى تقييد فرويد بطريقة مزعجة، بمقدار ما يحدد هويته بوصفه منتماً إلى مكان وزمان كانا لا يزالان مهوسين إلى حد كبير بما يمكن أن نطلق عليه، باللغة أو الرطانة ما بعد الحداثية، ما بعد البنيوية، وما بعد الكولونيالية، اسم الآخر. كان فرويد، بطبيعة الحال، شديد الولع بما هو خارج حدود العقل، العُرف، والوعي بالطبع: وعمله كله هو، بذلك المعنى، عن الآخر، غير أنه على الدوام عن آخر يمكن التعرف عليه من قبل القراء جيدي الاطلاع على كلاسيكيات العصر القديم، الإغريقي - الروماني واليهودي، وما اشتق منها لاحقاً في سائر اللغات، الآداب، العلوم، الأديان، والثقافات الأوروبية، التي كان جيد الاطلاع عليها في المقام الأول.

كان فرويد، مثله مثل أكثر معاصريه، يعلم بوجود ثقافات أخرى جديرة بالاهتمام والاعتراف. فقد ألمح، مثلاً، إلى ثقافتَي الهند والصين، ولكن فقط بصورة عابرة، فقط حين بدت ممارسة تفسير

الأحلام هناك مؤهلة، مثلاً، للانطواء على نوع من الأهمية النسبية، بنظر الباحث الأوروبي العاكف على دراسة الموضوع. أما ما يتكرر أكثر بكثير، فهو قيام فرويد بإيراد التلميحات والإشارات إلى الثقافات «البدائية» غير الأوروبية - من خلال جيمس فريزر في الغالب - التي دأب على الإفادة منها لصالح مناقشته للممارسات الدينية المبكرة. فهذه الإشارات توفر الجزء الأكبر من مادة الطوطم والتابو، غير أن فضول فرويد الإثنوغرافي يكاد لا يتجاوز النظر إلى، واقتباس، جوانب من هذه الثقافات (بتكرار مدوّخ أحياناً)، كأدلة مؤيدة لوجهة نظره عن أمور معينة، مثل التدنيس، أشكال الحظر المفروضة على سفاح القربى، وأنماط الزواج الخارجي والداخلي. وبالنسبة إلى فرويد كانت الثقافات الباسيفيكية والأسترالية والإفريقية، التي أخذ منها أشياء كثيرة، ثقافات متخلفة عن الركب أو منسية إلى حدّ كبير، مثل الجماعة الأولى، في مسيرة الحضارة، وعلى الرغم من أننا نعرف أن جزءاً كبيراً من عمل فرويد، مكرس لاستعادة والاعتراف بما سبق له أن تعرض للنسيان أو الإنكار، فإنني لا أعتقد أن الشعوب والثقافات البدائية غير الأوروبية كانت، على الصعيد الثقافي، أسرة له مثل شعوب وقصص كل من اليونان وروما وإسرائيل القديمة. لقد كانت هذه الأخيرة أسلافه الحقيقيين، فيما يخص جملة الصور والمفاهيم العائدة إلى التحليل النفسي.

ومع ذلك فقد كانت لفرويد، من منطلق النظريات العرقية التي كانت سائدة، آراؤه الخاصة حول الغرباء غير الأوروبيين، وحول موسى وهاننيال في المقام الأول. وقد كان هذان، كلاهما، ساميين، كما كانا، كلاهما (وخصوصاً هاننيال) بطلين بنظر فرويد، لما تحلّيا به من إقدام ودأب وشجاعة. لا يسع المرء، لدى قراءة موسى والتوحيد، إلا أن يصاب بالدهشة، إزاء افتراض فرويد شبه العابر (وهذا ينطبق أيضاً على هاننيال) أن الساميين لم يكونوا أوروبيين بكل تأكيد (وفي الحقيقة فإن هاننيال يبدد حياته عبثاً وهو يحاول فتح روما واجتياحها ولكنه لا ينجح)، غير أنهم كانوا بطريقة ما قابلين، في الوقت نفسه، للذويان في بوتقة أوروبا الثقافية، بوصفهم غرباء سابقين. وهذا مختلف تماماً عن النظريات الخاصة بالساميين، التي يروج لها المستشرقون من أمثال رينان، والمفكرون العنصريون من أمثال غوبينو وفاغنر، ممن دأبوا على تأكيد عُربة اليهود، ومعهم العرب بالمناسبة، واحتمال تعرضهم للإقصاء والاستبعاد، بالنسبة إلى الثقافة الإغريقية - الرومانية - الآرية. تبقى نظرة فرويد إلى موسى بوصفه داخلياً وخارجياً في الوقت نفسه، باعتقادي، نظرة بالغة الإثارة والتحدي، غير أنني أريد إرجاء الكلام عن ذلك إلى وقت لاحق. غير أنني مؤمن، على أية حال، بأن من الصحيح القول: ان نظرة فرويد الثقافية كانت مطبوعة بالمركزية الأوروبية - ولماذا لا تكون كذلك؟ فعالمه لم يكن بعدد قد تعرض لرياح العولمة أو لتأثيرات السّقر السريع، أو لعوامل معارك التحرر من الاستعمار التي كانت ستتمخض عن جعل الكثير من الثقافات المجهولة، أو الممموعة سابقاً في متناول المركز الأوروبي. لقد عاش فرويد قبيل عصر التحولات السكانية الكبرى، التي كانت ستجلب الهنود والأفارقة وأهالي جزر الهند الغربية (حوض البحر الكاريبي) والأتراك والأكراد، لتقحمهم في قلب أوروبا، كعمال ضيوف ومهاجرين غير مرغوبين

في الغالب. وقد توفي، بالطبع، قبيل تعرض العالم النمساوي - الألماني والروماني [اللاتيني]، الذي كان معاصرون عظماء مثل توماس مان ورومان رولان قد قدموا عنه صوراً يتعذر نسيانها، للدمار الكامل، مع تعرض الملايين من أشقائه اليهود للذبح على يد الرايخ النازي. وقد كان ذلك، في الواقع، العالم الذي قام إريك أورباخ أيضاً بتخليده، عبر كتاب المحاكاة التنكيرية، ذلك الكتاب الحريفي الخاص بالمنفى، المكتوب خلال سني الحرب في استانبول، التي مكّنت هذا العالم واللغوي العظيم، من تلخيص عملية رحيل تراث منظوراً إليها بكليتها المتناسكة والمتناغمة للمرة الأخيرة.

أما المعنى الثاني المشحون بقدر أكبر من الزخم السياسي لعبارة «غير الأوروبيين» الذي أريد أن ألفت الأنظار إليه، فهو المتمثل بالثقافة التي انبثقت تاريخياً في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أي بعد سقوط الإمبراطوريات الكلاسيكية، وظهور العديد من الشعوب والدول المتحررة حديثاً في كل من أفريقيا وآسيا والأمريكتين [الوسطى والجنوبية]. من الواضح أنني لا أستطيع هنا أن أتطرق إلى العديد من التشكلات الجديدة، على أصعدة السلطة والناس والسياسة، التي نشأت، غير أنني أريد أن أؤكد واحداً بالتحديد، واحداً يبدو لي فاتحاً أفقاً مبهراً، ويدعم في الحقيقة من جذرية كتابات فرويد حول هوية الإنسان. إن ما أفكر به هو واقع قيام تلك الكوكبة من الكلمات والمعادلات المحيطة بأوروبا والغرب، في عالم ما بعد الحرب [الثانية] باكتساب معنى أكثر امتلاءً بما لا يقاس، بل وأشد إثارة واستفزازاً، في نظر المتابعين من خارج أوروبا والغرب. فبسبب الحرب الباردة كانت ثمة، قبل كل شيء، أوروبا وتان: شرقية وغربية، وبعدهما كانت هناك، في أقاليم العالم الهامشية، الغارقة في بحر معارك التحرر من الاستعمار، أوروبا الممثلة للإمبراطوريات الكبرى، التي باتت تغلي بالثورات وحركات التمرد، التي كانت مرشحة لأن تتطور في النهاية إلى نضالات متحررة من السيطرة الأوروبية والغربية. لقد حاولت في مكان آخر أن أصف الضوء الجديد الذي بات المناضلون المخضرمون ضد الاستعمار قادرين على رؤية أوروبا من خلاله، وبالتالي فلن أتوقف عنده هنا، إلا بصورة موجزة، للاقتباس من الصفحات الأخيرة لكتاب فانون - وهو الوريث الأكثر مشاكسة لفرويد بالتأكيد - الأخير الذي نُشر بعد وفاته بعنوان معذبو الأرض (١٩٦١م). إن المقطع الذي سأورده مأخوذ من ملاحق الكتاب المعنونة «الحروب الاستعمارية والاضطرابات العقلية»، التي يقوم فيها فانون، كما تذكرون، بتصنيف سلسلة من الحالات التي عالجها، والتي تنشأ، على ما يبدو، في ساحات معارك النضال ضد الاستعمار، وبالتعليق عليها.

يلاحظ فانون، قبل كل شيء، أن العالم غير الأوروبي لا يضم، بنظر الأوروبي، إلا السكان الأصليين، و«النساء المحجبات، أشجار النخيل، والجبال تؤلف المشهد، الخلفية الطبيعية لوجود الفرنسيين الإنساني» (٢٥٠). وبعد الحديث عن قيام الطبيب النفسي السريري الأوروبي بتشخيص حالة المواطن الأصلي، على أنها حالة قاتل متوحش يقتل دونما سبب، يورد فانون كلام أستاذ جامعي يدعى آ. بورو كان رأيه العلمي المعتبر، متمثلاً بالقول: ان حياة المواطن الأصلي خاضعة

لسيطرة «حواجز الدماغ المتوسط» التي تكون حصيلتها الصافية نزعة بدائية غير متطورة. وهنا يقوم فانون بإيراد مقطع شديد البرودة، يأخذه من تقرير تحليلي نفسي تقني متبحر، كتبه الأستاذ الجامعي بورو نفسه قائلاً:

ليست هذه النزعة البدائية مجرد نمط حياة من نتاج تنشئة خاصة؛ إن لها جذوراً أعمق بكثير. بل ونفكر ان لها أساساً أعمق، متمثلاً بالميل الخاص للتركيبية الهيكلية، أو التراتبية الهرمية الديناميكية، على الأقل، للمراكز الدماغية... .إننا أمام كتلة متماسكة من الانسجام، وحياة متناغمة يمكن تفسيرها علمياً، ليس لدى الجزائري أي لحاء [أية قشرة دماغية]؛ أو هو خاضع، بعبارة أكثر دقة، لسيطرة الدماغ المتوسط، مثل الفقاريات الدنيا. أما الوظائف اللحائية، إن وُجدت أساساً، فهي ضعيفة جداً، وغير مندمجة عملياً بالوجود الديناميكي» (صفحة ٣٠١).

على الرغم من إمكانية تحري نوع من التحريف الجذري، لوصف فرويد لسلوك البدائيين في كتاب الطوغم والتابو، في مثل هذا النوع من الكلام، فإن ما يبدو غائباً هو رفض فرويد المضمرة في النهاية، لفكرة إقامة حاجز يتعذر تجاوزه بين البدائيين غير الأوروبيين من جهة، والحضارة الأوروبية من الجهة المقابلة. فالقسوة الكامنة في ما يقوله فرويد، كما أقرؤها، تكمن، على النقيض من ذلك، في أن ما يُحتمل أن يكون قد بقي بين ثنايا التاريخ، لا يلبث أن يلحق بنا بأشكال كونية من السلوك، مثل الحظر المفروض على سفاح القربي، أو عودة المقموع - كما يحدد مواصفاتها في موسى والتوحيد. يقوم فرويد، بطبيعة الحال، بافتراض وجود اختلاف نوعي بين ما هو بدائي وما هو متمدن، اختلاف يبدو مائلاً لصالح الثاني، غير أن ذلك الاختلاف لا يؤدي، كما في العمل الروائي لمعاصره الموهوب والمتمرد مثله، جوزيف كونراد، إلى تبرير أو تخفيف صرامة تحليله للحضارة نفسها بأي شكل من الأشكال؛ لتلك الحضارة التي ينظر إليها بطريقة ضبابية تماماً، بل وحتى متشائمة.

ومع ذلك، فإن القضية بالنسبة إلى فانون هي أنك، حين تُدخل ليس فرويد فقط، بل وسائر الإنجازات العلمية للعلوم الأوروبية في دائرة الممارسة الاستعمارية، تجد أوروبا متوقفة عن شغل أي موقع مبدئي أو معياري، فيما يخص المواطن الأصلي. ومن هنا فإن فانون يعلن قائلاً: «تركوا أوروبا هذه التي تكثر من الكلام عن الإنسان، مع بقائها دائبة، مع ذلك، على اغتيال البشر في كل مكان تجدهم فيه، في كل زاوية من زوايا شوارعها بالذات، في جميع أركان الكرة الأرضية... لقد اضطلعت أوروبا بقيادة العالم عبر أساليب الحماسة والطلبية والعنف. انظروا كيف تمتد ظلال قصورها إلى أماكن أبعد فأبعد بصورة مضطربة!

إن كلاً من حركاتها قد أدت إلى تفجير حدود المكان والفكر. لقد نبذت أوروبا جميع أشكال المهانة وصيغ التواضع؛ غير أنها قامت، في الوقت نفسه، بإدارة ظهرها لجميع أشكال العزاء والحنان... فحين أبادر إلى البحث عن الإنسان في تكنولوجيات أوروبا وأساليبها، لا أرى سوى سلسلة متعاقبة من أشكال الإنكار والنفي للإنسان، مع طوفان من جرائم القتل» (صفحات ٣١١ - ٣١٢).

لا غرابة، إذن، أن فانون، وإن كان نشره وبعض أشكال محاكمته معتمداً على النموذج الأوروبي، يرفض ذلك النموذج كلياً ويطالب، بدلاً منه، بتعاون جميع البشر في عملية اختراع أساليب جديدة، قادرة على خلق ما يطلق عليه اسم «الإنسان الجديد، الذي أخفقت أوروبا في نيل شرف إنجابه» (٣١٣).

نادراً ما يقوم فانون نفسه، بتزويد قرائه بأي مخطط للأساليب الجديدة التي يفكر بها، غير أن غرضه الرئيسي يبقى متمثلاً بمقاضة أوروبا، لاقترافها جريمة تمزيق البشرية إلى سلسلة هرمية من الأعراق، ما لبثت أن اختزلت الحلقات الدنيا ونزعت عنها الصفة الإنسانية، بالنسبة إلى كل من النظرة العلمية والإرادة لدى الحلقات العليا. من الطبيعي أن عملية وضع المخطط موضع التطبيق، كان على يد النظام الكولونيالي في المستعمرات، غير أن من الصحيح القول، فيما اعتقد: ان الدافع الأساسي لهجوم فانون كان متمثلاً بشمل مجمل صرح النزعة الإنسانية الأوروبية بالذات، ذلك الصرح الذي أثبت عجزه عن تجاوز حدود رؤيته الخاصة القائمة على الحسد والغيرة. وكما أجاد إيمانويل فالدشتاين في الوصف (نيولفت ريفيو ٢٢٦، تشرين ثاني/ كانون أول ١٩٩٧)، فإن نُقاداً لاحقين لنزعة المركزية الأوروبية دأبوا، خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين، على رفع مستوى الهجوم، عبر الانتقاض على تأريخ أوروبا؛ على مزاعمها الكونية، على تحديدها معنى الحضارة، على مدرستها الاستشراقية، وعلى تسليمها غير النقدي بنموذج تقدم، وضع ما يُطلق عليه هنتنغتون وآخرون من أمثاله اسم «الغرب» في مركز حشد متعاضم ومتدفق من حضارات أدنى عازمة على تحدي تفوقه.

ومهما بلغ مستوى تسليم المرء بما يقوله فانون أو فالدشتاين، فإن ما لا شك فيه، هو أن فكرة التباين الثقافي كلها بالذات - وخصوصاً هذه الأيام - بعيدة عن ذلك الشيء الجامد الذي يسلم به فرويد دون نقاش. ففكرة وجود ثقافات أخرى غير الثقافة الأوروبية، ولا بد للمرء أن يفكر بها، ليست هي المبدأ المحرك لكتابات الذي كاتته بالنسبة إلى كتابات فانون، بأي قدر أكبر مما كانته بالنسبة إلى المؤلفات الرئيسية لمعاصريه توماس مان، رومان رولان، واريك أورباخ. ومن هؤلاء الأربعة كان أورباخ هو الذي بقي إلى حد ما، حتى الحقبة ما بعد الكولونيالية، غير أنه أصيب بالذهول، وربما حتى بشيء من الاكتئاب والكرب إزاء ما استطاع استشرافه مما كان قادماً. ففي مقاله الذي جاء متأخراً بعنوان «فقه اللغة والأدب العالمي» تحدث أورباخ بلغة رثائية عن استبدال لغة روما [رومانيا - اللغة اللاتينية] كلغة بحث نموذجية دأبت على رقد حياته العملية واختصاصه، بحشد فوضوي مما أطلق عليه اسم لغات وثقافات «جديدة»، دون أن يدرك أن عدداً كبيراً منها في آسيا وأفريقيا كانت أقدم من نظيرتها الأوروبية، كما كانت مستندة إلى قوانين وقواعد لغوية عريقة وراسخة، لم يكن باحثو جيله من الأوروبيين عارفين بوجودها قط. غير أن أورباخ كان قادراً على أن يحس بأن حقبة تاريخية جديدة كانت في طور الولادة، كما كان قادراً على إدراك أن قسماتها وبناها ستكون غير مألوفة، لا لشيء إلا لأن جزءاً كبيراً منها لم يكن أوروبياً، أو ذا علاقة بالمركزية الأوروبية.

أشعر أن عليّ أن أضافة شيء هنا. كثيراً ما فُسِّر كلامي على أنه هجوم لاحق على كُتّاب عظماء مثل جين أوستن و كارل ماركس، لأن بعضاً من آرائهم تبدو غير صحيحة سياسياً بمعايير زماننا. إنها لفكرة غبية حقاً يتعين عليّ أن أعلن على الفور أنها غير صحيحة على الإطلاق، بالنسبة إلى أي شيء سبق لي أن كتبتة أو قلتة. فأنا، على النقيض من ذلك، أحاول على الدوام أن أفهم شخصيات الماضي التي تشير إعجابي، حتى حين أقوم بتسليط الضوء على مدى بقائهم مقيّدين أو محصورين بآفاق لحظتهم الثقافية الخاصة، فيما يتعلق بوجهات نظرهم عن الثقافات والشعوب الأخرى. أما النقطة الخاصة التي أؤكددها بعد ذلك، فهي أن من الضروري قراءة مؤلفاتهم بوصفها جديرة من حيث الجوهر بالنسبة إلى قارئ اليوم غير الأوروبي، أو غير الغربي، الذي يكون إما سعيداً لرفضها بالصالح والطالح فيها على أنها مهينة إنسانياً، أو غير منطوية على ما يكفي من الوعي بالشعب المستعمر (كما يفعل تشينو أتشيبي بتصوير كونراد لأفريقيا)، أو مستعداً لقراءتها بطريقة تسمو «فوق» الظروف التاريخية التي كانت جزءاً لا يتجزأ منها. تقوم مقاربتني على السعي لرؤية أولئك الكُتّاب في سياقهم، بأكبر قدر ممكن من الدقة، ولكن لأنهم، بعد ذلك، كُتّاب ومفكرون غير عاديين، ساهمت مؤلفاتهم في إتاحة الفرصة لظهور أعمال وقراءات أخرى، بديلة مستندة إلى تطورات لم يكن بوسعهم أن يعوها، مما يجعلني أراهم طباقياً، أي كشخصيات تقوم كتاباتهم بالسفر والانتقال عبر الحدود الزمانية والثقافية والإيديولوجية، بأساليب غير متوقعة، لتبرز على الساحة بوصفها جزءاً من مجمع جديد جنباً إلى جنب مع التاريخ التالي والفن اللاحق.

وبالتالي فإن من الأفضل، على ما يبدو لي، والأكثر إثارة بما لا يقاس، أن تتم قراءة كتابات كونراد العائدة إلى أواخر القرن التاسع عشر، بوصفها تجسيداً لسائر أنواع التكهنات غير المتوقعة الموحية والمثيرة ليس فقط جملة من التشويهاات المساوية في تاريخ الكونغو اللاحق، بل وسلسلة أصداء الأجوبة المترددة في الكتابات الأفريقية التي تعيد استعمال موضوعة رحلة كونراد كصورة نمطية لإبراز اكتشافات واعترافات ديناميكيات ما بعد الكولونيلية، وجزء كبير منها نقائص مدروسة لكتابات كونراد، مثلاً، بدلاً من ترك صورة كونراد الآسرة لكونغو ليوبولد على رفّ أحد مخازن المحفوظات، بوصفها لا تستحق إلا أن تُدفن في مجمع قمامة الفكر العنصري. وهكذا فإن أمامك زوجين وجيزين من الأمثلة، متمثلين بالرديين المختلفين جذرياً، الموجودين في موسم الهجرة إلى الشمال للطبيب صالح من جهة، وفي كوع في النهر لـ ف.س. نايبول من الجهة المقابلة، ما من عمليين يمكنهما أن يكونا أكثر تبايناً من هذين الكتّابين، غير أنهما، كليهما، يتعذر تصورهما دون بنية متأثرة كونراد الخيالية السابقة دليلاً رائداً أولاً، ودافعاً بعد ذلك، إذا جاز التعبير، إلى مسالك جديدة للمفصلة، تكون مطابقة لرؤيا تجربة عربي سوداني في ستينيات القرن العشرين، كما لرؤيا تجربة هندي ترينيدادي مهاجر بعد بضع سنوات. لا تتمثل النتيجة المثيرة باعتماد كل من صالح و نايبول الحيوي جداً على قراءتهما لكونراد فقط، بل وبأن كتابة كونراد شهدت مزيداً من التحقق واكتساب الحياة، عبر سلسلة من التأكيدات والإضافات التي لم يكن، بوضوح،



منتبهاً إليها ولكن كتاباته تتيحها.

وهكذا فإن التاريخ التالي يعيد فتح، ويتحدى، ما يبدو أنه كان الختام النهائي لإحدى الشخصيات الفكرية السابقة، عبر تمكينها من التواصل مع تشكيلات ثقافية، سياسية ومعرفية، لم يسبق لمؤلفها أن حلم بها، رغم أنها منتمة إليه عبر جملة من الظروف التاريخية. من الطبيعي أن يكون كل كاتب [وكاتبة]، قارئاً لأعمال من سبقوه أيضاً، غير أن ما أريد تأكيده، هو أن آليات تاريخ الإنسان المباشرة في الكثير من الأحيان، تستطيع - كما تشي حكاية بورغيس ذات المغزى بطرس مينارد والكيشوت - أن تُمسح المكنونات الموجودة في صورة أو شكل سابقين، بما يسلب الضوء مباشرة على الحاضر. فالحمالون والمتوحشون المرهقون والمظلومون، بصورة مرعبة، الذين يصورهم كونراد بطريقة يجدها آتشيبي مرفوضة تنطوي في داخلها ليس فقط على الجوهر المجدد الذي يحكم عليهم بالعبودية والعقاب، اللذين يراهما كونراد مصيرهم الحالي، بل وعلى ما يشير نبوياً إلى سلسلة كاملة من التطورات المضمرّة، التي يقوم تاريخها التالي بكشف النقاب عنها رغم، فوق وقبل، بل وبسبب، ويا للمفارقة! القسوة الجذرية والعزلة المرعبة لرؤيا كونراد الجوهريّة، فإن يكون كُتّاب لاحقون دائبين على العودة إلى كونراد يعني أن كتاباته، بفضل رؤيتها القائمة على المركزية الأوروبية التي لا تعرف معنى المساومة، هي بالتحديد ما تضيء عليها قوتها النقيضة، تلك الطاقة والكثافة الكامنة في أعماق جملها التي تتطلب استجابة مكافئة ومعاكسة تواجهها مباشرة، إما في مجابهة أو دحض أو تطوير ما تقدمه. ففي قبضة أفريقيا كونراد، يكون المرء مسوقاً برهيتها الخائفة المجردة للعمل من أجل اختراقها، للسعي إلى دفعها من الخلف، فيما يقوم التاريخ نفسه بتحويل حتى حالة الركود الأكثر استعصاء، إلى سيرورة ونوع من البحث عن قدر أكبر من الوضوح، الانفراج، التصميم، أو الإنكار. ومع كونراد بالطبع، كما مع جميع مثل هذه العقول الخارقة وغير العادية، يبقى التوتر المحسوس بين ما هو موجود بشكل لا يطاق من جهة، واضطرار مُناظرٍ للهرب من هذا الموجود من جهة ثانية، جوهر المسألة الأعمق، ومجمل الهدف الأساسي لقراءة وتفسير عمل مثل قلب الظلام. تبقى النصوص المتعطلة بأزمانها حيث هي، في حين تكون النصوص الدائبة على مصارعة قبورها التاريخية دون ملل، هي النصوص التي نحتفظ بها، جيلاً بعد جيل.

كان فرويد مثلاً بارزاً لمفكر شكل العمل العلمي بالنسبة إليه، كما قال غير مرة، نوعاً من التنقيب الآثاري عن الماضي المدفون، المنسي، المقموع والمرفوض. فهو لم يختر شليمان نموذجاً يحتذيه عبثاً. (أنظر ريتشارد هـ. أرمسترنغ، «فرويد: شليمان العقل»، مجلة علم الآثار التوراتي، آذار - نيسان ٢٠٠١م). كان فرويد مستكشفاً للعقل بالطبع، غير أنه كان في الوقت نفسه، بالمعنى الفلسفي، قالباً للجغرافيات والأنساب المقبولة والمحسومة رأساً على عقب، ورأساً لها خرائط جديدة. وبالتالي فهو قابل بشكل استثنائي لإعادة القراءة في سياقات مختلفة، لأن كتاباته جميعاً تدور حول كيفية قيام تاريخ الحياة بتقديم نفسه، عبر أشكال التذكر، البحث، والتأمل، إلى سلسلة لا نهائية من عمليات الهيكلية وإعادة الهيكلية، على الصعيدين الفردي

والجماعي كليهما. أن نكون، نحن القراء المختلفين المنتمين إلى فترات متباينة من التاريخ، والمستندين إلى خلفيات ثقافية متغايرة، ملزمين بالاستمرار في القيام بهذا لدى قراءتنا لأعمال فرويد، يصدمني كأمر لا يقل عن نوع من التبرير والإثبات لقدرة أعماله على استشارة أفكار جديدة، كما وعلى تسليط الأضواء على أوضاع، ربما لم يسبق له هو نفسه أن كان قد حلّم بها. كان تركيز فرويد الشديد على موسى، شاغلاً للأشهر الأخيرة من حياته، وليس ما أنتجه في كتابه الرئيسي الأخير، موسى والتوحيد إلا عملاً مركباً من عدد من النصوص، جملة من النوايا، سلسلة من الفترات الزمنية المختلفة، وكلها صعبة شخصياً بالنسبة إليه، على صعيد التصدي لها مع المرض، صعود الاشتراكية القومية، وأشكال عدم اليقين السياسي التي أحاطت بحياته في فيينا، مصحوبة أحياناً بآثار متناقضة، بل وحتى باعثة على الاضطراب وعدم الاستقرار. (أنظر جانين شاسغي - سميرغل، «بعض الأفكار عن موقف فرويد خلال الفترة النازية»، مجلة التحليل النفسي والفكر المعاصر ١٨: ٢ (١٩٨٨م)، ٢٤٩ - ٢٦٥). وكل من لديه قدر من الاهتمام بالأسلوب المتأخر [أسلوب الكاتب في المرحلة الأخيرة من حياته] سيجد موسى فرويد نموذجاً كلاسيكياً. فمثل جملة الأعمال التي توقّف شعْر الرأس بصعوبتها، والتي أنتجها بيتهوفن في السنوات السبع أو الثماني الأخيرة من حياته - سوناتات البيانو الخمس الأخيرة، الرباعيات الأخيرة، الميساسولنيس، سيمفونية الجوقة، ومقطوعتا باغاتيل ١١٩ و ١٢١ - يبدو موسى والتوحيد مؤلفاً من قبل فرويد لنفسه هو، دون الانتباه إلى الإعادة المتكررة غير المفيدة في الغالب، أو إلى الاقتصاد الرشيق للنشر والعرض. في الحقيقة لا ينجح الكتاب قط في التوفيق الأنيق بين فرويد العالم الساعي إلى تحقيق نتائج موضوعية في بحثه من جهة، وفرويد المثقف اليهودي المتلمس لعلاقته الخاصة بعقيدته العتيقة من خلال تاريخ مؤسسها وهويته، من جهة ثانية. فكل ما يحيط بالبحث يشي لا بالحل والمصالحة، كما هي الحال في بعض المؤلفات المتأخرة، مثل العاصفة وحكاية الشتاء، بل بقدر أكبر من التعقيد مع نوع من الرغبة في ترك العناصر غير القابلة للتوفيق على حالها، عرضية، متشظية، ناقصة (أي غير مصقولة).

في مثالي بيتهوفن وفرويد، كان المسار الفكري المتجلي في المؤلفات المتأخرة، كما أمل أن أبين، تجسيدا للعناد والتشدد، ونوعاً من النزوع الغضوب إلى الانتهاك والمخالفة، وكأن المؤلف متوقّع منه أن يستقر في حالة متناغمة من الهدوء، كما يليق بشخص وصل إلى المحطة الأخيرة من حياته، غير أنه فضّل، بدلاً من ذلك، أن يكون صعباً ومشاكساً مثقلاً بجميع ألوان الأفكار والاستفزازات الجديدة. يعترف فرويد صراحة بوقاحته في أحد الهوامش مع بدايات كتاب موسى والتوحيد، حين يشير، بلا حرج، إلى أسلوبه الاستبدادي، المتعسف بل وحتى اللا أخلاقي في التعامل مع الشواهد التوراتية، ثمّة أيضاً تلميحات صريحة تدكّر القارئ بأن المؤلف رجل طاعن في السن، وقد لا يكون مؤهلاً للاضطلاع بالمهمة؛ ففي نهاية الجزء الثاني وبداية الجزء الثالث، يلفت فرويد النظر إلى قواه المتدهورة، كما إلى تضاول قدراته الإبداعية. غير أن هذا الاعتراف لا يمنعه أو يصرفه، بهذا الشكل أو ذاك، عن التوصل إلى استنتاجات صعبة وغير مقنعة بشكل



يبعث على الحيرة في الغالب. فمؤلفات فرويد المتأخرة، مثلها مثل أعمال بيتهوفن اللاحقة، مهووسة بالعودة ليس فقط إلى مشكلة هوية موسى، التي هي، بالطبع، في صلب الدراسة، بل وإلى عناصر الهوية نفسها بالذات، كما لو أن تلك القضية ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى التحليل النفسي، جوهر العلم بالذات، قابلة لأن تتم العودة إليها بالطريقة التي تعود بها أعمال بيتهوفن المتأخرة، إلى أساسيات معينة، مثل النغم والإيقاع. أضف إلى ذلك أن اهتمام فرويد بما هو معاصر، معبراً عنه أحياناً عبر عمليات تنقيب ملغزة عما هو بدائي وأساسي، يأتي موازياً لقيام بيتهوفن بتوظيف أنماط قروسطية، وأحياناً طباقية متقدمة إلى حد الإزعاج في أعمال معينة، مثل الميساسولنيس. وقبل كل شيء، يظل تأثير الأسلوب المتأخر على القارئ أو السامع تأثيراً باعثاً على الاغتراب، أي أن فرويد وبيتهوفن يقدمان مادة شديدة الإلحاح عليهما دون كبير اعتبار لتهدئة، ناهيك عن تلبية حاجة القارئ إلى الخاتمة. صحيح أن كتباً أخرى ألفها فرويد وهو يفكر بتحقيق أغراض تعليمية أو تربوية، غير أن كتاب موسى والتوحيد ليس منها. فحين نقرأ هذه الدراسة البحثية، نشعر أن فرويد يريدنا أن نفهم أن هناك قضايا أخرى مطروحة على بساط البحث، مشكلات أخرى أكثر إلحاحاً وتطلباً للكشف من تلك التي قد يكون حلها مريحاً أو موقراً نوعاً من ساحة الاختبار.

في أحد الكتب العديدة الأكثر إثارة عن موسى فرويد - أعني كتاب موسى فرويد: اليهودية بين الفناء والخلود ١٩٩١م، تأليف جوزيف يروشملي - بيدي المؤلف قدراً غير قليل من المهارة على سعيد كشف النقاب عن الخلفية اليهودية الشخصية لغوص فرويد في قصة موسى، التي تشتمل على وعيه الطويل والمؤلم بمعادة السامية من خلال أحداث معينة، مثل صداقته الفاسدة مع كارل يونغ، خيبة أمله إزاء عجز أبيه عن الصمود في وجه أشكال الإذلال، قلقه بشأن تعرض التحليل النفسي لخطر أن يوصم بأنه علم «يهودي» فقط، وبصورة مركزية، ارتباطه المعقد، وغير المحسوم بصورة باعثة على اليأس، في نظري، بيهوديته الخاصة، ذلك الارتباط الذي بدا على الدوام متمسكاً به تمسكاً قائماً على أساس يجمع بين الكبرياء والتحدي. ومع ذلك فإن فرويد يكرر المرة بعد الأخرى أنه لم يكن، رغم كونه يهودياً، يؤمن بالرب، كما لم يكن من الممكن اعتباره صاحب أية مشاعر دينية فيما عدا الحدود الدنيا المتطرفة. يبين يروشملي، بدهاء، أن فرويد كان، على ما يبدو، يؤمن، ربما حاذياً حذو لامارك، بأن «النزعات الشخصية المتأصلة في النفس اليهودية، تنتقل هي نفسها وراثياً، ولا تعود بحاجة إلى الدين لإدامتها. حتى اليهود الملحدون من أمثال فرويد، محكومون، بالضرورة، بأن يرثوا حصتهم من تلك النزعات، حسب افتراض لاماركي نهائي كهذا» (٥٢). لا غبار على ما قيل حتى الآن. غير أن يروشملي يتابع كلامه بعد ذلك، لينسب إلى فرويد قفزة إلهية تكاد أن تكون يائسة أجدها غير مبررة إلى حد بعيد. يقول يروشملي: «إذا كان التوحيد مصري المنبت أساساً، فقد كان يهودياً تاريخياً» (٥٣) ثم يضيف مقتبساً من فرويد أن «الشعب اليهودي يكفيه شرف أنه حافظ على تراث كهذا حياً، وأنجب رجالاً منحوه أصواتهم، حتى وإن كان الحافظ قد جاء في البداية من الخارج، من أجنبي

عظيم» (٥٣) (خط التأكيد من الكاتب).

يشكل هذا موضوعاً شديداً المركزي في خطاب فرويد بما يجعله جديراً بالمزيد من المعاينة والتمحيص. من المؤكد، فيما أعتقد، أن يروشمالي قد قفز إلى استنتاجات عمّا هو يهودي تاريخياً، لا يتوصل إليها فرويد نفسه بالفعل، لأن اليهودية الفعلية المقتبسة من موسى، كما سأحاول أن أبين، ما هي إلا قضية مغلقة، وبعيدة عن أن تكون مكشوفة، مسألة بالغة الإشكالية في الحقيقة، يبقى فرويد شديد التمزق حول الأمر، بل وسأتمادى لأقول: إنه متناقض في معتقداته عن عمد. ستذكرون أن جملة فرويد الافتتاحية تشكل احتفالاً هجيناً، بصورة مذهلة، بما فعله وما سيفعله في الصفحات التالية، وهو أمر لا يقل عن «حرمان أحد الشعوب، من الرجل الذي يعتزون به بوصفه أحد أبنائه المؤسسين»، ليتابع بعد ذلك قائلاً: إن مآثرة من تلك النوعية يتعذر اقتحامها بمرح أو لا مبالاة، «خصوصاً بالنسبة إلى شخص ينتمي إلى ذلك الشعب». وهو لا يفعل ذلك إلا لصالح حقيقة - لا يلوك الكلام قط - أهم بكثير مما «يعتبر [تجسيداً] للمصالح القومية». تكاد السخرية الكامنة في هذه العبارة الأخيرة، أن تقطع أنفاسك، ليس فقط بسبب رائحة العطرسة التي تفوح منها، بل وجراء التوق الذي تعبر عنه إلى إخضاع مصالح شعب بكامله لما هو أكثر أهمية، لمسألة استئصال جذور الدين من مكانها في تربة أسرة وتاريخ إخوة في الإيمان، ذوي عقول متشابهة.

لن أكرر جميع النقاط الرئيسية الواردة في خطاب فرويد - أنا أيضاً أريد أن أكون مستبداً قليلاً - فيما عدا التذكير بالتأكيدات التي يوردها فيها. تأتي هوية موسى المصرية في الطليعة، بطبيعة الحال، ومعها أن أفكار موسى الخاصة بالإله الواحد، مأخوذة كلياً عن الفرعون المصري، الذي يعتبر في كل مكان أنه صاحب فضل اختراع العقيدة التوحيدية. وخلافاً لما يفعله يروشمالي، مثلاً، ينحرف فرويد عن مساره ليعزو فضل الفكرة إلى أخناتون، مصرّاً على أنها بدعة لم تكن موجودة قبله؛ وعلى الرغم من أنه يقول: إن التوحيد لم يتجذر في مصر، فإن من المؤكد أن فرويد كان يعلم علم اليقين أن التوحيد ما لبث أن عاد إلى مصر في ثوب المسيحية البدائية (الباقية في الكنيسة القبطية اليوم) أولاً، وعبر الإسلام، الذي يناقشه بإيجاز في مكان لاحق من النص، بعد ذلك. والأعمال الأخيرة في ميدان الدراسات المصرية تشي في الحقيقة بأن قدراً لا يستهان به من الآثار الدالة على التوحيد قبل عهد أخناتون بزمان طويل، قد تم العثور عليها، وهذا بدوره يشي بأن دور مصر في نشوء وتطور عبادة إله واحد، أكثر أهمية بما لا يقاس مما درج الناس على التسليم به في الغالب. يبقى يروشمالي أكثر توقاً من فرويد لطمس جميع الآثار الدالة على التوحيد في مصر بعد موت أخناتون، ويضمّر أن عبقرية الديانة اليهودية، هي التي طوّرت الدين حتى أصبح أرقى بكثير مما سبق للمصريين أن عرفوا عنه.

أما فرويد فيبقى أكثر تعقيداً، بل وحتى تناقضاً. يسلم بأن اليهود استأصلوا عبادة الشمس من الدين الذين أخذوه عن أخناتون، غير أنه لا يلبث أن يختزل الأصالة اليهودية أكثر، حين يلاحظ أن الختان لم يكن فكرة يهودية بل مصرية، أولاً، وأن اللاويين، وهم جماعة يهودية موجودة

منذ الأزل كما يقول التراث، كانوا أتباع موسى المصريين، الذين جاؤوا معه إلى المكان الجديد،  
ثانياً.

أما ذلك المكان، فلا يلبث فرويد أن يزيد من تجريده عن البقعة الجغرافية المخصصة تقليدياً  
للإسرائيليين، ويقول: إنه كان مريبات - قادش «في البلد الواقع إلى الجنوب من فلسطين بين  
الحافة الشرقية لشبه جزيرة سيناء والتخوم الغربية للجزيرة. وهناك أخذوا عبادة الإله يهوه، ربما  
من إحدى القبائل العربية المدنية التي كانت تعيش في أماكن قريبة. يفترض أن قبائل أخرى  
مجاورة كانت أيضاً من أتباع ذلك الإله» (٣٩) وهكذا فإن فرويد يقوم أولاً بإعادة العناصر  
المكوّنة لأصل الديانة اليهودية، التي كانت قد تعرضت للنسيان أو الإنكار، جنباً إلى جنب مع  
اغتيال الأب البطولي المشترك بين سائر الأديان، إلى أماكنها، ثم يبادر، عبر نظريته القائمة على  
هجوم المقموع وعودته، إلى تسليط الضوء على كيفية قيام اليهودية بالتأسيس لعقيدتها كدين  
راسخ بصورة دائمة. يبقى الخطاب خارق الدهاء والافتقار إلى الترابط، كما سيشهد كل من سبق  
له أن قرأ موسى والتوحيد بسرعة. فمشاهد القمع، الرفض، والعودة تمر أمام القارئ بصورة شبه  
سحرية كما لو كانت تجارب من الفرد إلى الجماعة: مشاهد يصفها فرويد في نسق سردي متبوع  
بموضوعية كامنة أولاً ثم مكشوفة، بما يفضي في جملته إلى ظهور، ليس فقط الصفة اليهودية،  
بل ونزعة معاداة السامية الملازمة لها. لعل النقاط الرئيسية التي أريد تأكيدها هي أن فرويد  
يضع ذلك كله في قالب علماني، دون تقديم أي تنازل لما هو سماوي وخارج عن نطاق التاريخ،  
بمقدار ما استطعت أن أكتشف، هذا أولاً وقبل كل شيء؛ أما النقطة الثانية فهي أن فرويد لا يبذل  
أي جهد لصقل قصته أو لإعطائها مساراً واضحاً. ربما كان هذا عائداً إلى أن جزءاً كبيراً من المادة  
التي يتعامل معها، وهو يؤرخ لعواقب تركة موسى، غير متكافئ، نظراً لتناقضه الجذري في  
تضاربه الحاد بصورة مزعجة، بين الخارجي المؤسس من ناحية، والاستمرارية التي أسس لها  
(وقتلته أيضاً) بوصفها الكلمات الأولى التي كان قد درسها وكتب عنها قبل عدد من العقود.  
ليس هذا، على أحد المستويات، أكثر من القول بأن عناصر الهوية التاريخية تبدو، على  
الدوام، مركبة، خصوصاً حين تكون أحداث أولية مثل قتل الأب والخروج من مصر، هي ذاتها  
وثيقة الارتباط بأحداث سابقة. أما عن إمكانية القول: ان موسى كان «أجنبياً» بالنسبة إلى  
اليهود الذين يتبنونه باعتباره أبوهم، فإن فرويد واضح تماماً، بل وعنيد في صراحته، إذ يقول: إن  
موسى كان مصرياً، وبالتالي مختلفاً عن الناس الذين احتضنوه زعيماً لهم، أي عن أولئك الذين  
ما لبثوا أن أصبحوا اليهود، الذين قام موسى فيما بعد، على ما يبدو، بإيجادهم بوصفهم شعبه  
هو. من شأن القول بأن علاقة فرويد بالديانة اليهودية كانت ملتبسة، أن ينطوي على المخاطرة  
بإطلاق حُكم ضعيف وناقص. فعند بعض المنعطفات كان الرجل صريح الاعتزاز بانتماؤه، وإن ظل  
معادياً للدين إلى النهاية؛ أما في أوقات أخرى فقد عبّر عن انزعاجه من الصهيونية وعدم اتفاهه  
معها بصورة واضحة، كما فعل، مثلاً، حين كتب رسالة مشهورة عن عمل الوكالة اليهودية عام  
١٩٣٠م، ولكنه رفض أن يوقع نداءً يدعو البريطانيين إلى زيادة الهجرة اليهودية إلى فلسطين.

بل وقد تجاوز ذلك في الحقيقة، ووصل إلى حد إدانة تحويل «قطعة من سور هيروود إلى أثر قومي مقدّس، واستشارة مشاعر السكان الأصليين» (١٣، ٧). وبعد خمس سنوات، إثر قبوله لعضوية مجلس الجامعة العبرية، قال فرويد للصندوق القومي اليهودي: إنه [الصندوق] كان «أداة... عظيمة ومباركة... في سعيه لإقامة وطن جديد في أرض آبائنا القديمة» (١٣). يقوم يروشالمي بسرد حكاية تقلبات فرويد الإيجابية منها والسلبية بمهارة أيضاً، كما يبذل كثيراً من الجهد لتسليط الأضواء على حقيقة أن يهودية فرويد، تخترق حلقات السلسلة كلّها من هويته اليهودية النابعة من المقاومة العنيدة لـ «الأكثرية المتناسكة»، عبر المسيرة الإجمالية لعملية استذكار وقبول التراث الموروث عن موسى (ومنه المصالحة مع الأب المذبوح)، وصولاً إلى الفكرة الأعظم من جميع الأفكار الأخرى، تلك الفكرة القائمة على أن اليهود نجحوا، عبر عملية تصعيد خاصة بالديانة التوحيدية (المأخوذة عن مصر: لا يستطيع فرويد إلا أن يورد تلك العبارة)، في إخضاع إدراك الشعور للروح، في ازدياد السحر والتصوف [النزعة التأملية الغيبية]، في تلبية الدعوة إلى تحقيق «أشكال التقدم على الصعيد الفكري» (أخذت هذه العبارة من ترجمة ستراتشي، لأنها محذوفة بلا مبرر من ترجمة جونز، والكلمة الألمانية المرادفة هي Geistigkeit)، وفي الحصول على «التشجيع لتحقيق التقدم في مجال الروح وأشكال السمو». أما باقي ذلك التقدم فسوف يأتي فيما بعد، عبر أشكال سعيدة بصورة أقل تكافؤاً. «إن الشعب السعيد بإيمانه بامتلاك الحقيقة، بات، بفضل وعيه الطاغي بأنه هو الشعب المختار، يشمن جميع الإنجازات الفكرية والأخلاقية عالياً. وسوف أبين أيضاً كيف تمكن مصيره الحزين، مع أشكال الخيبة التي كان الواقع يخبئها له، من تقوية جميع هذه التوجهات» (١٠٨ - ١٠٩).

ثمة تحليلات أكثر تفصيلاً للعلاقة بين هوية فرويد اليهودية، وجملة مواقفه وتحركاته المعقدة والالتفافية تماماً في تعامله مع الصهيونية، نجدها في كتاب جاكوي شيموني فرويد والصهيونية: أرض التحليل النفسي، أرض الميعاد (١٩٨٨). على الرغم من أن استنتاج شيموني يقول: إن هيرتزل وفرويد تقاسما العالم اليهودي فيما بينهما، حيث قام الأول بوضع اليهودية في موقع محدد، في حين اختار الثاني ملكوت ما هو كوني، فإن الكتاب يطرح فكرة جريئة عن روما وأثينا والقدس، تقترب كثيراً من وجهات نظر فرويد المضادة حول تاريخ الهوية اليهودية ومستقبلها. كانت روما بالطبع الصرح المرئي الذي اجتذب فرويد ربما لأنه، برأي شيموني، رأى في المدينة تدمير هيكل القدس، ورمزاً من رموز نفي الشعب اليهودي، وبالتالي بداية رغبة في إعادة بناء الهيكل في فلسطين. أما أثينا فكانت مدينة العقل، صورة أصدق عموماً عن مجمل حياة فرويد المكرسة للإنجاز الفكري. ومن هذا المرصد بدت القدس الملموسة تلتطيفاً لنموذج الزهد الروحي، حتى وإن كانت أيضاً نوعاً من الإدراك لإمكانية مخاطبة الضياع عبر العمل المنسّق الذي كانت الصهيونية تجسده في الحقيقة.

ما أجده مثيراً، سواء قبلنا باسترجاع يروشالمي المتحذلق لفرويد كيهودي، اضطر للتسليم بواقع شعبه في أوروبا الفاشية، وفيينا المعادية للسامية خصوصاً، أم بتثليث شيموني الأكثر تعقيداً

بعض الشيء (شيء من الخيال؟) وغير المحلول إلى حد كبير لمعضلة النفي والانتماء، هو أن عنصراً معيناً يبقى مزعجاً، ومصدر ضيق لكل من يفكر بقضايا الهوية هذه من منطلقات إيجابية أو سلبية متناغمة على حد سواء. وذلك العنصر هو قضية غير اليهودي، التي يعالجها فرويد بكثير من الوهن والضعف، في الصفحات الأخيرة من كتاب موسى والتوحيد. يقول فرويد: إن اليهود كانوا على الدوام يشيرون كراهية الجمهور، لا لأسباب وجيهة مثل تهمة صلب المسيح على الدوام. اثنان من أسباب معاداة السامية ليسا في الحقيقة إلا وجهين لعملة واحدة: اليهود أجنب من جهة، وهم «مختلفون» عن مضيفهم من جهة ثانية؛ أما السبب الثالث الذي يورده فرويد فهو أن اليهود، بصرف النظر عن مدى تعرضهم للاضطهاد، «يتحدون الظلم، حتى أن أقسى أشكال الاضطهاد والملاحقة لم تنجح في إفنائهم. فهم، على النقيض من ذلك، يبدون قدرة على المحافظة على ذواتهم في الحياة العملية، ويقدمون، حيثما يتاح لهم، مساهمات ثمينة لصالح الحضارة المحيطة» (١١٦). وفيما يخص تهمة أن اليهود يبقون أجنب وغرباء (السياق المضمّر بالطبع هو السياق الأوروبي)، نرى أن فرويد يرفض الفكرة، لأن اليهود عاشوا فترة أطول في البلاد التي تسود فيها نزعة معاداة السامية، مثل ألمانيا التي جاؤوا إليها مع الرومان. وحين يواجه بتهمة الاختلاف عن المضيفين، يأتي رد فرويد متعتراً وضعيفاً، إذ يقول: إن اليهود ليسوا «كذلك جذرياً» لأنهم ليسوا «عرقاً آسيوياً غريباً، بل يتألفون بأكثرية من بقايا الشعوب المتوسطية ويرثون ثقافتها» (١١٦).

أما في ضوء قيام فرويد المبكر بالعزف على وترٍ مصرية موسى، فإن أشكال التمييز التي يحققها على هذا الصعيد أجدها هزيلة، غير مرضية وغير مقنعة. أقدم فرويد، في مناسبات عديدة، على وصف نفسه، فيما يخص اللغة والثقافة، بأنه ألماني، ويهودي أيضاً، وخلال مراسلاته وكتاباتة العلمية كلها، يحرص على أن يبدو حساساً تماماً إزاء قضايا الاختلاف الثقافي، مثله مثل الاختلاف العرقي والقومي، على الرغم من أن عبارة «غير الأوروبيين» كانت بالنسبة إلى أوروبي ما قبل الحرب العالمية الثانية، عبارة غير مشبوهة، دالة على الناس الآتين من خارج أوروبا، مثل الآسيويين على سبيل المثال. غير أنني لست مقتنعاً بأن فرويد كان متنبهاً إلى حقيقة أن الإعلان، ببساطة، عن أن اليهود كانوا من بقايا الحضارة المتوسطية، وبالتالي ليسوا مختلفين في الحقيقة، جاء متناقضاً تناقضاً صارخاً مع سعيه الحثيث، لإلقاء الضوء على أصول موسى المصرية. ربما أراد فرويد أن يحشر اليهود، إذا جاز التعبير، تحت العباءة الأوروبية الواقية، متنبهاً بصورة مسبقة إلى تعاضم شبح معاداة السامية، وانتشاره بشكل مخيف في عالمه خلال العقد الأخير من حياته.

غير أننا إذا تقدمنا بسرعة كبيرة، وانتقلنا مما قبيل الحرب العالمية الثانية إلى ما بعدها، فسوف نصاب بقدر كبير من الدهشة، حين نلاحظ أن تسميات معينة مثل «أوروبي» و«غير أوروبي» باتت منطوية، بصورة درامية مثيرة، على أصداء أكثر شؤماً مما بدا فرويد متنبهاً. ثمة بالطبع التهمة التي أطلقها الحزب الاشتراكي القومي، والتي صنفها قوانين نورمبرغ تحت عبارة

أن اليهود أجنب، ويمكن الاستغناء عنهم بالتالي. تبقى المحرقة [الهولوكوست] نُصباً مروّعاً، إذا كانت تلك هي العبارة المناسبة، للتذكير بتلك التسمية وبالمعاناة التي رافقتها كلها. ومن ثم فإن هناك ما يقرب من عملية إضفاء الصفة الحرفية الكاملة على التعارض الثنائي بين ما هو يهودي من جهة، وما هو غير أوروبي من الجهة المقابلة، في فصل أوج قصة الاستيطان المنكشفة في فلسطين، حيث أصبح عالم موسى والتوحيد، بصورة مفاجئة، مفعماً بالحياة في هذه النتفة الصغيرة من الأرض على الضفة الشرقية للمتوسط. فمع حلول عام ١٩٤٨ ما لبث غير الأوروبيين المعنيون أن تجسّدوا بالسكان الأصليين عرب فلسطين، ومدعومين من قبل المصريين والسوريين واللبنانيين والأردنيين، الذين هم أحفاد القبائل السامية المختلفة، بمن فيها المدّنيون العرب الذين كانوا أوائل من التقى بهم الإسرائيليون في جنوب فلسطين، حيث جرى بين الطرفين تبادل غني. أما في الأعوام التي أعقبت ١٩٤٨م، بعد إقامة إسرائيل كدولة يهودية في فلسطين، فقد حدث، من جديد، نوع من إعادة التصنيف والتبويب والفصل لجملة الأعراق والأقوام والشعوب، التي سبق لها أن بدت لدارسي الظاهرة في أوروبا القرنين التاسع عشر والعشرين، إعادة لعملية تجسيد سلسلة الانقسامات التي كانت فيما مضى ملأى بالدماء والقتل، بين ظهراي من كانوا، ذات يوم، كتلة سكانية متنوعة متعددة الأعراق للعديد من الشعوب. وفي هذا السياق أقدم الغرب الأطلسي على تبني إسرائيل دولياً (علماً أن ذلك الغرب كان قد أعطى فلسطين لإسرائيل عبر تصريح بلفور الصادر عام ١٩١٧م) بوصفها دولة شبه أوروبية، عملياً بدأ مصيرها متوقفاً، في تأكيد مرعب لنظرية فانون، على لجم، وإعاقة تطور، شعوب المنطقة الأصلية غير الأوروبية، أطول مدة ممكنة.

التحق العرب بعالم عدم الانحياز الذي دَعَّمه النضال العالمي ضد الكولونيالية كما وصفه فانون وكابرال وسيزار. أما في إسرائيل فقد كان الشرط التصنيفي الأول يقول: ان إسرائيل دولة لليهود، في حين تم اعتبار غير اليهود؛ الغائبين منهم أو الحاضرين مهما بلغ تعدادهم، أجنب حقوقياً، رغم الإقامة السابقة. وللمرة الأولى، بعد تدمير الهيكل الثاني، جرى توحيد الهوية اليهودية وترسيخها في المكان القديم الذي كان، كحاله في الأزمان التوراتية، مأهولاً بعدد غير قليل من الأقوام والأعراق والشعوب الأخرى التي باتت، بين عشية وضحاها، مجموعات من الأجنب، أو طُردت إلى المنافي، أو تعرضت للأميرين معاً.

ربما أصبحتم ترون الاتجاه الذي أسير فيه. بالنسبة إلى فرويد الذي كان يكتب ويفكر في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين، كان واقع ما هو غير أوروبي متمثلاً بحضوره التأسيسي، كنوع من الانفصام في شخصية موسى، مؤسس الديانة اليهودية، ولكنه مصري غير يهودي لم تتم إعادة تركيبه في الوقت نفسه. لقد جاء بهوه من الجزيرة العربية، وهو غير يهودي وغير أوروبي أيضاً. ومع ذلك فإن الوقائع المصرية المعاصرة لفرويد، جنباً إلى جنب مع التاريخ القديم بالغ الغنى لمصر - تماماً كما كانت الحال مع فيردي حين كتب عايده - كانت مثار اهتمام لأنها فُسِّرت وقُدِّمت من قبل باحثين أوروبيين، مثلما كان كتاب إيرنست سلين الذي يقوم عليه مؤلف



موسى والتوحيد إلى حد كبير، في المقام الأول. ثمة في الحقيقة نظير يكاد أن يكون مكافئاً مئة بالمئة، أبدعه عبقرية مصر الروائية العظيم نجيب محفوظ، حين كتب رواية عن أخناتون بعنوان العائش في الحقيقة، وهي ليست أقل تركيباً وتعقيداً من سائر القصص التي يكتبها، ولم تأت قط على أي ذكر للوجود اليهودي الأولي المتمثل بشخص موسى، على الرغم من قيام الكاتب باستكشاف العديد من وجهات النظر، سعيًا لاحقاً وراء فهم هوية أخناتون. فالرواية مصرية خالصة ومطلقة كما سبق أن تعين على إسرائيل أن تكون يهودية.

أشك كثيراً أن يكون فرويد قد تصور أنه سيكون مقروءاً من جانب قراء غير أوروبيين، أو من قبل قراء فلسطينيين، في سياق معارك الصراع على فلسطين. غير أنه كان ولا يزال. دعونا نلقي نظرة سريعة على ما آلت إليه تنقيباته - بالمعنيين المجازي والحرفي - عبر فيض هذه الحزمة من وجهات النظر المضطربة بصورة غير متوقعة، وذات العلاقة والأهمية بصورة باعثة على الرهبة. لعلني أقول، بادئ ذي بدء: إن إقامة إسرائيل، بفعل «مآثر» نزعة معاداة السامية الأوروبية تحديداً، في أرض غير أوروبية، أدت إلى ترسيخ الهوية اليهودية سياسياً، في دولة بادرت إلى اتخاذ جملة من التدابير الحقوقية والسياسية الاستثنائية، من أجل سدّ أبواب تلك الهوية أمام كل ما ليس يهودياً. فإسرائيل حين حددت نفسها دولة يهودية، ومن أجل اليهود، إنما كانت تمنح اليهود وحدهم حقوقاً حصرياً في الهجرة وامتلاك الأرض، على الرغم من وجود سكان سابقين، ومواطنين حاليين، من غير اليهود، تعرضت حقوقهم إما للإلغاء الكامل أو الاختزال والتقليص على التوالي. فالفلسطينيون الذين كانوا يعيشون في فلسطين ما قبل ١٩٤٨م، لا يستطيعون أن يعودوا (إذا كانوا لاجئين) ولا يستطيعون امتلاك الأرض مثل اليهود. وفي تعارض واضح مع تذكيرات فرويد الاستفزازية المتعمدة، بأن مؤسس الديانة اليهودية لم يكن يهودياً، وبأن الدين اليهودي يخرج من رحم العقيدة التوحيدية المصرية، غير اليهودية، تصر التشريعات الإسرائيلية على دحض، كبت، بل وحتى إلغاء ظاهرة انفتاح الهوية اليهودية على خلفيتها وجذورها غير اليهودية، تلك الظاهرة التي دأب فرويد على إبداء الكثير من الحرص من أجل المحافظة عليها. بقيت إسرائيل الرسمية مصرّة على إزالة الطبقات المعقدة والمركبة للماضي، إذا جاز التعبير. وبالتالي فأنا حين أقرأ كتاباته، في سياق سياسات إسرائيل المدروسة والواعية سياسياً، أرى أن فرويد كان، بالمقابل، قد ترك مجالاً لا يستهان به لاستيعاب أسلاف اليهودية ومعاصريها من غير اليهود. بمعنى أن فرويد هذا أصر، لدى قيامه بسبر الأغوار الأثرية القديمة للهوية اليهودية، على أن هذه الهوية لم تبدأ بذاتها، بل خرجت، بالأحرى، من أرحام هويات أخرى (مصرية وعربية)، بما يجعل استعراضه في موسى والتوحيد خطوة متقدمة جداً وعظيمة على طريق اكتشافها، وصولاً إلى إعادة وضعها تحت المجهر. غير أن هذا التاريخ غير اليهودي، غير الأوروبي بات الآن مطموساً، إذ لم يعد قابلاً للعثور عليه، بمقدار ما يكون الأمر متعلقاً بأية هوية يهودية رسمية. لعل الأهم من ذلك، فيما أرى، هو حقيقة أن غير اليهود - وهم الفلسطينيون في هذه الحالة -

قد تم، بفعل إحدى العواقب المُعقّلة عادة لإقامة إسرائيل، نقلهم إلى حيث يستطيعون، بروح تنقيبات فرويد، أن يسألوا عما آلت إليه آثار تاريخهم التي كانت متضمنة بعمق في واقع فلسطين قبل إسرائيل. يتعين عليّ، التماساً للجواب، أن أتحوّل عن عالم السياسة والقانون، إلى دنيا تكون أقرب بكثير من رواية فرويد لقصة نشوء العقيدة التوحيدية اليهودية. أعتقد أنني على صواب حين أخمّن أن فرويد قام باستنفار الماضي غير الأوروبي لتقويض أية محاولة مذهبية، يمكن أن تُبذل على صعيد إرساء الهوية اليهودية على قاعدة أساسية سليمة، دينية كانت أم علمانية. لا غرابة، إذن، أننا سنجد أن علم الآثار هو الذي جرى، لدى تكريس الهوية اليهودية عبر تأسيس إسرائيل، تكليفه بإنجاز مهمة ترسيخ تلك الهوية وتثبيتها في الزمن العُلْماني؛ أما المحامات، ومعهم الباحثون المتخصصون بـ «علم الآثار التوراتي»، فقد تم منحهم ملكوت التاريخ الديني مزعة لهم. (أنظر كيث و. وايتلام، اختلاق إسرائيل القديمة: إسكات التاريخ الفلسطيني، ١٩٩٦م). لاحظوا أن عدداً كبيراً من المعلقين وممارسي العمل الآثاري بدءاً بوليم أولبرايت وإدموند ولسن وانتهاءً بإيغال يادين وموشي دايان وحتى آرئيل شارون، يتنبهون إلى أن الآثار هي العِلْم الإسرائيلي المفضل بامتياز. فقد قال عالم آثار إسرائيلي مرموق يدعى ماغن بروشي:

لا يوجد للظاهرة الإسرائيلية التي هي ظاهرة أمة عائدة إلى أرضها القديمة - الجديدة، أي نظير. إنها أمة عاكفة على تجديد تآلفها مع أرضها الخاصة. وهنا بالذات يلعب علم الآثار دوراً مهماً. ففي هذه العملية يشكل علم الآثار جزءاً من منظومة أكبر، تُعرف باسم ידיعات هاآرتس، معرفة الأرض (من المحتمل أن تكون العبارة العبرية مأخوذة من كلمة لانديسكونده الألمانية)... ومن المفارقات أن المهاجرين الأوروبيين جاؤوا إلى أرض تملّكتهم إزاءها مشاعر القرب، جنباً إلى جنب، مع أحاسيس الغربة. لقد اضطلع علم الآثار في إسرائيل، وهي دولة ذات نوعية فريدة، بدور أداة تبيد اغتراب مواطنيها الجدد (الحاج، ٤٨).

وهكذا فإن علم الآثار لا يلبث أن يصبح الطريق السلطاني المُفضي إلى الهوية الإسرائيلية، حيث يقال ويُزعم بصورة متكررة أن أرض إسرائيل التوراتية الحالية تتحقق بفضل علم الآثار، التاريخ الذي تم إكسابه لحماً وعظماً، الماضي المستعاد والموضوع في سياق السلالات الحاكمة. من الطبيعي أن مثل هذه المزاعم تعيدنا بكثير من المُكرّ ليس فقط إلى الموقع المحفوظاتي (الأرشيفي) للهوية اليهودية كما استكشفتها فرويد، بل إلى بقعتها الجغرافية المكرسة رسمياً (علينا أيضاً ألا ننسى أن علينا أن نضيف عنوة) المعروفة باسم إسرائيل الحديثة. ليس ما نكتشفه إلا محاولة خارقة للعادة وتنقيحية لإحلال بنية إيجابية جديدة للتاريخ اليهودي، محل جملة الجهود المعقدة أكثر، والقائمة على أسلوب المرحلة الأخيرة من الحياة المتقطع والمشتت، تلك الجهود التي بذلها فرويد بكثير من العناد في سبيل معاينة الموضوع نفسه، ولو بروح غارقة في بحر مزاج حياة المنفى والشتات، وبناتج مختلفة لا علاقة لها بالمركزية. إنها لَلْحظّة مناسبة لأعترف بأنني مدين كثيراً لكتابات باحثة شابة تدعى ناديا أبو الحج،

يحمل كتابها الرئيسي عنوان حقائق على الأرض: الممارسة الآثرية وصياغة الذات الإقليمية في المجتمع الإسرائيلي، وقد نشرته جامعة شيكاغو أوائل عام ٢٠٠٢م. ما تقدمه قبل كل شيء، هو تاريخ لعملية استكشاف آثرية استعمارية منهجية في فلسطين، تعود إلى الأعمال البريطانية منتصف القرن التاسع عشر. ثم تتابع القصة في الفترة التي سبقت تأسيس إسرائيل، رابطة بين الممارسة الفعلية لعلم الآثار والإيديولوجيا القومية الوليدة، وهي إيديولوجية ذات مخططات تستهدف استعادة حياة الأرض وامتلاكها عبر سلسلة من عمليات إعادة التسمية وإعادة التوطين، المبررة آثرياً في الكثير من الأحيان بوصفها استخلاقاً مبرمجاً لهوية يهودية، رغم وجود أسماء عربية وآثار موروثه عن حضارات أخرى. وهي تقول بصورة مقنعة: إن هذا الجهد يمهّد الطريق معرفياً لبروز إحساس مكتمل بوجود هوية إسرائيلية - يهودية فيما بعد ١٩٤٨م، هوية قائمة على تجميع نُتف آثرية خاصة - على بقايا مبعثرة من الأحجار، الألواح، العظام، القبور، والخ، وصولاً إلى نوع من السيرة المكانية التي تنبثق منها إسرائيل «بوصفها الوطن القومي اليهودي، من حيث المظهر واللغة» (٧٤).

لعل الأهم من ذلك هو أنها تقول: إن هذه السيرة الروائية الزائفة لبقعة من الأرض تمكن ل، إن لم تكن تتسبب في، وتسير يبدأ بيد مع، أسلوب خاص من أساليب الاستيطان الكولونيالي، أسلوب يتحكم بممارسات ملموسة، مثل استخدام البلدوزرات، العزوف عن استكشاف التواريخ غير الإسرائيلية (أي تواريخ المكابيين والإشمونيين)، وعادة قلب حضور يهودي متقطع ومبعثر عبر أطلال وآثار متفرقة، ومُزق دفيئة، إلى استمرارية سلالية، رغم الأدلة المناقضة ورغم وجود أدلة على أن هناك تواريخ غير يهودية نابعة وأصيلية. فحيثما توجد أدلة يتعذر الهروب منها وطاغية تشير إلى نوع من تعددية التواريخ الأخرى، كما في لوح القدس لهندسة العمارة البيزنطية، الصليبية، الإشمونية [المكابية]، الإسرائيلية والإسلامية، تقضي القاعدة بتأطير هذه الآثار، وتحملها كأحد وجوه الثقافة الإسرائيلية الليبرالية، ولكن للتأكيد أيضاً على تفوق إسرائيل القومي عبر توجيه الضربات إلى الاعتراض اليهودي الأرثوذكسي على الصهيونية الحديثة، عن طريق جعل القدس موقعاً يهودياً - قومياً أكثر فأكثر. (أنظر في هذا السياق مقال غلن باورسوك الأساسي المكتوب عام ١٩٨٦م عن علم الآثار الإسرائيلي؛ من الغريب أن هذه الدراسة ليست مذكورة من قبل أبو الحج العميقة جداً في بحثها فيما عدا ذلك).

يشكل تفكيك أبو الحج بالغ الدقة لعلم الآثار الإسرائيلي أيضاً، تاريخاً لنفي وطمس فلسطين العربية، التي لم تعتبر قط جديرة بدراسة مماثلة. غير أن مواقف الأسلوب التراثي لعلم آثار توراتي حصرياً، ما لبثت أن باتت تحدياً مع ظهور التاريخ التنقيحي ما بعد الصهيوني في إسرائيل، خلال أعوام ثمانينات القرن العشرين، والمتزامن، مع الصعود التدريجي لعلم آثار فلسطيني كإحدى ممارسات النضال التحرري، خلال الفترة الماضية القريبة من عشرين سنة. ليتني كنت أملك الوقت هنا لأتوقف عند هذا الموضوع، ولأناقش كيف بدأت الأطروحة القومية القائلة بوجود تاريخين، إسرائيلي وفلسطيني، منفصلين، تشكل الجدالات الآثرية في الضفة الغربية،

وكيف ساهم الاهتمام الفلسطيني، مثلاً، بالترسبات الفنية جداً لتاريخ الأرياف والقرى والموروثات الشفهية في توفير احتمال إحداث تغيير مكانة الأشياء من نُصَب وأثار ومصنوعات مينة موجهة إلى المتاحف، ومفضلة كحداثق موضوعات تاريخية، إلى بقايا ومخلفات حياة محلية وطنية على قدم وساق، وممارسات فلسطينية نابضة بالحياة لبيئة إنسانية قابلة للدوام والاستمرار. (أنظر أيضاً القصة الدرامية المثيرة التي يرويها كتاب إدوارد فوكس غسق فلسطين: اغتيال الدكتور ألبرت غلوك وعلم آثار الأرض المقدسة).

غير أن البرامج القومية تميل إلى أن تتشابه فيما بينها، خصوصاً حين تكون أطراف متباينة في صراع إقليمي معين، ساعية إلى اكتساب صفة الشرعية في نشاطات قابلة للطرق والصيافة، مثل إعادة هيكلة الماضي واصطناع التراث. وبالتالي فإن أبا الحج محقة تماماً حين تقول: إن تلك البرامج غير موحدة حقاً على صعيد الممارسة، رغم سيادة التزام متنور مضمحل بالعلوم. يمكن للمرء أن يلتقط مباشرة جملة الأسباب التي تجعل علم الآثار، في الإطار الإسرائيلي والفلسطيني، بعيداً عن أن يكون العلم نفسه. فعلم الآثار بالنسبة إلى أي إسرائيلي يؤكد الهوية اليهودية في إسرائيل، ويُعقَلَنَ نمطاً خاصاً من أنماط الاستيطان الاستعماري (نمط خلق الوقائع على الأرض)؛ في حين أن علم الآثار، بالنسبة إلى أي فلسطيني، أن يواجه بالتحدي وصولاً إلى فتح تلك «الوقائع» والممارسات، التي أضفت عليه نوعاً من التَّسَبب العلمي أمام وجود تواريخ أخرى وأصوات متعددة. لا يؤدي التقسيم (كما جرى تصويره في عملية أوسلو منذ عام ١٩٩٣م) إلى استئصال الصراع الدائر بين الروايتين القوميتين المتنافستين: بل ولعله يميل إلى تأكيد استحالة التوفيق بين الفريقين، بما يزيد من الإحساس بالضياع، ومن طول قائمة الشكاوى والمظالم.

اسمحوا لي أن أعود أخيراً إلى فرويد واهتمامه بغير الأوروبيين، لتأثير ذلك على محاولته الرامية إلى إعادة هيكلة التاريخ البدائي للهوية اليهودية. فما أجده شديد الإلحاح حول الأمر، هو أن فرويد كان، على ما يبدو، قد بذل جهداً خاصاً للحيلولة، مرة وإلى الأبد، دون شطب أو إضعاف حقيقة أن موسى كان غير أوروبي، خصوصاً لأن اليهودية الحديثة واليهود كانا يعتبران ظاهرتين أوروبيتين في المقام الأول، أو منتميتين إلى أوروبا بدلاً من آسيا وأفريقيا على الأقل، طبقاً لمنطلقات خطابه. علينا أن نسأل: لماذا؟ من المؤكد أن فرويد لم تكن لديه أية فكرة عن أوروبا على أنها تلك القوة الاستعمارية الشريرة، التي وصفها فانون وئُقَاد المركزية الأوروبية بعد بضعة عقود، وفيما عدا تعليقه النبوي عن إثارة غضب العرب الفلسطينيين عبر إيلاء التَّصَبب اليهودية قدراً لا تستحقه من الاهتمام، لم تكن لديه أية فكرة على الإطلاق، عما كان يمكن أن يحدث بعد عام ١٩٤٨م، حين بدأ الفلسطينيون يرون، تدريجياً، أن الناس الذين جاؤوا من الخارج لاحتلال أرضهم واستيطانها لم يكونوا، على ما بدا لهم، مختلفين في شيء عن الفرنسيين الذين جاؤوا إلى الجزائر؛ لم يكونوا إلا أوروبيين متمتعين بحق امتلاك الأرض أكثر من السكان الأصليين غير الأوروبيين. كما أن فرويد لم يتوقف، إلا بصورة موجزة جداً، عند مدى القوة، والعنف في الغالب، اللذين قد يتصف بهما رد فعل عرب غير أوروبيين بالتأكيد على التجسيد القسري للهوية

اليهودية في عملية قيام الحركة الصهيونية بإضفاء الثوب القومي على الديانة اليهودية. صحيح أن فرويد كان معجباً بهيرتزل، غير أن من الصحيح القول، فيما أظن، إنه ظل معظم الوقت، متردداً، مشوّشاً في الحقيقة، إزاء ما تعنيه الصهيونية نفسها. فمن وجهة نظر نفعية أو غائية، كان يتعين على موسى أن يكون شخصاً غير أوروبي حتى يحصل الإسرائيليون عبر اغتياله على شيء يكتبونه، كما على شيء يتذكرونه، يُجلّونه، ويُلبسونه ثوب الروح على امتداد المسيرة الطويلة لمغامرتهم الكبرى في عملية إعادة بناء إسرائيل فيما وراء البحار. إنها الطريقة الوحيدة لتفسير ما يطلق عليه يروشالمي اسم يهودية فرويد اللامتناهية، بالقول: إنها كانت محكومة بتذكر ما لم تستطع نسيانه بسهولة، ولكنها دأبت على جعل إسرائيل أقوى وأكثر جبروتاً.

غير أن ذلك ليس هو الخيار التفسيري الوحيد فيما أظن. ثمة تفسير آخر، أكثر كونية (كوزمبوليتية) يوقره مفهوم اسحاق دويتشر لليهودي غير اليهودي. يقول دويتشر: إن تراثاً معارضاً كبيراً داخل العقيدة اليهودية يتشكل من عدد من المفكرين المرتدين [الهرطقة] مثل سبينوزا، ماركس، هاينه وفرويد؛ فهؤلاء كانوا أنبياء ومرتدين تعرضوا في البداية للاضطهاد والنبد والملاحقة من قبل مجتمعاتهم بالذات. كانت أفكارهم انتقادات شديدة للمجتمع؛ كانوا متشائمين مؤمنين بأن قوانين علمية كانت تحكم سلوك البشر؛ كان تفكيرهم جدلياً [ديالكتيكياً] بما مكنهم من رؤية الواقع ديناميكياً متحركاً لا ساكناً مصاباً بالجمود، وكان الواقع الإنساني بالنسبة إليهم (كما في حالة فرويد) متمثلاً بإنسان الإحساسات المتوسطة «الذي تكون رغائبه وتطلعاته، وساوسه وكوابحه، هواجسه ومآزقه، هي هي من حيث الجوهر، بصرف النظر عن العرق، الدين، أو الأمة التي ينتمي إليها» (٣٥)؛ إنهم «متفقون على نسبية المعايير الأخلاقية»، دون إعطاء أي عرق أو ثقافة أو إله حق احتكار العقل أو الفضيلة؛ ويقول دويتشر أخيراً «كانوا مؤمنين بالتضامن النهائي بين البشر» وإن قامت أهوال زماننا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، بإجبار اليهود على احتضان الدولة القومية [الدولة - الأمة] (التي هي «الذروة المشحونة بالتناقض للمأساة اليهودية») على الرغم من أنهم كانوا ذات يوم، بوصفهم يهوداً، يبشرون «بالمجتمع الدولي [الأممي] القائم على المساواة، مثلما بات اليهود متحررين من جميع أشكال الأصولية والقومية اليهودية منها وغير اليهودية» (٤٠).

ليست علاقة فرويد المضطربة بالتشدد في جماعته بالذات، إلا جزءاً من جملة الأفكار المعقدة التي أجاد دويتشر، الذي ينسى أن يأتي على ذكر ما أعتقد أنه أحد عناصرها المكوّنة الجوهرية، ألا وهو طابع الابتلاء بالشتات والاستقرار، في وصفه. وهذا موضوع دأب جورج شتاينر على الاحتفاء به بقدر كبير من الحماس، على امتداد العديد من السنين. غير أنني أميل إلى تعديل رأي دويتشر بالقول بعدم وجود حاجة لرؤية الأمر وكأنه سمة يهودية فقط، لأن من الممكن تلمسها في الوعي الشتاتي، المتنقل، غير المحسوم، الكوزمبوليتي لشخص يكون داخل جماعته وخارجها في الوقت نفسه، في عصرنا الزاخر بالتحركات السكانية الواسعة وبأفواج اللاجئين، المنفيين، المبعدين، والمهاجرين. لقد أصبح هذا ظاهرة واسعة الانتشار نسبياً، وإن كان فهم ما يعنيه ذلك

الوضع بعيداً جداً عن الشيعوع. أرى أن توسطات فرويد وإصراره على غير الأوروبيين من وجهة نظر يهودية صورة جديرة بالإعجاب، لما ينطوي عليه ذلك الوضع، من خلال رفض إغراق الهوية في بحر بعض القطعان القومية والدينية التي تريد أعداد كبيرة جداً من الناس، مدفوعة بكوايبس اليأس الثقيلة، أن تلوذ بها. أما ما ينطوي على قدر أكبر من الجرأة، فهو تمثيله للنظرة الثاقبة التي تقول بوجود قيود كامنة ومتأصلة تمنع الهوية الجماعية الأكثر تحديداً، الأكثر قابلية للتعرف، والأشد عناداً - وهي الهوية اليهودية بنظره من الاندماج والذويان في بوتقة هوية واحدة، هوية واحدة ووحيدة.

كان رمز فرويد الدال على تلك القيود، متمثلاً بحقيقة أن مؤسس الهوية اليهودية كان هو نفسه مصرياً غير أوروبي. وبعبارة أخرى، يتعذر التفكير بالهوية والتعامل معها من خلال ذاتها وحدها، فهي لا تستطيع أن تؤسس أو حتى تتخيل ذاتها دون ذلك الانقطاع أو الخلل الجذري والأصلي العميق الذي لن يتم كَبْتُهُ واضطهاده، لأن موسى كان مصرياً مما أبقاه على الدوام خارج الهوية التي ظل داخلها عدد كبير جداً من الناس فعانوا، ثم ربما حتى ما لبثوا، لاحقاً، أن انتصروا. تكمن قوة هذه الفكرة، فيما أعتقد، في أنها قابلة للتطوير والمخاطبة هويات أخرى محاصرة أيضاً، لا عبر توزيع الصفات المهدّئة مثل التسامح والتعاطف، بل، بالأحرى، عن طريق الدأب على متابعة علاجها بوصفها علّة علمانية مُزعجة، باعثة على الشلل وعدم الاستقرار، هي جوهر ما هو كوني، علّة يتعذر شفاؤها، يستحيل الخروج منها إلى حالة من الاطمئنان الرواقي، من المصالحة الطوباوية حتى داخل ذاتها. يقول فرويد: إن هذه تجربة نفسية ضرورية، غير أن المشكلة تكمن في أنه لا يشير قط إلى المدى الزمني الذي يجب تحمّلها خلاله، أو، بعبارة أصح، إلى ما إذا كانت ذات تاريخ حقيقي، نظراً لأن التاريخ هو الذي يأتي لاحقاً على الدوام، ويقوم في الغالب بتجاوز العلة أو قمعها وكتبها.

وبالتالي فإن الأسئلة التي يبقينا فرويد مشغولين بها هي: هل هناك أية إمكانية لكتابة تاريخ غارق في مثل هذا البحر العميق من الشك واللاحسم؟ أولاً، وما طبيعة اللغة ونوعية المفردات التي يتعين استخدامها لكتابة مثل هذا التاريخ؟ ثانياً، وهل يستطيع [هذا التاريخ] أن يرقى إلى وضعية سياسة تخص حياة الشتات؟ ثالثاً، وهل يستطيع أن يصبح ذات يوم ذلك الأساس غير المبتلى بهذا القدر الكبير من الهشاشة في وطن اليهود والفلسطينيين القائم على دولة ثنائية القومية، تشكل فيها إسرائيل وفلسطين جزأين متكاملين، بدلاً من أن تكونا خصمين لدودين كل منهما لتاريخ الأخرى وواقعها؟ رابعاً، إن هذا هو ما أعتقد شخصياً، خصوصاً لأن شعور فرويد غير المحسوم بالهوية مثال مفيد جداً، ولأن الوضع الذي يجهد كثيراً في سبيل تسليط الضوء عليه، أكثر شيوعاً مما يُظن، في الحقيقة، في العالم غير الأوروبي.

**ترجمة: فاضل جتكر**