International Journal of Linguistics, Literature and Translation
ISSN: 2617-0299 (Online); ISSN: 2708-0099 (Print)
DOI: 10.32996/ijllt
Journal Homepage: www.al-kindipublisher.com/index.php/ijllt

IJLLT
AL-KINDI CENTER FOR RESEARCH AND DEVELOPMENT

RESEARCH ARTICLE

The Dialogue of Pessimism as a Linguistic Structure of Desire: A Lacanian Psychoanalytic Reading of the Babylonian Text

حوار التشاؤم بوصفه بنيةً لغويةً للرغبة: قراءةٌ لاكانيةٌ للنصّ البابلي

Wasim Khatabe, PhD Candidate, Comparative Literature, Ludwig Maximilian University: Munich, Germany
E-mail: wasimkhatabe@yahoo.com, **ORCID.** https://orcid.org/0009-0001-6808-3418

ABSTRACT

This study examines The Dialogue of Pessimism—presented here in the researcher's own translation—from a Lacanian psychoanalytic perspective. It argues that mythological and early literary texts serve as spaces that reveal the early mechanisms of the unconscious as articulated by Freud and Lacan. Through an analysis of the repetitive dialogue between the master and the servant, the study demonstrates how desire operates within a closed linguistic circle that exposes the impossibility of its fulfillment. Thus, the Dialogue of Pessimism is reinterpreted not merely as a satirical or pessimistic work but as a linguistic structure embodying Lacan's notion of desire as metonymy.

تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة النص المعروف بـ«حوار التشاؤم البابلي» -وهو من ترجمة المؤلف ويَرِد نصّه في متن البحث- من منظور التحليل النفسي اللاكاني، بوصفه نصًا يكشف عن البنية الرمزية للرغبة واللاوعي في الفكر الرافدي القديم. ينطلق البحث من فرضية أن النصوص الميثولوجية والأدبية القديمة تمثّل فضاءً مبكرًا لتجلّي آليات اللاوعي كما نظر (لاكان) إليها، إذ عدّ اللغة وسيطًا أساسًا بين الذات والرغبة. ومن خلال تحليل البنية الحوارية المتكرّرة بين السيد والعبد، يبيّن البحث أن الرغبة في النص تتحرك ضمن دائرة لغوية مغلقة تُظهر استحالة الإشباع ووعي الإنسان بالعدم. وبذلك يُعاد فهم النص لا بكونه نتاجًا ساخرًا أو تشاؤميًّا فحسب، بل بوصفه بنيةً لغويةً تُجسّد المفهوم اللاكاني للرغبة بعدّها كنايةً تنتج عن نقصٍ أزلي في الذات.

KEYWORDS

Desire, Mythology, Freud, Language and Psychoanalysis, Jacques Lacan, Mesopotamia, Slave and Master, The Big Other, metonymy, point de capiton.

حوار التشاؤم البابلي، الرغبة، الأساطير، فرويد، اللغة والتحليل النفسي، جاك لاكان، بلاد ما بين النهرين، العبد والسيد، الآخر الكبير، الكناية، نقاط التثبيت.

ARTICLE INFORMATION

ACCEPTED: 15 October 2025 **PUBLISHED:** 08 November 2025 **DOI:** 10.32996/ijllt.2025.8.11.12

1. مقدمة

برز اهتمام متزايد - منذ مطلع القرن التاسع عشر- بالنصوص القديمة والأساطير القادمة من حضارات بلاد ما بين النهرين واليونان، إذ عُدّت هذه النصوص الأدبية والأسطورية مصدرًا للتحليل النفسي وفهم البنية العميقة للنفس البشرية، وفي هذا

Copyright: © 2025 the Author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) 4.0 license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Published by Al-Kindi Centre for Research and Development, London, United Kingdom.

السياق يبرز دور كلٍّ من سيغموند فرويد[1]، وجاك لاكان[2]، اللذين اعتمدا على الأسطورة والنص القديم بوصفهما مرآة تكشف آليات اللاوعي وتعبيراته الرمزي، يكتب جاكوب أرلو[3] (1961) أن للتحليل النفسي الإسهام الأكبر "في دراسة الميثولوجيا عن طريق إظهار الرغبات التي غالبًا ما تتجلى في الأساطير وفي التفكير اللاواعي للمرضى" (ترجمة المؤلف، ص. 375).

“Psychoanalysis has a greater contribution to make to the study of mythology than demonstrating, in myths, wishes often encountered in the unconscious thinking of patients.” (Arlow, P. 375).

من الجلي -فيما يخصّ أرلو- أن أهمية الأسطورة والنصوص القديمة تكمن في بعدها النفسي؛ إذ يمكن دراستها "من وجهة نظر وظيفتها في التكامل النفسي - كيف تلعب دورًا في درء الشعور بالذنب والقلق، وكيف أنها تظهر شكلًا من أشكال التكيف مع الواقع ومع الجماعة التي يعيش فيها الفرد، وكيف تؤثر في بلورة الهوية الفردية وتكوين الأنا الأعلى" (ترجمة المؤلف، ص. 375).

> Accordingly, the myth can be studied from the point of view of its function in psychic integration-how it plays a role in warding off feelings of guilt and anxiety, how it constitutes a form of adaptation to reality and to the group in which the individual lives, and how it influences the crystallization of the individual identity and the formation of the superego. (Arlow, P. 375).

إذن، يبدو من البديهي عدّ أن الأساطير والنصوص القديمة سواء الكلاسيكية من الحضارة الرومانية أم الإغريقية أم من بلاد ما بين النهرين وفّرت أفقًا أعمق لفهم النفس البشرية، فعند فرويد - مثلًا- وكما يوضح كل من (فاندا زايكو)، و(إيلين أوجورمان)[4] (2013) أنه "هناك علاقة متبادلة بين الأسطورة والتحليل النفسي" (ص. 4).

“In Freud’s argument there is an interdependence between myth and psychoanalysis” (p. 4).

يضيف كل من (زايكو) و(أوجورمان) أن التحليل النفسي لا يقتصر على الأساطير وحدها، بل يمتد ليشمل قصصًا وشخصياتٍ أخرى. "التحليل النفسي يمكن أن يمتد ليشمل شخصيات مختلفة من الأسطورة أو شخصيات مألوفة من قصص أخرى" (ترجمة المؤلف، ص. 7).

“[P]sychoanalysis can be introduced to different figures from myth-or to familiar figures in variant stories” (Zajko and Ogorman, P. 7).

يؤكد هذا الطرح بار-هايم[5] (2015) موضّحًا أن "التحليل النفسي مشبع بالعصور القديمة على نحو عام وبالأساطير الكلاسيكية على نحو خاص" (ترجمة المؤلف، ص. 601).

“Psychoanalysis is imbued with antiquity in general and with Classical myths in particular” (Bar-Haim, p. 601).

لكن يعدّ (فرويد) -الذي كثيرًا ما استند إليه (لاكان) في تحليلاته- من أوائل المهتمين بالنصوص القديمة، فمثلًا، عقدة أوديب المعروفة تستند إلى نص (سوفوكليس[6]) الشهير(*أوديب ملكًا*)، في حين تمثل مسرحية (شكسبير) (*هاملت*) نقطة مرجعية ثابتة في معظم كتابات (فرويد) و(لاكان)، وعلى الرغم من أن (لاكان) اشتهر بمصطلح "Return to Freud" التي

[1] Sigmund Freud

[2] Jacques Lacan

[3] Jacob A. Arlow,(1961) Ego psychology and the study of mythology.

[4] *Classical Myth and Psychoanalysis Ancient and Modern Stories of the Self*, Vanda Zajko And Ellen Ogorman (2013).

[5] Bar-Haim (2015) Classics and Psychoanalysis [Review of *Classical Myth and Psychoanalysis. Ancient and Modern Stories of the Self*.

[6] تتمحور أحداث المسرحية حول رحلة أوديب في كشف هوية قاتل والده لايوس، سعياً لإنهاء الطاعون الذي يجتاح المدينة. غير أن أوديب يجهل الحقيقة المرعبة بأن القاتل الذي يسعى وراءه هو ذاته. تتكشف هذه المأساة في ختام العمل، حيث تُقدم أمه جوكاستا على الانتحار شنقًا، في حين يقوم أوديب، مدفوعًا بالأسى الناتج عن قتله لأبيه وارتكابه الزنا بأمه، باقتلاع عينيه تعبيرًا عن ألم الفقدان والخطيئة ثم يخرج منفيًا هائمًا على وجهه.

تترجم عادة "العودة إلى فرويد" كما يكتب (ميكل بورش جاكوبوسون)، و(دوغلاس بريك)[7] (1994) إلا أنهما يؤكدان أنه "من الواضح أن لاكان لم يتبع نهج فرويد بشكل كلي" (ترجمة المؤلف، ص. 267).

"Obviously, Lacan did not say the same thing as Freud" (P. 267).

من الجلي أن (لاكان) يختلف عن (فرويد) في قراءة نص *(أوديب ملكًا)* بأن (فرويد) يرى النص مثالًا لتجليات الصراع النفسي والرغبات المكبوتة للفرد، بينما (لاكان) يرى النص فضاءً لغويًا يكشف البنية الرمزية للرغبة واللاوعي نفسه، إذ تصبح اللغة هي الفاعل الأساسي في تشكيل المعنى وليس الشخصيات أو الأحداث فقط، فيجد (لاكان) أن عقدة أوديب تمثّل لحظة الدخول في اللغة، و "إن لحظة أوديب هي مشابهة للحظة الدخول إلى اللغة والنظام الرمزي" (زايكو و أوجورمان، (2013) ترجمة المؤلف، ص. 7).

"[T]he Oedipal moment as the moment of entry into language; the symbolic order" (Vanda Zajko and Ellen Ogorman, (2013), p. 7).

ومن هذا المنظور، يمكن عدّ *(أوديب ملكًا)* نموذجًا فكريًا يمكّن من دراسة العلاقة بين اللغة واللاوعي، إذ تشكّل الرغبة المحرك الخفي لهذه العلاقة، وفي هذا السياق تتحول اللغة عند (لاكان) من كونها مجرد وسيلة للتعبير إلى أداة للكشف عن مكنونات الرغبة الإنسانية كما يوضح (أيفانز[8]، 2018) في كتابه *(قاموس لاكان التمهيدي في التحليل النفسي)* حين يقول: "لطالما اعتُبرت الرغبة قلب الوجود البشري" (ترجمة محمد أحمد خطاب، ص. 137). وهذا بالضبط ما يشكّل جوهر فكر (لاكان) في الرغبة والتحليل النفسي، حسبما يؤكد (أيفانز) أيضًا: "إذا كان أي مفهوم يمكن أن نزعم أنه صميم فكرة لاكان فهو مفهوم الرغبة" (ص. 137). وانطلاقًا من هذا الأساس النظري في فهم الرغبة بوصفها جوهر العلاقة بين اللغة واللاوعي يمكن توسيع نطاق التحليل ليتجاوز الإطار الغربي الفرويدي–اللاكاني إلى فضاءات ثقافية أقدم، بما في ذلك الفكر الرافدي القديم.

يُعد *حوار التشاؤم البابلي* نصًا محوريًا في دراسة الفكر الرافديّ القديم، لما يحمله من أبعاد فلسفية ولغوية تعكس وعيًا مبكرًا بالعدم واستحالة إشباع الرغبة الإنسانية، وعليه، تهدف هذه الورقة إلى إعادة ترجمة نص حوار التشاؤم البابلي اعتمادًا على النص الإنكليزي من ترجمة بنيامين فوستر والنص الأصلي الأكدي ثم دراسة النص بوصفه نموذجًا مبكرًا يُمكّن من تتبّع جذور مفهوم الرغبة في الفكر الإنساني، عن طريق مقاربة لاكانية تسعى إلى الكشف عن العلاقة بين اللغة واللاوعي والعدمية في النص الرافدي القديم، وتعتمد الدراسة على تحليل البنية اللغوية للنص، بما في ذلك حركة الرغبة وتوليد المعنى وانهياره، مع التركيز على الدور الذي تلعبه اللغة بصفتها فضاءً رمزيًّا للكشف عن النقص البنيوي للذات واستحالة اكتمال الرغبة، وفق المفاهيم اللاكانية الأساسية.

يُقدَّم النص في قالب حواري درامي محادثةً بين السيد وعبده[9]، كما يتضح في مطلع النص:

I. زيارة القصر:

1. "[أيها العبد[10]، افعل ما آمرك به]." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي،"
2. "أسرِع، آتني بالعربة وجهّزها حتى أتمكّن من الذهاب إلى القصر."
3. "سِرْ بها يا سيدي، سِرْ بها! سَتُبلِغُكَ مقصدك؛ ستتفوق على (الأخرين)،
4. ستحظى باهتمام [الأمير]."
5. "[لا، أيها العبد]، بالتأكيد لن أذهب إلى القصر."
6. "لا تذهب يا سيدي، لا تذهب.
7. سيزجّ بك [الأمير] في أتون [معركة]، (فوستر[11]، 1995، ترجمة المؤلف، ص. 370).

[7] Mikkel Borch-Jacobsen, Douglas Brick, (1994). The Oedipus Problem in Freud and Lacan.

[8] Dylan Evans, (2018), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*.

[9] لا يعدّ *حوار التشاؤم البابلي* تكرارًا مبكرًا لجدل «السيد والعبد» عند هيغل (Hegel)، وإن تشابه الشكل الظاهري للحوار بين سيد وعبد كما هو عند هيغل. فالنص البابلي يقوم على مفارقة عدم استقرار الرغبة، بينما عند هيغل العلاقة جدلية وجودية ينهض فيها العبد إلى وعي الذات من خلال العمل والخوف، ويحتاج السيد إلى اعتراف العبد ليتحقق وجوده.

[10] "العبد" هي نقل مباشر للمصطلح الأصلي (*ardu I [ˈar.du]*) للحفاظ على الدقة، واستخدامها هنا في النص ليس بالضرورة قبول تفوق بشري عرقي أو اجتماعي على آخر. تعبيرات مثل "المساعد" أو "المرافق" قد تكون أخف، لكنها لا تنقل القوة الدلالية للنص بدقة.

[11] هذا الاقتباس هو الأول من نص مترجم من كتاب (1995) *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*، تأليف (بينامين فوستر، Benjamin R. Foster)، وقد قام المؤلف بترجمة نص حوار التشاؤم البابلي إلى العربية استنادا على نص فوستر. ستستند جميع الاقتباسات التالية من هذا النص على ترجمة فوستر، ما لم يُذكر خلاف ذلك، وستُدرج قائمة المراجع الكاملة في نهاية الورقة.

يظهر هذا المقطع بعنوان (زيارة القصر) الطابع الجدلي للنص القائم على التردد والتناقض في المواقف بين الرغبة والفعل، مما يعكس صراعًا داخليًا يتجاوز البنية السطحية للحوار، ويشير عالم الآثار الشهير الدكتور (طه باقر، 1976) في كتابه (*مقدمة في أدب العراق القديم*) إلى أن النص ورد "بعنوان حوار بين سيد وعبده" (ص. 153)، مؤكدًا بذلك طبيعته الأدبية والفكرية التي يمكن أن تعبّر عن رؤية فلسفية متشائمة تجاه وجود الإنسان، هذا النص الذي "ربما تمت كتابته خلال النصف الثاني من الألفية الثانية" (Electronic Babylonian Library، بدون تاريخ، ترجمة المؤلف).

"[I]t may have been written during the second half of the second millennium" (Electronic Babylonian Library, n.d.).

2. الإطار النظري والتحليلات السابقة

لطالما ركّز علماء الآشوريات، من (ويلفريد ج.لامبرت[12]، 1960) إلى (جان بوتيرو[13]، 1990)، وإلى (طه باقر، 1976) على أن الإنسان في بلاد ما بين النهرين كان مهتمًا بفكرة عدالة الآلهة وثنائية الثواب والعقاب، واستند هؤلاء في ذلك إلى نصوص مثل (*لودلل نمقي*)[14]، و(*الإلهيات البابلية*)[15]، و(سفر *أيوب*) من التوراة، إذ أُجريت في مرحلةٍ معينة مقارنةٌ النص على نحو أساسي مع *سفر* (*الجامعة* التوراتي)، فيرى عالم الآثار الشهير (طه باقر 1976) أن النص يندرج أساسًا "تحت أدب السخرية والتشكك أو التشاؤم" (ص. 153)، ويرى –أيضًا- أن القصيدة تمثّل "تصويرًا للانحلال الحضاري والاجتماعي الذي حلّ بحضارة وادي الرافدين في أدوارها الأخيرة" (ص. 154)، إذن، وبحسب (باقر)، يعكس هذا التصوير الأوضاع السياسية والاجتماعية المضطربة التي سادت في أواخر عهد الدولة الآشورية، إذ كان انهيار المؤسسات والاضطرابات الداخلية والتهديدات الخارجية يهدد استقرار المجتمع، أي إن النص يعكس حالة التشكّك في القيم التقليدية والمعتقدات الدينية تلك، مما يجعله نصاً أدبيًا يعبر عن الانحلال النفسي والاجتماعي لحضارة وادي الرافدين في نهاية عهدها، ويذهب (لامبرت 1960) في كتابه المهم (*أدب الحكمة البابلي*) إلى أنه "يجب اعتبار هذه القطعة بمثابة نص ساخر"، ولكن من وجهة نظر (لامبرت) -أيضًا- "السؤال الذي يبقى هو مدى جدية المحتوى الفلسفي الذي يمكن أن يؤخذ على محمل الجد" (ترجمة المؤلف، ص. 139).

"This piece, then, should be regarded as satire, …. The outstanding question is how seriously the philosophic content is to be taken" (Lambert, p. 139).

لكن (لامبرت) يدلل على فكرة عميقة، على نحو غير مباشر، وهي جوهر هذا البحث، بالذهاب إلى أنه: "إذا أردنا أن نأخذ *حوار التشاؤم* على محمل الجد، فإنه يخطو الخطوة الأخيرة، معلنًا أن الحياة كلها عقيمة، وأن الانتحار هو الخير الوحيد" (ترجمة المؤلف، ص. 17).

"The dialogue of pessimism, if it is to be taken seriously, takes the final step, declaring all life to be futile, and suicide to be the only good" (P. 17).

يذهب المفكر الفرنسي (جان بوتيرو، 1990)، في كتابه *بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، والآلهة* إلى تأكيد فكرة (لامبرت) و(باقر) فيرى أن *حوار التشاؤم* "يُظهر نية في الفكاهة والتهكم والهجاء على حد سواء" (ص. 319). أما (بوتيرو) فيعرّج على عمق المشكلة، وهي أن التناقض والتقلّب الدائم يهيمنان على النشاط البشري كله (ص. 327)، ويستفيض بالشرح ليرى - بعدها- أن النص يطرح الفكرة الأزلية: "هل للحياة من معنى؟" (ص. 327). وبناءً على كل القراءات السابقة، يمكن الاستنتاج أخيرًا أن النص يجمع بين السخرية والتشاؤم، و"أن الحوار يجب أن يُنظر إليه على أنه تأليف شبه جاد، أو تصوير ساخر للعلاقة بين السيد والعبد" (eBL، بدون تاريخ، ترجمة المؤلف).

"Scholarly opinion is largely in agreement that the dialogue should be regarded as a semi-serious composition, or as a satirical portrayal of the relationship between master and slave" (eBL, n.d.).

تمثّل التحليلات السابقة -إذن- قراءات متنوعة استندت أساسًا إلى ترجمات أو رؤى تفسيرية مختلفة، ومع ذلك يتيح النص، سواء أُأُدرج ضمن الأدب الفكاهي أم التشاؤمي إمكانات قراءة جديدة من منظور التحليل النفسي، خصوصًا عبر نظرية (لاكان) في الرغبة، مما يفتح أفقًا مغايرًا لفهم الذات، والآلهة، والرغبة، والعدمية في سياق بلاد ما بين النهرين.

---

[12] Wilfred Lambert. *Babylonian Wisdom Literature*

[13] Jean Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*.

[14] الصالح المتألم (Righteous Sufferer (Ludlul bēl nēmeqi هو نص مشابه لسفر أيوب من التوراة، ففي النص يعاني الصالح من النوائب التي تحل عليه دونما أي سبب.

[15] العنوان الإنجليزي للنص هو .Babylonian Theodicy، ويتقاطع مضمون النص مع فكرة الصالح المتألم في الفكر الديني، وخاصة مع سفر أيوب من ناحية عرض مسألة العدالة الإلهية، إذ يسعى النص إلى إظهار أن العدالة الإلهية تسود مجتمع وادي الرافدين لكنها غالبًا ما تكون غير مفهومة للبشر.

3. بنية النص والأقسام

ينقسم النص إلى إحدى عشرة مقطوعة شعرية متتابعة، في كل مقطوعة يقترح السيد القيام بفعلٍ ما، فيردّ عليه العبد مبيّنًا الأسباب المنطقية للقيام بالعمل، غير أن السيد سرعان ما يبدل رأيه، فيقدّم العبد أسبابًا تدعم فكرة السيد تارة أخرى، مسوغًا هذه المرة ضرورة الامتناع عن الفعل الذي عزم عليه السيد. تكشف هذه البنية التكرارية عن حركة رغبة لا تعرف الاستقرار، إذ تبدأ وتستمر بلا ضوابط أو غاية نهائية، مما يعبّر عن هشاشة القرار الإنساني وتناقض الدوافع الكامنة خلف الرغبة نفسها، ويبلغ النص ذروته في المقطع الأخير، إذ يُختزل معنى الرغبة في الموت بوصفه النهاية القصوى والمخرج الوحيد من دوّامة التردّد واللا جدوى: "في النهاية، يسأل السيد عمّا يستحق الفعل، ويعلن العبد أن الموت هو النتيجة الوحيدة المنشودة" (eBL، بدون تاريخ، ترجمة المؤلف).

“Eventually, the master asks what is worth doing, and the slave declares death as the only desirable outcome” (eBL, n.d.).

4. المنهجية

تعتمد هذه الدراسة على الترجمة والتحليل البنيوي–اللاكاني للنص. تم في هذه الورقة ترجمة النص من الإنجليزية إلى العربية اعتمادًا على ترجمة بنيامين فوستر الإنجليزية الأصلية، وذلك لضمان دقة فهم محتواه وسياقه قبل تطبيق التحليل. يُنظر إلى حوار التشاؤم البابلي باعتباره فضاءً لغويًا–رمزيًا يكشف حركة الرغبة واللاوعي، ويُطبق التحليل مفاهيم لاكان الأساسية، مثل النقص البنيوي للذات ونقاط التثبيت(*points de capiton*) ، لفهم كيفية دوران الرغبة ضمن فضاء حواري مغلق بين السيد والعبد. كما يستند هذا التحليل إلى الدراسات اللاكانية والرافدية، مع التركيز على اللغة كنظام رمزي يُظهر استحالة الإشباع النهائي للرغبة، بما يكشف الفراغ البنيوي للذات وعلاقة الإنسان بالنظام الرمزي المحيط به.

5. التحليل

إنّ العودة إلى قراءة (جاك لاكان) تمكّن من إضفاء بعد بنيوي أعمق على *حوار التشاؤم*، إذ يتجاوز النصّ حدود النزعة التشاؤمية أو السخرية التي أشار إليها (طه باقر، 1976)، ليكشف عن البنية المتناقضة للرغبة الإنسانية واستحالة إشباعها الكامل، فالرغبة، وفق التصور اللاكاني، تنبع من نقص بنيوي يجعلها حركة دائمة نحو موضوع متغيّر لا يُنال، ومن ثمّ تُصبح قوة تأسيسية تدفع الذات إلى البحث المستمر عن المعنى كما هو الحال في اللغة، وبهذا المنظور، يغدو النصّ البابلي تمثيلًا رمزيًا مبكرًا لوعي الإنسان الأول بتوتره الوجودي بين الاكتمال المستحيل والنقص الملازم له، في جدلية تكشف عن الجذور الأولى لتشكل الوعي الذاتي والرغبة والمعنى.

لكن ما هو بالضبط موضوع الرغبة عند (لاكان)؟ ولماذا يمكن أن يطبق مفهوم (لاكان) في الرغبة على النص؟

يؤكد (لاكان) أن "الرغبة هي جوهر الإنسان والقوة الدافعة له، بل هي جوهر الوجود الإنساني وكذلك فهي جوهر دراسة التحليل" (أيفانز،2018، ص. 31)، يتضح من هذا الاقتباس أن (لاكان) لا يرى الرغبة مجرد انفعال أو ميل شخصي، بل يعدّها المبدأ الذي يحرك الكيان الإنساني بأسره، فهي ليست فقط ما يجعل الإنسان يسعى نحو الإشباع، بل ما يؤسس وجود الذات ويمنحها المعنى، لكن (لاكان) يؤكد على أن "الرغبة ليست أمرًا شخصيًا وإنما تتشيد في وسط جدلي في علاقة مع إدراك لرغبات الآخرين" (ص. 32). تبرز هنا الطبيعة الاجتماعية للرغبة، فهي لا تنشأ في عزلة داخل الفرد، بل تتكوّن في شبكة من العلاقات والرموز، إذ تتشكل الذات عن طريق نظرتها إلى رغبات الآخرين وفهمها لما يطلبه "الآخر الكبير"، عندها تصبح الرغبة عملية تفاعلية تُبنى داخل الخطاب واللغة، لا داخل الجسد فقط، ومن هنا يمكن القول إن الرغبة عند (لاكان) ليست مجرد حاجة بيولوجية أو دافعًا غريزيًا، بل هي بنية رمزية تكشف النقص الأزلي في الإنسان، ذلك النقص الذي يجعل الذات غير مكتملة أبدًا، فوجود الإنسان، كما يرى (لاكان) يتشكل داخل اللغة والمجتمع، أي داخل ما يسميه "الآخر الكبير (*le grand Autre*)" وهو النظام الرمزي الذي يحدد ما يمكن قوله أو التفكير فيه أو حتى الرغبة فيه، لكن (لاكان) يفرّق بين الرغبة، والحاجة، والطلب، وهي مصطلحات ثلاثة تُشكّل جوهر النظرية اللاكانية، فالحاجة عبارة عن غريزة بيولوجية محضة كالجوع والعطش، تتصاعد داخل الكائن الحي على نحو مؤقت حتى تُشبع، أما الرغبة فهي ذلك الدافع اللاواعي المستمر المتولّد من نقص يُعبَّر عنه ضمن اللغة والآخر، الدافع الذي لا ينتهي بالإشباع الفعلي، بل يستمر في الدوران في حلقة تبدو شبه مفرغة، إنها رغبة فيما يريده الآخر، أو أن نكون موضوع رغبة الآخر، ولا تتجه إلى هدف نهائي يمكن بلوغه بالكامل، فمن هذا المنطلق يمكن قراءة *حوار التشاؤم* البابلي في ضوء التصوّر اللاكاني للرغبة، بوصفها علاقة تنشأ في اللاوعي ولا تتخذ ميلًا ذاتيًا نحو موضوع محدّد، فالرغبة

الإنسانية وفق رؤية (لاكان) لا تنشأ في فراغ، بل تتكوّن داخل وسيط رمزي واجتماعي يتيح للذات أن ترى رغبتها منعكسة في الآخر. يكتب لاكان "إن رغبة الإنسان نفسها تتشكل تحت علامة الوساطة: إنها الرغبة في أن يتم الاعتراف برغبة الفرد." (*كتابات* 1999/2006، ترجمة المؤلف، ص. 148).

“Man’s very desire is constituted, he tells us, under the sign of mediation: it is the desire to have one's desire recognized” (Lacan, 1999/2006, p. 148).

وفي هذا الإطار، يظهر السيد في النص البابلي بوصفه شخصية لا تسعى إلى تحقيق الرغبة ذاتها، بقدر ما تطمح إلى أن يُعترف برغبته في وعي الآخر، أي أن تتحقق سلطته الرمزية عبر اعتراف الآخر بها كما يدلل (لاكان) في كتابه.

في بداية *حوار التشاؤم البابلي*، يظهر السيد متكلمًا من موقع القوة الظاهرية، ويعتقد السيد -واهمًا- أنه يمتلك المعنى والسيطرة عن طريق إصدار الأوامر، كما في قوله: "أيها العبد، افعل ما آمرك به"، من منظور (لاكاني) يمثل السيد الذات الناقصة (*le sujet barré*) ، أي الذات التي تعاني من نقص داخلي دائم لا يمكن تعويضه بذاتها، ولذلك تبحث عن الاعتراف الرمزي الذي يتحقق من خلال الآخر الكبير (*le Grand Autre*)، أي المجتمع، أو القوانين، أو القوى الإلهية في المجتمع البابلي، بالمقابل يقوم العبد بدور الآخر الصغير(*objet petit a*) ، فهو العامل الذي يوقظ الرغبة في الذات الناقصة ويكشف حدود سلطتها، وكل أمر يصدره السيد ليس تعبيرًا عن سيطرة مستقلة، بل وسيلة لاختبار ذاته عبر موقف العبد، وإظهار الفجوة بين الرغبة وما يمكن تحقيقه، والكلمات، بدل أن تكون أداة للسيطرة، تتحول إلى مؤشر على النقص والفجوة بين الرغبة وتحقيقها، وعلى اعتماد السلطة على الاعتراف الرمزي من الآخر الكبير، إن استجابة العبد باستمرار من غير مقاومة، تؤدي إلى تفكّك بنية الاعتراف التي تمنح الرغبة معناها الرمزي، وهكذا تغدو الرغبة دائرة خطابية مغلقة، تُلغى فيها كل رغبة في اللحظة التي تُعلَن فيها، ويتحوّل الوجود الإنساني إلى جدل لغوي بلا غاية، هذه البنية الحوارية التي تكشف فراغ السلطة وتحوّل اللغة إلى أداة تُنتج النقص عند قراءتها من منظور (لاكان) تكشف أن اللغة هي المجال الذي تتشكّل فيه الرغبة وتتكشف فيه حدود الذات، فكما أن السيد في الحوار يبحث عن اعترافٍ لا يتحقق، كذلك تعمل الرغبة في التصور اللاكاني داخل فضاء لغوي لا ينتهي، إذ يتعذر الوصول إلى معنى أو إشباع نهائي، وربما تكون عبارة أن "الوعي مهيكل كاللغة" من أشهر العبارات التي تعرف عن (لاكان).

“This is precisely why the unconscious, which tells the truth about truth, is structured like a language” (Lacan, 1999/2006, p. 737).

النص الأدبي – فيما يخصّ (لاكان) - ليس مثالًا للتحليل النفسي، بل هو شريك في إنتاج المعرفة، وهو يرى أن اللاوعي نفسه مهيكل بصفته بنيةً لغويةً؛ أي إنه يعمل وفق قوانين اللغة: الاستعارة[16]، والكناية[17]، والانزلاق الدلالي "المستمر للمدلول تحت الدال" (أيفانز، 2018، ص.300)، وهنا يكمن جوهر فكر (لاكان)؛ إذ يصبح النص الأدبي فضاءً لغويًا تتجلّى فيه بنية الرغبة، والعبارة المفتاحية عند (لاكان) هي "أن الرغبة كناية" (أيفانز، ص. 127)، إذ إنه يرى فكرة الرغبة بصفتها كناية تتخذ بنيتها من اللغة ذاتها، فهي لا تشير مباشرة إلى موضوعها، بل تمرّ عبر سلسلة من الإزاحات والدلالات التي تؤجل الوصول إلى المعنى، فحالما يتحقق هدفها يفقد هذا الهدف قيمته ولا يعد مرغوبًا، مما يدفع الذات إلى توجيه رغبتها على موضوع جديد، ويشير (لاكان) -أيضاً- إلى أنه "ما إن يتم تحقيق هدف الرغبة، لا يعد مرغوبًا، و [تُوَجَه] الرغبة على موضوع آخر" (أيفانز، ص. 254)، وبهذا تُصبح الرغبة بنية لغوية تتحرك مثل الكناية في انتقالها المستمر من دالّ إلى آخر، معبّرة عن نقص لا يمكن إشباعه، ويبدو من الجلي هنا استناد (لاكان) في تحليله لمفهوم الرغبة إلى تصور (فردينان دو سوسور)[18] للعلاقة بين الدال والمدلول بوصفها علاقة اعتباطية لا تقوم على تطابق طبيعي أو دائم، بل على نظام من الفوارق داخل البنية اللغوية،

[16] في العربية، الاستعارة هي نقل اللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى آخر قائم على التشبيه أو القرب؛ إذ يكون الهدف إظهار جمال البيان، أما عند (لاكان) فالاستعارة ليست أسلوبًا جماليًا فحسب، بل هي آلية بنيوية في اللغة تكشف عن عمل اللاوعي وتحرك الرغبة من خلال إحلال دالّ محلّ دالّ آخر، منتجة معنى جديدًا يعكس نقصًا بنيويًا في الذات.

[17] هنا تجدر الإشارة إلى أن مفهوم *الكناية* عند (لاكان) يختلف جوهريًا عن معناها في البلاغة العربية، بينما تعرف الكناية في العربية بوصفها أسلوبًا بلاغيًا يُقصد به التعبير عن معنى غير مباشر من خلال الإيحاء أو الرمز، وغالبًا ما تُستعمل لأغراض جمالية أو أدبية، والكناية عند (لاكان) ليست مجازًا بلاغيًا بالمعنى البسيط، بل هي آلية لغوية ونفسية تعبّر عن حركة الرغبة في اللاوعي وتنتقل من دالّ إلى آخر في سلسلة لا نهائية من الإزاحات.

[18] Ferdinand de Saussure was a Swiss linguist and semiotician, often regarded as the father of modern linguistics.

غير أنّ (لاكان) يدفع هذه الفكرة إلى حدها الأقصى، فيرى أن هذا الطبيعة الاعتباطية لا تقتصر على اللغة فحسب، بل تمتدّ إلى البنية الرمزية التي تشكّل الذات والرغبة معًا، ومعنى الدال لا يُستمدّ من ذاته، بل يتشكل بصورة عشوائية، كذلك هي الرغبة حسب (أيفانز) التي "تتميز بعملية التأجيل المستمر التي لا تنتهي، لان الرغبة دائمًا هي رغبة شيء آخر" (254)، ويضيف (أيفانز) أنه طالما أن سلسلة الدال والمدلول لا يمكن أن تتوقف عند حدّ ما، كذلك هي الرغبة التي تكون هنا بمثابة الكناية التي لا تتوقف من وجهة نظر (لاكان)، يقول أيفانز: "الرغبة لا يمكن تلبيتها إطلاقًا، فهي مستمرة في إلحاحها، كما أنها سرمدية، وتَحقق الرغبة لا يكون من خلال تلبيتها، بل من خلال استنساخها على هذا النحو" (ص. 139).

باختصار، يمكن القول إنّ الرغبة عند (لاكان) لا تتجه نحو إشباع موضوع محدّد، بل نحو موضوع متغيّر باستمرار، نتيجة النقص البنيوي للذات نفسها، فالذات الناقصة ($) لا يمكن أن تحقق إشباعًا نهائيًا لرغبتها، والنقص الداخلي في النفس البشرية هو ما يجعل الرغبة دائمًا متحركة ومعلقة بين موضوعات متعددة، إلا أن اللغة والنظام الرمزي، أي الآخر الكبير ***le Grand Autre***) ليست المسبب في حال عدم الاستقرار هذه، بل إنها تعمل كإطار يكشف النقص وينظّم حركة الرغبة بين موضوعات مختلفة، وبهذا المعنى، يصبح اللااستقرار البنيوي للرغبة خاصية أساسية للذات الإنسانية، وليس خللًا عرضيًا، فالإنسان يسعى وراء الرغبة، ولا يبلغ هدفه النهائي إلا ليكتشف أن الموضوع قد تحوّل إلى آخر، مما يبرز الطبيعة المستمرة للنقص والحركة في الرغبة، يقول (لاكان، 1988/1978) في السيمنار الثاني: "الرغبة هي علاقة الوجود بالنقص. هذا النقص هو نقص الوجود بشكل صحيح. إنه ليس نقصًا في هذا أو ذاك، بل هو نقص في الوجود حيث يوجد الوجود". (ترجمة المؤلف، ص. 223).

"Desire is a relation of being to lack. This lack is the lack of being properly speaking. It isn't the lack of this or that, but lack of being whereby the being exists" (Lacan, 1988/1978, p. 223).

تتجلّى في *حوار التشاؤم البابلي* البنية ذاتها التي تحدّث عنها (لاكان)، إذ تنكشف الرغبة بوصفها حركة لغوية ورمزية غير مستقرة، فالسيد في النص لا يعبّر عن رغبة حقيقية في الفعل، بل عن سلسلة من الدوالّ التي تنزلق بعضها فوق بعض من دون أن تستقر على مدلول أو غاية، وكل رغبة يعلنها السيد في الوليمة، أو الصيد، أو التضحية تتبدل إلى ضدّها، وكأنّ الرغبة في النص تمارس لعبة الكناية أي الإرجاء المستمر، أما العبد الذي يوافق سيده في كل مرة فيعمل كمرآة لغوية والآخر الصغير الذي يعيد للدال صداه من دون أن تمنحه مدلولًا محدّدًا، مما يجعل الحوار سلسلة من الاستعارات التي تدلل بوضوح على انزلاق المعنى الأبدي، وهكذا يغدو النص تمثيلًا رمزيًا لانزلاق الرغبة داخل بنية لغوية لا تُنتج معنى ثابتًا؛ فكل عبارة في الحوار تنتقل إلى أخرى، كما تحيل كل رغبة إلى رغبة جديدة، من دون أن يتحقق أيّ منها فعليًا، وبذلك يتحول نص *التشاؤم البابلي* إلى مأساة لغوية – رمزية، إذ أن انهيار المعنى هو الوجه اللغوي لانهيار الرغبة، فتكون اللغة نفسها بتفككها وانزياحها الرمزي هي الفضاء الذي تُمارس فيه الرغبة وجودها المستحيل.

فإذا كانت الرغبة مثل اللغة في انزلاق مستمر يكون السؤال: كيف يمكن للمعنى أن يجد لنفسه نقطة استقرار داخل هذا الانفلات الرمزي؟ هنا يقدّم (لاكان) مفهوم نقطة التثبيت (***point de capiton***) بوصفها الموضع الذي يربط فيه الدال بالمدلول مؤقتًا، ليُعاد للنظام الرمزي تماسكه الجزئي، وبالعودة إلى تصوّر (دو سوسور) وامتداده في فكر (لاكان)، وكما ذكر سابقًا، يتضح أنّ العلاقة بين الدال والمدلول لا تقوم على تطابق جوهري، بل على ترابط اعتباطي تنظّمه البنية اللغوية ذاتها، ومع ذلك، لا يمكن للنظام اللغوي أن يستمر في حالة انزلاق دائم للدوال من دون أن يوفّر مواضع تثبيت مؤقتة تضمن إمكانية التواصل والتفاهم البشري، وهنا تبرز أهمية ما سمّاه (لاكان) نقاط التثبيت (***points de capiton***) ، وهي اللحظات التي يُربط فيها الدال بالمدلول بصورة مؤقتة، فتُمنح اللغة حدًّا من الاستقرار الضروري لتداول المعنى داخل الخطاب، وعند تطبيق مفهوم نقاط التثبيت على *حوار التشاؤم البابلي* يتضح غياب البنية الرمزية التي تؤمّن هذا الربط المؤقت بين الدال والمدلول، فالمعنى والرغبة معًا يبقيان في حالة انزلاق دائم: السيد يبدّل رغباته باستمرار، والعبد يكرّر استجاباته من دون تثبيت دلالة واحدة، مما يجعل العالم الخطابي للنص دائرة مغلقة من الإحالات الفارغة، فهذا الانفلات الدلالي لا يعني فقط انهيار المعنى، بل يكشف أيضًا عن ذات تبحث عن موضوع رغبتها في غياب إمكانية الاقتِياد إليه، أما الواقع فيتمتّع بطابع هلوسي منذ البداية، لأنه يُبنى على الرغبة لا على الحقيقة الموضوعية؛ إذ إن "الذات تبحث عن موضوع رغبتها في حين ليس هنالك ما يمكنها من الاقتياد إليه. أما الواقع فتتم هلوسته منذ البداية لكونه ينبني على الرغبة (لاكان، 1997/1981، ترجمة المؤلف، ص. 84).

[T]he subject seeks the object of his desire, but nothing leads him to it. Reality, inasmuch as it is supported by desire, is initially hallucinated. (Lacan, 1997/1981, p. 84).

أي إن الرغبة، كما يقول لاكان، "وإن كانت تتجلّى من خلال الطلب، فإنها تبقى متجاوزة له"، لأنها تنتمي إلى مجال النقص البنيوي للذات (لاكان 1999/2006، ترجمة المؤلف ص. 530).

"Although it always shows through in demand, as we see here, desire is nevertheless beyond demand." (Lacan, 1999/2006, p. 530*).*

في هذا السياق، يُجسّد *حوار التشاؤم البابلي* تجربة فراغ الرغبة والقلق بوصفهما علامتين على استحالة تحقيق الرغبة المطلقة، إذ إن الدافع في جوهره يسعى لفنائه، يقول (لاكان) "كل دافع هو في جوهره دافع موت". (*كتابات*، ترجمة المؤلف، 719).

"[E]very drive is virtually a death drive" (Lacan, 1999/2006, p. 719).

إذ ترتبط الرغبة بالاعتراف من الآخر الكبير الذي يظل ناقصًا أو غائبًا، فالسيد لا يجد في العبد اعترافًا يُثبّت موقعه الرمزي، والعبد لا يملك سوى تكرار صوت سيده بلا مدلول حقيقي، وهكذا يتحرك كلاهما داخل فضاء رمزي متصدّع، إذ يغيب التثبيت ويهيمن الانزلاق، فلا يبقى سوى الموت بوصفه الحدّ الرمزي الوحيد القادر على إيقاف حركة الرغبة، لا بعدّه تحققًا نهائيًا، بل لأنه اكتمال رمزيّ للرغبة، يكتب (لاكان) في السمينار الثانية إن "غريزة الموت ما هي إلا قناع للنظام الرمزي، بقدر ما هي صامتة -حسب ما كتبه فرويد- أي بقدر ما لم يتم تحقيقها، وطالما أن الاعتراف الرمزي لم يتحقق، فإن النظام الرمزي يبقى صامتًا" (ترجمة المؤلف ص. 326).

And the death instinct is only the mask of the symbolic order, in so far - this is what Freud writes - as it is dumb, that is to say in so far as it hasn't been realised. As long as the symbolic recognition hasn't been instituted, by definition, the symbolic order is dumb (Lacan, 1978/1988, p. 326).

من الواضح أن غريزة الموت هنا لا تعمل كأنها فكرة بيولوجية مستقلة، بل بكونها آلية رمزية تعكس قصور النظام الرمزي في التعبير عن الرغبات والاعتراف بها، فعبارة "dumb" تشير إلى أن النظام الرمزي يظل صامتًا وغير مفعل طالما لم يُترجم الاعتراف الرمزي إلى شكل ملموس، وغريزة الموت تصبح بذلك قناعًا مؤقتًا لإيقاف حركة الرغبة في فضاء رمزي غير مكتمل، ولكنه ليس تحقيقًا نهائيًا للرغبة.

لكن ماذا يعني أن يكون الموت هو نقطة التثبيت الوحيدة في النص؟

ينتهي حوار التشاؤم البابلي بالتساؤل عمّا يمكن القيام به في نهاية المطاف، وبما إذا كان الموت هو الحل الأمثل. يتجلّى في النص حضورُ الفرد داخل منظومة فكرية تعبّر عن وعيٍ مبكرٍ بانهيار المعنى واستحالة إشباع الرغبة .فعلى المستوى الرمزي، تبدو الرغبة وكأنها لا تبلغ اكتمالها إلا في الموت، وهو ما يكشف عن إحساسٍ عميقٍ بالفراغ الوجودي الذي خيّم على الإنسان منذ الألفية الثانية قبل الميلاد. غير أن هذا الفراغ لا يمكن تفسيره فقط بوصفه نتيجة مباشرة للانهيار الحضاري الذي أشار إليه (طه باقر)، بل ينبغي النظر إليه بوصفه بنية ملازمة للذات عبر اللغة كما يرى (لاكان)، فالرغبة من منظور لاكاني ليست رغبة في الشيء، بل في الاعتراف والاكتمال الرمزي الذي يبقى مؤجلًا على الدوام، وهو ما يجعل النص البابلي تعبيرًا مبكّرًا عن وعيٍ لغويّ بالعجز البنيوي للذات، ويُظهر *حوار التشاؤم البابلي* أن كينونة الفرد ليست حرّة أو فاعلة كما في التصورات الفلسفية اللاحقة، الكينونة التي بدأت تتبلور في الفلسفة اليونانية القديمة عندما رأت الذات كائنًا قادرًا على الفعل الواعي والمسؤولية الأخلاقية، ومحاصرة داخل نظام رمزي مغلق تحكمه السلطة الدينية والسياسية والاجتماعية، فالفرد البابلي لا يعي ذاته إلا من خلال الأدوار التي يمنحها له هذا النظام، وكأن وجوده لا يتجاوز ما يُسنَد إليه من وظائف رمزية، لكن حين تتهاوى هذه الأدوار داخل الحوار ينكشف العدم الكامن خلفها: لا رغبة تُشبِع، ولا معنى يُثبَّت، ولا اعتراف يُتحقّق، وعند هذه النقطة يتحول الخطاب من جدلٍ حول الفعل والمعنى إلى مواجهة مباشرة مع الفراغ نفسه، إذ تصبح اللغة أداة تكشف انهيار الرغبة بقدر ما تُعيد إنتاجها من دون نهاية، لذلك لا يُقدَّم الموت في الحوار بوصفه فناءً ماديًا، بل بكونه اكتمالاً رمزيّاً للرغبة؛ الحدّ الذي يمنح الوجود معنى في عالمٍ تتفكك فيه كل الدلالات، فالموت هنا ليس نقيض الحياة، بل شكلها النهائي، لأنه يفضح استحالة اكتمال

الرغبة، ويجعل هذا العجز نفسه لحظة وعي مأساوي بالكينونة، بهذا المعنى، يصبح *حوار التشاؤم البابلي* مرثية للمعنى وللرغبة معًا، إنه نصّ يعرّي البنية الرمزية التي تقيّد الإنسان، ويكشف أن الكينونة لا تكتمل إلا حين تدرك محدوديتها الجوهرية، وأن الرغبة لا تهدأ إلا عند وعيها باستحالة الاكتمال.

6. خاتمة

في الختام، يمكن النظر إلى *حوار التشاؤم البابلي* بعدّه أولى تجليات إدراك الإنسان لعالم اللغة واستحالة الإشباع النهائي للرغبة، إذ يُبرز النص العلاقة المعقدة بين الذات، والرغبة، واللغة، فهو لا يكتفي بتصوير التشاؤم أو العبث، بل يُجسّد بنية الرغبة والموت كما يفهمها (لاكان)، فالرغبة لا تشبع، والنقص البنيوي (manque-à-être) ملازم للذات منذ دخولها في اللغة، وهو ما توضحه أيضًا عقدة أوديب عند (لاكان)، إذ تبيّن كيف تُؤسَسُ الرغبة وتنظّم الذات ضمن النظام الرمزي، وتُقيد خياراتها وتحدد مواقعها ضمن البنية الاجتماعية والرمزية، فتشكّل اللغة والرموز الأسرية والسلطوية آلية لإنتاج الذات وإعادة إنتاجها، فالنقص عند (لاكان) هو نقص وجودي(، ترجمة المؤلف 559،) (Lacan, 1999/2006, 595) "Lack of being". تنبع الرغبة عند لاكان، كما يتضح في النص، من اللاوعي .وبما أن اللاوعي مهيكل كاللغة من حيث التركيب، ويظهر بشكل غير مستقر وعشوائي، يمكن القول إن الرغبة - كما هو الحال في النص- تتسم أيضًا بعدم الاستقرار والعشوائية، بما يعكس طبيعتها اللاواعية.

الموت في هذا الإطار لا يُفهم بوصفه فناءً ماديًا، بل بوصفه حدًّا رمزيًّا يكشف طبيعة الرغبة ويمنحها معنى ضمن الفضاء الرمزي، ويقدّم (لاكان) قراءة بنيوية لمفهوم غريزة الموت الفرويدي، إذ يعيد توجيهها من بعدها الغرائزي-البيولوجي إلى بعدها الرمزي-اللغوي، فمحرك الموت، في المنظور اللاكاني، ليس ميلًا طبيعيًا إلى الفناء، بل أثر للبنية الرمزية التي تؤسّس الذات وتعيد إنتاجها عبر آلية التكرار، وفي هذا الإطار، يصبح *حوار التشاؤم البابلي* شهادة مبكرة على إدراك الإنسان الرافدي لحقيقة أن الحياة والرغبة والمعنى لا تستقر إلا في لحظة فنائها، مما يسترجع فكرة جوهرية عن العدمية في وادي الرافدين، فكرة لا ينفيها (لامبرت) إذ يقول إن "الاحتمالية لوجهة نظر عدمية كاملة للحياة في بلاد ما بين النهرين القديمة لا يمكن استبعادها بشكل قاطع." (لامبرت، 1960، ترجمة المؤلف، 140).
“The possibility of a completely nihilistic view of life in ancient Babylonia cannot be peremptorily excluded” (Lambert, 140).

من هنا، يظهر أن *حوار التشاؤم البابلي* يقدم بنية لغوية تتكشّف فيها حركة الرغبة واستحالة اكتمالها، إنه لا يعبّر عن معنى مكتمل، بل يكشف كيف يتولّد المعنى وينهار في اللحظة نفسها، عبر تعاقبٍ لغوي يحاكي اللاوعي كما صاغه (لاكان): "اللاوعي المتكلّم"، فالكلمات في الحوار لا تنتمي إلى وعي المتكلمين، بل إلى حركة اللغة ذاتها التي تُنتج الرغبة وتؤجلها بلا نهاية، وهكذا يصبح العدم الذي ينكشف في نهاية النص حقيقة لغوية تؤكد أن الكينونة لا تكتمل إلا في إدراكها لاستحالة الاكتمال، وأن اللغة هي المجال الذي تتجلّى فيه هذه الاستحالة في أنقى صورها الرمزية، ولأن الرغبة عند (لاكان) هي رغبة الآخر، تتجسّد -داخل النص- في الموت والعدمية بوصفهما الحدّ الذي يكشف النقص البنيوي للذات ويوقف الدوران الرمزي للرغبة، ويمثل الحوار شهادة مبكرة على وعي الإنسان بأن الكلمة - لا السيف - هي ما يقتل الفعل، وأن الفناء ليس غيابًا، بل جوهر وجود الإنسان الناطق داخل اللغة، الموت في نهاية النص ليس رغبة في الفناء، بل أثر النظام الرمزي حين يفرض على الذات أن تعيد نفسها من دون نهاية، ومن هنا يمكن عدّ *حوار التشاؤم البابلي* أحد أقدم النصوص التي تلامس بحدسٍ مبكر ما سيُعرف لاحقًا في التحليل اللاكاني بطبيعة الرغبة والعدمية البنيوية الملازمة لدخول الإنسان عالم اللغة.

حوار التشاؤم البابلي

I. زيارة القصر:

8. "[أيها العبد، افعل ما آمرك به]." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي،"
9. "أسرع، آتني بالعربة وجهّزها حتى أتمكّن من الذهاب إلى القصر."
10. "اركب العربة يا سيدي، اركب العربة! سَتُبلِغُكَ مقصدك؛ ستتفوق على (الأخرين)،

11. ستحظى باهتمام [الأمير]."
12. "[لا، أيها العبد]، بالتأكيد لن أذهب إلى القصر."
13. "لا تذهب يا سيدي، لا تذهب.
14. سيزجّ بك [الأمير] في أتون [معركة]،
15. سيرسلك في رحلة لا تدري عنها شيئًا.
16. سُيعرِّضك للمشقة [ليل نهار]"

II. الوليمة:

17. "[أيها العبد، افعل ما آمرك به]." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
18. "[أحضر] لي الماء بسرعة لأغسل يديّ وأعطني إياه لأتناول الطعام."
19. "كُل، يا مولاي، كُل؛ فالأكل المنتظم يغذي النفس،
20. من يأكل جيدًا فهو إله نفسه. (...) شمش يرافق من كانت يداه مغسولتين.[19]"
21. "لا، أيها العبد، بالتأكيد لن آكل."
22. "لا تأكل يا سيدي، لا تأكل.
23. لا يجب على المرء أن يأكل إلا عند الجوع، لا يجب أن يشرب إلا عند الظمأ."

III. الصيد:

24. "أيها العبد، افعل ما آمرك به." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
25. "أسرع، آتني بالعربة وجهّزها حتى أتمكّن من الذهاب إلى الصيد."
26. "انطلق يا سيدي، الصياد المتجول معدته ممتلئة،
27. الكلب المشرد يهشم العظم،
28. سيجد الطائر الهائم مكانًا يعشش فيه،
29. الكبش الهائم المتوحش يحظى بكل العشب الذي يريده."
30. "لا، أيها العبد، بالتأكيد لن أذهب إلى الصيد."
31. "لا تنطلق يا سيدي، لا تنطلق.
32. الرجل الهائم يفقد عقله،
33. الكلب المتجول يكسر أسنانه،
34. الطائر المهاجر يضع عشه على حائط،
35. والحمار البري المتجول يجب أن يعيش في البرية."

IV. العائلة:

36. "أيها العبد، افعل ما آمرك به." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
37. "سأبني منزلًا حتى أتمكن من كسب....."
38. "اكتسبه يا سيدي، اكتسبه. الرجل الذي يبني بيتًا،
39. ... سمعته هي الباب المفتوح،
40. "فالرجلُ بلا بيتٍ هو ... متزلفٌ أحمقُ ثلثا أحمق،
41. "يقول: "يجب أن أحرق [...]، يجب أن أتحرك، يجب أن أوقد نارًا لأتدفأ،
42. "يجب أن أنظر في وجه خصمي،
43. "ليقول، انظر يا سيدي، انظر! إلى فقري."

[19] في بلاد ما بين النهرين، كان غسل اليدين يُعد طقسًا للطهارة الروحية لا مجرد نظافة جسدية، إذ يرتبط بتطهير النفس من الشرور أو اللعنات الناتجة عن مخالطة المقدّس أو المدنّس. فالغسل هنا رمزي يعبّر عن السعي إلى استعادة التوازن والنقاء أمام الآلهة، وهو ما يجعل الشخص مستحقًّا لبركة الإله شمش. ويُشير جسترو (Jastrow, (1911), p. 306) إلى هذا المعنى في قوله"I have washed my hands; I have cleansed my body".
فالغسل هنا يرمز إلى التطهر من الشرّ الروحي لا إلى إزالة الأوساخ المادية. لكن من اللافت في النص أن العبد هو الذي يُظهر هذا الوعي بالطقوس والمعاني الدينية العميقة للطهارة.

44. "كيف يمكنني أن أبني منزلًا؟" "لا تبنِ منزلًا،
45. من يفعل ذلك يكن كمن هدم بيت أبيه."

(a) المقاضاة:

a+1 "[أيها العبد، افعل ما آمرك به]." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."

a+2 "إلى [... سألتزم الصمت]."

a+3 "الزم الصمت يا سيدي، الزم الصمت... [...]"

a+4 "لا أيها العبد أنا لـ [... لن ألتزم الصمت]."

a+5 "لا تلزم الصمت يا سيدي، لا تلزم الصمت ....."

a+6 "(إذا) ما أثرت عدم رفع صوتك ... [...]،

a+7 "سيتغلب خصومك عليك [...]

V. الثورة:

46. "أيها العبد، افعل ما آمرك به." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
47. "سأقوم بأمر مشين." "قم به يا سيدي، قم به.
48. إذا لم تقم بأمر مشين، فبِمَ ستكتسي[20]؟
49. من سيقدّم لك شيئًا حتى تملأ معدتك؟"
50. "لا، أيها العبد، بالتأكيد لن أفعل شيئًا مشينًا" "لا تفعل ذلك يا سيدي، لا تفعل ذلك."
51. إن من يفعل شيئًا مشينًا يُعدَم أو يسلخ جلده حيًا
52. أو يعمى أو يعتقل أو يسجن."

VI. الحب:

53. "أيها العبد، افعل ما آمرك به." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
54. "سأحب امرأة ما" "لتقع في الحب، يا سيدي، لتقع في الحب.
55. "إن الذي يقع في الحب يجد الراحة والسكينة."
56. "لا أيها العبد، بالتأكيد لن أقع في حب امرأة."
57. "لا تقع في الحب، يا سيدي، لا تقع في الحب.
58. المرأة شرك، فخ، حفرة، خندق،
59. هي خنجر حديدي حاد يقطع يمتد إلى عنق الرجل."

VII. التضحية:

60. "أيها العبد، افعل ما آمرك به." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
61. "أحضر لي الماء بسرعة (لأغسل) يدي، أعطني إياه

[20] الجملة غريبة هنا، عبارة *mīnu ḫitlupāta* بماذا ستتغطّى؟ أو بماذا ستلبس؟ تستعمل فعل "اللبس" مجازًا للدلالة على المظهر الاجتماعي أو الغطاء الأخلاقي. العبد هنا يقدم تبرير الخداع الذي ينوي السيد القيام به. تكمن المفارقة في تصوير الخداع وكأنه «ثوب» يكتسي به الإنسان في مجتمع فاسد، بحيث لا يمتلك الاحترام أو المكانة إلا من يرتكب إثمًا أو يتصرّف بغير نزاهة. أي إنّ النجاح الاجتماعي مشروط بالفساد.

62. كي أتمكن من تقديم القرابين لإلهي." "قدّم القربان، يا سيدي، قدّم القربان.
63. إن الذي يقدم القرابين لإلهه يرضي وجدانه،
64. يجمع الفوائد على الفوائد."
65. "لا، أيها العبد، بالتأكيد لن أقدم القرابين لإلهي."
66. "لا، أيها العبد، بالتأكيد لن أضحي لإلهي.
67. ستدرب إلهك على أن يتبعك مثل كلب[21].
68. سيطلب منك طقوسًا، أو تمثالًا سحريًا، أو ما لديك."

VIII. الصفقة الكبرى:

69. "أيها العبد، افعل ما آمرك به." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
70. "سأُقرضُ مالًا." "أقرض مالًا يا سيدي، أقرض.
71. إِنَّ الرَّجُلَ الذي يقرض مالًا، يحفظ ماله ويزداد ربحه."
72. "لا، أيها العبد، بالتأكيد لن أمنح قروضًا."
73. "لا تمنح قروضًا يا سيدي، لا تمنح قروضًا.
74. إن إقراض المال له لذة كالوقوع في الحب، والتراجع عنه مؤلم كألم الولادة.
75. سوف يستهلكون رأس مالك ويواظبون على الإساءة لك،
76. وفي النهاية، سيخدعونك لينهبوا فائدة رأس مالك."

IX. الصدقة:

77. "أيها العبد، افعل ما آمرك به". "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
78. "سأقوم بعمل صالح لبلدي." " قم بذلك يا سيدي، قم بذلك."
79. إن الذي يقوم بعمل صالح لبلده،
80. يُحفظ عمله في سَلّة مردوخ[22]."
81. "لا أيها العبد، بالتأكيد لن أقوم بعمل صالح لبلدي."
82. "لا تقم بعمل صالح يا سيدي، لا تقم بعمل صالح.
83. اصعد على أطلال الخراب القديمة وتجول هناك،
84. ألقِ نظرة إلى جماجم العامة والعظماء.
85. خمن؟ من كان فاعل الشر، ومن كان فاعل الخير؟"

X. الغاية القصوى:

86. "أيها العبد، افعل ما آمرك به." "سمعًا وطاعةً، يا سيدي."
87. "ما هو الأفضل إذن؟"
88. "أن تقتلني وتقتل نفسك
89. هل من الجيد أن ترمي بنا في النهر.
90. من هو طويل القامة الذي يصل إلى السماء؟
91. من هو العظيم الذي يسيطر على العالم السفلي؟"
92. "لا أيها العبد، سأقتلك وأدعك تذهب أولًا"
93. "حينها، لن يظلّ سيدي حيًّا بعدي حتى ثلاثة أيام !"

[21] يشير النص هنا إلى أن الإفراط في تقديم القرابين والطقوس بهدف المكاسب الشخصية قد يؤدي إلى قلب العلاقة الطبيعية بين الإنسان والإله، بحيث يصبح الإله تابعًا لإرادة الإنسان، كما يُشبَّه بـ"الكلب الذي يتبع صاحبه". لا يُقصد بهذا التشبيه إهانة الإله، بل الإشارة إلى أن الطقوس المصلحية تحوّل العبادة إلى وسيلة للسيطرة، مما يضعف القداسة ويحوّل العلاقة إلى علاقة نفعية بدل أن تكون علاقة خضوع وتقديس حقيقي.

[22] تُستخدم "سلة مردوخ" في النص البابلي كرمز لتسجيل الأعمال الصالحة، أي أن كل عمل خير يقوم به الإنسان يُحفظ ويُؤخذ بعين الاعتبار من قبل الإله مردوخ. من حيث المبدأ، تُشبه هذه الفكرة سجل الحسنات والسيئات في الأديان اللاحقة، حيث تُوثَّق الأعمال لمحاسبة الإنسان أو مكافأته لاحقًا.

قائمة المراجع:

1. إيفانز، ديلان (2018). *قاموس لاكان التمهيدي في التحليل النفسي*. ترجمة محمد أحمد محمود خطاب، مكتبة الأنجلو المصرية، play.google.com/books/reader?id=nsHgDwAAQBAJ&pg=GBS.PT2&hl=ar.
2. باقر، طه. (1976). *مقدمة في أدب العراق القديم*. العراق: بغداد. جامعة بغداد، كلية الآداب.
3. بوتيرو، ج. (1990). *بلاد الرافدين: الكتابة، العقل، والآلهة* (ترجمة الأب بير أبونا). دار الشؤون الثقافية العامة. (Mésopotamie: l'écriture, la raison et les dieux).
4. Arlow J. A. (1961). Ego psychology and the study of mythology. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, *9*, 371–393. https://doi.org/10.1177/000306516100900301
5. Bar-Haim, S. (2015). Classics and Psychoanalysis [Review of *Classical Myth and Psychoanalysis. Ancient and Modern Stories of the Self*, by V. Zajko & E. O' Gorman]. *The Classical Review*, *65*(2), 601–603. http://www.jstor.org/stable/24759871
6. Borch-Jacobsen, M., & Brick, D. (1994). The Oedipus Problem in Freud and Lacan. *Critical Inquiry*, *20*(2), 267–282. http://www.jstor.org/stable/1343911
7. *Electronic Babylonian Library*. (n.d.). *II.4 Dialogue of Pessimism*. Retrieved November 1, 2025, from https://www.ebl.lmu.de/ii-4-dialogue-of-pessimism
8. Foster, B. R. (1995). *From distant days: Myths, tales, and poetry of ancient Mesopotamia*. CDL Press.
9. Jastrow, M. (1911). *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria.* New York: G. P. Putnam's Sons.
10. Lacan, J. (1978/1988). *The seminar of Jacques Lacan: Book II, The ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis, 1954-1955* (S. Tomaselli, Trans.; J.-A. Miller, Ed.; J. Forrester, Notes). W. W. Norton & Company. (Original work published 1978)
11. Lacan, J. (1991/2006). *Écrits: The first complete edition in English* (B. Fink, H. Fink, & R. Grigg, Trans.). W. W. Norton & Company.
12. Lacan, J., Miller, J.-A., & Grigg, R. (1997). *The seminar of Jacques Lacan. Book 3, The Psychoses: 1955-1956*. W. W. Norton.
13. Lambert, W. G. (1960). *Babylonian Wisdom Literature.* Clarendon Press.
14. Zajko, V., & O'Gorman, E. (2013). *Classical myth and psychoanalysis: Ancient and modern stories of the self*. Oxford University Press.

Funding: This research was funded by eBL project by Ludwig Maximilaiam University in Munich.

Conflicts of Interest: Declare conflicts of interest or state "The authors declare no conflict of interest."

Publisher's Note: All claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, the editors and the reviewers.