تجربتي في ضوء نظريّات عن زمن الرَّغبة وأزمنة الحريّات

نجلا حمادة

مقدّمة

منذ زمن يشغلني التفاوت بين النظريّات والواقع المعيش. فالتعبير عن نظريّة أو مناقشة مقولة عن موضوع ما يتطلّب استنباطَ أو اعتناق تصوُّرٍ متماسكٍ موحّدٍ يتبنّاه المنظِّر أو المناقش. وهكذا تصوُّر، مهما كان لمّاحًا وواسع الأفق ومتشعّبًا، غالبًا ما يختزل الواقع أو يحوّره، أو ينظر إليه من وجهة معيّنة لا تحيط به إحاطةً وافية. ومع هذا فقد تُعين النظريات والاكتشافات والآراء المتنوّعة على فهم الواقع وعلى الالتفات لجوانب منه لم تكن من قبلُ ظاهرةً أو واضحة لمن يعيشه. كذلك تُعين النماذج الواقعيّة على فهم أوفى للنظريات وعلى المفاضلة بينها أو الإضافة إليها، أو البرهان على صحتها أو خطئها.

لهذا، سأستعرض آراء فلسفية واكتشافات واستنتاجات علمية عن عيش الإنسان للزمن، أقارنها ببعضها البعض، لأعود فأنظر إلى ما ينطبق منها على ما خَبِرتُه وما يتعارض معه، ولأقرأ على ضوئها مناحي ما عشته ذاتيًا وموضوعيًا. وقد يدعم ما عِشتُه رأيًا أو نظريّة، أو يُسهم بالتشكيك برأيٍ آخرَ أو نظريّة ما، كما قد يضيء على مؤثّراتٍ جندريّة أو ثقافيّة على ما عشته من زمن.

سأبدأ القسم الأوّل من دراستي بعرضٍ مُقارَن

لما تتضمنُه نظريات ثلاثة فلاسفة وعالِم اجتماع ومحلِّلَيْن نفسيَّيْن عن معيش الإنسان للزمن، وعن أمور أساسيّة مؤثّرة بهذا المعيش كالحريّة والرغبة. وقد اخترت فيلسوفين حديثين اشتُهِرا بتركيزهما على موضوع الزَّمن هنري برغسون (Henri Bergson)؛ والوقت إدمون هوسرل (Edmond Husserl)؛ لأن الزَّمن، بمعنى ما، هو وقت ممتدّ. واخترت فيلسوفًا ثالثًا جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre)؛ لتركيزه على الحريّة التي يعتبرها برغسون صانعة الزَّمن بلا منازع. أمّا أدورنو، الفيلسوف وعالِم الاجتماع، فاخترته كي أُدخِل عنصر التباين الثقافي إلى الدراسة. واخترت المحلِّلَيْن النفسيَّيْن، فرويد ولاكان، لأنَّ تعاطيَهما مع الموضوع يشكّل وجهة نظر تكاد تكون مناقضة لنظريات الفلاسفة المحدثين عن الزَّمن. فالزَّمن لديهما **دائري** قلّما تؤثّر الحريّة فيه. وسأضمّن هذا القسم بعض المعلومات العلميّة حول نظريّة ألبرت آينشتاين (Albert Einstein) عن نسبيّة عيش الزَّمن، لأهميتها الكبرى، ومقالًا لأحد علماء الأعصاب دايفيد إيغلمان (David Eagleman) عن تأثير المواد الكيميائية وبعض الأمراض على وعي الإنسان لسرعة الزَّمن ونكهته. واختياري لإيغلمان من بين علماء الأعصاب كان بسبب جمعه بين العِلم والانطباعيّة التي تقرِّبُه من بعض من يتضَمَّنُهم هذا العرض. وفي القسم الثاني من الدراسة سأروي جوانبَ من تجربتي في عيش الزَّمن، على ضوء القسم الأول، من أجل تعميق فهمي لما عِشتُهُ وكمنطلَقٍ من الواقع، ولو **محدود** جدًا، للتعليق على بعض ما وَرَدَ في ذلك القسم.

ولو قارنّا النظريات الفلسفية بالفرضيات أو الاكتشافات العلميّة، لَوَجَدْنا أن الأولى تجزُمُ برأيٍ متماسك، غالبًا ما يكون أحادي الوجهة، متجاهلة أي تجربة، وداحضة أي رأيٍ يناقِضُها، بينما يرتكز العِلم على التجارب المخبريّة والرصد ويقرُّ بما يُظهِرانه، حتّى عندما تكون المحصّلة نتائج متناقضة، كما في نظريّة اللامحدودية وفي الأرقام غير المعقولة. وفي هذا السياق، فالسيرة (تجربتي الشخصيّة) هي أقرب إلى «العِلم» لكونها تُرجِّح ما هو **واقعيٌ** على ما هو منطقي. فمثلاً، تُناقِضُ تجربتي في سني العمل مقولةَ أدورنو عن «الوقت الحرّ»، لتعود فتتّفق معها في وصف زمن التقاعد.

والفرق بين «العلوم الصلبة»، كالفيزياء وعِلم الأعصاب، وبين العلوم الإنسانيّة «العلوم اللينة»، كعِلمَي الاجتماع والنفس، أنّ الأولى تعمِّم ما اختبَرَته في حقل يتشابه

ويُكرِّر نفسه، أمّا الثانية فتعمِّم ما رصَدَته بالملاحظة والإحصاء في حقل يشتمل على ما تجترحه الحرّية من تنوّع وتغيير، ممّا يلاحظ كارل بوبر بحقّ أنّه غير مبرَّر بالاستدلال ولا بالاستنباط. ولعدم وجود نمط معرفي عامّ معتمَد لـ «العلوم الليّنة»، ينزع ميشال فوكو عنها كليًّا صفة «العِلم». أمّا **السير** الذاتية، فلا تدّعي معرفة أكثر من حالة إنسانية واحدة، وفق قدرة صاحبها على التذكّر والوعي الذاتي، الذي يشكِّك التحليل النفسي في صدقيّته.

القسم الأوّل

عرضٌ مُقارَن لنظريّات واكتشافات عن عيش الإنسان للزمن وانطباعاته عن الوقت

جوانب من نظريّات الفلاسفة: برغسون وهوسرل وسارتر

لعلّ أهمّ تباين في النظرة إلى الزَّمن بين العِلم والنظريّات الفلسفية الحديثة، التي وضع أُسُسَها الفيلسوف الألماني إيمانيويل كانط في كتابه *Critique of pure reason* (1781)، يكمن في كون العِلم يُناقض الفلسفة في اعتباره الوقت مستقلًا عن التجربة الإنسانية. فالعِلم يقرّ بوجود زمن سابق للإنسان، فيقول إنّ عمر الأرض يزيد على أربعة آلاف وخمسمئة بليون سنة، بينما عمر الإنسان عليها لا يزيد على مئتي ألف سنة. أمّا كانط ومَن تَبِعَه، فيعتبرون أن الوقت أو الزَّمن هما مما يضفيه العقل الإنساني في فهمه ما يتلقاه من الحواس الخارجية ومن الحسّ الداخلي، فلا يُقِرّون بوجود الوقت أو الزَّمن من غير إنسان يعيشه. ومن هؤلاء الفلاسفة، الذين اعتنوا كثيرًا بدراسة الوقت/ الزَّمن، التشيكوسلوفاكي إدموند هوسرل والفرنسي هنري برغسون، اللذان صدف أن وُلِدا في السنة عينها: 1859.

ويظهر تأثّر هذين الفيلسوفين بكانط من تركيزهما على الناحية الذاتية من عيش الوقت/ الزَّمن. لكنْ كلاهما ينتقد موازاة كانط بين الزمان والمكان في عمليّة الإدراك. فيلاحظ هوسرل أن فهم كل ما يقع في المكان يشتمل على عنصر الزَّمن بينما ليست كلّ تجربة تُخاض في الزَّمن مشتملة على البعد المكاني. فالتأمل والفرح والتخيّل والحزن هي أمور لا موقع لها، يصوغها الفهم الإنساني على أنها أمور تحدث في الزَّمن، من دون حاجة إلى استخدام عنصر المكان في استيعابها. أما هنري برغسون، فيحلّل مطوّلًا الخطأ الذي وقع فيه كانط عندما وازى بين الاثنين، فأسقط صفات المكان على الزمان، معتبرًا

أجزاءه متجانسة كما تتجانس أجزاء المكان. ويرى برغسون أنّ هذا الإسقاط الذي يؤدّي إلى توقُّع تكرار التجارب وإلى حتميّة السببيّة، حتّى في مجال السلوك الإنساني، أربك كانط في التعاطي مع مفهوم «الحريّة»، وحال بينه وبين فهم الحريّة أو تفسيرها، ممّا أدّى به إلى اعتبارها خارج الفهم، وواحدة من الكيانات القائمة بذاتها التي لا تطالها المعرفة[1].

ويجد برغسون أنّ ما ينطوي عليه هذا الإسقاط يخالف ما هو معلوم بداهة، وبالتجربة، من دَور الحريّة في حياة الناس، ومن أنّ التكرار والحتميّة السببيّة منوطان بعالَم المادّة، بينما ما يقع في نطاق الحريّة يبقى مفتوحًا على الجديد وغير المتوقّع[2]. ولتأكيد **الفرق** بين الزمان والمكان يلفت برغسون النظر إلى أنّه فيما الفسح المكانيّة هي منتهى التماثل والحياديّة، فلا يختلف المكان وفق ما يوضع فيه، فالزمان هو منتهى التباين[3]. فزمن الفرح يختلف عن زمن الحزن، وزمن الطفولة هو غير زمن الشيخوخة، وعيش التغيير هو في أساس الإحساس بالزَّمن وهو صانع الزَّمن، والتغيير هو ما تصنعه الحريّة.

وعن الحريّة يقول برغسون، إنّنا نُخطئ عندما نعرّفها، كما نُخطئ عندما ننكر وجودها. وهي، في رأيه، تنبثق من دفع حيويّ عامّ وجهته الارتقاء، يقصر الذكاء عن استيعابه فلا يُفهَم إلّا بالحدس. وبذلك تكون الحريّة عند برغسون غير خاضعة تمامًا للوعي كما هي عند سارتر، لكنها، مع ذلك، الملكة التي تحكم الزَّمن المعيش وما يشكّله من تغيّر.

وفي رأي برغسون أنّ أجزاء الزَّمن المعيش تكون متداخلة، فلا يمكن فصلها عن بعضها البعض. وزمن كلّ فرد يكوّن وحدةً، هي الأمد المعيش الخاص به الذي يميّزه عن كلّ فرد آخر. وهو أمد لا يمكن قياسه لأنّه ليس كمًّا، بل تعدّد كيفي صرف[4]. من هنا يبدو أن الزَّمن عند برغسون هو زمن التغيير، بغضّ النظر عمّ يفصل بين تغيير وآخر من وقت قد يقاس، موضوعيًا، بالأيام أو السنين أو الأجيال. فالزَّمن عنده مغاير تمامًا للزمن «العلمي» الموضوعي المستقلّ عمَّن يعيش التغيير **أو يصنعه**.

(1) Henri Bergson. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. F. L. Pogson (trans.) London: G. Allen & Unwin, 1910, p. 234.

(2) Ibid,pp. 235 - 237.

(3) Ibid, p. 226.

(4) Ibid, p. 228.

ويعتقد برغسون بأنّ الاستمراريّة والبقاء/ العيش هي من خصائص البشر من دون الكائنات الأخرى. وفي كتابه ***Henri Bergson***، يقول فلاديمير جانكيليفتش عن تصوير برغسون لأمد العيش الإنساني: «ليس الإنسان فقط كائنًا زمانياً، بمعنى أنّ الزمانيّة هي إحدى الصفات المنوطة به، بل إنّه زمانيّة العيش ذاتها... وليس الإنسان إلّا هذه الزمانيّة»(5). وقد اهتمّ برغسون بعلاقة التذكّر بالزمانيّة، معتبرًا حياة الفرد أو زمنه هو ما تحتضنه ذاكرته، وما تختار بحريّة أن تتذكّره. وبهذا تبدو فلسفة الزَّمن عنده معنيّة بالحريّة على مستوى الفكر والوعي، وبالتغيير الحاصل فيهما أكثر ممّا هي معنيّة بالحريّة العمليّة.

وقد تأثَّر عدد من الفلاسفة، أمثال سارتر ومارلو بونتي، بنظرة برغسون إلى الحرّية. ومن نظريّته عن علاقة التذكّر بعيش الزَّمن انبثق أسلوب «التداعي الحرّ» في الأدب الذي برع فيه كلٌّ من مارسيل بروست وجايمس جويس وفرجينيا وولف، والذي استخدمه نجيب محفوظ في رواية **اللّص والكلاب**. وهو نمط يتتبّع عمليّة التذكّر والتسلسل الفكري (الذاتي)، مرجّحاً إياهما على التسلسل الزَّمني (الموضوعي). فقد تستدعي رائحة أو نكهة ما، ذكريات غابرة في الزَّمن تأخذ المتذكّر/ المتفكّر إلى طفولة فارقته من عقود كثيرة.

أمّا سارتر فينطلق في تبنّيه نظرة برغسون عن الحريّة من القول: «الإنسان محكوم بأن يكون حرًّا». لكنّ الحريّة عند سارتر هي عمليّة، بالدرجة الأولى، فسارتر لا يتقبَّل حريّة تبقى على مستوى الفكر من دون أن تُترجَم عمليّاً. ونجد عنده نوعَيْن من الحريّة: فالحريّة في Being and Nothingness مسؤولة، يضاعف التسيّس من تأثيرها على أرض الواقع، أما الحريّة في **دروب الحريّة** وفي Purges and Terror في Critique of Dialectical Reason، فهي حريّة مطلقة لا تبتغي شيئًا أبعد من التعبير عن ذاتها. وقد أعطى سارتر بعدًا أخلاقيًا لمفهوم الحريّة بحيث اعتبر عيش الإنسان لحرّيته هو العيش الحقيقي المُنسجِم مع جوهر كيانه، بينما اتّباعه لغير الخيار الحرّ يودي به إلى عيش مزيّف متنكّر لجوهر كيانه. وبهذا تبدو الحريّة حتميّة عند برغسون بينما هي، عند سارتر، متأرجحة بين كونها جوهر العيش الإنساني واعتبارها قيمة كيانيّة ومقياسًا لأخلاقيّة صاحبها.

(5) Jankelevitch. Vladimir, *Henri Bergson* Editors, N. F. Schott & A. Lefebvre, Durham, N C: USA: Duke Unuversity Press, 2015. P. 49

في المقابل، لا يتكلّم هوسرل في دراسته للوعي الداخلي للزمن عن الحريّة بل عن «القصد». والقصد عنده هو الخاصّيّة التي تسمح باستيعاب الأشياء كما بالتفاعل معها. وهو يشتمل على نوعَيْن: قصد يتوجّه إلى الظاهرة التي يتناولها الوعي وآخر يتوجّه ذاتيًا إلى **تقييم ما يعيه**. الأوّل أفقي تلقائي محايد، يحتفظ بالماضي ويتّجه نحو المستقبل، كما في استيعاب جملة أو لحن موسيقي. والثاني عمودي متفاعل يتّجه إلى الذات، ممّا يسمح، مثلًا، باتّخاذ موقف من الجملة المُقأللة أو بالحُكم على جماليّة الموسيقى المسموعة. والقصد الثاني يحمل نفحة من حريّة تعاش في أمور **محددة**، إذ إنّ مقاربة هوسرل الظواهريّة للوقت لا تتطرّق إلى مجمل عيش الفرد لزمنه ولا للتأثير بعيد الأمد للقصد.

والأزمنة الثلاثة عند هوسرل، من ماضٍ وحاضر ومستقبل، تتميّز عن بعضها بخصائص بنيويّة لمعيش كل منها. والوعي بالحاضر (الآن) هو أصل عيش الأزمنة كافّة. وهذا الوعي، في نظره، ليس ذريًا قصير المدى كحدّ السكين، لكنه عريض ومتتابع كذيل صاروخ منطلق[6]. فالوعي بالحاضر يشتمل على الاحتفاظ بما مضى وتوقُّع ما سيأتي. وإذ يتّجه الوعي نحو المستقبل يستجلب الماضي ويحمله معه. من هنا يبدو أن مقاربة هوسرل هي أقرب لـ «الوقت» منها لـ «الزَّمن»، لكنّ وصفه لعيش الإنسان اليومي للوقت يعطي فكرة عن عيشه الزَّمن. فيبدو من وصفه أن الماضي والمستقبل يرافقان عيش الحاضر، لكن وصفه يسمح بنسيان الماضي السحيق وبعدم التفكير بالمستقبل البعيد، وبوجود انقطاع أو إغفال بين الأزمنة التي يعيشها كل فرد، بخلاف عيش الزَّمن كمسار موحّد لا يكتمل إلّا بانتهاء الحياة، أو بالتوقّف عن استخدام الحريّة، كما هو عند كل من برغسون وسارتر.

وجهة نظر من عِلم الاجتماع: تيودور أدورنو (Theodor Adorno)

في تعليق من 11 صفحة عنوانه «Free Time» في كتابه *The Culture Industry* (1969) يتحدّث عالِم الاجتماع ثيودور أدورنو عن التطوّر الذي أصاب ما كان يسمّى

(6) Michael Kelly. *Internet Encyclopaedia of Philosophy and its Authors*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

«وقتًا حرًا» وغدا يعرف بـ «وقت الفراغ»، بحيث غدا الأخير، بعكس اسمه، مملوءًا ومقنّنًا كأوقات العمل. فهو يرى أن ما كان في الأزمنة السابقة يشكّل مجالاً للخيال والراحة، غدا في زمن الرأسماليّة الذي يعمل الفرد فيه بين الستّين والثمانين ساعة في الأسبوع، زمنًا رتيبًا يكرّر نفسه، ومزدحمًا كأيام العمل بما **يروّج** له الدعاية والتسويق.

ويقول أدورنو إنّه غدا من الضروري أن يكون لديك هوايات وأن تسافر في العطلة وترجع ملوَّحًا بشمس البحر أو الثلج أو رياضة ما. فإن عدتَ إلى العمل ولون بشرتك على حاله طالعوك بسؤال متعجّب: «ألم تذهب في عطلة؟!». فالعطل غدت متجانسة بين شخص وآخر ومقنّنة ومكثّفة بحيث لا تترك مجالًا لتحقيق الرغبات الذاتيّة أو التطلّعات الشخصية أو لمجرّد الراحة[7].

ويرى أدورنو أنّ العمل، الذي تقَوْنَنَ في معظمه بحيث غدا مُضجِرًا، أسقط طبيعته على أوقات الفراغ فيقول: «لو كان القرار ذاتيًا حول طريقة العيش، ولو لم يَعْلَقِ الفرد بأسلوب عيش رتيب يكرّر ذاته لما كان الضجر صِنوًا للخيار الحر، أو للزمن المتاح للترفيه»[8]. وهو يلاحظ أننا بِتْنا نُدَجَّنُ من أجل العيش في العالَم الرأسمالي الصناعي، الذي غدت التربية فيه موجّهةً نحو الامتثال والتماثل من أجل العملانيّة. فالعيش في هذا الزَّمن، يتطلّب قمع الخيال والقبول باتّخاذ الخيارات المُشابِهة لخيارات من نتعايش معهم في هذا العالَم المستحدث. ويضيف أدورنو أنّ «رغباتنا» غدت حاجات تصنعها الدعايات وأنواع الترويج المختلفة، وأنّ الشعور بالذنب غدا يصاحب عيشنا للوقت الحر الذي صار اسمه «وقتًا ضائعًا».

وما يلفت إليه أدورنو يُظهِر إمكانيّة الاختلاف الجذريّ في عيش الوقت الحرّ بين ثقافة وأخرى. فدَور الحرّية والخيال والقيم قد تتفاوت مع اختلاف أساليب العيش والإنتاج، والرغبات قد يصيبها تغيير جذري بتأثير المحاكاة والدعاية. فيبدو أن أدورنو يعتبر الإنسان بطبيعته حرًا، قبل أن يقيّده العيش في مجتمع رأسمالي، حيث يَأْلَفُ العمل الرتيب ويتعرّض للدعايات التسويقيّة التي تشوّش **على خياراته وتشدّه نحو الرغبة بما لا**

(7) Theodor Adorno. «Free Time» in *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture.* J. M. Bernstein (ed.). London: Routledge, 1991, p. 148 - 149.

(8) Ibid, p. 190.

يحتاجه، وكأنه بذلك يفقد إنسانيته مع فقدان ما حبته الطبيعة به من حريّة. وبذلك يغدو عيش الزَّمن أشبه بما يصفه سارتر بالعيش غير الأخلاقي المتنكّر لجوهر ماهيّة مَن يعيشه.

لمحة علميّة عن نسبيّة مرور الزَّمن أو عن نسبيّة الإحساس به: آينشتاين وإيغلمان

بعد ربع قرن من إصرار كلٍّ من برغسون وهوسرل على التفريق بين المكان والزمان، اللذين وازى كانط بينهما، عاد ألبرت آينشتاين فجمع بين الأبعاد الثلاثة التي تتكوّن منها الأجسام الماديّة، الواقعة في المكان، وبين الزمان، كبعدٍ رابع. وقد رأى آينشتاين أن الزمان لا يتحرّك، وأنّ ما يجري إنّما هو المراقِب الذي يرصده. **فسرعة** الزَّمن تتوقّف على سرعة من يعيشه. وهذه السرعة تؤثّر في الأبعاد الأربعة، بحيث كلما زادت السرعة تَمَدَّدَ الزَّمن (وتقلّصت المقاييس المادية للأشياء). فما الزَّمن عند آينشتاين إلا لحظات متجمّدة إلى جانب بعضها البعض لا تجري ولا تزول، بحيث قد تبدو الواحدة منها ماضيًا لمراقِب وحاضرًا أو مستقبلاً لمراقبٍ آخر. وبفضل نظريّة آينشتاين النسبيّة هذه غدونا نتوقّع أن تُسجِّل ساعتا يد إنسانَيْن محمولَيْن على سرعتَيْن مُتفاوتتَيْن، كإنسان على الأرض وآخر في كبسولة فضائية، وقتًا مختلفًا عمّا تسجّله الساعة الأخرى. وقد توصّل آينشتاين إلى الجزم بأن الزَّمن يتلاشى أو يتوقّف عند الوصول إلى سرعة الضوء، وإلى الاعتقاد بأن الواقع المادّي، بأبعاده الأربعة المشتملة على الوقت، هو كتلة صلبة لا تتغيّر، وبأنّ تقسيم الزَّمن إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل ما هو إلّا وهمٌ لا مبرّر موضوعيًا له.

أما عالِم الأعصاب المعاصر، دايفيد إيغلمان، فقد توصّل إلى «نسبيّة» كيميائية لوعي الإنسان للوقت، فرَصَد تأثير مواد كالدوبامين والأدرينالين كما لتعاطي الكوكايين والماريغوانا وما شابههما، على تقدير الإنسان للمدى الزَّمني. ووجد أنّ الأمراض العصبية كالانفصام والباركنسن والألزهايمر والديسلاكسيا، كما التجارب العنيفة، مثل الخوف أو اللذة، تلعب دورًا في تحريف الوعي بالزَّمن وفي التأثير على استيعاب الإنسان له. ورغم اعتراف إيغلمان بأن العقل يجهل الكثير عن عمل الدماغ، فهو يذكر أنّه بفضل رصْد عِلم الأعصاب لعمليات الدماغ المؤدية إلى استيعاب ما تنقله الحواس، صار معلومًا أنّ سرعة هذه العمليات التي تتمّ في مناطق مختلفة من الدماغ، تتفاوت بين حاسّة وأخرى. ويَذكُر إيغلمان أنّ الاختبارات أظهرت أنّ التلاعب في استيعاب الزمان

أمر سهل بشكلٍ صاعق، وأنّ ذكريات الأوقات العصيبة تَعْلَق بالذاكرة، أكثر من غيرها، نسبيًّا، وأنّ أزمنة التجارب الكثيفة تبدو أطول من أزمنة التجارب الضحلة. وبهذا يفسّر إيغلمان الشعور العامّ بأنّ زمن الطفولة بطيء السرعة وأنّ أزمنة النضج تمرّ مسرعة بسبب غنى ما تختزنه ذاكرة الطفولة من تجارب تدهش صاحبها وفقر ما تختزنه الذاكرة، نسبيًا، في السنين المتقدّمة، التي تبدو لمختبِرها رتيبة لا تفتأ تُكَرِّر نفسها.

ولو جمعنا بين ملاحظات إيغلمان الأخيرة وما يقوله برغسون عن كون الزَّمن إحساسًا ذاتيّا لأمكننا القول إن السنة في الطفولة هي أطول في سنة من عمر النضوج. وهذا يؤدّي إلى نسبيّة ثالثة، منوطة بمراحل العمر، فضلاً عن نسبيّة سرعة المراقَب (آينشتاين)، ونسب المواد الكيميائية المتواجدة في الدماغ (إيغالمان).

الزَّمن عند المحلّلين النفسيّين: فرويد (Sigmund Freud) **ولاكان** (Jacques Lacan)

لم يتكلّم سيغموند فرويد عن الزَّمن أو الوقت المعيش لكنّه تكلّم كثيرًا عن ظاهرة التكرار،(9) وعن تأثير الرغبات والتجارب الأولى في تكوين التوجّهات اللاّحقة والعوارض النفسيّة. فالإنسان، في نظر فرويد، هو كائن تاريخي يرجع دائمًا إلى ما دَمَغَهُ في ماضيه، خاصّة في مرحلة بناء الشخصية في الطفولة. وهو يَعتَبِر أنّ حقيقة الفرد الأبعد أثراً، التي يعمل الوعي على تمويهها، تكون مخبّأة في اللاوعي، ولا تفتأ تطلّ منه تكراراً ومواربة، عن طريق الأحلام أو زلّات اللسان وغيرها من الكلام المكتمل (أي غير المراقَب من الوعي).

وقد يتلاقى فرويد وإيغلمان في جعل الطفولة مرحلةً متميّزة. وقد يتّفق فرويد مع برغسون بالنسبة إلى فردانية تفاصيل الأمد الذي يعيشه كلّ إنسان، وبالنسبة إلى تكامل لحظات كلّ أمد وتَمَيُّزِه عن غيره. لكنّ برغسون يُرجِع التمايز إلى الحريّة بينما يعزوه فرويد إلى ما يكمن في اللاوعي من رغبات متأثّرة بما مرّ به الفرد من تجارب.

(9) Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953 - 1978, V18, p. 16 - 21.

ويتبنّى كلٌّ من برغسون وسارتر وفرويد نظرة بنيويّة إلى عيش الإنسان في الزَّمن، الأولان ينيطانها بحريّة الكائن البشري، والأخير بمراحل النمو التي يمرّ الناس بها. وهذه المراحل البنيويّة تسمح، بالنسبة إلى فرويد وعلماء نفس آخرين، باستخلاص «عِلمٍ» يضع المقاييس للمتوقَّع وللانحراف، يُمكن للتحليل، أو العلاج، النفسي أن يسبرهما. وقد أضاف جاك لاكان دورًا بنيويًا أساسيًّا للّغة، لاعتباره هيكليّة اللاوعي مُطابِقة لهيكليّة اللغة.

ومن علائم الاختلاف الجذريّ بين البنيويّة التي يعتمدها التحليل النفسي والبنيويّة عند برغسون، أنّ الأولى تركّز على التكرار كَسِمَة من سمات اكتمال التعبير، بينما تعطي الثانية الأهميّة للتباين والتغيير. فالزَّمن عند برغسون هو زمن التغيير، بينما يعتبر فرويد أنّ الزَّمن الحقيقي هو زمن رغبة لا تتحقق وتبقى هدفًا وقيمة، إذ يقول: «حيث كانت (الرغبة) يجب أن أكون». وهذه الانتقائية في الأزمنة تشبه انتقائية سارتر بالنسبة إلى اعتباره العيش الحقيقي هو ما تُسَيِّرُه الحريّة. فيبدو أنّ المفكّرين الثلاثة يجمعهم عدم الاعتداد بكميّة الزَّمن، بل بنوعيّته.

وفي كتابه *Beyond the Pleasure Principle* يجعل فرويد من التكرار سمة تجمع بين البشر والمخلوقات الأخرى، قائلاً إنّ الكائن الحيّ يتوق إلى العودة لحالة اللاعضويّة التي أتى منها إلى الحياة[10]. وهذا التوق هو أحد المعاني الأساسية التي يعطيها فرويد لما يسمّيه «غريزة الموت». وقد جمع جاك لاكان في «إعادته فرويد إلى ذاته» بين هذا التَّوق وبين ما يسبِّب التكرار والاستعادة، بصيَغ مختلفة، على مستوى الرمز إذ يرى لاكان الترميز اللغوي **تعبيرًا** عن غريزة الموت. فهو يلفت إلى أنّنا لا نلتقي الرغبة أو الطلب إلّا عن طريق التعبير اللغوي،[11] لكنّ هذا التعبير يتطلّب وضع الرغبة الحيّة في قوالب من الكلمات والقواعد اللغويّة التي لا حياة فيها. وبذلك تنشأ علاقة جدلية بين الرغبة الحيّة المنبعثة أساسًا من حاجات بيولوجية تقولبت وفق تاريخيّة الفرد، والكلمات «الميّتة» التي تحمل بين ثناياها، مع قواعد اللغة، قوانين العيش الاجتماعي. وهذه القواعد والقوانين تُؤَنسِن الفرد وتفتحُه على المجتمع.

(10) Ibid, p36.

(11) Jacques Lacan. *Ecrits - A Selection*. Translated by Alan Sheridan, London: Tavistock publications ltd. 1980, p. 309.

وفي سعيه إلى توحيد معاني التكرار المختلفة المُنتشِرة في نصوص فرويد، جعل لاكان التكرار منحى غريزيًا يتوجّه إلى السيطرة أو الإتقان. فالمريض النفسي يُكرّر في «الكلام المكتمل» ما يعبّر عن أصل معاناته علّه يبرأ منها. وهذه النزعة التي اعتبرها فرويد في «لعبة فورت – دا»(Fort – Da) التي لعبها حفيده في طفولته نزعة إلى التحكّم أو السيطرة،[12] غدت عند لاكان وجهاً من أوجه غريزة الموت المؤدّية إلى «إتقان فنّ الحياة» عن طريق اعتلاء مستوى الترميز الذي يعتبره لاكان «مبدأ التضحية»[13]. فالتضحية ضروريّة من أجل الاستعاضة عن المعاني الحيّة برموزٍ لا حياة فيها. ويجتمع المحللان النفسيان على الاعتقاد بأن المعذَّب من عدم قدرته على السيطرة على ما يعاني منه، أو على تحقيق رغباته، يكرّر أقوالاً (أو أفعالاً) لا إراديّة، وأن هذا التكرار يشعره بلذة أحد مسبباتها شعوره بالانتقال من موقع المتلقّي إلى موقع الفاعِل. ويعتبر لاكان أن لهذه اللذة علاقة بالنزوع إلى التحكّم أو إلى العنف، اللذين تدفع إليهما غريزة الموت.

وبهذا يبدو الزَّمن عند المحلِّلين النفسيِّين رحلة لولبيّة الدفع، لجمعها بين دائريّة التكرار والتوجّه المتصاعد نحو التحكّم أو الموت. وبما أنّ هذه الرحلة تتمّ بسبب دوافع غير واعية، فدور الحريّة أوالقصد عندهما شبه معدوم، بعكس ما هما عند كلّ من برغسون وسارتر. ولعلّ قصد هوسرل الأفقي التلقائي هو الأقرب، إلى نظرة التحليل النفسي. أمّا الأبعد من هذه النظرة فهي الحريّة **الواعية تمامًا، عند سارتر**. ولفرط معارضته لوجود اللاوعي، وضع سارتر نظريّة لـ«تحليل نفسي وجودي» يتمّ بأكمله في نطاق الوعي (انظر الفصل بعنوان«*Existential Psychoanalysis*» في *Being and Nothingness*).

القسم الثاني

من الدراسة: تجربتي الذاتيّة في عيش الزَّمن

نسبيّة الشعور بالزَّمن والتجربة الظواهريّة اليوميّة لعيش الزَّمن

النسبيّة الفيزيائيّة (آينشتاين) أخبرتني أن تقدمي بالعمر محكوم بسرعة الكوكب

(12) Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*,V16, p. cit., p. 223 - 228.

(13) Jacques Lacan,. *Le Seminaire*, 1959 - 1960, Livre 7, «L'ethique de la psychanalyse». Paris: Le Seuil, 1986. P. 273 -, 74.

الذي أعيش عليه، فتمنّيت لو كنت على كوكب أسرع، لتطول مرحلة شبابي ولأتمكّن من تحقيق أمور كثيرة كنت أتمنّى عيشها أو تحقيقها. أمّا كيميائيًا، فقد خَبِرْتُ بعض ما يلفت إليه إيغلمان من تأثير بعض العقاقير والمواد. كذلك تدعم تجربتي قوله إن زمن الطفولة يمرّ بطيئًا بالنسبة إلى أزمنة النضوج. فأذكر كم بدت طويلة سنينُ الطفولة، وكم أَسرَعَ الزمان خطاه في المراحل اللاحقة، بحيث بِتُّ لا أكاد آلَفُ إيقاع مرحلة من العمر حتّى أجدها انقضت وأوصلتني مندهشة إلى مرحلة لاحقة. وهذا التفاوت في الشعور بسرعة الزَّمن يدعم الزعم بذاتيّة هذا الشعور وعلاقته بمدى اهتمام الإنسان بما يختبره من أحداث، اللذين تكلّم عنهما برغسون.

أمّا خبرتي اليوميّة لطبيعة العيش في الزَّمن فهي أقرب إلى وصف هوسرل الظواهري للوعي منها إلى ما يقوله كلٌّ من برغسون وسارتر. فتركيز الأخيرَيْن على عنصرَي الحريّة والتغيير بشكل خاصّ أغفل الأبعاد التلقائيّة (الموضوعيّة) والعاديّة من عيش الإنسان لزمنه. أما ما اعتمده هوسرل من إعطاء دور مركزي لعنصر القصد، ببعديه الموضوعي والذاتي، فمَكَّنَهُ من وصف الزَّمن المعيش كمسار لوعي الإنسان لِما ترصده حواسّه ولتفاعلِه مع هذا الوعي. وهذا القصد المزدوج هو أشبه بيوميات معيشي للزمن، على الرّغم من أنّه يغفل النظرة الأوسع إلى مؤثرات كبرى، كالرغبة أو الحريّة، لأنه يقتصر على المدى الأقصر والنبرة الأكثر تواضعًا من عيش الزَّمن.

ما عشته من أشكال الحريّة وتأثيرها في صناعة زمني

زمن عيشي الحريّة البرغسونيّة

في أوّل حياتي، ومنذ الوعي المبكّر، شعرتُ بأنّ ظروفي كانت تتوقّع لي أن أقضي حياتي قاعدة وفي كنف رجال العائلة، كما عاشت لقرون طويلة معظم نساء العائلتَين اللتَين أتحدّر منهما، وكثيرات غيرهنّ من المجتمع الذي ولدت فيه. وكان هذا النمط من العيش يجعل الزَّمن يبدو لي صحراء قاحلة شاسعة، ممّا لا يبقى لي من مسرب للعيش إلّا الخيال والقراءة، اللذان كانا يحملانني بعيدًا عن واقعي. وبذلك، خلافًا لقول سارتر إن الحريّة لا تكون إن لم تكُن معيشة عملياً، عشتُ في سنوات طفولتي وشبابي الأوّل حريّة نفسيّة وفكريّة، برغسونيّة، في حين كانت قراراتي العمليّة مقيّدة إلى حدّ كبير بالظروف العائليّة والتقاليد الضاغطة.

لا شكّ بأنّ ما شهدته من نماذج حرّة فكريًا في العائلة كما نوعية التربية المدرسية التي نشأت عليها ساهما في إشعاري بامتلاك الحريّة، على الأقل فكريًا ونفسيًا، وبأن ما يحكمني من تقاليد ليس مقدّسًا ولو كان عاتيًا. فكانت جدتي ووالدتي تناقشان علماء الدين من منطلق ما تَرَيانِه أقرب إلى المعقول ممّا يفتون به، ممّا أتاح لي نموذجين من التفكير الحرّ. وكان والدي يقول لنا عن التقاليد: «أعلم أنها قيود لا طائل منها، لكنها مفروضة علينا وأنا أتحمّلها مثلكم، على مضض». والمدرستان اللتان انتسبتُ إليهما كانتا تشجّعان على التفكير النقدي، على الرّغم من أنّ واحدة منهما كانت تصرّ على أن تلعب الفتيات الدور الاجتماعي (العملي أو الشكلي) المرسوم لهن، بينما كانت الثانية تَحُثُّهنّ على تجاهل ذلك الدور والانعتاق من أسره.

ولم أفقد هذا الشعور بالحريّة النفس – فكريّة إلا في الفترة الأولى من الزواج، في أوّل العشرينيّات من عمري. إذ إن الإنجاب والواجبات العائلية أخضعاني لإيقاع بيولوجي وحياتي واجتماعي، غير الذي أَلِفْتُهُ أو رغبت به، ممّا جعلني أشعر بعبوديّة أفقدتني الحسّ، وحَدَّت حتّى من قدرتي على التمتّع بلحن موسيقي أو منظر طبيعي جميل، عندما يتاحا لي.

زمن عيشي للحريّة السارتريّة العمليّة غير الهادِفة

أمّا الحريّة «المُطلقة» التي تكلّم عنها سارتر في رباعيّة *Les chemins de la libérté* كما في *Purges and Terror* في *Critique of Dialectical Reason*، والتي لا تبتغي شيئًا إلّا التعبير عن ذاتها، فقد عشتُ ما يماثلها في سني مراهقتي الأولى، تحدّيًا وتعويضًا عن القمع الثقافي والعملي اللذَين كنتُ أعاني منهما. فمثلاً، كنتُ أستمتع كثيرًا بالقراءة على ضوء القمر أو نور الشمعة في الغرفة التي كانت تجمعني بأخوتي وهُم نيام، خصوصًا لأنّ والديّ اللذَين كانا يتذمران من كثرة انصرافي إلى القراءة ما كانا يعلمان بما أفعله. كذلك كنتُ أحبّ ملء الجرّة من العَين وحملها على رأسي أو «حشّ» العشب للبقر في مزرعتنا البقاعيّة، متحدّيةً فرْضهما دَورًا «طبقيًّا» عليّ، عن طريق القيام بأمور لا يستسيغانها، لكنّهما لا يملكان حجّة لمنعي منها. ولعلّ سلوكي لاحقًا، وخصوصًا في المرحلة الجامعيّة، عندما كنتُ أقرأ الكُتب المقرّرة بعد امتحاني بها، كان مبعثه أيضًا

رغبة مماثِلة في تأكيد حريّتي ومزاجيّتي، وعلى أنّ سعيي المعرفي لذّة وغاية أرغب بهما وأختارهما بحريّة، **لا** فرضًا أُجبَر على القيام به.

والفرق بين بعض خياراتي هذه والحريّة المطلقة التي ذكرها سارتر، أنّني اتّخذتها في مواجهة القمع. فلولا القمع لَكُنْتُ اخترت مثلاً، أن أذهب للسباحة في البحر مع رفيقاتي. أمّا ما وصفه سارتر، كصيد الصحون أو الإرهاب، كمجرّد التعبير عن الحريّة فلم يذكر أنّه كان بسبب فقدان الحريّة أو الخوف من فقدها. ومع هذا فلعلّ هذه الخيارات كانت من أوائل ما عشته في زمني من حريّة عمليّة، في غير الأمور العاديّة البسيطة.

زمن عيشي للحريّة العمليّة الهادِفة

أمّا الحريّة العمليّة بمعناها المسؤول والهادف على نطاق واسع، والتي تكلّم عنها سارتر في *Being and Nothingness*، فَبَدَتْ في شبابي الأوّل بعيدة وصعبة بسبب القيود على حركتي ووقتي، وبسبب نظرتي إلى ضعف إمكانية تأثيري، بعد كلّ التقوقع الذي فُرِض عليّ لسنوات. وقد انضمَمتُ في سنوات الدراسة الجامعيّة إلى حركة سياسيّة وأخرى نسويّة، لكنّ اندماجي بالعمل فيهما كان هامشيًا.

لم أستفق من فقدان الحسّ وأجدُ الثقة بقدرتي على العمل الحرّ الهادف إلّا بعد إرسال ولدَيْ الكبيرين إلى المدرسة واضطراري للعمل كمساعدة في البحث، لرفد دخل العائلة. فمِن وقتها عشتُ فترة طويلة من الحرّيتَيْن الفكريّة والعمليّة، بالمعنى المسؤول والمؤثِّر في حياتي وحياة الآخرين. وساعدني زوجي على فكّ أسري، لأنّه أراد لي أن أعيش بالزخم الذي أرغب. وفرحتُ كثيرًا بعودتي إلى الإحساس والتفاعل وبقدرتي المستجدّة على الفعل، فغدوت لا أكاد أصدّق أنّ ما نشأتُ خائفة منه من حياة أشبه بالموت في جمودها غدت صاخبة ومنتجة. وقد أعطاني الفرح بالحريّة القادرة نشاطًا لا يعرف الكلل، وأصبحت منتظمة ومثابرة بعد أن كنت مزاجيّة وفوضويّة، واكتشفت بالاختبار أنني أحب المزاوجة بين العمل للعائلة والعمل الفكري والتربوي خارج المنزل، عندما يشوب أحدهما الآخر. وقد تسنّى لي في مرحلة النضج هذه أن أحيا كامرأة تبني كيانها المستقلّ بجهدها، وأن أربّي ابنًا وابنتَين يعتبرون عمل النساء وحرّيتهنّ حقًّا محسومًا لا جدال حولهما.

أمّا بعد التقاعد، فلم تَعُد المشكلة في امتلاك الحريّة، فذلك غدا أمرًا مفروغًا منه. لكنّ المشكلة أصبحت في إيجاد مجالات لاستخدام الحريّة وامتلاك القدرة الجسديّة للتعبير عنها، وبذلك وَجَدْتُني أعود من جديد لأركّز على الحريّة البرغسونيّة في القراءة والتأمّل.

نقاش لأدورنو وسواه

لم أشعر بأَسْر التقليد وغياب الحريّة عندما كنت أقضي العطل مع زوجي وأولادي على صورة تشبه ما يصفه أدورنو للعطل في زمن الرأسماليّة. فقد كنا نمارس هواية التزلّج على الثلج ونعود مكتسبين اللون البرونزي الجميل. فبالنسبة إلى ما نشأت خائفة منه، كانت العطل «الشائعة» وشبه المقنّنة، رأسماليًا، تنطوي على كسر التقليد والتعبير عن خيار حرّ. فقد لاءَمَت تلك العطل شغفي بالرياضة كما بالطبيعة، وخصوصًا عندما تكون نقيّة ناصعة.

وفي هذا تتعارض تجربتي مع ما يقوله أدورنو أيضًا عن «الوقت الحرّ». فقد بدا لي «الوقت الحرّ»، بالنسبة إلى ما كانت تعيشه النساء في المجتمع الذي نشأت فيه، وقتًا للملل والانتظار والإقصاء عن نبض الحياة، وليس كما كان وقت الرجال الحر، الذين قرأنا عنهم في روايات الأدب الإنكليزي، حيث كانوا يقضون وقتهم بالصيد والقراءة والنزهات وفي ما يختارونه من حياة اجتماعية. فعندما يكون الخيار بين العيش كما عاشت نساء المجتمع الذي نشأت فيه وعيش منهمك بالعمل والعطل، حتّى وفق أنماط جاهزة أو شبه جاهزة، كما في ما ينتقده أدورنو، يكون الخيار الثاني، في رأيي، أرحم إنسانيًا.

من هنا يبدو لي أنّ الأَسْر كما الحريّة هما، واقعيًا، نسبيّان ومتدرّجان. والأقرب إلى منتهى الأَسْر هو حياة النساء اللواتي كان يقال لهنّ إنّ حياتهنّ ستشتمل على رحلتَيْن لا **ثالث** لهما: واحدة من منزل العائلة إلى منزل الزوج، وثانية من منزل الزوج إلى القبر. أمّا «الوقت الحرّ» الذي يذكره أدورنو عن زمن ما قبل الرأسماليّة، فلا يكون إلّا في مجتمعات مستنيرة وموسرة يغلب فيها الاعتداد بالفردانيّة.

ومن أسباب نظرتي إلى العمل كما العطل، المخالِفة لرؤية أدورنو لهما، أن مجتمعنا لم يكن مجتمعًا رأسماليًا تقليديًا. كذلك، فالعمل الأكاديمي الذي كنت أقوم به لم يكن

من نوع الأعمال الرتيبة التي وصفها. أمّا العطل التي كنت أقضيها مع العائلة، فكان مبعثُها خيارًا اتّخذناه يختلف عن المتوقّع في البيئة التي تربيت فيها، وإن كان متوقعًا في البيئة الرأسمالية التي كنا قد اقتربنا قليلاً منها. وبسبب نمط عيش النساء في المجتمع الذي نشأت فيه، لم أتضايق من أن انهماكاتي المتعدّدة لم تترك لي الكثير من الأوقات الحرّة، لأنّ هذه الأوقات كانت في نظري مرادفة للضجر والقهر وقمع الحيويّة والحياة. فيبدو أن نوعية الاقتصاد/ العمل والنمط الاجتماعي المعيش والمتوقّع يؤثّر كثيرًا في ما قد يرغب به الفرد أو يحاول تجنّبه.

في هذا المقام، أتعجّب من كون معظم النظريّات الفلسفية كما مقولات التحليل النفسي، التي ذكرتها في القسم الأول من هذه الورقة، لم تعطِ أيّ دَور إيجابي لتفاعل حريّة الفرد ورغبته مع المجتمع الذي يعيش فيه. فكلٌّ من برغسون وأدورنو وفرويد صوّر المجتمع كعائق في طريق الحريّة، أو مقولِب مشوِّه لها (برغسون)، أو مُصادِر للزمن الذي يعيشه الفرد (أدورنو)، أو حائل دون تحقيق الرغبات (فرويد)، بخاصّة في (*Civilization and its Discontents*). بل حتّى لاكان، الذي أدخل المجتمع إلى بنية الرغبات اللاواعية، عن طريق اللغة، أدخله سلبًا كتضحية. أمّا وفق ما عشته من تجربة، فكان المجتمع عائقًا، من جهة، وجاذبًا محفّزًا على الحيويّة والتحدّي، من جهة أخرى. بل كان قمع المجتمع محفّزًا للتعبير عن الحريّة، وكانت رغباتٌ كثيرة لديّ مجبولة بالتَّوق إلى سبر المجتمع والتفاعل معه وخدمة تطوّره، وبالطموح إلى أن يحتضنني رضاه، لأسكن إليه وأرتع معتزّة في رحابه.

كذلك، فلا شكّ بأنّ زمن النساء يختلف عن زمن الرجال. فمثلاً، لعب **كوني** أنثى دَورًا في إطلاق حريّتي بالمعنيين المنطبقين على ما مارسته في الطفولة والمراهقة. وأعتقد أن كثيرات من النساء يستعضن بهذين المديين من الحريّة، عندما لا يفلح حرمانهنّ من التقرير والفعالية في كسر شوكتهنّ. ففسحةُ الوقت «الفارغ» المتّسعة المتاحة لبعض الطبقات الموسرة من النساء تفسح لهن المجال للتفكير والتذكّر ولمُقارَنة الانطباعات والتجارب، وقلّةُ استبطان النساء للتقاليد والأنماط الاجتماعية، قياسًا بالرجال، يُبقي لهنّ قدرًا أكبر من الحريّة الفكريّة البرغسونية. ذلك أنّه من الطبيعي أنّ الرجال، الذين يُغدِقُ عليهم المجتمع مكانة واحترامًا ويسمَح لهم بعيش إنسانيتهم، بل يحثُّهم على

ذلك، يستسهلون استبطان قوانين المجتمع وأنماطه. أمّا النساء، اللواتي يَعينَ باكرًا أنّ أنماط المجتمع وقيمه لا تراعي إنسانيتهنّ ولا تعطيهن ما يَسْتَحْقِقْنَ من اعتبار ولا ما يحتجن إليه من مدى، فطبيعي ألّا يتحمّسن لاعتناق القيَم الاجتماعية، أو أن يعتنقنها أحيانًا ظاهريًا وينعتقن منها في قناعاتهنّ أو في ما يَعِشْنَهُ، في الخفاء. وبذلك يحتفّظن بقدر من الحرّية النفس – فكرية يساعدهنّ على اجتراح أساليب تسمح لهنّ بالتعبير عن إنسانيتهنّ. وبالنسبة إلى التعبير الحرّ غير الهادف، فعندما تمتلك النساء الحريّة الفكرية ويُحْرَمْنَ من الحريّة المؤثّرة على أرض الواقع، قد يَجْمَحْنَ إلى كسر النمط في تعبير لا يهدف إلا إلى تأكيد امتلاكهن للحريّة، كما كنت أفعل، مثلاً، في قراءة النصوص المقرّرة بعد امتحاني بها.

تأثير الرغبات والغرائز على عيشي للزمن

من المتوقّع أنّ ما سأتكلّم عليه في هذه الفقرة هو ما أعيه، لأنّ ما يكمن في اللاوعي هو، بطبيعة الحال، غير متوافر لي. وبذلك قد يُحكَم على ما سأقوله إنّه أقرب إلى التحليل النفسي الوجودي، الذي تكلّم عنه سارتر، منه إلى التحليل النفسي عند فرويد ولاكان. وقد منع فرويد تحليل الذّات، لكنّه عاد فقام بتحليل نفسِه (انظر، مثلاً: *The Interpretation of Dreams* و*Psychopathology of Everyday Life*)! ومع هذا، فسأستخدم بعض نظريات المُحلّلين النفسيّين في ما يلي من تمحيص لرغباتي.

في سنوات نشأتي، لم يكن يُتاح لي تحقيق رغبات خارج حدود القراءة والعبادة ولعب ملجوم بما كان يقال عني دائمًا في العائلة من إنّني ما وُلِدتُ طفلة، **بل «عجوزًا تسعينيّة تعلّم على الفتوى»**. والقراءة تمثّل توجيه الطاقة إلى ما يسمّيه التحليل النفسي «التسامي». أمّا العبادة، فالبعض يعتبرها مسيّرة بخداع النَّفس (فرويد)، والبعض الآخر يعتبرها منبثقة من غريزة تولد مع الإنسان، أو عن موروثة معيّنة يمكن رصدها[14].

فإلى جانب تَعَلُّقي بالقراءة، سهّلت كثيرًا علي سنوات المراهقة ممارستي للتعبّد، إن في الكنيسة التي كنت أؤمها كلّ يوم من السنوات الدراسية الخمس التي قضيتها في

(14) Dean Hamer. *The God Gene: How Faith is Hardwired into our Genes*. Washington: Anchor, 2005.

المدرسة الإنجيليّة (الأميركيّة) للبنات، أو في الصلاة والصوم على الطريقة الإسلامية في منزل العائلة. وكنتُ كلّ شهر رمضان أحيي إلى الصباح ليالي القدر الثلاث مع جدّتي وأفراد من العائلة وأصدقائها، وأذهب صباحًا إلى المدرسة من دون أن أذوق طعمًا للنوم. ومع انتقادي بعض الطقوس وعزوفي عن بعض المعتقدات، كنت أجد لذة وراحة في النوعين من العبادة. ولم أكن أجد حرجًا أو أشعر بتبكيت ضمير بسبب جَمْعي بين الدينَيْن.

وفي سنوات النضج والعمل، عندما كان عليّ التوفيق بين ما أرغب به وبين حاجات أسرتي، أظنّ أنّ الزَّخم القويّ لشعور الأمومة عندي حال دون شعوري بأسر وحرمان. كنتُ مدفوعة في تعاطيّ مع أولادي وتلاميذي بحبّ وحنوّ كبيرَيْن، وبفضول إزاء ما سيصبحونه في المستقبل. وقد عبّرت عن ذاتي ببعض الإنتاج الفكري وفي مقارعة مَن تمرّدتُ على سلطتهم من رؤسائي في العمل. فحريّتي العمليّة وفّرت لي المجال للتعبير عن الحبّ لمَن خدمتهم (لعلّها الغريزة الإيروتيكية)، وعن العداء (لعلّها غريزة الموت موجّهة عداءً إلى الخارج) لمَن احتقرتُهم أو غضبتُ من سلطويّتهم التي اعتبرتها هدّامة ومُحبِطة.

ولعلّ رغبتي وتَوَجُّهي في العمل يشابهان رغبة وتَوَجُّه نساء كثيرات، من جيلي ومن سبقهن، اللواتي سَعَيْنَ لعيش حيويّةٍ ما، وتجربةٍ إنسانيّة غنيّة أكثر ممّا سَعَيْنَ إلى تحقيق نجاح عملي. وقد يؤدّي هذا النوع من التوجّه إلى اختلافٍ نسبيّ بين ما يسعى الرجال إلى تحقيقه، وما تسعى إليه العاملات من النساء[15]. فتَوَجُّه النساء المعتاد للعناية بالآخرين يؤدّي بهنّ إلى الاهتمام بالبيئة وبالناس. وفرط رغبتهنّ في عيش حياة مغايرة لما عاشته جدّاتهنّ قد يقودهنّ إلى تغيير نوعيّة عملهنّ، من وقت إلى آخر، اكتسابًا لمزيد من التجارب. ولعلّ فرح النساء بوضعهنّ المُستجدّ يدفعهنّ باتّجاه ما يُقال عنهنّ من أنهنّ أقلّ قابليّة للفساد وأكثر جديّة في العمل. وقد تؤدّي حداثة تمرسّهنّ بدبلوماسيّات العمل في شركات ومؤسّسات إلى كون غير المتزلّفات منهنّ أقرب من زملائهنّ الرجال إلى

(15) Theodore Zeldin. *An Intimate History of Humanity*. University of Michigan: Sinclair - Stevenson, limited, 1994.

التصريح بآرائهنّ تجاه رؤسائهنّ في العمل. وقد دفعتُ في حياتي العمليّة أثمانًا باهظة بسبب صراحتي تلك. أمّا بعثرة نشاطي العملي بين الصحافة والترجمة والأكاديميا والانصراف للعائلة عندما كنتُ أرى أحد أفرادها بحاجة لتفرّغي، فيُشبه ما عاشته نساء كثيرات من بعثرة جهد حالت دون بلوغهنّ المراتب الوظيفيّة العليا، التي يعتقد زيلدن بأنّها ليست أولويّة لدى النساء. فأنا لم ألتزم بعمل خارج المنزل عندما كان أحد أولادي دون السنة الثانية من عمره/ ها. وكنتُ آخذ إجازات غير مدفوعة لفصول دراسيّة كاملة كلّما كنتُ أشعر بأنّ أحد أفراد أسرة مولدي أو أولادي بحاجة إلى تفرّغي له/ ها. ويبدو لي أنّ هذا النوع من التضحية أو من اختيار الأولويّات، اللذين يعتبرهما زيلدن من طبيعة النساء، كان أكثر شيوعًا في حياة جيلي وجيل مَن سبقه من النساء العاملات ممّا هو عند الأجيال اللاحقة، التي يبدو لي أنّها تعطي قيمة أكبر للنجاح الوظيفي.

ولو سُئلت إن كنتُ قد عشتُ رغباتي الأصيلة وبالتالي زمنًا حقيقيًا، وفق حُكم التحليل النفسي، لاحترت بين ما يقوله هذا العِلم عن الرغبة وما يقوله عن التسامي. فهل الرغبة المتسامية هي رغبة حقيقيّة أم لا؟ وكجواب على هذا السؤال أذكر تجربة عشتها، لعلّها دالّة أكثر من التحليل الفكري: فقد كنتُ راضية **عن** نجاح عمليّة جراحيّة خضعت لها وممتنّة لقدري الذي هيّأ لي السلامة، عندما أخبرني طبيب مناوب في المستشفى أنّه يُداوم على تمضية عطله السنوية مع غجرٍ يعيشون في روسيا، حيث يقضي معهم شهرًا في الرقص والغناء والتمتّع بجمالات طبيعيّة متنوّعة. وكان من تأثير ما أخبرني الطبيب به أنّ رضاي وامتناني تلاشيا وحلّت مكانهما نظرة إلى حياتي على أنّها أشبه بسجن لا فرح فيه. فيبدو أنّ تغيّر شعوري في ذلك اليوم من الرضى إلى شعور طاغٍ بالأسر نتج عن مُفاضَلة بين معيش يحقّق الرغبات المتسامية وآخر يحقّق الرغبات الأصيلة. فهل كانت رغباتي المتسامية، بشكل عامّ، ممّا يحقّ فيه القول: «مُجبر أخاك لا بطل»؟

وفي صدد هذا الالتباس بين الرغبات الأصيلة والمُتسامية، أذكر أنّني قرأتُ وأنا في سنّ الثانية عشرة أبياتًا باللغة الإنكليزية في كتاب لماري مونتغومري مأخوذة من قصيدة عنوانها» غرّة نبات كفّ الذئب» للشاعر وليام برانيت (1847)، أترجمها كما يلي:

«أيتها البرعمة، تساءلي هامسة في نومك:
كيف أصعد إلى الأعالي؟

فطريق المجد نحو القمم السامية
بالغ الصعوبة والانحدار.
كيف أبلغ ذلك الأمل البعيد
من الشهرة الحقيقية المشرّفة،
فأكتب على لوح الزَّمن اللامع
اسمًا متواضعًا لامرأة».

فهل كان مبعث تأثّري بهذه الأبيات رغبة أصيلة أم متسامية؟ قد تبدو لي أصيلة من قوّة تأثيرها في نفسي ولما كان يعطيني إياه كل تفوّق معرفي حصّلته من فرح ورضى. فأيهما رغبتي الأصدق: أهي الالتحاق، ولو مرحليًا، بالغجر في روسيا، أم اكتساب اسم لامع وشهرة مشرّفة؟

يبدو أن رغباتي كانت متعدّدة الأوجه وليست موحّدة كما يبدو من تسمية فرويد ولاكان للمرغوب به «الشيء». ولعلّ «الشيء» يرمز إلى متعدِّد بنيته موحّدة، ومن هنا التكرار وما يؤدّي إليه من اعتبار «الرغبة» واحدة.

لكن، يبدو لي أنّ رغباتي تغيّرت عمّ كانت عليه في زمن التقاعد الذي أعيشه الآن. فقد غدت رغباتي أكثر واقعيّة، وغدا لـ«الوقت الحرّ» عندي طعمٌ يشبه ما رآه فيه أدورنو. أما القيود، التي كانت عائليّة وغدت جسديّة **سببها** تقهقر الطّاقة، فغدوت أتعايش معها بطيب خاطر، فلا تحدٍّ ولا نزوعٌ جامح إلى ما يُغاير الحاصل. وزمني الآن يشبه زمن الطفولة في حريته الذاتيّة البرغسونيّة، وفي الفسح من الوقت التي يتيحها لي للاستغراق في ما أرغب به من خيال وتفكير. أمّا تغيّر نظرة الآخرين لي، من نظرة إلى إنسانة مؤثرة في مسار الأحداث إلى نظرة إلى إنسانة غاربة عن قلب الحدث، فهو أمر تعجّبت منه أوّل الأمر ثم تقبّلته كنتيجة لطبيعة الأمور التي تسري على معظم الناس عندما يتقدّم العمر بهم. وقد وجدت لتغيّر النظرة هذا ناحية إيجابية، كونها تُحرِّر كبير السنّ من ضغوط ومطالب كثيرة، ممّا يعيده إلى نفسه ويسمح له بقضاء كثير من الوقت في عيش ما يرغب به، من اكتشاف أماكن ومعارف ومن الاستمتاع بالطبيعة وبالأعمال الفنّية، في صحبة من يودّ ممّن يتوافر، بعد الهجرة والموت، من الأصدقاء.

ويبقى الفرق الأساسي بين أمد الطفولة وأمد الشيخوخة أنّ الأوّل بطيء غني والثاني سريع ضَحْل، نسبيًا. وسرعته هذه تزيد من الشعور بقرب المجهول المُنتظَر. لذلك، يطغى الشعور بوجوب الاستعداد لما سيكون، عن طريق العمل على النمو الروحي بدل التوسّع المعرفي والفكري اللذين كنت أستعدّ بهما للمستقبل عندما كنت يافعة. لكن الحياة الروحية التي كانت في سنواتي الأولى حاجة شعرت بها ورغبت فيها غدت قرارًا عمليًا أتّخذه. وهذا القرار بوجوب الاستعداد لموت قادم لا محالة، يبقى مؤجّلاً ريثما انتهي من قراءات كثيرة وبعض الكتابات، ما كان الوقت يسمح بهما في سنوات الانهماك. فالعادة، وهي هنا عادة القراءة والكتابة، غلبت قراري أو رغبتي المتطلّبة تغييرًا جذريًا في ما أَلِفْتُهُ من أسلوب حياة.

فأيّهما هو ما أرغب به: التأمّل أم القراءة؟ ولو قلنا إنّني أرغب بالتأمّل، فهل يأسر شغفي بالقراءة أو تعوُّدي عليها حريّتي فيحولان دون تحقيق خياري؟ أم هل إنّ القراءة هي رغبتي الحقيقية لأنّها ما أقوم به فعلاً؟ والتأرجح بين الرغبتَيْن والخيارَيْن يظهر خاصّية هامّة من خصائص الرغبات كما من خصائص الحريّة العمليّة تكلّم عنهما كلٌ من أرسطو وسارتر: فقد نريد أمورًا كثيرة لا يتّسع زمننا لها، وقد نعجز عن القيام بأمر نريده، لأنّنا نقوم بأمر آخر نريده أيضًا. كذلك قد نختار أمرًا، ليس لأنّه أقصى ما نريد، لكنْ لأنّه المُتاح من أجل تفادي ما لا نريد، كما حصل لي كثيرًا في الأمدَين الأوّلَين من حياتي، حين اخترت التعبير العشوائي عن الحريّة هربًا من الشعور بالأسر، أو حين اخترت طريق المعرفة هربًا من العيش كربّة منزل، أو كما يحصل لي الآن من اختيار **القراءة والكتابة، اللذين اعتدتهما**، على حساب ما أعتبره الخيار الأفضل من تأمُّل ورياضة روحيّة.

أقرأ وأنفعل وعيناي على زمن النسّاك. لم يَعُد فكري يذهب كثيرًا إلى الماضي والمستقبل، فغدوت كالنسّاك مستغرقة في ما أعيشه حاضرًا. أشعر أيضًا بالتقارب بيني وبينهم، إلى حدّ ما، لكونهم يختبرون الحياة من دون تركيز على الأنا، فيُسَيِّرُهُم الحب والزهد والرغبة بالتلاشي المادّي وباكتمال الحضور الروحي. أتعاطف مع كون بعضهم يتكلّم عن نفسه بصفة الآخر، فيقول عنها «هذا الجسد» أو «هو» أو «هي». أغبطهم على عيشهم خارج الزَّمن، خصوصًا أنني أتمنّى لو أعيش خارج زمن العروبة الراهن. أما أكثر ما يقرّبني إليهم ويقرّبهم إلى قلبي، ممّا يدلّ أيضًا على علاقتهم بالزَّمن، فهوعلاقتهم

بالشجر. فمعظمهم كان يجلس للتأمل تحت شجرة تصير تُعرَف به أو بها. فكأن زمنهم يشبه زمنها في امتداده وتجانسه (ممّا يتعارض مع نظرة برغسون إلى المعيش في الزَّمن)، وعلاقته الحميمة بالطبيعة والأرض، اللتَيْن تشكِّلان كيانَيْن حيويَّيْن شاملَيْن ومَدخلَيْن إلى وحدة الكون. وفي فصل الصيف، أقضي كثيرًا من الوقت أقرأ تحت شجرة صنوبر آلَفُها وكثيرًا ما أحتضنها فتعطيني زخمًا وطمأنينة.

أتطلّع بِتَوْق يخالطه الخوف إلى ما أعلم أنّه ينتظرني من مصير محتوم، ممّا يذكّر بتأرجح فرويد في كلامه على غريزة الموت بين التحدّث على «غريزة موت» جاذبة إلى الكينونة اللاعضويّة، من جهة، والكلام على «الخوف من الموت»[16]، من جهة أخرى. فكلّما تُقْتُ إلى مَن فارقوا الحياة من الأحبّاء وشعرت برغبة للعَوْدِ إلى حضن طبيعة تجذبني إليها رائحتها الزكية وأصواتها المريحة وما تومئ لي به من عيش **مغاير، خارج** الزَّمن، أقابل الوعد بالخوف من المجهول وممّا قد يباعد بيني وبين آخرين أُحِبُّهُم وآنَس إليهم.

وقد تغيَّرت كثيرًا نظرتي إلى الزَّمن. كنتُ في السابق أشعر بأنّني في سباق معه كي أحيا كلّ الزخم الذي أتوق إليه وكي أحقق كل ما تصبو إليه نفسي، أمّا الآن فبِتُّ أراه سرابًا خادعًا. أنظر إليه نظرة دهرية تُقلِّل من شأن مراحله ولا تحفل كثيرًا بسرعته التي لا تستقرّ على حال. بتّ أدري أنّ الواقف والراكض في الزَّمن لا يختلفان كثيرًا عن بعضهما، وأنّ الزَّمن وَهْمٌ كما رآه آينشتاين وكما يراه النُّسّاك. فقد ننظر إلى عيش الإنسان للزمن معتدّين بما خصَّصنا به من بين الخليقة من حريّة ذهنيّة في التذكّر والفكر، كما عند برغسون، أو حريّة مزاجيّة، لاهية أو مسؤولة، تؤدّي بنا إلى اختيار ما يحقِّق الفائدة الأعمّ لأكبر عدد من الناس، كما عند **سارتر**، وقد ننظر إلى عيش الزَّمن نظرة فرويديّة مأساوية، ترتكز على اعتبار الإنسان مُسربلًا برغبات واحتياجات يسعى دائمًا إلى تحقيقها، من دون أن تتوافر له الإمكانيّة الاجتماعيّة ولا حتّى الطبيعية التي تسمح بهذا التحقيق، أو نظرة لاكانيّة تركّز على أهميّة الكلام، وهو ما يميّز الإنسان عن باقي المخلوقات، في صناعة رغباتنا التي يتدخّل النمط والقانون الاجتماعيان في قولبتها. أمّا ما خَبِرْتُهُ في رحلتي على هذا المقلب من الزَّمن، الذي تسمّيه الأديان وبعض النظريات الفلسفية، فانيًا وخادعًا،

(16) Sigmund Freud, *Complete Psychological Works*, V14,19, Op. cit., p. 57 - 59.

فهو أنّه على الرّغم من الاختلافات الفرديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والجندريّة، فالزَّمن الذي نعيش، ونجمّله إذ نُلبِسُه أثواب الحريّة المعتدّة بنفسها، والملوّنة بالرغبات الخافتة أحيانًا والصارخة حينًا، هو أشبه بصحراء نسير فيها من غير دليل إلّا السراب الجميل الذي تصنعه رغباتنا **ويحثّنا على السير فيها** اعتدادنا بما نعتقد أنّنا نملكه من حريّة.

Bibliography

- Adorno, Theodor .*Free time in The Culture Industry: Selected Essays on Mass Cultur*. Editor: J. M. Bernstein. Great Britain & Wales: Routledge, 1991, p. 162 – 170.
- Bergson, Henri. *Time and Free Will: An essay on the Immediate Data of Consciousness*. F. L. Pogson trans. London: G. Allen & Unwin, 1910.
- Brough, John, *Introduction», On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, 1893 – 1947). John Brough (trans. & intro.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Bryant, William, *The Fringed Gentian*, in Poems. Philadelphia: Carey and Hart, 1847.
- Eagleman, David. *Incognito: The Secret Lives of the Brain*. New York: Pantheon Books, a division of Random House Inc. 2012. Originally published in Great Britain by Canongate Ltd. Edinburgh.
- Eagleman, David. *Brain over Mind* U tube: https\\www. com\watch? UWBTT – G14VQ
- Einstein, Albert. *Relativity: The Special and General Theory*. First published 1920, PDF ebook by Jose Menendez.
- Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953 – 1978.
- Hamer, Dean. *The God Gene: How Faith is Hardwired into our Genes*. New York: Anchor, 2004.
- Husserl, Edmund. *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*.

Editor: Martin Heidegger. James S. Churchill (trans.) Introduction by Calvin O. Schrag. Indiana: Indiana University Press, 1964.

- Jankelevitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Editors: N. F Schott & A. Lefebvre. Duke University Press, 2015.
- Kant, Emmanuel. Critique of Pure Reason. Translated by N. Kemp – Smith. New York: St. Martin's, 1965 (first published in German in 1781).
- Kelly, Michael, *Internet Encyclopaedia of Philosophy and its Authors*. Boston College USA.
- Lacan, Jacques. *Ecrits - A Selection*. Translated by Alan Sheridan. London: Tavistock publications ltd. 1980.
- Lacan, Jacques. *Le Seminaire de Jacques Lacan*. Livre 1 – 20, Texte etabli par Jacques – Alain Miller. Paris, edition du Seuil, 1975.
- Lacan, Jacques. Le Seminaire, 1959 – 1960, Livre 7, L'ethique de la psychanalyse. Paris: Le Seuil, 1986.
- Redd, Nola Taylor. *Einstein's Theory of General Relativity*. Internet: Space. com, July 12, 2016.
- Sodowski, R. *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Sartre, Jean Paul. *Les Chemins de la liberte IV*. *The Last Chance,* Translator: Craig Vasey. England: Bloomsbury Academic, 1986.

.