المحور الرابع

في ملعب الزَّمن

أنماط عيش ومسارب ودروب متعرِّجة

انتهاك التحريم عبر الأزمنة
بين قلم سوفوكل (Sophocles) وسكّين فرويد (Freud)

رجاء نعمة

أوّلاً- مدخل: التحريم وانتهاكه

في سياق التطوّر الاجتماعي منذ المشاعة البدائيّة حتى زمننا الحاضر، يُعتبر إرساء «التحريم» المنعطف الأهمّ في تنظيم حياة البشر. هذا ما تتّفق بشأنه العلوم الإنسانيّة والأديان والأعراف كضرورة لنموّ المجتمعات وسواء النفس. ومن البديهي أنّ التحريم كنظام، لم يستتبَّ دفعةً واحدةً، بل مرّ بمراحل زمنيّة وأعراف متباينة، قبل أن يغدو قانوناً كلّياً يدين به أهل الأرض؛ ففيما كان زواج الأب من ابنته وهذه من شقيقها معترفاً به في حقبة معيّنة من تاريخ ملوك الفراعنة، كانت مثل هذه الممارسات، في الحقبة ذاتها، محرّمةً تماماً في حضارات أخرى: اليونانية والبوذية وشرائع حمورابي، كما في الحضارة الرومانية؛ ما حدا بهذه الأخيرة إلى اعتماد ازدواجية تشريعية إحداها «للصفوة» الرومان تحرّمها؛ وأخرى «للبرابرة»، تبيحها[1].

أَوْلى علماء الأنتروبولوجيا «التحريم» اهتماماً بالغاً لفهم المجتمعات وتطوّرها، ومن أبرز هؤلاء

(1) L'*incestus iuris gentium* était supposé commun aux peuples étrangers; L'*incestus iuris civilis* était spécifique aux citoyens Romains. (GAIUS, Institutes, 1950) V. I, p. 58 - 59.

كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi Strauss) ومارغاريت ميد (Margaret Mead). وكلاهما يؤكد على أن التحريم مرتبة عالية من مراتب النظام الاجتماعي الذي ارتقى بالبشر من المستوى «البدائي» إلى المصاف «الثقافي»[2].

لن يستفيض موجز هذا البحث في حيثيّات التحريم، بل سيقتصر على مسألة «انتهاك التحريم» وارتباطه أسطورياً وتاريخياً بالعنف والمأساة. فالتحريم، قلّما تَتَشَرَّبُهُ النفس إلّا مصحوباً بمشاعر قوية، تتراوح بين ألم الانقطاع عن المرغوب به غريزياً، والراحة والزهو بالانتصار عليه. خارج هذا الانتصار يبقى الانتهاك الفعلي أو التخييلي في طليعة مسبّبات الصراع النفسي للإنسان، وذلك لارتباطه بالمقدّس وبالدّنس، أي، «بالذّعر المقدس» بحسب فرويد[3] (Freud). فانتهاك المحرّم هو في حدّ ذاته فعلٌ عنيفٌ يؤسِّس غالباً للتكرار ويتلازم مع أذى النفس والآخرين. ظاهرة نلاحظها منذ فجر الأساطير. فالإلهة غايا (Gaia)، وهي «الأم الكبرى» لإلهات الإغريق، بعد أن ولدت أورانوس (Uranus) الذي هو في الوقت عينه، السماء وإلهٌ عنيفٌ، لن تلبث أن تدخل معه في جماع لا يتوقف وتلد منه عدداً من الكائنات تتصف جميعها بالتوحش والجنون. أورانوس الذي سيفقد الثقة بذرّيته طلب من غايا التخلّص منهم. على أنّ هذه ستتحالف مع ابنهما كرونوس (Cronos)، للتخلص من أبيه. فيقتل هذا والده أورانوس ثمّ يقيم علاقة مع «ريا»، التي هي من صلبه؛ وينتهي أمره هو أيضاً بالانتقام من ذريّته[4].

في الديانات، يرتبط انتهاك التحريم بعقاب القتل، وكذلك الأمر في شرائع حمورابي والقانون الروماني والأعراف اليونانية وغيرها. كما أنّ نماذج العنف المرتبط بانتهاك التحريم لا حصر لها في الميتولوجيا والتاريخ. لطالما كانت نهايته هلاك الأطراف المعنيَّة به؛ ولنا في مسرحية فيدرا، ومثال لوكراس الرومانية، وسميّتها الأوروبية في القرن السادس عشر، ومصائر أفراد من عائلة بورجيا الأرستُقراطية، نماذج ممثِّلة تُعزّز هذا الرأي.

(2) Margaret Mead, *Sex and temperament in three primitive societies* (The Gendered Reader, New York: 1935), p. 84.

(3) Sigmund Freud, *Totem et tabou* (Paris : petite bibliothèque, Payot,2001), p. 29.

(4) فرويد؛ لم يخصّص مؤلّفاً لتحليل أسطورة «أوديب الملك» وعقدة أوديب والإخصاء، بل تناولها في عدد من مؤلّفاته، كان أوّلها «تفسير الأحلام»، الذي ترجمه مصطفى صفوان، وصدر بطبعات عدّة.

ثانياً- المحرَّم الأكبر: انتهاك أرض الأمّ

تتحدّث الأساطير كما الممارسات عن زواج الأخّ من أخته أو الأبّ من ابنته في بعض الحضارات (آلهة الفراعنة، إيزيس وأوزيريس، وبعض ملوكهم وملكاتهم)؛ لكن ما من أسطورة أو توثيق يتناول زنى المحارم مع الأمّ، أو التناسل بين امراة وابنها، ما جعل انتهاك هذا التحريم في منأى كلّي، لا عن توثيق الممارسات في الواقع فحسب، بل عن مثولها في المتخيّل أيضاً، ليظلّ هذا الانتهاك ممنوعاً على الذاكرة والاستحضار؛ أمّا ذكره في الكُتب المقدَّسة، القرآن الكريم[5] والتوراة[6]، فاقتصر على سَنّ الشرائع. وفي ما عدا أسطورة غايا (Gaia) اليونانية وعديلتها السومرية، ما من حكاية تشير إلى أنّ انتهاكه بين أم وابنها قد شكّل في حقبة ما من تطوّر المجتمعات أساساً للتكاثر أو لتحقيق الرغبات. على أنّ مرغاريت ميد (Margaret Mead) في تحليلها الدّلالات الثقافية، تميّز جوهرياً بين ممارسات الكائن الزائل (الانسان) وممارسات الكائنات غير القابلة للزوال، (الإلهة غايا مثالاً).

Le mortel et l'immortel

هكذا تبقى أسطورة أوديب الملك (Oedipus The King) نموذجاً فريداً لانتهاك التحريم على أرض الأمّ واستثناءً في تاريخ التراجيديا[7]. مقابل ذلك، فإنّ غياب انتهاك التحريم عن أرض الأمّ يتلازم والصفة القدسيّة التي رافقت طويلاً التصوّرات عن الأمومة والإنجاب؛ والأمثلة عليها متعدّدة: «الحبل بلا دنس» في الميتولوجيا القديمة، كما في الديانتَيْن المسيحية والإسلامية. وما مغزاها سوى أنّ الأمّ تحمل رمزياً من القداسة ما قد يمنحها، في حالات من الطهرية القصوى، هِبة الإنجاب الربّـانية بلا «دنس»[8].

ثالثاً- أوديب الملك(Oedipus The King): عقدة إخصاء أم محنة إقصاء

تحتلّ أوديب الملك (Oedipus The King) مكانةً مركزيةً في عالَم الأساطير، بل

(5) **القرآن الكريم**، سورة النساء، الآيات: 22 و23 و33.

(6) **التوراة**، سفر اللاويين، إصحاح 18 (وغيره).

(7) Sophocles, *Oedipe*, (Paris : Éditions Les Belles Lettres, 1964).

(8) **القرآن الكريم**، سورة مريم.

وتتجاوز ما عداها بلاغةً وكثافةً ممّا جعلها عابرةً للأزمنة، جاذبةً للفنّانين والمفكّرين، وفي طليعة هؤلاء مؤسِّس مدرسة التحليل النفسي، العالِم الفذّ سيغموند فرويد(Sigmund Freud). فقد وجد فيها المرادف الرمزي لنظريته حول العلاقة الثلاثية الشائكة بين أطراف الأسرة النواة: الأب – الابن – الأم؛ شائكيّة أَوْجَزَها «بعقدة أوديب»[9]. ينبغي الإيضاح أنّ هذه النظرية/ الاكتشاف، شديدة البلاغة والأهمّية على الصعيدَيْن المفهومي كما العلاجي؛ وكانت جديرة بأن تغدو كلّية يونيفرسيل (Universal)، لولا أنّ فرويد اعتمد على قراءةٍ انتقائية لأسطورة أوديب الملك، أصابتها باختزالات أساسية وحاصرت دلالاتها في المكوّن الحكائي لقصّة أوديب، غافلاً مكوّناتها الأخرى. لكن، ماذا لو كانت المختزَلة ضرورة، لا لفهم التراجيديا هذه فحسب، بل لفهمٍ أفضل لشائكيّة العلاقة الثلاثية؟ وماذا لو أنّ فرويد (Freud) أسَّس نظريّته على تعميمٍ شبه إيديولوجي، غافلاً تباين الأزمنة وخصوصية المجتمعات والجماعات وعصاب الأفراد، مهملاً احتياجات وضرورات نفسية أصيلة لدى الانسان وفي طليعتها الحب كحاجة غريزية وكمرجعية وجدانية ووجودية في العلاقة الثلاثية؟

يقدم هذا البحث قراءة جديدة لـ أوديب الملك، لا تقطع مع نظرية فرويد وإنما تسلّط الأضواء على كامل الأسطورة وعلى تعددية مكوّناتها وضرورة الربط بين ما اختاره فرويد منها أساساً لنظريته (الثلاثي ليوس) وبين سائر المكوّنات الضرورية «للكلية» المنشودة. وفي ما يلي بعض هذه المكوّنات المغفَلة ودلالاتها، علماً أن جميعها تُشَكِّلُ وحدةً متماسكةً تتّصل بكامل الأسطورة وجوهرها، رمزاً ومعنى ودلالة.

البُعد الأنتروبولوجي وَقتل المواليد

عرفت اليونان القديمة تقليداً بحقّ المواليد يقضي بالتخلّص من «الفائض» منهم، أو من غير المرغوب بهم لأسبابٍ اقتصادية اجتماعية غالباً؛ أو لسببٍ غَيبيّ نادراً، كما في أوديب الملك (Oedipus The King). لم يكن نبذ المواليد حتّى الموت تقليداً استثنائياً، بل كان من «الآليات» شديدة الانتشار التي أباحتها الأعراف المدنية كضرورة ديموغرافية «لتوازن» الأسرة والمجتمع. وقد وُثّقت ممارسات النبذ في الشعر والأساطير، كما في

(9) Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, (Paris: PUF, 1967), p. 79.

الطقوس التي ترافق مصائر المواليد منذ قدومهم أو ما قبله. الأب هو مَن يُمسك غالباً بقرار النبذ، أو الحاكِم أحياناً. ومن ثَم تلتزم الأمّ والأسرة بالقرار فيُنَفَّذُ منذ الساعات الأولى للولادة، حيث يوضع المولود في قُربة أو سلّة، ويُرمى على مفترق طُرق[10]. في حال الاحتفاظ بالمولود، تنتظر الأسرة خمسة أيام ليُعلَن عن ذلك في احتفال تعميدي: الأب، عارياً، يحمل الطفل عارياً هو أيضاً، ويدور به في أرجاء المنزل[11]. ثمّ وفي اليوم ذاته يمنحه الاسم. ويُعتبر منح الاسم الحدّ الفاصل الذي يجعل المولود فرداً مُعترفاً به في الأسرة كما في المجتمع، والذي يُكسبه كنية أبيه وكامل حقوقه وواجباته المدنية؛ الاسم والكنية هما بطاقة الهوية التي تميّز كلّ مواطن إغريقي، وتؤكّد على انتمائه لذويه وللمدينة على حدّ سواء. يذكر بيار برولیه (Pierre Brulé) أنّه «لا وجود اجتماعياً للطفل قبل منحه الاسم، وأنّ موته المُحتمَل لا يُعتبر «نقصاناً» بالنسبة إلى عدد الأسرة»[12].

على ضوء ذلك، نستنتج أن نبذ المولود لا يُفضي إلى تغييبه وإنكاره فحسب، بل إلى نزع صفة البنوّة عنه من ناحية، ونزع صفة الأبوّة والأمومة عن ذويه أيضاً، ما يُحدِث انفصاماً في الواقع الأسري يغدو فيه الوالد مُنجباً ملقّحاً لا أباً، والوالدة رَحماً عابراً لا أمّاً. فالوالد اليوناني، إذا ما أراد أن يجعل من مولوده البيولوجي ابناً اجتماعياً وسياسياً، توجب عليه، فضلاً عن الإنجاب ومنح الاسم والتعميد، الامتثال إلى الطقوس والتقاليد السائدة التي تُرافق تنشئة الطفل الذي أُنجِب. وتُـعتبَر مُمارسَة هذه الطقوس بالنسبة إلى الأبوّة فرضاً وحظوةً وامتيازاً في الوقت عينه.

فرويد، في قراءته أسطورة أوديب الملك، اجتزأها من خلفيّتها الأنتروبولوجية عامّةً، ومن معضلة نبذ الطفل أوديب تخصيصاً. ومن اللافت أنّه لم يتوقّف أمام دلالة الاسم. فهذا المنبوذ لم يُمنَح اسماً لذاته، لا من أبويه البيولوجيَّين، ولا من الأسرة المالكة التي تبنّـته لاحقاً، بل حمل اللقب الدّال على أصله المُهين: فكلمة أوديب، معناها في اليونانية صاحب الساق المتورّمة، ما يحيله على الدوام، تجاه نفسه والآخرين، إلى كونه

(10) Pierre Brulé, L'exposition des enfants en Grece Antique: Une forme d'infanticide»; *Enfance & Psy*, 3, n. 44 (2009), p. 19 - 28.

(11) المرجع السابق.

(12) المرجع السابق.

قد رُبط إلى شجرة عند النبذ. لو كان الاسم غفلاً من الرمزية بالنسبة إليه وإلى مضمون الأسطورة، لما حمَّلته تلك عنواناً عـبْر مختلف نصوصها منذ ما قبل هوميروس، علماً أنّ أسماء شخصياتٍ أخرى في الاسطورة ذاتها قد اختلفت باختلاف الأزمنة والكتّاب، ومن بينها اسم جوكاست التي، في نصّ هوميروس، كانت «إبيكاست»[13].

الأمّ والحبّ لدى فرويد: ضآلة الدَّور والحضور

لا بدّ لأيّ باحث في أسطورة أوديب الملك (Oedipus The King) وفي التحليل النفسي، من التوقّف هنا وهناك إزاء مسألتَي الأمومة والحبّ. فالتقاليد الإغريقية أُرسِيَت على معضلةٍ ثقافية تقع الأمومة في صلبها. الأمومة كانت «المرجعيّة الشائكة» بامتياز، والصفة الأولى والأخيرة لشرعية وجود المرأة. وحدها الأمومة تمنح المرأة قيمتها الإنسانية والاجتماعية والرمزية. ففيما كان بوسع ملك غير مُنجِب أن يعوِّض عن «النقص» بابن أخٍ له أو صهر أو بأحدٍ من قادته، ليس من «تعويضٍ» لامرأة إغريقية لم تُنجِب. وهذا ما يؤكّده القاموس الذي يفصل لغوياً، ولجهة المفهوم، بين صفتَي المُنجِبة وغير المُنجِبة فصلاً قاطعاً[14]؛ فالمُنجِبة يُقال عنها (Apaides)، وعن غير المُنجِبة يُقال (Apais)، حيث دلالة المفردات لا تقتصر على «البيولوجي» كما في اللّغات المعروفة، اللاتينية أو العربية (عاقر وخصبة)، والتي وإن ترافقت في الأذهان مع قيمة ما، إلّا أنّها تحيل لغويّاً إلى البيولوجي ليس إلاّ. أمّا في اليونان القديمة، فالفارق لغوياً يتّصل بمجموعة متكاتفة من الدلالات، هي: البيولوجي/ الاجتماعي/ الوجودي في آنٍ معاً. تذكر المراجع أن امرأةً أنجبتْ ثمّ فقدت أبناءها تتساوى مع امرأة لم تُنجِب، في القيمة كما في النتائج؛ وبذلك تنضمّ الثكلى إلى فئة «غير المُنجِبات» (Apais)، وتفقد بالتالي رعاية الإلهة حارسة الأسرة الزوجية[15]. فقدانٌ أشبه بانتقامٍ مِن امرأةٍ حَرَمَتِ الأسرة والمدينة واسطة الاستمرارية، تنتج عنه عقوباتٌ عملية تتجسّد في حرمانها من الحقوق

(13) Homère, Odyssée.

(14) Ana Lúcia Lobo, «Freud face à l'ntiquité Grecque: le cas du Complexe d'Œdipe», *Anabases*, 8 | 2008, Accédé à: https: //anabases. revues. org/185.

(15) Lydie Bodiou, Pierre Brulé et Laurence pierini, «La douloureuse obligation de la maternité en Grèce antique», *magazine psy*; n.21, (2005), p. 17 - 42.

المدنية والامتيازات التي تتمتّع بها المُنجِبات. بينما نرى أنّه في الميراث الإسلامي، ترث زوجة لم تُنجِب من زوجها، أكثر ممّا ترث الأمّهات.

الشائك المتناقض هنا، أنّ الأمومة في التقاليد الإغريقية، هي الشرط الوجودي للمرأة؛ لكنّها وفي التقاليد ذاتها، تمثّل الجهة الطاردة المهدِّدة بالقتل حارمةً مولودها حياته، والمدينة عنصر استمراريّتها. فالأمّ، نفسها تسهم مع الأب في اتّخاذ القرار بشأن نبذه، كما فعلت جوكاست. إذا كان الأب في نظرية فرويد (Freud) يُهدَّد بالإخصاء، ففي الثقافة الإغريقية تُهدَّد الأمّ بأفظع من ذلك. تؤكّد المصادر أن ترتيبات رمي المنبوذ وتنفيذ النبذ هو من اختصاص النساء لا الرجال[16]. مثل هذا الدَّور الشائك يستدعي التبحّر في خلفية أوديب الملك (Oedipus The King) بما يتلاءم مع معضلة الأم آنذاك في ممارسات ورثتها وتعيد ممارستها، راغبةً كانت أم مكرهة؛ وبما يتلاءم أيضاً مع معضلة الطفل والتصوّرات المُلتبِسة المُخيفة التي تترسَّخ في نفسه عن الأمومة والأمّهات، وعن أمّه بوجه خاصّ، هذه التي يرتهن لها وجوده كما استمراريّة هذا الوجود.

نظرية فرويد لا تأخذ هذه المعضلة بالاعتبار لعددٍ من الأسباب تتّصل بتحجيم دَور الأم في العلاقة الثلاثية، وإهمال الحبّ كعاملٍ جوهريّ في النموّ النفسي للطفل، وذلك على الرّغم من أنّ الأم في علاقتها بطفلها تتمتّع بمركزية يتمحور حولها العاطفي، والنفسي، والتربوي، والوجودي ذاته. لدى فرويد، قلّما تبدو الأم فاعلة في العلاقة الثلاثية، بل متلقّية الرسائل الآتية إليها من الابن والأب. فهذا الأخير هو الفاعل الأساسي وهو دافع الحركة في العلاقة الأسرية، وهو المُمسِك بالتهديد الرمزي بالإخصاء، وبالحيلولة دون استحواذ الطفل على الأم، فتبقى هذه على وجه التقريب موضوع الرغبة له وللطفل؛ كما تبقى حركة التنشئة النفسية شبه «خطّية» بين الأطراف الثلاثة. على أنّ حركة التنشئة داخل الأسرة تختلف عن هذا التبسيط؛ فهي حركة ديناميكية تصعيدية تواكِب نموّ العلاقة ونموّ أطرافها من خلال هذه العلاقة، ولا سيّما الطرف الأساس فيها، أي الأم؛ فحب الأم ضرورة تأتي مباشرة لجهة الأهمّية بعد الإرضاع، وللأم شأنٌ مهمٌّ في حياة مولودها لجهة وجوده المباشر في المقام الأوّل، ولجهة تعويده على التبادل العاطفي، كما ولجهة

(16) Ana Lúcia Lobo, ibid.

تشريبه التحريم المترسِّخ في موروثها الثقافي. فمساحة التحريم لا تنمو بواسطة الأب فقط، بل تتّسع وتغتني باطّراد مع نموّ الطفل في علاقته التبادلية مع الأم أيضاً. نموٌّ يُسهم في إنضاجهما معاً، والفطام من الأدلّة على ذلك. كما أنّ نموّهما النفسي يُسهم في إنضاج الأب ذاته وفي تمكينه من اكتساب الأبوّة القويمة اللازمة لعمليّة التماثل الإيجابي.

نأى فرويد (Freud) في نظريته عن «الحب» كضرورة للنموّ النفسي للطفل. ضرورة أَوْلاها علماءُ كثيرون شأناً عظيماً، إذ يعتبر إريك فروم (Erich Fromm) أنّ الحب فعل اعترافٍ أساسي لوجود الطفل[17]؛ وهذا ما يشرِّع الباب واسعاً على أهمّية المرجعية العاطفية الأولى لِسَواء الطفل ولبناء ثقته بوجوده. فَمَن حُرم من يقين الحب الأوّل مع الأم، (أو بدائلها) سهل أن يقع في التيه العاطفي والشكّ في أن «يكون أو لا يكون»، كما هاملت (Hamlet). ويؤكّد مولدورف على لسان الطفل: «أنا محبوب لأنّي موجود؛ فإن لم أكن محبوباً، بالنظر إلى كوني موجوداً، فأنا غير موجود»[18]. ويقول فرويد: «يؤدّي الشعور بكون الإنسان غير محبوب إلى خفض التقدير النفسي للذات، أمّا الشعور بكونه محبوباً فيرفع هذا التقدير... أن يتلقّى الإنسان الحب، ففي ذلك إنعاش... »[19].

فرويديّون كثر ردموا ويردمون الفجوات في نظرية المؤسِّس، ويخصّصون أبحاثاً قيّمة تتناول دَور الأم والحب في البناء النفسي للطفل، وفي طليعة هؤلاء، مصطفى صفوان[20]، أندريه غرين[21] (André Green)، فينيكوت (Winnicott) وميود مانوني (Maud Mannone)؛ ناهيك بالشهيرة فرانسواز دولتو (Françoise Dolto). فليس وحده التماثل مع الأب ما يساعد الطفل على تجاوز عقدة الإخصاء، بل حضن الأم أيضاً الذي يبدو ضرورة لمنحه الإحساس بالأمان والثقة في أن يكون محبوباً من المرجعية التي تطالبه بإحلال المسافة معها؛ ثقة لازمة لبناء العلاقة الآمنة مع هذه المرجعية، وتمكّنه من

(17) Erick Fromm, *L'art d'aimer*, (Paris : EPI, coll Hommes et Groupes,1968(, p. 58.

(18) Bernard Muldorph, *Le métier de père*, (Paris : Éditions Casterman, 1972), p. 64.

(19) Sigmund Freud, *La vie sexuelle*, (Paris: PUF,1997), P. 103 - 104.

(20) Mustapha Safouane, *L'échec du principe du plaisir*; (Paris: Seuil,1979), p. 70.

(21) André Green, *Atome de Parente et Relations Œdipiennes*, (Paris : Éditions Grasset, 1977), p. 89 - 90.

بنائها لاحقاً مع الآخرين. «مرحلة المرآة»[22] في العلاقة الثلاثية مع الأم (أنا – أنتِ – هو) تفتح إمكاناتٍ ثرية على رمزية هذا الاكتشاف بالنسبة إلى مراحل الطفولة كافّة[23].

من البديهي أيضاً أن لِحبّ الأب طفله، والتعبير عن مشاعره، دَوراً هو الآخر بالغ الأهمّية في تشكيل الأوديب على التماثل الإيجابي لا الترهيبي القسري؛ ومثالاً على استيعاب الرجل أبوّته وتمكّنه من ترشيد نرجسيّته وسلوكه في مساحة التنافس العاطفي مع طفله. إنّ إحلال مسافة التحريم في سياقٍ عاطفي جميل وتعاملٍ وَدود يجعل مسار «الأوديب» أكثر يسراً وتلقائية، والطفل أفضل تجاوباً. ذلك أنّ التنافس النرجسي بين الأب وابنه، والرغبة في الاستحواذ على الأمّ، يسيران غالباً في كلا الاتّجاهين معاً. كما أنّه لا يمكن في التنشئة فصل النموّ النفسي وتشكّل عقدة أوديب عن التبادل العاطفي بين الأب وابنه. فالطفل، إن كان يحسد الأب على مشاركته في الاستحواذ على الأم، فإنّ عكس ذلك صحيح أيضاً. والأصحّ أنّ كلّاً من الطرفَيْن يرغب في التفرّد بالأم، إلاّ أنّه في الوقت عينه ينعم بحبّ الآخر ككيان يستقبل امتداده الوجودي، والاجتماعي، والرمزي. الابن يستقي قوّة حاضره من أبيه كما يستقي هذا من ابنه حلم المستقبل. وبذلك تشكّل الأطراف الثلاثة الأب/ الابن/ الأم مرجعيّات عاطفية ورمزية لبعضها الآخر. ترى الباحثة، في طغيان التهديد بالإخصاء، على علاقة تتّسع بطبيعتها لميول الحب وشتّى المشاعر الإيجابية، أحادية في التفسير، تضرب مسافةً بين النموّ الجنسي والنموّ العاطفي للطفل. مسافة تستـأهل التبحّر في التحليل لضرورات الفهم والتوليف. ومن غير المُستبعد أن يكون منشأَ هذه المسافة التباسٌ بين زَمَنَي الأسطورة، وقراءة فرويد (Freud) لها. التباسٌ أسقطَ فيه العالم على العصور جميعها جور الزمن اليوناني القديم، حيث شبح التهديد بالحياة ذاتها، لا بالإخصاء فقط، كان يخيّم على العلاقة الأسرية وعلى مستقبل أفرادها، كما على متخيَّلهم. الأبوّة، لا البنوّة، في المجتمع اليوناني القديم، تبادر إلى القتل الفعلي أو المتخيّل لامتدادها، ما يجعل من الأب كائناً «مريباً» هو في الوقت

(22) Jean Lacan, Communication faite au XVI^e Congrès international de psychanalyse, Zurich: 17 juillet 1949.

(23) رجاء نعمة، **معضلة الحب والسلطة لدى مصطفى سعيد في «موسم الهجرة إلى الشمال»** للروائي السوداني الطيّب الصالح، أطروحة أعدَّت لنيل شهادة الدكتوراه، (بيروت: أرشيف الجامعة اليسوعيّة، 1984)، ص158.

عينه الحامي المطلَق والمهدِّد المطلَق للطفل، ولصورة هذا الأخير عن نفسه كرجل في المستقبل. يرى برولیه (Brulé) أنّ نبذ الأطفال هو من الأشكال الأكثر تعسّفاً لما تصحُّ تسميته «بالسلطة الأبوية». سلطة تملك حرّية مطلقة في التصرّف: رفض الطفل أو قبوله.

«أوديب الملك Oedipus The King» ومأزم الغفلة والإدراك

لا بدّ أنّ كلّ تراجيديا تبطن مأزماً آن أوان ظهوره من خلالها. كلّما اشتدّت التراجيديا عنفاً ونهايتها مأسويّةً دلّت على شائكية المأزم الذي تبطن، وأشارت بالتالي إلى حدّة الصراع الذي ينشب بين أطرافه، إنْ بصورةٍ خفيّة في الأسطورة أم ظاهرةٍ فيها. وعليه، لكلّ تراجيديا – كما لكلّ عصابي – مأزمٌ جوهري تتّصل به الصراعات كافّة التي يعاني منها. فما هي، في أسطورة أوديب الملك المعضلة الأساس التي أفضت إلى المأساة؟ هل هي من صنع القدر الذي شاء أن يُـنتَهك المحرَّم بين أفراد الأسرة المالكة في «تيبيس» من دون أيّ تعليل سواه؟ أو إنّها تتّصل بفضاء أنتروبولوجي نفسي ألبسته العرّافة ومن ثمّ القراءات الشائعة ثوب القدر؟ أم إنّ هذه مأساة متعدّدة الأوجه، يحكي ظاهرها عن قدرية انتهاك المحرَّم وتُنبئ بَواطِنُها ومدلولاتها بمعانٍ وأسباب شديدة الكثافة تتطلّب الاجتهاد لكشفها وبلورتها؟

تدعونا الكثافة التي تمتاز بها أوديب الملك إلى اعتماد الاحتمال الأخير؛ فالمأساة ظاهرياً تُقرأ كما يلي: اضطُّر «ليوس» ملك مدينة «تيبيس» وزوجته «جوكاست» إلى نبذ مولودهما بسبب نبوءة العرّافة بأنّ الصبي حين سيكبر سيقتل أباه ويتزوج أمّه. المنبوذ في عودته شابّاً من «دلفيس» إلى مدينته الأصلية، غافلاً خلفيّته الأسرية وهوية ذويه، نفّذ ما تنبّـأت به العرّافة فقتل أباه وتزوّج أمّه.

المغزى الشائع لهذه الأسطورة هو أنّه لا أحد يهرب من قدره. لكن المقولة الأكثر ثراءً وأمانة للأسطورة تقول إنّ لا شيء يشبه الإنسان مثل قدره. ففي ما عدا الكوارث الطبيعية، ما من مصير يبرأ من مسؤولية الإنسان، ولا سيّما المعنيّ به؛ أوديب الملك (Oedipus The King)، تحمل عدداً من المؤشّرات الدّالة على أنّ جوهر المأساة فيها يتّصل بمعضلةٍ محض إنسانية، وهي معضلة الغفلة/ الإدراك، اتّصالاً يقدّمه لنا بلا مواربة مطلع المسرحية: ها هُم أطفال «تيبيس» يتوسّلون إلى «أوديب» تخليص المدينة من

المحنة وكشف قاتل ملكهم السابق «ليوس»؛ و«أوديب» يُطمئنهم بالقول: «يا أطفالي، أنتم لا توقظون رجلاً استغرق في النوم... إعلموا أنّي لطالما ذرفتُ الدمع وأَتَحتُ لنفسي المؤرّقة عبور الكثير من المسافات (...)، أمّا العلاج الوحيد الذي يمكّنني من الاكتشاف فلم أتأخر في السعي إليه. فقد أرسلت ابن «مقدونية»، «كريون»، إلى «بيتو» و«فيبوس» ليسأل....

لطالما في محنة المدينة، رأينا أوديب يبحث عن الحقيقة الضائعة في كواليس النبوئي، لا في قراءة الدلالات والسعي إلى الاكتشاف مدلولاتها، وهي كثيرة؛ وفي طليعتها، اسمه الذي يشير إلى تاريخه كمنبوذ. ومن ثمّ قتله، لسببٍ واهٍ، رجلاً من عمر أبيه، وزواجه من امرأة جديرة لجهة فارق السنّ بأن تكون أمّه. أي ما إن سنحت له الفرصة ارتكب ما حذَّرت منه العرّافة وما طال هجاسه وشكّه به. لكنّه، متمسّكاً بغفلته التي تحميه من انكشاف الحقيقة الرهيبة، يقاوم الشكّ بأنّ الضحيّتَين هما أمّه وأبوه.

على أنّه، وكما يحدث غالباً في حالات الإنكار، سيتدخّل أكثر من مرّة ما يُخرِجُ المكبوت إلى السطح؛ في المرّة الأولى حين عيّره أحدهم في «دلفيس» بأصله غير الموثوق به، قفز الشكّ إلى الوعي، إنّما بصورة ملتبسة زادت من تشبّثه بالإنكار فمضى باحثاً، لا إلى مصدر المعرفة عن حقيقة أصله، بل إلى المزيد من الغفلة: استشارة العرّافة. وهذه فاقمت من غفلته حين تهرّبت من الإجابة عن سؤاله حول أصوله، وبدلاً من ذلك أعادت عليه النبوءة التي سبق أن أكّدتها سابقتها في «تيبيس» لوالديه؛ أوديب، متمسكاً بمخاوفه، لم يستوقفه تهرّبها من الجواب، بل تأكّد شكّه حول مصيره الآثم فتوارى هارباً من أسرته خوفاً من تحقيق النبوءة. هربٌ فسّره كثيرون بالخضوع إلى مشيئة القدر. لكن ما الهرب الذي تلازم هنا مع الإنكار سوى سلوك عصابي بامتياز، وكان الهجاس من كبرى مؤشّراته. فالإنكار الذي يموّه الحقائق النفسية الدفينة لا يُفلِح أبداً في إلغائها أو كمّ أصواتها. وهذه إن توارت فإنّما لتتراءى عصابياً لمبطنيها[24].

حادثة الإغفال الثاني، جرت في معرض إلحاح أهل المدينة في العثور على قاتل ملكها

(24) Sigmund Freud, « La dénégation », *Le coq Héron*, Bulletin d'étude, centre Etienne Marcel, no. 52, Paris (1952).

السابق «ليوس» تَجَنُّباً لدمارها؛ حيث أرسل «أوديب» «كريون»، شقيق «جوكاست»، إلى المعبد «لتقصي» الحقائق من الآلهة. هنا، والحقيقة تقارب الانكشاف، وبعد مضي عقود على قتله «ليوس»، نلاحظ أن إنكار «أوديب» يبلغ ذروته. يُقاوم الوعي وقراءة الإشارات على الرّغم من فطنته التي مكّنته، دون غيره، من تفسير المقولة «الحزورة» التي فرضتها «سفنكس» على المدينة لتُجَنِّبَهُم شرّها؛ مقولة لا يُكشَف معناها عشوائياً، بل يَلْزَمُها عمليّات ذهنية رفيعة، من تحليلٍ ومقارنة وربط واستنتاج، أنجزها «أوديب» بلمح البصر حتّى استحقّ عرش «تيبيس». على أنّ الذكاء وحده لا يكفي كي يُجَنِّبَ صاحبه أخطار الغفلة المرضية. فإذا لم يقترن الذكاء بالإدراك والوعي، فقد يأخذ صاحبه إلى الجحيم مثلما أخذ «أوديب» إلى فراش أمّه. «أوديب» الغافل هو ذاته، الفطن الذي حرّر المدينة من شرّ «سفنكس» ملتبسة الهويّة: نصفها الحيواني الغافل الجائر قد يتغلّب على نصفها الإنساني العاقل الرحيم إذا ما ابتلى المعنيّون بها بموروث نفسي يغشي إدراكهم. لكأنّ «أوديب»، في متاهة الإنكار، يشبهها؛ مكوَّنه العاقل أَهَّلَهُ ليغدو ملكاً لأعظم المُدن، فيما مكوِّنه الغافل كان يجرّه في الدرب الملكي إلى التهلكة. أخيراً ستنجلي الحقيقة لكن، لا على لسان العرّافة بل على ألسنة مَن كان شاهداً حيّاً على نبذه طفلاً ومشاركاً في النبذ (جوكاست)، فضلاً عن راعي مواشي الملك المكلَّف بالتنفيذ. إذّاك فقط سيتأكّد لـ«أوديب» أنّ القاتل الذي يبحث عنه لا يعدو كونه هو نفسه الضحيّة القديمة. نفسه المنبوذ مُنتَهك التحريم. سيفقأ عينيه عقاباً ذاتياً، لا على ما انتهك فحسب، بل على التحام ذكائه بغفلته التحاماً قادَهُ إلى إنكار المؤشّرات. وليس من عقاب أبلغ لهذه التي تنظر ولا تبصر سوى فَقْئِها. عيناه هو الذي غلّب النبوئي على العقلاني، والخرافة على الحدس، والإنكار على الوعي والاعتراف.

هل تبرأ هذه الغفلة من القطيعة مع الأسرة؟ وهل، على الصعيد الرمزي في العلاقة الثلاثية، تبرأ من الفراغ الذي يتركه الحرمان من الحب الأوّل؟ التيه الذي قاد «أوديب» إلى فراش أمّه بسبب القطيعة معها لا مجال لإنكاره؛ فالقطيعة حقَّقت عكس غايتها، وأوقعت أطرافها في الإثم، وهو ما فسّره كثيرون بملاحقة القدر. ما القدر هنا سوى نجاح سعى الأطراف إليه منذ حرمان المولود «أوديب» من حضن والدته. الفجوة بين النضج العقلي والنضجَيْن النفسي والعاطفي ظاهرة معروفة في الحياة كما في العيادات.

ومن مسبّبات هذه الفجوة الإفراط في حماية الطفل أو القطيعة معه وحرمانه من الحضن الأوّل ومن تجربة الحب، حب نفسه من خلال حب أمّه (ومحيطه) له، ومن ثمّ التعرّف إلى حقيقة ذاته من خلال الصورة العاطفية الوجدانية التي يرسلها له هؤلاء. في هذا الصدد ينبغي العودة هنا إلى لاكان (Lacan)، وفرانسواز دولتو (Françoise Dolto) وغيرهما من علماء التحليل النفسي، الذين تناولوا مرحلة المرآة لدى الطفل، وضرورة أن تعكس نظرة الأم وكلامها ووجوده كشرط لسَواء النموّ. هذه المرحلة هي تعبير رمزي وواقعي عن العلاقة التبادلية بين الأهل والطفل طيلة فترتَي الطفولة والمراهقة. «أوديب» الذي حُرِم من بناء هذه العلاقة غدا، هو ذاته الملك الرشيد والصبي الغافل؛ بين هذا وذاك تعثّرت المصالحة التي من شأنها تحقيق السَواء: حماية النّفس من ارتكاب القتل، وحماية الأمّ من انتهاك التحريم.

من ناحيتها، وقعت «جوكاست» في الفخّ الذي وقع فيه «أوديب». إن كان من اليسير على متلهّف حُرم من الحب الأوّل أن يقع في أيّ حضن مؤهّل لاستقباله، فمن اليسير أيضاً على أمّ نبذت طفلها رضيعاً أن تستقبله رجلاً في فراشها. هكذا، في حرمان الأمّ نفسها وطفلها من نعمة الحضن الأوّل، تصبح الغفلة وساطة التهلكة لكليهما معاً.

الاتّفاق بين فرويد والعرّافة: تغييب انتحار «جوكاست»

فرويد (Freud) أهمل مغزى انتحار «جوكاست» عقب إدراكها انتهاك المحرَّم مع ابنها. واللّافت أنّ عرّافتَيْ «تيبيس» و«دلفيس» قد أغفلتا هما أيضاً هذه النهاية المأسويّة، مُكتفيتَيْن – كما فرويد – بالتأكيد على انتهاك «أوديب» التحريم مع أمّه وقتله لأبيه؛ وتشتدّ المفارقة دلالة بمقارنة صيغ الأسطورة ببعضها البعض؛ كلّها، وإن اختلفت على نهاية «أوديب»، تُجمع على انتحار «جوكاست». بين عرّافتَيْن تفصل بينهما مملكتان، وما يربو على عقدين من الزمن، عُـتِّم على نهاية «جوكاست»، لتبلغ دلالة التعتيم ذروتها في نظرية عالِم نمساوي فذّ تناول، بعد آلاف السنين من انتشارها، أوديب الملك Oedipus The King، بالتحليل، وجعلها الركن الأساسي لنظريّته، مُقصِياً المُحرّك التراجيدي الأهمّ فيها: نبذ الأمّ لطفلها.

هذا التغييب لا يخلو من مغزى يرتبط بعدد من الأسباب تصبّ جميعها في فصلٍ مستحيل بين الفضاءين الثقافي والنفسي. فصل انعكس على القطع بين خلفية انتهاك

التحريم في اليونان القديمة وفعل التحريم ذاته. كما انعكس على تحجيم دَور الأمومة في نظريّة فرويد (Freud) في الزمن الحديث، وإهماله المغزى النفسي الأنتروبولوجي لمعضلة «جوكاست». زوجة فقدت الأمومة بصورة شائكة جعلتها عاجزة عن حبّ مولودها، إنّما غير واعية بعجزها في الوقت ذاته، وغير واعية أيضاً بمغبّة نبذه الذي قد يُفضي إلى انتهاك جوهر الأمومة والبنوّة في آن معاً. «جوكاست» نموذج لرافضات الأمومة أو واقعات في محنة الرغبة فيها المقترنة بالرفض. خصوصيّة مأساتها أنّها، في سياق أنتروبولوجي يطرد «غير الأمّ» من جنّته، غَلَّبَت الأنثى على الأمّ، وغواية الزوج على عاطفة المولود، وفضّلت فراشها على مهد رضيعها عاجزةً عن إجراء المصالحة بين هذه المعطيات، قاصرةً عن أن تغدو زوجةً محبوبة وأمّاً عطوفاً في الوقت عينه. في مسار العلاقة أبّ/ أمّ/ طفل، تحتاج الوالدة هي أيضاً لوجود هذا الأخير لتحيا أمومتها، تُعايِش مراحلها وتتعامل مع تقلّباتها. وجود الطفل وحبّه هو، رمزياً في الأسطورة، ضرورة لإخراج الزوجَين من الثنائيّة القاتلة إلى علاقة ثلاثية تُثري الكيان الأسري وتفتح آفاق «النفس – الاجتماعية» أمام أطرافه. وعقاب «جوكاست» دليل دامغ على هذا. فهو ليس إضافةً يجوز نزعها من السياق التراجيدي أو الرمزي، بل هو من لُحمة الأسطورة. كان يمكن لـ فرويد، على ضوء هذا العقاب، تطوير البُعد الواهن في نظريّته، ألا وهو شأن الأمومة كحضن وكدَور في تنشئة طفلها. ولنا في تباين العقوبات التي نزلت بالأطراف الملكية منتهِكةِ التحريم دلالة كبرى على هذا الشأن: بين مصير «ليوس»، قتلاً على يد «مجهول»، وانتحار «جوكاست» شنقاً بسبب إثم «معلوم»، يبدو عقاب هذه الأخيرة أفظع بما لا يُقاس؛ فظاعة تصرخ بدلالتها: لئن كان نَبذ الطفل أسوأ ما يمكن أن يرتكبه أبّ، وقتل هذا الأخير أفظع ما يرتكبه ابن، فإنّ إنكار الأمّ مولودها، هو الإثم الأكبر الذي يمكن لامرأة أن ترتكبه، والذي قد يقودها إلى الزواج من ابنها والتناسل معه.

« ليوس» أيضاً، في علاقته بابنه، حذا حذو «جوكاست»: ففي مدينة تقدِّس السلالة القديمة (كدموس) كما الإرث الملكي، وتتلهّف على قدوم الوريث المُنتظَر، أنكر أبوّته. فالأسطورة لا تذكر أنّه أَنجب مولوداً آخر غير «أوديب» لتوريثه العرش. لو أَنجب، لما سارعت مدينة «تيبيس» إلى توريث «غريب» عنها جاءها رجلاً.

ما تقدّم من معطيات يسلّط ضوءاً ساطعاً على مغزىً دلاليّ شديد الأهمّية في التراجيديا

كصورة للواقع، ألا وهو خطورة «تضافر» عدد من العناصر في مأساة واحدة. أوديب الملك (Oedipus The King) نموذج فريد لهذا التضافر حيث تطابقت فيها نرجسية كلٍّ من الأبّ والأمّ تطابقاً أفضى إلى رغبة الطرفَيْن معاً في التخلّص من مولودهما والاكتفاء بنفسيهما كثنائيّ جنسيّ. ما يُفاقم من المنحى المأسويّ أنّ رغبتهما هذه تصبّ في رغبة المدينة نفسها في التخلّص من «فائض» مواليدها. هكذا، قُيِّض لـ «أوديب» الطفل أن يولد من رجلٍ نرجسي رافض الأبوّة، ومن امرأة نرجسية رافضة الأمومة، وفي مدينة نرجسية تبيح نبذ الأطفال حفاظاً على «رفعة النسل»، ما أوصد كلّياً منافذ الخلاص أمام مُرتكبي المحرّمات. عن واقع مماثل، وإن كان يقلّ تراجيديةً، يقول رولان بارت (Roland Barthes): «تبدو العلاقة في عالَم راسين فاقدة لكلّ صدىً خارجي، فهي تتشكّل في عزلة خالصة حيث لا يُعنى أيٌّ من أطرافها سوى بنفسه»[25].

تنبغي الإشارة إلى أنّه قلّما تنفصل مظاهر العصاب النفسي للأفراد عن مظاهر العصاب الجماعي السائد الذي يغذّيه ويتغذّى به. العصاب الفردي، إذا ما لقي صداه أو امتداده في السياق الاجتماعي، غدا أشدّ جوراً على المَعنيّين به. ولنا في جرائم الشرف والثأر ووأد الأطفال والنبذ أمثلة بليغة على تضافر النفسي والثقافي وحتّى القانوني للممارسات العصابية؛ كما وتنطبق خطورة هذا التضافر على المستوى «الماكرويّ» لبعض حقبات التاريخ. لكم من دكتاتور لم يبرأ من نرجسيّته المريضة، قُيِّض له تبوُّء السلطة في حقبة تاريخية عزّزت مرضه وأخرجت سلوكه الباثولوجي من الخاصّ (المنزل والأسرة) إلى العامّ؛ فتكتوي البلاد التي يحكمها وأهلها بطغيان طفل غاشم يقبض على مقاليد العنف والحروب. ولنا في هنري الرابع (Henry IV)، ونيرون (Nero) وهتلر (Hitler) وغيرهم، من السابقين أو اللّاحقين، أمثلة على خطورة تلازم الموروث النفسي مع السياق التاريخي. من هنا تبدو «عقدة أوديب»، في معزل عن بعدها الثقافي، على قدر من العشوائية لا يجوز الاستهانة بها لا في إرساء النظريّة ولا في العلاج.

محنةُ أسرةٍ أم محنةُ مدينة زمنٍ ونِظام؟

غابت المدينة الدولة، كبُعد أنتروبولوجي، عن قراءة فرويد (Freud) أوديب الملك (Oedipus The King)؛ كما غاب التناقض الصارخ بين تطوّرها المدني والسياسي

(25) Roland Barthes, *Sur Racine*, (Paris: Seuil,1979), p. 162.

والفكري وبين نظام شديد البدائية، وفيه يخطط الأب في الواقع كما في المتخيّل لقتل مولوده، وتتدرب الأم على إجراء مراسيم الدفن البطيء، السابق على الموت الفعلي، وذلك في قبور الهواء الطلق. فهل والحالة هذه، تُعتبر «تيبيس» إطاراً للمأساة ليس إلّا؟ أو أنّها ونظامها ضالعة بصورة ملحميّة في صنعها؟

بلاغة الجواب تأتينا من افتتاحية المسرحية حيث الأطفال، ومعهم الكاهن، يتوسّلون راكعين إلى ملكهم أوديب، فيما النحيب يعلو في فضاء المدينة، كما الأناشيد؛ كلها تنعى «تيبيس» التي يهددها الطاعون بالهلاك لسبب غير مجهول، ألا وهو إغفال قاتل الملك السابق «ليوس». مما يدفعنا للسؤال إذا ما كان أوديب هو وحده الآثم؟ وبالتالي فما مغزى أن تُـعاقَب مدينة بريئة من الذنب بطاعون يدمّرها؟

يلجأ بعض الباحثين إلى تفسيرٍ غيبيٍّ يعتمد على «رمزية عشوائية»[26] تَعتبر أنّ عدوى الدّنس الذي أَلحَقَهُ أوديب في أرض الرَّحم الذي وُلد منه ستنتقل بالضرورة إلى المدينة، لمجرّد كونه جزءاً منها، ولا سيّما أنّ هذا، في جحيم التذنيب، يُحمـّل نفسه مسؤولية صون «تيبيس» من أثر الانتهاك، مُطالباً بأن يغدو الضحية وواسطة التطهير، وأنّه، بعد أن فقأ عينيه، راح يتوسّل لكريون لإقصائه عن المدينة صَوناً لها من دنسه.

لطالما في المحن، احتاجت المُدن القديمة في المتخيَّل إلى ضحايا يخلّصونها من إثم ارتكبه أهلها من دون أن يكون للمُضَحَّى به علاقة بهذا الإثم، ولنا في تقاليد الأُضحيات (إبراهيم وابنه إسماعيل)، وفي مسألة الصلب والخلاص دليل بليغ على ذلك. طلب «أوديب» العقاب يحمل هنا أكثر من مغزى: فالإثم الفردي في «تيبيس» لا ينفكّ عن أعرافها المتجذّرة؛ فلوْلا هذه الأعراف لَما «كانت» أسطورة أوديب الملك Oedipus The King أساساً ولَما تسنّى لـ فرويد (Freud) قراءتها. كما أنّ المسألة مسألة «زمن». لو جرى انتهاك التحريم في زمن «المشاعة البدائية»، لما اعتُبر مأساة. الباحثة لا تنكر في المطلق رهاب انتقال العدوى من الفرد إلى الجماعة، لكنّها ترى أنّ الالتباس في التفسير يتصل هنا بالتباسٍ «أخلاقيّ» يَمثُل في تهرّب المدينة من مسؤولية قتل أطفالها، ومن الصفة المُوارِبة لهذا القتل. ظاهر سلوكها يشير إلى «أنّنا لا نقتل، بل نرمي المولود حيّاً في معبر

(26) تعبير تعتمده الباحثة للإشارة إلى نمط من «الرمزية» إسقاطي ومنتزع من لحمة السياق. كأن يؤكّد مثلاً على أنّ المدينة في روايةٍ ما ترمز إلى المرأة؛ أو غير ذلك من الأحكام المُسبقة.

سبيل». فتبقى إمكانيّة خلاصه – مسؤولية القدر – مفتوحة على المُمكن. على أنّ المُوارَبة تُبقي إمكانيّة انتهاك المُحَرَّم في المستقبل مفتوحة هي أيضاً على المُمكن. عن ذلك يقول الكاهن الإسكندراني كليمانس: «لَكَمْ من آباء، نسوا ما سبق لهم أن نبذوا من أطفال، فأقاموا علاقات جنسية مع ابن لهم يعمل في ماخور أو ابنة غدت وصيفة (للعموم) ».

نظام المدينة الإغريقية هو «قدر» أطفالها وأهلها. وأسطورة أوديب الملك لسان حالهم. قدر من صنع بشر رأوا فيه حلّاً يُسهم في حفاظهم على مكانتهم ومكانة «الصفوة» ممّن لم ينبذوا من أطفال. فبعد مضيّ أكثر من نصف ألفية من السنين على سوفوكل (Sophocles)، كان تقليد النبذ لا يزال سائداً في اليونان. يقول الشاعر بوليب (Polybe) في القرن الثاني بعد الميلاد: «ما عاد اليونانيّون يرغبون في الزواج؛ وإن تزوّجوا يرفضون الاحتفاظ بمواليدهم، أو أنّهم، في أفضل الحالات، يحتفظون بواحد أو اثنَين منهم كي يتمكّنوا من تحقيق الرفاهية لذرّيتهم، أطفالاً؛ أو تسليمهم الثروة... في المستقبل».

انتهاك التحريم، كمثال كلّي في أسطورة أوديب الملك، هو نتاج زمن ونظام قائم على انتهاك أشدّ منه خطورة، ألا وهو انتهاك الحياة في مُدن وأزمنة ما زالت الحضارات حتّى الآن تنهل من نتاجها الفلسفي والفنّي. زمن سقراط وأرسطو وما قبله وبعده. وفيه يدفع المنبوذ، مُنكَر الاسم والهويّة، فدية الوريث المميَّز «المعلوم». على أنّ التراجيديا الفذّة ستتدخّل هذه المرّة لتفضح وَهن هذا النّظام، وتُعلن بلاغة «الانتقام» الفردي/ الجماعي من مدينة تنبذ مواليدها. انتقام تاريخي تحمله الأسطورة، تجتاح به حدود البلاد، كما ظلمة الوعي. تهزّها بالكلام البليغ لشعراء تجاوز حدسُهُم السائدَ من الأحكام وارتقى بهم وعيُهم المضمَر فوق عصرهم، مُنذِراً بمخاطر توقّف الزمن في كهوف الأعراف. شعراء، في وَصْفِهِم أُسرةً ملكية، أفصحوا بصورة فذّة عن معضلة عصر. هكذا تحمل الأسطورة نبوءةً رُؤَيويّة تحثُّ على ضرورة التغيير. النبوءة التي قدّمها هوميروس (Homer) في «الأوديسة» على لسان «أوليس». فهذا، بعد هبوطه إلى العالَم السفلي يصف عقاب «أبيكاست» أي «جوكاست» كما يلي:

«رأيتُ والدة أوديب» أبيكاست» الجميلة/ التي على غفلة منها ارتكبت الفعل الوحشي بزواجها من ابنها/ وهذا الذي قتل أباه تزوجها/ وبذلك، ستعلّم الآلهة العالَم»[27].

(27) Homère, *Odyssée*; Chant XI.

خاتمة: عقدة الأوديب أزمنة وأنماط

بديهي القول إنّ عقدة «أوديب» هي عقدة علائقية متعدّدة الأطراف، أرساها فرويد (Freud) في نظريّته الشهيرة، التي ما من باحث إلّا ويتّفق معه بشأن صفتها هذه. على أنّ الإجماع هنا يفتح الباب على الاختلاف حول ماهيّة الأطراف من ناحية، وحول مكوّنات أخرى ذات أثر كبير في تشكيل عقدة الأوديب من ناحية أخرى، ما يجيز عدداً من التساؤلات منها:

هل تبرأ علاقة إنسانية من ثقافة زمانها ومكانها؟

وهل تبرأ علاقة من كامل موروثات أطرافها؟

هل تبرأ من كامل مكوّنات شخصياتها والتباسات ميولهم ونقائضها؟

المختصّون المُعاصرون في علوم الدلالات والتحليل النفسي والاجتماعي للأدب تبحّروا في دراسة العلاقة الحتميّة بين الأعمال الأدبية كتعبيرٍ دراميّ تراجيديّ، وبين تعبيرها الثقافي عن العصر الذي أنتجها. وفي طليعة هؤلاء، غولدمان (Goldman) في «الإله الخفيّ» الذي يُعتبَر كبير مؤسّسي هذا الاتجاه[28]؛ وشارل مورون (Charles Mauron) في «الاستعارات الهاجسية»؛[29] ورولان بارت (Roland Barthes) في «راسين»؛[30] وآن أوبرسفيلد (Ann Ubersfeld) في دراستها عن المسرح[31]. يُجمِعُ هؤلاء على أنّ كلّ عمل أدبي يَبطُنُ مضامين ثقافية تتحدّث بالضرورة بلسان عصرها.

على ضوء هذه الضرورة، يختلف فضاء أسطورة أوديب الملك Oedipus The King عن قراءة فرويد (Freud) لها وحصرها وتثبيتها وتأطير أطرافها في حكاية الثلاثيّ الملكيّ، وفي سياقٍ نفسيّ زمنيّ هو الذي أَسَّسَ فيه نظريّته. بعض الفرويديّين يبرّرون هذا الاجتزاء «بلا جدوى» خلفيّة الأسطورة بالنسبة إلى حيثيّات النظرية. على أنّ الباحثة ترى في هذا الاجتزاء إسقاطاً يُطَوِّعُ الأسطورة لضبطها في إطار النظرية. يتّضح الإسقاط في المقارنة

(28) Lucien Goldman, *Le Dieu Caché*, (Paris: Gallimard, 1955).

(29) Charles Mauron, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*», (Paris : Librairie Jose Corti, 1962), p77.

(30) Roland Barthes, op. cit.

(31) Anne Ubersfeld, *Lire Le Théâtre*, (Paris: Éditions Sociales, 1978), p. 99.

بين عقدة أوديب الفرويديّة ثلاثيّة الأطراف، ليوس/ جوكاست/ أوديب، وبين العقدة في الأسطورة التي هي، على شاكلة الحقيقة النفسية، رباعيّة المكوّنات: ليوس/ جوكاست/ أوديب/ ؛ ورابعهم البُعد الثقافي (أعلاه). هذا الذي لا فكاك للأطراف الأخرى منه ولا من انفتاحه المطّرد – وبالتالي انفتاحهم هُم أيضاً – على التباين والتغيير. فعقدة أوديب ليست واحدة مثبّتة في زمن أو نمط، بل وكما نلاحظ في الواقع والعادات، تتراوح بين أقصى أطراف النقائض: بين عقدة يسيرة قابلة للتآلف والمُصالحة، أو عصابية مؤهَّلة لصراعات رحيمة أو غير رحيمة... وصولاً إلى عقدة تستعصي عصابيّاً – أو ذُهانيّاً – على المُصالَحة. العصيان الذي ترمز إليه أسطورة أوديب الملك حيث الانغلاق الرُّباعي يسدّ منافذ الخلاص أمام المعنيّين به؛ ما يدعونا إلى المزيد من التأمّل في هذه الأسطورة شديدة الكثافة وفي مختلف دلالاتها بالنسبة إلى الأمراض النفسية والمعطيات التي تُسهم في تشيكلها. تقول مود مانوني (Maud Mannoni) في عرضها صعوبات العلاج: لا يُمكننا الاستغراق اللّانهائي في البحث عن حلول سحرية في زمن تحتاج فيه البُنى الاجتماعيّة، والدينيّة، والتربويّة وحتّى السياسيّة، إلى إعادة النَّظر بصورة جذريّة[32].

ختاماً، وفي تأمّل مقولة هوميروس نتساءل: ماذا ستُعَلِّمُ الآلهة العالَم؟

لعلّها تُنبِئُ بأنّ المنعطف الثاني في تاريخ البشر، بعد سابقه الأوّل الماثل في إرساء التحريم، قد آن أوانه، ألا وهو تحريم قتل المواليد. وما انقراض «النبذ» أو الوأد سوى الدليل البليغ على امتثال «المُدن» لضرورات الأوان – الزمن الجديد.

المصادر والمراجع

- التوراة.
- رجاء نعمة، (معضلة الحبّ والسلطة لدى مصطفى سعيد في «موسم الهجرة إلى الشمال» للروائي السوداني الطيب الصالح)، (بيروت: أرشيف الجامعة اليسوعية، 1984).
- القرآن الكريم.

(32) جميع الترجمات إلى العربيّة هي من إنجاز الباحثة.

- Barthes, Roland. *Sur Racine*, Paris : Seuil,1979.
- Bodiou, Lydie. Brulé, Pierre. et Pierini, Laurence, «La douloureuse obligation de la maternité en Grèce antique» magazine psy; no 21, (2005).
- Brulé, Pierre. « L'exposition des enfants en Grèce Antique: Une forme d'infanticide », Enfance & Psy, V. 3, no 44 (2009).
- Freud, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris : petite bibliothèque, Payot, 2001.
- Freud, Sigmund. «La dénégation», Le coq Héron, Bulletin d'étude, centre Etienne Marcel, no 52 (1952).
- Freud, Sigmund. *La vie sexuelle*, Paris : PUF, 1997.
- Fromm, Erick. *L'art d'aimer*, Éditions Hommes et Groupes, Paris : Éditions EPI, coll Hommes et Groupes,1968.
- Goldman. Lucien, *Le Dieu Caché,* Paris : Gallimard, 1955.
- Green. André, *Atome de Parente et Relations Œdipiennes,* Paris : Éditions Grasset, 1977.
- *https: //anabases. revues. org/185*
- Lacan, Jean. *Communication faite au XVIe Congrès international de psychanalyse*, Zurich: 17 juillet 1949.
- Laplanche et Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : PUF, 1967.
- Lobo. Ana Lúcia, «Freud face à l'Antiquité Grecque: le cas du Complexe d'Œdipe», Anabases.
- Mauron. Charles, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*, Paris: Librairie Jose Corti, 1962.
- Mead. Margaret, Sex and temperament in three primitive societies, New York: *The Gendered Reader*,1935.
- Muldorph. Bernard, *Le métier de père*, Paris : Éditions

Casterman, 1972.

- Safouane. Mustapha, *L'échec du principe du plaisir*; Paris: Seuil,1979.
- Sophocles. *Oedipe*, Paris : Éditions Les Belles Lettres, 1964.
- Ubersfeld. Anne, *Lire Le Théâtre, Paris*: Éditions Sociales, 1978.

يوتوبيا العودة إلى الأزمنة القديمة في الفِكر والأدب والمسرح

شعبان يوسف

مقدّمة

تظلّ معضلة الزَّمن مساحة مفتوحة دائماً للبحث والتأمّل والدَّرس النقديّ ذي الوجوه المتعدّدة. وتتبدّى تلك الوجوه في استدعاء الجغرافيا، وبالتالي التاريخ مرّة، وذلك على هيئة أوطان كاملة كانت مهدرة تماماً، أو على الأقلّ توجد أشكالٌ من التذرّع والزَّعم بأحقّية فئة دينية – مثلاً – في مكانٍ ما. وفي هذا المجال سنجد أنّ اليهود هُم الفئة الأشهر لتحقيق حلم العودة إلى أرض الميعاد. كان ذلك الحنين يتجسّد في رسم يوتوبيا عبر نصوصٍ شعرية متنوّعة، أو نصوص سردية مختلفة، مع استعادة اللّغة العبريّة المقدَّسة، التي كانت هي اللّغة التي تحمل كلّ أشكال التحريض الديني للعودة.

بالطّبع كانت أشكال التعبير الفنّي والأدبي والثقافي، تأخذ أشكالاً سياسية واضحة، تابعة لذرائع فكرية كثيرة، تُدار حولها الحروب والفتوحات والخطط والمؤامرات. وفي هذا الشأن، يُعَدّ كِتاب «**التمرّد**»[1]، للزعيم الصهيوني مناحيم بيغن، إحدى الحجج الكبرى على صحّة

(1) مناحيم بيغن، **التمرّد**، ترجمة اللّواء الركن حسن البدري (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1978).

ما زعمناه في السطور السابقة. وكان بيغن هو مدبِّر الأشكال العسكرية الهجومية من أجل تحرير الأرض القديمة من الأغيار العرب، ومن هنا راح ليشكّل ما عُرِف سياسيّاً بـ«عصابة الأرغون»، وكان من الضروري أن يخلق أيديولوجيا العودة التي بُنيت على مزاعم الحنين إلى الأرض البِكر القديمة، تلك الأرض التي لا تمثّل سوى مساحة زمنية في التاريخ، ولكنّها ظلّت حُلماً يراود اليهود عبر القرون التالية. ومن أجل هذا الحُلم، كان يتمّ تجنيد كلّ أبناء الطائفة اليهودية، وشَحنهم بثقافة عنصرية مضادّة للتقدّم، ويكتب بيغن: «من البديهي أنّ أولئك الذين يحاربون لا بدّ أن يكرهوا شيئاً ما أو شخصاً ما. ولقد حاربنا، وكان علينا أن نكره، أوّلاً وقبل كلّ شيء، ذلك العجز عن الدّفاع المُخيف، الذي ليس له ما يُبرِّره، والذي طال عليه العمر، بالنسبة إلى شعبنا اليهودي المشرَّد عبر آلاف السنين»[2].

وبالطبع تنشأ حول التعاليم والإيديولوجيا الجافّة، نصوصٌ أدبيّة ناعمة، تنهل من التراث الاجتماعي والديني قدراً هائلاً من الحِكم والمواعظ والمآسي التي مرّت باليهود – على سبيل المثال –، حيث يقولون الشعب اليهودي، على اعتبار أنّه شعب مهما تفرَّقت سبله بين قوميات مُترامية. وتلعب تلك النصوص ذلك الدَّور التجييشي لحشد المشاعر لاستعادة اليوتوبيا المفقودة، وتوحيد المشاعر نحو هدفٍ واحد، حتّى لو كان ذلك الهدف على جثث شعوب أخرى.

نحن هنا لا نتحدّث عن دينٍ مُحدَّد، فالأديان كلّها سواء، ولكنّني أريد أن أُبرز التأويلات – البشرية – المُفرطة والمتعدّدة التي تُحاوِل ليَّ عنق النصّ الديني السرمدي، لخدمة أغراضٍ سياسية أو اجتماعية متغيّرة على مدى العصور؛ وهذا يتّضح بشكلٍ واسع وعميق في أدبيّاتٍ كثيرة استعانت بالنصّ الديني لترسيخ فكرة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية، على اعتبار أنّ النصّ الديني هو الأكثر تأثيراً، والأقوى فاعليّة، وأمامنا عمليّات كثيرة من إقحامٍ «للآيات الإلهية»، على مدى التاريخ، في تحليلاتٍ سياسية، ونصوص أدبية، ومسرحيات شعرية، وروايات وقصص سرديّة.

(2) المرجع السابق، ص 34.

تنظيم الأزمنة ودمجها وتأويل مضامينها

لو استعدنا عناوين كثيرة لروايات ومسرحيات عربية اتَّخذت من نصوص القرآن الكريم آيات عديدة، أو استشهدت بأحداثٍ وقعت في التاريخ الإسلامي، لأدركنا مدى الخلط الكبير بين الأديان السماوية من ناحية، والتي نزلت كتبها المقدَّسة في أزمنة بعيدة، بنصوصٍ أدبية أو فنّية أرضية من ناحية ثانية، والتي تتمّ قراءتها أو يتمّ إنشادها أو تمثيلها في عصورٍ حديثة، وذلك لأغراضٍ غير دينيّة على الإطلاق؛ وهذا يحدث في الأديان المسيحية واليهودية والإسلامية كافّة، لأنّ النصّ الديني هو المدخل الروحي الأوّل لتمرير أيّ قاعدة اقتصادية أو سياسية أو فكرية أو قانونية، وهذا يعني خلط الأزمنة وعجنها ومحو خصوصيّتها بتعسّفٍ شديد.

على سبيل المثال، يلعب الأدب الصهيوني دَوراً كبيراً في تمجيد الشخصيّة، وفي إبرازها بأشكالٍ عبقريّة خاصّة جدّاً. يكتب الشاعر هايني عام 1854: «إنّني أرى الآن أنّ الإغريق كانوا مجرّد فِتية يتحلّون بالوسامة... بينما كان اليهود دائماً، رجالاً، رجالاً أقوياء لا يُقهرون»[3].

وعلى الرّغم من ذلك، كان يتمّ تدشين صورة اليهودي التّائه عبر العصور، حتّى تكسب عطف العالَم، وكانت تلك الصّورة تتوزَّع بطُرقٍ عديدة في قصص وأشعار كثيرة؛ إذ إنّ «شخصية اليهودي التائه في أوروبا صورة أخرى أكثر طرافة عن شخصية اليهودي في الآداب الشعبية وتطوّرها، والعلاقة بين هذا التطوّر وبين أوضاع اليهود الاجتماعية والمالية والدينية، وكذلك تُبرِز مُلاحَقة اليهودي التّائه جانباً مهمّاً من دَور التوجيه السياسي العنصري في نقل المعضلة اليهودية من مواقعها المشروعة وحلولها الإنسانية إلى المواقع التعصّبية والعنصرية»[4].

كان اليهود عبر أزمنة متعدّدة يتوسّلون التقنيّات والتعبيرات والمجالات كافّة، حتّى يصنعوا تلك الصّورة المزدوجة، والتي يتمّ تدشينها وتفعيلها عبر أدواتٍ كثيرة. صورة مُحكَمة الصناعة، يتمّ التقاطها من أزمنة غابرة سحيقة، وأزمنة ماضية قريبة مُتعاقِبة، حتّى

(3) غسّان كنفاني، **في الأدب الصهيوني** (بيروت: مركز أبحاث منظّمة التحرير الفلسطينيّة، 1967)، ص37.

(4) المرجع السابق، ص61.

تَخدم أزمنة حديثة. ولا فرق بين أن يُعبِّر اليهودي عن عبقريّته وقوّته وتفرّده، وأن يصرخ في الوقت ذاته بتشتّته وتقلّبه في عذابات الآخر المتنوِّع، حتّى تُصبِح صورة اليهودي التّائه أقرب للأسطورة المُتداوَلة، أسطورة تُشارِك الأزمنة كافّة في صناعتها وبلورتها وتدشينها لخدمة غرضٍ سياسيّ مُعلَن أو خفيّ. فإلى جانب صورة اليهودي المتفرّد، تبرز صورة اليهودي المشرّد كما تعلن أغنية يهودية شهيرة يقول مطلعها:

«ليس عندي أيّ بيت ليأويني
وليست عندي ثروة أعرضها
وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ قوّة مجهولة
تَهِبني خمسة ملاليم كلّ يوم»[5].

لم يتوقّف الأمر عند تكريس صورة «اليهودي التّائه»، باعتباره المشرَّد الأبدي الذي لا بدّ أن يعود إلى وطنه الأمّ، وذلك باستدعاء نصوصِ العهد القديم الدينيّة، وكذلك عبر إنتاج نصوص متعاقبة في أزمنة مختلفة قديمة، لخدمة أغراض الأزمنة الحديثة، وما أنتَجت من تداعيات كثيرة. كذلك لم ينته اليهود عند ترويج صورتهم التي تقول إنّهم شعب الله المختار، وإنّهم هُم عباقرة العالَم، هذا العالَم الذي ينتظر لمسات أصابعهم حتى يعتدل وتنضبط صورته المعوجّة، بل سعت الحركة «اليهودية» تاريخيّاً، والصهيونية حديثاً إلى محاولة تهويد العالَم والهيمنة على التاريخ بالوسائل التعبيرية كافّة، وادعّاء ما ليس صحيحاً على الإطلاق؛ وهذا يأتي عبر التلاعب على الأزمنة المختلفة بشتّى الطُّرق. فاليهود الإيديولوجيّون قادرون بمهارة فائقة على استغلال كلّ الثغرات التي يحاولون تمرير أغراضهم من خلالها؛ وكذلك تأويل الظواهر التاريخية لحساب أفكارهم وأغراضهم، وبالتالي يُقدّمون قراءات تاريخية مُفرطة في التزوير، وتتمّ إعادة ترتيب القوائم الزمنيّة وفقاً لرؤى محدَّدة، وذلك ما حدث مع تاريخ مصر الفرعونية، عندما ساءت المعرفة بتفاصيله. هنا استثمر اليهود الإيديولوجيّون غياب الدقّة في معرفة ذلك التاريخ، وكان ذلك قبل اكتشاف حجر رشيد عام 1822. وقد استنَد اليهود الإيديولوجيّون

(5) المرجع السابق، ص67.

إلى كتابات عربية في زعم غالبية ما جهروا به على مدى التاريخ. ويقول رضا الطويل: «من أبرز الروايات التي أوردها ابن إيّاس في تاريخه، إن لم يكن أهمّها، الرواية التي تسند بناء الأهرام إلى يوسف، حيث أقامها كصوامع لتخزين الحبوب والغلال، وهو الرأي الذي استقاه من المسعودي، مُستنِداً إلى ما وَرَد في كِتاب «**مروج الذَّهب**». والحقيقة أنّ هذه الرواية راجت على امتداد التاريخ، ولا تزال رائجة عند البعض في الوقت الراهن، ولا تقتصر روايتها على ابن إيّاس في وقائعه، أو على المسعودي في **مروجه**، فهي تُعَدّ من الروايات الأكثر رواجاً وذيوعاً وانتشاراً، إلى الحدّ الذي يكاد يصل بها إلى مصاف الحقائق التاريخية المُتداوَلة والثّابتة، بل ما زال بعض السياسيّين اليهود يجهرون بها بثقة واعتدادٍ نفسيّ، بإسناد بناء الأهرام إلى بني إسرائيل»[6].

وربّما لو لم يتمّ اكتشاف حجر رشيد على يدَي شامبليون، لما استطاع الباحثون دحض وجهة النَّظر السائدة تاريخياً، تلك الفكرة التي تجد أشكالاً من دعمها في كتابات عربية. وبعد قراءة النصوص التي انفتحت على مصراعيها أمام الباحثين والعلماء، أُعيدت القراءة، وأُعيد ترتيب الأزمنة المغلوطة، وذلك لحساب الحقائق العلميّة، بعيداً من أيّ أغراضٍ إيديولوجيّة تعمل على تنظيم الأزمنة ودمجها وتأويل مضامينها وفقاً لأهداف استعماريّة واضحة.

قراءاتٌ صادِمة للأزمِنة

من دون استعراضات نظريّة معقّدة في عملية التأسيس الرئيسة حول زمنيّة الأحداث والأفكار، هناك نماذج كثيرة جدّاً وواضحة، وربما تكون مُربِكة على مستوى التاريخ الفكري والسياسي والإيديولوجي، أقصد أن تنتج بعض الظواهر الفكرية والثقافية الحديثة، التي تُعيد قراءة التاريخ والأزمنة القديمة وفقاً لاكتشافات زمنية حديثة، ويبرز هنا مثالان كبيران. الأوّل، يتعلّق بصدور كِتاب «**الإسلام وأصول الحُكم**» للشيخ علي عبد الرّازق عام 1925؛ والثاني بخصوص صدور كِتاب «**في الشعر الجاهلي**» للدكتور طه

(6) رضا الطويل، **تهويد التاريخ.. إعادة ترتيب القوائم الزمنيّة للتاريخ القديم** (القاهرة: مؤسّسة الطويل للنشر والدراسات، 2014)، ص19.

حسين، هذا عدا كتابات قاسم أمين حول المرأة وحرّيتها وحقوقها الطبيعية والمشروعة، كذلك كتابات عبد الرحمن الكواكبي حول طبائع الاستبداد ورصدها وأشكال مقاوَمتها. كلّ هذه النماذج لم تكُن إلّا محاولات قراءات جديدة وصادِمة لأزمنة قديمة، أزمنة تم تدجينها وفقاً لأغراض سلطات متعددة، منها السلطة السياسية، والسلطة الاقتصادية، وصولاً إلى السلطة الذكورية، وكلها سلطات كانت تعمل على فرض قراءات الزمن وما حفل به من أحداث وأفكار تحت مصالح آنيّة ومُستمدَّة في الوقت نفسه من الماضي، لحساب الحاضر والمستقبل.

في عام 1924 – كما هو معروف – سقطت الخلافة العثمانية إلى الأبد، وذلك على يد الزعيم التركي كمال أتاتورك، وقد دفع ذلك الملك فؤاد في مصر إلى تحقيق حُلم الخلافة الإسلامية. وبالفعل احتشد الشيوخ والأئمّة في مصر لتزيين ذلك الحُلم، والنَّفخ فيه فكريّاً وإسلاميّاً. «ونظراً لأنّ الملك فؤاد لا يستطيع الحصول على هذه المُبايَعة بحدّ السيف، كما كان الوضع بالنسبة إلى كلّ خليفة من قبله، فإنّه لم يبقَ أمامه غير الإقناع. وحتّى لا يحمل الإقناع شبهة المطامع الشخصية، استقرّ الرأي على أن يقوم الأزهر بالدعوة إلى مؤتمر إسلامي في القاهرة، الهدف الظاهري منه: بحث موضوع الخلافة بعد سقوطها في تركيا والهدف الحقيقي: إقناع مُمثّلي الأقطار الإسلامية بمُبايعة الملك فؤاد خليفةً للمسلمين»[7].

وبالتالي تمَّت الدعوة – على قدم وساق – إلى عقد مؤتمر واسع حول أمر الخلافة هذا، وتمّ تكليف الشيخ الشاب علي عبد الرّازق – من ضمن المؤتمرين – لكي يُشارِك في ذلك المؤتمر، وراح عبد الرّازق يبحث في موضوع الخلافة جيّداً، وأصدر كتابه الأهمّ والأشهر «**الإسلام وأصول الحُكم**»، ووضع الأزمنة الإسلامية القديمة كافّة تحت رؤيته الفكرية الموضوعية والثاقبة. وتعني الموضوعية هنا، أنّ الرجل لم يُخضِع بحثه لأيّ أغراض سياسية لحساب الماضي، ولا لحساب الحاضر، الذي كان بلا شكّ تعيساً، وانتهى إلى أنّ الخِلافة مجرّد وَهْم زيَّنته المصالح التاريخية والزمنية المختلفة، وأنّه تمّ تعضيد ذلك الوَهْم بقراءات مغلوطة لأزمنة عربية وإسلامية، وتأويل تلك الأزمنة

(7) محمود عوض، **أفكار ضدّ الرّصاص** (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ص91.

لخدمة الزمن الحديث. وجاء عبد الرّازق بأدلّة دامغة حول فكرته الأساسية التي تقول إنّ موضوع الخلافة مجرّد وَهْم كبير، ما شكّل صدمة مُذهِلة لكلّ أطراف المُعادَلة السياسيّة والدينيّة والفكريّة آنذاك.

بناءً على ذلك، تشكّلت لجانٌ من بعض رجال الدين المُختارين بعناية فائقة، وذلك بإشراف شيخ الأزهر ذاته، وهو أعلى سلطة زمنيّة دينيّة، حتّى تأخذ تلك اللّجان شرعيّة في مواجهة ما جاء به عبد الرّازق، والذي أراد أن يُعيد قراءة الأزمنة وما حملته من ثوابت راسخة وفقاً لهواه كما زعموا. بالطبع، فقصّة علي عبد الرّازق معروفة لدى الباحثين والدّارسين والمثقّفين على مدى التاريخ الذي تلا الواقعة، فقد تكاتفت كلّ القوى التي كانت وما زالت تنتمي إلى الأزمنة القديمة في مواجهة علي عبد الرّازق وأفكاره، وتمّ تجريده من كلّ صفة دينيّة أو فكريّة، وتمّ بالتالي فَصْله من جميع الوظائف التي كان يشغلها في ذلك الوقت. وهنا تبرز أشكال الصراع القويّة والعملاقة بين المُنتمين إلى أزمنة قديمة، الذين يقومون بتأويلها وفق مصالح سياسيّة آنيّة، وبين مَن ينتمون إلى المستقبل بشكلٍ حاسم.

ولا بدّ أن نشير إلى أنّ الشيخ علي عبد الرّازق ظلّ بعيداً طوال أربعة عقود يعتذر عن نشر الكِتاب مرّة أخرى، وذلك لهيمنة سلطة الأزمنة القديمة على مقدرات الأزمنة الحديثة، وقبل أن يرحل عام 1966 بأسابيع قليلة، ذهب إليه الناقد والمفكّر اليساري محمود أمين العالِم لإعادة طبع الكِتاب ونشره، فرفض عبد الرّازق أن يوقّع بصدور الكِتاب، ولكنه قال: «انشروه أنتم، أمّا أنا فليس لي سلطة على ذلك». وبعد رحيله، تمّ نشر الكِتاب عشرات المرّات، ولكنّه لم يُثر الجدل القديم الذي كان سائداً في زمن صدوره. وفي عام 1997، صدرت مسرحية «**مدد يا شيخ علي**»[8] للكاتب محمّد الشربيني، وطرحت المسرحيّة القضية القديمة من جديد، ولكنّ الأمر كان مختلفاً تماماً، ولم تلقَ المسرحيّة أي عنت من الهيئة الحكومية التي أصدرتها، بل وجدت المسرحية ترحيباً شديداً، وأصبح من الطبيعي أن تصدر طبعة من الكِتاب كلّ عام، بتقديمات متعاقبة، وذلك على الرّغم من اشتداد عود جماعات الإسلام السياسي، تلك الجماعات التي

(8) محمّد الشربيني، **مدد يا شيخ علي** (القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثقافة، 1997).

تقف موقفاً مُغايراً تماماً عن فكرة علي عبد الرّازق، وتؤسِّس لمسألة الخلافة الإسلامية بوسائل عديدة. لكنّ الجديد في الأمر، هو أنّ الزمن صار ينطوي على أكثر من فريق، وكلّ فريق ينتمي إلى زمنيّة مختلفة، على الرّغم من أنّهم ينتمون جسديّاً إلى زمنٍ واحد هو الزمن الحاضر. لكنّ التوجّهات والأغراض تنتمي إلى أزمنة متناقضة، تجمع الماضي والحاضر والمستقبل في آنٍ واحد.

لم يمرّ عام على تلك الواقعة المدوّية، حتّى صدر كتاب آخر، لا يقلّ أهمّية عن الكِتاب السابق، وكذلك فهو مزعج للسلطات الدينيّة والأدبيّة والثقافيّة والسياسيّة آنذاك، وهو كِتاب «**في الشعر الجاهلي**» للدكتور طه حسين، الذي صدر عام 1926، وكان طه حسين آنذاك ملء السمع والبصر. في هذا الكِتاب، كما هو معروف، اصطدَم طه حسين بالتفسيرات التقليديّة والرّاسخة للشعر الجاهلي، التي أكّدت على صلاحيّته. وباستقراء طه حسين للعصر الجاهلي نفسه، اكتشف أنّ هذا الشعر، يتناقض مع الزمن الذي أنتجه بقوّة؛ لذلك، نادى، في الكِتاب، بحذف الكثير من هذا الشعر المنسوب إلى ذلك الزَّمن «العصر» الجاهلي، وزيادة في التشكيك، استنتج أنّ هذا الشعر تمّت كتابته في الأزمنة التي تلت نزول القرآن، لأنّ هناك شواهد دامغة لآثار إسلامية في ذلك الشعر الجاهلي المنحول. وحاول طه حسين أن يُحاصِر موضوعه باستفاضة: «أراد أن ينسف جذور تلك الطُّرق المعوجّة التي اعتمدها من سبقه من مدرّسي الأدب، ويبدأ بالشعر الجاهلي. وما كاد يتوغّل في دراسة هذا الشعر، حتّى شكّ في قيمته، وكان هذا الشكّ نتيجة بحث طويل، وتفكير عميق، وقراءة مستمرّة، وتدبّر في ألفاظه ومعانيه. وما زال يقرأ ويحفظ ويُقايس ويُخرج الأصيل من الدخيل حتّى انتهى به البحث إلى أنّ الكثرة المُطلقة ممّا نسمّيه شعراً جاهليّاً ليست من الجاهليّة في شيء، وإنّما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام»[9].

ولم يتوقّف طه حسين عند هذا الأمر فقط، بل أثار قضية أخرى قلَّبت عليه الدنيا كلّها، ونال بسببها كلّ أشكال التنديد والتهديد بالعقوبات المشدَّدة، أقصد قضيّة ورود قصّة سيّدنا إبراهيم الوارِدة في القرآن الكريم. وجدير بالذكر أنّ طه حسين كان له خصوم كثيرون يترصّدون شاردة الأعين منه وما تخفي الصدور. ففي الاستطراد الذي ساقه طه

(9) سامي الكيّالي، **مع طه حسين** (القاهرة: دار المعارف، 1952)، ص55.

حسين بخصوص الشعر الجاهلي المنحول، ليُثبت نظريّته، وردت الجملة التي قال فيها: «للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضاً، ولكنّ ورود هذَين الاسمَين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصّة التي تحدّثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكّة ونشأة العرب المستعربة فيها... »[10].

ومن هنا ثار المتربّصون بطه حسين وبالتجديد في الفكر والخطاب الثقافي عموماً، ونصبوا المُحاكمات المتعدّدة للدكتور طه حسين وكتابه، وصدرت الاتّهامات الجزافيّة عبر كُتب ومقالات وعرائض قُدِّمت إلى المحكمة لمُحاكمة «الزنديق طه حسين»، هذا فضلاً عن المُطالَبة بفصله من الجامعة. وبالفعل عُرِض الأمر، كما هو معروف، في المحكمة، لتتمّ تبرئة طه حسين من اتّهامه بالكفر والزندقة، وإعادة طبْع الكِتاب ونشْره. وحُذِف الفصل الخاصّ بقضيّة سيّدنا إبراهيم، وكان صاحب ذلك الحُكم التاريخي، هو المستشار الجليل محمّد نور، ذلك الاسم الذي ظلّ مُحاطاً بكثيرٍ من الإجلال حتّى اليوم.

ولو تأمّلنا تلك الشواهد السابقة، سنُلاحظ أنّ الأزمنة القديمة، بما تحمله من أحداثٍ وأفكارٍ وشخصيّاتٍ، يتمّ إضفاء نوعٍ من القداسة عليها، ولذلك نجد أنّ تلك الأحداث والأفكار والشخصيات تظلّ بديلة، بشكل أو بآخر، عن لسان حال الذين يتبنّون الدّفاع عنها. ففي الحالة اليهودية، سنجد أنّ النصوص المقدَّسة في العهد القديم تحوَّلت إلى برنامج استعماريّ في الأزمنة الحديثة، فيما يعمل اليهود الإيديولوجيّون على استعادة اللّغة والتقاليد، وارتداء الطّاقيات المُمعِنة والمُفرِطة في تجسيد الحالة الزمنيّة القديمة. وربّما أنّ تلك الطقوس والتقاليد تكون قد أصبحت نوعاً من الفولكلور عند ناس آخرين. ومن المُمكن أن نجد بعضاً من اليهود الذين لا يندرجون تحت قوس حُلم العودة، يسخرون من تلك العودة التعسّفية، التي تقوم على مجرّد حوادث مُمعِنة في القِدم، وكذلك نصوص تاريخيّة ودينيّة وأدبيّة كُتبَت منذ قرون مَضت.

زمنٌ إبداعيّ يولَد من صِدام الأزمنة

هنا نجد اصطدام الزمنَيْن، واستثمار الذرائع الفكريّة والدينيّة والفلسفيّة والتاريخيّة

(10) طه حسين، **في الشعر الجاهلي**، تقديم د. عبد المنعم تليمة (القاهرة: دار النهر، 1996)، ص65.

كافّة من أجل إثبات أحقّية تلك الأزمنة في الحياة والاستمرار، حتّى لو كانت قديمة وليست فاعلة. ولكنْ، ثمّة دائماً تلك الكتل والتوجّهات والمصالح التي توفِّر المناخات التي تزعم أنّها طبيعيّة، لإضفاء عامل الصيرورة على محمولات الأزمنة القديمة، حتّى تبدو وكأنّها أزمنة ما زالت قابلة للتنفّس. وربّما يجعل منها رافعو راياتها الأزمنة الوحيدة التي تُنقِذ العالَم الحديث من الشرور التي لحقت به عبر قرون متتالية، عندما تخلَّت البشرية عن هويّاتها القديمة، أيّاً كانت، أي سواء أكانت هويّات دينيّة أم قوميّة أم لغويّة.

وفي حالتَيْ «**الإسلام وأصول الحُكم**» لعلي عبد الرّازق، و«**في الشعر الجاهلي**» لطه حسين، وما شابههما، نجد أنّ الصراع يتمّ حول نصوصٍ كُتبت في أزمنة قديمة، وتمّ تفسيرها بحسب تعاقُب السلطات العديدة، واختلاف مصالحها. وكان يتمّ التأويل دوماً لخدمة أغراض السلطة والسلطان. وعندما جاءت الأزمنة الحديثة بتأويلاتٍ وتفسيراتٍ تتوسَّل العِلم والمعرفة والمنهجيّة والأدوات كافّة المجرّدة عن الأغراض النفعيّة بشكلٍ محض، حدث الصدام المدوّي، وإن كان هذا الصدام قد حدث بين أفراد وباحثين ومفكّرين من ناحية، وسلطات متنوّعة من ناحية أخرى، منها الديني، وزمنها السياسي. إلّا أنّ الصدام كان في حقيقته بين سلطات تنتمي إلى أزمنة مختلفة. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الأمر لا يتعلّق بعلي عبد الرّازق وطه حسين على وجه الخصوص، بل كان وجود هذَين المفكّرَين من الضرورات الحتميّة التي كان من الطبيعي أن تبرز وتظهر في ذلك الزمن، أي في عقد العشرينيّات، ذلك العقد الذي تلا قيام ثورة 1919 مباشرةً، وكان زمناً ثوريّاً، إذ نهضت فيه أفكارٌ غير تقليدية، وبرزت فيه أسماءٌ كبيرة وفاعِلة. وفي هذا العقد بالتحديد، ظهرت أعلى إسهاماتهم، فعلى المستوى الفكري برز سلامة موسى وكَتب كُتبه عن الاشتراكية الفابيّة والسوبرمان. وكذلك إسماعيل مظهر الذي كَتب في نظريّة التطوّر الطبيعي، ونقل إلى العربيّة كِتاب «**أصل الأنواع**» وغيره من إنجازاتٍ جليلة نَشَرَ كثيراً منها في مجلّته «**العصور**»، وكذلك ظهرت كتابات «الدكاترة» زكي مبارك، وأبحاثه حول النّثر الفنّي في القرن الرابع الهجري، ومعاركه الأدبيّة الطليعية حول فهم الأدب. وبالطبع كانت الأديبة مي زيادة، التي أسّست للنقد العقلاني، وشقّت طريقاً فكريّاً وأدبيّاً خاصّاً، وكذلك أسَّست للنقد النسوي الأدبي عبر كتبها الثلاثة المهمّة: «**باحثة البادية**»[11]،

(11) مي زيادة، **باحثة البادية.. بحث انتقادي** (مصر: مطبعة المقتطف، 1920).

و«**وردة اليازجي**»[12]، و«**عائشة التيموريّة**»[13]، هذا عدا كتاباتها النقديّة والفكريّة الأخرى التي أثارت أشكالاً عديدة من الجدل. وكانت هناك أيضاً قاماتٌ سياسيّة عظمى ظلّت دافعاً قويّاً لتحريك الجماهير في أزمنة تلت بعد ذلك، وعلى رأس هؤلاء كان الزعيم سعد زغلول القائد الأعلى والتاريخي لثورة 1919 ومعه عبد العزيز فهمي، ثمّ الزعيم مصطفى النحّاس. ومن الطبيعي أن تكون هناك مواكبات صحافيّة كبرى، فبرزت أسماء صحافيّة عملاقة مثل عبد القادر حمزة، وأمين الرافعي، وأحمد حافظ عوض، ومحمّد حسين هيكل، ومحمّد المرصفاوي، وفكري أباظة، وحبيب جاماتي، ومحمود عزمي، وغيرهم. وقد نهضت الصحافة على أيديهم بشكل كبير، وتأسَّست صُحفٌ ومجلّات ظلّت ذات تأثير كبير على الحياة السياسيّة لسنوات عديدة، منها صُحف «**البلاغ**» و«**الأخبار**» و«**السياسة**». أمّا المجلّات التي نشأت في ذلك الوقت، فكما كانت مشغولة بالشأن السياسي، كانت مشغولة بالشأن الفنّي والثقافي، وقامت مجلّات مستقلّة حول تلك المجالات مثل مجلّتَيْ «**المسرح**» و«**الكواكب**» في الشأن الفنّي، أمّا في المجال الثقافي، فكانت مجلّات «**الجديد**»، و«**العصور**»، و«**المقتطف**» وغيرها، تغطّي كلّ الجوانب المذكورة آنفاً.

ولم يكُن الأمر قاصراً على الأدب والثقافة والصحافة والسياسة، ولكنّه شمل مجالات أخرى مختلفة. ففي الموسيقى كان الشيخ العظيم سيّد درويش، الذي قلب الألحان رأساً على عقب كما يقولون، واستطاع أن يُعبِّر عن الشعب المصري باقتدار، وأن يُثري وجدانه بأعذب الألحان وأرقاها وأقواها في وقتٍ واحد؛ إنّه زمن الثورة الذي يستنهض العزائم والِهمَم. ففي مُواجَهة زمن أغاني «الهنك والرنك»، كما كان أهل ذلك الزمان يسمّونها، أي الأغاني الخليعة، إذ كان الناس قبل ثورة 1919 يأنسون إلى أغانٍ تقول «إرخي الستارة اللّي في ريحنا... أحسن جيرانك تجرحنا»، ولكن الناس أنفسهم أصبحوا يتزاحمون على ترديد أغنيات: «قوم يا مصري، مصر دايماً بتناديك»، و«بلادي بلادي بلادي، لكِ حبّي وفؤادي». والأكثر إدهاشاً من كلّ ذلك، أنّ مؤلِّف طقطوقة «إرخي الستارة اللّي في ريحنا..» هو نفسه الذي شارك في تأليف نشيد «بلادي بلادي».

(12) مي زيادة، **وردة اليازجي** (مصر: مكتبة دار الهلال، 1924).
(13) مي زيادة، **عائشة تيمور.. شاعرة الطليعة** (بيروت: مؤسّسة نوفل، 1983).

إذاً، ما الذي تغيّر في الأمر، والإجابة: «إنّه الزَّمن». فزمن الثورة هو الذي قاد الناس جميعاً إلى إنتاج كلّ تلك المنجزات العظيمة وإبداعها في الفنّ والمسرح الغنائي الذي اندثر بعد زوال ذلك الزَّمن، وكذلك تزاحمت على المسرح مواهب كبيرة مثل نجيب الريحاني وعلي الكسّار ويوسف وهبي وفاطمة اليوسف وغيرهم. وفي الشعر اجتاحت البلاد أشعار بيرم التونسي وبديع خيري وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم. وفي عام 1928 استطاع المثّال «مختار» أن يُنجز تمثال «نهضة مصر»، وذلك بجهود المصريّين أنفسهم، وتعاونهم في جمع الأموال التي أُنفقت على التمثال، وقبل ذلك بخمس سنوات، أي في عام 1923، تمّ إنشاء دستور اعتبره المصريّون أهمّ الدساتير التي مرّت على مصر، على الرّغم من اعتراض الكثيرين آنذاك عليه، وهو الدستور الذي عُرِف بـ «دستور 1923». وفي زمن الثورة ذلك، سقط حجاب المرأة مع سبق الإصرار والاستعداد والترصّد على يد السيّدة هدى هانم شعراوي وزميلاتها. وانتشرت كذلك المساعي الحقيقية لترسيخ مبدأ المواطنة، فلا تمييز بين مسلم ومسيحي ويهودي، ورفع الناس شعار «الدّين لله والوطن للجميع»، وحاولت معظم القوى السياسية والاجتماعية والثقافية أن تكون مصر هي المساحة الأعلى التي تذيب كلّ الطوائف والأديان والمِلل.

وإذا كانت ثورة 1919 قلّبت التربة المصرية، وخلقت خطابات مختلفة في جميع مجالات التعبير، واستطاعت أن تفرض زمناً ثورياً واضحاً في مواجهة الأزمنة الرجعية كافّة، والمتمثّلة في فئات دينية معيّنة، تحاول تأويل النصوص لحساب السلطة والسلطان، إلّا أنّ الثورة نفسها كانت حلقة حاضرة من حلقات التمرّد والاحتجاج والثورة على الماضي، وعلى الأزمنة التي عاشت فيها الطبقات المتنوّعة والفئات المصرية المختلفة في غياهب الرجعية. وكانت أولى حلقات الثورة المصرية إلى عام 1882، عندما ثار الزعيم أحمد عرابي على خديوي مصر، ووجَّه له خطاباً مغايراً تماماً لما كان يخاطب به في الأزمنة السابقة. خطاب عرابي التحرّري والاستنكاري، كان في مواجَهة كلّ الخطابات الذليلة التي كانت قبل تلك اللّحظة، منذ قرون بعيدة توالت على مصر التي عانت من تعاقب المستبدّين على حكمها وإخضاعها للذّل والاستعباد.

وفي ظلّ الحراك العنيف الذي حدث في مصر والبلاد العربية الأخرى، برز سؤال الهويّة على مصراعيه، وراحت النّخبة الفنّية والثقافية والفكرية والسياسية تبحث في

الجذور، وذلك كان يتطلّب استدعاء الأزمنة القديمة، ليس لمجاورة الزمنَيْن، الماضي التليد في مواجَهة الحاضر العنيد، ولكن لاكتشاف يوتوبيات فاضلة على غرار يوتوبيا توماس مور، تلك اليوتوبيا التي كتبها مور ونشرها عام 1516، وتُرجِمت إلى جميع لغات العالَم في حينها، وقد بثَّ مور في تلك اليوتوبيا أفكاره وهواجسه ورؤاه وأحلامه، كما وجَّه انتقاداته اللّاذعة للعصر الذي يعيش فيه، وذلك عبر استدعاء بضعة آراء قد قيلت وصيغت من قبل، لتعبِّر عن أشواق وأحلام مؤجَّلة. ولعلّ أثر المصادر الكلاسيكية يبدو أكثر وضوحاً من المصادر المُعاصرة، فهناك أولئك الكُتّاب الذين يذكرهم في كتابه، والذي يبدو واضحاً أنّه يكنّ لهم الإعجاب والتقدير مثل أفلاطون وبلوتارك وسنيكا، ثمّ هناك الكثير من الدلالات على معرفته الوثيقة بالكتابات السياسية لعددٍ من الكُتّاب مثل إيزوكرات وأرسطو. أمّا أكثر المؤثّرات وضوحاً فهي جمهورية أفلاطون، وأعمال بلوتارك...[14].

استدعاء الزَّمن والهويّة

ولا أريد أن أعقد مقارنة بين ما أبدعته القرائح الفنّية والفكرية والمصرية والعربية، وبين ما فعله توماس مور في يوتوبياه، ولكنْ هناك أوجه شبه في استدعاء أزمنة بعينها، وإجراء حوارات أدبية وفكرية موسَّعة، وظلَّ الكُتّاب المصريّون منذ أوائل القرن العشرين يستدعون الزَّمن الفرعوني القديم، تلك الحقبة الذهبية الممتدَّة عند المصريّين، والتي أبدع فيها المصريّون جلّ مجالات الحضارة في الطبّ والهندسة والتحنيط والتعليم والحِكمة والشعر والسرد والمسرح والقانون والزراعة، وغير ذلك من فنونٍ متنوّعة. وجدير بالذّكر أنّ الأجانب كانوا قد سبقوا المصريّين في إنشاء الروايات والقصص حول مصر الفرعونية. فالأجانب كانت لهم اليد الطولى في اكتشاف الكثير من أسرار الحياة المصرية القديمة، وبالتالي كانوا مُهيمنين على حقل المعلومات الثمين الذي تنطوي عليه تلك الحياة. وبالطبع، لا مجال هنا لرصد أو حصر الإبداعات التي كَتبها أجانب عن تلك الحياة؛ وعلى سبيل المثال، هناك الكاتب الدكتور جورج آيبرس الألماني، وقد

(14) أنظر توماس مور، **يوتوبيا**، ترجمة وتقديم د. أنجيل بطرس سمعان (القاهرة: دار المعارف، 1974).

أنشأ روايتَيْن كبيرتَيْن عن الحياة المصرية القديمة، الأولى عنوانها «**الأميرة المصريّة**»، والثانية روايته البديعة «**وردة**»، التي تُرجِمت على أغلب الظنّ في مطلع القرن العشرين، وجاء على صفحتها الأولى عبارة تقول: «رواية تمثّل أخلاق وعادات المصريّين في عهد رعمسيس الثاني وترسم للقارئ نظام حكومتهم وما وصلوا إليه من التقدّم في العلوم والمعارف»، ثمّ جاء بعد تلك العبارة «أبرزها – أي ألّفها – من الآثار القديمة وأوراق البردى.. الدكتور جورج آيبرس الألماني، وعرّبها محمّد مسعود أحد محرّري جريدة المؤيّد»[15].

ومن اللّافت أنّ الشاعر خليل مطران كَتَب مقدّمةً للرواية، جاء فيها: «... ومِن القصص الموضوع ما يُراد به تعليم التاريخ بالذّات في صورة التفكهة، بحيث تقرِّب مطالبه البعيدة إلى الأذهان، وأجلّ ما كُتِب توخّياً لهذا الغرض في النصف الأخير من هذا القرن قصّة وردة للعالَم هبرس الألماني، ضَمّنها ما يروق ذكره، ويُستغرَب أمره، من أخبار مصر لعهد رمسيس الثاني من الأسرة التاسعة عشرة، مُدرجاً في حواشي الكِتاب قصّة ملفّقة تأخذ بالألباب لحسن سبكها وجلال حكمها، تنقل حوادثها من عجيب إلى أعجب، فجاءت مرضية للعالِم، مُعلِّمة للجاهل، سائغة المشرب للجميع»[16].

وتبدو من خلال مقدّمة مطران بعض الأهداف التي كُتبت من أجلها الرواية، والروايات والكتابات الأدبية الأخرى كافّة. وهنا، لا بدّ أن نلمّح إلى أنّ الغرض الذي يَكتب به الأجنبي تلك الروايات، ويستدعي من خلالها الأزمنة البعيدة، يختلف تماماً عن الأغراض التي انطوت عليها كتابات أهل الدار، أقصد المصريّين ذاتهم، والذين اكتشفوا هذا الكنز – في البداية – بعيون الآخر الأجنبي. وإذا كان الأجانب ارتكزوا على قصص العِلم والبناء ونظام الحُكم، وأبرزوا خصائص المصريّين القدماء فيها، وبالتالي كان رمسيس هو الشخصية الأمثل لكي يكون بطلاً لعدد من الكتابات الأجنبية، وربّما استطاع هؤلاء الأجانب توجيه بعض الملاحظات حول طرائق الحُكم التي جاء بها المصريون القدماء الفراعنة. أمّا الكتّاب المصريّون الذين تأثّروا بالكتابات الأجنبية، فكانوا منجذبين

(15) جورج آيبرس الألماني، **وردة**، تعريب محمّد مسعود (مصر: مطبعة الآداب، م. ت.)، ص1.
(16) المرجع السابق، ص 2.

إلى العالَم الروحي والصوفي الذي أبرزه المصريّون القدماء، لذلك كانت شخصية «أخناتون» هي الشخصية الأمثل التي ظلّت محلّ استدعاء واسع عند الشعراء والكتّاب المصريّين. وبين أيدينا ما أعتقد بأنّه الأثر الفنّي الأوّل عن تلك الشخصية العجيبة، وهي رواية «**نبيّ الفراعنة... خو إن آتون.. آمون حوتب الرابع**»، والتي كتبها ميخائيل بشارة داود، ونُشرت عام 1915. وفي المقدمة يقول المؤلّف: «هذه صفحات من التاريخ لا ريب فيها، خلَّدتها الآثار، وطوت عليها الأيام صحائف الأحجار، فما هي إلّا همّة علياء أقدمت عليه بعزيمة ماضية تنير سبلها قريحة صافية كشفت عن تلك الخفايا غبارها وأطلقت لسانها، فنشرت للعالَم من تاريخ مصر، أم المدنية ومهد الإنسانية ومنبع العمران ومَورِد الرقيّ والفلاح، ما كاد يضرب عليه العفاء.. تلك صحائف من تاريخ مصر الفراعنة لم تكن لتظهر لولا ما أوتيه نوابغ الإفرنج يتلو بعضهم البعض متألّبين على اكتشاف آثار أولئك الفضلاء وإنّما يعرف الفضل ذووه... »[17].

ويبدو أنّ الاستدعاء الزَّمني يأتي للتعلّم منه، واعتبار أنّ ذلك الزَّمن القديم هو أحد وجوه الهويّة المصريّة المفقودة. ومن المعلوم أنّ تلك السنوات الأولى من القرن العشرين كانت سنوات البحث عن هويّة محدَّدة، وذلك في مواجهة الاستعمار البريطاني لمصر، والذي جثم على صدر البلاد منذ هزيمة الثورة العرابيّة عام 1882، وكذلك في مواجهة الهَيمنة العثمانية، أو هيمنة الرجل المريض، ومن أجل ذلك رفع المفكّرون الفاعلون المصريّون شعار «مصر للمصريّين»، ولهذا أنشأ أحمد لطفي السيّد جريدته «**الجريدة**»، وأسَّس حزب الأمّة، وضمَّ إليه نخبة واسعة من المثقّفين الذين كانوا ينحدرون من طبقات كبار الملّاك الزراعيّين، وذَهَب لطفي السيّد مذاهب بعيدة في دعوته «مصر للمصريّين»، وإن كان ذلك جعله يؤيّد بعضاً من سياسات الاحتلال البريطاني، ويخطب في وداع اللّورد كرومر عام 1907 (الحاكِم الإنكليزي الفعلي للبلاد)، وفي تلك الخطبة يقدِّم مديحاً مُبالَغاً فيه لكرومر، بينما كان الزعيم مصطفى كامل، مؤسِّس الحزب الوطني – مُختلفاً عن لطفي السيّد، فاستند إلى الإمبراطورية الفرنسية من ناحية، وإلى سلطة الباب العثماني من ناحية أخرى، وذلك في مواجَهة الاحتلال البريطاني لمصر.

(17) ميخائيل بشاره داود، **نبيّ الفراعنة** (القاهرة: مطبعة المحيط، 1915)، ص 6.

من هنا كان لا بدّ أن يبحث المصريّون عن أوجههم الخاصّة بهم، وذلك عبر استدعاء الأزمنة القديمة، وكان العصر الفرعوني، بكلّ ما جاء فيه، عصراً «زمناً» ذهبيّاً للمصريّين، فتزاحمت الكتابة حوله بكثرة لافتة للنظر وللبحث، وأحسَّ المصريّون أنّ استعادة الزَّمن الفرعوني المصري القديم ليس إلّا ضرورة حتميّة لمعرفة أصول الذّات، لذلك كَتَب الشاعر أحمد شوقي كثيراً في مجال المصريّات، فعندما اكتُشفت مقبرة توت عنخ آمون عام 1922 كَتَب يقول:

« قم سابق – الساعة – واسبق وعدها
الأرض ضاقت عنك فاصدع غمدها
واملأ رماحاً غورها ونجدها
وافتح أصول النيل واستردّها
شلّالها وعذبها وعدّها
واصرف إلينا جزرها ومدّها
تلك الوجوه لا شكونا فقدها
بيّضت القربى لنا مسودّها
سللت من – وادي الملوك – فازدهى
وألقت الشمس عليه رأدها
واسترجعت دولته إفرندها
أبيض ريّان المتون وردها»[18].

ويظلّ شوقى مُستطرِداً في استعادة أمجاد أزمنة الفراعنة المصريّين القدماء، على اعتبار أنّ ذلك الزَّمن المفقود، والذي كان غائباً، من الممكن أن تحدث العودة إليه، صقلاً للوجه الحاضر للهويّة المصرية. وفي قصيدته «أيّها النيل» يصول ويجول في سرد أزمنة الفراعنة القدماء وتشعيرها، ويعتبر أنّ زمنهم كان نبراساً للأنبياء، فيقول:

«أين الفراعنة الأولى استذري بهم

(18) أحمد شوقي، **الشوقيّات**، ج2 ،(القاهرة: دار المعارف، 1939)، ص197.

عيسى ويوسف والكليم المصعق
الموردون الناس منهل حكمة
أفضى إليه الأنبياء ليستقوا
وكأنّما بين البلى وقبورهم
عهد على أن لا مساس وموثق
فحجابهم تحت الثرى من هيبة
كحجابهم فوق الثرى لا يخرق»[19].

وعلى الرّغم من أنّ أحمد شوقي كَتَب شعراً كثيراً في استدعاء الروح والزَّمن الفرعوني القديم، إلّا أنّه خصَّص إحدى مسرحياته لتمجيد ذلك الزَّمن وذلك العصر، أعني مسرحية « **قمبيز**»، وجاء التذييل النقديّ للمسرحية يقول: «قصد المؤلِّف إلى أن يقيم دعائم الرواية على المعنى السامي الذي ينتهي إليه شرف الإنسانية، وهو التطوّع بالنَّفس إجابةً لداعي الوطن في ساعة العسرة، ولقد تراءت في رواية – قمبيز – فكرة الفداء والتضحية بالنَّفس من أجل الوطن، وفي سبيل وقايته وسلامته.. »[20].

وخلاصة المسرحية أنّ «قمبيز» وهو فاتح مصر في القرن السادس قبل الميلاد، تقدَّم لخطبة ابنة أحمس، فدسّ إليه أحمس ابنة «وهاب رع»، وحين اكتشف قمبيز قائد الفرس تلك الخديعة، غضب وهاج وماج وشنّ حرباً شعواء على مصر، بعد أن عرف أسرارها من ضابط يونانيّ خان مصر وهرب إلى بلاط فارس، ولم تكن الخديعة هي السبب الأوحد الذي نهض من أجله قمبيز ليغزو «مصر»، ولكن كانت هناك ثارات أخرى سبباً قديماً لذلك الغزو.

وعلى الرّغم من أن أحمد شوقي كَتَب المسرحية من أجل إبراز قيمة التّفاني والإخلاص الذي قدّمته ابنة رعّ، لكي تكون بديلاً لابنة أحمس، مُعتبِراً أنّ غرض المسرحية هو تمجيد قيمتَي الوفاء والإخلاص، إلّا أنّ عبّاس محمود العقّاد أنشأ كُتيّباً صغيراً تحت عنوان «**قمبيز في الميزان**»، هاجم فيه أحمد شوقي. وجاء في مقدّمة الكُتيّب: «قمبيز أو

(19) المرجع السابق، ص 79.
(20) أحمد شوقي، **قمبيز**، (القاهرة: المكتبة التجاريّة الكبرى، د. ت.)، ص127.

– كمبوجة – كما يدعوه الفرس، هو فاتح مصر في القرن السادس قبل الميلاد، ونظنّ أنّ كارثة الفُرس هي آخر ما يحقّ للشاعر المصري أن يبدأ باختياره إذا أراد الكتابة في تاريخ وطنه؛ فإذا كَتَب فيها بعد أن يكون قد استنفد صفحات المجد في ذلك التاريخ، فإنما عذره الذي يسوِّغ له طَرْق هذا الباب أنّه استخرج عبرة وفخراً وأحال فيه من هزيمة إلى معنى أشبه بالنصر وسَتر العار، وذاك ما لم يصنعه شوقي.. »[21].

هنا تبدو الخلافات حول قراءة الزَّمن بطرق وأشكال ومضامين مختلفة، اختلافات تصل إلى حدّ الصدام وتبادل الاتّهامات، وهذا ما حدث مع الكاتبة الدكتورة نوال السعداوي، وقد كتبت مسرحية تناولت فيها شخصية «إيزيس»، ومن المعروف أنّ كتّاباً كثيرين تناولوا تلك الشخصية في أعمال فنّية ومسرحية، وأشهر هؤلاء توفيق الحكيم، ثمّ الدكتور لويس عوض الذي كَتَب مسرحية «**محاكمة إيزيس**» في منتصف أربعينيّات القرن الماضي، ولكنّه لم ينشرها في حينها، بل سلّمها إلى الدكتور غالي شكري وأوصاه بنشرها بعد رحيله، وبالفعل نشرها شكري مع مقدّمة قصيرة في مجلّة «**القاهرة**»[22].

ومثلما اختلف العقّاد مع شوقي في تفسير الحدث القمبيزي وقراءته، اختلفت السعداوي مع الحكيم في تناوله لإيزيس، وقد كَتَبت في مقدّمة المسرحية: «كَتَب كثيرون من المؤلّفين عن إيزيس الإلهة القديمة، لكنّ أحداً منهم لم يعطها حقّها كشخصية تاريخية لها أبعاد متعدّدة، ولها فلسفة ومبادئ وديانة انتشرت في مصر وانتقلت إلى أوروبا وظلّت باقية حتّى القرن السادس الميلادي، على الرّغم من حروب الإبادة التي وُجِّهت ضدّها على مرّ القرون.. وتُعتبَر مسرحيّة «**إيزيس**» التي كَتبها توفيق الحكيم، خير مثال على ذلك. وفي بيانه الأخير في نهاية المسرحية، يؤكِّد الحكيم أنّ الصورة المميَّزة لإزيس هي الوفاء الزوجي، وأنّ بين شهرزاد وإيزيس وشائج شبه في علاقة كلٍّ منهما بزوجها.. إنّها في نظر الحكيم مجرّد امرأة فقدت زوجها وليس لها من هَمّ في الحياة إلّا استرداده..»[23]. وتستطرد السعداوي مُسهِبةً في دحض وجهة النَّظر السائدة، لتُبرِز أنّ إيزيس لم تكن تحبّ العدل فقط، بل إنّها كانت تسعى لتحقيقه، وكانت تحبّ الإنسان الطيّب.. وقد استطاعت

(21) عبّاس محمود العقّاد، **رواية قمبيز في الميزان** (القاهرة: مطبعة المجلّة الجديدة، د. ت.)، ص 5.
(22) لويس عوض، «مُحاكَمة إيزيس»، مجلّة **القاهرة**، (سبتمبر/ أيلول 1986)، ص153.
(23) نوال السعداوي، **إيزيس** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1986)، ص9.

أن تحارب «سيت» وتهزمه؛ وتُقرِّر السعداوي أنّ إيزيس كانت إلهة حكيمة ذات علم وفلسفة ومبادئ، وهي تؤكّد ذلك في متن النصّ المسرحيّ.

وهنا يبدو الحديث عن إيزيس كنَوعٍ من استعادةٍ للهويّة في أكمل صُورها وأجملها وأعدلها، وذلك يستدعي قراءة الزَّمن القديم الذي صعدت فيه أسطورة إيزيس. ووجه الاختلاف هنا يكمن في أنّ كتّاباً كثيرين اختصروا إيزيس في مجرّد زوجة مُخلصة، لما كان لها وجود لولا زوجها. لكنّ السعداوي رأت غير ذلك، علماً أنّ كلّ فرد يقرأ الزَّمن القديم لخدمة الزمن الحاضر، وهنا لا أقصد الزمن المطلق، بل أريد الإشارة إلى أنّ لكلّ كاتب زمنه الخاصّ بمحمولاته المتنوّعة، وذلك على تنوّع الكتّاب واتّجاهاتهم.

ولا بدّ من الإشارة بشكل عامّ، إلى أنّ أدوات الكُتّاب قد تطوَّرت على مدى أكثر من قرن من الزمان، حيث إنّ الكتّاب الأوائل، من طراز جرجي زيدان، انصبَّت همومه في استدعاء الأزمنة ورصْد الأحداث التاريخية «الزمنيّة»، من دون تأويلات ذات مناحٍ إيديولوجيّة تخصّه. لكنّ الأمر اختلف اختلافاً جذريّاً في ما بعد، عندما راح المؤلّفونَ والكتّاب يعملون على توظيف التاريخ والأحداث الزمنية توظيفات متنوّعة تختلف من كلّ مؤلّف إلى آخر، بحسب محمولات زمن كلّ واحد من هؤلاء. ويرصد عادل شدّاد في كتابه «**التوظيف الدرامي للأسطورة.. إيزيس وأوزوريس**»،[24] التفسيرات المتنوّعة والكثيرة لإيزيس وأقنعتها الكثيرة. فمرّة هي شهرزاد، ومرّة أخرى هي مريم العذراء، إذاً هناك اختلاف واسع حول إدراك شخصية إيزيس، لأنّ تكوّن الأسطورة، جاء عبر أزمنة متعاقبة، على الرّغم من أنّ هناك اعتماداً أصليّاً لقراءة الأسطورة. وهنا يكتب شدّاد: «تتعدّد الروايات في قصّة الأسطورة، وتتعدّد مصادرها، فمنها ما هو قديم قدم الأهرام، أي يرجع إلى خمسة آلاف سنة، وهذا ما جاء في كِتاب المؤرِّخ اليوناني بلوتارك واسمه إيزيس وأوزيريس، لكنّ (..) بلوتارك روى أسطورة إيزيس وأوزوريس في زمن متأخّر، ولعلّ الأسطورة ذاتها قد تغيّرت وتجدَّدت في آلاف السنين السالفة لعصره، فهو لم يروِ الأسطورة الأصلية، وإنّما روى صيغة منها يعرفها المتأخّرون، لكنّ شواهد الحال تدلّ على أنّ بلوتارك قد روى جوهر الأسطورة مهما كانت تفاصيلها قد تحوَّرت من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان..».

(24) عادل شدّاد، **التوظيف الدرامي للأسطورة.. إيزيس وأوزوريس في المسرح المصري المعاصر** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكِتاب، 2015)، ص 16.

لذلك تبرز هنا قيمة الزمان المُتعاقِب والمتنوّع والثري، فمعظم الأساطير والقصص التي صيغت عبر مراحل مختلفة، وفي أزمنة كثيرة، تجعل الباحث غير قادر على التوقّف عند صيغة واحدة للحكاية أو الأسطورة. لكنّنا نراه، في أحايين كثيرة، ينتصر لصيغة كُتِبت في زمانٍ معيّن، لخدمة زمنه العامّ وزمنه الخاصّ، ومحمولات كلٍّ من الزَّمنَيْن. وهناك مئات النصوص الإبداعية التي تصلح كشواهد على تلك الاختلافات، والتي تصل إلى حدّ يشبه حرب الهويّات والمصالح والاتّجاهات. وربّما تكون الصراعات الناشبة، الآن، والمُحتدمة بين دعاة الدّولة الإسلامية، الذين ينتمون إلى أزمنة قديمة، ويُمعنون في تفسير تلك الأزمنة وتأويلها بحسب هواهم الإيديولوجي، وبين الدّول الحديثة كافّة، بكلّ محمولاتها الفكرية والسياسية والحضارية، ربما تكون الصراعات الناشئة تلك صورة لحربِ أزمنةٍ متعدّدةٍ، يستدعي فيها كلٌّ منهم نصّه الذي يرفعه كعنوان لهويّته واتجاهه ودستوره الذي يحارب من أجله حتّى الموت أو الحياة بالشكل الذي تراه تلك النصوص.

المصادر والمراجع

- الألماني: جورج آيبرس. **وردة**، تعريب محمّد مسعود. مصر: مطبعة الآداب، (م. ت).
- بيغن، مناحيم. **التمرّد**. ترجمة اللّواء الركن حسن البدري. القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكِتاب، 1978.
- حسين، طه. **في الشعر الجاهلي**، تقديم د. عبد المنعم تليمة. القاهرة: دار النهر، 1996.
- داود، بشاره ميخائيل. **نبيّ الفراعنة**. القاهرة: مطبعة المحيط، 1915.
- زيادة، مي. **باحثة البادية.. بحث انتقادي**. مصر: مطبعة المقتطف، 1920.
- زيادة، مي. **عائشة تيمور.. شاعرة الطليعة**. بيروت: مؤسّسة نوفل، 1983.
- زيادة، مي. **وردة اليازجي**. مصر: مكتبة دار الهلال، 1924.
- السعداوي، نوال. **إيزيس**. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1986.

- شدّاد، عادل. **التوظيف الدرامي للأسطورة**.. إيزيس وأوزوريس في المسرح المصري المعاصر. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكِتاب، 2015.
- الشربيني، محمّد. **مدد يا شيخ علي**. القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثقافة، 1997.
- شوقي، أحمد. **قمبيز**. القاهرة: المكتبة التجاريّة الكبرى، (د. ت).
- شوقي، أحمد. **الشوقيّات**، ج2. القاهرة: دار المعارف، 1939.
- الطويل، رضا. **تهويد التاريخ**.. إعادة ترتيب القوائم الزمنيّة للتاريخ القديم. القاهرة: مؤسّسة الطويل للنشر والدراسات، 2014.
- العقّاد، عبّاس محمود. **رواية قمبيز في الميزان**. القاهرة: مطبعة المجلّة الجديدة، (د. ت).
- عوض، لويس. **مُحاكَمة إيزيس**. مجلّة القاهرة (سبتمبر/ أيلول 1986).
- عوض، محمود. **أفكار ضدّ الرّصاص**. القاهرة: دار المعارف، 1972.
- كنفاني، غسّان. **في الأدب الصهيوني**. بيروت: مركز أبحاث منظّمة التحرير الفلسطينيّة، 1967.
- الكيّالي، سامي. **مع طه حسين**. القاهرة: دار المعارف، 1952.
- مور، توماس. **يوتوبيا**. ترجمة وتقديم أنجيل بطرس سمعان. القاهرة: دار المعارف، 1974.

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.

.

Commemoration as Regeneration
One Hundred Years After the Balfour Declaration

Jean Said Makdisi

November 2, 2017, will mark the one hundredth anniversary of the Balfour Declaration, known in Arabic as *wa'd balfour,* the Balfour Promise. The Declaration appeared in a formal letter written by Arthur Balfour, then Foreign Secretary of the UK, to Baron Lionel Walter Rothschild, the wealthy banker and one of the most prominent Jewish leaders in Britain, with the request that Rothschild would communicate the contents of the letter to the British Zionist Federation.

The letter expresses the British government's support for «a national home for the Jewish people» in Palestine. Thus November 2, 1917, marks the official start of the Palestinian national tragedy, and the beginning of a hundred years of bloody wars, oppression, and occupation which continue today, more ferociously than ever. The Declaration was greeted by the Zionists, who had achieved the political support of the most important power of the day, as the triumphant achievement of their efforts to win Palestine. Palestinians and other Arabs, however, received it with deep anger and an equally deep sense of

betrayal. It led directly to the gradual colonization of Palestine by European Jews and the establishment of the Israeli state in 1948, and thus all the travails of the Palestinian people before and since. It was the formal start of one of the longest conflicts in recent times, one that has defeated many international efforts at conciliation, both well – meaning and otherwise.

There are bound to be many centennial commemorations of Balfour's infamous letter, both within Palestine and elsewhere, and these will mark the century of national loss and bitter suffering that has been its result. But, the centennial marks at the same time a hundred years of stubborn resistance to, and rejection of, not only the Balfour Declaration itself, but also of the Zionist project which it affirms and the imperial context from which both sprang. The commemorations will therefore also express continuing anti – imperial sentiment, the unchanged will to independence and self – determination, as well as national resolve, pride and hope. It is the double nature of the centennial which will be most interesting to explore, and to understand.

Though the text of the Balfour Declaration is well known, I shall quote it at full for referential convenience:

Foreign Office,

November 2nd, 1917.

Dear Lord Rothschild,

I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty's Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and approved by, the Cabinet:

«His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non – Jewish communities

in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country».

I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist Federation.

Yours sincerely

Arthur James Balfour(1)

I have no intention in this paper of delving into the history of the events that led up to the Balfour Declaration or what precisely brought it about: there are dozens of scholarly histories of these events, written over the decades. For the sake of brief historical context, I shall only mention in passing the beginnings of the Zionist project of which the Balfour Declaration was the formal fruit, the role of Chaim Weizman and his friend Rothschild, the long, dark and bloody history of European anti – Semitism, or the Christian evangelical belief from which Zionism garnered support in the west. I shall not go into details of the political situation at the time, and the nefarious and secret 1916 Sykes – Picot agreement, which preceded Balfour's announcement by more than a year, while World War I raged and the Ottoman Empire was suffering the last throes of its existence. I also do not wish to examine the Declaration itself, or the legal and cultural elements it expresses, though it will of course be necessary to refer to these in the course of my paper.

The source of the enduring political anger and indignation of the Arab world to both Sykes – Picot and the Balfour Declaration is clear: Aside from the obvious racism in both the substance and the wording of the Declaration, and the imperial arrogance of the great powers, both were flagrant violations of the terms of the Hussein – McMahon Correspondence, according to which Britain had promised independence to the Arab nation in return for

(1) Wikipedia: https: //en. wikipedia. org/wiki/Balfour_Declaration#/media/File: Balfour_portrait_and_declaration. JPG v

its military support against the Ottomans[2] .That military support helped bring about the demise of the Ottomans, but, instead of keeping their promise, the British (and their imperial cohorts, the French) divided up the Arab lands of the old empire between themselves at the war's end.

I wish to focus in this paper on the act of commemoration and what it means: why do we commemorate not only this but all other moments of national importance, whether positive or negative? What does the act of commemoration signify? Why do people feel the need to go back in time from the present to past milestones, whether of national triumph or, as in this case, and the many that have followed, of national loss and even defeat?

And, more precisely, what practical use, if any, will be gained from commemorating the hundredth anniversary of the Balfour Declaration?

COMMEMORATIONS AND MEMORIALIZATION: Some General Comments

Celebrating victories and returning year after year, decade after decade, to commemorate them seems to make obvious sense. It seems also to make obvious sense to build monuments to national victories – – Nelson's column in London's Trafalgar Square seems to make sense; the Arc de Triomphe in Paris seems to make sense; all the triumphal monuments and celebratory arches in ancient Egypt, Mesopotamia, Greece and Rome make sense. Even monuments to unitary national pain and tragedy make sense: after all, who can question the logic of commemorating and memorializing such horrors as the deaths of hundreds of thousands of soldiers in World War I, the Jewish Holocaust, the bombing of Hiroshima, and so on? Surely it is a noble and useful exercise to keep the memories of these tragedies alive, not to allow

(2) See Ussama Makdisi, *Faith Misplaced: The Broken Promise of U. S. Arab Relations:* 1820 - 2001. (New York: Public Affairs, 2010*)* p. 127, and Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, (New York: Columbia University Press, 1997), p. 157 ff.

them to fade away into oblivion, to stop time from washing them away?

Yet, as I worked on this paper and read about the historical backgrounds of such memorials I discovered that some of these monuments, though dedicated to a unified national experience, and therefore apparently uncontested in nature, had to negotiate and overcome cultural and political conflicts to come about.

The true meaning of all memorials may be more complex and multifarious than they appear. And of course, the same is true of commemorations.

What does it mean to commemorate such an event as the Balfour Declaration, the promise of one people to another to give away the land and history of a third people over whom neither the promiser nor the promised had at the time any control, not even that based on imperial conquest? Why do we return year after year to remember one of the most painful and destructive events in modern Arab history, one that has led to so much bloodshed, so much misery, so much suffering?

The first, easiest and most obvious answer to the question is that not everyone remembers, and they need to be reminded, especially as more and more time passes and the meaning of the event itself recedes further and further into the past and away from the direct memory of its victims, so that the connection between past cause and present suffering is in danger of being lost in the fog of time. A year or two ago, a local Lebanese television station marked the anniversary of the Balfour Declaration with a series of unrehearsed and informal interviews with students of the public Lebanese University. As the reporters walked around the campus, they stopped several students, chosen apparently at random, and asked them what they knew of the Balfour Declaration. Shockingly, almost all of those interviewed on camera expressed total ignorance and bewilderment. Now of course I know that this was hardly a scientific or even vaguely well – established sample, nor do I doubt that the piece may have been later edited to make a point. Still, it was shocking to hear university students – even if in reality there

was only a handful of them – in a country so affected, so often devastated by the Israelis, expressing ignorance of the origin of the conflict in the midst of which they – and their parents and grandparents before them – had grown up. How, I asked myself, could even one Lebanese student have studied Arab history and geography and literature enough to be accepted into university, and still not know about the Balfour Declaration? What did that say about school curricula, endless political discussions on television 'talk shows,' not to mention the huge amount of commentary on 'the internet revolution,' which presumably has brought knowledge to all who seek it?

But the question of why we wish to commemorate is not just to remind, certainly not merely to passively remember. There are deeper and more important reasons. Actuating memory, stopping at memorial stations along the way, challenges the notion that time inevitably and relentlessly moves forward, like a mighty river that washes away the past carrying its debris – memory – towards the open ocean of forgetting. Some scholars point out that there is something specifically modern about memorializing and commemorating. We belong to an age in which memory, and especially national memory, as well as national forgetting, is used as an instrument of nation building, or of power. In her book *Trauma and the Memory of Politics*, Jenny Edkins says of research already done on the connection between political trauma, time and memory: «from work on collective or cultural memory it is argued that many forms of memorialization function to reinforce the idea of the nation»(3) .Several scholars of memory studies have written on this, and some of us can confirm it through personal experience.

The origins of the long and bitter Lebanese civil war that began in 1975 can be traced to sparks from the Balfour Declaration. The forces of the Palestinian resistance to Israeli occupation had taken up residence in

(3) Jenny Edkins, *Trauma and the Memory of Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) p. xiii.

Lebanon and had been confronted militarily by some Lebanese militias while supported by others. After the massive Israeli invasion of Lebanon in 1982, Palestinian forces were evacuated from Lebanon, but the Lebanese militias carried on their battles until a peace settlement was reached in 1990. In 1992, an amnesty was declared by the Lebanese Parliament, in which sat most of those who had conducted the war and were the principal beneficiaries of the amnesty. The Lebanese public was exhorted to forget the years of violent division and move forward hand in hand in the spirit of reconciliation and forgiveness to rebuild the country and the nation. There was some logic to this. To go back and sort the guilty from the innocent, those who should be held accountable from those who should not would take years, decades probably, and prolong the bitterness of the war. Better to move on, it was said, and forget the past. Special emphasis was laid on the rebuilding of the national army, which had splintered during the war, and the disarming of the militias.

The fifteen – year war had killed or maimed hundreds of thousands of citizens – the estimate of those killed is somewhere between one hundred and fifty and two hundred and fifty thousand – destroyed thousands of homes, schools, factories, farms, businesses, and cultural landmarks, as well as dozens of villages, not to mention the country's infrastructure. It had also led to the internal displacement of hundreds of thousands of people, and to the emigration of many hundreds of thousands more. Of the many who were kidnapped at barricades or from their homes, 18,000 remain unaccounted for to this day. The national amnesia called for by the amnesty law and the rhetoric that accompanied it was inevitably fatal to the proper rebuilding of the state, which by the end of the war had crumbled into chaos. Today, almost thirty years later, the country continues to suffer the political, social and economic disarray which might have been avoided, or at least lessened, by bringing about true reconciliation based on an honest pursuit of truth – telling and justice.

«After traumatic events,» writes Jenny Edkins «there is a struggle over memory. Some forms of remembering can be seen as ways of forgetting: ways of recovering from trauma by putting its lessons to one side, refusing to acknowledge that anything has changed, restoring the pretense. »(4) In 1995, on the twentieth anniversary of the beginning of the war, and as a formal gesture of remembrance and reconciliation, the Lebanese government decided to create a monument dedicated to the memory of all the victims – on all sides – of the war, as though to definitively mark its end. An international competition was announced and victory fell to a Franco – American artist named Armand Fernandez. It was said that the authorities, as divided as ever, could not agree on where to put his creation, named by him «The Hope for Peace,» so it ended up languishing on the international highway near the Ministry of Defense, as cars and trucks zoom by, utterly ignoring it. The huge sculpture, the design for which had been offered earlier to the French, the Americans, the Israelis, and refused by each of them before it was accepted by the Lebanese(5) ,shows stacks of tanks and other weapons baked into a massive concrete structure. Though opinion was divided between lukewarm praise and scathingly mocking reviews, the general public paid little if any attention to it, and it did nothing to improve or in any way change the mood in the country.

Despite the amnesty, and the attempts to erase the past by creating token memorials, the Lebanese war remains alive in the memory of those who lived it, whether fighters or non – combatants: it was never put to rest, however much those who were responsible wished to make it go away. A new and genuine effort to challenge the official forgetting, and to memorialize the war has come today from the private efforts of individuals. They fought for years to preserve a large and badly damaged building located in one of

(4) Ibid., p. 16.

(5) «'Hope for Peace' Monument in Yarze, Lebanon». *Amusingplanet. com*, Monday, August 10, 2015. Viewed on November 2, 2016.

the hot spots of the war and scheduled for demolition. Named *bayt beirut,* (the house of Beirut) it is presently being converted into a living museum of memory(6). Thus were official efforts to create oblivion overcome by private initiative, and the insistence of citizens on actively preserving memory – on their own terms – rather than complying with its obliteration.

Lebanon of course is not the only country in which remembering – or forgetting – national traumas, or finding fitting ways to memorialize them, have been deeply problematic. Jenny Edkins describes in detail the complex history of such official memorial monuments as the Cenotaph in London, the Vietnam Wall in Washington DC, and the various memorials and museums dedicated to the memory of the victims of the Jewish Holocaust. She shows the difficult stages each of these had to be negotiated, and analyzes the various and sometimes contradictory and deeply emotional response to them by the families of those being memorialized, cultural critics, governments, and other authorities(7).

Sometimes, however, a formal monument, raised almost spontaneously and without much debate, can directly and simply embody the direct memory of a national tragedy. During the April 1996 Israeli attack on Lebanon, named by them «Operation Grapes of Wrath,» Israeli artillery shells were fired directly into the open – air courtyard of a UN Compound near the village of Qana, claimed by some to be the site of Christ's first miracle at the famous wedding. Around 800 unprotected civilians who had in a panic fled neighbouring villages had taken refuge in this compound, which was supposed to be a safe haven. The Israeli attack took place as the refugees milled around in the open air courtyard. More than a hundred people were killed outright – many of them torn to shreds – and an additional hundred or more, plus some Fijian soldiers of the UNIFIL, suffered injuries, mostly

(6) Mimi Kirk, «The First Public Memorial to Lebanon's Civil War». *Citilab. com*. July 14, 2016. Viewed on November 2, 2016.

(7) Edkins, Chapters 3 and 4, p 57 - 175.

horrific. Later, funerals for the victims took place in their own villages, but in the end all the bodies were buried in one place, with a unifying formal structure, which has become almost a shrine. Lines and lines of graves recall the images of the huge national cemeteries for fallen soldiers, such as Arlington National Cemetery outside Washington DC, or the memorial to those thousands killed in the Normandy landings in France, with their rows of identical crosses spread out before the viewer as a painful and visual reminder of the price of war. The Qana cemetery is of course much smaller, but it is more direct and personal as the families of the victims live nearby and often visit it, as do most visitors to the south of Lebanon. Indeed, after the liberation of South Lebanon in 2000 from the brutal 28 year military Israeli occupation, thousands of Lebanese, Palestinians and foreign visitors made what became almost a ritual tour of the liberated areas, and this always included a stop at Qana.

Sometimes national memorials are created by individuals who, it seems, felt the trauma as a deeply wounding or otherwise extraordinary personal experience. A glance at the enormously long list of wartime autobiographies, memoirs, diaries, and even novels and volumes of poetry, proves this without a doubt: each writer wishing to record and witness his / her personal effect of the national traumas.

Some individuals take this need to remember to astonishing actions. A book of photographs relating to the September 11 attacks on New York, shows pictures of people who apparently felt the event so deeply that they needed to inscribe the memory on their own bodies, to carve the indelible memorial on their own skin, to cut it into their very flesh. One picture shows a man with his back to the camera. A coloured tattoo of a weeping man apparently being comforted by angels covers his entire back. At the top of the picture is a short text written in decorative script: 'Never to be Forgotten,' and at the bottom is written: 'September 11 – – 2001. ' Another man photographed with his back to the camera, has a similar full – backed

coloured tattoo. The words 'All Gave Some, Some Gave All,' followed by five names – I guessed them to be firefighting colleagues of the man – surround a picture of smoke pouring out of the World Trade Center just after the planes hit the twin buildings. Many other pictures of bodies with tattoos, not all full backed, some on fore – arms, sides or backs, appear in the same book, and tell of personal losses. One tattoo on a muscular fore – arm shows the explosions, the towers on fire and reads: 'To my darling wife Irma: I survived. 9. 11. 01. '(8)

The moment in the past which these individuals and publics wish to remember, whether with official sanction or not, is relived in the present, and the smooth passage of time is stalled.

FIRST REACTIONS TO AND EARLY COMMEMORATIONS OF THE BALFOUR DECLARATION

The text of the Balfour Declaration was made public in the British press on November 8, 1917 to enthusiastic acclaim. **The Daily Express** greeted it with the banner headline «A State for the Jews,» while the Times and the Morning Post headlined «Palestine for the Jews. » **The Observer** celebrated the Declaration: «There could not be at this important date a more just or wise move. » Palestinians and other Arabs also first knew of it on the same day, November 8, 1917, when it was published in the Cairo daily ***al muqattam***.(9)

(8) *The Landscapes of* 9/11*: A Photographer's Journey. Photographs by Jonathan Hyman.* Edward T. Linenthal, Jonathan Hyman, and Christiane Gruber. (Austin, TX: University of Texas Press, 2013). Inset of pictures between p 124 - 5.

(9) Bayan Nuwayhed Al Hout,
فلسطين: القضية، الشعب، الحضارة: التاريخ السياسي من عهد الكنعانيين حتى القرن العشرين
*(*191 7 (*Palestine*, *The Cause*, *The People*,*The Civilization: The Political History from the time of the Canaanites until the Twentieth Century (*1917*).* (my translation)
Beirut:D*ar al istiqlal*, 1991. p. 472 (my translation from the Arabic as translated in the text).

Aside from these press reports, the Declaration was not published as an official document for several years: even when General Allenby and his army made their triumphal entry into Jerusalem on December 9 1917, no mention was made of the Declaration, or the fate awaiting Jews and Palestinians in the land(10).

Still, though it was not yet an official document, the immediate Zionist reaction in Europe was to proclaim it joyfully as a triumph throughout the area, even distributing it as leaflets from airplanes over cities in Germany and Austria. They celebrated the news in Eastern Europe from Poland to the Black Sea(11). The Egyptian Jewish community reacted joyfully to the news.(12)

The Zionists in the United States also celebrated, and the issue of Palestine became the thorniest aspect of the Arab – American relationship throughout the century, as it is to this day. From the beginning, Arabs saw American support for the Zionist cause as a contradiction to the widely celebrated American political rhetoric of freedom, democracy and self – determination. The historian Ussama Makdisi quotes from a letter written by a Palestinian American surgeon, Fuad Shatara, a member of the Palestine Antizionism Society, to the US Secretary of State at the time, Robert Lansing. Pointing out that Zionism contradicted President Wilson's ideas of self – determination, Shatara wrote: «We do not claim what does not belong to us. We merely demand the right to our homeland. We beseach (sic) you to come to our defense as a champion of right and justice».(13)

Not everyone reacted as surely, however. It took some people time to understand just what was at stake, not only in the Declaration itself, but also

(10) Ibid., p. 472.

(11) Ibid., p 472.

(12) Khalidi, op. cit.., p. 255.

(13) Makdisi, op. citp. p. 131.

in the the Sykes – Picot Agreement which had just been made public by the Bolsheviks, as the western promise of independence and self – determination was brought into question. This was true on both sides of the divide. Edwin Montagu, the single Jewish member of the British government at the time, and thus a colleague of Balfour, viewed the Declaration with suspicion and opposed it with fervour. Balfour, he believed, had acted out of anti – semitic motivation: in providing a «national home for the Jewish people» in Palestine, Balfour was ensuring the demise of the Jewish community in Britain(14). On the other side, a discussion took place in Cairo between Faris Nimr, editor of the daily ***Al Muqattam***, and Rashid Rida, the Islamic thinker and early enemy of Zionism. Nimr argued that it was still possible to achieve Arab independence despite the treachery of the British and French, while Rida rejected this argument in no uncertain term. «Freedom and independence» ,he wrote, «have but one meaning, the opposite of which is enslavement»(15).

In Palestine, from the time the Declaration was first announced until the end of World War II the Zionists celebrated November 2 as a national holiday. On the other hand, though Palestinians and other Arabs had been combating Zionism well before the Balfour Declaration(16), the annual commemoration of what became known as «Balfour Day» began later, in 1921. A general strike throughout Palestine was called on November 2 1921, and was repeated every year after that until 1947. «Shops were closed, newspapers printed with black borders, and buildings were decorated with black crepe».(17)

But aside from the dedicated annual commemoration, other forms of protest took place. Historians point to the gradual transformation of the

(14) Ibid., p 129.

(15) Ibid.. p. 130.

(16) Khalidi P. 119.

(17) Tamir, Sorek, *Palestinian Commemoration in Israel: Calendars*, *Monuments and Martyrs* (Stanford: Stanford University Press, 2015). p 25

traditional festivities of *el Nabi Musa* (a procession from Jerusalem to what was supposed to be the tomb of Moses), which was said to have begun by Salah al – Din during the Crusades, from a religious to a national occasion in the period following the announcement of the Balfour Declaration. Though most participants in the *nabi musa* celebrations were Muslim, many Christians had, as they caught onto what was happening in their country, eventually joined the procession, as did Palestinians from villages, towns and cities far from Jerusalem. The well known Jerusalem educator Khalil Sakakini wrote in his *yawmiyyat* diary: «Until now the Muslim and Christian holidays were religious, but last year and this year they appear to be national holidays».(18)

In other ways also Palestinian Muslims and Christians shared equally and cooperatively in the protests, transcending the religious to the national. Under the heading «*al ijtima' alkabir fi yaffa,*» the daily Jaffa newspaper filastin records on November 2, 1923, a meeting that took place in the Great Mosque of the city, when Christians joined Muslims in «the jihad for saving the country».(19)

An article in the paper ***Suriyya al Junubiyya,*** on November 27, 1919 reports on a speech given by Sir Herbert Samuel in the London Opera House marking the second anniversary of the Balfour Declaration, and then responds: «Our country is Arab, Palestine is Arab, and Palestine must remain Arab».(20)

A special 4 – page English language edition of ***filastin***, addressed to the author of the Balfour Declaration was published on Wednesday March 25, 1925, with the banner heading:

A Special Edition in English issued on the occasion of the visit to

(18) Quoted in Sorek, p. 22.

(19) Ibid., p. 25.

(20) Quoted in Khalidi, p. 166.

> Palestine of LORD BALFOUR, (sic) the statesman with whose name is associated the Declaration which to the Arabs signifies the death knell of all the hopes they cherished when the victorious British armies entered their country in 1918[21] .

The entire four pages of the paper are devoted to an angry response not only to the Declaration itself, but to everything that had happened in the eight years since, including the peace treaties that followed the end of the war, including the establishment of the Mandate by the League of Nations. The first sub – section of the paper is headed: *J'Accuse,* in a clear reference to the famous 1898 article by Emile Zola on the anti – semitism of the Dreyfus affair, which so disgraced the French government at the time. The Palestinian accusations in ***filastin*** are directed at : 1) the British Government, 2) the League of Nations, 3) the mandate government of Palestine, which is accused of «pursuing with open eyes a policy which, by granting a favoured position to the Jewish minority, is unjust to the Arab majority in Palestine. »

It is impossible to even begin to summarize the contents of this special edition of ***filastin***, or the details to which it refers, nor is it my intention to do so. I wish merely to establish these beginnings of Arab reactions to the Balfour Declaration, as it became ensconced in the national memory, as time passed from the early responses and commemorations to the forthcoming centennial commemorations.

AS TIME PASSED

As time passed, the unity of the early protests gave way to the division and distrust which grew and persist to this day. The signs of mourning – the black borders on newspapers, the black crepe on the buildings – that accompanied the first commemorations gave way over the years to a different tone. As Sorek shows in his book, Balfour Day became more about anger

(21) Wikipedia File: *Filastin (La Palestine)* March 25th 1925. Wikimedia Commons, en. wikipedia. org,viewed on October 16, 2016.

and resolve than shocked sadness; it became more a call to political action than merely protest and mourning. And as political action and organizing to combat Zionism and British imperialism replaced mere emotional protest and rejection, so did rival attitudes towards how to proceed.

Tamir Sorek traces the evolution of the annual commemorations in Palestine. Even as the European colonizers began pouring into the country, and the British mandate took stricter and tighter control of Palestine, divisions grew among Palestinians as to how to organize in order to handle the situation. As they confronted not only Zionist ambitions but also British imperialism, rival leaderships grew up. These are described in all the national histories. The 1936 – 39 revolt – or «revolution» as most Palestinians call it – was severely put down by the British and led to the arrest and exile of most of the Palestinian leadership, and the outlawing of the Executive Committee which had called for the revolt. «The demoralizing effect of this institutional breakdown was worsened by the violent factional clash among Palestinians»[(22)] Division and disagreement in Palestinian ranks and among the leadership, as well as of Arab leaders, has been seen as one of the greatest obstacles towards Palestinian freedom and self – determination. Bayan Nuwayhed al Hout makes this point clearly at the end of her book on Palestinian history till 1917:

> The relationship between the cause of Arab unity and the Palestinian cause is an historic, and determining one…. Whenever the goal of Arab unity is in decline, there is a parallel decline in the status of the fight against Zionism… and whenever progress is made towards Arab unity, there is a parallel strengthening of the battle against Zionism[(23)].

Arab reactions to the Balfour Declaration were, and remained for decades, as angry as the Palestinian ones. Fervent protests occurred in the

(22) Ibid. p 27.

(23) Al Hout, op. cit., p 491. My translation.

wider Arab world as well as Palestine, especially in Egypt, Syria, Lebanon. Older people, students in secondary schools and universities at the time, remember taking part in repeated demonstrations in Beirut in the 1940s and fifties; as they marched out of their campuses on to the streets of the city, they chanted «*falastin 'arabiah, li tasqut assahyounia,*» (Palestine is Arab: down with Zionism).

This indelible memory is surely one of the reasons for the continuing commemoration: returning to the beginning brings us face to face once again with the united front of the Palestinian and Arab reaction to the Balfour Declaration, a unity that is sorely missed today.

Reconstructing Memory: **Some Theoretical Thoughts**

The commemoration of the Balfour Declaration, then, recalls the beginning, the founding date of the history of war and loss, that has been the bane of the people of the Arab mashriq for the last hundred, and especially the last fifty, years. But it also places the event in the context of a much longer history, and marks the continuing refusal of the Balfour Declaration and everything for which it stands.

In an essay entitled «On Anniversaries,» Konrad Kostlin writes that «[a]ny and all founding dates… seem to merit commemoration. The focus is on beginnings…. » But Kostlin claims that there is a specifically modern aspect to commemorations, and that the study of what he calls «the culture of remembrance» has today become an important topic of research. «Anniversaries seem inevitable and somehow necessary in modern societies. They serve as hooks for ideas, as apologies for reflection, as catalysts for creativity. » He continues: «Anniversaries… follow certain patterns. They try to simulate, to copy the beginning by performing it as a repetition…. The repetition brings into relief the legitimacy of whatever is so celebrated by displaying its continuity and staging its fidelity to its founding principles

and original obligations… Anniversaries and jubilees recall the beginning and its order of events in an act of repetition….[24]

Kostlin's essay is basically concerned with ethnographic studies, but some of his ideas cast an interesting light on the meaning of the forthcoming centennial of the Balfour Declaration:

> The talk of epochs, scales, liminalities and ties, transitions and crossings sketches a plausible sense of the conjunction of time. The focus of the anniversary, however, is squarely on an impression of continuity. Such a seemingly plausible construction of continuity may even be related to the recent renaissance of ethnic consciousness among young and old nations alike: the rediscovery of the nation and national identity invokes an impression of duration[25].

As Palestinians and other Arabs remember the Balfour Declaration, they inevitably evoke not just the passage of time and the events it brought, but also, as they mark that first founding date, they re – establish the memory of what existed before it. Memory, and especially the memory of Palestine as it was before it was violently changed, is an integral and fundamental aspect of the Palestinian struggle to reclaim their land and their history. Palestinians cling to the memory of their society, the physical landscape of the country, the nature of their cities, before all was thoroughly changed, and before they themselves lost control over their own lives. Thus they re – live their own history as a continuum, regaining control over the time that has elapsed since 1917. They invest the lost past not just with mournful sadness and anger, but with life and reality, and they look to the future, however doubtful it might appear, with the faith that the past cannot be robbed of its essence, or eliminated.

(24) Konrad Kostlin, «On Anniversaries». *Cultural Analysis*, Volume 13, 2014. Viewed online, October 10, 2016.

(25) Ibid.

Arab reaction to both Sykes – Picot and the Balfour Declaration were by definition collective, nationalist ones: there could be no reading of either of these imperial outrages as affecting only individuals. Although felt by every Palestinian as a personal experience, the problem of Palestine is not in the end a private and personal one, but collective. From the beginning, to which Palestinians return every year, decade after decade, repeating the exercise with renewed feeling for something that may otherwise have been forgotten, the meaning was understood to be necessarily collective. It seems clear that just as the Balfour Declaration gave a huge political and moral boost to the Zionist movement, at the same time it helped create and strengthen Palestinian nationalism, and especially Palestinian national resistance.

But traumatic collective memory writes Jenny Edkins, «is not the same as every day memory».(26) She shows that governments and our general understanding of politics is played against a sense of «linear time:» that is, time that moves progressively in a straight line from past to present to future. All of history is thus contained in this uncomplicated version of time, easily manipulated and organized into the narrative that suits them by those who speak in the name of the nation, and try to control it: not just politicians, but also historians. This linear time, writes Edkins, is interrupted by «traumatic time. » Just as individuals constantly and obsessively return to the memory of their traumatic experience, which they thus morbidly relive, nations do the same. But the public trauma as lived by individuals, who have suffered the real pain, cannot be resolved and absorbed into healthy individual memory: this is not permitted. Governments need to remain in control of the national memory and its narrative, so they co – opt the trauma, including the personal traumas suffered by the dead and wounded victims and their families, by reconstructing and absorbing them. They do this in the form of public ritual ceremonies (such as the British Queen's annual celebration of

(26) Edkins, op. cit., p. xiii.

Remembrance Day at the Cenotaph) and monuments dedicated to the fallen, claiming the national trauma was in fact a heroic one dedicated to such national ideologies as freedom, justice, democracy, etc. This is understood by many of the individuals involved. Edkins quotes from the famous poem, Dulce et decorum est…, by the great English poet, killed during WWI, Wilfrid Owens. Describing the horrible death by gas of a young man on the battlefield with unromantic and horrifying realism

… His hanging face, like a devil's sick of sin;
If you could hear, at every jolt, the blood
Come gargling from the froth – corrupted lungs,
Obscene as cancer, bitter as the cud
Of vile, incurable sores on innocent tongues…
Owen, with bitter contempt, rejects
The old Lie; Dulce et decorum est
Pro patria mori».(27)

RETRIEVING AND RECREATING MEMORY AND IDENTITY

Understood in this context, the function of the continuing commemoration of the Balfour Declaration as I see it is not just to remember it, but to recreate the fresh collective and unifying reaction, the fresh indignation of the moment when it was first announced. Palestinians and other Arabs – and many people around the world who have rallied to the Palestinian quest for justice – have over the last century stood up loudly against it, in demonstrations, poems, books – novels, biographies, histories, memoirs – films, works of art, as well of course as direct action. They thus continued the hope that its violent and unjust effects could be undone, not in actuality of course, but in adding to the strength and power of the national imagination,

(27) Translated from the Latin: It is sweet and proper to die for one's country.

and thus the hope that the history of oppression, defeat, division and loss which has marked the years since Balfour could be reversed.

Ernest Renan wrote that «defeat and mourning have greater importance for the national memory than victories».[28] Perhaps this explains why the various commemorations marking the Palestinian calendar of memories seems to concentrate on massacres, lost battles, and other hugely sad events.

Laleh Khalili makes this point in her book *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration,* which provides a vivid and moving history of the dozens of occasions and individuals memorialized in, and therefore embodying, the Palestinian national narrative as they are celebrated in the Palestinian lands occupied in 1967, as well as in the Palestinian refugee camps of Lebanon. She analyzes the origins of these memorials events, which include, of course the Balfour Declaration, and how they have come to be established[29]. She emphasizes the degree to which massacres and other sad events tend to dominate the story. Palestinian identity as it is being handed down from generation to generation is thus tied up with this history of suffering.

Surprisingly, in the April 1919 entry in his diary, during the *nabi musa* festival, Khalil Sakakini, wrote that Muslim holidays in Palestine are «exciting» and create «enthusiasm and energy, «while Jewish ones were» created as memorial days for tragedies». He then added: « A nation whose holidays include only crying has no future». The irony of what Sakakini wrote a hundred years ago is precisely that, though of course the Jewish narrative to this day always, and to great effect, evokes the suffering and pain of the Jewish people, the Palestinian narrative has tended to do the same. The great difference between them is that while the world is well aware and constantly reminded of the Jewish tragedy, those who are aware

(28) Quoted in Sorek, p. 24.

(29) Laleh Khalili, *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

of the Palestinian tragedy are far fewer, to the degree that the Palestinian story and the Palestinian people themselves have not only been ignored, but thoroughly denied. Indeed, several European countries have passed laws that denying Jewish suffering is a serious and punishable offense, while on the other hand in many countries, especially in the west, Palestinian suffering and major events in their catalogue of pain and loss – – such as the nakba or catastrophe of 1948 – – are on a regular basis denied, and the Palestinians slandered with the most blatantly racist and vicious depictions of their nature.

One of the points about the Balfour Declaration which many historians dwell on is the total disregard not only of the wishes but also even the identity of the Palestinian people. In using the phrase «the existing non – Jewish communities in Palestine», Balfour dismisses with a metaphorical wave of his verbal wand their name and identity. They are dismissed into a negative existence: they are described not as who they are, nor in terms of their own history and culture, but only in terms of who they are not.

This dismissal has become almost a tradition. A couple of examples will do here. A well – known statement was made by Golda Meir in 1996[30]. Notoriously, she asserted that Palestinians do not exist. «It was not as if there was a Palestinian people in Palestine and we came and threw them out and took their country away from them. They did not exist».[31]

A more recent example occurred during the 2012 American Presidential campaigns, when a televised debate took place between the Republican Party nominees Mitt Romney and Newt Gingritch. They were asked by the moderator how peace was to be brought to the Middle East. Romney responded by first representing the Palestinians not as those resisting colonization and imperialism, but as a bloody, violent, war – loving people,

(30) Edward Said, *The Question of Palestine*. New York: Times Book, 1979. p. 4 - 5.

(31) http: //www. haaretz. com/israel - news/. premium - 1. 654218, viewed on October 17, 2016.

who raise their children to hate Jews, apparently for no particular reason other than their evil, hate – filled nature. The Palestinians, he said, have to want peace, as the Israelis so earnestly do. To show their desire for peace, he said, Palestinians have to stop sending «thousands of rockets» from Gaza into Israel, and also to stop using «schoolbooks that teach how to kill Jews». But Gingritch went even further than Romney. Asked to comment on his claim in a previous statement that «the Palestinians were an invented people,» he responded:

> Technically, there was an invention in the late 1970s. Prior to that they were Arabs, and many of them were either Syrians, Lebanese, Egyptians or Jordanians[32].

These extraordinary words, this extraordinary illogic, this extraordinary and almost comical absence of historical knowledge or even of common sense, were stated not by an ordinary, uneducated person, but by a man who had earned a BA from Emory University, and then an MA and PhD in modern European history from Tulane University. He even briefly taught history and geography at a state college. He went on to be elected to Congress, and was re – elected ten times, serving as Speaker of the House. At the time he made this amazing statement, he was running for the most powerful office in the world. Recently, his name was being touted as one of the candidates being considered as Secretary of State by the President – Elect, Donald Trump.[33] This is of course not the place to diagnose how such a statement from a graduate of distinguished universities and a man who held such high office was possible, but we can surely ponder its background and its meaning privately.

As Laleh Khalili shows in her extraordinary book, the actual remembering of even the most devastating moments of modern Palestinian history,

(32) YouTube: Republican Presidential debates, January 27, 2012.

(33) http: //www. biography. com/people/newt - gingrich - 9311969, viewed on December 18, 2016.

establishes identity, and re – affirms the reality and presence of a people whose history and very existence has repeatedly been denied. At the end of her book she writes:

> [N] ationalist commemoration proffers durable and powerful forms of remembering that can be borrowed and appropriated by the dispossessed. Commemoration provides a medium through which those who are often silenced and marginalized can at least express that they exist(34).

Commemorating the 100th anniversary of the Balfour Declaration, that single and fateful document written on November 2, 1917, will hopefully be dramatically revived in the public memory, and will do much more than express the mere existence of the Palestinian people. People from the area and beyond will hopefully be faced with a series of lectures, exhibitions, films, conferences, symposia, concerts – and of course public demonstrations – to discuss and remember the date so important to the unhappy history of the region: a unified memory will be restored, and a unified hope for the future rekindled. The unity of the Arab world will at least on the surface be revived: it is almost impossible to imagine that even those Arab states that have veered into acceptance of the Israeli occupation and its inhumanity will not be involved in the centennial commemorations. A new sense of time will be created in which the last hundred years will seem to telescope into themselves and appear as a single stretch, a single moment of despair, conflict, war, immense violence and loss, but also and at the same time a moment of resistance to and sumud, or steadfastness, in the face of injustice.

From that point, politics will continue, and power will continue to play its vicious game, but humanity, freedom and justice will be remembered once again as a common goal. The direct simplicity of the Palestine cause as it

(34) Khalili, op. cit., p. 226 - 7.

appeared at the time of the Balfour Declaration will be revived and relived as a confrontation between imperial arrogance and national liberation.

REFERENCES

Books:

- Edkins, Jenny. *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Khalidi, Rashid. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Khalili, Laleh *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration. Cambridge*: Cambridge University Press, 2007.
- Edward T. Linenthal, Jonathan Hyman, and Christiane Gruber, eds. *The Landscapes of 9/11: A Photographer's Journey*. Photographs by Jonathan Hyman. Austin, TX: University of Tezxas Press, 2013.
- Makdisi, Ussama *Faith Misplaced: The Broken Promise of U. S. Arab Relations: 1820 - 2001,* New York: Public Affairs, 2010.
- Nouheihid Al Hout, Bayan, التاريخ :القضية، الشعب، الحضارة :فلسطين العشرين القرن حتى الكنعانيين عهد من السياسي 1917 Palestine, The Cause, The People,The Civilization: The Political History from the time of the Canaanites until the Twentieth Century (1917). (my translation of the title.) Beirut: dar al istiqlal, 1991.
- Said, Edward. *The Question of Palestine*. New York: Times Books, 1979.
- Sorek, Tamir *Palestinian Commemoration in Israel: Calendars, Monuments, and Martyrs*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

On – Line References

- Wikipedia File: ***Filastin (La Palestine)*** March 25th 1925. Wikimedia Commons, en. wikipedia. org, viewed on October 16, 2016.

- http: / /www. haaretz. com /israel – news /. premium – 1. 654218, viewed on October 17, 2016.
- Republican Presidential debates, YouTube: January 27, 2012.
- Kostlin, Konrad, «On Anniversaries. » *Cultural Analysis*, Volume 13, 2014. Viewed online October 10, 2016.
- 'Hope for Peace' Monument in Yarze, Lebanon. Amusingplanet. com, Monday, August 10, 2015. Viewed on November 2, 2016.
- Mimi Kirk, «The First Public Memorial to Lebanon's Civil War. » Citilab. com. July 14, 2016. Viewed on November 2, 2016.