

إيريك فروم

الامتلاك أو الوجود

الأسس النفسية لمجتمع جديد



ترجمة: حميد لشهب

الأمم المتحدة

Jadawel جداول

الامتلاك أو الوجود

الأسس النفسية لمجتمع جديد

Erich Fromm

**TO HAVE OR
TO BE**

**Copyright © by Erich Fromm 1976
First published under the original English title TO HAVE OR TO BE
by Harper & Row, New York, 1976.**

إيريك فروم

الامتلاك أو الوجود

الأسس النفسية لمجتمع جديد

ترجمة:

حميد لشهب

٢٠١٩

Jadawel جداول

الكتاب: الامتلاك أو الوجود.. الأسس النفسية لمجتمع جديد

المؤلف: إيريك فروم

ترجمة: حميد شهب

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

كانون الثاني /يناير 2019

ISBN 978-614-418-330-4

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والترجمة والتوزيع

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L.

Caracas Str. - Al-Barakah Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2019 Beirut

طُبع على نفقة مؤسسة

ريم وعمر الثقافية

المحتويات

11	تنبيه لا بد منه
15	مقدمة
17	مدخل: عدم تحقيق الآمال الكبيرة والبدائل الجديدة
17	نهاية وهم
19	لماذا لم يتحقق ذاك الأمل العظيم؟
27	هل هناك من بديل عن الكارثة؟
	الجزء الأول: من أجل فهم الفرق بين الامتلاك والوجود
33	الفصل الأول: انطلاقاً من النظرة الأولى
33	أهمية التمييز بين الامتلاك والوجود
34	أمثلة من الشعر
39	تغيرات في استعمال المفهومين
40	ملاحظات دو مارسسي Du Marsais وماركس
41	الاستعمال اللغوي للمفهومين اليوم
42	الاشتقاق اللغوي للمفهومين
45	التصورات الفلسفية للوجود
46	الامتلاك والاستهلاك

49	الفصل الثاني: الامتلاك والوجود في الحياة اليومية
49	التعلم
51	التذكر
55	التحدث أو المحادثة بعضنا إلى بعض
57	القراءة
59	ممارسة السلطة
62	المعرفة
65	الإيمان
68	الحب
	الفصل الثالث: الامتلاك والوجود في التوراة والإنجيل وفي كتابات
73	المايستر إيكهارت
73	العهد القديم
80	الإنجيل (العهد الجديد)
87	المايستر إيكهارت (1260 - 1327)
87	مفهوم الامتلاك عند إيكهارت
92	مفهوم الوجود عند إيكهارت
	الجزء الثاني: تحليل الفروق الأساسية
	بين نمط الحياة الامتلاكي والوجودي
99	الفصل الرابع: نمط الحياة الامتلاكي
99	المجتمع الموجه نحو الربح: أساس نمط الحياة الامتلاكي
107	جوهر الامتلاك

109	الامتلاك - العنف - التمرد
112	العوامل الإضافية التي تدعم نمط الحياة الامتلاكي
114	نمط الحياة الامتلاكي والطبع الشرجي
116	الزهد والمساوات
117	الامتلاك الوظيفي
119	الفصل الخامس: نمط الحياة الوجودي
120	معنى النشاط/ الحيوية/ الاشتغال
122	الفاعلية/ النشاط والسلبية
125	النشاط والسلبية في رأي أساتذة الفكر
131	الوجود كحقيقة
135	الرغبة/ إرادة العطاء والاقترام والتضحية
145	الفصل السادس: جوانب أخرى للامتلاك والوجود
145	الأمن - عدم الأمن
148	التضامن - التضاد/ التناحر
155	الفرحة - التسلية
160	الخطيئة والمسامحة/ الصفح Vergebung
167	الخوف من الموت - نَعَمٌ للحياة
الجزء الثالث: الإنسان الجديد والمجتمع الجديد	
175	الفصل السابع:
175	أسس الطبع المجتمعي
177	الطبع المجتمعي والحاجات «الدينية»

- 182..... هل العالم الغربي مسيحي؟
- 188..... «الدين الصناعي»
- 191..... «طبع السوق» و«الدين السيبرنيتيقي»
- 199..... الاحتجاج المؤنسن / الإنساني
- الجزء الرابع: شروط تَغْيُرُ الإنسان والخطوط العريضة للإنسان
الجديد
- 219..... الفصل الثامن:
- 222..... الإنسان الجديد
- الجزء الخامس: خصائص المجتمع الجديد
- 227..... الفصل التاسع: علم جديد للإنسان
- 249..... ضرورة تحرير النساء من السيادة الأبيسية
- 252..... يجب إقامة نظام فاعل لنشر المعلومات الموضوعية
- خاتمة: يمكن قراءتها كمقدمة الحياة بين الامتلاك والوجود. معاصرة
إيريك فروم الحياة بين الامتلاك والوجود. معاصرة إيريك
فروم
- 263..... فروم
- 263..... 1 - الامتلاك أو الوجود - قديمًا واليوم
- 2 - ماذا كان يعني فروم ببديل «التوجه الامتلاكي أو التوجه
الوجودي»؟
- 265.....
- 267..... 3 - معنى بديل «الامتلاك أو الوجود»
- 268..... أ - التوجه الامتلاكي
- 270..... ب - التوجه الوجودي

- ج - خاصيات أخرى للتوجه الوجودي والامتلاكي 271
- الجشع والعداوة عوض القناعة والتضامن 271
- الفرحة عوض التسلية 273
- 4 - مُعاصرة بديل «الامتلاك أو الوجود» 274
- أ - أشياء الامتلاك المفضلة اليوم 275
- ب - التوجه نحو القدرات المُنتجة/ المصنعة أو نحو نظيرتها
الإنسانية 277
- اقتراحات للتعامل مع الإمكانيات التقنية المُنتجة 279
- قائمة المراجع 283

تنبيه لا بد منه

تمت ترجمة كتاب فروم الذي بين أيدينا: «الامتلاك أو الوجود» قبل سنوات من طرف جهة عربية رسمية، نستغني عن ذكرها هنا، وكانت ترجمة كارثية على أكثر من مستوى بالنسبة إلى العارف لفكر فروم، وبالخصوص المتعلق بهذا الكتاب. علمياً محضاً، لا يفهم أي مفكر لماذا جرى بتر جزء كامل للكتاب في تلك الترجمة، من دون تقديم حجج مقنعة على ذلك. فالأمانة العلمية في الترجمة تحتم إيصال مضمون ما نترجمه بأمانة ومسؤولية عالية، وعلى المترجم أو الهيئة التي تأمر بالترجمة أن تلتزم الحياد العلمي وتنقل النص المترجم كما هو من دون إضافات أو نقصان.

لا أود هنا الطعن في لغة تلك الترجمة، لأن هدفي ليس التقليل من قيمة من باشرها، بل أشير إلى أن الترجمة الأكاديمية المسؤولة تختلف اختلافاً جذرياً عن الترجمة «الصحافية» المتسرفة فحسب. فقد تطلبت ترجمتنا لهذا الكتاب أكثر من سنتين، ألقنا فيها بانتظام راحة د. راينر فونك، آخر تلامذة فروم والوارث الشرعي لتريته الفكرية، بأسئلة ملحة، تخص مضامين ومصطلحات معينة. وهنا بالضبط يدخل اهتمامنا بالترجمة الوفية لما كان فروم يقصده بمصطلح *Sein* الألماني. فالترجمة الدقيقة لـ «*Sein oder Haben*» هي «الامتلاك أو الوجود». وغالباً ما تُرجم المصطلح الفرومي *Sein* بـ «الكينونة»، وهي ترجمة غير دقيقة، لأنها تُخلطه بالمصطلح الهيدغيري، ومن المعلوم أن هيدغر نفسه لم يحدد

مفهوم «الكيونة Sein» الذي استعمله، بل ظل إلى حد ما مفهوماً أجوف، من دون مضمون.

كان «الامتلاك أو الوجود» آخر ما كتبه فروم قبل وفاته، ويُعدّ عصارة فكره على الإطلاق، وقد لاقى نجاحاً باهراً عند نشره في نهاية سبعينيات القرن الماضي. فقد حققت مبيعاته أرقاماً قياسية وتجاوزت في ثمانينيات القرن الماضي 200000 (مئتي ألف) نسخة سنوياً ولا تزال إلى حد كتابة هذه السطور تفوق عتبة عشرة آلاف نسخة سنوياً. وهذه الأرقام لا تعبّر عن الربح التجاري للكتاب في المقام الأول، بل عن الحاجة الماسة إلى الفكر والإنسان الغربيين لمحاولة تجاوز الوضع الحالي واستمرار الثقافة والحضارة الغربيتين في السير قدماً في طريق هدم مستمر للذات وللآخر. بحصولها على حق نشر الترجمة العربية لهذا الكتاب، تُساهم «جداول» مباشرة في فتح أفق شاسع للوعي العربي الإسلامي، لإكمال معرفته بالآخر وفهم البنيات الفكرية التي تتأسس عليها قوته الاقتصادية والأيدولوجية والروح الطماعية الجشعة التي توظفها الرأسمالية الليبرالية ضد الإنسان عموماً، بل ضد الطبيعة في حد ذاتها. وإذا استمر الأمر على هذه الوتيرة، وهذه هي الرسالة العظمى لفروم في هذا الكتاب، فإن النوع البشري سينقرض، لأن شروط الحياة في كوكبنا ستندم. ولا يُعدّ هذا الأمر عند فروم تنبؤاً كارثياً بيوم «القيامة»، بل يؤسس قناعته هذه على مسلمات واقعية ملموسة.

حميد لشهب

فيلدكرخ، النمسا،

قُبيل العطلة الصيفية لعام 2016

إن طريق العمل هو الوجود.

لاوتسي

يجب على الناس ألا يفكروا كثيرًا فيما يجب عمله،
بل يجب عليهم أن يفكروا في مَنْ هُمْ.

المايستر إيكهارد

كلما كنتَ قليلًا، ولم تفصح عن حياتك إلا قليلًا،
امتلكت وكانت حياتك الخارجية كبيرة.

كارل ماركس

مقدمة

يتمم هذا الكتاب اتجاهين في كتيبي السابقة. إنه توسيع لأعمالي في ميدان التحليل النفسي الإنساني الراديكالي ويركز في تحليل الأنانية والإيثار كتوجهين أساسيين للطبع. سأتتم في الثلث الأخير لهذا الكتاب، الجزء الثالث، موضوعاً شغلني في كتاب «المجتمع السليم» (1955أ) وفي كتاب «ثورة الأمل» (1968أ): أزمة المجتمع الحديث وإمكانيات حلها. ولهذا السبب، فإن هناك بعض التكرارات لما قيل في هذين الكتابين، لم يكن في المستطاع تجاوزها؛ لكنني أتمنى أن تحظى وجهة النظر الجديدة في هذا الكتاب، التي اعتمدها في كتابة هذا العمل المتواضع، وكانت الإطار الموسع له، أن تحظى باهتمام القارئ، المعتاد قراءة أعمالي السابقة.

يشبه عنوان هذا الكتاب عنواني مؤلفين آخرين تقريباً: يشبه عنوان كتاب غابريال مارسيل «الوجود والامتلاك» (1954) وعنوان كتاب بالتهازار شتيهيلين «الامتلاك والوجود» (1969). لقد كتبت هذه الكتب الثلاثة من روح النزعة الإنسانية، لكن معالجة الموضوع فيها كانت مختلفة. ذلك أن موقف مارسيل غابريال موقف ثيولوجي فلسفي، أما كتاب شتيهيلين فهو مناقشة بناءة للمادية في العلوم الحديثة ومساهمة لتحليل الواقع. أما موضوع كتابي هذا فهو تحليل إمبيريقى سيكو - اجتماعي لأنماط/ طرق الوجود. وأنصح كل من يهمله الأمر بمراجعة كتابي مارسيل وشتيهيلين. رغبة في تسهيل قراءة هذا الكتاب، ركزت المراجع، إلى أدنى حد

ممکن، سواء تعلق الأمر بعدد هذه المراجع أو طول الاستشهادات. وهناك بعض الإحالات أدرجتها بين مزدوجين في النص، وتوجد الإحالات المضبوطة في قائمة المراجع.

لم يبق لي إلا الواجب الجميل المتمثل في تقديم شكري لكل من ساهم في مضمون هذا الكتاب وأسلوبه. أشكر في المقام الأول راينر فونك، الذي مثل بالنسبة إليّ مساعدة كبيرة في الكثير من الميادين: فقد ساعدني في مناقشات طويلة على فهم إشكاليات عويصة في الثيولوجيا المسيحية. ولم يدخر أي جهد لإرشادي إلى مراجع ثيولوجية، وقد قرأ مسودة هذا الكتاب مرات عدّة، وساعدت اقتراحاته البناءة والممتازة وكذلك نقده كثيرًا على إغناء مسودة الكتاب والتغلب على بعض الأخطاء. كما أشكر ماريون أودوميروك، التي حررت بدقة المسودة. وأشكر كذلك جوان هوفس، التي نقرت النسخات المتعددة لمسودة الكتاب والتي أعطتني الكثير من النصائح المهمة فيما يخص الأسلوب والتعبير اللغوية. وأخيرًا أشكر أنيس فروم التي قرأت مسودة الكتاب في أشكاله المختلفة ووافقتني كالعادة بالكثير من الاقتراحات ووجهات النظر.

مدخل

عدم تحقيق الآمال الكبيرة والبدائل الجديدة

نهاية وهم

كان الأمل، واعتقاد أجيال بكاملها في بداية العصر الصناعي في هذا الأمل، يتمثل في التقدم الشاسع والاعتقاد في تطويع الطبيعة والوفرة المادية وفي أكبر سعادة ممكنة وأكبر ربح والحرية الفردية غير المحدودة. فعلى الرغم من أن الحضارة الإنسانية بدأت بالسيطرة النشيطة على الطبيعة من طرف الإنسان، فإنه كان لهذه السيطرة حدود مع بداية العصر الصناعي. وابتداء من تعويض القوة الجسدية البشرية والحيوانية بالطاقة الميكانيكية وبالطاقة النووية في ما بعد، ومرورًا بتعويض العقل البشري بالحاسوب، عزز التقدم الصناعي اعتقادنا بأننا على طريق الإنتاج اللامحدود ومن خلاله الاستهلاك اللامتناهي، كما عزز اعتقادنا بأننا سنصبح أقوى ما في الوجود عن طريق التقنية وأعلم عن طريق العلم. وكان الإنسان يعتقد بأنه في الطريق ليصبح إلهًا، مخلوقًا قويًا، في استطاعته خلق عالم ثانٍ، ولا تحتاج الطبيعة إلا تزويدنا بحجر بناء هذا العالم.

عاش الرجال والنساء، بدرجات تطورت أكثر، شعورًا جديدًا بالحرية. لقد كانوا أسياد حياتهم، تكسرت سلاسل الإقطاعية، وتحرروا من

القيود كافة، وأصبح في إمكانهم عمل ما كانوا يرغبون فيه. على الأقل هذا ما كانوا يشعرون به. وعلى الرغم من أن هذا الأمر كان محصوراً في الطبقات المتوسطة والعليا، فإنه زرع الاعتقاد عند الآخرين، بأن هذه الحرية الجديدة صالحة في آخر المطاف لأفراد المجتمع جميعاً، إذا تطور التصنيع بالوتيرة نفسها. لقد تحولت الاشتراكية والشيوعية بسرعة من حركة كانت تريد خلق إنسان ومجتمع جديد إلى قوة حاولت تحقيق مثال الحياة البورجوازية للجميع: البورجوازي الكوني كرجل وامرأة المستقبل. كان المرء يفترض أنه إذا عاش الجميع في غنى ورفاهية، فإن الكل سيصبح سعيداً من دون قيود. فقد شكل ثلاثي الإنتاج غير المحدود والحرية المطلقة والسعادة من دون قيود نواة دين التقدم الجديد وعوضت مدينة أرضية للتقدم «مدينة الله». هل يدهش كون هذا الاعتقاد يزود أتباعه بالطاقة والحيوية والأمل؟

يجب ألا يفارق نظر المرء التأثير العظيم والطويل المدى لهذا الأمل الكبير والإنجاز المادي والعقلي المدهش للعصر الصناعي، لمحاولة فهم الصدمة التي نجمت عن عدم تحقق هذا الأمل. والواقع، أنه لم يكن في إمكان العصر الصناعي الوفاء بوعدته الكبير هذا، ويكبر عدد الناس الذين أصبحوا يعون التالي يومياً:

- كون السعادة وأكبر قدر من المتعة لا يتحققان نتيجة تلبية الرغبات كافة، ولا يقودان إلى الوجود الجيد أو الرفاهية well-being.
- انتهى حلم الرغبة في أن نصبح أسياد أنفسنا وحياتنا بإدراك أننا أصبحنا كلنا عجالات للآلة البيروقراطية الضخمة.
- كون تفكيرنا ومشاعرنا وذوقنا مُتحكِّمًا فيها من طرف التصنيع وجهاز الدولة، الذي تتحكم فيه وسائل الإعلام. كون التقدم.

- الاقتصادي ينحصر في الدول الغنية وكون الهوة بينها وبين الدول الفقيرة تكبر يومياً.
- كون التقدم التقني يحمل في طياته مخاطر أيكولوجية وحراباً نووية، قد تقضيان على هذه الحضارة ولربما تنهيان أشكال الحياة كافة المعروفة حالياً. عندما ذهب ألبرت شفايتسر Albert Schweizer إلى أوسلو يوم 4.11.1954 ليتسلم جائزة نوبل للسلام قال: «للتجراً وننظر إلى الأشياء كما هي. فقد حصل أن الإنسان قد أصبح سوبرمان... لكنه لا يقدم العقلانية المافوق إنسانية التي تتطابق مع امتلاك قوة فوق إنسانية... من هنا يُصبح ما لم يعترف به المرء من قبل واضحاً كل الوضوح، أي إن السوبرمان يصبح إنساناً يثير الشفقة كلما تطورت قوته... ما كان من الضروري أن نعيه قبل هذا بكثير هو أننا كسوبرمانات أصبحنا لا إنسانيين»⁽¹⁾.

لماذا لم يتحقق ذاك الأمل العظيم؟

- يرجع سبب عدم تحقق هذا الأمل، إلى جانب التناقضات الاقتصادية للتصنع المتجذرة في هذا النظام، إلى المبدأين السيكلوجيين له، أي:
- 1 - فهم هدف الحياة السعيدة كت تحقيق أقصى حد من اللذة التي يمكن للإنسان الوصول إليها (مبدأ اللذة الراديكالي).
 - 2 - الاعتقاد بأن الأنانية والجشع، وهما الخاصيتان اللتان يشجعهما هذا النظام لكي يستطيع العيش، يقودان إلى الانسجام والسلم.
- من المعروف أن مبدأ اللذة قد مورس في حقب تاريخية مختلفة من طرف الأغنياء. فمن كانت لديه إمكانيات مادية هائلة، كما كانت الحال عليه عند النخبة في روما وفي المدن الإيطالية في العصر الوسيط وكذلك

في إنكلترا وفرنسا في القرنين 18 و19، كان يحاول إعطاء حياته معنى باللجوء إلى الملذات غير المحدودة. وحتى وإن كان هذا الأمر معتاداً في دوائر معينة وفي أزمنة محددة، فإنه لم ينبع من نظرية الرفاهية Wohl- Sein، التي عبّر عنها كبار معلمي الحياة في الصين والهند والشرق الأوسط وأوروبا.

كان الاستثناء الفيلسوف اليوناني ديموستيني Aristippus، أحد تلامذة سقراط (النصف الأول للقرن الرابع قبل المسيح)، الذي كان يُعلم بأن هدف الحياة التمتع بأقصى حد من الملذات الجسدية وبأن السعادة مجموع هذه الملذات. والقليل الذي نعرفه عن فلسفته وصل إلينا بفضل ديوجين ليرتيوس Laertius Diogenes، ويكفي ما نعرفه عنه للبرهنة بأن ديموستيني كان راديكالياً في فهمه لمبدأ اللذة. ذلك أنه كان يقول بأن وجود رغبة ما هي الأساس الذي يُعطي الحق في تحقيقها، وبهذا فإن تحقيق هدف الحياة هو المتعة.

قد لا يمكن النظر إلى إبيقور Epikur كممثل لهذا النوع من مبدأ اللذة، كما مثله ديموستيني. فعلى الرغم من أن إبيقور كان يرى أن اللذة «الخالصة» هي أسمى هدف، فإن ذلك كان يعني بالنسبة إليه «غياب الألم» (Aponia) و«استراحة الروح» (ataraxia). وطبقاً لإبيقور، لا يمكن للمتعة في معنى تلبية الرغبات أن تكون هدف الحياة، ذلك أن ما ينجم عن هذه اللذة بالضرورة هو العزوف عن اللذة، وبهذا يتعد الإنسان عن الهدف الحقيقي لحياته، يعني غياب الألم. هناك وجوه شبه كثيرة بين نظرية إبيقور ونظيرتها الفرويدية. وعلى الرغم من ذلك، وعلى عكس أرسطو، فإن إبيقور يُمثل نوعاً من الذاتية، ما دامت الفلسفة الإبيقورية المتناقضة، بما تقدمه، تسمح بتأويل نهائي لنظريته.

لا يوجد هناك أي معلم كبير عَلَّمَ بأن الوجود الفعلي لرغبة ما يُشكل معيارًا أخلاقيًا معينًا مثل إبيقور. ما كان يهمله هو الرفاهية القصوى للإنسانية (bene vivere). فالعنصر المهم في فكره هو التمييز بين المتطلبات (الاحتياجات) المدركة ذاتيًا، التي يقود تحقيقها إلى لذة لحظوية والمتطلبات التي تتجذّر في الطبيعة الإنسانية ويتطلب تحقيقها تطور الإنسان. يعني أن هذا التحقق يُنتج الرفاهية eudaimonia. بكلمات أخرى، ما كان يهمله هو التمييز بين المتطلبات الذاتية الخالصة ونظيرتها الموضوعية، مع العلم أن النوع الأول يُعرقّل تطور الإنسان، في الوقت الذي يُشجع فيه النوع الثاني على تطور الطبيعة الإنسانية.

اهتم فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر بشكل لا لبس فيه بالنظرية القائلة بأن هدف الحياة هو تحقيق كل رغبات الإنسان كما كان يرى ذلك ديموستيني Aristippus. وقد برز هذا الفهم بسهولة عندما لم تعد كلمة «نفع / منفعة Profit» تعني «ربحًا للروح»، كما كان الأمر عليه في الإنجيل وعند سينيوزا، وأصبحت ترمز إلى الربح المادي والمالي. وقد حدث هذا في الحقبة التي تخلصت فيها البورجوازية من قيودها، وبالخصوص عندما بدأ المرء يتخلص من أواصر الحب والتعاون، معتقدًا أن من يعيش لذاته فقط، يكون هو ذاته بشكل أكثر وليس أقل. أما بالنسبة إلى هوبز Hobbes، فقد كانت السعادة تتمثل في المرور من ملذة (cupiditas) إلى أخرى. وكان لاميتري La Mettrie ينصح بالمخدرات، لأنها كانت في نظره تعطي الانطباع بالسعادة. وأما بالنسبة إلى دوساد De Sade، فإن تلبية الدوافع الهمجية تكون مشروعة، لأنها توجد وتطالب بتليتها. إذن، كان هؤلاء مفكرين عاشوا في حقبة الانتصار النهائي للطبقة البورجوازية. فما كان من قبل ممارسًا بطريقة غير فلسفية من طرف الأرستقراطية، أصبح ممارسة ونظرية للبورجوازية.

تطور الكثير من النظريات الأخلاقية في القرن الثامن عشر، منها ما كان في شكل مذهب المتعة كالنفعية ومنها منظومات كانت ضد مبدأ اللذة، كتلك التي طورها كنت وماركس وطورو Thoreau وشفايتر Schweitzer. لكن المرء رجع حالياً منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بكثرة إلى نظرية وممارسة مبدأ اللذة في شكله الراديكالي. ذلك أن تصور المتعة غير المحدودة أصبح يشكل تناقضاً مع مبدأ العمل المضبوط وافترض إيتوس عملاً قهرياً، يناقض مبدأ الكسل الشامل في أثناء ساعات الراحة اليومية وفي أثناء العطلة. ذلك أن العمل الرتيب في المصانع وروتين البيروقراطية من جهة، والتلفزة والسيارة والجنس من جهة أخرى، يسمحان بهذا الخلط الكبير المتناقض. فالعمل القهري سيدفع الناس إلى الحمق، تماماً كالعزوف التام عن العمل. والحياة لا تطاق إلا بالمزج بين الاثنين. فضلاً عن هذا فإن هذين السلوكين المتناقضين يتطابقان مع ضرورة اقتصادية: تفترض رأسمالية القرن العشرين أقصى حد من استهلاك الخيرات المنتجة والخدمات من جهة، والعمل الروتيني في فريق عمل محدد من جهة أخرى.

يستنتج التفكير النظري أن مبدأ المتعة الراديكالي، وبالنظر إلى طبيعة الإنسان، لا يمثل الطريق الصحيح «للعيش جيداً»، كما أنه يوضح لماذا لا يمكن أن يكون هكذا. وبغض النظر عن هذا التحليل النظري، فإن المعلومات المتوافرة تقدم استنتاجاً واضحاً بما فيه الكفاية، يتمثل في كون «لهثنا وراء السعادة» لا يقود إلى الرفاهية. إننا مجتمع أناس تعسين، وحيدين، يعذبنا الخوف، مكتئبين، هدامين، تابعين، أناس يفرحون عندما ينجحون في «قتل الوقت»، الذي يحاولون باستمرار ربحه.

نقوم حالياً بأكثر تجربة لم يسبق لها مثيل في محاولة للإجابة عن سؤال

ما إذا كانت المتعة (كشعور حامل/ سلبي، في مقابل شعور إيجابي/ نشيط؛ متمثل في الإحساس الداخلي بالطمأنينة والفرحة) حلًا كافيًا للمشكل الوجودي الإنساني. ولأول مرة في التاريخ لم تعد تلبية الرغبة في اللذة محصورة ضمن أقلية معينة، لكنها أصبحت في متناول نصف المجتمع في الدول الصناعية. وقد كان جواب هذه التجربة بالسلب عن السؤال المطروح سابقًا.

تُعدّ الفرضية السيكلوجية الثانية للعصر الصناعي، القائلة بأن عيش الأنانية الذاتية يُعزز الانسجام والسلم والخير العام، فرضية خاطئة كذلك. فقد أكدت نتائج الدراسات النظرية أن خداع هذه الفرضية واضح. لماذا تكون هذه الفرضية، التي لم تُرفض من طرف كبار الاقتصاديين الكلاسيكيين باستثناء دافيد ريكاردو David Ricardo، صحيحة؟ إن الأنانية ليست جانبًا من جوانب سلوكي فحسب، بل تُعدّ طبعًا من طباعي. إنها تعني أنني أريد أن يكون لي كل شيء وأن ما يُمتعني ليس الاقسام، بل الامتلاك لوحدني، وأن من الضروري أن أكون جشعًا دائمًا، وإذا كان الامتلاك هدفي، فإنني أكون موجودًا أكثر، كلما كنت أملك أكثر، وأني معادٍ لكل الآخرين، أكانوا زبائن لي أغشهم أم منافسين لي أفلسهم أم مشتغلين عندي أستغلهم. لا يمكن أن أصبح قنوعًا وراضيًا، لأن لا حدود لرغباتي. يجب أن أحسد أولئك الذين يمتلكون أكثر مني، وأخشى من ليس له شيء. ولكن لا بد من أن أكبت هذه المشاعر كلها، لأظهر لنفسي وللآخرين أنني إنسان بشوش، عاقل، صادق، طيب.

يقود الجشع إلى صراع طبقي لا نهائي. ذلك أن ادعاء الشيوعيين بأن نظامهم سينهي الصراع الطبقي بالقضاء على الطبقات ما هو إلا ضرب من الخيال، لأن نظامهم يتأسس كذلك على مبدأ الاستهلاك اللامحدود

كهدف للحياة. فما دام كل واحد يريد أن يمتلك أكثر، فمن الضرورة أن تتكون الطبقات وتندلع الحروب على الصعيد العالمي. فالجشع والسلم بعضهما يستبعد بعضهما الآخر.

لم يكن في استطاعة مبدأ اللذة الراديكالي والأناية غير المحدودة أن يصبحا المبدأ القائد في السلوك الاقتصادي، لو لم يحدث في القرن الثامن عشر تغيير جوهري. لقد كان السلوك الاقتصادي في العصر الوسيط وفي المجتمعات المتقدمة آنذاك، وكذلك في المجتمعات البدائية، مؤسسًا على مبادئ أخلاقية. وكانت أصناف الاقتصاد كالثمن والملكية الخاصة عند علماء الدين الوسيطيين مثلًا مواضيع الأخلاق الثيولوجية. وحتى وإن كان هؤلاء العلماء يجدون دائمًا تعابير تتماشى فيها منظوماتهم الأخلاقية مع المتطلبات الاقتصادية الجديدة (فقد عدَّ طوماس الأكويني مثلًا مفهوم «الأجر العادل»)، فإن السلوك الاقتصادي قد ظل جزءًا من السلوك العام للناس وكان بهذا يخضع لسيطرة التصورات القيمة للأخلاق ذات النزعة الإنسانية. لكن رأسمال القرن الثامن عشر أتى بتغيير جذري في هذا المضمار، تم في خطوات متعددة: جرى إبعاد السلوك الاقتصادي عن الأخلاق والقيم الإنسانية. أصبح المرء يرى الميكانيزمات الاقتصادية كميكانيزمات مستقلة عن حاجيات وإرادة الإنسان. أصبح الاقتصاد، إذن، منظومة تعتمد على قوانينها وقوتها الداخلية. كان يُنظر إلى بُؤس العمال وإفلاس كثير من المقاولات الصغرى، كنتيجة للتطور الهائل للشركات الكبرى، كضرورة اقتصادية لا بد منها، قد يتأسف المرء على هذا البؤس وهذا الإفلاس، ولكن لا بد من قبوله كقبول القوانين الطبيعية.

لم يعد ما يحدد تطور هذا النظام الاقتصادي الإجابة عن سؤال: ما الجيد/الأحسن بالنسبة إلى الإنسان؟ ولكن: ما الجيد لتطور هذا النظام؟

وقد حاول المرء تغطية حدة هذا التناقض عن طريق الأطروحة القائلة بأن كل ما يخدم تطور هذا النظام (أو شركة عظمى منه)، يعزز كذلك رفاهية الإنسان. وقد تأسست هذه الأطروحة على ركيزة مفادها أن ما يتأسس عليه هذا النظام - الأنانية، حب الذات، الجشع - أمور قابضة في فطرة الإنسان، وبهذا فإن اللوم يجب أن يطاول الطبيعة الإنسانية وليس النظام. وتُعدّ المجتمعات التي لا توجد فيها الأنانية وحب الذات والجشع في نظر هذا النظام، مجتمعات «بدائية» والمنتهمون إليها «سدّجًا». ولم يُرد المرء الاعتراف بأن هذه الخصائص الطباعية، ليست غرائز طبيعية، قادت إلى تشكيل النظام الصناعي، بل هي نتيجة الشروط الاجتماعية.

الضرورة الاقتصادية لتغيير الإنسان

تحدّثت حتى الساعة على كون الخصائص الطباعية وطريقة عيشنا المتأثرة بنظامنا السوسيو - اقتصادي طباعًا مرضية، والنتيجة هي أنها تتسبب في مرض الإنسان والمجتمع. لكن هناك وجهة نظر مغايرة ترى في التغيير النفسي العميق للإنسان بديلاً عن الكارثة الاقتصادية والأيكولوجية المحدقة به من جراء النظام الحالي. وتوجد وجهة النظر هذه في تقريرين لمنتدى روما، الأول قام به دينيس هـ. ميادوفس Dennis H. Meadows وآخرون (1972)، والثاني قام به م. د. ميزاروفتش D.M. Mesarovic وبيستل E. Pestel (1974). ولقد اهتم التقريران بالوضع العالمي الراهن للتطور التكنولوجي والاقتصادي والديموغرافي. ويستتج ميزاروفتش وبيستل أن «الكارثة العالمية العظمى» لا يمكن تجاوزها إلا بتغيير جذري، طبقاً لخطة اقتصادية وتكنولوجية عالمية محكمة. وتتأسس أطروحتهما على المعطيات التي تقدمها بحوث نسقية كثيرة في الميدان. ويمكن للمرء القول بأن لدراستهما هذه أفضلية فيما

يخص منهجها إذا ما قورنت بدراسة ميادوفس وآخرين. لكن دراسة هؤلاء الآخرين تذهب إلى أبعد ما ذهبت إليه دراسة ميزاروفتش. ذلك أن ميزاروفتش وبيستل يريان أن هذا التغيير الاقتصادي لا يكون ممكناً إلا بشرط تغيير جذري في القيم الإنسانية الأساسية (أو كما أسمى ذلك شخصياً توجه الطبع الإنساني) تجاه الطبيعة، في معنى أخلاق ومواقف جديدة تجاه هذه الطبيعة. فتأكيداتهم لا تقوم إلا بالتأكيد من جديد على ما جاء في تقرير ميادوفس وبيستل، وهو تقرير يرى أنه لا يمكن أن يقوم مجتمع جديد، إلا بقيام إنسان جديد في عملية تنمية هذا المجتمع؛ يعني بكلمات متواضعة أن هذا المجتمع غير ممكن من دون تغيير جذري في الأساس الطباعي للإنسان المهيمن حالياً.

للأسف أن التقريرين معاً كُتبا طبقاً لروح طريقة كمية في تحليل المعلومات، الموغلة في التجريد وتبدد الشخصية الباحثة، وهذا ما يميز بحوث العلوم الإنسانية حالياً. فضلاً عن هذا فإنهما لا يعيران أي اهتمام يذكر للعوامل السياسية والاجتماعية. وعلى الرغم من ذلك فإنهما يقدمان بيانات جد مهمة ويهتمان لأول مرة بالوضع الاقتصادي لكل الإنسانية وبإمكانياتها ومخاطرها، حتى وإن كانت استنتاجاتهما، التي تؤكد ضرورة أخلاق جديدة وتغيير الموقف من الطبيعة، استنتاجات متناقضة بطريقة واضحة مع مبادئهما الفلسفية.

يطالب شوماخر Schumacher .F .E وهو عالم اقتصاد كذلك وإنساني راديكالي، بتغيير إنساني جذري. ويتأسس مطلبه على فكرة كون النظام المجتمعي الحالي يساهم في مرض الإنسان وأن المرء يسير بخطى حثيثة نحو كارثة اقتصادية، إذا لم يغير نظامه الاجتماعي بطريقة عميقة.

إن التغيير الجذري للإنسان بطريقة راديكالية ليس مطلباً أخلاقياً أو دينياً ولا يُعدّ مسلمة سيكولوجية، نجمت عن الطبيعة المرضية لمجتمع

اليوم، فحسب، بل شرط لاستمرار الإنسان في الحياة. إن العيش بشكل صحيح لا يعني العيش طويلاً ولا تنفيذ أمر أخلاقي أو ديني. ولأول مرة في التاريخ، يتوقف الاستمرار النفسي للإنسان على تغيير عقلي راديكالي له. ولا يكون هذا التغيير ممكناً في «قلب» الإنسان إلا في حدود تغيير جوهرى للاقتصاد والمجتمع، اللذين يسمحان له بالتغيير وبالشجاعة وقوة التمثل التي يحتاجها لتحقيق هذا التغيير.

هل هناك من بديل عن الكارثة؟

كل البيانات التي ذكرناها موضوعة رهن إشارة العموم ويمكن لكل واحد الاطلاع عليها. ولكن ما لا يصدق هو أن المرء لم يقم بأي شيء يذكر لتجنب الخطر المحدق بنا. فلا الأشخاص الذاتيون يكثرثون بجدية لهذا الأمر ولا من أوكلت إليهم الأمور استطاعوا التصدي لهذه الكارثة.

أيعقل أن أكبر وأهم غريزة، وهي غريزة حب البقاء، لم تُشغَل عند الإنسان بالنظر إلى الوضع الكارثي الحالي؟ يتمثل أقرب شرح لهذا الأمر في كون السياسيين في الكثير مما يقومون به، يقدمون نظرياً تدابير ناجعة لتجنب الكارثة. وتعطي الكثير من المؤتمرات والقرارات ومفاوضات نزع السلاح الانطباع كما لو أن المرء قد فهم المشكل ويعمل على حله. والواقع أن لا شيء يتم يمكنه مساعدتنا، بل إن الحاكمين والمحكومين يخدرون ضميرهم ورغبتهم في الاستمرار في الحياة، بإيهامهم بأنهم يعرفون الطريق ويمشون في السبيل الصحيح.

هناك شرح آخر يتمثل في كون الأنانية الناجمة عن النظام تدفع السياسيين لتفضيل شهرتهم على مسؤوليتهم الاجتماعية تجاه البشر. ولا أحد منا يشعر بأكثر من الصدمة عندما تختار الدولة والزعماء الاقتصاديون قرارات تخدم مصالح الشخصية، لكنها تكون خطيرة وضارة بالنسبة إلى العموم. والواقع أنهم لا يمكنهم التصرف بطريقة أخرى، إذا كانت الأنانية

أساسًا من الأسس الأخلاقية حاليًا. والظاهر أنهم لا يفهمون بأن الجشع (تمامًا كالخضوع) يُسَفِّهُ البشر ويسلب منهم القدرة على اتباع مصالحهم الحقيقية، سواء أكان الأمر يتعلق بحياتهم الشخصية أم بحياة زوجاتهم وأطفالهم (انظر في هذا الإطار جون بياجى 1932). في الوقت نفسه، فإن الإنسان المتوسط الحال قد أصبح أنانيًا ومنشغلًا بأموره الخاصة، بحيث إن كل ما يخرج على ميدانه الشخصي لا تكون له أهمية كبيرة بالنسبة إليه.

يتمثل السبب الثالث لموت غريزة حب البقاء فينا في كون الأفراد يرون أنفسهم قرابين لهذه الكارثة التي تظهر في الأفق. ويُعدّ هذا الأمر منتشرًا حاليًا، وقد قدم لنا أرتور كوسترل Koestler Arthur مثالًا ساطعًا على هذا في وصفه لمُعاش في أثناء الحرب الأهلية في إسبانيا. فقد كان جالسًا في فيلا فخمة لصديق له عندما أُخبر باقتراب فيالق جيوش فرانكو. لم يكن هناك شك في أنهم سيصلون الفيلا ليلاً، وكان يعي أن أحدهم سيطلق النار عليه. كان يمكنه أن ينقذ حياته بالهروب. لكن الليل كان باردًا جدًّا وممطرًا وكانت الفيلا دافئة ومريحة. لذا قرر أن يبقى ويُلقى القبض عليه. وكمعجزة وبعد أسابيع من إلقاء القبض عليه، أُنقذت حياته بفضل صحافي كان صديقًا له. السلوك نفسه نجده عند بعض المرضى الذين يفضلون المغامرة بحياتهم عندما يكونون مرضى بالفعل ولا يزورون طبيبًا خوفًا منهم أن يكون التشخيص خطيرًا وقد يُرغمون على عملية جراحية.

باستثناء هذه الأسباب لهذه السلبية القاتلة للإنسان، عندما يتعلق الأمر بالحياة أو الموت، فإن هناك سببًا آخر، وهو الذي دفعني إلى تأليف هذا الكتاب. يتمثل هذا السبب في الاعتقاد السائد بأن ليس هناك أي بديل عن الرأسمالية الاحتكارية أو الاشتراكية الديمقراطية أو الاشتراكية السوفياتية أو التیکنوقراطية «الفاشية بوجه مبتسم». ويرجع سبب شعبية وجهة النظر

هذه في جانبها الأكبر إلى عدم محاولة دراسة إمكانيات تحقيق نماذج اجتماعية جديدة والقيام بتجارب في هذا الإطار. وبغض النظر عن هذا، فما دام مشكل إعادة تشكيل المجتمع لا يجد له مكاناً ولو صغيراً في ذهن علمائنا، وإمكانية إعادة التشكيل هذه تتوافر في العلوم الطبيعية والتقنية كل في ميدان دراسته، وما دامت العلوم الإنسانية ليس لديها الجاذبية التي للعلمين السابقين، فإن القوة والرؤية لإيجاد بدائل جديدة ستبقيان غائبتين.

إن الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب هو تحليل نمطي الوجود الإنساني: الامتلاك والوجود. سأعرض في الجزء الأول بعض الملاحظات للتمييز بين هذين النمطين من الوجود، وهي ملاحظات تكون واضحة للوهلة الأولى. وسأخصص الجزء الثاني لاستعراض سلسلة من الأمثلة من الحياة اليومية للاختلافات بينهما، وهي أمثلة قد يعيشها أو عاشها القارئ نفسه. ويتضمن الجزء الثالث وجهات نظر متعلقة بالامتلاك والوجود كما نجدها في العهد القديم والجديد وكما نجدها عند المايستر إيكهارت Eckhart Meister. وسيكون الجزء الرابع أصعب جزء لأنني سأحلل فيه الفرق بين نمط الحياة الامتلاكي ونظرية الوجودي، وأحاول أن أتوصل من خلاله إلى نتائج نظرية على أساس المعلومات التجريبية. وإذا كان هذا الكتاب يهتم في هذه الأجزاء الأربعة بالجوانب الفردية لهذين النمطين الأساسيين للحياة، فإن الجزء الخامس سيهتم بأهميتهما بالنسبة إلى إقامة إنسان ومجتمع جديدين وستُشرح الإمكانيات المتوافرة لخلق بدائل عن الكارثة التي تحدثنا عنها وعن مرض الإنسان والمجتمع، وهي بدائل قد تساعد على تطوير سوسيو - اقتصادي للعالم كله.

الهوامش

(1) أنظر: A. Schweizer, 1966, S. 118 – 120

الجزء الأول

من أجل فهم الفرق بين
الامتلاك والوجود

الفصل الأول

انطلاقاً من النظرة الأولى

أهمية التمييز بين الامتلاك والوجود

لا يساعد الاختيار بين الامتلاك أو الوجود الإنسان السوي للمزيد من الفهم. ويبدو أن الامتلاك ووظيفة عادية في حياتنا، فمن أجل أن يعيش المرء عليه أن يملك بعض الأشياء؛ ويجب أن نملك بعض الأشياء لكي نفرح بها. كيف يمكن أن يكون هناك اختيار بين الامتلاك والوجود في حضارة هدفها الأسمى الامتلاك أكثر فأكثر، وتحدد قيمة شخص ما بـ «مليون دولار»؟ يبدو وكأن جوهر الوجود هو الامتلاك؛ ومن لا يملك شيئاً لا يساوي شيئاً.

كان الاختيار بين الامتلاك والوجود الإشكالية المحورية في فكر كبار مُعَلِّمي الحياة. يعلمنا بوذا بأنه لا ينبغي لمن يريد بلوغ درجة أعلى في تطوره الإنساني اللهث وراء الامتلاك. ويقول المسيح: «إن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها ومن يهلك نفسه من أجلي فهذا يخلصها. لأنه ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وأهلك نفسه أو خسرها» (إنجيل لوقا، 9، 24 و25)^(*). وقد كان المايستر إيكهارت Eckhart يعلم أن الطريق الوحيد

(*) لم يكن لوقا من رسل المسيح الاثني عشر حتى إنه في مقدمة إنجيله يذكر أنه ينقل ما يكتبه عنهم وصفهم بأنهم كانوا معانين (شهود عيان) وخداماً للكلمة. ولا يوجد ذكر للوقا في الأناجيل الأربعة، ولكنه ذكر في سفر أعمال الرسل وفي عدة رسائل لبولس. وطبقاً للتقليد المسيحي، فإن لوقا كان واحداً من تلاميذ المسيح السبعين.

للوصول إلى الثراء والقوة الروحيين هو ألا يملك المرء شيئاً وينفتح على ذاته و«يفرغها» وألا يكون عائقاً أمام أناه. وقد علّم ماركس أن الرفاهية مثلها في ذلك مثل الفقر عبءٌ، ويجب أن يكون هدفنا الوجود بطريقة جيدة/ أحسن لا أن نملك أكثر. (أرجع هنا إلى ماركس الحقيقي، صاحب النزعة الإنسانية الجذرية، لا إلى التشويه الذي تقدمه عنه الشيوعية السوفياتية).

لقد كنت معجباً لسنوات عدة بهذا التمييز. وحاولت أن أجد أساسه الامبيريقى/ التجريبي بدراسة فعلية للأفراد والمجموعات بمساعدة طريقة التحليل النفسي. وما توصلت إليه قادني إلى استنتاج مفاده أن هذا التمييز، مثله في ذلك مثل التمييز بين حب الحياة وحب ما هو ميت، يمثل المشكل الأساسي للوجود الإنساني؛ وأن المعطيات الميدانية للأنتروبولوجيا والتحليل النفسي تشير إلى أن الامتلاك والوجود هما أساساً نمطان مختلفان للتجربة الإنسانية، وأن قوة كل واحد على حدة هي التي تحدد الاختلافات بين طباع الأفراد ومختلف نماذج الطباع الاجتماعية.

أمثلة من الشعر:

أود الاستشهاد بقصيدتين تشتركان في المضمون نفسه كمثال لتوضيح الفرق بين نمط الحياة الامتلاكي ونمط الحياة الوجودي، يذكرهما الراحل د. ت. سوزوكي في محاضراته حول الزين (Zen) البوذي عام 1960. إحداهما من شعر الهايكو^(*) كتبها باشو Basho (1644 - 1694)

(*) هايكو أو هايكو نوع من الشعر الياباني، يتألف من بيت واحد فقط، مكون من سبعة عشر مقطوعاً صوتياً (باليابانية)، وتكتب عادة في ثلاثة أسطر (خمسة، سبعة ثم خمسة). ازدهر =

وهو شاعر ياباني؛ والأخرى لشاعر إنكليزي من القرن التاسع عشر هو تينيسون Tennyson. كل منهما يحكي تجربة مماثلة لرد فعلهما تجاه زهرة صادفاها خلال نزهتهما. يقول تينيسون:

أيتها الوردة، في الجدار المتصدع،
أأطفئك من شقوق الجدار،
وأحملك في يدي بالجدور،
أيتها الوردة الصغيرة،
لكن لو كان في إمكاني أن أفهم،
ما أنت في كليتك، بما في ذلك الجدور،
لعرفت ما الله وما الإنسان.

ترجمة ماريون شتايبا Steipe Marion

وتقول قصيدة الهايكو لباشو:

«عندما أنظر بعناية،

أرى «النزونا» تتفتح

قرب السياج!»!

إن الفرق لافت للنظر. فردّ فعل تينيسون أمام الزهرة هو الرغبة في امتلاكها. إنه يقطفها «بما في ذلك الجدور». يقود اهتمامه بها إلى قتلها

= الـ «هايكو» في مرحلته الأولى في القرن السابع عشر بفضل «باشو»، المعلم الأول لهذا الفن بلا منازع. كان الـ «هايكو» سبباً في ظهور «الصورية» وهي حركة شعرية إنكلو-أميركية راجت في أوائل القرن العشرين، كما أثر في كثير من الأعمال الأدبية الغربية الأخرى.

وهو في غمرة المضاربة الفكرية في كون الورد قد تخدمه في فهم طبيعة الله والإنسان. ويمكن أن يُشبه تينيسون في هذه القصيدة بالعلماء الغربيين، الذين يبحثون عن الحقيقة بتمزيق الحياة.

أما رد فعل باشو (Basho) أمام الزهرة فهو مُغاير تمامًا. لا يريد قطفها، ولا يمسه حتى. إنه ينظر بعناية، لكي «يراها».

يعلق سوزوكي على ذلك بالتالي: «من المحتمل أن باشو كان يتنزه في أحد الطرق في البادية عندما لمح شيئًا غير واضح قرب سياج نباتي. اقترب ناظرًا إليه بدقة ووجد أن الأمر لا يتعلق إلا بنبتة برية، غير ذات أهمية، لا يهتم بها المارة عادة. تصف القصيدة إذن واقعة بسيطة، من دون التعبير عن أي إحساس شعري يذكر، باستثناء المقطعين الأخيرين اللذين يقرآن باليابانية على شكل Kana. ويعبر هذا اللفظ، الذي يُربط في الغالب باسم أو نعت أو ظرف، عن نوع من الشعور بالإعجاب أو الحمد أو المعاناة أو الفرح، ويمكن أن يُقابل نقطة التعجب عندما نترجمه. وينتهي البيت الأخير في الهايكو الذي أمامنا بهذا النوع من نقطة التعجب».

يجب أن يملك تينيسون الزهرة ليتمكن من فهم الإنسان والطبيعة، وبامتلاكها فإنه يدمرها. أما باشو فيريد أن يشاهد الزهرة، ليس مشاهدة الاتحاد بها فحسب، بل بإبقائها على قيد الحياة. وتشرح قصيدة لغوته الفرق بين تينيسون وباشو:

وجدت

كنت أتنزه في الغابة

وحيدًا،

لم يكن في نيتي

البحث عن شيء ما

لمحت في الظل

زهرة صغيرة واقفة،

لامعة كالنجوم

جميلة كعينين.

أردت قطفها،

لكنها قالت لي برفق:

أمن أجل أن أذبل

يتم تكسيرى؟

حفرت عليها

بكل جذورها،

وحملتها إلى الحديقة

في البيت الجميل.

غرستها من جديد

في ركن هادئ؛

وهي الآن، ما تفتأ تتفرع

وتُزهر بسرعة.

ذهب غوته للتجول من دون هدف محدد، جذبت انتباهه زهرة مضيئة. ويقول إن دافع تينيسون نفسه كان لديه كذلك، وهو قطف الزهرة. لكنه وعلى خلاف تينيسون، كان يعي أنه سيقتلها بذلك. كانت الزهرة حية إلى حدّ أنها تكلمت معه محذرة إياه. ويحل المشكل بطريقة مغايرة لتينيسون وباشو: إنه يحفر على الزهرة ويعيد استنباتها لتستمر في الحياة. وبهذا فإن غوته يقف إلى حدّ ما بين تينيسون وباشو، ولكن في اللحظة الحاسمة يكون حب الحياة عنده أقوى من الفضول الفكري. وتُعبّر هذه القصيدة الجميلة عن الموقف المبدئي لغوته تجاه البحث في الطبيعة.

إن علاقة تينيسون بالزهرة مطبوعة بالنمط الامتلاكي، وعلى الرغم من أن هذا الامتلاك ليس ماديًا، فإن الأمر يتعلق بامتلاك المعرفة. وتتميز علاقة باشو وغوته بالزهرة بنمط وجودي. وأقصد «بالوجود» نمط وجود لا يكون فيه المرء يملك شيئًا ولا يرغب في امتلاك شيء، لكنه يكون مغمورًا بالفرحة باستعمال كفاءاته بطريقة مُنتجة ويكون متحدًا بالعالم.

كان غوته، محامي الحياة الشغف والمقاوم ضد تدمير الإنسان ومكنتته، قد دافع في كثير من قصائده عن الوجود ضد الامتلاك، واستعرض الصراع بين الامتلاك والوجود بطريقة درامية في مسرحية «فاوست»، حيث يجسد ميفيستو فيها الامتلاك. له كذلك قصيدة قصيرة تعبّر عن جودة الوجود بطريقة بسيطة للغاية:

ملكية

أعرف أن لا شيء لي

باستثناء الفكر

الذي يريد أن يتدفق دون عائق من روحي،

متمتعاً بكل اللحظات الملائمة

التي يمنحني إياها بخت طيب

بكل أعماقي.

إن الفرق بين الوجود والامتلاك لا يشبه الفرق بين الفكر الشرقي والفكر الغربي. بل إنه يتعلق بمجتمع متمركز حول الأفراد/ الأشخاص وآخر متمركز حول الأشياء. فالتوجه «الامتلاكي» سمة تطبع المجتمع الصناعي الغربي، حيث أصبح شغف المال والشهرة والقوة الموضوع المسيطر على الحياة. وللمجتمعات الأقل استلاباً، كالمجتمع الوسيطي أو هنود الزوني (Zuni) أو بعض المجتمعات القبلية في إفريقيا، غير المصابة بعد بأفكار «التقدم»، شعراء خاصون من فصيلة باشو، وقد يكون لليابانيين، بعد بضعة أجيال من التصنيع شعراء مثل تينيسون. ولا يتعلق الأمر بعدم تمكن الإنسان الغربي من فهم الأنظمة الشرقية كبوذية الزين (Zen) (كما اعتقد ذلك يونغ)؛ بل إن الإنسان المعاصر لا يستطيع فهم روح مجتمع لا يتأسس على الملكية والجشع. والواقع أن من العسير فهم إيكهارت كما هو عسير فهم باشو أو الزين، لكن إيكهارت والبوذية ليسا إلا لهجتين للغة نفسها.

تغيرات في استعمال المفهومين

يمكن التأكيد أن تحولاً ما قد حصل في لهجة الامتلاك والوجود، وهو تحول يشهد عليه الاستعمال المتزايد للأسماء وانخفاض استعمال كلمات الفعل/ العمل في اللغات الغربية خلال القرون الماضية.

إن الاسم هو التحديد المضبوط لشيء ما. من الممكن أن أقول بأن لدي أشياء ما، طاولة، داراً، كتاباً، سيارة. أما الفعل فإنه التعيين المضبوط

لنشاط ما للتعبير عن عملية ما: كأن أقول مثلاً أنا موجود، أنا أحب، أنا أرغب، أنا أكره إلخ. لكن المرء يعبر أكثر فأكثر عن عملية ما بمصطلحات الامتلاك؛ يعني أن المرء يستعمل اسماً عوض فعل. إن التعبير عن عملية ما من خلال ربط فعل «امتلك» باسم ما هو استعمال خاطئ للغة؛ لأنه لا يمكن امتلاك العمليات والأنشطة، بل عيشها فحسب.

ملاحظات دو مارساي (*) Du Marsais وماركس

وعى المرء النتائج الضارة لهذا الاستعمال اللغوي في القرن الثامن عشر. وقد عبّر دو مارساي عن هذا المشكل تعبيراً دقيقاً في مؤلفه المنشور بعد موته: المبادئ الحقيقية للنحو (1769)، حيث قال: «في المثال التالي: عندي ساعة، يجب فهم عندي في المعنى الحرفي؛ أما في مثال: «عندي فكرة»، فإن كلمة عندي تستعمل على سبيل التقليد فقط. إنه تعبير انقرض. فمعنى «عندي فكرة» هو أنني أعتقد وأتصور شيئاً ما بهذه الطريقة أو تلك، ومعنى: «عندي حنين» هو «أنني أحزن»، ومعنى «عندي الإرادة» هو «أنني أريد» إلخ (إنني مدين إلى د. نعيم شومسكي الذي نبهني لدو مارساي).

قرن من الزمن بعد ملاحظة دي مارساي لظاهرة تعويض الأفعال بالأسماء، انشغل ماركس وإنجلز بطريقة راديكالية بالمشكل نفسه بالمقارنة بدو مارساي. ذلك أن نقدهما لـ «مراجعة نقدية kritischer Kritik» لإدغار باور Bauer Edgar يحتوي على مقالة موجزة عن الحب، لكنها مهمة. ويعتمدان في هذا المقال على ما قاله باور: «إن الحب إلهة

(*) ولد سيزار شيسنو دو مارساي César Chesneau Du Marsais بتاريخ 17 يوليو 1676 في مرسيليا الفرنسية وتوفي يوم 11 يونيو 1756 في باريس. كان فيلسوفاً ونحوياً ومن بين مؤلفي الموسوعة Encyclopédie الفرنسية. شارك في النقاش الحامي الوطيس حول دور الدين في المجتمع.

شرسة، وككل ألوهية فإنها تريد الاستيلاء على الإنسان بكامله ولا تكتفي بتقديمه لها لروحه فحسب، بل جسده أيضًا. إن عبادتها المعاناة وقمة هذه العبادة التضحية بالنفس، الانتحار» (باور 1844).

يجيب ماركس وإنجلز: «يحول السيد إدغار «الحب» إلى «إلهة»، وهي في الواقع «إلهة همجية»، عندما يجعل من الإنسان المحب، ومن حب الإنسان للإنسان حبًا، وعندما يجعل من الحب جزءًا منفصلًا عن الإنسان، وبهذا يصبح الحب مستقلًا».

يشير ماركس وإنجلز هنا إلى العامل الحاسم في استعمال الاسم عوض الفعل. ذلك أن اسم «الحب»، الذي لا يُعدّ إلا تجريدًا لنشاط الحب، يُعزل عن الإنسان. يصبح الإنسان المحب إنسان الحب. ويصبح الحب إلهة، معبودة، يُسقط عليها الإنسان حبه. وفي غضون عملية الاستلاب هاته يتوقف عن عيش الحب ولا يبقى على اتصال مع قدرته على الحب إلا عن طريق خضوعه لإلهة الحب. فقد توقف عن كونه إنسانًا يُحس بذاته، وأصبح خادمًا للأصنام ومسلوبًا.

الاستعمال اللغوي للمفهومين اليوم

منذ القرنين اللذين مرا على دو مارسسي، تزايد الميل إلى تعويض الأسماء بالأفعال بمقادير لم يكن في استطاعة دو مارسسي نفسه تصورهما. وهناك مثال نموذجي للاستعمال اللغوي، حتى وإن كان مثالًا مبالغًا فيه بعض الشيء: لنفترض أن امرأة باشرت التحدث إلى محلّ نفسي هكذا: «السيد الدكتور، عندي مشكل؛ عندي عسر نوم؛ وعلى الرغم من أن عندي منزلًا جميلًا، وأطفالًا رائعين وزواجًا سعيدًا، فإن عندي همومًا». هناك احتمال كبير في كون هذه المريضة قبل بضع عشرات السنين قد قالت عوض «عندي مشكلة»، «أنا قلقة/ مشغولة البال/ مهمومة». إن أسلوب

الكلام الحالي مؤشر على الاستلاب اليوم. عندما أقول: «عندي مشكل» عوض «إنني مهموم»، فإن التجربة الذاتية تُقصى. يُعوض الأنا Ich، الذي يقوم بالتجربة، بالهو Es الذي يملك. أُحوّل أحاسيسي إلى شيء أملكه: المشكل. ذلك أن «المشكل» تعبير مجرد عن أنواع الصعوبات كلها. لا يمكن أن يكون عندي، لأنه ليس شيئاً يمكن للمرء امتلاكه، ولكن يمكن للمشكل امتلاكه. بعبارة دقيقة، إنني أتحوّل إلى مشكل، ومن ثم يسيطر علي ما خلقتة. وتكشف طريقة الكلام هذه الاستلاب اللاواعي المضمّر.

الاشتقاق اللغوي للمفهومين

كلمة «الامتلاك» كلمة بسيطة خادعة. لكل واحد شيء ما: جسده، ملابسه، منزله وبالنسبة إلى الإنسان المعاصر سيارة، جهاز تلفزة وآلة غسل الملابس. أصبح العيش من دون امتلاك أمراً مستحيلاً عملياً. فلم سيكون الامتلاك مشكلة إذن؟

يُظهر التاريخ اللغوي لكلمة «امتلاك» بأنه يطرح مشكلاً حقيقياً. سيفاجئ الذين يعتقدون أن «الامتلاك» هو أعلى صنف طبيعي في الوجود الإنساني، إذا علموا أن لا وجود لكلمة «امتلاك» في كثير من اللغات. ففي العبرية، أُعبر عن «عندي/ لي» مثلاً بشكل غير مباشر (هذا الشيء لي) «li jesh ʔ» . بالفعل، هناك الكثير من اللغات التي تعبر عن الملكية بهذا الشكل عوض «عندي».

هناك ملاحظة مهمة تتمثل في كون بناء (هذا الشيء لي) لم يُعوض بـ «عندي» في تطور كثير من اللغات إلا في وقت لاحق، في الوقت الذي لا نلاحظ فيه تطوراً معاكساً، كما وضح ذلك إيميل بينفنيست Benveniste Emile. وتُظهر هذه الواقعة أن كلمة «امتلاك» تطورت في سياق تطور الملكية الخاصة، في الوقت الذي لا نجد فيه لها أي أثر في

المجتمعات التي تسودها ملكية وظيفية، أي ملكية من أجل الاستعمال. وعلى الدراسات اللسانية الاجتماعية المعمقة أن تظهر مدى صحة هذه الفرضية.

في الوقت الذي يظهر فيه أن كلمة «امتلاك» مصطلح بسيط نسبياً، فإن كلمة «وجود» أكثر تعقيداً وصعوبة. إنها ستعمل بطرق متعددة:

1 - كفعل مساعد كما في قولي: «أنا كبير»، «أنا أبيض»، «أنا فقير» أي كتحديد نحوي للهوية. لا يوجد في كثير من اللغات كلمة للتعبير عن «كائن/ موجود» في هذا المعنى. ويميز المرء في الإسبانية بين الخاصية الدائمة، التي تنتمي إلى جوهر الذات الفاعلة (Ser)، والخاصيات المؤقتة، التي لا تنتمي إلى هذا الجوهر (Estar).

2 - في تشكيل الفعل السلبي «ضُربْتُ»: تعني أنني موضوع نشاط شخص آخر ولست الذات الفاعلة لنشاطي الخاص، كما هو الأمر في: «أنا أضرب».

3 - يختلف «الزاین Sein» في معنى الوجود، كما وضح ذلك بنفنيست، جوهرياً عن الفعل المساعد «Sein» الذي يدل على الهوية: «فالكلمتان قد تعايشتا ويمكنهما الاستمرار في التعايش، على الرغم من أنهما مختلفتان تماماً».

تسلط دراسة بنفنيست ضوءاً جديداً على معنى «الزاین Sein» كفعل مستقل وليس على معناه كفعل مساعد. ويُعبَّر عن فعل «الوجود» في اللغات الهندو-أوروبية بوساطة الجذر ES، الذي يعني «الوجود الذي يمكن أن نعثر عليه في الواقع». ويُعرَّف هذا الوجود وهذا الواقع كوجود وواقع أصيل ومُقنِع وصحيح.

أما في السنسكريتية^(*) فإن كلمة Sant تعني «كائنًا، ماثلاً، موجودًا»، «حقًا»، «جيدًا»، «حقيقياً» ويعني لفظ التفضيل Sattama «الأحسن». وطبقًا لجذره الإيتيمولوجي، فإن «الزاین Sein» هو أكثر من مجرد مدلول للهوية بين الفاعل والصفة، إنه أكثر من لفظ وصفي لظاهرة من الظواهر. إنه يعبر عن واقع ما هو موجود وما هو كائن ويشهد على أصالته وصحته. عندما يقول المرء بأن شخصًا ما أو شيئًا ما موجود، فإنه يتحدث عن جوهره وليس عن قشوره أو مظهره.

تقودنا هذه النظرة العامة على معنى «الامتلاك Haben» و«الوجود Sein» إلى الخلاصات التالية:

1 - حين أستعمل فعلِي الوجود والامتلاك، فإنني لا أعني خاصيات منفردة محددة لموضوع ما، كما تكون في تأكيدات مثل «عندي سيارة»، «أنا أبيض» أو «أنا سعيد». إنني أقصد نمطين أساسيين للوجود، نوعين مختلفين لتوجه الذات تجاه ذاتها وتجاه العالم، نوعين مختلفين لأساس الطبع، وطبقًا للجانب الطاغي منهما فإنهما يحددان مجموع ما يفكر فيه الإنسان ويشعر به ويسلك طبقًا له.

2 - تكون علاقتي بالعالم في النمط الامتلاكي للوجود قائمة على أساس الامتلاك والملكية؛ وهي علاقة أحاول فيها أن يكون كل واحد وكل شيء، بما في ذلك أنا ذاتي، ملكًا لي.

(*) السنسكريتية لغة قديمة في الهند وهي لغة طقوسية للهندوسية، والبوذية، والجانية. لها موقع في الهند وجنوب شرق آسيا مشابه للغة اللاتينية واليونانية في أوروبا في القرون الوسطى، وقد لاحظ هذا التشابه العالم اللغوي ويليام جونز، حيث كان يعمل قاضيًا هناك. ولهذه اللغة جزء مركزي في التقليد الهندوسي. والسنسكريتية هي إحدى اثنتين وعشرين لغة رسمية للهند. تدرس في الهند كلغة ثانية. كما أن بعض البراهمانيين - وهم الوعاظ من الطبقة العالية - يُعدّونها لغتهم الأم.

3- يجب أن نميز في النمط الوجودي للوجود شكلين للوجود. أحدهما يتعارض مع الامتلاك، وقد وصفه دو مارسي في شرحه. ويعني الحيوية والوحدة الأصلية مع العالم. أما الثاني فإنه ضد المظهر، ويعني الطبيعة الحقيقية، والواقع الفعلي لشخص ما، على عكس المظهر الخادع، كما هو موصوف في الاشتقاق اللغوي لكلمة «زاين Sein» (Benveniste).

التصورات الفلسفية للوجود

من الصعوبة بمكان شرح مفهوم الوجود، لأن الوجود كان موضوع آلاف الكتب الفلسفية وانتماء إشكالية «ما الوجود»؟ إلى الإشكاليات الأساسية للفلسفة الغربية. وعلى الرغم من أن مفهوم الوجود مُعالج هنا من وجهة نظر أنثربولوجية ونفسية، فإن الشرح الفلسفي للموضوع سيشمل بطبيعة الحال الإشكالية الأنثروبولوجية. وسيتجاوز عرض مقتضب لتطور مفهوم الوجود في تاريخ الفلسفة ابتداء من القبل السقراطيين إلى الفلسفة الحديثة حدود إطار عملنا هذا، لذا أود ذكر نقطة مهمة: الفهم القائل بأن «أصبح» و«النشاط» و«الحركة» هي عناصر للوجود. كما أكد ذلك جورج سيمل Georg Simmel، فإن الوجود يُضمّر التغيير، يعني أن له المعنى نفسه كـ «أصبح»، وقد كان أهم المدافعين عن هذا في الفلسفة الغربية كل من هرقليط وهيغل.

أما الفهم الذي كان يدافع عنه بارمينيد وأفلاطون و«الواقعيون» المدرسيون، والقائل بأن الوجود جوهر غير متغير ومستمر/ دائم وأزلي، وبهذا فإنه نقيض لأصبح، فلا معنى له إلا على أساس تصور مثالي، يؤكد أن الفكرة (فكرة ما) هي الوجود الحقيقي في آخر المطاف. فإذا كانت فكرة الحب، في معنى أفلاطون، تتمتع بوجود أكثر من مُعاش تجربة

الحب، فيمكن للمرء أن يقول بطبيعة الحال بأن الحب فكرة أزلية وغير متغيرة. ولكن إذا انطلقنا من واقع الناس الأحياء وحبهم وكراهيتهم وآلامهم، فسوف لن يكون هناك أي وجود لا يكون في الوقت نفسه قد أصبح / مستقبلاً ومُتغيراً. ولا يمكن أن توجد أسس حية إلا إذا كانت قابلة لأن تُصبح، ولا يمكن أن توجد إلا إذا كانت قابلة للتغير. فالتطور/ النمو والتغير هي خصائص مُتأصلة في صيرورات الحياة.

الامتلاك والاستهلاك

قبل أن نهتم ببعض الأمثلة البسيطة التي توضح لنا الفرق بين كِلا نمطي الوجود، لا بد من أن نتطرق لتمظهرين آخرين للامتلاك، ألا وهما الأكل/ البلع. إن بلع شيء ما كالأكل أو الشرب هو شكل قديم للامتلاك. ذلك أن الرضيع يميل في مراحل معينة من تطوره إلى وضع كل ما يريده في فمه. وهذا ما يُعدّ طريقته للوصول إلى امتلاك شيء ما، عندما لا يسمح له تطوره الجسدي للمحافظة على ما يملكه والسيطرة عليه بطريقة أخرى. ونجد العلاقة بين البلع والامتلاك في كثير من أشكال أكل لحوم البشر. ففي عملية أكلي لإنسان آخر، أمتلك قوته، وبهذه الطريقة يمكن لأكل لحوم البشر أن يعادل شراء العبيد. فعندما يأكل المرء قلب إنسان شجاع، فإنه يمتلك بهذا شجاعته. وإذا أكل المرء حيواناً طوطمياً، فإنه يصبح جزءاً من جوهر الإله الذي يمثله هذ الطوطم ويتحد معه.

بطبيعة الحال لا يمكن للمرء أن يتلع جسدياً غالبية الأشياء (وحتى وإن كان ذلك أمراً ممكناً، فإنها تُفقد إثر عملية التغوّط). لكن هناك بلعاً وأكلًا رمزيًا وسحريًا. إنني أبتلع رمزيًا هذا الشيء وأعتقد في حضوره الرمزي فيّ. وبهذه الطريقة يوضح فرويد على سبيل المثال الأنا الأعلى: مجموع استدماج المحرمات والمحللات الأبوية. وبالطريقة نفسها

يمكن لسلطة ما ولمؤسسة ما ولفكرة ما ولصورة ما الاندماج: إنني أمتلكها، أحتفظ بها دائماً في أحشائي: يستعمل «الاستدماج» في الغالب مرادفاً «للتشخيص». ومن الصعوبة بمكان الإقرار بما إذا كان الأمر يتعلق بالعملية نفسها. وفي أي حال يجب ألا يُستعمل «التشخيص» في حالات معينة، بل من الضروري أن يسمى محاكاة أو تبعية.

هناك كثير من أشكال الابتلاع الأخرى لا علاقة لها بالحاجات النفسية، وبهذا تكون محدودة. ذلك أن السلوك الاستهلاكي يتأسس على الرغبة في ابتلاع العالم كله، وبهذا فإن المستهلك رضيع أزلي يصيح طلباً في قارورة الحليب. ويتمظهر هذا الأمر في الظواهر المرضية كالإدمان على الكحول والمخدرات، لأن تأثيرها يُعَوِّق المدمنين عن القيام بواجباتهم الاجتماعية. ولكن لا يُنظر إلى المدخن المدمن بهذه الطريقة، لأن هذا النوع من الإدمان لا يؤثر في الوظيفة الاجتماعية للمدخن، لكنه يُقصر «فقط» من حياته. وقد وصفت في كتاباتي السابقة الأشكال المختلفة للاستهلاك الاضطراري ولا حاجة هنا إلى التكرار. ولكن ما يمكن إضافته هنا، فيما يخص وقت الفراغ، هو أن السيارة والتلفزة والأسفار والجنس قد أصبحت المواضيع الرئيسية للاستهلاك الاضطراري. ويتحدث المرء عن «أنشطة وقت الفراغ»، والصحيح هو أن المرء يمكنه نعتة بـ «وقت الفراغ الخامل / السلبي».

لنلخص: إن الاستهلاك شكل من أشكال الامتلاك، وقد يكون أهمها في «مجتمع الوفرة» الحالي، وهو حمّال لوجهين. إنه يقلل من الخوف، لأن المرء لا يمكنه أن يأخذ مني ما استهلكته، لكنه يفرض علي كذلك أن أستهلك باستمرار، لأن الاستهلاك مرة واحدة لا يعمل على إرضائي. وقد يُعبّر عن المستهلك الحالي بالمعادلة التالية: إنني ما أملكه وما أستهلكه.

الفصل الثاني

الامتلاك والوجود في الحياة اليومية

بما أننا نعيش في مجتمع موجه نحو الامتلاك والربح، فإننا لا نرى إلا نادرًا وجود نمط الحياة الوجودية، وترى غالبية الناس أسلوب التملك أسلوبًا طبيعيًا في الحياة، بل أسلوبًا وحيدًا للوجود. وهذا هو السبب الذي يجعل نمط الحياة الوجودية صعب الفهم من طرف وكون الامتلاك توجهًا حياتيًا ممكنًا من بين توجهات أخرى. ومع ذلك فإن كلا المفهومين متجذران في التجربة الإنسانية ولا يمكن دراسة أحدهما بطريقة مجردة مفهومة بمعزل عن الآخر. إنهما ينعكسان في الحياة اليومية، ولهذا السبب يكون في الإمكان دراستهما بالفعل. وتسهل الأمثلة البسيطة التالية المستوحاة من الحياة اليومية على القارئ فهم الاختيار بين الامتلاك والوجود.

التعلم

يستمتع الطلبة الموجهون توجيهًا امتلاكيًا لمحاضرة ما، بإنصاتهم إلى الكلمات ويدركون علاقاتها المنطقية ومعناها ويدونون ذلك ما استطاعوا بالكامل في كنانيشهم، ليحفظوا ما دونوه ويكون في استطاعتهم اجتياز امتحان ما. ولكن لا يصبح المحتوى جزءًا لا يتجزأ من عالمهم الفكري

الشخصي ولا يوسع ولا يغني هذا الأخير. إنهم يدخلون بالضغط ما يسمونه من أفكار أو نظريات بأكملها ويحفظونه عن ظهر قلب. ولكن يبقى محتوى المحاضرة والطالب غريبين بعضهما عن بعض ويصبح الطالب مالكاً لمجموعة من العبارات والصيغ، توصل إليها شخص آخر إما بابتكارها وإما بنقلها عن مصادر أخرى.

ليس للطلبة ذوي التوجه الامتلاكي إلا هدف واحد: القبض على «ما تعلموه»، إما بحفظه في ذاكرتهم أو بحراسة مسوداتهم. ولا يكونون في حاجة إلى خلق أو إنتاج شيء جديد. ذلك أن «الشخص الامتلاكي» يشعر بالفعل بالقلق تجاه الأفكار أو الفكر الجديد، لأن هذا الجديد يضع مجموع المعلومات التي لديه موضع تساؤل. فبالنسبة إلى الإنسان الذي يكون الامتلاك عنده الشكل الرئيسي لعلاقته بالعالم، يُعدّ الفكر الذي لا يدوّن ويُحفظ بطريقة سهلة، منبعاً للريبة، تماماً ككل ما ينمو ويتطور ويتغير ويخرج على مراقبة الطالب الموجه امتلاكياً.

أما بالنسبة إلى الطلبة ذوي علاقة وجودية بالعالم، فإن لعملية التعلم عندهم جودة مغايرة تماماً. ذلك أنهم لا يحضرون المحاضرة الأولى من دون تهيؤ، بل يفكرون في موضوع المحاضرة قبل حضورها، ويهتمون بإشكاليات بعينها. يُشغلهم الموضوع ويهتمون به.

عوض استقبال الكلمات والأفكار بطريقة سلبية *passiv*، فإنهم يُنصتون ولا يكتفون بالاستماع، بل يستقبلون ويُجيبون بطريقة نشيطة ومُنتجة. وما يستمعون إليه يُنشّط عملية التفكير فيهم، وتطفو على السطح إشكاليات وأفكار وآفاق جديدة. وبهذا تكون عملية الإنصات عندهم عملية نشيطة، ذلك أن الطالب يُسجل ذهنياً ما يُقدمه الأستاذ ويصبح حيويّاً في إجاباته. ولا يحصل على معرفة، يحملها معه إلى منزله فحسب،

بل يمكنه أن يحفظها عن ظهر قلب. ذلك أن كل طالب يكون معنيًا بالأمر ويكون في الإمكان تغييره: يصبح كل واحد بعد المحاضرة شخصًا آخر. ولا يكون هذا النوع من التعلم ممكنًا، إلا إذا اقترحت المحاضرة أدوات مُشجعة. ولا يمكن للمرء ذي التوجه الوجودي التفاعل مع كلام فارغ ويكون من الأفضل بالنسبة إليه عدم الاستماع إلى مثل هذا الكلام، بل التركيز في أفكاره الشخصية. وسأهتم ولو في عجالة بكلمة «الاهتمام»، التي أصبحت من دون معنى بفرط استعمالها. ذلك أن معناها الأصلي مُتضمن في جذرها الأصلي: تعني كلمة «إنتير - إيسا - esse-inter» في اللاتينية «الوجود بين» أو «الوجود مع». ويُعبّر عن هذا «الاهتمام» الحيوي في الإنكليزية بكلمة «list to» (نعتها هو listy وظرفها هو listily). ولا يُستعمل تعبير «list to» اليوم إلا للإشارة إلى مكان ما عندما يقول المرء مثلاً «تقرب باخرة lists ship a» ولا نجد المعنى السيكولوجي للكلمة إلا باستعمالها سلبياً كغير مبالاة «listless». ذلك أن «list to» تعني «السعي بنشاط لشيء ما» و«الاهتمام الحقيقي بشيء ما». وهو الجذر نفسه في كلمة «مُتعة أو رغبة Lust»، لكن عبارة «list to» لا تعني «كون المرء مدفوعاً برغبة ما»، بل تتضمن الاهتمام المستقل/ الحر والنشيط بشيء ما أو الرغبة فيه. كما أن «list to» هو المفهوم الأساسي للمؤلف المجهول لكتاب «غيمة غير العارف The Cloud of Unknowing»، الذي نُشر في منتصف القرن الرابع عشر (E. Underhill, 1956). واحتفاظ اللغة بالمعنى السلبي للكلمة فقط، شاهد على التغيير الذي حصل بين القرن الثالث عشر والقرن العشرين في الموقف الفكري/ العقلي للمجتمع.

التذكر

يمكن للمرء أن يتذكر بطريقة امتلاكية أو بطريقة وجودية. وتختلف

طريقتي التذكر هذه باختلاف نوعية الصلة التي يقوم بها. إذا تذكر المرء بطريقة امتلاكية، فإن الصلة تكون ميكانيكية بالكامل، كما هي الحال عليه عندما تتم الصلة بين كلمتين باستعمال هذه الصلة في الوقت نفسه وباستمرار. أو قد يتعلق الأمر بصلة تتأسس على علاقات منطقية خالصة، كما هو الشأن في أزواج جمل متضادة ومفاهيم متقاربة أو صلة بسبب الوقت والفضاء والكبر واللون أو بسبب الانتماء إلى منظومة فكرية معينة.

أما التذكر بطريقة وجودية فهو فعل نشيط، يستحضر به المرء الكلمات والأفكار والرؤى والصور والموسيقى في الوعي. تتم علاقات بين الواقعة التي يريد المرء تحيينها ووقائع أخرى عدة تكون لها علاقة بالواقعة الأولى. ولا تتم الصلة هنا بطريقة ميكانيكية أو منطقية، بل بطريقة حيوية. ويتم ربط كل مفهوم بمفهوم آخر عن طريق فعل مُنتج للفكر (أو للشعور) يُستعمل عندما يبحث المرء عن الكلمة الصحيحة. وأبسط مثال على ذلك هو أنني عندما أربط كلمة «صداع» أو «أسبرين» بكلمة «صداع الرأس»، فإنني أتحرك في السكة المنطقية المعتادة. أما إذا ربطت كلمة «إجهاد» و«غضب» بكلمة «صداع الرأس»، فإنني أربط الواقعة المعنية بالأمر بالأسباب الممكنة التي أتوصل إليها، لأنني انشغلت بالظاهرة. ويُعدّ هذا النوع من التذكر في حد ذاته فعلاً للتفكير المنتج. وأهم مثال على هذا النوع من التذكر هو ما أطلق عليه فرويد مصطلح «تداعي الأفكار الحر».

إن كل من لا يهتمه تخزين المعلومات في المقام الأول، سيرى أن ذاكرته، ولكي تشتغل بطريقة جيدة، تحتاج إلى الاهتمام المباشر والقوي بما تهتم به. وهكذا فإن الكثير من الناس عاشوا مثلاً تجربة نسيان كلمة ما في وضع حرج ومهم بالنسبة إلى حياتهم، لكنهم تذكره في لغة أجنبية أخرى. ويمكنني أن أقول من خلال تجربتي المهنية، وعلى الرغم من أنني

لا أملك ذاكرة خارقة للعادة، فإنني أتذكر حلم شخص ما سبق أن حللته، سواء أتم ذلك قبل أسبوعين أو خمس سنوات، كلما التقيت هذا الشخص وركزت في شخصيته بالكامل. لكنني لا أتذكر هذا الحلم قبل أن ألتقيه ولو بخمس دقائق.

يتضمن التذكر في طريقة الحياة الوجودية استرجاع ما رآه المرء أو سمعه في مرة ما. ويمكن لكل واحد فهم هذه الطريقة المنتجة للتذكر عندما يحاول مثلاً استحضار وجوه أو مناظر طبيعية معينة سبق أن شاهدها. ولا يظهر هذا الوجه أو هذا المنظر الطبيعي بسرعة أمام العين الباطنية. لا بد من إنتاجهما من جديد في الذاكرة وإيقاظهما للحياة. ولا يُعدّ هذا الأمر سهلاً دائماً. والشرط الأساسي لذلك هو أن أكون قد ركزت بما فيه الكفاية في هذا الوجه أو في هذا المنظر، لكي أتمكن من استحضارهما في ذاكرتي. وعندما تنجح هذه الطريقة من التذكر بالكامل، فإن هذا الشخص، الذي استحضرت وجهه في ذاكرتي، يكون حاضراً بكامل الحيوية والشيء نفسه يمكن أن يقال عن المنظر الطبيعي، كما لو أن المرء يراهما أمامه.

على العكس من هذا، فإن المرء الذي يتذكر وجهها أو منظرًا طبيعيًا بطريقة امتلاكية يشبه إلى حد كبير الطريقة التي ينظر بها إلى صورة فوتوغرافية. إذن، الصورة تمثل ركيزة بالنسبة إليه للتعرف على إنسان أو منظر طبيعي. ويكون رد فعله بالتقريب هكذا: «نعم، إنه هو» أو «نعم، لقد كنت أنا هذا». وبهذا تُصبح الصورة بالنسبة إلى الكثيرين بمنزلة تذكر غريب.

هناك طريقة أخرى للتذكر الغريب، تتمثل في كتابة ما أود تذكره. عندما أكتبه على الورق، فإن كل ما أحققه هو أنني أمتلك المعلومة، ولا أحاول

تركيزها في ذاكرتي. ذلك أنني أكون واثقًا مما أملكه، إلا إذا أضعت ما كتبت به وبهذا أضيع ما كنت أريد أن أتذكره. وهنا تغادرني كفاءتي التذكيرية، لأن ذاكرتي أصبحت جزءًا خارجيًا عن ذاتي في شكل شيء مكتوب على ورقة مستقلة عني.

بالنظر إلى الحجم الهائل من المعطيات/المعلومات، التي على الإنسان المعاصر الاحتفاظ بها في ذاكرته، فإن من المستحيل عليه ألا يلجأ بتاتًا إلى أخذ نقط وإلى المراجع المساعدة. لكن الميل إلى تعويض الذاكرة يكبر بمقدار لا عقلي ظاهر بسرعة. ويمكن التأكد بأنفسنا أن كتابة ما نود تذكره يقلص من القدرة على التذكر، وعلى الرغم من ذلك فإن بعض الأمثلة على ذلك تكون مهمة.

هناك مثال من الحياة اليومية، ألا وهو التبضع من أي محل تجاري: لم يعد أي بائع تقريبًا يستطيع القيام بعملية حسابية ذهنية لبضاعتين أو ثلاث، بل تقوم بذلك آلة حاسبة. وهناك مثال آخر من المدرسة: قد يلاحظ المدرسون أن التلاميذ الذين يكتبون بالضبط ما يُملى عليهم جملة جملة، من المحتمل ألا يفهموا إلا القليل مما كتبوه ولا يتذكرون إلا القليل منه، بالمقارنة بزملائهم الذين يعتمدون على قدراتهم لفهم ما هو جوهرى على الأقل والاحتفاظ به في ذاكرتهم. ويعرف الموسيقيون أن من يفضل عزف أي قطعة موسيقية بالاعتماد على ورقة موسيقية، يجد صعوبة كبيرة في تذكر مقاطعه الموسيقية من دون هذه الورقة (إنني مدين للدكتور موشي بودمور Dr. Moshe Budmor على هذه المعلومة). ويُعدّ توسكانيني Toscanini مثالاً على الموسيقي الموجه توجيهًا وجوديًا، فقد كان له ذاكرة خارقة للعادة.

لاحظت أنا في المكسيك، أن الناس الأميين، الذين لا يحسنون

الكتابة، يتمتعون بذاكرة أحسن بكثير من المواطنين الذين يحسنون القراءة والكتابة في الدول المصنعة. وهذا الأمر هو من بين الأمور التي تترك الاعتقاد بأن فن الكتابة والقراءة ليس فقط نعمة، كما يؤكد المرء ذلك، وبالخصوص عندما يتعلق الأمر بقراءة أشياء تُضعف القدرة على القيام بتجربة ذاتية وتضعف الخيال.

التحدث أو محادثة بعضنا إلى بعض

يظهر الفرق بين نمطي الوجود المعنيين بالأمر هنا بجلاء في المحادثة بين الناس. لنأخذ مثالاً نموذجياً في محادثة رجلين يدافع الشخص الأول عن فكرة (س) ويدافع الشخص الثاني عن فكرة (ي). يعرف كل واحد منهما وجهة نظر الآخر بطريقة تامة تقريباً. ويتبنى كل منهما وجهة نظره. ما يهمهما هو تقديم أحسن البراهين للدفاع عن موقفهما، يعني اختيار براهين ملائمة لذلك. ولا يفكر أي منهما في تغيير وجهة نظره أو ينتظر أن يقوم الطرف الآخر بذلك. إنهما يخشيان التخلي عن وجهتيّ نظرهما، لأنهما تنتميان إلى ما يملكانه وقد يمثل التخلي عنهما خسارة ما بالنسبة إليهما.

لكن الأمر يكون على شاكلة أخرى، عندما لا تكون المحادثة مفهومة كمناظرة. من منا لم يعرف تجربة التقاء شخص معروف أو مشهور، يكون ممتازاً عن طريق جودة شخصيته، أو مع شخص ينتظر منه المرء وظيفة جيدة أو حباً أو إعجاباً؟ تكون الغالبية العظمى في مثل هذه المواقف متوترة وقلقة وتتهياً بطريقة جيدة لمثل هذه المقابلات. تفكر في المواضيع التي قد تَهْمُ هذا الآخر، تخطط مسبقاً للطريقة التي ستبدأ بها حديثها معه، وهناك من يكتب كل المناقشة مسبقاً، بالقدر الذي قد تَهْمُ المُخاطب المُنتظر. وقد يتشجع بعضهم في مثل هذه الأوضاع بالتركيز

في كل ما يملكه: نجاحاته السابقة، وجوده الساحر (أو قدرته على ترهيب الآخرين، إذا كان هذا قد يحمل معه نجاحًا في المقابلة)، وموقعه الاجتماعي، وعلاقاته، ومنظره الخارجي وملابسه. بكلمة مختصرة، يتحسس في روحه قيمته ويعتمد عليها لعرض بضاعته أمام مُحدثه. إذا قام بذلك بالكثير من المهارة، فإنه سيظهر بالفعل الكثير من الناس، على الرغم من أن هذا الانبهار في الحقيقة نقص في ملكة الحكم عند الآخرين ولا يُعدّ مصدره طريقة تقديم الشخص المعني بالأمر لنفسه إلا بقدر ضئيل. أما الأقل دهاءً ومهارة، فإنه لن يوقظ اهتمام الآخر بطريقة تقديم نفسه إلا قليلاً، سيتخشب ويصبح غير طبيعي ومملاً.

في مقابل مثل هذه الشخصية، نجد شخصية أخرى لا تنهياً ولا تنسف ذاتها من الداخل، لكنها تسلك بطريقة عفوية ومُتتجة. ينسى مثل هذا الإنسان ذاته وعلمه ومكانته الاجتماعية، ولا يكون أناه حاجزاً بالنسبة إليه، ولهذا السبب بالضبط يكون متأقلمًا بالكامل مع الآخر ومع أفكاره. يخلق أفكارًا جديدة، لأنه لا يحاول امتلاك أي شيء من مقابلته.

في الوقت الذي يعتمد فيه «الإنسان الامتلاكي» على ما يملكه، فإن «الإنسان الوجودي» يعتمد على واقعه كونه موجودًا وحيويًا وأن شيئًا جيدًا قد يقوم، عندما تكون له الشجاعة لكي لا يتحجر، بل يجيب بطريقة عفوية. يعطي الانطباع في حديثه بأنه إنسان حيوي، لأنه لا يخنق نفسه في حديثه بما يملكه. وتكون حيويته في هذه الحالة مُعدية، ويكون في إمكان مُحدثه من خلال ذلك أن يتجاوز مركزيته الذاتية. ذلك أن التهاور يتوقف عن كونه تبادلاً للبضائع (معلومات، معرفة، وضع اجتماعي أو مهني) ويُصبح مناقشة، لا يؤدي فيها من يكون على صواب أو على خطأ أي دور يذكر. ترقص المتناقضات بعضها مع بعض ولا تفترق

بإحساس الانتصار أو الانهزام، وهو أمر غير مثمر في كلتا الحالتين، بل بفرحة عارمة للنقاش. وللتذكير فإن أهم خاصية حيوية للمحلل النفسي في علاج التحليل النفسي هي بالضبط هذا العامل الحيوي في العلاج. فالاستفاضة في تحليل المعاني سوف لن يكون لها أي تأثير، إذا كان الجو العلاجي ثقيلًا وغير حيوي ومُملًا.

القراءة

ما ينطبق على المحادثة، ينطبق كذلك بالطريقة نفسها على القراءة، التي يجب أن تكون على الأقل نظريًا حوارًا بين القارئ والكاتب. ومن المهم بطبيعة الحال في القراءة (تمامًا كما هو الأمر عليه في المحادثة) «ما» أقرأه (أو إلى من أتحدث). فقراءة رواية من دون أي فن كتابة، ومكتوبة بطريقة رديئة، هي شكل من أشكال حلم يقظة. ذلك أنها لا توفر أي رد فعل منتج، يُبلَعُ النص كبرنامج تلفزيوني من دون موضوع أو كرفائق بطاطس، يتلعبها المرء وهو يشاهد التلفزة من دون أي تفكير. وعلى العكس من هذا فإن قراءة رواية من روايات بالزاك Balzac مثلًا هي قراءة مُنتجة وتتم بمشاركة وجدانية داخلية، يعني أنها تُقرأ بالطريقة الوجودية. لكن الظاهر هو أن هذا النوع من الكتب يقرأ في الغالب بطريقة استهلاكية - بنمط امتلاكي-. وبما أن حب استطلاع القارئ يُوقظُ في أثناء القراءة، فإنه يريد معرفة البقية وما إذا كان بطل القصة سيموت أم لا، وما إذا كان سيفتن فتاة الرواية أم لا. وفي هذه الحالة تكون الرواية نوعًا من المقدمة تثير القارئ وتكون النهاية إما سعيدة أو شقية. وعندما يعرف النهاية فإنه يتذكر القصة بكاملها وكأنه حفظها بالكامل، لكنه لا يصل من وراء هذه القراءة إلى أي معرفة تُذكر، ولا يُعمق معرفته بالإنسان بفهمه لشخصيات الرواية، كما أنه لا يتعلم أي شيء عن نفسه ذاتها.

ينطبق التمييز نفسه على المؤلفات الفلسفية أو التاريخية. ذلك أن طريقة قراءة كتاب فلسفي أو تاريخي هي مسألة تربية. فالمدرسة تحاول تلقين المُتَمَدِّرس قدرًا معينًا من «امتلاك الثقافة»، وفي نهاية تعليمه يُشهد له بأنه امتلك على الأقل حدًا أدنى من الثقافة. ولهذا السبب يُعَلِّم المرء قراءة كتاب من الكتب ليتمكن من توضيح الأفكار الرئيسية للمؤلف. وبهذه الطريقة يتعرف على أفلاطون وأرسطو وسبينوزا ولايبنتز وكنط وهيديجر وسارتر. ذلك أن مستويات التعليم المختلفة من الثانوي إلى المدارس العليا تختلف أساسًا بالنظر إلى كمية مضمون التعليم، التي تطابق تقريبًا كمية ما يملكه المرء ماديًا، ويمكن للتلميذ استغلاله في حياته في ما بعد. والطالب المتميز، طبقًا لمثل هذا النظام التعليمي، هو الذي يستطيع الاستظهار الشبه الدقيق لما قاله كل فيلسوف على حدة. إنه يشبه في هذه الحالة مرشد متحف مسكوكًا كقطعة معدن. ولكن ما لا يتعلمه هو ما يتجاوز امتلاك هذه المعرفة. ولا يتعلم حط الفلاسفة محط تساؤل والحديث معهم ليكون على بينة بأنهم يتناقضون مع أنفسهم وبأنهم يضعون إشكاليات بعينها بين قوسين ويتجنبون مواضيع بعينها. فهو لا يتعلم التمييز بين وجهات النظر التي أثرت في المؤلفين، والتي كانت تُعدّ في زمانهم «عقلية»، وما يمكنه أن يساهم به في وجهات النظر هاته. ولا يُحس متى يترك المؤلف عقله يتكلم ومتى يشارك قلبه وعقله فيما يكتبه؛ لا يلاحظ ما إذا كان المؤلف أصيلًا أو مراوغًا وبائع فُقَاعَات صابون.

على العكس من هذا، يمكن للقارئ ذي التوجه الوجودي أن يصل إلى قناعة بأن أي كتاب يحصل على أكبر قدر من الإطراء قد يكون عديم القيمة نسبيًا. فقد يفهم في بعض الأحيان كتابًا ما أحسن من مؤلفه، الذي يعتقد أن كل ما يكتبه مهم.

ممارسة السلطة

هناك مثال آخر للتمييز بين نمطي الحياة الامتلاكي والوجودي ألا وهو ممارسة السلطة. والنقطة الحاسمة في هذا الإطار هي ما إذا كان المرء سلطويًا أو له السلطة. كل واحد منا تقريبًا يمارس في مرحلة من مراحل حياته السلطة. فمن يربي الأطفال، يمارس، إن أراد أم لا، السلطة، لكي يحمي الطفل من المخاطر ويعطيه على الأقل حدًا أدنى من النصائح السلوكية التي تساعد على أوضاع معينة. وتُعدّ النساء في مجتمع أبيسي موضوع ممارسة السلطة. أما في المجتمعات المنظمة بيروقراطيًا وطبقيًا، كما هي الحال عليه بالنسبة إلى مجتمعنا، فإن غالبية أعضاء هذا المجتمع تمارس السلطة، باستثناء الطبقات السفلى، التي لا تكون إلا موضوعًا للسلطة.

لكي نفهم ما معنى السلطة في كلا نمطي الحياة المشار إليهما أعلاه، من اللازم ألا تفارق أعيننا واقعة أن مفهوم السلطة هذا جد شاسع وله معانٍ متعددة، منها ما هو «عقلاني» ومنها ما هو «لا عقلاني». فالسلطة العقلانية تشجع نمو الإنسان الذي تؤتمن عليه وتتأسس على الكفاءة. أما السلطة اللاعقلية فإنها تتأسس على القوة وتُستعمل لاستغلال من وُكِّلَ إليها أمر السهر عليهم. وقد شرحت هذا الفرق في كتابي «الخوف من الحرية»، 1941أ.

كان ذلك الذي كانت كفاءته معترفًا بها على العموم هو الذي يُمارس السلطة في المجتمعات البدائية للصيداء والملتقطة. وكانت خصوصيات هذه الكفاءة تتوقف على الظروف: فما كان يؤخذ في الاعتبار هي التجربة في الميدان والحكمة والسخاء والمهارة والشخصية القوية والشجاعة. ولا توجد في الكثير من القبائل البدائية أي سلطة دائمة، لكن هناك سلطة

لكل موقف أو ظرف، يعني أن هناك سلطات متعددة بتعدد المناسبات كالحرب والشعائر الدينية والتوسط في النزاعات. وعندما تغيب الخاصيات التي تتأسس عليها السلطة أو تقل، فإن هذه السلطة تنتهي. ونجد تقريباً نموذج السلطة نفسه في الكثير من مجتمعات القردة، وهي سلطة لا تقوم بالضرورة على القوة البدنية، بل على خاصيات كالتجربة و«الحكمة». وقد برهن ج. م. ديلغادو M. J. Delgado (1967)، طبقاً لتجربة قام بها على القردة، أن سلطة القرد المُسيطر تنتهي، حتى وإن حدث ذلك مؤقتاً فقط، عندما يفقد الخصوصيات التي تشكل سلطته.

إن السلطة المؤسسة على توجه وجودي لا تتأسس على قدرات معينة لِتَحْمُلِ وظائف اجتماعية محددة فحسب، بل تتأسس كذلك على شخصية الإنسان الذي يصل إلى مستوى عالٍ من تحقيق الذات والاكتمال. فمثل هذا الإنسان يُشيع السلطة من دون تهديد ولا رشوة ولا إعطاء أوامر، يتعلق الأمر ببساطة بفرد متطور جداً، يُظهِر عن طريق ما هو/ ماهيته - وليس فقط من خلال ما يقوله ويفعله - ما قد يكون عليه الإنسان. وقد كان كبار معلمي الإنسانية يتمتعون بمثل هذه السلطة ونجد نماذج مثلهم، ولكن بأقل كمال، عند أناس من مستويات تعليم مختلفة في ثقافات متعددة. ويدور مشكل التربية حول هذه الإشكالية: لو كان الوالدان متطورين أكثر ويرتاحان في وسط ذواتهم، فلن يكون هناك أي صراع تقريباً على ما إذا كانا سلطويين أو «اتركه يعمل faire laisser» {أي لا مبالاة بتربية الأطفال تقريباً = إضافة المترجم}. ذلك أن الطفل يستجيب بطواعية للتربية ذات توجه وجودي، لأنه يحتاجها؛ ويثور ضد من يحاول فرض شيء عليه أو يُهمله، ممن يُظهر بأنه لا يقوم بما يطالب الطفل القيام به.

بظهور المجتمعات المؤسسة على نظام سُلّم اجتماعي طبقي ومعقدة

أكثر من مجتمع الالتقاط والصيد، عُوِّضت السلطة القائمة على الكفاءة بالسلطة القائمة على الوضع الاجتماعي. ولا يعني هذا أن السلطة القائمة حالياً هي سلطة غير ذي كفاءة بالضرورة، لكن هذا يعني فقط أن الكفاءة ليست عنصراً جوهرياً بالنسبة إليها. فسواء تعلق الأمر بالسلطة المملكيّة، التي يكون فيها يانصيب الجينات البيولوجية حاسماً في مقابل الكفاءة، أو بمجرم عديم الضمير يُصبح سلطة عن طريق الغدر والقتل، أو تعلق الأمر، كما يحدث غالباً في الديمقراطية الحالية، بسلطات تُنتخب لمظهرها الرقيق أو للمال الذي تنفقه على الحملة الانتخابية؛ فإن لا علاقة تقريباً للكفاءة بالسلطة. وفي الحالات التي تقوم فيها سلطة على أساس كفاءات معينة، تظهر مشاكل جدية كثيرة. قد يكون قائد كفوّاً في ميدان ما وغير كفوّاً في ميدان آخر، كأن يكون مثلاً رئيس دولة كفوّاً في الحرب، لكنه يخفق في السلم. وقد يكون سياسياً ما في بداية مشواره صادقاً وشجاعاً، لكنه يفقد في ممارسته للسلطة هاتين الخاصيتين. فقد يكون سبب هذا تقدمه في السن أو عائقاً جسدياً ما. في نهاية المطاف فقد كان من السهل بكثير على أعضاء قبيلة صغيرة الحكم على سلوك شخصية سلطة بالمقارنة بملايين الناس في نظامنا الحالي، ذلك أنهم لا يُكوّنون صورة عن مُتخبيهم إلا من خلال التلاعب بالمعلومات عنه وتدليس الحقائق على شخصيته، وهي صورة يُصممها عنه المتخصصون في العلاقات العامة.

كيفما كانت أسباب خُسران الخاصيات التي تمنح الكفاءة، فإن عملية استلاب/ تغريب السلطة غالباً ما تتم في المجتمعات الكبيرة المنظمة طبقياً. ذلك أن الكفاءة الفعلية أو الخيالية تُلصقُ بالبذلة أو باللقب المهني لشخص ما. فإذا كان شخص ما يرتدي بذلة معينة أو يحمل لقباً ما، فإن هذه الرموز الخارجية تُعوض الكفاءة الفعلية والجودة التي تتأسس عليها. فالملك، لنطبق هذا اللقب كرمز لهذا النوع من السلطة كمثال، قد يكون

غيبًا وسفاحًا وشريرًا، يعني غير مناسب تمامًا ليكون سلطة، لكنه يكون ممتلكًا لها. فلطالما كان له هذا اللقب، كلما افترض المرء أنه يمتلك الخاصيات التي تمنح له الكفاءات الضرورية لهذه السلطة. حتى وإن كان القيصر عاريًا، فإن المرء يعتقد بأنه لابس لملابسه.

لا يحدث اعتبار البشر البذلة والألقاب كتعويض للكفاءات حدوثًا ذاتيًا تلقائيًا. ذلك أن أصحاب السلطة وكل الذين يستغلونها يقنعون الناس بهذا الوهم ويقتلون ملكة التفكير الواقعي فيهم. فكل إنسان يفكر يعرف حق المعرفة طرق عمل الدعاية، وهي طرق تُقتل بها قدرة الحكم النقدي في البشر وتهديء عقولهم لبعض الوقت إلى أن يخضعوا للكليشيات، التي تُسَفِّهُمُ، لأنها تجعل منهم تابعين وتسرق منهم القدرة على الثقة بأعينهم وبملكة حكمهم. وهذا الوهم الذي يؤمنون به هو الذي يعمي أعينهم لرؤية الواقع كما هو.

المعرفة

يعبر الفرق بين نمط الحياة الامتلاكي ونظيره الوجودي عن نفسه في ميدان المعرفة في عبارات من قبيل «لي معرفة» و«أنا أعرف». حيازة المعرفة من طرف الإنسان الامتلاكي يعني اقتناء المعرفة (المعلومة) والمحافظة عليها في حوزة ممتلكاته؛ وهي عند الإنسان الموجه وجوديًا «أنا أعرف» وظيفية وجزء من عملية التفكير المنتجة.

يمكننا أن نعمق فهمنا لخصوصية المعرفة عند الإنسان الذي يعيش حياته بطريقة وجودية، عندما نستحضر في أذهاننا ما كان يدافع عنه مفكرون مثل بوذا والأنبياء والمسيح والمايستر إيكهارت وسيغموند فرويد وكارل ماركس. ذلك أن المعرفة تبدأ في نظرهم بالتعرف على الخداع عن طريق وعي ما يُسمى بالفهم البشري، ليس في معنى كون الصورة التي نحملها

عن الواقع الفيزيائي لا تطابق «الواقع الفعلي»، فحسب، بل بالخصوص في معنى كون غالبية الناس تكون نصف نائمة ونصف حاملة ولا تفقه أن غالبية ما تعتقد بأنه صحيح وبديهي ما هو إلا وهم، يحصل عن طريق التأثير الإيحائي للمحيط الاجتماعي، حيث تعيش. انطلاقاً من هذا، فإن المعرفة تبدأ بهدم الأوهام والخداع. إنها تعني المرور من القشرة الخارجية للولوج إلى الجذور، وبالتالي إلى الأسباب، والنظر إلى الواقع مجرداً من كل صباغاته. لا تعني المعرفة امتلاك الحقيقة، بل الولوج إلى مستوى أعمق من السطح ومحاولة الاقتراب ما أمكن عن طريق النقد والفعل إلى الحقيقة.

تتضمن الكلمة العبرية «يادوا jadoa» خاصية الولوج الخلاق، وتعني المعرفة والحب في معنى الولوج الجنسي الذكوري. فبوذا المستيقظ كان يأمر الناس بأن يستيقظوا ويتحرروا من الأوهام القائلة بأن امتلاك الأشياء يقود إلى السعادة. وقد كان الأنبياء يدعون البشر لكي يستيقظوا ويعرفوا أن أوثانهم ليست إلا نتاجاً لأيديهم وأنها أوهام. وقد قال المسيح: «إن الحقيقة ستحرركم» (يوحنا 8، 32). وعبر المايستر إيكهارت عن تصوره للمعرفة مرات عدة، عندما قال عن معرفة الله: «إن المعرفة لا تضيف ولو فكرة واحدة، بل إنها تعوضها وتنفصل وتتقدم وتُمس الله، كما هو عارٍ، وتفهمه في كيانه» (J. Quint, 1977, S. 238)؛ (كان تعبير «العري» و«عارٍ» من التعابير المفضلة عند المايستر إيكهارت ومعاصريه ومؤلف كتاب «غيمة عدم المعرفة»). أما بالنسبة إلى ماركس، فإن: «المطالبة بالتخلي عن أوهام الوضع الشخصي، هي المطالبة بالتخلي عن وضع يحتاج إلى الأوهام» (Karl Marx, 1971, S. 208). ويتأسس مصطلح فرويد «معرفة الذات» على تصور ضرورة هدم الأوهام («عقلنة»)، لوعي الواقع اللاواعي.

ما كان يهم هؤلاء المفكرين هو خلاص البشر، فقد وضعوا كلهم المخططات الفكرية المعترف بها اجتماعياً موضع تساؤل. لم يكن هدف المعرفة عندهم هو يقين «الحقيقة المطلقة»، التي يؤمن بها المرء بطريقة أكيدة، لكن تنفيذ العقل الإنساني الصحيح. ذلك أن عدم المعرفة بالنسبة إلى هؤلاء العارفين هي كذلك جيدة كالمعرفة، لأنهما جزآن لا يتجزآن لعملية المعرفة، حتى وإن كان هناك فرق بين هذا النوع من عدم المعرفة وجهل التفكير. إن أسمى هدف للنمط الوجودي في الحياة هو المعرفة العميقة، لكنه يكون في النمط الامتلاكي في الحياة المزيد من المعرفة.

يحاول نظامنا التعليمي عموماً تجهيز الناس بالمعرفة كملك، ووفقاً لذلك كملكية واحترام اجتماعي، ربما كانوا قد استفادوا منه في حياتهم في ما بعد. فالحد الأدنى من المعرفة التي يحصلون عليها، هي كمية المعلومات التي يحتاجونها ليشتغلوا {المقصود هنا كآلة، إضافة المترجم}. بالإضافة إلى هذا يتسلم كل واحد طرداً كبيراً أو صغيراً من «المعرفة الفاخرة Luxuswissen» ليرفع من الشعور بالقيمة الذاتية، وبالتالي من وضعه الاجتماعي المُفترض. إن المدارس هي مصانع، تُصنع فيها طرود المعرفة، على الرغم من أن المرء يدعي بأن الهدف إيصال التلاميذ ليحتكوا بأسمى خاصيات العقل البشري. وتعرف الكثير من الكليات تغذية هذا الوهم بطريقة رائعة. ذلك أنها تقترح في مقرراتها مواد ضخمة للغاية كالفلسفة والفن الهنديين والوجودية والسريالية إلخ، ويمكن لكل طالب أن يختار منها ما يُعجبه، لكي لا يُضيق المرء على عفويته وحريته ولا يفرض عليه التركيز في موضوع ما، ولا قراءة كتاب إلى آخره (أنظر النقد الراديكالي للنظام المدرسي الذي قدمه إيفان إيليتش Illich Ivan عام 1970)».

الإيمان

قد يكون لمفهوم الإيمان في الميدان الديني والسياسي والشخصي معنيان مختلفان تمامًا، بحسب استعماله في المعنى الامتلاكي أو الوجودي.

يعني الإيمان في نمط الحياة الامتلاكي، امتلاك أجوبة لا يكون للمرء أي برهان عقلي عليها. ويتكون هذا البرهان من تعابير أُعطيت له من طرف آخرين، تُقبل لأن المرء يكون خاضعًا لهؤلاء الآخرين - يتعلق الأمر عادة ببيروقراطية معينة - . يمنح مثل هذا الإيمان الشعور باليقين بسبب السلطة الفعلية للبيروقراطية (أو حتى السلطة المُتخيلة). وهو إلى هذا ورقة الدخول، يشتريها المرء لينتمي إلى مجموعة بشرية معينة، وتعفيه من مهمة صعبة أخرى تتمثل في التفكير بنفسه واتخاذ قرارات. وبهذا يصبح المرء من *possidentes beati*، أي مالكي الإيمان الصحيح السعداء. ويدعي هذا النوع من الإيمان في آخر المطاف بأنه يُعلن عن معرفة غير قابلة للاهتزاز، يقينية، لأنه يظهر بأن سلطة أولئك الذين يعلنون عن هذا الإيمان ويحمونه سلطة قوية ولا تقبل الاهتزاز. من منا لا يريد اليقين، إذا لم يكن يتطلب أكثر من التخلي عن الاستقلال الذاتي؟

إن الله، الذي يُعدّ في الأصل رمزًا لأسمى قيمة، والذي يمكن أن نقوم بتجربة ذاتية معه في داخلنا، يُصبح في نمط حياة امتلاكي أيقونة/ صنمًا. ويعني هذا في معنى الأنبياء شيئًا صُنع من طرف البشر، يعكس الإنسان عليه قوته الذاتية وبهذا يصبح ضعيفًا في ذاته. إنه يخضع إذن إلى ما خلقه هو بنفسه ويقوم بتجربة ذاته من خلال هذا الخضوع في شكل مُستلب. يمكنني أن أمتلك الأيقونة، لأنها شيء ما، لكنها هي التي تمتلكني بسبب خضوعي لها.

ومادام الله قد أصبح أيقونة، فلا علاقة لخصوصياته المُفترضة بالتجربة الشخصية للمرء، كما هو الأمر بالنسبة إلى الأنسقة السياسية المُستلبة. قد تُعبد الأيقونة كإله رحيم، لكن المرء يُمارس كل قسوة باسمه، كما هو الأمر في الاعتقاد الغريب بالتضامن بين البشر، وهو اعتقاد لا يضع الأفعال الإنسانية للبشر موضع تساؤل. يُعدّ الإيمان في نمط الحياة الامتلاكي العُكَّاز لكل الذين يبحثون عن اليقين ويرغبون في العثور على معنى ما للحياة، من دون أن تكون لهم شجاعة البحث عن هذا العُكَّاز باستقلال.

يُعدّ الإيمان ظاهرة مغايرة تمامًا في نمط الحياة الوجودي. أيستطيع الإنسان أن يعيش من دون إيمان؟ ألا يؤمن الرضيع بثدي أمه؟ ألا نعتقد كلنا بالناس الآخرين وبمن نحب بأنفسنا ذاتها؟ أيمكن أن نعيش من دون الاعتقاد في صلاحية القيم لحياتنا؟ يصبح الإنسان من دون إيمان غير مثمر بالفعل، من دون أمل وقلق في وجوده الداخلي العميق.

لا يُعدّ الإيمان في نمط الحياة الوجودي اعتقادًا في أفكار معينة في المقام الأول، على الرغم من أن الأمر قد يكون هكذا؛ لكنه توجّه داخلي. إنه موقف وتصور. من الأحسن القول: إن المرء في الإيمان عوض القول أن للمرء إيمانًا ما. تميز علوم الدين بين الإيمان الاعتقادي *quae fides creditur* والإيمان الذي يعتقد *creditur qua fides*. ويعكس هذا الأمر التمييز بين الإيمان كمضمون والإيمان كفعل. ويمكن للمرء أن يعتقد بنفسه وبالآخرين. ويمكن للإنسان المتدين أن يعتقد بالله. ذلك أن إله التوراة هو قبل كل شيء نفي للأصنام وللآلهة التي يمكن للمرء أن يمتلكها. فمفهوم الله، الذي فُكّر فيه كتشبيه بملك شرقي، تعالى بنفسه منذ البداية. لا يحق تسميته ولا رسمه. وفي التطور اللاحق لليهودية

وللمسيحية حاول المرء تحقيق تخليص الله من اعتباره تمثالاً، يعني القضاء على خطر جعله تمثالاً، ببناء مسلمة مفادها عدم السماح بقول أي شيء عن صفاته. وهناك محاولة راديكالية في التصوف المسيحي، مثلها Dionysios-Pseudo Areopagia وآخرون مثل مؤلف كتاب «غيمة عدم المعرفة» غير المعروف والمبايستر إيكهارت، الذين نجد عندهم أن الرغبة في تطهير مفهوم الله من كل تشبيه، قادم لا اعتباره (لا شيء)، وكانت النتيجة تصورات عبّر عنها في Veden وفي الأفلاطونية المحدثة. ويكون هذا النوع من الإيمان مضموناً عن طريق التجربة الداخلية للذات الشخصية بذاتها للصفات الإلهية، وهو بهذا عملية مستدامة ونشطة للإبداع الذاتي، أو كما قال المبايستر إيكهارت: يولد المسيح أزلماً فينا.

حتى اعتقادي بذاتي وبالناس الآخرين وبالإنسانية وبقدرات الإنسان ليصبح إنساناً حقيقياً تتضمن اليقين. لكنه يقين يتأسس على تجربتي الشخصية وليس على أساس خضوعي لسلطة ما، تفرض علي اعتقاداً معيناً. إنها يقين حقيقة، لا يمكن البرهنة عليه عن طريق دليل عقلي ضروري واضح، لكنني أكون مقتنعاً به بسبب دليل تجربتي الذاتية. يسمى الإيمان في العبرية إيمونا Emuna، ويعني «يقيناً»، وتعني كلمة آمين «يقينياً». عندما أكون متيقناً من أصالة إنسان ما، فلا يمكنني أن «أبرهن» على هذه الأخيرة إلى آخر يوم في حياته، وإذا أخذنا الأمر بصرامة من وجهة نظر وضعية، فإن هذا لا يعني أنه قد يحتفظ بهذه الأصالة إلى أن يموت، فقد يفقدها لو أنه عاش لفترة أطول. ذلك أن يقيني ينبني على معرفتي الأساسية بالآخر وعلى كوني أحب ذاتي وأعيش أصالتي. وتعتمد مثل هذه المعرفة على ما إذا كان الإنسان قادراً على التخلص من أناه وما إذا كان في إمكانه أن يرى الآخر في وجوده هكذا sein-So والتعرف على بنية قواه الداخلية، وما إذا كان في إمكان المرء أن يرى هذا الآخر في فردانيته وفي الوقت

نفسه جزءاً من الإنسانية كلها. وبهذا يعرف المرء ما يعمله وما لا يمكن أن يعمله ولن يعمله. ولا أعني بهذا بطبيعة الحال أنه في إمكان المرء التنبؤ بمجموع سلوكه المستقبلي، لكن هناك خطوطاً أساسية في سلوكه تتجذر في خصائص طبعه، كالأصالة مثلاً الوعي بالمسؤولية. وتتأسس هذه الثقة على وقائع، وبهذا تكون عقلية، ولكن لا يمكن الكشف عن هذه الوقائع بمناهج السيكولوجية الوضعية المعهودة و«البرهنة» عليها. فأنا الوحيد الذي يمكنني «تسجيلها» بقوة حيويتي الذاتية.

الحب

للحب كذلك معنيان يتوقفان على ما إذا كان المرء يتحدث عن نمط الحياة الامتلاكي أو نظيره الوجودي.

أيمكن للمرء أن يمتلك حباً؟ إذا كان ذلك ممكناً، فسيكون الحب شيئاً، مادة، يعني شيئاً يمكن للمرء امتلاكه. والحقيقة هو أنه لا يوجد شيء اسمه «الحب». إن «الحب» تجريد، قد يكون إلهة أو وجوداً غريباً، على الرغم من أن لا أحد سبق له أن رأى هذه الإلهة. في الحقيقة لا يوجد إلا فعل الحب. فالحب هو أن يكون المرء حيويًا/ نشيطًا بطريقة مُنتجة. ويتضمن اعتناء المرء بشخص (أو شيء ما)، معرفته، الاستجابة له، تقويته، الابتهاج لرؤيته، أكان هذا الشيء إنساناً أم شجرة أم لوحة أم فكرة. ويعني هذا إيقاظه للحياة والرفع من حيويته. إنه عملية ديناميكية تجدد المرء وتنميته باستمرار.

إذا عيشَ الحب بطريقة امتلاكية فإنه يعني تقليص الموضوع الذي «يُحبه» المرء وسجنه أو مراقبته. ومثل هذا الحب يشنق، يُشلل، يخنق، يقتل عوض أن ينشط ويُحيي. وما يمكن اعتباره حباً ضمن هذا الإطار، ما هو في غالب الأحيان إلا استغلال للكلمة لإخفاء كون المرء لا يُحب في

الحقيقة. هناك سؤال مفتوح يتمثل في كم عدد الأهل الذين يحبون أطفالهم بالفعل؟ فالأخبار عن التعامل الوحشي مع الأطفال لبعض الأهل، سواء أكان في شكل تعذيب جسدي أم ضغط نفسي وعدم رعايتهم أم اعتبارهم مُلكًا خالصًا لهم أم تشغيل مُحرك السادية تجاههم، هذا التعامل الذي كثر في القرنين الماضيين، يُفزع إلى حدّ أن المرء يتساءل ما إذا كان الوالدان اللذان يحبّان أطفالهما بالفعل لا يشكلان إلا حالات استثنائية، بالمقارنة بالآخرين.

ينطبق الشيء نفسه على الزواج: سواء أكان الزواج مبنياً على الحب أم كما كان معمولاً به في الزواج التقليدي، أي مبني على اتفاقيات وتقاليد اجتماعية. ذلك أن الزوجين اللذين يحب أحدهما الآخر بالفعل قد أصبحا استثناء. فالنفعية الاجتماعية والاقتصادية والخوف والكرهية والتبعية المتبادلة والتقاليد والاعتناء بالأطفال، تُعاش بوعي كـ «حب»، إلى أن تصل اللحظة التي ينتبه فيها طرف أو الطرفان معاً إلى أنهما لم يتحابا قط. ويمكن أن نسجل في هذا الإطار نوعاً من التطور حالياً: لقد أصبح الناس أكثر وضوحاً وأكثر واقعية من قبل، ولم يعد الكثيرون يخلطون بين الانجذاب نحو الآخر رغبة في الجنس وبين الحب، كما أنهم لا يُعدّون علاقة العمل في فريق واحد حباً. ونتيجة هذا الموقف الجديد ارتفاع نسبة الصديق بين الطرفين وارتفاع تغيير الشريك بعد مدة معينة. ولكن لم يقد هذا الأمر إلى التقاء أناس يتحابون، فالشركاء في العلاقة الغرامية الجديدة لا يتحابون أكثر من نظرائهم القدامى.

إن التحول الذي يقع ابتداءً من «الشعور بحب» شخص آخر إلى وهم «امتلاك» الحب قد يمكن تتبع دقائق أموره بمساعدة قصص الأزواج الذين يتحابون. وقد أشرت في كتابي: «فن الحب»، الصادر عام 1956،

إلى أن تعبير «السقوط في الحب love in falling» تناقض في حد ذاته. وبما أن الحب نشاط حيوي مُنتج، فلا يمكن للمرء إلا أن يقف في الحب أو المشي فيه، ولكن لا يمكنه «السقوط» فيه، لأن ذلك يعني سلبية ما. ففي زمن الدعاية والإشهار، لا يكون الواحد متأكدًا من الآخر، ذلك أن المحبين يبحثون عن ربح الآخر. إنهم حيويون، جذابون، مهمون وجميلون، ذلك أن الحيوية تُجَمِّلُ الوجه دائمًا. لا يمتلك الواحد الآخر بعد، ولهذا السبب يستعمل كل واحد طاقته كلها لكي يكون، يعني للعطاء والتنشيط.

في غالب الأحيان يتغير الوضع كليًا بعد الزواج. ذلك أن عقد الزواج يعطي الحق لكليهما في ملكية جسد الآخر وعواطفه. لم يعد من الضروري محاولة امتلاك الآخر، لأن الحب أصبح شيئًا في ملك المرء. يتهاون الاثنان في جهديهما لكي يبقيا أهلين بالحب وإيقاظ الحب في الآخر. يصبحان مملَّين ويضمحل جمالهما. يخيب أمل بعضهما في بعض ويصبحان من دون عون ولا حول. أيصبحان مغايرين تمامًا لما كانا عليه في السابق؟ أقاما بخطأ منذ البداية؟ عادة ما يبحثان عن أسباب هذا التغير في الآخر ويشعران أن الآخر خانهما. ما لا يفهمانه هو أنهما لم يعودا كما كانا عليه عندما تحاببا وبأن خطأ الاعتقاد في امتلاك الحب يقودهما إلى الكف عن الحب. يقبلان الوضع القائم وعوض أن يحب الواحد الآخر، يمتلكان معًا ما لهما: المال، الوضع الاجتماعي، المنزل، الأطفال. ذلك أن الزواج الذي بدأ بالحب يتحول عند بعضهم إلى شراكة في ملكية، إلى شركة يتحد فيها أنانان: «العائلة». وهناك حالات يحن فيها الشريكان إلى مشاعرهما السابقة ويدخل أحدهما في وهم إمكانية تحقيق شريك جديد لحينه هذا. لا يعتقدان شيئًا أكثر من الرغبة في الحب.

لكن الحب هو بمنزلة تمثال بالنسبة إليهما، إلهة يريدون الخضوع لها، وليس تعبيراً عن كيانهما. بطبيعة الحال يخفقان من جديد، لأن «الحب ابن الحرية» (كما يقول المرء في قصيدة فرنسية قديمة)، ويغوص عابدو إلهة الحب في آخر المطاف في سلبية، إلى حدّ أن الملل يطغى عليهم ويفقدون ما كان يجذب بعضهم إلى بعض.

لا يستبعد هذا واقعة كون الزواج قد يكون الطريق الأنسب لشخصين يتحابان. ذلك أن المشكل لا يكمن في الزواج كزواج، لكنه في بُنية الطبع الموجه امتلاكي عند كليهما، وفي آخر المطاف في المجتمع الذي يعيشان فيه. ذلك أن المدافعين عن الأشكال الجديدة للحياة معاً كالزواج الجماعي وتبادل الشريك وممارسة الجنس جماعياً، يحاولون في نظري تجنب الصعوبات التي لهم في الحب فقط، بمحاولة القضاء على الملل بمثيرات جديدة وبرفع عدد الشركاء في علاقة جنسية ما، عوض حب شخص واحد فقط (أنظر في هذا الإطار التمييز بين المؤثر «البسيط» ونظيره «المنشط/الحيوي» في الجزء العاشر لكتابي: «تحليل النزعة التدميرية» الصادر عام 1973).

الفصل الثالث

الامتلاك والوجود في التوراة والإنجيل وفي كتابات المايستر إيكهارت

العهد القديم

من بين أهم مواضيع العهد القديم هناك: «اترك ما عندك، حرر نفسك من كل القيود، كُن».

يبدأ تاريخ القبائل العبرية بمطالبة أول بطل عبري، إبراهيم، بمغادرة بلده وقبيلته: «وَقَالَ الرَّبُّ لِإِبْرَاهِمَ: «اذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ» (التكوين 12-1). كان عليه التخلي عن كل شيء - البيت والأرض والعائلة - والخروج إلى المجهول. وسكنت ذريته من بعده أرضاً جديدة وطورت «روحاً قبلية جديدة». وقد قادتهم سيرورة هذا التطور إلى عبودية كبيرة. بالضبط لأنهم أصبحوا في مصر أغنياء وأقوياء، سقطوا في العبودية. ضيعوا/ فقدوا تصورهم لله الواحد، إله أجدادهم الرّحل، وأصبحوا يعبدون الأوثان، وأصبحت آلهة الأغنياء في ما بعد أسيادهم.

كان البطل الثاني موسى. أمره الله بتحرير شعبه/ قومه، وقيادته/ مرافقته من البلد الذي أصبح بلده (حتى وإن كان بلدًا للعبيد) [مصر: إ.م] إلى الصحراء «للاحتفال بعيد ما». تبع العبرانيون قائدهم موسى على مضض وبسوء نية.

كانت الصحراء مفتاح رمز هذا التحرير. إنها ليست وطنًا، ليس فيها مدن، ليست غنية، إنها موطن الرّحل، لهم فيها ما يحتاجون إليه، يعني فقط ما هو ضروري للحياة، غياب كل ملك. تاريخيًا، نجد أن تاريخ الخروج من مصر (الهجرة) منسوج بتقاليد الرّحل. من الممكن أن هذه الهجرة كانت بمنزلة الميل ضد كل امتلاك غير وظيفي وكان قرار العيش في الصحراء بمنزلة تهيئ للعيش في الحرية. تؤكد هذه الأحداث التاريخية أهمية الصحراء كرمز للحرية والاستقلال عن كل امتلاك. وتجد كثيرًا من الاحتفالات اليهودية المهمة مصدرها الأصلي الصحراء. فالخبز غير المخمر خبز الذي كان عليه الاستعجال في الخروج، إنه خبز المتجول، الرّحل. وعيد المظال/ العرش (سوكوت⁽¹⁾) موطن المتجول، تطابق الخيمة، يمكن إقامته وإزاحته بسرعة. يُعرف المرء في التلمود كـ «المنزل المؤقت»، بتمييزه من «المنول القار»، الذي يمتلكه المرء.

كان العبرانيون وهم في الصحراء يحنون إلى طناجر اللحم المصري ومنازلهم والأكل غير الجيد، لكنه كان مضمونًا، وإلى أوثانهم التي كان في إمكانهم أن يروها. كانوا يهابون العيش غير المضمون في الصحراء من دون شيء يملكونه. كانوا يقولون: «لَيْتَنَا مُتْنَا بِيَدِ الرَّبِّ فِي أَرْضِ مِصْرَ إِذْ كُنَّا جَالِسِينَ عِنْدَ قُدُورِ اللَّحْمِ نَأْكُلُ خُبْزًا لِلشَّبَعِ! فَإِنَّكُمْ أَخْرَجْتُمَانَا إِلَى هَذَا الْقَفْرِ لِتُمِيتَا كُلَّ هَذَا الْجُمْهُورِ بِالْجُوعِ» (الخروج، 3، 16). وكما يحدث غالبًا في قصص التحرير، فإن الله يرحم الضعف الأخلاقي للبشر. وعدهم بأنه سيغذيهم في الصباح بالخبز وفي المساء بالسَّمَان، لكنه أضاف أمرين إضافيين: «هَذَا هُوَ الشَّيْءُ الَّذِي أَمَرَ بِهِ الرَّبُّ. التَّقَطُّوا مِنْهُ كُلُّ وَاحِدٍ عَلَى حَسَبِ أَكْلِهِ. عُمَرًا لِلرَّاسِ عَلَى عَدَدِ نَفُوسِكُمْ تَأْخُذُونَ كُلُّ وَاحِدٍ لِلَّذِينَ فِي خَيْمَتِهِ» ففعل بنو إسرائيل هكذا والتقطوا بين كثير ومقلل. ولما كألوا

بِالْعُمْرِ لَمْ يُفْضِلِ الْمُكْثِرُ وَالْمُقَلِّلُ لَمْ يُنْقِصْ. كَانُوا قَدْ التَّقَطُّوا كُلُّ وَاحِدٍ عَلَى حَسَبِ أَكْلِهِ» الخروج 16 - 16، 17، 18).

عَبَّرَ المرء هنا لأول مرة عن مبدأ في الحياة، أصبح في ما بعد مشهورًا عن طريق ماركس: «لكل إنسان ما يحتاجه». أصبح الحق في الغذاء من دون نقص واردة. يُعَدُّ الله هنا الأم المغذية، التي تغذي أبناءها من دون مطالبتهم بأي مقابل لكي يكون لهم الحق في الغذاء. أما الأمران اللذان أمرهما الله بهما، فإنه يحذر من الانقياد وراء الجشع والعمل على الامتلاك. طُلب من شعب إسرائيل ألا يحتفظ بأي شيء إلى اليوم الموالي: «لَكِنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا لِمُوسَى بَلْ أَبْقَى مِنْهُ أَنَا إِلَى الصَّبَاحِ فَتَوَلَّدَ فِيهِ دُودٌ وَأَتْنَنَ. فَسَخَطَ عَلَيْهِمْ مُوسَى. وَكَانُوا يَلْتَقِطُونَهُ صَبَاحًا فَصَبَاحًا كُلُّ وَاحِدٍ عَلَى حَسَبِ أَكْلِهِ. وَإِذَا حَمَيْتِ الشَّمْسُ كَانَ يَذُوبُ» (الخروج، 16 - 26 و 27).

لإدخال «السبت» عند اليهود علاقة بجمع الغذاء. أمر موسى بني إسرائيل بجمع ضعف ما يحتاجونه يوم الجمعة: «سِتَّةَ أَيَّامٍ تَلْتَقِطُونَهُ وَأَمَّا الْيَوْمُ السَّابِعُ فَفِيهِ سَبْتُ. لَا يُوجَدُ فِيهِ» (16 - 26).

إن السبت هو أهم فكرة في الإنجيل وفي اليهودية المتأخرة. إنه الأمر الوحيد الذي يطبقه المرء بطريقة صارمة ضمن إطار الوصايا العشر، فقد أمر بها حتى الأنبياء الذين كانوا ضد ممارسة الشعائر. كان السبت إذن الوصية الوحيدة التي مورست على مدى 2000 عام، عاشها اليهود كمهاجرين، على الرغم من أن وضعهم كمهاجرين كان يعقد ممارسة السبت. ليس هناك أي أدنى مجال للشك في أن السبت كان مصدر حياة بالنسبة إلى اليهود الذين كانوا مشتتين على وجه الأرض، ضعفاء وفي الكثير من الأحيان مضطهدين، بحيث إنهم كانوا يستردون القليل من فخرهم وكرامتهم حين كانوا يحتفلون بالسبت كملوك. ألا يُعَدُّ السبت

أكثر من يوم راحة يعني في رمزيته المتعارف عليها تحرير الإنسان ولو ليوم واحد من ثقل العمل؟ إنه كذلك بالفعل، وهذه الوظيفة هي التي تجعل منه أكبر إنجاز في تطور الإنسان. ولكن لو كان هذا التطور قد حصل بالفعل، لما كان السبت قد أدى الدور الرئيسي الذي شرحناه فيما سبق قوله.

لنفهم دور السبت، من اللازم الدخول إلى نواة هذه المؤسسة الدينية. لا يتعلق الأمر بالراحة، في حد ذاتها، بمعنى عدم قيام المرء بأي جهد عضلي أو روحي، بل يتعلق الأمر بالراحة في معنى إعادة الانسجام التام بين البشر في ما بينهم وبين البشر والطبيعة. لا يُسمح بالقضاء على الأشياء في الطبيعة ولا بالبناء. إن السبت هو يوم هدنة حرب الإنسان ضد الطبيعة. فحتى نزع عشب ضار أو إشعال عود ثقاب يُعد بمنزلة عدم احترام هذا الانسجام. ولا يُسمح في هذا اليوم بالقيام بتغييرات اجتماعية كذلك. ولهذا السبب، حُرِّم حمل أي شيء عندما يكون المرء في الخارج، حتى ولو كان وزنه خفيفاً كمنديل مثلاً، في الوقت الذي يُسمح فيه بحمل أشياء ثقيلة في الحذية الخاصة للمرء. فليس حمل الأشياء هو المُحرم، بل نقل شيء من مكان خاص إلى آخر، لأن الأمر يتعلق في هذا النقل أصلاً بتغيير ملكية هذا الشيء. يعيش الإنسان يوم السبت وكأنه لا يملك شيئاً، وكأنه لا يتبع أي هدف آخر من غير أن يوجد، يعني ممارسة/ تمرين قواه الحقيقية والجوهرية: الصلاة والدراسة والأكل والشرب والغناء والحب.

يعد السبت يوم فرحة، لأن الإنسان يكون فيه هو ذاته. ولهذا السبب فإن التلمود يسمي السبت الوقت الذي يحدث قبل مجيء المهدي المنتظر، ويُعدّ هذا الوقت السبت الذي سوف لن ينتهي: إنه اليوم حيث لا وجود للملكية والمال ولا للحزن والهموم؛ اليوم حيث سيُتصر على الوقت ويسود فيه الوجود. وقد كان يوم «شاباتو Shapatu» البابيلي الذي

سبقة، يوم حداد وخوف. ويُعدّ يوم الأحد المعاصر، يوم متعة واستهلاك والهروب من الذات. قد يتساءل المرء ما إذا كان الوقت قد حان لإقرار يوم السبت يوماً عالمياً للانسجام والسلام، يوماً للإنسان، يتنبأ بمستقبل البشرية.

يُعدّ تصور مجيء المهدي المنتظر بمنزلة المساهمة اليهودية الثانية في الثقافة العالمية، وهي مساهمة تشبه في الأساس السبت. كالسبت، فإن هذا التصور كان بمنزلة الأمل الذي أبقى اليهود على قيد الحياة، وقد بقوا متمسكين بالحياة على الرغم من خيبات أمل كبيرة، تجسدت في ظهور الكثيرين ممن قدموا أنفسهم كمهدي، ابتداءً من بار كوشبا^(*) Kochba Bar في القرن الثاني الميلادي. كالسبت، فإن تصور مجيء المهدي المنتظر هو الفترة المايستاريخية Zeit innerhistorische، حيث يصبح الامتلاك من دون معنى ويُتجاوز الخوف والحرب وسيصبح هدف حياة الإنسان ممارسة/ تمرين قدراته الإنسانية الذاتية⁽¹⁾.

لقد انتهت قصة الهجرة من مصر نهاية تراجيدية بالنسبة إلى اليهود. لم يستطع العبرانيون تحمل العيش من دون امتلاك شيء ما. كان في إمكانهم التخلي عن مساكن قارة وعن الأكل، باستثناء ما كان يُرسله لهم الله يومياً، ولكن لم يكن في استطاعتهم العيش من دون «قائد» يمكن أن يروه. عندما اختفى موسى في الجبال، فإن العبرانيين، جراء خوفهم، ألحوا على هارون أن يصنع لهم تمثالاً مرثياً، يمكنهم تقديسه: العجل الذهبي. قد يقول المرء إنهم يؤدون ثمن خطأ الله الذي سمح لهم بحمل الذهب والمجوهرات

(*) قاد شمعون بار كوكهبا Shimon bar Kokhba (ابن النجم) الحرب اليهودية الرومانية الثانية في القرن الثاني للميلاد (132 م إلى 135 م)، عندما قرر الامبراطور الروماني هادريان إعادة بناء القدس كمدينة رومانية. اعترف به أنذاك الرباني أكيفا، الذي شارك في الانتفاضة ضد الرومانيين، كالمسيح المنتظر. ولكن بعد هزيمة اليهود، عُذّ مسيحاً دجالاً ليس إلا.

معهم من مصر. فقد حملوا مع الذهب رغبتهم في الاستغناء (من الغنى: إ. م)، وعندما وصلت ساعة الشك / اليأس / الخوف، ظهرت من جديد البنية الامتلاكية لوجودهم. صنع هارون لهم عَجَلًا من الذهب، «فَقَالُوا: «هَذِهِ إِلَهَتُكَ يَا إِسْرَائِيلُ الَّتِي أَضْعَدْتِكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ!» (الخروج، 32 - 4).

مات جيل بكامله من اليهود وحتى موسى لم يستطع دخول الأرض الجديدة. لم يكن في استطاعة الجيل الجديد الذي وصل العيش في الأرض الجديدة بحرية ومن دون قيود كما عاش الأجداد. لقد استولوا على أراضٍ جديدة، قضوا على أعدائهم بالمرّة، استعمروا أراضيهم وعبدوا أوثانهم. أبدلوا حياة القبيلة الديمقراطية باستبداد شرقي، حتى وإن كان بمستوى أقل، لكنه كان متأثرًا بالقوى التي كانت موجودة في ذلك الوقت. أخفقت الثورة إذن، والخاصية الوحيدة التي بقيت - إذا كان في إمكان المرء تسميتها هكذا - هي أن العبرانيين أصبحوا أسيادًا بعدما كانوا عبيدًا. لقد كان في الإمكان ألا يتذكرهم المرء اليوم، إلا كإشارة عابرة في تاريخ الشرق الأوسط، لو لم يعمل المفكرون الثوار، والذين لم يكونوا كموسى الذي تشبث بثقل القيادة، وبالخصوص لأنهم لم يكونوا مضطرين لاستعمال أدوات ديكتاتورية، كما حدث من إبادة للثوار في عهد كوراخ^(*) Korach. لقد جدد هؤلاء المفكرون الثوار، من الأنبياء العبرانيين، تصور الحرية الإنسانية، والتحرر من الامتلاك وانتفضوا ضد الخضوع للأصنام، التي كانت مصنوعة من طرف الإنسان. لم يكن لهم أي حل وسط وتنبأوا بإبعاد الشعب اليهودي من جديد من أرضه، إذا

(*) كان كوراخ Korach زعيم القبيلة التي عارضت موسى وقت الخروج من مصر. انتفض رفقة داتان أبيرام Datan Abiram و250 إسرائيليًا مشهورين في ذلك الوقت ضد موسى وأخيه هارون، مطالبين أن يكون الإسرائيليون كافة متساوين أمام الله، لأن موسى وهارون زعما بأن مركزهم خاص عند الله.

التصق بعماء بهذه الأرض ولم يستطع العيش فيها بحرية، يعني محبة هذه الأرض من دون خسران الذات في هذا الحب. كان الطرد من الأرض بمنزلة تراجعديا بالنسبة إلى الأنبياء، لكنه كان السبيل الوحيد من أجل التحرر - الصحراء الجديدة، التي يمكنها أن تكون موطنًا، ليس جيلًا فحسب، بل أجيال بكاملها. وحتى عندما تنبأ الأنبياء بالصحراء، فإنهم حافظوا على إيمان اليهود، المتمثل في وعد المسيح/المهدي المنتظر والسلام والوفرة، من دون أن يكون ضروريًا طرد السكان الأصليين من أرضهم أو إبادتهم.

كان الربابنة المتفقهون الورثة الحقيقيين للأنبياء، وبالخصوص مؤسس الهجرة اليهودية (التشتت اليهودي، إ.م.). الرباني يوحنان بن زاكاي^(*) Zakkai ben Jochanan Rabbi. عندما استقر رأي قادة الحرب ضد الرومان (70م) على أنه من الأحسن أن يموت الجميع عوض القبول

= تدخل الله في الصراع بشقه للأرض من تحت قدمي كوراح وابتلعتة، وأضرم النار في 250 آخرين. يعرف كوراح في الإسلام باسم «قارون»، ذكر ثلاث مرات في القرآن. فهو من شعب موسى وكان وزيرًا لفرعون. كان يعتقد بأن غناه الكبير هو ثمرة معرفته. وبسبب غطرسته، عاقبه الله بابتلاع الأرض له ولمنزله. «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ. وَابْتَغَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ. قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرَ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ. فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونَ إِنَّهُ لَدُوٌّ حَظٌّ عَظِيمٌ. وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ. فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ. وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيَكَآنَ اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيَكَآنَهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ» (القصص، 82 - 76).

(*) الربابان يوحنان بن زكاي Rabban Yohanan ben Zakkai، المعروف باسم «رباز» =

بالهزيمة وخسارة الدولة، بدأت «خيانته». غادر القدس في سرية، سلم نفسه للقائد الروماني وطلب منه أن يسمح له بتأسيس جامعة يهودية. وقد كان هذا بمنزلة بداية تراث يهودي كبير وفي الوقت نفسه خسارة اليهود لكل ما كانوا يمتلكونه: دولتهم، معبدهم، إدارتهم الدينية والعسكرية، حيوانات تضحيتهم وطقوسهم. فقدوا كل شيء، لم يبق لهم كمجموعة/ فريق أي شيء باستثناء مثال الوجود: المعرفة، التعلم وانتظار المهدي.

الإنجيل (العهد الجديد)

كالتوراة، واصل الإنجيل رفضه للحياة الموجهة امتلاكياً. ويُعدّ هذا الرفض أكثر تطرفاً بالمقارنة بما هو معروف في التوراة. ذلك أن التوراة لم يكن نتاج طبقة فقيرة ومضطهدة، بل تأسس بفضل رعاية المعز الرُّحَل وفلاحة صغار مستقلين. فالفارسيون Pharisäer، أولئك العلماء الذين ألفوا التلمود، مثلوا ألف سنة في ما بعد الطبقة المتوسطة، التي كانت تتكون من مواطنين فقراء وآخرين أغنياء. كان الإنجيل والتوراة مليئين بروح العدالة الاجتماعية وحماية/ رعاية/ الاعتناء بالفقير ومساعدة من ليست له حيلة ولا قوة كالأرامل والأقليات. لكن هذا لا يعني أنهما كانا يدينان الغنى كشر أو غير موافق لمبدأ الوجود⁽²⁾.

على العكس من هذا، فإن المسيحية المبكرة كانت مكونة من الفقراء

= Ribaz، عاش في القرن الأول الميلادي، وعاصر احتلال القدس وهدم معبدها من طرف الرومان، إبان حكم الإمبراطور تيتوس. قام بعدد كبير من الإصلاحات في اليهودية، ساعدت على تأسيس «اليهودية الربانية». واستطاعت اليهودية الاستمرار، بعد هدم المعبد، بفضل الجامعة التي أسسها.

بعد انتصار الرومان، كان على وعي بأنه في إمكان الشعب اليهودي الاستمرار في الحياة في المهجر، بعيداً من القدس والمعبد ووطنه. وكانت هذه الإمكانية متجذرة في وعيه بحكم أن لا أحد كان يمكنه أن يأخذ منهم التوراة.

والمضطهدين والمهانين والمنبوذين، الذين – وكما كان الأمر عند بعض أنبياء التوراة – كانوا يبغضون الأغنياء والأقوياء ويرفضون من دون هوادة شر الغنى وسلطة السلاطين والفقهاء.

كما أكد ماكس فيبر ذلك، فإن خطبة الجبل كانت بياناً رسمياً لانتماء كبيرة للعبيد. فقد كانت الجماعات المسيحية المبكرة مليئة بروح التضامن الكامل بين الناس، وكان هذا يتمظهر في بعض المرات في اقتسام كل ما هو مادي بينهم⁽³⁾.

تتمظهر هذه الروح الثورية للإنجيل بالخصوص في الكتابات الأولى، كما عُرفت في الجماعات المسيحية لذلك الوقت، التي كانت قريبة أكثر من اليهودية. يمكن إعادة بناء هذه الأجزاء القديمة من المصادر المشتركة لإنجيل متى ولوقا. ويُعدّها المتخصصون في العهد الجديد (الإنجيل) بمنزلة نصوص «ك Q». والمؤلف الأساسي ضمن هذا الإطار كتاب سيغفريد شولتز 1972 Schultz Siegfried، الذي يميز بين «ك Q» قديم و«ك Q» جديد⁽⁴⁾.

المطلب الأساسي الذي نجده في هذه النصوص المبكرة ضرورة رفض الإنسان لأي امتلاك وضرورة تحرره النهائي منه. وانطلاقاً من هذا فإن المعايير الأخلاقية الإيجابية كافة تتأسس على إيطوس Ethos الوجود وعلى الاقتسام والتضامن. وينطبق هذا الموقف الأخلاقي الأساسي على العلاقة بالبشر الآخرين وبالأشياء. ويؤكد المرء بالخصوص الاستغناء عن الحق الشخصي (متى 5، 39 – 42⁽⁵⁾ ولوقا 6، 29⁽⁶⁾) وكذلك المطالبة بمحبة العدو (متى 5، 44 – 48⁽⁷⁾ ولوقا 6، 29⁽⁸⁾) أكثر منه من محبة القريب (مرقس 19، 18)⁽⁹⁾ والاستغناء عن حب الذات وتحمل المسؤولية تجاه

الناس الآخرين. وتعدّ المطالبة بعدم الحكم على الناس (متى، 7، 1 - 5)⁽¹⁰⁾ و(لوقا 6، 37 و41)⁽¹¹⁾ بمنزلة توسيع لمبدأ الاستغناء عن الأنا الذاتي والانعكاف بالكامل على فهم الآخرين والسهر على رفايتهم.

يطالب المرء كذلك بالاستغناء التام عن الامتلاك فيما يخص الأشياء كذلك. فقد كانت الجماعة المسيحية الأصلية تتكون من رافضي الامتلاك بطريقة راديكالية وكانت تحذر من تجميع الغنى: «لَا تَكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا عَلَى الْأَرْضِ حَيْثُ يُفْسِدُ السُّوسُ وَالصَّدَأُ وَحَيْثُ يَنْقُبُ السَّارِقُونَ وَيَسْرِقُونَ. بَلْ اكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا فِي السَّمَاءِ حَيْثُ لَا يُفْسِدُ سُوسٌ وَلَا صَدَأٌ وَحَيْثُ لَا يَنْقُبُ سَارِقُونَ وَلَا يَسْرِقُونَ» (متى 6، 19)، انظر كذلك (لوقا 12، 33)^(*). وقال المسيح في الإطار نفسه: «فَقَالَ لَهُ اللهُ: يَا غَبِيٌّ هَذِهِ اللَّيْلَةُ تُطَلَبُ نَفْسُكَ مِنْكَ فَهَذِهِ الَّتِي أَعَدَدْتَهَا لِمَنْ تَكُونُ؟» (لوقا 6، 20) وكذا (متى 5، 3)⁽¹²⁾. لقد كانت المسيحية المبكرة في الواقع جماعة من الفقراء والمتألّمين، مقتنعين بنهاية العالم وبأن الوقت قد حان لنهاية النظام الذي كان قائمًا، كما قرر الله ذلك مسبقًا.

كان تصور اليوم الآخر و«يوم الحساب» نسخة من فكرة المهدي المنتظر التي كانت منتشرة قديمًا في اليهودية. وكان الاعتقاد سائدًا في كون زمن من الفوضى والهدم سيحل قبل الخلاص النهائي، وهو زمن سيكون بشعًا، إلى حدّ أن الربانيين التلموديين كانوا يطلبون من الله ألا يعيشوا هذا الزمان ما قبل المهدي المنتظر. وما كان جديدًا في المسيحية أن المسيح وأتباعه كانوا يعتقدون أن ذلك الوقت كان قد وصل (أو أنه كان قريب الوصول)، أو أنه بدأ مع ظهور المسيح.

(*) «بِيعُوا مَا لَكُمْ وَأَعْطُوا صَدَقَةً. اِعْمَلُوا لَكُمْ أَكْبَاسًا لَا تَفْنَى وَكَنْزًا لَا يَنْفَدُ فِي السَّمَاوَاتِ حَيْثُ لَا يَقْرَبُ سَارِقٌ وَلَا يَبْلِي سُوسٌ لِأَنَّهُ حَيْثُ يَكُونُ كَنْزُكُمْ هُنَاكَ يَكُونُ قَلْبُكُمْ أَيْضًا». (لوقا 12، 33 - 44).

الواقع أنه يمكن ملاحظة علاقة بين الوضع إبان المسيحية المبكرة وما يحدث حالياً. وهناك الكثير من الناس ومن بينهم علماء كبار ورجال دين (باستثناء «شهود يهوه/ الله Jehova Zeugen») يعتقدون أننا نقرب من كارثة العالم المحققة. وعكس المسيحية المبكرة، فإن هذا الاعتقاد مؤسس على أسس علمية متينة. لقد كان وضع المسيحيين الأوائل وضعاً آخر. كانوا يعيشون في جزء صغير من الإمبراطورية الرومانية، التي كانت تتواجد في ذلك الوقت في قمة قوتها وشهرتها. ولم تكن هناك مؤشرات على كارثة محدقة، ومع ذلك كانت هذه المجموعة الصغيرة من الفلسطينيين اليهود مقتنعة بأن هذا العالم القوي سيهوي عما قريب. بطبيعة الحال، لقد كان هذا اليقين خاطئاً. وبما أن المسيح لم يعد للظهور على الأرض، فإن موته وقيامه قد أُوِّلا في الأناجيل كبداية لعهد جديد، وبعد حكم قسطنطين⁽¹³⁾ حاول المرء نقل دور المسيح كوسيط على الكنيسة البابوية. وبطبيعة الحال كانت الكنيسة ترى نفسها، ليس نظرياً، بل واقعياً كممثلة للعهد الجديد.

على المرء أن يأخذ المسيحية المبكرة مأخذ الجد، أكثر مما قام به المرء إلى حد الآن، ليتمكن من الحكم/قياس/وزن هذه الجماعة الصغيرة، والتي لم تعتمد على أي شيء آخر من غير مبادئها الأخلاقية والتي أثرت إلى يومنا هذا. اختارت غالبية اليهود في ذلك الوقت طريقاً آخر. فقد رفضوا الاعتراف بأن عهداً جديداً قد بدأ وفضلوا انتظار ظهور المسيح المنتظر الحقيقي، وهو ظهور سيقع عندما تصل الإنسانية (وليس فقط اليهود) إلى مرحلة، يكون في الإمكان فيها تحقيق العدالة والسلام والحب في معنى تاريخي وليس في معنى أخروي (ديني).

لم تظهر الطبقة الجديدة «ل ك Q» إلا في تطور متأخر للمسيحية

المبكرة. ونجد فيها كذلك المبدأ نفسه. وتعتبر قصة محاولة غواية المسيح من طرف الشيطان هذا الأمر بصورة واضحة. يرفض المرء في هذه القصة الامتلاك وحب السلطة كتمظهرات للتوجه الامتلاكي. ففي محاولة الإغراء الأولى التي قام بها الشيطان مع المسيح، حيث اقترح عليه تبديل الحجارة بالخبز، وهو أمر يرمز إلى المطالبة بالأشياء المادية، أجاب المسيح: «مَكْتُوبٌ: لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الْإِنْسَانُ بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ تَخْرُجُ مِنْ فَمِ اللَّهِ» (متى 4، 4) و(لوقا 4، 4)^(*). بعد هذا حاول الشيطان بإغراء آخر، أن يتمثل في وعده إياه بإعطائه السيطرة الكاملة على الطبيعة (ورفع قانون الجاذبية عنه) وعلى ملوك الأرض كلها. لكن المسيح رفض (متى، 4، 5)⁽¹⁴⁾ و(لوقا 4، 5 - 12)⁽¹⁵⁾. (أثار راينر فونك انتباهي إلى أن محاولة الغواية هذه تمت في الصحراء، ويذكرنا هذا في موضوع خروج اليهود من مصر).

يظهر المسيح والشيطان هنا كمثلين لمبدأين متناقضين بالتمام. فالشيطان هو ممثل الاستهلاك المادي والسلطة على الطبيعة والإنسان. أما المسيح فإنه تجسيد الوجود وفكرة كون الامتلاك هو شرط الوجود. وقد اتبع العالم منذ ظهور الأناجيل طريق الشيطان، وحتى النجاح الذي يظهر باهراً لمبدأ الامتلاك حالياً، فإنه لم يستطع القضاء على حنين البشر إلى مبدأ الوجود، الذي تحدث عنه المسيح وعدد كبير من العلماء في الدين بعده.

نجد صرامة رفض التوجه الامتلاكي لصالح نظيره الوجودي عند التنظيمات اليهودية كتنظيم الإسنير Essener وكذلك وثائق البحر الميت. وقد استمر هذا التقليد (أي تفضيل الوجود على الامتلاك، إ. م.) طوال

(*) فَأَجَابَهُ يَسُوعُ: «مَكْتُوبٌ أَنْ لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الْإِنْسَانُ بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ».

التاريخ المسيحي عند تنظيمات القساوسة، الذين كانوا يدعون للعيش في فقر ومن دون أملاك وممتلكات. ونجد وجهة النظر الراديكالية للمسيحية المبكرة فيما يخص هذا الموضوع في كتب آباء الكنيسة بتأكيدات مختلفة. ولا نقاش في كونهم تأثروا إلى حد ما بالفلسفة الإغريقية في هذا الميدان. وبالنظر إلى ضيق المقام هنا، سوف لن أفصل القول في هذا الأمر ولا في الكتابات الدينية والسوسولوجية المتعلقة به، وسأكتفي بالإحالة إلى كتابات أوتس وشيلينغ في هذا الميدان⁽¹⁶⁾.

كان مفكرو الكنيسة الأوائل متفقين على الرفض القوي الواضح للترف والامتلاك وعدم الاهتمام بالغنى، سواء أكانوا قاموا بذلك بطريقة راديكالية أم معتدلة.

كتب جوستين Justin أواسط القرن الثاني الميلادي: «نحن الذين كنا نحب الغنى فوق كل شيء، نُعدّ الآن كل ما نملكه ملكاً للجميع ونقتسمه مع المحتاجين»⁽¹⁷⁾. أما في رسالة ديوغنيث^(*) Diognetbrief (القرن الثاني الميلادي) فإننا نجد نصاً مهماً، يذكرنا بفقدان الوطن / الأرض التوراتي: «كل أجنبي هو وطنكم الأم، وكل وطن أم هو غربة بالنسبة إليكم»⁽¹⁸⁾. أما تيرتوليان^(**) Tertullian (القرن الثالث الميلادي)، فإنه كان يُعدّ كل تجارة

(*) غالب الظن أن الأمر لا يتعلق برسالة بالمعنى القح للكلمة، بل بنص مسيحي للقرن الثاني الميلادي. الكاتب غير معروف، اختار اسم «ماتيتيس Mathetes». يتعلق الأمر بمحاولة تأسيس بعض ما يعتقد المسيحيون عن الله مثلاً وما معنى حب الآخر ولماذا ظهرت المسيحية في الوقت الذي ظهرت فيه. اتهام اليهود بأنهم كانوا يؤمنون بالله الصحيح، لكنهم كانوا يعبدونه بطريقة غير صحيحة.

(**) كوينطوس سيبتيميوس طيرتوليانوس Quintus Septimius Florens Tertullianus، كاتب مسيحي مبكر، ولد نحو 150 ميلادية في قرطاجنة (قرطاج الحالية بتونس). من آباء الكنيسة اللاتينيين. انظر للتثليث المسيحي. أثر في تعاليم أوغستين، الذي عاش في تونس كذلك.

جشعًا ولم يكن يرى أي ضرورة لها بين الناس المتحررين من الجشع. وكان يسمى البخل سبب كل المصائب⁽¹⁹⁾.

أما بالنسبة إلى بازيلوس^(*) Basilius، كما هو الأمر بالنسبة إلى آباء الكنيسة، فإن هدف كل الخيرات المادية هي خدمة الإنسان، وما يميزه هو سؤال: «من أخذ من أحد لباسه يسمى لصًا، أيستحق الذي لا يُلبس العاري، عندما يكون في إمكانه ذلك، تسمية أخرى؟»⁽²⁰⁾.

يؤكد بازيلوس الملكية المشتركة الأصلية للخيرات، واتهمه بعض الكتاب بأنه يمثل توجهًا شيعيًا. وأنهى هنا هذا العرض القصير عن الامتلاك والوجود في المسيحية بتحذير لكريسيوسطوموس^(**) Chrysostomus (القرن الرابع الميلادي): «لا تقل إنني آكل ما لي، بل تأكله من الأجانب، إن الاستعمال الحسي والأناني يجعل مما لديك، خيرًا للغريب، لذلك أسميه خير الغريب، لأنك تأكله بقلب غليظ وتدعي، بأنه صحيح، بأنك تعيش من هذه الأشياء»⁽²¹⁾.

كان في إمكاني ذكر كثير من مواقف آباء الكنيسة فيما يخص تأكيدهم على عدم أخلاقية الامتلاك الخاص والاستعمال الأناني لما يملكه المرء. لكن الاستشهادات التي سبقت تكفي لتأكيد استمرار رفض التوجه الامتلاكي في التوراة وفي المسيحية المبكرة وما لحقها في القرون اللاحقة على ظهورها. وحتى طوماس الأكويني، الذي كان يحارب المجموعات الشيعية صراحة، توصل إلى نتيجة يؤكد فيها أن مؤسسة

(*) عاش بازيلوس فون سيساريا Basilius von Caesarea في القرن الرابع الميلادي، ويعد من أهم آباء الكنيسة.

(**) يوهانيس فون أنتيوشيا، توفي عام 401 م، كان أسقف إسطنبول. ينتمي إلى الكنيسة الشرقية، وهو من آباء الكنيسة الأوائل. عاش زاهدًا وكان معروفًا كخطيب كبير ومناهض لاستغلال السلطة الكنسية وسلطة الدولة. كانت له عداوة معينة لليهود في كتاباته المبكرة.

الملكية الخاصة لا يمكن أن تُبرر، إلا إذا كان هدفها إحلال إمكانية العيش في رفاهية للجميع. وتؤكد البوذية التقليدية، أكثر من التوراة والإنجيل، أهمية رفض الشهوة/ الرغبة، والرغبة في الامتلاك في أنواعه كافة، بما في ذلك «الأنا» الشخصي، والبحث باستمرار عن الجوهر (عوض الأنا الذاتي: إ.م.)، يعني البحث عن الكمال الذاتي⁽²²⁾.

المايستر إيكهارت (1260-1327)

وصف إيكهارت وحلل بوضوح وعمق منقطعي النظر الفرق بين طريقة الحياة الامتلاكية ونظيرتها الوجودية، وهو تحليل لم يصله أي أحد آخر من بعده إلى حد الآن. كان إيكهارت من أهم الشخصيات القيادية في تنظيم الدومينيكانيين الألمان، عالم دين وأهم ممثل للتصوف الألماني وأعمق مفكر في هذا الميدان بطريقة راديكالية. كان لخطبه تأثير كبير، ليس فيما يخص معاصريه وتلامذته فحسب، بل أيضًا فيما يتعلق بالمتصوفة الألمان بعده؛ كما أن تأثيره اليوم واضح على الكثير من الناس، الذين يبحثون عن فلسفة حياة غير لاهوتية، عاقلة وفي الوقت نفسه «متدينة».

أعتمد في استشهاداتي بنصوص إيكهارت على يوسف كوينت في مؤلفه: المايستر إيكهارت، المؤلفات الألمانية، وفي حالة الضرورة أرجع كذلك إلى كوينت في كتابه: «جمع الخطب والنصوص الألمانية». ويحتوي جمع كوينت (1977) هذا على النصوص الأصلية لإيكهارت، أما فيما يخص نصوص إيكهارت، غير المؤكدة بأنها له، فإنني أرجع إلى طبعة فرانتس بفافير (1857).

مفهوم الامتلاك عند إيكهارت

يُعدّ المصدر المعتاد لمعرفة وجهات نظر إيكهارت المتعلقة بطريقة العيش الامتلاكية، خطبته حول الفقر، والتي تنطلق من نص إنجيلي لمتى:

«طوبى للمساكين بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات» (3، 5). ويوضح إيكهارت في هذه الخطبة ما معنى الفقر الروحي. يوضح منذ البداية بأنه لا يتحدث عن الفقر الخارجي، يعني المادي، على الرغم من أن الحديث عن هذا يستحق الثناء. إنه يريد الحديث عن الفقر الداخلي، أي الفرق الذي يتحدث عنه الإنجيل.

يعرف الفقر الداخلي كالتالي: «إنه الإنسان الفقير، الذي لا يريد ولا يعرف وليس له شيء»⁽²³⁾.

من هو إذن هذا الإنسان الذي لا يريد؟ عادة ما نعني بهذا الإنسان الذي اختار حياة الزهد. ولكن ليس هذا ما يقصده إيكهارت. إنه يعني أولئك الذين يفهمون التخلي عن الرغبات كتمرين كفارة وممارسة دينية خارجية. يقول بأن الناس الذين يعتقدون في هذا، يتشبثون بأنهم الأناني: «يُسمى هؤلاء الناس مقدسين بسبب مظهرهم الخارجي، لكنهم داخلياً حمير، لأنهم لا يفهمون المعنى الحقيقي للحقيقة الإلهية»⁽²⁴⁾.

ما يهم إيكهارت هو نوع الامتلاك - الإرادة، الذي يُعدّ كذلك فئة أساسية في التفكير البوذي: الجشع، حب الامتلاك والأنانية. فبوذا كان يرى أن سبب ألم الإنسان هي الرغبة، وليس فرحة الحياة في حد ذاتها. وعندما يقول إيكهارت بأنه ضروري ألا تكون عند المرء إرادة/ رغبة، فإنه لا يعني بهذا بأنه على المرء أن يكون ضعيفاً. إنه يتحدث عن ذلك النوع من الإرادة المشابهة للرغبات، التي تقود المرء، والتي، عندما نمعن النظر فيها، ليست إرادة حقيقية. ويذهب إيكهارت إلى أبعد من هذا عندما يطالب الإنسان بالأتمنى حتى تطبيق إرادة الله، لأن في هذا التمني رغبة. فالإنسان الذي لا يريد، هو الإنسان الذي ليست له أي رغبة لأي

شيء كان، وهنا بالضبط يكمن جوهر مفهوم إيكهارت «العزلة/ الانعزال
«Abgeschiedenheit».

من الإنسان الذي لا يعرف؟ هل يجعل إيكهارت من إنسان بليد غير
عارف غير متعلم وغير مثقف مثلاً؟ كيف كان يمكنه القيام بكل هذا
الشيء، وهو الذي كان شخصاً ذا تكوين كبير ومعرفة واسعة، وهو الأمر
الذي لم يخفِه قط ولم يقلل من قيمته، وكان هدفه الأساسي تكوين غير
المكونين؟

ما يقصده إيكهارت عندما يقول إن على المرء ألا يتعلم هو التمييز
بين المعرفة في صيغتها الامتلاكية وفعل المعرفة، يعني التوغل في جذور
وأسباب الشيء. يميز إيكهارت بوضوح تام بين فكرة ما وسيرورة التفكير.
ويؤكد أن من الأحسن معرفة الله عوض محبته/ حبه: «يوقظ الحب الرغبة
والطلب. على العكس من هذا، فإن التفكير لا يعير هذا أي اهتمام، بل إنه
يفسحه ويفترق منه/ عنه ويتقدم إلى الأمام ويلمس الله، كما هو مجرد،
 ويفهمه في وجوده وحده»⁽²⁵⁾.

على مستوى آخر (ويتحدث إيكهارت باستمرار على مستويات عدة)
فإنه يذهب إلى أكثر من هذا. يقول: «وفي مرة من المرات، فإن الإنسان
الفقير هو ذاك الذي لا يعرف شيئاً. قلنا مناسباتياً، بأنه على الإنسان أن
يعيش من دون أن يحب ذاته ولا الحقيقة ولا الله. لكننا الآن نقول إن شيئاً
آخر، ونريد أن نقوله باستمرار: إن الإنسان الذي يجب أن يكون له هذا
الفقر، يجب أن يعيش من دون أن يعرف بأنه يحب نفسه ولا الحقيقة ولا
الله، يجب أن يتخلص من كل معرفة، بحيث لا يعرف ولا يتعرف ولا
يحس، بأن الله يعيش فيه؛ أكثر من هذا: يجب ألا يعرف التعرف الذي
يعيش فيه، ذلك أن الإنسان، حين كان في الوجود الإلهي الأزلي، لم يكن

أحد آخر يعيش فيه، بل ما كان يعيش فيه ذاته نفسها. لنقل إذن إن على الإنسان أن يكون فارغاً من معرفته الخاصة، كما كان يفعل عندما لم يكن موجوداً بعد، وليترك الله يعمل ما أَرادَه، وما على الإنسان إلا الوقوف فقط»⁽²⁶⁾.

لفهم موقف إيكهارت، لا بد من أن يعرف المرء المعنى الحقيقي لما كان يعنيه عندما قال: «على الإنسان أن ينسى معرفته الخاصة». لا يعني بهذا أن على المرء نسيان ما يعرفه، بل عليه أن يعرف أنه يعرف. يعني هذا أنه يجب على المرء ألا يُعَدَّ معرفته مُلك ما له، يعطيه الشعور بالأمن والهوية، على المرء ألا «يُغمَر» بمعرفته وألا يتعلق بها وألا يشتبهها. لا يجوز أن تتخذ المعرفة الشكل الخاص بالدوغمائية، التي تجعل منا عبيداً. كل هذا ينتمي إلى طريقة الوجود الامتلاكي.

لا تكون المعرفة في طريقة العيش الوجودية شيئاً آخر من غير عملية تفكير في حد ذاتها. أي تفكير لا يشعر أبداً بالرغبة في التوقف للوصول إلى اليقين. يتابع إيكهارت قوله: «أما الفقر الثالث الذي أود الحديث عنه فهو الفقر الخارجي: إنه الفقر، حيث لا يكون للإنسان أي شيء. ولكن انتبهوا هنا جيداً. لقد قلتها مراراً وقالها كبار المعلمين أيضاً: يجب على الإنسان أن يتخلص من كل الأشياء، الداخلية والخارجية، بحيث يُصبح مكاناً خاصاً بالله، ويكون في إمكان الله الاشتغال في هذا المكان. لكننا نقول الآن شيئاً آخر. إذا تخلص الإنسان من المخلوقات كافة ومن الله ومن ذاته بذاتها، لكنه وقف مع الله، بحيث يمكن لله أن يجد فيه مكاناً يشتغل فيه/ يؤثر، فإننا نقول: مادام هذا الأمر موجوداً في الإنسان، فإن الإنسان ليس فقيراً خارجياً [بعد]. فالله لا يرغب في أن يكون الإنسان مكاناً يمكن لله أن يشتغل فيه، بل عندما يكون الفقر في الروح، عندما

يتخلص الإنسان ومن مخلوقاته كافة، بحيث إن الله عندما يريد أن يؤثر في روحه، يكون هو ذاك المكان الذي يريد أن يؤثر فيه. إنه يحب بالتأكيد القيام بهذا.

نقول إذن بأنه يجب على الإنسان أن يكون فقيرًا، بحيث لا يكون مكانًا ولا يكون له مكان، يؤثر الله فيه. هناك حيث يحتفظ الإنسان [بعد] بمكان في ذاته، فإنه يحتفظ بالفرق [بعد]. ولهذا السبب، فإنني أطلب من الله أن يخلصني من الله»⁽²⁷⁾.

لم يكن في استطاعة إيكهارت التعبير عن عدم الامتلاك بطريقة راديكالية أكثر مما قام به. في البداية على المرء أن يتحرر من أشياء وسلوكه. ولا يعني أنه يجب علينا ألا نمتلك شيئًا، أو عدم القيام بأي شيء؛ بل يعني ألا نربط ونكبل ونضع أصفادًا في أيدينا بما نملكه، وينطبق هذا على الله أيضًا.

يقرب إيكهارت من إشكالية الامتلاك من زاوية أخرى كذلك، عندما يتطرق للعلاقة بين الامتلاك والحرية. ذلك أن حرية الإنسان تكون محدودة، بمقدار تعلقنا بالامتلاك وشغلنا وأنانا الخاص. فعن طريق ارتباطنا بهذا الأخير (يترجم كوينت Quint في مقدمته لمجموعة من نصوص إيكهارت الكلمة الألمانية «الخاصية eigenschaft» بكلمة «ربط/ارتباط الأنا Ichbindung أو حب الذات Ichsucht») نقطع الطريق على أنفسنا ولا يمكن أن ننتج ونحقق ذواتنا⁽²⁸⁾. أو افق د. ميث Mieth. D. موافقة كاملة عندما يقول: «تظهر الحرية كشرط للإنتاج الحقيقي بالنسبة إلى المايستر كمسؤولية ذاتية» (1971، ص 15)، تمامًا كما هو الحب عند القديس بول، كونه حرًا من كل ربط/ارتباط للأنا. فشرط الحب والوجود (العيش/الحياة) المُثمر يكمن في الحرية في معنى عدم الربط والتحرر

من كل إدمان والارتباط بالأشياء وبالأنا الذاتي. طبقاً لإيكهارت، فإن هدفنا في الحياة كبشر هو التحرر من قيود ربط الأنا والأنانية، يعني التحرر من نمط الحياة الامتلاكي، للوصول إلى نمط الحياة الوجودي الكامل. لم أعر على أي كاتب آخر تقرب أفكاره من أفكاري فيما يتعلق بطبيعة التوجه الامتلاكي كما نظر إليه إيكهارت مثل ميث Mieth. يتحدث عن «البنية الامتلاكية للبشر» (1971، ص 138)، تماماً كما أتحدث أنا شخصياً عن «نمط الوجود الامتلاكي» أو «البنية الامتلاكية للوجود». ويرجع أيضاً إلى المفهوم الماركسي «مصادرة الملكية/ التأميم Expropriation»، عندما يتحدث عن اختراق البنية الامتلاكية الداخلية، مضيفاً أن هذا هو الشكل الراديكالي للمصادرة.

ما هو حاسم في نمط الحياة الامتلاكي ليست هي الأشياء المختلفة للامتلاك، لكل مجموع الوضع. كل شيء وكل أحد يمكن أن يصبح موضوع الرغبة: أدوات الحياة اليومية، مُلك، طقوس، أعمال خيرية، معرفة وأفكار. لا تُعدّ هذه الأشياء كلها «سيئة» في حد ذاتها، لكنها تصبح هكذا، يعني تكون حاجزاً أمام تحقيق ذاتنا، عندما نتشبث بها، عندما تصبح سلاسل تقيد حريتنا.

مفهوم الوجود عند إيكهارت

يستعمل إيكهارت «الوجود Sein» في معنيين مختلفين، حتى وإن كانا قريبين بعضهما من بعض. يعني بالوجود في معنى سيكولوجي قح الدوافع الحقيقية، التي غالباً ما تكون غير واعية، والتي تدفع الإنسان للقيام بشيء ما؛ على عكس أفعاله ووجهات نظره، التي تكون منفصلة عن الشخص المفكر أو القائم بسلوك ما. ويسمي كوينت Quint إيكهارت عن حق بـ «محلل نفسي عبقرى»: «لم يكِل إيكهارت من إزاحة الغطاء عن

الرباطات الخفية/ السرية لأعمال الإنسان وعزوفه عن عمل ما والمشاعر الدفينة لحبه لذاته وما يقوم به عن قصد وغير قصد...»⁽²⁹⁾.

توقف وجهة نظر إيكهارت هذه حول الدوافع الخفية القارئ الذي يعرف فرويد، القارئ الذي تخلص من سذاجة وجهات نظر فرويد والنظريات السلوكية التي لا تزال منتشرة، المدافعة عن كون السلوك ووجهات النظر هي معطيات قارة، لا يمكن للمرء تفكيك/ تحليل عناصرها إلا قليلاً، تمامًا كما كان المرء يعتقد في بداية القرن الحالي (أي العشرين: إ.م). لقد عبّر إيكهارت عن وجهة نظره هذه في الكثير من النصوص. ما هو مهم هو تحذيره: «ليست الناس في حاجة إلى التفكير كثيرًا فيما يجب عليهم القيام به، بل يجب عليهم بالأحرى التفكير في ما إذا كان في الإمكان أن يكونوا». ما هو مهم هو أن يكون الإنسان خيرًا/ جيدًا وليس كم كمية خير وما يجب عمله. ما هو مهم هي الأسس التي يبنى عليها ما نقوم به/ نفعله. فوجودنا هو الواقع، الروح التي تحركنا والخاصية التي تحدد سلوكنا. على العكس من هذا، فإن أفعالنا وقناعاتنا، المعزولة عن نواتنا الديناميكية، غير واقعية.

يُعدّ المعنى الثاني للوجود عند إيكهارت شاملًا وأساسيًا. إن الوجود هو الحياة، النشاط، الميلاد، التجدد، التدفق، السيالان، الإنتاج. وفي هذا المعنى فإنه نقيض الامتلاك وحب الذات والأنانية. فالوجود في معنى إيكهارت هو النشاط في المعنى الكلاسيكي للكلمة، كتعبير مُثمر للقوة البشرية الذاتية، إنه لا يعني «الانشغال» في المعنى المعاصر للكلمة، فالنشاط/ الحيوية تعني بالنسبة إليه «الخروج من الذات»، ويصف هذا الأمر بوضوح منقطع النظير عندما يقول بأن الوجود هو طريقة «طبخ» لـ«الولادة الذاتية للذات»، أي ذاك الذي «يتدفق في ذاته وعلى ذاته»

(المرجع السابق نفسه، ص 34). يستعمل في بعض المرات رمز المشي لوصف الخاصية الشيطانية: «... امش في سلام. إن الإنسان الذي يمشي باستمرار، وبالضبط في سلام، هو إنسان سماوي، فالسمااء تمشي من دون توقف، وفي مشيها تبحث عن السلام» (المرجع نفسه، ص 188). ويصف النشاط/ الحيوية عندما يقول بأن الإنسان الشيط والحيوي يشبه إناء، يكبر عندما يُملاً، لكنه لن يُملاً أبداً.

إن مغادرة نمط الحياة الامتلاكي شرط كل نشاط حقيقي. ويُعدّ النشاط الداخلي أسمى فضيلة في النسق الأخلاقي لإيكهارت، وشرط هذا النشاط تجاوز أشكال حب الذات والجشع كافة.

الهوامش

- (1) تطرقت في كتابي «ستصبحون كالآلهة»، 1966، وفي «اللغة المنسية»، 1951 إلى فكرة الزمن المهدوي.
- (2) أنظر: L. Finkelstein, 1946.
- (3) أنظر: A. F. Utz, 1953.
- (4) أنا مدين لراينر فونك على معلوماته المهمة فيما يخص هذا الموضوع وعلى مساعدته المثمرة في هذا المجال.
- (5) «وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين من سالك فأعطه، ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده».
- (6) «من ضربك على خدك فاعرض له الآخر أيضاً، ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضاً».
- (7) «وأما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات، فإنه يشرق شمس على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم، فأجر لكم؟ أليس العشارون أيضاً يفعلون ذلك

وإن سلمتم على إخوتكم فقط، فأني فضل تصنعون؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون هكذا فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السماوات هو كامل»

- (8) «لكني أقول لكم أيها السامعون: أحبوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيكم» وإن أحببتهم الذين يحبونكم، فأني فضل لكم؟ فإن الخطاة أيضًا يحبون الذين يحبونهم وإذا أحستهم إلى الذين يحسنون إليكم، فأني فضل لكم؟ فإن الخطاة أيضًا يقرضون هكذا وإن أقرضتم الذين ترجون أن تستردوا منهم، فأني فضل لكم؟ فإن الخطاة أيضًا يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم المثل بل أحبوا أعداءكم، وأحسنوا وأقرضوا وأنتم لا ترجون شيئًا، فيكون أجركم عظيمًا وتكونون بني العلي، فإنه منعم على غير الشاكرين والأشرار فكونوا رحماء كما أن أباكم أيضًا رحيم».
- (9) «أكرم أباك وأمك، وأحب قريبك كنفسك».

(10) «لا تدينوا لكي لا تدانوا لأنكم بالدينونة التي بها تدينون تدانون، وبالكيل الذي به تكيلون يكال لكم ولماذا تنظر القذى الذي في عين أخيك، وأما الخشبة التي في عينك فلا تفتن لها أم كيف تقول لأخيك: دعني أخرج القذى من عينك، وها الخشبة في عينك يا مرائي، أخرج أولًا الخشبة من عينك، وحينئذ تبصر جيدًا أن تخرج القذى من عين أخيك».

(11) «ولا تدينوا فلا تدانوا. لا تقضوا على أحد فلا يقضى عليكم. اغفروا يغفر لكم». «لماذا تنظر القذى الذي في عين أخيك، وأما الخشبة التي في عينك فلا تفتن لها».

(12) إضافة المترجم: «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السماوات» متى، (5، 3).

(13) إضافة المترجم: هو فلافيوس فلاريوس كونستانتينوس Flavius Valerius Constantinus، أو قسطنطين الأكبر، قيصر روماني حكم بين 306 م و337 م. في عهده أصبحت الإمبراطورية الرومانية مسيحية الدين، وفي عام 325 أمر بعقد أول مؤتمر مسيحي، المعروف بمؤتمر نيسا الأول، ونيسا مدينة تسمى حاليًا إزنيك Iznik غير بعيدة من إسطنبول بتركيا، لإنهاء الصراعات المسيحية الداخلية.

(14) ثُمَّ أَخَذَهُ إِبْلِيسُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُقَدَّسَةِ وَأَوْقَفَهُ عَلَى جَنَاحِ الْهَيْكَلِ وَقَالَ لَهُ: «إِنْ كُنْتَ ابْنُ اللَّهِ فَاطْرُحْ نَفْسَكَ إِلَى أَسْفَلٍ لِأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: أَنَّهُ يُوصِي مَلَائِكَتَهُ بِكَ فَعَلَى أَيْدِيهِمْ يَحْمِلُونَكَ لِكَيْ لَا تَصُدِّمَ بِحَجَرٍ رِجْلَكَ».

قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «مَكْتُوبٌ أَيْضًا: لَا تُجَرِّبَ الرَّبَّ إِلَهَكَ».

ثُمَّ أَخَذَهُ أَيْضًا إِبْلِيسُ إِلَى جَبَلٍ عَالٍ جَدًّا وَأَرَاهُ جَمِيعَ مَمَالِكِ الْعَالَمِ وَمَجْدَهَا وَقَالَ لَهُ: «أَعْطَيْتُ هَذِهِ جَمِيعَهَا إِنْ خَرَزْتَ وَسَجَدْتَ لِي».

جِيئَ قَالَهُ يَسُوعُ: «أَذْهَبْ يَا شَيْطَانُ! لِأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: لِلرَّبِّ إِلَهِكَ تَسْجُدُ وَإِيَّاهُ وَحْدَهُ تَعْبُدُ».

(15) «ثُمَّ أَصْعَدَهُ إِبْلِيسُ إِلَى جَبَلٍ عَالٍ وَأَرَاهُ جَمِيعَ مَمَالِكِ الْمَسْكُونَةِ فِي لَحْظَةٍ مِنَ الزَّمَانِ. وَقَالَ لَهُ إِبْلِيسُ: «لَكَ أُعْطِيَ هَذَا السُّلْطَانُ كُلُّهُ وَمَجْدُهُنَّ لِأَنَّهُ إِلَهِي قَدْ دُفِعَ وَأَنَا أُعْطِيهِ لِمَنْ أُرِيدُ. فَإِنْ سَجَدْتَ أَمَامِي يَكُونُ لَكَ الْجَمِيعُ».

فَأَجَابَهُ يَسُوعُ: «اذْهَبْ يَا شَيْطَانُ! إِنَّهُ مَكْتُوبٌ: لِلرَّبِّ إِلَهِكَ تَسْجُدُ وَإِيَّاهُ وَخَدَهُ تَعْبُدُ». ثُمَّ جَاءَ بِهِ إِلَى أُورُشَلِيمَ وَأَقَامَهُ عَلَى جَنَاحِ الْهَيْكَلِ وَقَالَ لَهُ: «إِنْ كُنْتَ ابْنَ اللَّهِ فَاطْرَحْ نَفْسَكَ مِنْ هُنَا إِلَى أَسْفَلِ لِأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: أَنَّهُ يُوصِي مَلَائِكَتَهُ بِكَ لِكَيْ يَحْفَظُوكَ وَأَنَّهُمْ عَلَى أَيْدِيهِمْ يَحْمِلُونَكَ لِكَيْ لَا تَصُدِّمَ بِحَجَرٍ رِجْلَكَ». فَأَجَابَ يَسُوعُ: «إِنَّهُ قِيلَ: لَا تُجَرِّبِ الرَّبَّ إِلَهَكَ».

A. F. Utz, 1953 und O. Schilling, 1908. (16)

O: Schelling, 1908, S. 24. أخذنا النص من عند شيلينغ.

Jede Fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vaterland ist ihnen Fremde. (18)

O: Schelling, 1908, S. 24 وK. Farner, 1947. وT. Sommerlad, شيلينغ، أنظر كذلك: (19) 1903.

Wer einem ein Kleid wegnimmt, der wird Dieb genannt; wer aber den (20) Nackten nicht kleidet, ob er's gleich könnte, verdient der eine andere Bezeichnung? K. Farner, 1947, S. 64

(21) أخذنا النص من عند شيلينغ: Schelling, 1908, S. 111: O: يقول النص الأصلي: «sage nicht, ich verzehre das Meinige; du tust es von Fremden; der schweglegerische, egoistische Gebrauch macht, was dein ist, zu fremdem Gut; darum nenne ich es fremdes Gut, weil du es hartherzig verzehrst und behauptest, es sei recht, dass du allein von den Dingen lebest»

(22) لفهم أعمق للبوذية، أحيلى على كتاب Nyanaponika Mahathera 1962, 1970 und 1971

J. Quint, 1977, S. 33 (23)

(24) المرجع السابق نفسه، ص. 304.

(25) المرجع السابق نفسه، ص 238.

(26) المرجع نفسه، ص 305.

(27) المرجع نفسه، ص 307.

J. Quint, 1977, S. 29. (28)

J. Quint, 1977, S. 29. (29)

الجزء الثاني

**تحليل الفروق الأساسية
بين نمط الحياة الامتلاكي والوجودي**

الفصل الرابع

نمط الحياة الامتلاكي

المجتمع الموجه نحو الربح: أساس نمط الحياة الامتلاكي

بما أننا نعيش في مجتمع يتأسس على ركائز ثلاث: الملكية الخاصة والربح والسلطة، فإن حكمنا يكون مغرضًا كثيرًا. فالاقتناء والامتلاك والربح من الحقوق المقدسة للفرد في المجتمع الصناعي. ولا يؤدي إشكال مصدر هذا المُلْك ولا ما إذا كان امتلاكه مرتبطًا بأي مسؤولية كانت أي دور يُذكر. والمبدأ الشائع في هذا المجال هو: «ليس من حق أي كان أن يسألني أين وكيف حصلت على ما أملكه أو ماذا أعمل به. إن حقي في هذا الإطار غير محدود ومطلق، مادمت لا أقوم بشيء ضد القانون».

يسمى هذا الشكل من المُلْك، مُلْكًا خاصًا *Privateigentum* (من اللاتينية *privare* أي السطو)، لأنه يحرم الآخرين من استعماله والتمتع به، ويجعل من المالك سيد ملكه الوحيد. والظاهر أن هذا الشكل من الملكية هو أمر طبيعي وكوني، على الرغم من أنه يُعدّ في الحقيقة حالة استثنائية وليست عامة، عندما نتمعن في مجموع التاريخ البشري، بما في ذلك قبل التاريخ، وبالخصوص عندما نتمعن في الثقافات غير الأوروبية، حيث لا يكون للاقتصاد فيها أسبقية على ميادين الحياة الأخرى. إلى جانب تسمية الملكية الخاصة، يستعمل المرء مصطلحات أخرى

كالمِلك المحصل عليه اعتمادًا على النفس، والذي يُعدّ نتيجة لمجهود العمل الذي يقوم به المرء. وهناك مصطلح المِلك المحدود، الذي يكون محدودًا بالتزام المالك له بمساعدة الآخرين. وتمّ المِلك الشخصي أو الوظيفي، الذي يتضمن آلات تستعمل في العمل وبضائع تُستهلك. وكذا المِلك الجماعي، الخاص بمجموعة بشرية كاملة.

إن المعايير الأخلاقية السائدة في مجتمع ما، تطبع طباع المتممين لهذا المجتمع («الطباع المجتمعية»). وتتميز في الحالة التي تعيننا هنا بالرغبة في الحصول على ملكية ما، للاحتفاظ بها ومضاعفتها، يعني الربح منها. لكن الغالبية الساحقة لا تملك أي شيء، وهنا يُطرح السؤال العويص، المتمثل في كيفية تطوير البشر الذين ليس لهم ملك لشغف الحصول على ملك ما والمحافظة عليه؟ كيف يمكنهم الشعور بأنهم مالكون، من دون أن يكون لهم ملك؟

كما نعرف جميعًا، فليس من الصعب الإجابة عن هذا السؤال. ذلك أن الناس الذين لا يملكون شيئًا، يملكون شيئًا ما ويتشبثون بهذا الشيء، تشبّت المُلّاك الكبار بما لديهم. فضلًا عن هذا فإنهم مسكونون بالرغبة في المحافظة على ما يملكونه ومضاعفته ولو بمعدل ضئيل جدًا (بتوفير بعض السنتيمات من هنا وهناك). وقد لا تكون اللذة الكبيرة تتمثل في امتلاك أشياء مادية، بل في أنماط عيش. ففي المجتمعات الأيسية كان أفقر الناس يمتلك زوجته وأطفاله ودواجنه، إلى حدّ أنه كان يشعر بنفسه كسيدهم المطلق. ما كان يهم الرجل في مثل هذا المجتمع اعتقاده بأن الحصول على أكبر عدد من الأطفال هو السبيل الوحيد لامتلاك البشر، من دون ضرورة عمل شاق من أجل ذلك ومن دون توظيف أي رأس مال. وعندما يفكر المرء في الأمر جدّيًا، ويتضح بأن المرأة هي التي كانت

تحمل كل ثقل هذه المسؤولية، فلا يمكنه أن ينفي بأن إنجاب الأطفال في المجتمع الأبوي كان استغلالاً فادحاً للمرأة. وقد كانت الأمهات يعتبرن أطفالهن ملكاً لهن، حين كانوا صغاراً. وقد كان هذا بمنزلة دائرة مغلقة لانهاية: كان الرجال يستغلون زوجاتهم، وكانت الزوجات يستغلن أطفالهن، والشباب الصاعد يلتحقون بأبائهم لاستغلال النساء.

دامت سيطرة الرجل في النظام المجتمعي الأبوي ستة قرون طوال أو سبعة، وعلى الرغم من أن هذا النظام بدأ في الانهيار، فإنه لا يعني أنه اختفى نهائياً، وبالخصوص في الدول الفقيرة وفي الفئات الاجتماعية التي تحتل قاعدة الهرم الاجتماعي في الدول الغنية. ذلك أن تحرر النساء والأطفال والشباب يتوقف على ارتفاع مستوى المعيشة في مجموعة بشرية ما. إذن، إذا كان الشكل الأبوي لامتلاك الأشخاص قد ولى، فكيف سيحقق المواطن المتوسط الحال في الدول المتقدمة رغبته في جمع الأملاك والمحافظة عليها ومضاعفتها؟ ويكمن الجواب في كون مجال الامتلاك يتسع ليشمل الأصدقاء والحبيب أو الحبيبة والصحة والأسفار وأشياء فانية والله والأنا الشخصي. وقد استعرض ماكس ستيرنر Max Stirner عام 1893 بطريقة ممتازة للغاية الهوس الامتلاكي للبورجوازية. فقد تحول البشر إلى أشياء، تتخذ العلاقات بينهم شكلاً امتلاكياً. ذلك أن «الفردانية Individualismus»، التي كانت تعني في معناها الإيجابي التحرر من القيود الاجتماعية، انزلت في معناها السلبي لتصبح تعني «الامتلاك الذاتي»، يعني الحق والمسؤولية في وضع الطاقة الذاتية في خدمة النجاح الذاتي.

إن أهم موضوع للشعور بالامتلاك هو الأنا الذاتي. ويتضمن هذا الأنا الكثير من الأشياء: جسدنا، اسمنا، وضعنا الاجتماعي، ممتلكاتنا (بما في

ذلك معرفتنا)، الصورة التي نحملها عن أنفسنا وتلك التي نعطيها عن أنفسنا للآخرين. وبهذا فإن أنانا خليط من الخصائص الفعلية كالمعرفة والقدرة والخصائص الخيالية، نُوضعها حول نواة واقعية. والجوهري في هذا كله ليس المضمون الذي يقوم عليه الأنا الشخصي، لكن واقعة كوننا نشعر بأننا كشيء نمتلكه وكون هذا «الشيء» أساس مُعاشنا لهويتنا.

يجب أن نأخذ في الاعتبار ظرفاً مهماً في عرضنا للتفكير الامتلاكي: التغيير الذي وقع في العلاقة بالامتلاك منذ القرن التاسع عشر. يظهر أن الصلة بالامتلاك التي كانت سائدة قديماً قد اختفت تقريباً منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. لقد كان المرء يأوي ويعتني بكل ما كان يمتلكه ويستعمله لأطول مدة ممكنة. وكان المرء يشتري شيئاً للمحافظة عليه. وكان الشعار آنذاك: «كل قديم جميل». أما اليوم، فإن المرء يشتري ليرمي به، لاستعماله وليس للمحافظة عليه، أتعلق الأمر بسيارة أم بلباس أم بآلة تقنية، فإن المرء يشتري ليستعمل لبعض الوقت، يتوق إلى شراء أحدث طراز من هذه الأشياء. إذن الاقتناء - والامتلاك والاستعمال المؤقت - والرمي (أو إبداله إذا كان ذلك ممكناً بطراز حديث) أو شراء جديد: هذه هي إذن الدورة، وشعارها: «كل جديد جميل». والمثال الواضح للعقلية الاستهلاكية لليوم امتلاك سيارة. فكل الاقتصاد مبني على صناعة السيارات وتحدد حياتنا إلى حد كبير على استهلاك هذه السيارة: يمكن للمرء أن يطلق على حقبتنا التاريخية الحالية اسم: «عصر السيارة».

يظهر امتلاك سيارة، بالنسبة إلى الذين يمتلكون واحدة منها، كضرورة حيوية، أما بالنسبة إلى الذين يتوقون إلى امتلاكها، فإنها تتضمن السعادة، وبالخصوص فيما يُسمى «الدول الاشتراكية». لكن الانجذاب بالسيارة ليس عميقاً ودائماً، بل إنه لا يدوم إلا مدة وجيزة، ذلك أن المرء يغير

سيارته باستمرار، فبعد سنة أو سنتين يشبع المرء منها ويريد واحدة أخرى جديدة، يبيعها بأفضل ثمن ممكن. وبهذا تظهر التجارة في السيارات لعباً، تؤدي فيها الوسائل غير المشروعة في بعض الأحيان دوراً مهماً، ويتلذذ المرء بالربح الذي يحصل عليه، تقريباً تماماً كما يتلذذ بشراء أحدث طراز من نوع سيارة ما.

هناك تناقض كبير جداً بين العلاقة بالسيارة كمثال لموضوع امتلاك ما وواقعة كون الاهتمام بطراز سيارة ما لا يكون إلا قصيراً. وإذا حاول المرء حل هذا اللغز، فيجب عليه أخذ عوامل كثيرة في الحسبان. فمن جهة تصبح العلاقة بالسيارة شخصية. فلا تُعدّ السيارة موضوعاً واقعياً قد أتعلق به، لكنها رمز لوضعي، لأناي وبسط لسيطرتي. فبشراء سيارة ما، أشتري كذلك بالفعل جزءاً جديداً من أناي. ومن جهة أخرى فإن الربح الذي قد أجنه من بيع سيارتي المستعملة يمكن أن يضرب في أربعة، إذا بعته سنتين بعد شرائها وليس ست سنوات. ذلك أن فعل أخذ الشيء المُمْتَلَك الجديد نوع من فض البكارة، أي الرفع من الشعور بالسيادة على شيء ما، وكلما تكررت هذه التجربة، كان شعوري بالانتصار كبيراً. فضلاً عن أن تغيير السيارة يقدم كل مرة إمكانية ربح ما من خلال بيعها، والرغبة في الربح أمر متجذر عميقاً في الإنسان المعاصر. أما العنصر الرابع في عملية تغيير السيارة فإن أهميته كبيرة جداً: الحاجة إلى مُثيرات جديدة، ذلك أن المثيرات القديمة تصبح بعد مدة قصيرة غير ذات أهمية. فقد ميزت في دراستي «تسريح الهدم الإنساني»⁽¹⁾ بين المثيرات «المنشطة» ونظيرتها «البسيطة» واقترحت في ذلك الحين التعبير الآتي: «كلما كان مؤثراً ما «بسيطاً» (يعني لا إرادياً)، تغير فيما يخص كثافته ونوعه. وكلما كان مُنشطاً، دامت قدرته على التأثير ولم يُعدّ تغييره ضرورياً طبقاً لغزارته ومحتواه»⁽²⁾.

يكمن العامل الخامس والحاسم في تغيير الطبع المجتمعي في غضون القرن الحالي في تغيير هذا الطبع من «طبع القطيع» إلى «طبع التسويق». لم يختلف التوجه الامتلاكي بهذا التغير، لكنه تَغَيَّرَ كثيرًا، وسأتطرق إلى هذا الأمر في الجزء السابع من هذا الكتاب.

للإنسان اليوم شعور امتلاكي تجاه أناس آخرين: الطبيب، طيب الأسنان، المحامي، رئيس العمل، العامل إلخ. وسبب هذا الأمر أن الناس يميلون إلى الحديث عن طبيبتهم، طيب أسنانهم، عاملهم إلخ. وباستثناء البشر، هناك عدد لا يحصى من الأشياء وحتى مشاعر تُعاش كملك كالصحة والمرض مثلاً. فعندما يتحدث البشر عن صحتهم، يقومون بذلك بشعور المالك، يتحدثون عن مرضهم، عملياتهم الجراحية، علاجهم، تخفيف وزنهم، أدويتهم. من الواضح إذن أن المرء يشعر بالصحة والمرض كملك، ويُعدّ النقص في الصحة كذلك واحدًا من الأوضاع الامتلاكية كأسهم مُضَارِب ما، خسرت جزءًا من قيمتها الاسمية.

قد تصبح الأفكار والاقتراعات جزءًا من الملك الشخصي، يمكن للمرء التخلص منها. كما أن العادات اليومية تُعاش كملك، فمثلاً هناك من يتعود على الاستيقاظ في الساعة نفسها ويتناول وجبة الفطور نفسها ويتضايق من كل تغيير ولو بسيط في روتينه هذا، لأن هذه العادة أصبحت ملكًا له، وضياعها يهدد أمنه.

قد يبدو للكثير من القراء أنني أستعرض نمط الحياة الامتلاكي بطريقة أحادية وسلبية. وهدفني من وراء ذلك وصف الموقف الاجتماعي السائد في هذا الميدان لرسم صورة واضحة له قدر الإمكان. ولكن من الضروري أن ترجع هذه الإشارة إلى وضعها الصحيح، ومن المؤكد أن هناك ميلًا في الجيل الجديد يقف ضد موقف الغالبية الساحقة في المجتمع. ويمكننا

أن نسجل في هذا الإطار وجود عادات استهلاك، لا تُعدّ أشكالاً مضمرة للامتلاك، بل تعبير عن سرور بالنشاط الذي يقوم به المرء من دون أي هدف نفعي من هذا النشاط. يسافر مثل هؤلاء الشباب طويلاً للاستمتاع بسماع موسيقى ما تروقهم أو مشاهدة مكان ما أو التقاء أناس. وما لا يناقش هنا هو ما إذا كانت أهدافهم من وراء مثل هذه الأنشطة ذات قيمة بالفعل، كما يعتقدون؛ فحتى وإن كانت الجدية والاستعداد المبدئي أو حتى القدرة على التركيز تعوزهم، فإن مثل هؤلاء الشباب يتجرؤون على الوجود ولا يطالبون بأي مقابل عن نشاطهم أو ما قد يجنونه من خلاله. ويظهرون مخلصين أكثر بالمقارنة بالجيل الذي سبقهم. قد تبدو اقتناعاتهم الفلسفية والسياسية ساذجة، لكنهم لا يصقلون أناهم باستمرار لكي يصبحوا «بضاعة» مرغوباً فيها في السوق. ولا يحافظون على صورتهم بالكذب المستمر، عن وعي أو من دون وعي، ولا يضيعون طاقتهم أساساً لكبت الحقيقة، كما تقوم الغالبية بذلك. وغالباً ما يُبهرون الجيل السابق عليهم، الذي يُعجب سراً، بقدرتهم على رؤية الحقيقة والنطق بها من خلال صدقهم. وينتمي مثل هؤلاء الشباب إلى مجموعات سياسية ودينية مختلفة، لكن الكثير منهم لا يمثلون أيّ أيديولوجيا أو معتقد معينين، ويكون في إمكانهم وصف أنفسهم بأنهم «بيحثون» فقط. وقد لا يجدون أنفسهم بعد ولم يعثروا على الهدف الذي يعطي لحياتهم العملية توجيهاً معيناً، لكنهم يحاولون أن يكونوا أصيلين ولا يتهافتون على الامتلاك والاستهلاك.

تحتاج هذه الصورة الإيجابية إلى إعداد معين. فهؤلاء الشباب (وقد تقلص عددهم في بداية الستينيات بطريقة ملحوظة) في المرور، لم ينجح منهم الكثير في «التحرر» من أجل «التحرر». إنهم يتمردون من دون

البحث عن هدف ما يمكنهم التحرك من أجله وعليه، باستثناء التحرر من القيود والتبعيات. وكآبائهم البورجوازيين تبعوا شعار كون كل جديد جميل وطوروا لامبالاة فوبية تقريباً ضد كل تراث وفكر المفكرين الكبار، الذين قدمتهم الإنسانية. فقد كانوا يعتقدون بنوع من النرجسية الساذجة أن في إمكانهم اكتشاف كل ما يستحق الاكتشاف بأنفسهم. وفي العمق، فإن مثالهم يكمن في رغبتهم في أن يصبحوا أطفالاً صغاراً من جديد، وقد قاد مفكرون مثل هيربيرت ماركوزا Marcuse Herbert الأيديولوجية التي تطالب بالرجوع إلى الطفولة - وليس التطور نحو سن الرشد - معتبراً إياها كالهدف النهائي للاشتراكية والثورة. فقد كان هؤلاء الشباب سعداء، ماداموا شباباً ونشوتهم مستقرة. لكن كثيرين منهم غادروا هذه المرحلة بشعور خيبة أمل عميق، من دون الوصول إلى قناعات أساسية ومن دون أن يجدوا مركزاً في ذواتهم الداخلية. لقد أصبحوا في نهاية المطاف غالباً ساخطين على الأوضاع، غير مباليين أو متعصبين بؤساء ومحبين للهدم.

هناك استثناءات معينة بطبيعة الحال لم تعرف هذا المصير، لكن عددها غير معروف للأسف. وطبقاً لما نعرفه، ليست هناك إحصائيات يعول عليها في هذا الإطار ولا تقديرات معقولة، وحتى وإن كانت مثل هذه المعطيات متوافرة، فسيكون من الصعوبة بمكان معرفة دوافعهم. يبحث ملايين الناس في أميركا وأوروبا عن تقاليد ومعلمين قد يدلونهم على الطريق الصحيح. لكن العدد الأكبر لهؤلاء المعلمين إما أنهم نصابون ومحتالون أو أنهم يفقدون قيمتهم بأنفسهم بالعقلية الدعائية/الإشهارية التي تسكنهم أو أنهم يخضعون لاهتمامات مادية ويبحثون عن الهوية المجتمعية. ومن المحتمل أن بعض من يثق في مثل هؤلاء الشيوخ قد يجدون بعض ما يبحثون عنه في تعاليمهم على الرغم من الكثير من الخداع فيها، وبعضهم الآخر يمارسها من دون استعداد جاد في تغيير

داخلي. ولكن لا يمكن معرفة العدد الحقيقي لأتباع مثل تعاليم الخلاص هذه إلا بتحليل كمي وكيفي مفصل للمجموعات المختلفة لها.

أعتقد أن الأمر لا يتعلق فيما يخص الشباب وبعض الراشدين، الذين يحاولون بكل جدية المرور من نمط الحياة الامتلاكي إلى نظيره الوجودي، بأفراد متناثرين من هنا وهناك. وأعتقد أن هناك الكثير من الأفراد والجماعات تتحرك في هذا الاتجاه وأن أهميتهم التاريخية ستصرح عن نفسها مستقبلاً. إنهم يمثلون اتجاهاً جديداً يتجاوز التوجه الامتلاكي للغالبية. وسوف لن تكون أول مرة في التاريخ تقود أقلية ما إلى الاتجاه الذي على تاريخ التطور اتباعه. ويُعدّ وجود هذه الأقلية من بين العوامل التي تترك الأمل قائماً في حدوث انعطاف عام للمرور من الوضع الامتلاكي السائد الآن إلى وضع وجودي. ويُعدّ هذا الأمل واقعياً جداً، إلى حدّ أنه في الإمكان اعتبار بعض عوامل هذا التوجه الجديد بمنزلة تغيرات تاريخية لا يمكن توقيفها: انهيار السيادة الأبسية التي كانت ممارسة على النساء وسيطرة الوالدين على الأطفال. ففي الوقت الذي يمكن فيه اعتبار الثورة السياسية للقرن العشرين، الثورة الروسية، قد أخفقت (ومن المبكر جداً الحكم على الثورة الصينية)، فإن الثورات التي نجحت في غضون هذا القرن، على الرغم من أنها في بداية مشوارها، هي ثورة النساء والأطفال والثورة الجنسية. ذلك أن مطالب هذه الثورات قد أصبحت مقبولة في وعي الغالبية العظمى من المجتمع وأصبحت الأيديولوجيات القديمة في هذا الميدان باعثة على السخرية.

جوهر الامتلاك

يشق نمط الحياة الامتلاكي من الملكية الخاصة. ما يهم في نمط الحياة هذا هو الاقتناء وحده والحق المطلق في الاحتفاظ به. فالتوجه

الامتلاكي يقصي كل التوجهات الأخرى ولا يتطلب أي جهد إضافي آخر للمحافظة على ما أملكه أو القيام باستعمال مُنتج من خلاله. ويسمى هذا الموقف في البوذية وفي الديانتين اليهودية والمسيحية بالجشع. ويحول هذا التوجه الامتلاكي الكل وكل شيء إلى موت، كما تُخضع قدرتي/ إرادتي إلى سيطرة ما أملكه.

تعبّر جملة «لي شيء ما» عن العلاقة بين الذات: أنا (أو هو، أنت، نحن، هم) والموضوع (م). إنها تتضمن كون الذات والموضوع موجودين باستمرار. ولكن، هل يمكن اعتبارهما هكذا بالفعل؟ إن الإنسان معرض للموت ولفقدان وضعه الاجتماعي، الذي يضمن له امتلاك شيء ما. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الموضوع: يمكن القضاء عليه أو ضياعه أو خسران قيمته. ويتأسس القول بامتلاك شيء إلى الأبد على وهم المادة غير القابلة للتغيير والضياع. عندما أعتقد أنني أملك كل شيء، فإنني لا أملك في واقع الأمر أي شيء، لأن امتلاكي لشيء ما والسيطرة عليه ما هو إلا لحظة عابرة في سيرورة الحياة.

في آخر المطاف فإن القول: «لي أنا (الذات) «ذ» (الموضوع) يعبر عن تحديد للأنا عن طريق امتلاك الموضوع. فالذات ليست هي الأنا في حد ذاته، بل «إنني ما أملكه». فمُلْكي يؤسسني ويؤسس هويتي. فالفكرة التي تؤسس مقولة «أنا هو أنا» هي «أنا هو أنا لأنني أملك (س)، و(س) هنا هي كل الأشياء والأشخاص الذين لي علاقة بهم من خلال سيطرتي عليهم والتحكم بهم وامتلاكهم باستمرار.

لا يوجد في نمط الحياة الامتلاكي أيّ علاقة حيوية بيني وبين ما أملكه. ذلك أن الهو والأنا أصبحتا أشياء، وأنا أملك الهو، لأن لي الإمكانية لاقتنائه. لكن العلاقة المعكوسة موجودة كذلك: إن الهو

يمتلكني، لأن الشعور بهويتي وصحتي النفسية متوقفان على امتلاكي للهو وعلى أكبر قدر ممكن من الأشياء. من هنا فإن نمط الحياة الامتلاكي ليس نتاج سيرورة حيوية ومنتجة بين الذات والموضوع. إنه يحول الذات والموضوع إلى أشياء، والعلاقة بينهما ميتة وغير حية.

الامتلاك - العنف - التمرد

تشارك الموجودات الحية كافة في خاصية النمو طبقاً لطبيعتها الذاتية. ولهذا السبب فإننا نقاوم كل ما يمكن أن يكون عائقاً أمامنا طبقاً لبُنيتنا. ولتكسير هذه المقاومة، وهو تكسير قد يكون شعورياً أو لا شعورياً، تكون الحاجة إلى عنف فيزيقي أو نفسي. وتقاوم الأشياء غير الحية بطرق مختلفة تغيير تكوينها الفيزيائي بمساعدة الطاقة الداخلية التي تسكنها كالذرات وبنياتها الجزئية. لكنها لا تقاوم بسبب استعمال المرء لها. إن استعمال العنف ضد الموجودات الحية (يعني الضغط الذي يُمارس علينا لأخذ هذا الاتجاه أو ذاك، وهو اتجاه أو اتجاهات تتعارض وُبُنيتنا وتُضر بنموننا) يستدعي كل أنواع المقاومة، سواء أكان علنياً، فاعلاً، مباشراً، نشيطاً أم غير مباشر وغير فاعل وفي غالب الأحيان تكون معارضة لاشعورية.

تُحصر الإرادة الحرة والفورية للرضيع والطفل والشاب وفي الأخير الراشد في مطالبته بالمعرفة والحقيقة والرعاية به. يفرض على الإنسان وهو في طريق النمو التخلي عن غالبية رغباته الحرة والحقيقية وعن اهتماماته وإرادته، لكي يتعلم إرادة ورغبات ومشاعر لا تأتي من ذاته وتفرض عليه عن طريق أنماط تفكير وشعور اجتماعية. يكون المجتمع والعائلة التي تُعدّ «وكالته» النفس - اجتماعية أمام مشكل صعب الحل: كيف يمكنني كسر إرادة إنسان ما، من دون أن يلاحظ ذلك؟ يحل هذا المشكل على العموم عن طريق تلقين معقد ونسق للمكافأة والعقاب

وأيدولوجية معينة، إلى حدّ أن غالبية الناس يعتقدون أنهم يتبعون إرادتهم، من دون أن يعوا أن هذه الإرادة تكون مشروطة ومُتلاعبًا بها.

تكمّن أكبر الصعوبات التي تواجه الضغط على الإرادة عند البشر في الجنس، لأن الأمر يتعلق برغبة طبيعية قوية جدًّا، لا يمكن التلاعب بها إلا قليلًا إذا ما قورنت برغبات أخرى. ولهذا السبب بالضبط يحارب المرء غالبًا الجنس أكثر من أي مطلب إنساني آخر. ولا داعي لذكر الأشكال المختلفة التي تتخذها هذه المحاربة سواء أكانت أخلاقية (يُعدّ الجنس شرًّا في حد ذاته) أم صحية (الاستمناء ضار بالصحة). ذلك أن الكنيسة لا تمنع وسائل تحديد النسل، لأنها تكون قلقة على قدسية الحياة (وهو قلق كان عليه أن يقود إلى رفض الإعدام وإدانة الحروب)، ولكن لتشويه سمعة الجنس، إذا لم يكن يخدم الإنجاب.

من العسير فهم قمع الجنس، إذا كان الأمر يتعلق في هذا القمع بالجنس وحده. إن المُستهدف في هذا القمع كسر الإرادة الإنسانية، ولهذا السبب يُشَيِّطُ الجنس. هناك الكثير من المجتمعات البدائية حيث لا نلمس أيّ طابوهات على الجنس. فيما أنها تعيش من دون استغلال ومن دون قمع، فإنها لا تكون في حاجة إلى كسر إرادة الفرد. ليس في صالحهم وصم/نقد الجنس والشعور بالذنب في الاستمتاع بالعلاقات الجنسية. وما يثير الانتباه هو أن هذه الحرية الجنسية عندهم لا تقود إلى تجاوزات، بل بعد ممارستها بحرية لمدة معينة تنشأ حياة مشتركة، لا يكون فيها أي مطلب لتبادل الشريك، بل يمكن أن يفترق الاثنان من دون عوائق، عندها يكفي الحب. إن التمتع بالجنس عند هذه المجتمعات غير الموجهة توجّهًا امتلاكيًا تعبير عن الوجود، وليس نتيجة الجشع الجنسي الامتلاكي. لا أريد أن أقول من خلال هذا، إن علينا الرجوع إلى نمط حياة

هذه المجتمعات البدائية. حتى وإن كنا نرغب في هذا، فلا يمكننا ذلك لسبب بسيط يكمن في كون عملية الفردانية والتمايز الفردي، وبالتالي الابتعاد بين البشر الذي رافق حضارتنا، قد منح الجنس خاصية لم تكن عند المجتمعات البدائية. ليس في وسعنا إلا التطور وليس الرجوع إلى الوراء.

ما يهم هو أن أشكالاً جديدة لعدم الامتلاك سوف تقضي على الشغف الجنسي، الذي يميز المجتمعات الموجهة امتلاكياً.

لم يُقدِّ تكسير الطابوهات الجنسية في حد ذاته إلى حرية كبيرة، ذلك أن التمرد قد غرق إلى حد ما في الإشباع الجنسي وإلى الإحساس بالذنب الذي نجم عنه. وما يفتح الباب للحرية هو تحقيق الاستقلال الداخلي/الباطني، الذي يقضي على ضغط التمرد غير المثمر، الذي لا يتجاوز الميدان الجنسي. وينطبق الشيء نفسه على المحاولات الأخرى كافة لتحقيق الحرية، بالقيام بأشياء ممنوعة. تُنتج الطابوهات الهوس الجنسي والانحرافات، لكن هذه الأخيرة لا تُحرر.

يتمظهر تمرد الطفل في أشكال متعددة: بعدم احترام تعليمات التربية على النظافة، بأكل القليل أو الكثير، بالعنف/العدوانية، بالسادية أو بسلوك الهدم الذاتي بأشكاله المختلفة. ويتمظهر التمرد في غالب الأحيان في شكل «الإضراب عن الجمود»، وعدم الاهتمام بالمحيط حيث يعيش الطفل، الكسل وعدم النشاط وبعض المرات في أشكال باتولوجية للهدم الذاتي البطيء⁽³⁾. وتشير المؤشرات كلها إلى أن التدخل غير المنضبط في عملية نمو الطفل والراشد هو السبب العميق في الاضطرابات العقلية والنفسية، وبالخصوص الهدم.

لا بد من أن يكون واضحًا أن الحرية ليست هي «اتركه يعمل laissez-faire» ولا التعسف. فكل الكائنات الحية، للإنسان بُنيته الخاصة ولا يمكنه أن ينمو ويتطور إلا طبقًا لها. ما أفهمه من الحرية ليس التحرر من المبادئ التوجيهية كافة، لكن الحرية في التطور طبقًا لبُنية الوجود الإنساني (القيود المستقلة). ويعني هذا احترام القوانين التي توفر التطور الأمثل للإنسان. فكل سلطة تشجع على هذا الهدف هي «سلطة عقلانية»، إذا كان هذا التشجيع يتمثل في حشد نشاط الطفل وقدرته على التفكير النقدي وتقوية إيمانه بالحياة. ونتحدث عن «السلطة اللاعقلانية»، عندما تُفرض على الطفل معايير أخلاقية غير منضبطة، تخدم مصالح هذه السلطة وليس مصالح الطفل.

يتلهف نمط الحياة الامتلاكي، المؤسس على توجه الربح، بالضرورة على المطالبة بالسلطة، بل يُعدّ خاضعًا لهذه المطالبة. تكون ممارسة العنف ضرورية لتكسير مقاومة أي كائن حي يريد المرء فرض سلطته عليه. فالملك الخاص يتطلب السلطة لحمايته من أولئك الذين أخذوه منا، ذلك أنهم، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلينا، لا يشبعون منه. فالرغبة في الامتلاك توقظ فينا الرغبة في ممارسة العنف لسلب الآخرين سرًا أو علانية. يجد المرء سعادته في نمط الحياة الامتلاكي في تفوقه على الآخرين وفي وعيه بقوته وفي آخر المطاف في قدرته على السطو والسرقة والقتل. أما في نمط الحياة الوجودي، فإن سعادة الإنسان تكمن في محبة الآخرين وفي الاقتسام والمنح والعطاء.

العوامل الإضافية التي تدعم نمط الحياة الامتلاكي

تُعدّ اللغة عاملًا مهمًا في تشجيع التوجه الامتلاكي. ذلك أن اسم إنسان ما - وكلنا نحمل أسماء (وقريبًا أرقامًا إذا استمر الميل الحالي إلى

تبدد الشخصية) - يستدعي وهم كون هذا الإنسان أزليًا. فقد أصبح الاسم مرادفًا للإنسان الذي يحمله، يبرهن على أن الإنسان جوهر قائم وغير قابل للهدم وليس سيرورة متطورة. وكما أشرنا إلى ذلك فيما سبق، فإن للاسم الوظيفة نفسها: فالحب والفخر والكرامية والفرحة توقظ الانطباع وكأن الأمر يتعلق بجواهر، ولكن ليس هناك أي واقع وراء مثل هذه الأسماء، بل تضرب فقط إدراك كون الأمر يتعلق بسيرورات تحدث في الإنسان. وحتى الأسماء التي تشير إلى أشياء كـ «الطاولة» و«المصباح» تقود إلى الخطأ. توحى بأننا نتحدث عن جواهر أكيدة، على الرغم من أن الأشياء هي عمليات طاقوية في الواقع، تستدعي انطباعات معينة في نسقنا الفيزيقي. لكنها لا تُعدّ مثل هذه الانطباعات إدراكًا لأشياء معينة كالطاولة أو المصباح، بل نتيجة عملية تعلم ثقافية، تسببت في اتخاذ انطباعات محددة شكل إدراك. نعتقد بطريقة ساذجة أن أشياء مثل الطاولة والمصباح توجد بالفعل، ولا ننتبه إلى أن المجتمع هو الذي يعلمنا تحويل الانطباعات الفيزيكية إلى تمثيلات، تسمح لنا بتدليس محيطنا (وذاتنا نفسها)، لنتمكن من البقاء على قيد الحياة في هذا المجتمع. وبمجرد ما نعطي لهذه الإدراكات اسمًا ما، يظهر بأن هذا الاسم قد ضمن بطريقة مطلقة واقعه النهائي، غير المتغير.

للحاجة إلى التملك أساس آخر: الرغبة البيولوجية للحياة. سواء أ كنا سعداء أم تعساء، فإن جسدنا يحثنا على السعي إلى الأزلية. وبما أننا نعرف طبقًا للتجربة بأننا سنموت، فإننا نبحث عن حلول تتركنا نعتقد أننا أزليون، على الرغم من الوضوح الإمبيريسي لنهائيتنا. وقد اتخذت هذه الرغبة أشكالًا مختلفة، كاعتقاد الفراعنة بأن الجثة التي تُدفن في الأهرام هي جثة أزلية، أو الكثير من التخيلات الدينية للحياة بعد الموت في أسباب الصيد

السعيد في مجتمعات الصيد، أو في تصور الجنة من منظور مسيحي ومسلم. وابتداء من القرن الثامن عشر عوض «التاريخ» و«المستقبل» فكرة الجنة المسيحية في ثقافتنا. فالشهرة وإعطاء أهمية للذات، باختصار كل ما يظهر بأنه قد يضمن ترك بصمات في كتب التاريخ، يمثل جزءاً من الأزلية. ذلك أن الشوق إلى الشهرة هو أكثر من غرور دنيوي، تمثل هذه الشهرة لكل الذين لم يعودوا يعتقدون بالحياة الأخرى، بُعداً دينياً، ويتمظهر هذا عند السياسيين بالخصوص. فالدعاية/الإشهار تعبد الطريق للأزلية، وقد أصبح مديرو الإشهار الكهنة الجدد.

يُشبع الامتلاك أكثر من كل شيء مطلب الرغبة في الأزلية، ولهذا السبب يُعدّ التوجه الامتلاكي أقوى توجه في وعند الإنسان. فإذا تأستت ذاتي على الأشياء التي أمتلك، فإنني أصبح أزلياً إذا كانت هذه الأشياء غير قابلة للهدم. فقد ظل البشر أحياء بعد حياتهم الفيزيقية، سواء أكان ذلك عند المصريين القدماء أم في وقتنا الحاضر، عن طريق تحنيط الأجسام أو عن طريق الأزلية القانونية بوساطة قانون «آخر رغبة». وبمساعدة هذا القانون أقر قانون ما يجب على ورثتي عمله بمُلْكي بعد مماتي وكيف يجب عليهم استعماله. فعن طريق قانون الوراثة أصبح، إذا كانت لي ممتلكات، أزلياً.

نمط الحياة الامتلاكي والطبع الشرطي

من أجل فهم أحسن لنمط الحياة الامتلاكي يجب الإشارة إلى اكتشاف فرويدي، وهو من اكتشافاته المهمة جداً. فقد اكتشف بأن الأطفال، بعد مرحلة يستقبلون فيها بسلبية/خمول ما يصل إليهم، تليها مرحلة يستقبلون فيها ما يصل إليهم بعدوانية؛ وقبل سن الرشد يعيشون

مرحلة سماها المرحلة الشرجية الشبقية/ الشهوانية. وهذه المرحلة بالذات هي التي تؤثر أكثر من غيرها في تطور حياة المرء وتقود إلى قيام النمط الشرجي، تتمثل خاصيتها في تركيز المرء كل طاقته في الامتلاك والادخار والاختزان، سواء أعلق الأمر بالمال والأشياء المادية الأخرى أم بالمشاعر والالتفاتات/ الاهتمام بالآخر أو الكلمات. يتعلق الأمر إذن بالبنية الطباعية للبخيل، المصحوبة عادة بالشغف المغالى فيه للنظام والدقة في المواعيد والعناد. ومن أهم جوانب النظرية الفرويدية في هذا الإطار هناك تأكيد العلاقة الرمزية بين المال والبراز - المال والوسخ -، حيث يقدم سلسلة من الأمثلة. وقد كان للفهم الفرويدي القائل بأن النمط الشرجي لا يُعدّ ولا يعبر عن الوصول إلى مرحلة الرشد، كان في العمق نقداً قوياً للمجتمع البورجوازي للقرن التاسع عشر. فقد أصبح الطباع الشرجي في هذا المجتمع من المعايير المهمة للسلوك الأخلاقي وأعدّ تعبيراً عن «الطبيعة الإنسانية». تُعدّ المعادلة الفرويدية: المال = الغائط/ البراز نقداً ضمناً، حتى وإن لم يكن مقصوداً، للطريقة التي يشتغل بها المجتمع البورجوازي وجشعه للامتلاك، ويمكن مقارنة هذا النقد بما قاله ماركس عن دور المال في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية».

في هذا الإطار من الغريب أن فرويد عدّ مرحلة معينة لتطور الليبدو أساسية في حين عدّ تطور الطباع ثانوياً. أعتقد أن تطور الطباع هذا هو نتاج تكوّن العلاقات الإنسانية في السنوات الأولى من الحياة، وبالخصوص فيما يخص الشروط المجتمعية التي تؤثر فيها. ما يهم هنا هو الفهم الفرويدي القائل بأن التوجه الامتلاكي هو الذي يكون طاغياً في المرحلة السابقة لاكتمال مرحلة الرشد، ولا بد من أن يُنظر إلى هذا الأمر كعرض مرضي إذا بقي على هذه الحال في ما بعد. بكلمة أخرى، بالنسبة إلى

فرويد، فإن الإنسان المشغول بالامتلاك فقط، هو إنسان مريض نفسياً، وبالضبط عصبياً، ونتيجة هذا هو تسمية المجتمع، الذي تكون فيه بنية الطبع الشرجي هي الطاغية، بالمجتمع المريض.

الزهد والمساوات

يدور القسم الأكبر من النقاش الأخلاقي والسياسي حول إشكالية: الامتلاك أو عدم الامتلاك؟ على المستوى الأخلاقي - الديني، يعني هذا الاختيار بين نمط حياة زاهد وآخر غير زاهد، على الرغم من أن المرء يفهم غير الزاهد هذا كفرحة خلّاقة ومتعة غير محدودة. ويصبح هذا الاختيار غير ذي معنى، عندما لا يهتم المرء بالسلوك الفردي، بل بالتصور الذي يؤسسه. ذلك أن الزهد بدورانه المستمر حول الاستغناء ونبذ الامتلاك قد يكون الوجه الآخر لضغط قوي للامتلاك والاستهلاك. وقد يكتب الزاهد هذه الرغبة، لكنه ينشغل في محاولته لقمع الامتلاك والاستهلاك بهذين الأخيرين على الدوام. ويُعدّ هذا الرفض عن طريق التعويض رفضاً منتشرًا، كما يتضح ذلك من خلال تجربة العلاج النفسي. وكمثال على ذلك يمكن للمرء ذكر الذين يتغذون نباتيًا بتعصب، الذين يخفون دوافع هدامة، والمتعصبين ضد الإجهاض، الذين يكتبون رغبتهم في القتل، والمتعصبين للفضيلة، الذين لا يريدون الوعي بميولهم لاقتراف «الذنب». ما يهم في مثل هذه الحالات ليس الاقتناع بالقضية التي يدافع المرء عنها، بل بالتعصب الذي يدافع المرء به عنها. فكل تعصب يكون مشبوهاً بتوظيفه للآخرين من أجل تغطية الرغبات المتناقضة في الموظف لها.

أما في الميدان الاقتصادي والسياسي فإن اختيار بين اللامساواة غير

المحدودة والمساواة المطلقة اختيار خاطئ. فإذا كان الامتلاك يقتصر على الاستعمال الشخصي، أي الوظيفي، فإنه لا يخلق أي مشاكل اجتماعية ولا يطور أي حسد، حتى وإن كان هذا أو ذاك يملك أكثر نسبيًا من الآخر. أما الذين يطالبون بتقسيم الخيرات بتساوٍ مطلق، فإنهم يخبئون وراء هذا المطلب رغبتهم في الامتلاك، الذي يرفضونه من خلال الحرص على مطلبهم كاملاً. ويكون الدافع الحقيقي الكامن وراء هذا المطلب جد واضح: الحسد. فمن يريد ألا يملك الآخرون أكثر منه، يحمي نفسه من الحسد، الذي يشعر به عندما يلاحظ أن شخصاً آخر يملك ولو أوقية أكثر منه. وما هو مهم هو استقلال جذور الغنى الفاحش والفقير المقذع، ذلك أنه يجب ألا تُفهم المساواة بالتوزيع الكمي المتساوي لكل جزء مادي، بل بالقضاء على الفوارق في الدخل، وهو قضاء يؤدي إلى قيام تجربة حياة مختلفة من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى. وقد أشار ماركس في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» إلى هذا الأمر فيما سماه بـ «الشيوعية الخام»: «ينفي الشخصية الإنسانية في كل مكان». فهذا النوع من الشيوعية ما هو إلا: «اكتمال لهذا الحسد...»⁽⁴⁾.

الامتلاك الوظيفي

لفهم أحسن لنمط الحياة الامتلاكي الذي نتحدث عنه هنا، فإن تحديدًا آخر يكون ضروريًا، وأعني تمييز نمط الحياة هذا من الامتلاك الوظيفي. ولكي نعيش، يجب أن تكون لنا أشياء معينة، نحفظ بها، نعتني بها ونستعملها. وينطبق هذا على جسمنا والتغذية والمسكن واللباس والأدوات التي تكون ضرورية لتلبية حاجياتنا الأساسية. ويمكن للمرء اعتبار هذا الامتلاك الوظيفي، امتلاكًا وجوديًا، لأنه يتجذر في الوجود الإنساني. إنه دافع يُقاد عقليًا ويخدم استمرارنا في الحياة، في مقابل

الامتلاك المشروط طباعياً، والذي اهتممنا به إلى حد الآن. ذلك أن هذا الدافع الشغف بامتلاك الأشياء والمحافظة عليها ليس دافعاً فطرياً، بل تطور طبقاً لتطور شروط حياة العنصر البشري، وكأنه بيولوجي.

لا يقع الامتلاك الوجودي (الوظيفي) في صراع مع الوجود، بل مع الامتلاك المشروط طباعياً. فحتى «العادل/المنصف» و«القديس»، مادام إنساناً، يريد أشياء في المعنى الوظيفي، في الوقت الذي يريد فيه الإنسان العادي الامتلاك بمعنييه الوظيفي والطباعي (أنظر في هذا الإطار التمييز الذي قام به فروم عام 1947 بين المتناقضات الوجودية ونظيرتها التاريخية).

الهوامش

- (1) أنظر: Erich Fromm 1973a, GA VII, S. 214 - 219.
- (2) المرجع نفسه، ص 218.
- (3) أنظر فيما يخص نتائج الصراع على السلطة بين الوالدين والطفل: David e. Schecter, 1959.
- (4) أنظر، كارل ماركس، 1962 المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، ص. 591 وما بعدها.

الفصل الخامس

نمط الحياة الوجودي

تعرف غالبية الناس الكثير عن نمط الحياة الامتلاكي بالمقارنة بنظيره الوجودي. يمارس الناس في حضارتنا الحالية النمط الامتلاكي بقدر أكبر بكثير من ممارستهم لنمط الحياة الوجودية. هناك شيء حاسم يجعل من تعريف النمط الوجودي أصعب بكثير من تعريف النمط الامتلاكي، وسبب ذلك الطبيعة الخاصة للفرق بين الأسلوبين. يتعلق الأمر في الامتلاك بالأشياء، وتُعدّ هذه الأشياء ثابتة، يمكن وصفها. في حين يرتبط الوجود بالتجربة. مبدئيًا، لا يمكن وصف التجربة الإنسانية. وما يمكن وصفه بالكامل هو شخصيتنا الاجتماعية، أي ظاهر القناع الذي يرتديه كل واحد منا والوجه الذي يقدمه للآخرين، على اعتبار أن هذه الشخصية الاجتماعية هي شيء في حد ذاتها. أما الكائن الإنساني الحي، فإن أمره يختلف. إنه ليس صورة جامدة ميتة، ويستحيل وصفه بدقة كما توصف الأشياء الأخرى. والحقيقة هي أنه لا يمكن وصف الكائن البشري الحي على الإطلاق. ومن المؤكد قول الكثير عني وعن شخصيتي وعن مجموع توجهاتي وأهدافي في الحياة. ويمكن كذلك أن توصلني المعرفة الحدسية إلى مستويات كبيرة في وصف وفهم البنية/ التركيب السيكلولوجي لشخصيتي أو لأي شخصية أخرى. أما أنا في مجملتي وتفردتي المتكامل وبنيتي الكلية، التي لا مثيل لها، مثل بصمات أصابعي، فكلّي أمور تستحيل

الإحاطة بها إحاطة كاملة أو بمساعدة التقمص العاطفي، فلا يوجد كائنان بشريان متماثلان⁽¹⁾، ومن المستحيل اجتياز الحاجز الذي يفصلني عن إنسان آخر، إلا من خلال عملية ارتباط حي به، وتعبير مشاعري بالقدر الذي نتزامن فيه ونتحد معاً في أداء رقصة الحياة. وعلى الرغم من ذلك فإن التماثل يبقى مستحيلاً، بل تستحيل الإحاطة التامة بالفعل السلوكي الواحد. فقد نتمكن من كتابة صفحات طويلة في وصف ابتسامة موناليزا، وعلى الرغم من ذلك تبقى الكلمات قاصرة للإحاطة الكلية بالابتسامة التي رُسمت. ولا يرجع هذا إلى أن الابتسامة بلغت حدًا كبيرًا جدًا من الغموض، فكيفما كانت ابتسامة المرء، لا بد من أن يكون في ابتسامته غموض معين. لا أقصد هنا الابتسامة المدروسة، المصنعة، المتكلفة، التي تُباع في الأسواق. ليس هناك شخص في استطاعته الوصف الدقيق والكامل لطريقة أي إنسان في التعبير عن الاهتمام بشخص ما أو شيء معين وحماسه وحبه للحياة. الشيء نفسه يمكن قوله عن تعبيرات الكراهية في أعين الناس أو الافتتان بالذات عند النرجسي أو تعبيرات ملامح الوجه والإيماءات وطريقة المشي والجلوس والوقوف ونبرات الصوت التي تميز شخصًا من شخص آخر.

معنى النشاط / الحيوية / الاشتغال

يتميز النمط الوجودي بشروط أساسية وهي الاستقلالية والحرية وحضور العقل النقدي. أما سمته الأساسية فتتمثل في النشاط / الحيوية والإيجابية والفعل، لا بمعنى النشاط الظاهري / الخارجي، أي الانشغال بشخص أو شيء ما، بل المقصود هو النشاط الداخلي، يعني الاستعمال المثمر للطاقة الإنسانية. أن يكون الإنسان نشيطاً يعني التعبير عن الملكات والقدرات والمواهب الذاتية، يتمتع كل كائن بشري بقدر منها،

حتى وإن اختلفت مقاديره. ويعني نشاط الإنسان العثور على ذاته بذاته والنمو والتطور والتدفق والحب وتجاوز حدود سجن الذات المعزولة لذاتها بذاتها والشغف بما يشتغل عليه ومن أجله ويحسن الإصغاء للذات وللآخرين ويكون معطاء مع نفسه ومع الآخرين. لا تستطيع الكلمات التعبير عن هذه التجارب كلها، لأن هذه الكلمات إنايات لخبرات/ معاشات/ تجارب تفيض مثلما يفيض الشراب من القدر. فعلى الرغم من أن الكلمات تشير/ ترمز إلى التجربة، فإنها ليست هي التجربة. ففي اللحظة التي أُعبر فيها عن التجربة بالفكرة والكلمة، فإن هذه التجربة تكون قد مرت وانتهت وجفت وقد تموت وتصبح مجرد فكرة/ ذكرى. ولهذا السبب، يستحيل وصف النمط الوجودي بالكلمات/ المفردات المجردة، وهو نمط لا يصل إليه إنسان آخر إلا إذا شاركني التجربة نفسها. ففي النمط الامتلاكي تكون الكلمة هي المسيطرة، في حين نجد أن التجربة الحية، التي لا يمكن التعبير عنها بالكلمات، هي التي تكون المسيطرة في النمط الوجودي. ومن الطبيعي إذن أن يوجد في النمط الوجودي فكر يتميز بالحيوية والإنتاجية.

قد يكون أحسن وصف رمزي للنمط الوجودي هو ذاك الذي اقترحه علي ماكس هونتينغر: حين يسقط الضوء على زجاج أزرق، فإننا نرى لون الضوء أزرق كذلك، لأنه يمتص كل الألوان الأخرى، باستثناء اللون الأزرق نفسه، أي إنه لا يسمح للألوان الأخرى بالمرور من خلاله. نصف هذا الزجاج بالأزرق، لأنه لا يحتجز الموجات الزرقاء، أي إنه لا يُعرّف بما يملكه، بل بما يعطي/ يُنتج. من هنا يمكن التأكيد بأن النمط الوجودي لا ينمو إلا بقدر ما يتقلص نظيره الامتلاكي، الذي يُعدّ لا وجوديًا؛ أي وجوب الكف عن التمسك بأمننا وهويتنا الملتصقين بما نملكه والتعود على النظر الامتلاكي والتشبث بذواتنا وممتلكاتنا ومُشترياتنا. أما في

النمط الوجودي فإن الأمر يتعلق بنبذ الأنانية وحب الذات، وبتعبير يستعمله المتصوفة كثيرًا: أن ينجح الإنسان في جعل نفسه درويشًا، فقيرًا / معدمًا ماديًا.

بطبيعة الحال، وبما أن غالبية الناس لا تستطيع التخلي عن توجهها الامتلاكي، فإن مثل هذا المطلب الوجودي يثير الرعب والخوف في نفوس الغالبية العظمى من البشر، ويشعرون بفقدان كل أمان وضمآن في حياتهم، بل يشعرون وكأنهم يغرقون في المحيط الأطلسي وهم لا يتقنون السباحة. يدركون أنهم عندما يرفضون عكاز الملكية/ الامتلاك، يكونون مضطرين لاستعمال قوتهم الذاتية ويمشون بمحض قوتهم من دون عكاكيز. لكن وهم عدم القدرة على التخلي عن قوتهم يشلهم ويتوهمون بأنهم سيسقطون من دون مساعدة هذه العكاكيز.

الفاعلية / النشاط والسلبية

يعني النمط الوجودي، كما سبق أن شرحنا، كون الإنسان نشيطًا، إيجابيًا، فاعلًا. والملاحظ هو أن كلمتي نشيط *activ* وسلبى *passiv* قد أُسيء فهمهما أكثر من غيرهما منذ زمن طويل، ذلك أن معناهما يدل على شيء مغاير بالمقارنة بما كانتا تعنيانه في العصر القديم والعصر الوسيط، وحتى في عصر النهضة. ولفهم أمثل للتوجه الوجودي، يجب توضيح مفهومي الإيجابية/ الفاعلية والسلبية.

غالبًا ما تُعرف الإيجابية بالمعنى الحديث كصفة للسلوك الذي تُبذل فيه طاقة وينجم عنه أثر مرئي. نقول على سبيل المثال: إن الفلاحين الذين يفلحون الأرض إيجابيون، ونقول الشيء نفسه عن العمال أمام سلاسل الإنتاج في المصانع، أو الباعة الذين يقنعون زبائنهم بشراء سلعهم، والمضاربين الذين يستثمرون أموالهم أو أموال غيرهم، والأطباء

الذين يعالجون مرضاهم وموظفي البريد الذين يبيعون الطوابع البريدية، والإداريين الذين يرتبون الأوراق في الملفات. وحتى وإن كانت بعض هذه الأنشطة تتطلب اهتمامًا وتركيزًا أكثر من غيرها، فإن هذا لا يمنع من اعتبار كل نشاط من الأنشطة المذكورة أعلاه نشاطًا إيجابيًا فاعلاً. بصفة شاملة، تُعدّ الفاعلية سلوكًا هادفًا، في وسط اجتماعي معين، ينجم عنه تغير يكون صالحًا اجتماعيًا.

تهتم الإيجابية أو الفاعلية في معناها الحالي بالسلوك فقط وليس بالشخص الذي يصدر عنه هذا السلوك. ولا نجد هنا أي تمييز بين من يَفْعَلُ بضغط قوة خارجية عنه مثل العبد أو بدوافع قهرية، كالشخص المعرض للقلق والخوف الاضطراريين. ليس في هذا المعنى للفاعلية أي تمييز بين من يشتغل باهتمام بعمله كالنجار مثلًا الذي يستعمل يديه أو مؤلف مُبدع أو عالم ما أو بستاني، ومن تغيب في قيامه بعمل ما أي علاقة داخلية بهذا العمل ولا ينتج أي إحساس بالرضى عنده من مزاولته لهذا العمل، كما نجد ذلك عند العامل في سلسلة إنتاجية لمعمل ما أو موظف البريد.

لا يميز المعنى الحديث للإيجابية أو النشاط/الفاعلية بين هذه الفاعلية ومجرد الانشغال بشيء ما. هناك فرق جوهري بين الاثنين، يتمظهر في صفتي الاستلاب وعدم الاستلاب، المرتبتين بهما كل واحد على حدة. لا أشعر، في النشاط المُستَلَب، بنفس كفاعل لنشاطي، بل لا أشعر حتى بنتيجة النشاط، بما أنني أعيشه داخليًا كشيء بعيد ومنفصل عني، جاثم على صدري. بمعنى أنني لا أشعر بنفس فاعلاً، بل مفعول به - خاضع لتأثير فِعْلٍ أو فاعلٍ خارجي أو داخلي، منفصل عن نتاج عملي. ومن الحالات المعروفة للنشاط المُستَلَب في ميدان الأمراض

النفسية هناك حالة الأشخاص المصابين بالضغط القهري، حيث يشعرون بأنهم مدفوعون بقوة للقيام بأعمال ضد إرادتهم الخاصة، مثل عدّ درجات السلالم أو تكرار بعض الجمل والعبارات أو ممارسة بعض الطقوس بحيوية ونشاط. ويقدم التحليل النفسي لمثل هؤلاء الأشخاص الحجج الكافية لإثبات أنهم يكونون مدفوعين بقوة داخلية في أنشطتهم هذه، لا يكونون على وعي بها. ومن الأمثلة الواضحة في هذا المجال، هناك أيضاً سلوك الوسيط في عمليات التنويم المغناطيسي، حيث يقوم بأعمال معينة يُوحى له بها في أثناء التنويم، من دون أن يعي أنه يقوم بأشياء خارجة على إرادته.

على العكس من ذلك، أشعر في النشاط غير المُستَلَبِ بأنني الفاعل لنشاطي. وبهذا فإن مثل هذا النشاط هو عملية إبداع، إنتاج شيء ما، وتكون هناك علاقة وطيدة بين الفاعل والشيء الذي يفعله أو الذي ينجم عن هذا الفعل. ويعني هذا أن نشاطي تعبير عن طاقتي وتمظهر لقدراتي/ كفاءاتي الذاتية، أي إننا كيان واحد. وأسمي شخصياً مثل هذا النشاط غير المُستَلَبِ بالنشاط المثمر أو المنتج⁽²⁾.

لا تُستخدم كلمة مُثمر/ مُنتج هنا لوصف القدرة على خلق شيء ما جديد أو أصيل، كما هي الحال عليه عندما نصف فنّاناً أو عالماً بأنه مبدع. لا يُقصد بها كذلك نتائج نشاطي، بل تعني وصفاً لنوعية المُثمر/ المُنتج. قد نصف لوحة فنية أو مقالاً علمياً بغير المثمر أو العقيم، في حين أن العملية الداخلية التي تحدث داخل شخص ما يعي ذاته في عمقها أو «يشاهد» شجرة بالفعل ولا يكتفي بإلقاء نظرة عليها وهو مار أو يقرأ قصيدة وتحرك فيه المشاعر التي عبّر عنها الشاعر بالكلمات، هي عملية مُثمرة، حتى وإن لم يكن هناك «إنتاج» لشيء معين. بهذا المعنى، يعني النشاط المثمر حالة النشاط الداخلي، ليس من الضروري أن تكون له علاقة بخلق عمل فني أو

علمي أو أي شيء آخر ذي فائدة معينة. فالإثمار/ الإنتاج هو عملية توجّه للشخصية، يتمتع بها كل إنسان، ما دامت عواطفه غير مشلولة. يكون في استطاعة الأشخاص المثمرين/ المنتجين تنشيط حياتهم وجعلها مثمرة في كل ما تلمسه أيديهم. ينتجون إذن ملاكاتهم ومواهبهم وقدراتهم ويبعثون الحياة في غيرهم من الناس.

إذن، يمكن للنشاط/ الفاعلية والسلبية/ الخمول الاحتواء على معانٍ مختلفة، اختلافًا تامًا. فالنشاط المُستلب، الذي لا يعني أكثر من كون الإنسان مشغولًا بشيء ما، هو في العمق، بالنظر إلى مقياس الإثمار/ الإنتاج، سلبية. في حين أن السلبية، التي تعني عدم الاشتغال/ الاهتمام، قد تكون نشاطًا غير مغترب. يصعب فهم هذه المعاني في وقتنا الحاضر، ذلك أن معظم الناس يعيشون السلبية المُستلبّة، ولا تحدث التجربة السلبية المثمرة/ المنتجة إلا نادرًا.

النشاط والسلبية في رأي أساتذة الفكر

لم تُستخدم كلمتا النشاط والسلبية بالمعنى الحالي في الكتابات الفلسفية التقليدية قبل العصر الصناعي، ولم يكن في الإمكان استخدامهما بهذا المعنى، ذلك أن استلاب العمل لم يكن قد وصل إلى حدّ يمكن مقارنتها بما وصلت إليه في أيامنا هذه. بالنظر إلى أهمية هذا الأمر، فإن أرسطو ميز بوضوح بين النشاط/ الفاعلية ومجرد الانشغال. لم يكن هناك عمل مُستلب في أثينا القديمة من غير عمل العبيد. والظاهر أن مفهوم التطبيق العملي Praxis كان يستبعد العمل الذي كان يتطلب جهدًا فيزيقيًا/ عضليًا. كانت كلمة ممارسة/ تطبيق «براكسيس Praxis» تدل على جميع أنواع النشاط التي يمكن أن تُمارس من طرف المواطن الأثيني الحر تقريبًا. وفي هذا المعنى استعملها أرسطو كذلك (أنظر كتاب

نيكولاس لوبكوفيتش Lobkowitz Nicholas «النظرية والتطبيق»). وانطلاقاً من هذا المعنى، فإن الأثينيين الأحرار لم يعرفوا العمل الروتيني الخالص، أي العمل المُستلب الخالي من كل معنى بالنسبة إلى فاعله. لقد كانت حريتهم تفترض، وبما أنهم لم يكونوا من العبيد، أن نشاطهم كان مُتجاً وذا معنى بالنسبة إليهم.

يمكن أن نفهم بجلاء اختلاف مفهوم أرسطو للنشاط/الفاعلية/الإنتاجية والسلبية عن المفهوم السائد اليوم، حين نعلم أنه كان يُعدّ أن حياة التأمل المكرسة للبحث عن الحقيقة أسمى/أرقى أشكال النشاط العملي، وهي كذلك في نظره بالمقارنة حتى بالنشاط السياسي نفسه. وما كان ليخطر على باله أن يكون التأمل نوعاً من انعدام النشاط. لقد كان أرسطو يعتقد أن التأمل هو نشاط الجانب الأفضل فينا. ويمكن للعبد أن يستمتع باللذة الحسية، تماماً كالرجل الحر، لكن الحياة الجيدة لا تتشكل من الملذات، بل من أنشطة توافق/تطابق الفضيلة.

نجد عند القديس توماس الأكويني، مثل أرسطو، فهماً مناقضاً للمفهوم الحديث للنشاط. كان يرى أيضاً أن الحياة المكرسة للسلام الداخلي والمعرفة الروحية هي أرقى النشاط الإنساني. وطبقاً لهذا كان يرى أن الحياة النشيطة الممارسة من طرف الإنسان العادي، قد تكون ذات قيمة، وتقود إلى الحياة الطيبة، إذا تحقق شرط - وهو شرط حاسم عنده - ضبط الشخص لأهوائه وجسده واستهداف الحياة الطيبة⁽³⁾.

على الرغم من أن الأكويني يتخذ موقفاً وسطاً، كما نلاحظ ذلك في كتاب «سحابة الجهل»، - وهو من مُعاصري المايستر إيكهارت -، فإنه يهاجم بحدة أهمية الحياة النشيطة/الفاعلة/المنتجة، عكس إيكهارت الذي يدافع عنها بوضوح. ومع ذلك فإن التناقض بين الاثنین ليس

حادًا كما يبدو. يتفقان معًا على أن النشاط/ الحيوية/ الفاعلية/ الإنتاج لا يكون صحيحًا إلا إذا كان نابعًا من المتطلبات الأخلاقية والروحية العميقة للإنسان، ولهذا السبب بالضبط كان موقفهما من الانشغال موقفًا سلبيًا، أي إنهما كانا ضد كل نشاط منفصل عن الانشغالات الروحية للإنسان⁽⁴⁾.

جسد سبينوزا، شخصًا وفكرًا، تجسيدًا لروح القيم التي كانت حية على عهد إيكهارت (1269 - 1327) قبل ما يقارب أربعة قرون. أضاف ملاحظات مهمة فيما يتعلق بالتغيرات التي تطرأ على المجتمع وعلى الشخص العادي. وهو مؤسس علم النفس العلمي الحديث، وواحد من مكتشفي اللاشعور. وقد سمحت له هذه الفراسة الغنية، بأن يقدم تحليلًا أكثر دقة ومنهجية من كل من سبقه بين النشاط/ الفاعلية والسلبية/ الخمول. يميز في كتابه «الأخلاق»، بين النشاط والسلبية، فالنشاط/ الفاعلية Act يُنشط، أما الخامل فإنه يعاني suffer، باعتبارهما الوجهين الأساسيين لاشتغال العقل. والمعيار/ المقياس الأول للنشاط هو أنه ينبع من الطبيعة البشرية. فمن جهة، يقال بإننا ننشط إذا حدث أي شيء في داخلنا أو خارجنا، وكنا نحن السبب الكافي لوقوعه. وبتعبير آخر، عندما تكون طبيعتنا مصدر/ أصل حدوث هذا النشاط، سواء داخلنا أو خارجنا ويكون في الإمكان تفسير هذا النشاط بوضوح ومن دون التباس، في ضوء طبيعتنا هذه. ومن جهة أخرى يقال بإننا نعاني، أي إننا سلبيون بمفهوم سبينوزا، إذا حدث شيء في داخلنا أو تداعيات من طبيعتنا، ولا نكون مصدرها إلا جزئيًا⁽⁵⁾.

من الصعب حاليًا فهم معاني هذه الجملة بسهولة، ذلك أنه ليس للطبيعة البشرية مدلول عملي ملموس. كما هو الأمر عليه عند علماء فيزيولوجيا الأعصاب وعلم الأحياء وعلم النفس، فإن وجهات نظر سبينوزا وأرسطو

في هذا الميدان مهمة. يرى سبينوزا بأن البشر يتميزون بالطبيعة البشرية، تمامًا كما يتميز الحصان بالطبيعة الحصانية. ويتوقف الصلاح والاعوجاج والنجاح والفشل والمتعة والشقاء والنشاط والخمول على درجة نجاح الإنسان في تحقيق الحد الأقصى لطبيعته البشرية. وتتضاعف حريتنا ومتعنا أكثر فأكثر كلما اقتربنا من نموذج أو مثال الطبيعة البشرية.

طبقًا لسبينوزا، لا تنفصل عند الكائن البشري النموذجي خاصية النشاط عن خاصية أخرى ألا وهي العقل. فبقدر ما نتصرف طبقًا لشروط وجودنا، وبقدر ما نكون واعين بأن هذه الشروط حقيقية وضرورية، بقدر ما نعرف حقيقة أنفسنا. ينشط عقلنا في فترات ويعاني في أخرى. ينشط بالضرورة بقدر ما لديه من أفكار ملائمة، ويعاني بالضرورة بقدر ما يفتردها⁽⁶⁾.

تنقسم الرغبات إلى رغبات نشيطة وأخرى سلبية، بحيث إن الأولى غارسة جذورها في شروط وجودنا الطبيعي وليس المرضي. أما الثانية فلا تتوافر على هذه الجذور، بل تكون نتيجة ظروف وملابسات داخلية أو خارجية تشوه طبيعتنا. توجد الرغبات الأولى بالقدر الذي نكون فيه أحرارًا، أما الثانية فإنها ناجمة عن قوى داخلية أو خارجية. وتعدّ كل المشاعر الوجدانية النشيطة خيرًا بالضرورة، في حين أن الأهواء قد تكون خيرًا وقد تكون شريرة. ويرى سبينوزا أن النشاط والحرية والسعادة والفرحة والكمال هي خصائص مترابطة برباط لا ينفصم، تمامًا كما ترتبط السلبية واللاعقلانية والعبودية والحزن والعجز والميولات المضادة لمتطلبات الطبيعة البشرية⁽⁷⁾.

لا يمكن فهم أفكار سبينوزا عن الأهواء والسلبية فهما كاملًا إلا إذا رافقناه إلى آخر وأحدث خطوة في تفكيره، حيث يؤكد أن الإنسان حين

يُحرِّك بوساطة أهوائه اللاعقلانية/ اللاواعية، فإنه يكون مريضاً في عقله/ بعقله. فتحقيق التطور/ النماء الأمثل لا يعني تحقيق نسبة من الحرية والقوة والرشد والبهجة، فحسب، بل أيضاً التمتع بالصحة العقلية. وكلما فشلنا في تحقيق هذا الهدف، كان شعورنا بفقدان الحرية والضعف واللاعقلانية والكآبة حاضراً. بحسبما أعرف، فإن سبينوزا كان أول مفكر حديث يرى أن الصحة العقلية هي نتيجة الحياة السوية والمرض العقلي هو نتيجة الحياة الخاطئة.

يرى سبينوزا أن الصحة العقلية هي في آخر المطاف أحد تجليات الحياة السوية وأن المرض العقلي هو من أعراض الفشل في الحياة، طبقاً لمتطلبات الطبيعة البشرية.

إذا كان الشخص الجشع لا يفكر إلا في الأموال والممتلكات والشخص الطموح لا يفكر إلا في الشهرة، فهذا لا يعني أننا نعدّهما فاقدين لعقلهما، بل ننظر إليهما كمزِعجين فقط، وغالباً ما يثيران فينا الشعور باحتقارهم. والواقع، أنه يمكن اعتبار الجشع والطموح وما إلى ذلك ضرورياً من الجنون، حتى وإن لم تكن نعدّها عادة أمراضاً عقلية. في هذه الفقرة، التي قد تبدو غريبة بالنسبة إلينا اليوم، يرى سبينوزا أن الأهواء التي لا تستجيب للاحتياجات الطبيعية للإنسان، ما هي إلا أعراض مرضية، بل يُعدّها نوعاً من الجنون حتى. وتُعدّ أفكاره فيما يخص الفاعلية/ النشاط والسلبية/ الخمول من أقسى أشكال النقد التي وُجّهت للمجتمع الصناعي في ذلك الوقت. على عكس الاعتقاد الرائج اليوم والمتمثل في كون الأشخاص المدفوعين بشهوة المال والتبضع/ الاقتناء/ الشراء والشهرة أشخاصاً أسوياء، فإن سبينوزا كان يُعدّهم سلبين بالكامل ومرضى بالأساس. أما الأشخاص النشيطون بمفهوم سبينوزا، وكما كانت حياته هو نفسه، فقد

أصبحوا استثناءً خارجاً على المعتاد، بل يظن المرء بأنهم «عصابيون»، لأنهم غير مندمجين كما يجب مع ما يُسمى بالنشاط العادي والمألوف.

يقول ماركس في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية»: «إن النشاط الحر والواعي، أي النشاط الإنساني، هو السمة التي تميز الجنس البشري». ويمثل العمل في نظره النشاط الإنساني، وهذا النشاط هو الحياة. أما رأس المال فإنه يمثل في نظره نتاج التراكم والماضي، وفي آخر التحليل، يمثل رأس المال الموت. ويستحيل أن يكتمل فهمنا للشحنة الوجدانية التي يتضمنها الصراع بين رأس المال والعمل، إلا إذا فهمنا أن هذا الصراع كان بالنسبة إليه صراعاً بين الحيوية/ الفاعلية والموت، بين الحاضر والماضي، بين البشر والأشياء. كانت الإشكالية الأساسية بالنسبة إلى ماركس تتمثل فيمن يتحكم في من؟ هل الحياة هي التي تتحكم في الموت أم العكس؟ كانت الاشتراكية في نظره تمثل المجتمع حيث تنتصر الحياة على الموت. فنقد ماركس للرأسمالية وتصوره للاشتراكية نابعان من فكرة مفادها أن نشاط الطبيعة الإنسانية للإنسان مشلول في النظام الرأسمالي، والهدف إعادة إحياء النزعة الإنسانية كاملة، بإعادة إحياء النشاط في مجالات الحياة كافة. وعلى الرغم من الصيغ المتأثرة بأفكار الاقتصاد الكلاسيكي وتأثير ماركس في خانة دعاة الحتمية التاريخية، وكونه يرى أن الكائنات البشرية أدوات سلبية في يد التاريخ؛ الذي يجردهم من كل نشاط فاعل، فإن حقيقة أفكاره هي عكس ذلك في الأساس. ويمكن لكل من يهتم بأعمال ماركس التوصل إلى هذه القناعة، إذا درس هذه الأعمال بعمق ولم يكتف ببعض الجمل المعزولة عن السياق. ولا يمكن التعبير عن أفكار ماركس بجلاء، أكثر مما عبّر عنها هو نفسه في كتاب «العائلة المقدسة» حيث يقول: «إن التاريخ لا يقوم بأي شيء ولا يمتلك ثروات وكنوز ولا يمكنه خوض معارك، بل إن الناس، البشر الحقيقيين

الأحياء هم الذين يُقاتلون ويملكون وينجزون كل شيء. ليس التاريخ هو الذي يستعمل الناس كأدوات لتحقيق أهدافه، كما لو كان شخصًا منفصلاً، فما التاريخ إلا نشاط الناس الراغبين في تحقيق أهدافهم». ومن المفكرين المعاصرين الأقرب منا، ممن يتمتعون ببصيرة نافذة في رؤية الطابع السلبي للنشاط الحديث ألبيرت شفائتسر Schweizer Albert. يرى الإنسان الحالي في دراسته: «اضمحلال الحضارة وإحيائها» مسلوبًا من الحرية والكمال والتماسك والتمركز وعلى حالة من الاتكالية/ التواكلية المرضية والسلبية المطلقة.

الوجود كحقيقة

وصفت إلى حدّ الآن معنى الوجود بالمقارنة بالامتلاك. ويمكن الكشف عن جانب آخر للوجود لا يقل أهمية، بمقارنته بالمظهر Schein. إذا ظهرت للآخرين في مظهر الخير، ولم يكن هذا المظهر إلا قناعًا أخفي به استغلالي، أو إذا أظهرت شجاعتي في الوقت الذي أكون فيه شخصًا شديد الغرور، وقد تكون عندي ميول انتحارية، أو ظهرت في مظهر المحب لوطنه، في الوقت الذي أسعى فيه لتحقيق مصالح الشخصية، فإن هذا المظهر Anschein، يعني هذا السلوك الخارجي، يكون متعارضًا معارضة تامة مع حقيقة الدوافع التي تحركني. فبنية طبعي، الدافع الحقيقي لسلوكي، هو الذي يُقدم وجودي الحقيقي. قد يعكس سلوكي وجودي جزئيًا، لكنه غالبًا ما يكون قناعًا ألبسه للوصول إلى أهداف الشخصية. وتهتم المدرسة السلوكية Behaviorism بدراسة هذا القناع الخارجي، وكأنه مادة علمية حقيقية؛ لكن الاهتمام الحقيقي هو الذي ينفذ إلى عمق الحقيقة، وعادة ما لا يمكن ملاحظتها عن وعي ومباشرة. ويؤدي فهم الوجود كـ «إزاحة للقناع»، كما سمي ذلك إيكهارت، دورًا جوهريًا في فكر سبينوزا وماركس.

كان أكبر إنجاز للتحليل النفسي الكشف عن التناقض بين السلوك والطبع، بين قناعي والحقيقة/الواقع القابعة وراءه. ولقد طور فرويد طريقة عمل (التداعي الحر، تحليل الأحلام، التصعيد Übertragung، المقاومة) كان هدفها الكشف عن الرغبات الغريزية (بما في ذلك الجنسية) المكبوتة منذ الطفولة المبكرة. حتى وإن كانت التطورات اللاحقة في نظريات التحليل والعلاج النفسيين قد أكدت أهمية الصدمات في مجال العلاقات الإنسانية المبكرة، أكثر من تأكيدها الغرائز؛ فإن المسألة تبقى هي: ما يُكبت هي الرغبات الصادمة للطفولة المبكرة، وأعتقد شخصياً أن الرغبات التي تظهر متأخرة تكون أيضاً موضوع كبت. وأنجع طريقة للشفاء من هذه الأعراض أو الأمراض بصفة عامة الكشف عن المكبوت. بتعبير آخر، إن ما يُكبت هي التجارب الصبيانية الشخصية اللاعقلانية.

فضلاً عن هذا، يسود الاعتقاد بأن المواطن العادي، أي المندمج اجتماعياً، إنسان عقلاني ولا يحتاج إلى أي تحليل نفسي عميق. لكن هذه الفرضية فرضية خاطئة. فدوافعنا الواعية وأفكارنا ومعتقداتنا ما هي إلا مزيج من معلومات خاطئة وأحكام مسبقة وأهواء لاعقلانية ومحاولة عقلنة وتحيز، حيث تعوم أجزاء صغيرة من الحقيقة، تعطينا اليقين بأن كل الخليط هو فعلي/واقعي وصحيح (وهو يقين خاطئ من طبيعة الحال). فسيرورة فكرنا تحاول تنظيم هذا المستنقع المليء بالأوهام طبقاً لقوانين المنطق والمعقولية.

انطلاقاً من هذا المستوى من الوعي نفترض، أن فكرنا يعكس الواقع، وأنه الخارطة التي نتوجه بمساعدتها في الحياة. لا تُكبت هذه الخارطة الخاطئة في حد ذاتها، بل ما يُكبت هو معرفة الواقع، أي معرفة ما هو صحيح. عندما نتساءل: ما اللاوعي؟ فمن الضروري أن يكون الجواب: إن اللاوعي ليس الرغبات اللاعقلية فحسب، بل كل معرفتنا للواقع تقريباً.

في آخر المطاف، أن اللاوعي يحدد من طرف المجتمع بطريقتين: فالمجتمع هو الذي يُنتج الرغبات اللاعقلية ويحدد لأفراده وظائف معينة، وبهذه الطريقة فإن هذا المجتمع يجعل من الحقيقة سجينة العقلانية.

عندما ندعي/ نؤكد أن المرء يكبت الحقيقة، فإننا ننطلق من طبيعة الحال من فرضية كوننا نعرف الحقيقة وبأننا نكبت هذه المعرفة، بكلمة أخرى أننا نملك «المعرفة اللاواعية». تُظهر لي تجربتي التحليل نفسية - سواء تلك التي أمارسها مع أناس آخرين أو على نفسي -، بأن هذا الأمر موجود بالفعل. إننا نعي الواقع، شئنا أم أبينا. فكما أن حواسنا منظمة بطريقة يكون رد فعلها بوساطة المشاهدة والسمع والشم واللمس، عندما تلتقي بالواقع، فإن عقلنا منظم بالطريقة نفسها كذلك، يعني أنه يتعرف على الواقع ويرى الأشياء كما هي بالفعل في هذا الواقع. بكلمة مختصرة، إن عقلنا يفهم الحقيقة. لا أتحدث هنا عن ذلك الجزء من الواقع الذي لا يمكن معرفته إلا بمساعدة أدوات وطرق علمية، بل أقصد ما نفهمه عن طريق تركيز «النظر»، وبالخصوص الحقيقة النفسية، سواء تلك التي تخصنا أو تلك التي تخص الآخرين. نعرف عندما نلتقي شخصاً خطيراً أو شخصاً يمكن أن نأتمنه. نعرف هل المرء يكذب علينا أو يستغلنا أو يُعدنا بلاء، عندما نقوم بهذه الأشياء نفسها. نعرف تقريباً كل ما هو جوهرى في سلوك الإنسان، تماماً كما كان أجدادنا يعرفون الكثير عن مسار الأجرام السماوية. ولكن في الوقت الذي كانوا فيه واعين بمعرفتهم هذه ويطبقونها، فإننا نكبت اليوم معرفتنا بسرعة، لأنها إذا بقيت على مستوى الوعي، فإن حياتنا ستصبح جد معقدة، ونقنع أنفسنا بأنها ستصبح «خطيرة» جداً.

هناك الكثير من البراهين على هذا الأمر، نجدها في الأحلام مثلاً،

حيث يكون في الإمكان فيها إلقاء نظرة عميقة على حياة الآخرين وحياتنا كذلك، وهو ما لا يمكننا القيام به في اليقظة. وقد أعطيت أمثلة عن مثل هذه الأحلام في كتابي: اللغة المنسية، المنشور عام 1951. وهناك مثال آخر يتمثل في كون إنسان ما قد يظهر لنا فجأة في ضوء آخر، على الرغم من أنه يتهيأ لنا بأننا كنا نعرف هذا الأمر منذ زمن. نجد حجة إضافية في ظاهرة المقاومة عندما تهدد الحقيقة المرة بالظهور للعيان، سواء كان ذلك في شكل وعد أو تعابير غير لائقة، في وضع النشوة أو في اللحظة التي يقول فيها المرء شيئاً جانبياً، يتناقض مع كل ما كان يؤكد إلى حدود تلك اللحظة، ويظهر بأنه نسي في تلك اللحظة هذا الأمر (أي التناقض: إ. م.). والواقع أننا نستعمل أكبر قسط من طاقتنا في اختبائنا من أنفسنا، فما نعرفه عن هذه المعرفة المكبوتة هائل جداً. توجد في التلمود أسطورة تعبر عن مبدأ كبت الحقيقة بطريقة شعرية: عندما يأتي طفل ما للعالم، فإن ملاك يلمس جبهته لكي ينسى الحقيقة، التي يكون يعرفها حتى لحظة ولادته. وإذا لم ينسها الصبي، فإن حياته كلها ستكون غير مُطابقة.

لنرجع إلى أطروحتنا الرئيسية: على عكس الصور الخيالية المزورة، فإن الوجود يتأسس على ما هو حقيقي / صحيح. من هنا، فإن كل محاولة تستهدف توسيع ميدان الوجود هي في الوقت نفسه محاولة لتوسيع / إغناء الواقع الذاتي / الشخصي وواقع الآخرين وواقع المحيط حيث يعيش المرء. ولا يمكن تحقيق الأهداف الأخلاقية الأساسية لليهودية والمسيحية - تجاوز الجشع والكرهية -، من دون إدخال لحظة إضافية، تُعدّ بالنسبة إلى البوذية من الأهمية بمكان، حتى وإن كانت تؤدي دوراً رئيسياً في اليهودية والمسيحية كذلك: يصل المرء إلى الوجود، عندما يتجاوز القشور ويصل إلى الحقيقة.

الرغبة / إرادة العطاء والاقتراس والتضحية

ينطلق المرء في المجتمع الحالي من مسلمة مفادها أن نمط الحياة الامتلاكي متجذر في الطبيعة الإنسانية وأنه لا يمكن تغييره. الفكرة نفسها تؤسس الاعتقاد في كون الإنسان كسولاً/ خاملاً/ غير نشيط بطبعه، ولن يشتغل أو يعمل شيئاً إذا لم تكن هناك حوافز مادية تغريه للقيام بذلك أو دفعه إلى ذلك الجوع أو الخوف من العقاب. يُقبل هذا الاعتقاد عمومًا ويحدد تربيتنا وطريقة عملنا. لكنه لا يعدو كونه أكثر من تعبير عن رغبة، عن قيمة ترتيبات مجتمعية، تحاول أن تبرهن بأنها تتطابق (أي الترتيبات المجتمعية: إ.م) وحاجيات البشر. قد يظهر للكثير من المنتمين إلى ثقافات مضت أو ما زالت حية، مغايرة لثقافتنا، بأن نظرية الحب الذاتي الفطري والكسل نظرية غريبة، تمامًا كما يبدو لنا نقيضها غريبًا كذلك.

الحقيقة هي أن كلا نمطَي الحياة موجودان في الطبيعة الإنسانية، وحتى وإن كانت غريزة البقاء البيولوجية تقوي نمط الحياة الامتلاكي، فإن الأنانية والكسل ليسا ميولين فطريين عند الإنسان.

يتمتع الإنسان جوهرياً برغبته الفطرية في أن يكون/ أن يوجد: نحب التعبير عن قدراتنا/ كفاءاتنا ونكون نشيطين ونربط علاقات بالآخرين ونهرب من زنزارة حب الذات. وهناك الكثير من البراهين على صحة هذا القول، يمكن للمرء تأليف كتاب قائم بذاته بصدد هذا. واستطاع هيب D. O. Hebb⁽⁸⁾ أن يجد للّب هذا المشكل قاسماً مشتركاً عاماً عندما قال: «إن المشكل السلوكي الوحيد هو شرح عدم النشاط/ الخمول وليس النشاط». وكبرهان على هذه الأطروحة، أورد النقط الست الموالية⁽⁹⁾:

1 - ملاحظة السلوك الحيواني: تُظهر التجارب والملاحظات المباشرة

أن هناك الكثير من أنواع الحيوانات تشغل بمهام معقدة، حتى وإن لم يكن هناك أي جزء مادي عليها.

2 - هناك تجارب جسد - عصبية تؤكد نشاط بعض المراكز العصبية نشاطاً داخلياً من دون مؤثر خارجي.

3 - سلوك الصبيان: أظهرت دراسات حديثة العهد كفاءات وحاجة الصبيان الصغار لرد الفعل تجاه المؤثرات الخارجية المعقدة. وهي نتائج تتناقض وفرضية فرويد القائلة بأن الطفل الصغير يعيش هذه المؤثرات كخطر، وبالتالي فإنه يجند عدوانيته لمقاومتها/ الرد عليها.

4 - أظهر عدد كبير من الدراسات المتخصصة في سلوك التعلم أن الأطفال والشباب يكونون «كسالى» لأن مادة التعلم تُنقل إليهم بطريقة جافة وفارغة من الحياة، ولهذا السبب لا يهتمون بها. وعندما يُنزع الضغط والملل عنهم، يفتحون بطريقة مدهشة ويصبحون حيويين ومبشرين.

5 - سلوك العمل: برهن أ. مايو Mayo.E في تجربته المعروفة بأن حتى العمل الممل، يصبح مهمماً عندما يعرف العمال بأنهم يشاركون في تجربة، يقودها إنسان محب للحياة وموهوب، استطاع أن يوظف حب استطلاعهم ومشاركتهم الداخلية. الشيء نفسه لوحظ في الكثير من المعامل في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. ذلك أن الصورة النمطية لمديري المعامل عن العمال كانت تتمثل في: لا يهتم العمال المشاركة النشيطة في شؤون المعمل، كل ما يهمهم أجور مرتفعة. ولهذا السبب فقد يكون إشراكهم في اقتسام أرباح الشركة الحافز الأساسي للرفع من متوجيتهم، وليس المشاركة

في قرارات تهم تسيير الشركات. لمديري المعامل الحق فيما يخص شروط العمل التي كانوا يقترحونها، لكن التجربة أظهرت - وقد اقتنع بهذا الأمر عدد كبير من مسيري الشركات - بأن الكثير من العمال الذين لم يكونوا يبالون بالشركة، يتغيرون بطريقة لافتة للنظر ويصبحون مخترعين ونشيطين وأذكياء، بل يصبحون في آخر المطاف راضين، عندما تُتاح الفرصة لهم ليتطوروا/ يتفتحوا في شغلهم ويتحملوا المسؤولية ويفهموا عملية الإنتاج بأكملها ويعرفوا دورهم فيها⁽¹⁰⁾.

6 - إن الفرضية القائلة بأن الإنسان ليس على استعداد لتقديم التضحية فرضية خاطئة. عندما طالب شرشل في بداية الحرب العالمية الثانية من الإنكليز «الدم والعرق والدموع»، فإنه لم يُعدهم منه، بل على العكس من ذلك، فإنه أيقظ فيهم شيئاً متجذراً في الإنسان: تقديم التضحية ومساعدة الآخرين. فرد فعل البريطانيين - وكذلك الألمانين والروسين - على التفجيرات العبيثة للمدن إبان الحرب، تُظهر أن المواطنين لا يصبحون جناء جراء معانات مشتركة، بل على العكس من ذلك، فإن هذه المعانات تقوي العزم على مقاومة المعتدي وتدحض اعتقاد أولئك الذين كانوا يظنون بأن الاستعداد للمقاومة قد يُكسر بهجمات إرهابية وبذلك تنتهي الحرب بسرعة.

من المحزن كثيراً القول بأن الحرب والألم في استطاعتها في حضارتنا تحريك الاستعداد للتضحية أكثر منه من لحظات السلم وكون حب الذات هو الذي يكون طاغياً في أوقات السلم. لحسن الحظ أن هناك لحظات سلم نلاحظ فيها قدرة الإنسان على التضحية والتضامن

على المستوى الفردي. فقد كانت حركة الإضرابات قبل الحرب العالمية الأولى مثلاً على السلوك الخالي من العنف. كان العمال يطالبون برفع الأجور، لكنهم كانوا يناضلون كذلك من أجل كرامتهم وتحقيق رغبة التضامن في ما بينهم، وهم على علم بأنهم قد يتعرضون للتضييق. فقد كان هذا الإضراب ظاهرة «دينية» واقتصادية كذلك. وتوجد مثل هذه الإضرابات في وقتنا كذلك، يُضرب المرء لأسباب اقتصادية أساساً، حتى وإن كان الإضراب من أجل ظروف عمل أحسن قد ارتفع في السنوات الأخيرة.

نجد الرغبة في المساعدة والاقترام والاستعداد للتضحية من أجل الآخرين في مهن معينة كالتمريض والطب والرهبنة. وعلى الرغم من أن الكثير ممن يمارسون مثل هذه المهن لا يرون في إيطوس المساعدة والتضحية لمهنتهم إلا مساعدة شفهوية، فإن غالبية ممارسي هذه المهن يتوافقون على خاصية كونهم واعين بالقيمة الأخلاقية لمهنتهم. لقد عبّر الكثير من المجموعات الدينية والاشتراكية أو الموجهة إنسانياً، التي ظهرت في القرون الماضية، عن الحاجة نفسها للتضحية والتضامن. فالذين يتصدقون بدمهم من دون أي مقابل يُذكر يقومون بذلك بدافع الرغبة في العطاء من أجل إنقاذ حياة الآخرين ممن يكونون في حاجة إلى دمهم هذا. فالاستعداد لتقديم هدايا يتمظهر أساساً عند الذي يُحب بالفعل. أما «الحب الزائف»، يعني الأنانية الثنائية بين شخصين، فإنه يعزز أكثر حب الذات. فالحب الحقيقي يضاعف القدرة على الحب وإعطاء الآخرين شيئاً ما. فعندما يحب المحب الحقيقي شخصاً ما، فإنه يحب العالم بأسره من خلال هذا الحب⁽¹¹⁾. هناك الكثير من الناس، وبالخصوص الشباب، الذين لم يعودوا يتحملون حياة الرفاهية وحب الذات المنتشرة في

وسطهم العائلي. وعلى عكس انتظارات آبائهم وأمهاتهم، الذين يعتقدون بأن لأبنائهم «كل ما يتمنونه»، فإن هؤلاء الأطفال يثرون ضد حياتهم الميتة، لأنهم لا «يحصلون في الحقيقة على كل ما يتمنونه»، بل يتوقون إلى ما ليس عندهم.

يقدم مثال أبناء وبنات الطبقة العليا في الإمبراطورية الرومانية نموذجًا عن مثل هذا السلوك في العصور القديمة، ذلك أنهم اختاروا دين الفقر والحب. كما أن بوذا يقدم مثالًا آخر على هذا الأمر، نشأ كأمر وكان أمامه كل الرفاهية والتسلية، التي كان يمكنه أن يتمناها؛ لكنه اكتشف أن الامتلاك والاستهلاك يقودان إلى التعاسة والألم. وهناك مثال من التاريخ الحديث (النصف الثاني للقرن التاسع عشر) لأبناء وبنات الطبقة العليا الروسية، التي كانت تلقب بنارودنيكي Narodniki. لم يكن في استطاعتهم تحمل حياة الكسل والظلم الذي عايشوه وقاموا بمغادرة عائلاتهم والانضمام إلى الفلاحين المساكين، مع من عاشوا مهينين بهذه الطريقة أرضية النضال الثوري في روسيا.

نلاحظ الظاهرة نفسها عند أبناء وبنات الطبقات الميسورة في الولايات المتحدة الأميركية وألمانيا، والذين أصبحت حياتهم في الرفاهية مملة ومن دون جدوى. كما أنهم يجدون عدم مبالاة العالم بالفقراء غير مطاق، بالطريقة نفسها التي لا يطيقون بها التسابق نحو حرب نووية بسبب دوافع أنانية. ولهذا السبب فإنهم يغادرون بيوتهم، باحثين عن أنماط حياة جديدة، من دون نتائج مرضية، لأنه يظهر أنه لا حظ للمحاولات البناءة. كانت الغالبية منهم تنتمي في الأصل إلى أولئك الذين كان لهم حس مرهف وإلى مثاليي جيلهم، وبما أنهم لم يكن لديهم تقليد يذكر ورشد كاف وتجربة وتصور سياسيين، فإن الكثير منهم أصيبوا بخيبة أمل وأعطوا

في عمائهم النرجسي لقدراتهم وإمكانياتهم الذاتية قيمة تتعدى قيمتها الحقيقية، بل حاولوا عن طريق العنف تحقيق المستحيل. لقد التحقوا بما يسمى المجموعات الثورية وحاولوا إنقاذ العالم عن طريق عمليات إرهابية وهدم، من دون الانتباه إلى أنهم يمثل هذه الأعمال يُقَوُّون الميول إلى العنف والإنسانية. لقد فقدوا قدرتهم على الحب وعوضوها بأمل التضحية بحياتهم. فالتضحية بالنفس تظهر في غالب الأحيان كحل عند الذين يحبون بشغف، لكن القدرة/ كفاءة الحب تعوزهم أو أنها ضاعت منهم، والتضحية بالنفس تُعدّ أسمى تعبير عن قدرتهم على الحب. يختلف هؤلاء الشباب الذين قرروا التضحية بأنفسهم عن الشهداء جوهرياً، الذين كانوا يريدون الاستمرار في الحياة، لأنهم كانوا يحبون الحياة ولم يقبلوا الموت لكي لا يفضحوا أنفسهم بأنفسهم. إن هؤلاء الشباب، ذكوراً وإناثاً، المستعدين للهدم والتضحية بالنفس هم «المدعى عليهم»، وهم في الوقت نفسه «الداعون»، لأنهم يُعدّون مثلاً على كون أخير شبابنا قد سقطوا في النظام الاجتماعي حيث نعيش في الإقصاء وانعدام الأمل، ولم يعد هناك أي مخرج آخر لوضعهم من غير التعصب والهدم.

يتجذر المطلب الإنساني الكامن في الرغبة في الاتحاد مع الآخرين في شروط حياة النوع البشري ويمثل قوة دافعة قوية من بين القوى التي تحرك سلوك الإنسان. لقد فقدنا نحن البشر وحدتنا الأصلية بالطبيعة عن طريق المزج/الجمع بين أدنى حتمية غريزية وأقصى تطور لقدراتنا العقلية. ولكي لا نشعر بإقصائنا الكامل/ التام، وبالتالي الكشف عن حُمقنا، يجب علينا أن نطور وحدة جديدة - مع البشر ومع الطبيعة - . وتُعاش الحاجة إلى الاتحاد بالآخرين بطرق شتى: في العلاقة التكافلية مع الأم، مع معبود أو من يمثل مثلاً بالنسبة إلينا، مع القبيلة، مع الأمة، مع الطبقة الاجتماعية،

مع الدين، مع اتحاد طلبة ما، مع العمل المزاوول. بطبيعة الحال تتقاطع هذه الصلاة في ما بينها وتتخذ من حين إلى آخر شكل النشوة، كما نجد ذلك عند المنتمين إلى مجموعة دينية ما أو Lynchmob أو تجاوزات الهستيريا الوطنية في الحرب. فعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى، وقعت حالات درامية لبداية لاعقلانية للمطالبة بالاتحاد Einssein. تخلى الناس بسرعة عن اقتناعاتهم بالسلم وضد التسلح Antimilitarismus أو الاشتراكية. لقد نسي العلماء تكوينهم لسنوات في الموضوعية والتفكير النقدي والنزاهة، وشاركوا في شعور النحن الكبير هذا.

تتمظهر الرغبة في الاتحاد مع الآخرين في أنماط سلوك منحطة، في أفعال سادية وهدم، كما في أفعال سامية: في التضامن، بسبب المشاركة في مثال مشترك أو في اقتناع معين. وتُعدّ هذه الرغبة كذلك السبب الرئيسي للحاجة في التكيف: فالخوف من أن يصبح الإنسان مهمشاً يكون أكبر من الخوف من الموت. وما هو حاسم بالنسبة إلى مجتمع ما هو نوع مُعاش/ تجربة الاتحاد والتضامن، الذي تشجعه، أو الذي قد تشجعه شروط أساسها الاجتماعي - الاقتصادي.

يسمح ما سبق قوله القول بأن كلا التوجهين يوجدان عند الإنسان: توجه الامتلاك، يعني القوة التي توجد بفضل الرغبة البيولوجية في البقاء. وتوجه الوجود، يعني الاستعداد في الاقتسام والعطاء والتضحية، التي توجد بفضل الشروط الخاصة للوجود الإنساني، وبالخصوص الرغبة في الاتحاد مع وبالآخرين لتجاوز الإقصاء الذاتي. وبما أن كلا التوجهين المتناقضين موجودان في كل إنسان، فإن النتيجة تتمثل في كون أساس المجتمع وقيمه وأخلاقه هي التي تحدد أي توجه سيسيطر فيه. فالمجتمعات التي تشجع على الرغبة في الامتلاك، وبالتالي على نمط

الحياة الامتلاكي، تشجع على إنتاج بشر بأسس امتلاكية. أما المجتمعات التي تشجع على نمط العيش الوجودي، فإنها تنتج بشرًا بأسس وجودية. علينا أن نحسم أي نمط من هذين النمطين نود تطويره، ويجب أن نكون على وعي بأن قرارنا يكون متوقفًا على الأساس السوسيو-اقتصادي لمجتمعنا، الذي يفرض علينا تفضيل هذا الحل أو ذاك.

على أساس ملاحظاتي لسلوك المجموعات، أميل إلى الافتراض بأن كلا الطرفين: إما الميل المتطرف إلى الامتلاك أو إلى نقيضه الوجود، يشكلان أقلية صغيرة من البشر وبأن كلا التوجهين موجودان بالفعل عند الغالبية الساحقة من الناس، أما إشكالية طغيان توجه على الآخر، فإنه مرهون بعوامل المحيط حيث يعيش المرء.

تتناقض فرضيتي هذه مع التعاليم التحليل النفسية القائلة بأن للمحيط تأثيرًا حاسمًا في تطور الشخصية في سن الرضاعة وفي الطفولة المبكرة، ولكن بعد هذه المرحلة، يتكون الطبع ولا يكون للتأثير الخارجي عليه إلا تأثير ضئيل. لقد أصبح لهذه العقيدة التحليل النفسية شعبية كبيرة، لأن الشروط الأساسية للطفولة تستمر عند غالبية البشر في السنوات المتأخرة للحياة، لكون وضعهم الاجتماعي لا يتغير على العموم. لكن هناك عددًا كبيرًا من الحالات التي نجد فيها تأثير السلوك بالتغير الواضح للمحيط بطريقة عميقة، بمعنى أنه عندما يكف تشجيع الميولات السلبية، فإن القوى الإيجابية تنمو وتزدهر.

لنلخص: لا يفاجئ تكرار وكثافة الرغبة في العطاء والتقاسم والتضحية، عندما تحضر إلى أذهاننا الشروط الوجودية للعنصر البشري. على العكس من هذا، فإن ما يفاجئ هو أن هذه الحاجة الإنسانية تُكبت بطريقة قوية إلى حدّ أن أفعال حب الذات تصبح في المجتمعات المصنعة (وفي

مجتمعات أخرى كثيرة) هي القاعدة، في حين أن أفعال التضامن تصبح استثناء. ومن المتناقضات هو أن أساس هذه الظاهرة موجود في الحاجة/ الرغبة للاتحاد بالآخرين. فالمجتمع الذي يتأسس على مبدأ الشراء - الربح - الامتلاك، يُنتج طبعًا مجتمعًا موجهًا بطريقة امتلاكية، وبعد تأسيس هذا النموذج السلوكي، لا يريد أي كان أن يكون مقصيًا أو منبوذًا. وللتخلص من هذا الخطر، فإن كل واحد يحاول التكيف مع الغالبية، التي لا يكون المكونون لها مرتبطين بعضهم ببعض إلا عن طريق تناقضاتهم/ صراعاتهم المتبادلة.

بسبب سيطرة حب الذات، يعتقد أصحاب القرار في مجتمعنا أن المرء لا يمكنه حث/ تشجيع الناس إلا عن طريق أشياء مادية، يعني عن طريق المكافأة، ولا تُسمع النداءات للتضامن والتضحية، ولهذا السبب فإن النداء لهما لا يتم، إلا في حالة الحرب، ويضيع المرء الفرصة لتعلم شيء ما عن طريق النتائج الممكنة لهما [أي التضامن والتضحية: إ. م.]. وما يمكن أن يُظهر بأن المكافأة ليست هي الإمكانية الوحيدة التي يمكن للمرء التأثير بها في الآخرين هو تغيير الأساس الاجتماعي - الاقتصادي والتغيير الكامل لصورة الطبيعة الإنسانية.

الهوامش

- (1) لا تتجاوز هذه الحدود أحسن مدارس علم النفس. درست هذه النقطة بالتفصيل وقارنت بعلم النفس السلبي واللاهوت السلبي في دراسة نشرت عام 1959 بعنوان: «حدود علم النفس ومخاطره».
- (2) سميت هذا النوع من النشاط، في كتابي: «الخوف من الحرية»، بالنشاط التلقائي، وغيرت التسمية في مؤلفاتي اللاحقة باسم «النشاط المثمر».
- (3) Thomas Aquinas, Summa, 2 - 2: 182, 183: 1 - 2: 4.6.
- (4) يمكن تعميق إشكالية «الحياة المتأملية والحياة النشيطة» بالرجوع إلى كتاب لوبكوفيتش وميث، 1971.

- (5) المرجع السابق نفسه، ص. 3.
- (6) المرجع السابق نفسه، 4.42 Prop. 5. 3. 2.
- (7) المرجع السابق نفسه.
- (8) 1962, 244.
- (9) أنظر كذلك: E. Fromm, 1973a, GA VII, S. 212 - 219.
- (10) يذكر م. ماكوبي 1976، M. Maccoby، مشاريع ديمقراطية تشاركية جديدة عدة، وبالخصوص في بحثه في «مشروع بوليفيا». وقد تحدث عن هذا المشروع باستفاضة في كتاب له في هذا الإطار.
- (11) من بين أهم المصادر لفهم طبيعة الدوافع الإنسانية لإعطاء الآخرين والاقسام هناك كتاب ب. أ. كروبوتكينس P. A. Kropotkins «التعاون المتبادل» 1902 «Mutual Aid». وهناك كتابان آخران مهمان كذلك: «The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy (1971) لصاحبه ريشارد تيتموس Richard Titmus. وكتاب س. فيلبس S. Phelps, Hrsg بعنوان: (1975) Altruism, Morality and Economic Theory

الفصل السادس

جوانب أخرى للامتلاك والوجود

الأمن - عدم الأمن

إن عدم القيام بأي خطوة للأمام، والبقاء حيث يوجد المرء، باختصار الاعتماد على ما يمتلكه المرء هو غرور؛ ذلك أن المرء يعرف ما يملكه ويشعر بالأمان في الشعور بهذه المعرفة ويمكنه التثبيت بها. نخاف القيام بخطوة في المجهول، في غير الأمن، ولهذا السبب فإننا نتجنبه، وحتى وإن كانت الخطوة التي علينا القيام بها غير خطيرة، بعد القيام بها، فإنها تظهر لنا كما تظهر لنا عواقبها قبل القيام بها خطيرة وتعبة. فالقديم هو وحده الذي يكون آمناً أو على الأقل يظهر هكذا. فكل خطوة جديدة تخبيء خطر الإخفاق، ويُعدّ هذا من بين أسباب خوف الإنسان من الحرية⁽¹⁾.

بطبيعة الحال يكون «القديم والمعتاد» مغايراً في كل مرحلة من مراحل الحياة. لم يكن لنا كرضع إلا جسدنا وثندي الأم (من دون إمكانية التمييز بين الاثنين في البداية). بعد هذا نبدأ البحث عن طريق في العالم وعن مكان فيه ونبدأ في الرغبة في امتلاك الأشياء. يكون لنا أب وأم وإخوان وأخوات ولعب و«نملك» في ما بعد معرفة وشغل ومكانة اجتماعية وزوجة وأبناء، بل نمط حياة بعد الموت بشراء مكان للدفن والتأمين على الحياة و«آخر إرادة».

على الرغم من الأمن المضمون عن طريق الامتلاك فإننا نُعجب بالناس الذين لهم رؤية لما هو جديد ويُعبّدون طرقًا جديدة ولهم الشجاعة للسير قُدّمًا. ويجسد البطل في الميثولوجيا نمط الحياة هذا. فالبطل هو الإنسان الذي تكون له الشجاعة على مغادرة ما عنده - وطنه، عائلته، ممتلكاته - والهجرة إلى الخارج، ليس من دون خوف، بل من دون الخضوع إلى هذا الخارج. ويُعدّ بوذا في الإرث البوذي البطل الذي استغنى عن كل ما كان يملكه والذي عاش في عزلة عن كل أمن وضمانة كان الدين البوذي ومكانته وعائلته توفره له، مفضلًا طريقًا آخر. ويُعدّ إبراهيم وموسى تجسيدًا للبطولة في التراث اليهودي. أما البطل المسيحي فإنه المسيح، الذي لم يكن يمتلك شيئًا - وكان يُعدّ عند الكثيرين بأنه لا شيء -، باستثناء حبه الكبير للبشر.

كان للإغريق القدامى أبطال دنيويون، كان هدفهم الانتصار وإشفاء غليل شرفهم والغزو. وكالأبطال الدنيويين تجرأ هرقل وأوليسيس على الهجرة، من دون خوف من المخاطر والأخطار، التي كانت تنتظرهم. وينطبق على الأساطير المثل نفسه: إن البطل يترك موطنه ويتقدم إلى الأمام وفي إمكانه تحمل عدم اليقين.

نُعجب بهؤلاء الأبطال، لأننا نشعر في قرارة أنفسنا بأنه يجب أن يكون طريقهم طريقنا أيضًا - لو كان في إمكاننا المشي عليه -. ولكن بما أننا نخاف فإننا نعتقد بأننا لا نستطيع القيام بهذا وبأن الوحيد الذي يمكنه الإقدام عليه هو البطل. وهكذا يصبح البطل مثالًا نقديته، نُصعد عليه كفاءاتنا للتقدم إلى الأمام، لكننا نبقي حيث نحن في الواقع، لأننا لسنا أبطالًا.

قد يفهم المرء مما سبق قوله إن من الأحسن أن يكون المرء بطلًا، على الرغم من أن هذا الأمر يظهر حماقة وضد المصلحة الخاصة. لكن

هذا غير صحيح. ذلك أن المحتاطين والمالكين يعتقدون أنهم في أمان، على الرغم من أنهم في الواقع ليسوا كذلك. إنهم تابعون لملكهم ومالهم ومكانتهم الاجتماعية وأناهم، يعني لشيء يوجد خارج ذواتهم. ولكن كيف يصبحون عندما يفقدون ما يملكونه؟ الواقع أنه لا يوجد هناك شيء يمتلكه الإنسان ولا يكون من الممكن فقدانه. وأوضح شيء يمكن فقدانه هو الملك وما يترتب عنه عادة من مكانة اجتماعية وأصدقاء؛ بل ما يمكن فقدانه في أي لحظة بطريقة لا مفر منها هي الحياة.

مَنْ أَكُونُ إِذَا كَانَ الَّذِي أَمْلِكُهُ هُوَ ذَاتِي (أنا) وفقدت ما أملكه؟ سوف لن أكون شيئاً آخر من غير مُتَّصِرٍ عليه، مُكسِر، إنسان يستحق الشفقة، وشاهد على طريقة حياة خاطئة. وبما أنه من الممكن أن أخسر/ أفقد ما أملكه، فإن الهم يدخلني باستمرار بطبيعة الحال، خوفاً من فقدان ما أملك. أخشى اللصوص والتغيرات الاقتصادية والثورات والمرض والموت وأخاف أن أحب وأهاب الحرية والنمو والتغير والمجهول. وهكذا أعيش في قلق دائم وأعاني من وسواس مرضي hypochondrie مزمن، ليس فيما يتعلق بالأمراض فحسب، بل كذلك فيما يخص كل خسارة قد تحصل لي. أصبح مُدافعاً، قاسياً، عديم الثقة، وحيداً، مدفوعاً بالرغبة في المزيد من الامتلاك. وقد نجح إيبسان Ibsen في كتابه^(*) Peer

(*) «بيير جينت» عمل مسرحي للروائي النرويجي هنريك ايبسان على موسيقى المؤلف إدوارد كريباج. تم أول عرض لها في أوسلو بتاريخ 24 فبراير 1876. في بحثه عن الثروة والحب يبحث بير جينت عن الهروب من الواقع بوساطة الكذب. يجد بير جينت نفسه في المغرب، حيث اكتسب ثروة طائلة من التجارة في الرق. لكن مرافقه في الرحلة، سرق منه مركبه، حيث كانت كل ثروته. هاجمته القرودة، ليجد نفسه في الصحراء حيث نجى باكتشاف إحدى الواحات. وقابل عنيترة، الذي سرق منه آخر ما يملكه. يعود بير جينت في شيخوخته إلى بلاده، وكانت حبيبته سولفيج في انتظاره، ليموت بين أحضانها. قالت له وهو يلفظ أنفاسه: «انتهت رحلتك يا بيير، أخيراً فهمت معنى الحياة، إنها هنا في بلدك وليس في أحلامك الطائشة...».

Gynt في تقديم نموذج الإنسان الأناني هذا. فبير Peer مملوء بذاته فقط، وفي أنانيته المتطرفة كان يعتقد أنه هو ذاته، لأنه «حزمة من الرغبات». وفي نهاية حياته يعرف، بسبب الأساس الامتلاكي لوجوده، بأنه لم يكن ما كان يعتقد، وبأنه بصلة من دون نواة، غير كامل ولم يكن قط هو ذاته.

لا وجود للخوف وعدم الأمان، اللذين ينتجان من الخوف على خسارة كل شيء، في نمط الحياة الوجودي. فإذا كنت أنا أنا وليس ما أملكه، فلا يستطيع أي كان سرقتي أو تهديد أمني وشعوري بهويتي. يوجد مركزي فيّ أنا بذاتي، وتُعدّ القدرة على الوجود والتعبير عن قوتي الذاتية جزءاً من أساس طبيعي وتتوقف هذه القوة على أنا بذاتي. وينطبق هذا بطبيعة الحال على أوضاع الحياة العادية وليس على الأوضاع القصوى كالمرض المصطحب بالآلام لا تطاق أو بالتعذيب وحالات أخرى، حيث تنزع من غالبية البشر قدرتهم على الوجود.

في الوقت الذي يقل ما يمتلكه الإنسان باستعماله، فإن الوجود يكثر عن طريق الممارسة. ورمز الكتاب المقدس لهذه الممارسة هو «الشجرة المتقدة»، التي لا تُحرق. تنمو قوى العقل والحب والخلق / الإبداع الفني والثقافي - وكل قوى الوجود الذاتية - عندما يمرنها المرء. يكمن الخطر الوحيد على أمني في نمط الحياة الوجودية فيّ أنا بذاتي: في ضعف الإيمان في الحياة وفي قواي الخلاقة والميول إلى التقهقر والكسل الداخلي وفي قبول أن يتحكم الآخرون في حياتي. لا تنتمي هذه الأخطار بالضرورة إلى الوجود، في الوقت الذي ينتمي فيه خطر الخسارة إلى جوهر الامتلاك.

التضامن - التضاد / التناحر

تحدث سوزوكي عن معيش الحب والمحبة والفرحة تجاه شيء من دون الرغبة في امتلاكه عندما قارن بين القصيدة اليابانية ونظيرتها

الإنكليزية (أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب). الواقع أن من الصعب بمكان على الإنسان الغربي الحالي أن يفرح لشيء ما من دون الرغبة في امتلاكه، حتى وإن كان هذا الأمر غير غريب علينا. ولو كان الأمر يتعلق بجبل أو مرعى أو شيء آخر لا يمكن للمرء أخذه معه فإن مثال سوزوكي المتعلق بالوردة سوف لن يكون له أي معنى. بطبيعة الحال قد لا يرى الكثير من الناس أو غالبيتهم الجبل بالفعل، إلا كونه صورة، عوض رؤيته الفعلية، قد يعرفون اسمه أو علوه ويرغبون في تسلقه (وقد يكون هذا نوع آخر من فهم الامتلاك). وقد يكون هناك أشخاص آخرون يرون هذا الجبل بالفعل ويفرحون لهذا. الشيء نفسه ينطبق فيما يخص الاهتمام بالموسيقى. ذلك أن هذا الاهتمام قد يكون فعلاً للامتلاك، عندما أشتري أسطوانة موسيقية، حيث توجد الموسيقى التي أفضل، وقد «يستهلك» الكثير من الناس ففهم بهذه الطريقة، على الرغم من أن هناك أقلية تفرح لسماع الموسيقى من دون أي دافع للرغبة في امتلاكها.

يمكن للمرء أن يقرأ رد الفعل في وجوه الناس في بعض الأحيان. فقد قدمت التلفزة في الأيام القليلة الماضية فيلمًا حول السيرك الصيني. كانت الكاميرا تركز في الكثير من الأحيان في وجوه المتفرجين لإظهار رد فعلهم. وكانت غالبية الوجوه منيرة، نشيطة/ جميلة عن طريق العرض الذي كانوا يشاهدونه. وقلة قليلة منهم فقط هي التي كانت تظهر غير متأثرة وباردة.

غالبًا ما يمكن ملاحظة البهجة من دون الرغبة في الامتلاك في السلوك تجاه الأطفال الصغار. أعتقد أن الأمر يتعلق هنا كذلك بجزء وافر من خداع الذات، بحيث إننا نرى أنفسنا في دور صديق للطفل. وعلى الرغم من هذا الشك، فإنني أعتقد أن رد الفعل العفوي والحقيقي تجاه الأطفال

يوجد بما فيه الكفاية. قد يكون سبب هذا هو أن غالبية الناس لا تخاف من الأطفال، بالمقارنة بالشباب والراشدين. وغياب هذا الخوف هو الذي يسمح لنا بأن نحب ما لا يمكننا أن نحبه إذا كان الخوف أمامنا.

يجد المرء أحسن مثال للفرحة من دون الرغبة في الامتلاك في العلاقات التي تكون بين الناس. يتحاب رجل وامرأة لأسباب كثيرة: بسبب موقفهما الأساسي، ذوقهما، أفكارهما، مزاجهما أو لشخصية بعضهما بعضًا ككل. ولا تستيقظ الرغبة في امتلاك الآخر جنسيًا إلا عند الذين يرغبون في حيازة ما يرغبون فيه من الآخر. أما عند الذين تغطي عندهم طريقة حياة وجودية، فإنهم يستمتعون بوجود رجل أو امرأة في حياتهم ويشعرون بالميل إليه أو إليها جنسيًا، من دون الرغبة في «اقتطافها»، كما عبّر عن ذلك في قصيدة تايسون الأنفة الذكر.

يرغب الناس الموجهون توجهاً امتلاكياً الناس الذين يحبون. ويمكن للمرء ملاحظة هذا الأمر في علاقة الوالدين بالطفل والمدرسين والتلاميذ والأصدقاء في ما بينهم. يرغب كل جانب أن يكون الجانب الآخر له وحده ولا يتمتع بوجود الآخر إلى جانبه فحسب؛ ولهذا السبب يغار من الآخر، أي ذاك الذي يرغب كذلك في «امتلاك» هذا الشخص. يتمسك كل واحد بالآخر، تمامًا كما يتعلق غريق بخشب المركب. فالعلاقات التي تكون موجهة بطريقة امتلاكية تكون محزنة وتُثقل الكاهل ومليئة بالغيرة والصراعات.

يمكن القول بصفة عامة بأن العلاقة بين البشر، عندما تكون محكومة بتوجه امتلاكي، تكون مطبوعة بالمنافسة والتضاد والخوف. ويكمن عنصر التضاد في مثل هذه العلاقة في خاصية الامتلاك نفسه: عندما يكون الامتلاك أساسًا شعوريًا بهويتي، «لأنني ما أمتلك»، فإن الرغبة في المزيد

من الامتلاك هي التي تقود المرء. بكلمات أخرى: إن الجشع هو النتيجة الطبيعية للتوجه الامتلاكي. قد يتعلق الأمر بالجشع في الشح أو الجشع في اصطياد الربح أو الجشع في الحصول على النساء. وكيفما كان الأمر، فإن المرء لن يشبع جشعه أبدًا ولن يكون راضيًا على نفسه وعلى ما يحيط به. على عكس الجشع الجسدي المرتبط بالجوع، الذي يكون محكومًا فيزيولوجيًا، فإن الجشع النفسي - وكل جشع يكون في المقام الأول جشعًا نفسيًا، حتى وإن أشبع الجسد - لا يُشبع، لأن الفراغ الداخلي والملل والوحدة والاكئاب، التي على الجشع تلبيتها في الحقيقة، لا يُقضى عليها حتى بإشباع هذا الجشع. بما أنه في الإمكان حرمان المرء مما يملكه بانتزاعه منه أو أخذه منه، فإنه يكون مضطرًا للربح في المزيد من الامتلاك ليحمي نفسه من خطر فقدان ما يملكه. عندما يرغب كل واحد في المزيد من الامتلاك، فإنه يكون مفروضًا عليه الخوف من النية العدوانية لجاره في سلبه ما يمتلكه؛ ولكي يتجنب المرء مثل هذه الهجومات، عليه أن يصبح بدوره عدوانيًا. وبما أنه لا يمكن للإنتاج، كيفما كانت أهميته، مساندة الرغبات التي لا تنتهي أبدًا، فمن الضروري أن يسود بين الناس الصراع والمنافسة والتضاد. وحتى وإن افترض المرء أن من الممكن الوصول إلى حقبة وافرة مطلقة، فإن الصراع سيستمر. فمن فرضت عليه الطبيعة أن يكون ضعيفًا صحيًا وقليل الجاذبية والمواهب والملكات، فإنه يكون مضطرًا لحسد الذين لهم «أكثر» منه حسدًا كبيرًا.

إن طريقة الحياة الامتلاكية والجشع الناجم عنها يقود البشر بالضرورة إلى التضاد والحرب، ويصح هذا على الشعوب وعلى البشر الفرادى. فما دامت الشعوب مكونة من بشر، يكون حافزهم الأساسي الامتلاك والجشع، فمن الضروري أن يقودوا الحروب. ولا يمكن تجنب

كونهم سيحسدون شعوبًا أخرى على ما تملكه ويحاولون الوصول إلى ما يتمنونه عن طريق الحرب والضغط الاقتصادي والتهديدات. وسيستعملون هذه الوسائل ضد الشعوب الضعيفة أساسًا وسيتحالفون مع دول أخرى، ليكونوا أقوى من الشعب الذي يرغبون مهاجمته. وحتى وإن كانت حظوظ الانتصار ضئيلة جدًا، فإن الحرب ستُقاد، ليس لأن الحالة الاقتصادية للمهاجم سيئة، بل لأن الرغبة في المزيد من الامتلاك والسيطرة متجذرة بعمق في نمط الحياة الامتلاكي.

بطبيعة الحال هناك فترات سلم، ولكن يجب التمييز بين السلام الدائم والسلم الذي لا يكون أكثر من فترة جمع القوى من جديد والتسلح. بكلمات أخرى، التمييز بين السلام الذي يعني وضع وئام مستدام والسلام الذي لا يكون في واقع الأمر إلا هدنة طويلة. وعلى الرغم من أن القرن التاسع عشر ونظيره العشرين عرفا فترات هدنة طويلة، فإنهما اتسما كذلك بوضعية حرب طويلة بين الفاعلين الأساسيين على خشبة مسرح التاريخ. ولا يمكن قيام سلام كوضع وئام دائم في العلاقات بين الشعوب إلا إذا عُوض أساس الامتلاك بأساس الوجود. فالتصور القائل أنه في الإمكان الوصول إلى السلم في أثناء محاولة العمل على الامتلاك والربح أكثر هو تصور خيالي في واقع الأمر، بل إنه تصور خطير للغاية. ذلك أنه تصور لا يسمح للناس بمعرفة أنهم مرغمون على الاختيار من بين اثنين لا ثالث لهما: إما تغيير جذري للطبع أو الحرب الدائمة. والاختياران معًا قديمان، اختار أصحاب القرار الثاني منهما وتبعته شعوبهم. أما اليوم وفي المستقبل، وبالنظر إلى تطور الهدم الناجم عن الأسلحة الحديثة، فإن الاختيار ليس هو الحرب الطويلة الأمد، بل الانتحار المتبادل.

ما ينطبق على الحرب بين الشعوب، ينطبق كذلك على الصراع بين

الطبقات. وُجد الصراع بين الطبقات، بين المستغلين والمستغلين منذ القدم في المجتمعات المؤسسة على مبدأ الجشع. ولكن لم يكن موجوداً في المجتمعات التي لم تكن تعرف الاستغلال، لأن ذلك لم يكن ممكناً اقتصادياً. هناك بالضرورة طبقات في كل المجتمعات، بما في ذلك الغنية، عندما يكون التوجه السائد فيها توجهاً امتلاكياً. وإذا اشترط المرء مسبقاً حاجات ليس لها حدود، فحتى الإنتاج الأقصى لن يساير التصورات الخيالية للناس في الرغبة في المزيد من الامتلاك. من الضروري أن الأقوياء والأذكياء، أو أولئك الذين يكون في إمكانهم ذلك بالنظر إلى ظروف معينة، ضمان وضع سبق، وسيحاولون عن طريق الضغط والعنف أو الإيحاء إخضاع من لا يملكون إلا القليل. وستقوم الطبقات المضغوطة عليها بقلب الأمر، ويصبحون مسيطرين، ويستمر الأمر من دون نهاية على هذه الحال. وقد يتخذ صراع الطبقات أشكالاً معتدلة، ولكن لا يمكن أن ينقطع، مادام الامتلاك يسود قلب البشر. فتصور مجتمع من دون طبقات فيما يسمى المجتمع الاشتراكي، المليء بروح الامتلاك، ما هو إلا تصور خيالي كذلك - وخطير -، كما هو الأمر بالنسبة إلى فكرة السلم بين الشعوب الجشعة.

لا نجد هذه الأهمية الكبيرة للامتلاك (الملكية الخاصة) في نمط الحياة الوجودية، فلا أحتاج امتلاك شيء ما لكي أتمتع به أو أستعمله. يمكن لأكثر من شخص، بل لملايين الناس، في الواقع، الفرحة باستعمال شيء، ولا يكون من الضروري امتلاك هذا الشيء من طرف شخص واحد، للتمتع به. ولا يُجنب هذا الأمر الفعلي الخصام، لكنه يُمكن من تقاسم أعمق مُعاش إنساني للسعادة، يعني تقاسم فرحة ما. ليس هناك شيء آخر أهم في تلحيم البشر (من دون أن يفقدوا فردانيتهم) من غير

تبادل الإعجاب والحب في ما بينهم، أو عندما يشعرون بأنهم متحدون بسبب فكرة ما أو قطعة موسيقية أو لوحة فنية أو ممارسة طقس من الطقوس معًا أو حتى تقاسم حزن معين. ويجعل مثل هذا المعاش العلاقة بين شخصين أكثر دفئًا وحيوية، وهو أساس كل الحركات الدينية والسياسية والفلسفية الكبيرة. ولا يصح هذا إلا في الحدود التي يحب ويتعجب فيها الشخص. ولكن بمجرد ما تتحجر الحركات الدينية والسياسية، وتصطاد البيروقراطية الناس عن طريق الإيحاء والتهديدات، فإن التجارب الوجودية الإنسانية تقل، ويحل محلها تبادل الأشياء المادية.

خلقت الطبيعة فيما يخص الممارسة الجنسية بطريقة مشتركة بين الجنسين معاش اللذة، على الرغم من أن الأمر لا يتعلق تجريبيًا بلذة مُتقاسمة. وغالبًا ما يكون الشريكان نرجسيين، يحبّان نفسيهما، وامتلاكيين، وقد يتحدث المرء في حالتهما في أحسن الأحوال عن رغبة متزامنة، ولكن ليس عن رغبة متقاسمة.

تقدم الطبيعة كذلك رمزًا أكثر وضوحًا للفرق بين الامتلاك والوجود. فانتصاب القضيب هو وظيفي بالدرجة الأولى. لا يمتلك المرء الانتصاب كشيء مادي أو كخاصية مُستدامة (على الرغم من أن الكثير من الرجال يتمنون لو كان الأمر هكذا)؛ فالقضيب يكون في حالة انتصاب مادام الرجل مُثارًا، ومادام الشخص يشتهي الذي تسبب في إثارة شهوته. وبمجرد ما يحدث إزعاج في أثناء الانتصاب لسبب من الأسباب، فإن لا شيء يحدث. وعلى عكس أشكال السلوك الأخرى كلها، فإنه لا يمكن التظاهر بالانتصاب ولا تسببه بالقوة. كان يحلو لغيورغ غروديك Georg Groddek، أحد أهم المحللين النفسيين - على الرغم من أنه لم يكن معروفًا كثيرًا - أن يقول بأن الرجل في آخر المطاف لا يكون رجلًا إلا

لبضع دقائق فقط، وبأنه يكون في الغالب طفلاً صغيراً. لم يكن يقصد بطبيعة الحال أن الرجل في شخصيته الكلية يصبح طفلاً صغيراً، ولكن بالضبط في النقطة التي تُعدّ بالنسبة إلى الكثير من الرجال برهاناً على أنهم رجال⁽²⁾.

الفرحة - التسلية

كان المايستر إيكهارت يقول بأن الحيوية تسبب الفرحة (joy). قد لا يُعبر القارئ المعاصر كلمة «فرحة» أي أهمية تذكر ويفهم بأن إيكهارت كان يعني التسلية^(*) (Vergnügen (pleasure). والواقع أن الفرق بين الفرحة والتسلية فرق جوهري، وبالخصوص فيما يخص نمط الحياة الامتلاكي ونظيره الوجودي. ومن غير السهل فهم هذا الفرق، لأننا نعيش في عالم «تسلية خالٍ من الفرحة».

ما معنى التسلية؟ على الرغم من أن هذه الكلمة تُستعمل بطرق مختلفة، فقد يعرفها المرء، طبقاً للاستعمال السائد لها، بأنها تحقيق رغبة ما، لا تحتاج إلى أي نشاط (في معنى الحيوية). قد يكون هذا النوع من الاغتراب مكثف بشدة: غبطة النجاح المجتمعي، ربح المزيد من المال، الربح في القمار، التلذذ الجنسي المعتاد، الأكل طبقاً «لما يشتهي القلب»، الانتصار في سباق ما، الحبور في وضع ناجم عن تناول الكحول والمخدرات والنشوة، أو لذة السادية وتحقيق رغبة القتل أو تقطيع كل ما هو حي.

ولكي يصبح المرء غنياً ومشهوراً يكون من الضروري عليه أن يكون

(*) لكلمة Vergnügen في اللغة العربية معانٍ كثيرة منها: الاغتراب، البهجة، الترويح، التسلية، التلذذ، الحبور، السرور، اللهو، التنفيس، التمتع. ما يعنيه فروم هي هذه المعاني كلها، طبقاً لسياق الحديث.

جد نشيط، في معنى التجارة، وليس في معنى «الولادة الداخلية». وعندما يحقق المرء هدفه، فقد يشعر بالإثارة أو بـ «رضى كثيف»، يعتقد فيه أنه «في القمة». ولكن في أي قمة؟ قد يتعلق الأمر بقمة الإثارة والرضى أو في وضع يشبه النشوة وطقوس العريضة. يُقاد المرء في مثل هذه الأوضاع بالعواطف. وعلى الرغم من أن هذه العواطف تنتمي إلى الطبيعة الإنسانية، فإنها في هذه الحالة تكون مرضية، لأنها لا تقود إلى حل ناجع للإشكالية الإنسانية، ولا تقوي الإنسان وتتركه ينمو؛ بل على العكس من ذلك فإنها تعيقه إن آجلاً أم عاجلاً. فالمتعة الأبيقورية، تلبية كل رغبة وتسابق المجتمع اليوم على الملذات، تسبب في دغدغة الأعصاب في درجات متفاوتة، لكنها تفرض البحث المستمر على الجديد وعلى ما يثير أكثر.

يوجد إنسان اليوم في الوضع نفسه الذي كان العبرانيون يوجدون فيه قبل ثلاثة آلاف سنة. عندما تحدث موسى للعبرانيين عن أحد أكبر خطاياهم قال لهم: «مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ لَمْ تَعْبُدِ الرَّبَّ إِلَهَكَ بِفَرَحٍ وَبِطَيْبَةِ قَلْبٍ لِكَثْرَةِ كُلِّ شَيْءٍ». (التثنية 28، 47). يُعدّ الفرح مظهرًا مرافقًا للنشاط. إنه ليس «قمة المُعاش»، الذي يصعد ثم يسقط فجأة، لكنه هضبة، حالة وجدانية، ترافق التطور المنتج للإمكانيات الإنسانية الذاتية. لا يُعدّ الفرح تلك النشوة، نار اللحظة، بل الجمر الذي يسكن داخل الوجود.

يترك اللهو ودغدغة الأعصاب خلفهما الشعور بالحزن، عندما يصلان إلى أقصى مستوياتهما. ويتمتع المرء بالإثارة، لكن الإناء لا ينمو/ يتطور، بحيث إن القوى الداخلية لا تكبر/ تنمو. ويحاول المرء كسر النشاط الممل غير المنتج، وينجح لِلحظة قصيرة في تركيز كل طاقته في هدف معين، باستثناء العقل والحب. يحاول المرء أن يصبح إنسانًا خارقًا للعادة، في الوقت الذي لم ينجح فيه في أن يكون إنسانًا حتى. يعتقد المرء

في لحظة الانتصار/ الظفر بأنه حقق هدفه، ولكن يتبع هذا الفوز حزن/ كآبة؛ لأن المرء ينتبه إلى أن لا شيء تغير في داخله. يعبر المثل القديم *triste coitum post animal omne* (تحزن الكائنات الحية كافة بعد اللذة الجنسية) عن هذه الظاهرة فيما يخص الممارسة الجنسية الخالية من كل حب. فإذا كانت الممارسة الجنسية مرتبطة بإثارة قوية لها علاقة بدورها بمعاش القمة، فإن الظن يخيب عندما ينتهي هذا المعاش. ولا يمكن للمرء تحقيق الفرحة الجنسية إلا إذا كانت العلاقة الجسمية الحميمية مرفوقة بحميمية الحب.

كما يمكن أن يتوقع المرء، تؤدب الفرحة في الأنسقة الدينية والفلسفية، التي ترى في الوجود معنى الحياة، دوراً رئيسياً. ترفض البوذية «التسلية»، ذلك أن آخر درجة فيها المسماة النيرفانا هو وضع فرحة، كما تؤكد ذلك تعاليم هذه الديانة وصور بوذا الميت (أشكر هنا الراحل د. ت. سوزوكي الذي أثار انتباهي إلى هذا الأمر بمساعدة الصور المشهورة لبوذا الميت).

تحذر التوراة وكذلك التراث اليهودي المتأخر من اللذة^(*) Lust، المرتبطة بإشباع الرغبات، لكنهما يريان في الفرحة المناخ الأساسي الذي يرافق الوجود. ينتهي كتاب المزامير بالأناشيد الخمسة عشر^(**)، التي تُعدّ نشيداً واحداً/ وحيداً للفرحة. ذلك أن المزامير التي تبدأ بالخشوع/ الخشية/ الخوف Furcht والحزن، تنتهي بالفرحة⁽⁴⁾.

(*) للكلمة Lust الألمانية معانٍ متعددة: الأنس، الابتهاج، الاشتهاج، الانبساط، الجذل، الرغبة، الشهية، الشهوة، اللذة، المسرة، المتعة. وكلها معانٍ يقصدها فروم في استعماله لهذه الكلمة.

(**) المزامير المعنية بالأمر هي:

الفصل: 149

1 هَلُّوِيَا. غَنُّوا لِلرَّبِّ تَرْنِيمَةً جَدِيدَةً تُسَبِّحُهُ فِي جَمَاعَةِ الْأَتْقِيَاءِ. 2 لِيَفْرَحْ إِسْرَائِيلُ بِخَالِقِهِ. =

يُعدّ يوم السبت يوم فرحة، وستعم الفرحة في زمن المهدي المنتظر. كما أن نصوص الأنبياء غنية بنبوءات الفرحة، كما هو الأمر عليه مثلاً في النصوص التالية: «حِينَئِذٍ تَفْرَحُ الْعَذْرَاءُ بِالرَّقْصِ وَالشُّبَّانُ وَالشُّيُوخُ مَعًا. وَأَحْوَالٌ نَوْحَهُمْ إِلَى طَرْبٍ وَأَعَزِّيهِمْ وَأَفْرَحُهُمْ مِنْ حُزْنِهِمْ» (أرمياء 31، 13). وسميت القدس من طرف الله «جبل الفرحة» (أرمياء 49، 25) (*). ونجد معنى الفرحة نفسه في التلمود [...] وعُدّت الفرحة مهمة جداً، إلى حدّ أن القانون التلمودي للحداد بعد موت شخص ما كان يُكسر يوم السبت. وقد تأسست حركة الحاسديم، التي كانت تتخذ من المزمارة التالي شعاراً لها: «اعْبُدُوا الرَّبَّ بِفَرَحٍ. ادْخُلُوا إِلَى حَضْرَتِهِ بِتَرْنُمٍ» (المزامير 100، 2)، نمط حياة كانت الفرحة عنصراً أساسياً فيه. وكان الحزن والطرب يُعدّان مظهرين للتيه الروحي، بل حتى خطيئة.

تحليل تسمية «الإنجيل» - الخبر المفرح - في المسيحية على الأهمية المركزية للفرحة والبهجة. يقول الإنجيل بأن المؤمنين سيُجازون بالفرحة، في حين أنه سيعاقب من يتعلق بما يملكه بالحزن⁽⁵⁾. ويتضح من خلال الكثير من أقوال المسيح أن الفرحة كانت تمظهرًا مرافقًا للحياة عنده. ففي

لِيَتَهَيَّجَ بَنُو صَهْيُونَ بِمَلِكِهِمْ. 3 لِيُسَبِّحُوا اسْمَهُ بِرَقْصٍ. بِدُفٍّ وَعُودٍ لِيَرْتَمُوا لَهُ. 4 لِأَنَّ الرَّبَّ رَاضٍ عَنِ شَعْبِهِ. يُجَمِّلُ الْوَدْعَاءَ بِالْخَلَاصِ. 5 لِيَتَهَيَّجَ الْأَتْقِيَاءُ بِمَجْدِهِ. لِيَرْتَمُوا عَلَى مَضَاجِعِهِمْ. تَنْوِيهَاتُ اللَّهِ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَسَيْفٌ ذُو حَدَّيْنِ فِي يَدَيْهِمْ. 7 لِيَصْنَعُوا نَقْمَةً فِي الْأُمَمِ وَتَأْدِيبَاتٍ فِي الشُّعُوبِ. 8 لِأَسْرِ مُلُوكِهِمْ بِقُبُودٍ وَشُرَفَائِهِمْ بِكَبُولٍ مِنْ حَدِيدٍ. 9 لِيُجْرُوا بِهِمُ الْحُكْمَ الْمَكْتُوبَ. كَرَامَةٌ هَذَا لِجَمِيعِ أَتْقِيَائِهِ. هَلَلُويَا.

الفصل: 150

1 هَلَلُويَا. سَبِّحُوا اللَّهَ فِي قُدْسِهِ. سَبِّحُوهُ فِي فَلَكِ قُوَّتِهِ. 2 سَبِّحُوهُ عَلَى قُوَّاتِهِ. سَبِّحُوهُ حَسَبَ كَثْرَةِ عَظَمَتِهِ. 3 سَبِّحُوهُ بِصَوْتِ الصُّورِ. سَبِّحُوهُ بِرَبَابٍ وَعُودٍ. 4 سَبِّحُوهُ بِدُفٍّ وَرَقْصٍ. سَبِّحُوهُ بِأَوْتَارٍ وَمِزْمَارٍ. 5 سَبِّحُوهُ بِصُنُوجِ التَّصْوِيَتِ. سَبِّحُوهُ بِصُنُوجِ الْهَتَافِ. 6 كُلُّ نَسَمَةٍ فَلْتُسَبِّحِ الرَّبَّ. هَلَلُويَا.

(* «كَيْفَ لَمْ تُتْرِكِ الْمَدِينَةُ الشَّهِيرَةُ قَرْيَةً فَرَحِي؟» (أرمياء 49، 25).

خطابه الأخير للحواري، تحدث عن الفرحة في المعنى الأخير: «كَلَّمْتُمْ بِهِذَا لِكَيْ يَثْبُتَ فَرَحِي فِيكُمْ وَيُكْمَلَ فَرَحُكُمْ» (يوحنا 15، 11).

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تؤدي الفرحة دورًا عظيمًا في فكر المايستر إيكهارت. ولربما وجدت فكرة القوة الخلاقة للضحك والفرحة أجمل تعبير شعري لها عنده: «عندما يضحك الأب مع طفله، ويضحك الطفل بدوره، فإن الضحك يحمل المتعة، وهذه المتعة تحمل الفرحة، وتلد هذه الفرحة الحب وَقَدَمَ هذا الحب الشخص، الذي يخلق بدوره الروح القدس»⁽⁶⁾.

يخصص سبينوزا للفرحة في نسقه الإنثروبولوجي - الأخلاقي مكانة الصدارة. يقول: «إن الفرحة هي مرور الإنسان من كمال صغير إلى آخر كبير. أما الحزن فإنه مرور الإنسان من الكمال الكبير إلى الكمال الصغير»⁽⁷⁾.

يتضح فكر سبينوزا في هذا الميدان أكثر، عندما نؤطره في الإطار الشامل لنسقه الفكري. ولكي لا يضمحل، على الإنسان محاولة الاقتراب من «نموذج الإنسان الطبيعي»، يعني عليه أن يصبح إنسانًا حرًا عاقلًا نشيطًا إلى أقصى الحدود. عليه استخدام الخير، الذي يسكنه كإمكانية في داخله. فالخير/ الجيد عند سبينوزا هو: «ما نعرف عنه بالتأكيد بأنه وسيلة للاقتراب أكثر فأكثر من مثال الصورة الطبيعية للإنسان... على العكس من هذا فإن السيئ هو ما نعرف عنه بالتأكيد بأنه يعيقنا في مطابقة هذه الصورة المثال». إن الفرحة عنده جيدة، في حين أن الحزن سيئ، الفرحة هي فضيلة أما الحزن فإنه خطيئة. إذن، الفرحة هي ما نعيشه في طريقنا لتحقيق هدف تحقيق ذاتنا.

الخطيئة والمسامحة / الصفح^(*) Vergebung

يُعدّ المفهوم القديم للخطيئة في التقليد الديني اليهودي والمسيحي مطابقاً في الأساس للعصيان تجاه الإرادة الإلهية. ويُعدّ هذا الأمر واضحاً فيما يخص عصيان آدم، وهو عصيان يمثل عموماً أصل الخطيئة الأولى. وعلى عكس التقليد المسيحي، فإن هذا العصيان لا يُعدّ في التقليد اليهودي كـ «الخطيئة الأصلية» التي ورثها عنه أبناؤه (يعني آدم: إ. م)، بل فقط كالخطيئة الأولى، التي لا تشمل ذريته.

تشارك كلتاها (يعني اليهودية والمسيحية: إ. م) في أنهما يعتقدان في كون عصيان الله خطيئة، مهما كانت الوصايا. ولا يفاجئ هذا الأمر، إذا استحضرننا للذهن بأن تصور الله في هذه الحقبة التاريخية، كان بمنزلة السلطة الصارمة، التي تطابق دور «ملك الملوك الشرقي». ولا يفاجئ كذلك عندما نتذكر أن الكنيسة التي تكيفت منذ البداية في جو نظام اجتماعي - كان ولا يزال إلى اليوم فيودالي ورأسمالي - كانت تطالب الأفراد باحترام القوانين لكي تشتغل، بغض النظر عما إذا كانت هذه القوانين تخدم مصالح هذا الفرد أم لا. ولا يهم ما إذا كانت هذه القوانين سلطوية أو ليبرالية، ولا يهم بأيّ وسائل كان المرء يفرض تطبيقها، لأن ذلك لا يؤثر في نواة المشكل: كان على الإنسان أن يتعلم الخوف من السلطة، ليس فقط السلطة التي تتمظهر في «حُرّاس القانون» الذين يحملون سلاحاً، بل بالخصوص من ينصبهم للقيام بهذه الوظيفة. لم يكن هذا الخوف من السلطة كافياً كوسيلة لضمان اشتغال الدولة من دون مشاكل، بل كان من الضروري أن يتعلم المواطن كيف يستوعبها داخلياً بإلباس العصيان لباساً أخلاقياً ودينياً: الخطيئة.

(*) للكلمة الألمانية Vergebung معانٍ متعددة منها: الصفح، العفو، الغفران، المغفرة، المسامحة. وكلها مفاهيم ذات أهمية خاصة في اليهودية والمسيحية.

لا يحترم الإنسان القوانين خوفاً من العقاب فحسب، بل لأن العصيان يوقظ فيه مشاعر الخطيئة/ الخطأ. وتتولد هذه المشاعر من الصفح، الذي لا يمكن أن يأتي إلا من السلطة. وشرط الصفح/المسامحة أن يندم المخطيء ويقبل أن يعاقب ويخضع من جديد للقانون بقبول العقاب الذي يحدده له القانون/السلطة. فتتابع الخطايا (العصيان) - الشعور بالذنب - إعادة الخضوع للقانون (والعقاب) - المسامحة هو (أي تتابع الخطايا: إ.م) إلى حد ما دائرة مغلقة، بحيث إن كل عملية عصيان تقود إلى عصيان أكبر منه. وليس هناك إلا قلة قليلة ممن لا يسمحون بهذا الترهيب. وبطل هؤلاء هو بروميثوس Prometheus. فعلى الرغم من تصعيد العقاب من طرف زيوس Zeus، فإنه لم يخضع ولم يشعر بالندم. كان يعرف بأن ما قام به كان من باب التضامن، بحيث إنه سرق النار للآلهة وأعطاهما للبشر، كان يعلم كذلك بأنه عصي، لكنه في عرفه لم يقم بخطيئة. كالكثير من أبطال (شهداء) الإنسانية الآخرين، فإن بروميثوس قد كسر الربط بين العصيان والخطيئة.

لكن المجتمع لا يتكون من أبطال. بما أن الطاولة لم تكن مهيأة إلا لأقلية، في حين أن شغل الغالبية كان خدمة هذه الأقلية وكان عليها الاكتفاء بالبقايا، فإنه كان ضرورياً تطوير الشعور بأن العصيان هو خطيئة. وقد عملت الدولة والكنيسة على تثبيت هذا الشعور بتعاون قوي. تعاوناً معاً، لأنه كان عليهما المحافظة على طبقيتهما. كانت الدولة في حاجة إلى الدين، لتكون لها إيديولوجية تقول بكون العصيان خطيئة. وكانت الكنيسة في حاجة إلى مؤمنين، تربيهم الدولة على فضيلة الطاعة. كانت الكنيسة والدولة معاً تستغلان مؤسسة العائلة، التي كانت لها وظيفة تربية الطفل على الطاعة منذ اللحظة الأولى التي يُظهر فيها إرادته (عادة ما يتم

هذا في آخر تقدير عندما يتعلم الطفل الذهاب إلى المرحاض). كان يجب تكسير «الإرادة الخاصة» للطفل، لكي يتأكد المرء بأنه سيشتغل في ما بعد طبقاً لما ينتظره منه المرء كمواطن.

تعدّ الخطيئة في الاستعمال اللغوي العادي، الديني منه والعلماني، مفهوماً له علاقة بأسس سلطوية، وتطابق هذه الأسس نمط الحياة الامتلاكي؛ حيث لا يكون مركز الإنسان هو ذاته، بل في السلطة التي يخضع لها. فرفاهية وجودنا ليست نتيجة نشاطنا الذاتي المُنتج، بل طاعتنا السلبية/الخاملة وخيرة السلطة، التي تحققها عن طريق هذه الطاعة. لنا رئيس (دنيوي أو ديني) (الملك/الملكة أو الله) نثق به، لنا الأمن والأمان مادماً «لا أحد». على المرء ألا ينخدع بواقعة كونه يعي بالضرورة الخضوع كما هو، وبأنه قد يتخذ أشكالا معتدلة، وبأن البنية النفسية والاجتماعية ليست قارة ومطلقة، بل تكون سلطوية جزئياً فقط. الواقع هو أننا، وبالمقدار الذي تمثلنا به البنية السلطوية للمجتمع، نعيش في نمط حياة امتلاكي.

عرض ألفونس أور Auer Alfons باستفاضة فهم طوماس الأكويني للسلطة والعصيان والخطيئة، التي فهمها فهماً إنسانياً. فمفهوم الخطيئة عنده لا يقابل مفهوم العصيان تجاه السلطة غير العقلانية، بل إنها مس برفاهية/خير وجود الإنسان⁽⁸⁾. ويشرح توماس: «يُهان الله من طرفنا فقط، لأننا نسلك ضد خيرنا الذاتي». ولكي نفهم هذا الموقف، لا بد من أن نعي أن السعادة الإنسانية (humanun bonum) عند توماس الأكويني لا تُحدد اعتبارياً لا عن طريق تحقيق الرغبات الذاتية القحة ولا عن طريق الرغبات الغريزية (أي ما ينعتة stoiker بـ «الطبيعة») ولا عن طريق اعتبارية الله. تُحدد السعادة عنده عن طريق الفهم العقلاني للطبيعة الإنسانية والمعايير

المؤسسة عليها، التي تضمن النمو الأمثل ورفاهية الإنسان (كخادم طبع لكنيسته وفريقه وكمدافع عن النظام الاجتماعي القائم ضد الطوائف الثورية، لم يكن الأكويني ممثلاً حقيقياً للأخلاق غير السلطوية؛ ذلك أن استعمال كلمة العصيان للنوعين المعروفين لهذا الأخير ساهم في تغطية التناقض الداخلي لموقفه).

في الوقت الذي نجد فيه أن الخطيئة في معنى العصيان جزء من بنية تسلطية الموجه توجيهاً امتلاكياً، فإننا نجد معنى مغايراً تماماً لهذا المفهوم في البنية الموجهة توجيهاً وجودياً. ونجد هذا المعنى مُتضمناً في تاريخ الخطايا الإنجيلية، ويصبح (أي المعنى) واضحاً عندما لا نؤوله كما يؤول عادة. لقد وضع الله الإنسان في الجنة وحذره من الأكل من شجرة الحياة والمعرفة، شجرة الخير والشر. وبما أنه رأى بأنه: «[...] ليس جيداً أن يكون آدم وحده، فأصنع له معيناً نظيره» (التكوين 2، 18). كان على الرجل والمرأة أن يصبحا واحداً/يتحددا. كانا عاريين: «وَكَاْنَا كِلَاهُمَا عُرْيَانَيْنِ آدَمُ وَامْرَأَتُهُ وَهُمَا لَا يَخْجَلَانِ» (التكوين 2، 25). يؤول هذا الأمر عادة من منطق الأخلاق الجنسية المعروفة، التي تفترض بأنه كان عليهما الخجل، لأن أعضاءهما التناسلية لم تكن مغطاة. لكن هناك شكاً في كون هذا لم يكن كل ما كان النص يريد قوله. قد تتضمن هذه الجملة في طبقة معنى سميكة: على الرغم من أن الرجل والمرأة كانا واقفين بعضهما أمام بعض عاريين، فإنهما لم يخجلا، بل لم يكن في إمكانهما الخجل، لأنهما لم يكونا يُعدّان نفسيهما غريبين بعضهما عن بعض، كشخصين مستقلين، بل كانا يُعدّان نفسيهما «واحدة».

تغير هذا الوضع القبل إنساني راديكالياً بعد الخطيئة، أي بعدما أصبحت إنسانين في المعنى الحقيقي للكلمة، يعني بعدما حُلِّيا بموهبة العقل

والقدرة على التمييز بين الخير والشر، بحيث إن الاتحاد الأصلي بينهما كُسر وأصبح كل واحد منهما غريباً عن الآخر. يشعران بنفسيهما قريبين بعضهما من بعض، لكنهما يشعران بأنهما مفترقان وبعيدان بعضهما عن بعض. يشعران بأعمق خجل يوجد: الوقوف أمام بعضيهما «عاريين» ووعي الهوة التي تفرقهما: «فَانْفَتَحَتْ أَعْيُنُهُمَا وَعَلِمَا أَنَّهُمَا عُرْيَانَانِ. فَخَاطَا أَوْزَاقَ تَيْنِ وَصَنَعَا لَأَنْفُسِهِمَا مَازِرًا» (التكوين 3، 7)، وبهذه الطريقة حاولا تجنب الالتقاء الإنساني الكامل، العري الذي كان كل منهما يراه في الآخر. ولكن لا يمكن القضاء لا على الخجل ولا على الخطيئة بإخفائهما. لم يبحثا عن الاقتراب بعضهما من بعض في الحب، قد يكون حصل بأنهما اشتها بعضهما بعضاً جسدياً، لكن الاتحاد الجسدي لا يمكنه إشفاء الغربة الإنسانية. وكونهما لم يكونا يتحابان هو أمر واضح من خلال وقوفهما الواحد أمام الآخر: لم تحاول حواء حماية آدم، في حين أن آدم حاول تجنب العقوبة بتقديم حواء كمخطئة، عوض الدفاع عنها.

ما الخطيئة التي قاما بها؟ بعضهما مع بعض كمفترقين، إنسانين أنانيين معزولين معادين بعضهما لبعض، لم يستطيعا تجاوز فراقهما عن طريق عملية حب متحدة. وتعدّ هذه الخطيئة متجذرة في الوجود الإنساني. وبما أن الانسجام^(*) الأصلي مع الطبيعة قد ضاع، وهو انسجام يميز الحيوان الذي تُحدّد حياته عن طريق الغرائز الفطرية، في حين أن الإنسان يتميز بهبة العقل وفي استطاعته وعي ذاته، فإنه لا يستطيع الإفلات من وعي فراق إنسان آخر. ونجد تعريف «الجحيم» في الثيولوجيا المسيحية في هذا الشكل الوجودي المقرون بالفراق وتغرب اثنين بعضهما عن بعض

(*) تحمل كلمة Harmonie معاني كثيرة منها الانسجام، الألفة، الاتساق، التألف، التناغم، الوئام إلخ. وكلها معانٍ يقصدها فروم عندما يستعمل هذا المصطلح.

من دون قنطرة الحب. لا يُطاق هذا الوضع. من اللازم على الإنسان تجاوز ألم / وجع / عذاب العزلة المطلقة بطريقة من الطرق: عن طريق الخضوع أو عن طريق السيطرة أو بمحاولة إسكات العقل والوعي. ولكن كل هذه المحاولات لا تقود إلا إلى نجاح قصير المدى وتقفّل / تغلق الطريق أمام حل حقيقي. ليس هناك إلا إمكانية وحيدة للنجاة من الجحيم: مغادرة سجن حب الذات^(*) Egozentrik وبسط / تمديد اليد «للاتحاد بالعالم». فإذا كان الفراق المركز في الذات خطيئة تستحق الموت، فإن كفارتها (atoned) تتمثل في فعل الحب. وتعبّر الكلمة الإنكليزية atonement (كفارة، صلح) عن هذا الفهم، لأنها تأتي إيثيرولوجيا من at-one-ment (الاتحاد). لا تحتاج خطيئة الفراق أي عفو عنها، لأن الأمر لا يتعلق بفعل العصيان، ولكن من الضروري التشافي منها عن طريق الحب وليس عن طريق التنكب بالعقاب.

نبهني راينر فونك إلى أن هذا التعريف للخطيئة كفراق قد عبّر عنه من طرف بعض آباء الكنيسة كذلك، الذين كانوا يؤمنون بفكرة عدم سلطوية مفهوم الخطيئة. وفي هذا الإطار يقول أوريجينيس^(**) Origines: «هناك حيث توجد الخطايا، توجد التجزئة...، لكن هناك حيث توجد الفضيلة، يوجد الاتحاد»⁽⁹⁾. ويوضح ماكسيموس كونفيسور^(***) Confessor Maximus بأن: «الإنسانية التي كان يجب عليها تشكيل كل متجانس، حيث لا يكون الأنا والأنت أضدادًا، قد تشتت كزوبعة تراب في أفراد متفرقين»⁽¹⁰⁾ بسبب خطيئة آدم. نجد التصورات نفسها فيما يخص القضاء على الوحدة الأصلية لآدم في كتابات القديس أغسطين، وقد أشار إلى ذلك

(*) أي مركزية الذات.

(**) أوريجينيس Origines ولد عام 185 وتوفي عام 254 كان من بين آباء الكنيسة اليونانيين.
(***) ماكسيموس كونفيسور Maximus Confessor، ولد نحو عام 580 وتوفي عام 662، كان رجل دين وراهبًا يونانيًا.

البروفيسور أور Auer وكذا في كتابات توماس الأكويني. بتلخيص يؤكد لوباك⁽¹¹⁾ Lubac: «يظهر أن واقعة الخلاص كعمل لاستعادة/ استرجاع الوضع الأصلي ضروري من استرجاع الوحدة الضائعة ومن استعادة الوحدة المافوق طبيعية للإنسان والله ووحدة البشر في ما بينهم»⁽¹²⁾.

خلاصة القول، تُعدّ الخطيئة في نمط الحياة الامتلاكي عصياناً، تُمسح/ يُكفر عنها بالتوبة/ الكفارة/ الندم، العقاب والخضوع من جديد. أما في نمط الحياة الوجودي، الأساس غير السلطوي، فإن الخطيئة هي تغريب لم يُحل، يُتجاوز عن طريق نمو العقل والحب والاتحاد.

يمكن للمرء تأويل قصة الخطيئة بالطريقتين معاً، ذلك أن هذه القصة في حد ذاتها تتضمن عناصر سلطوية وأخرى تُحرّر. لكن فهم الخطيئة في حد ذاته إما كعصيان أو كتغريب هو تناقض. ويظهر أن القصة التوراتية القديمة لبناء صومعة بابل تتضمن الأمر نفسه: حققت الإنسانية في هذه القصة وضع توافق، يتمثل في رمز كون الإنسانية برمتها تتكلم اللغة نفسها. وبسبب جوعهم للامتلاك ومطالبتهم بحياسة الصومعة الكبيرة، قضى البشر على وحدتهم وأصبحوا متفرقين. في معنى من المعاني فإن بناء صومعة بابل كان هو ثاني «خطيئة» للإنسان، خطيئة الإنسان التاريخي. وتتعدّد هذه القصة أكثر عندما نعلم من خلالها أن الله كان يخشى اتحادهم والقوة المرتبطة بهذا الاتحاد: «وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَذَا شَعْبٌ وَاحِدٌ وَلِسَانٌ وَاحِدٌ لَجَمِيعِهِمْ وَهَذَا ابْتِدَاؤُهُمْ بِالْعَمَلِ. وَالْآنَ لَا يَمْتَنِعُ عَلَيْهِمْ كُلُّ مَا يَنْوُونَ أَنْ يَعْمَلُوهُ. هَلُمَّ نَنْزِلْ وَنَبْلِبْ هُنَاكَ لِسَانَهُمْ حَتَّى لَا يَسْمَعَ بَعْضُهُمْ لِسَانَ بَعْضٍ» (التكوين، 6 و7) وما بعدهما^(*). المشكل نفسه نجده كذلك

(*) هنا ما تبقى من نص سفر التكوين ليستقيم الفهم: «فَبَدَّاهُمْ الرَّبُّ مِنْ هُنَاكَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الْأَرْضِ فَكَفُّوا عَنْ بُنْيَانِ الْمَدِينَةِ، لِذَلِكَ دُعِيَ اسْمُهَا «بَابِلَ» لِأَنَّ الرَّبَّ هُنَاكَ بَلَّبَ لِسَانَ كُلِّ الْأَرْضِ. وَمِنْ هُنَاكَ بَدَّاهُمْ الرَّبُّ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الْأَرْضِ» (التكوين 8 و9).

في القصة الأولى للخطئية، ذلك أن الله كان يخشى أيضاً القوة/ السلطة التي قد يحصل عليها الإنسان إذا ما أكل من ثمار الشجرتين: شجرة المعرفة وشجرة الحياة.

الخوف من الموت – نَعْمٌ للحياة

قلنا فيما سبق إنه إذا كان الشعور بالأمان يتأسس على ما يملكه المرء، فإن النتيجة هي الخوف من تضييع هذا المُلْك. وأود هنا توسيع هذه الفكرة أكثر.

قد يظهر للمرء بأنه من الممكن التحرر من التبعية لما يملكه، وبالتالي التحرر من الخوف من فقدان هذا المُلْك. ولكن أصبح هذا أيضاً على الخوف من فقدان الحياة، الخوف من الموت؟ هل يخاف الناس من الموت؟ أو فقط المتقدمون في السن والمرضى؟ أو هل ترهقنا معرفة كوننا سنموت حتماً حياتنا كلها ويصبح الخوف من الموت مكثفاً وبوعي، كلما اقتربنا من الحدود النهائية للحياة عن طريق المرض والتقدم في العمر؟

سنكون في حاجة إلى دراسة تحليل نفسية نسقية كبيرة، إذا أردنا دراسة هذه الظاهرة من الطفولة إلى الشيخوخة، ومراعات التمظهرات الشعورية ونظيرتها اللاشعورية المتعلقة بالخوف من الموت. ويجب ألا تقتصر مثل هذه الدراسات على الأفراد فحسب، بل قد تهتم بمجموعات كبيرة بمساعدة مناهج الدراسات السوسيوتحليل نفسية. وبما أننا ليس لدينا مثل هذه الدراسات، فعلى إذن القيام باستنتاجات مؤقتة من خلال معطيات الدراسات الكثيرة المتفرقة.

لعل أهم حقيقة تتعلق بالرغبة في عدم الموت المتجذرة في الإنسان،

وهي رغبة تتمظهر كما أشرنا إلى ذلك في الكثير من الممارسات الشعائرية والإيمانية، هي تلك التي تحاول المحافظة على الجسم الإنساني بعد الموت. ومن جهة أخرى فإن رفض/ إنكار الموت اليوم، وبالخصوص عند الأميركيين، عن طريق «تجميل» الجثة هو تعبير عن كبت الخوف من الموت بإخفاء/ تغطية الموت.

ليس هناك إلا طريق واحد لتجاوز هذا الخوف. وقد علمنا بوذا والمسيح والرواقيون والمايستر إيكهارت هذا الطريق: عدم التعلق/ التثبيت بالحياة واعتبارها مُلكًا خاصًا.

إن الخوف من الموت ليس كما يظهر: الخوف من عدم الاستمرار في الحياة. كما يقول إبيقور: «إن الموت لا يهمنا، فطالما عشنا، لا يكون الموت هنا. ولكن عندما يصل الموت، فإننا سوف لن نوجد»⁽¹³⁾. بطبيعة الحال قد يخاف الإنسان من الألم والمعانات التي قد ترافق الموت، لكن هذا شيء آخر وليس الخوف من الموت في حد ذاته. قد يظهر بأن الخوف من الموت هو خوف غير عقلائي، وعلى الرغم من ذلك فإن هذا لا ينطبق على الوضع الذي تكون فيه الحياة مُعاشة كملك. لا يخاف الإنسان من الموت، بل يخاف أن يفقد ما يملكه: جسده، أناه، ممتلكاته، هويته، الخوف من مشاهدة اللاهوية Nichtidentität، الشعور بالضياع.

بقدر ما عشنا حياتنا طبقًا لنمط الحياة الامتلاكي، يجب علينا أن نهاب الموت، ولا يوجد أي شرح عقلائي يمكنه مساعدتنا على تجاوز هذا الخوف. وقد يُخفف من ثقل هذا الخوف حتى في ساعة الموت، عن طريق تقوية حب الحياة ومقابلة الحب بحب آخر، قد يُشعل حبنا الشخصي. ولكن ألا يجب أن يبدأ الخوف من الموت كاستعداد للموت، بل يجب أن يكون جزءًا من المحاولة المستمرة للتقليل من التوجه

الامتلاكي والنمو في التوجه الوجودي: «لا يفكر الإنسان الحر في الموت إلا قليلاً، ذلك أن حكمته ليست تأملاً في الموت، لكنها تأملٌ للحياة»، كما قال سبينوزا⁽¹⁴⁾.

إن تعلم الموت هو في الواقع كتعلم الحياة. فكلما تحرر المرء من ضغط الامتلاك في أشكاله كافة، وبالخصوص في ارتباطه بأناه، كان الخوف من الموت ضئيلاً، لأن المرء ليس له أي شيء يخاف أن يفقده.

الهنا والآن – الماضي والمستقبل

لا يوجد نمط الحياة الوجودي إلا في «الهنا والآن» nunc et hic، على العكس من هذا لا يوجد نمط الحياة الامتلاكي إلا ضمن إطار الوقت/ الزمن، في الماضي والحاضر والمستقبل.

يكون الإنسان، في نمط الحياة الامتلاكي، مربوطاً بما جمعه في الماضي من: أموال، أرض، شهرة، وضع اجتماعي، معرفة/ علم، أطفال، ذكريات. يفكر في الماضي ويحاول أن يشعر بتذكرة للمشاعر الماضية (أو ما يتهيأ له أنها كانت مشاعر، وهذا هو جوهر العاطفة/ الوجدان). يمكنه أن يقول: «أنا ما كنته». ويُعدّ المستقبل توقعاً بما قد يصبح عليه الماضي، ويُعاش المستقبل في نمط الحياة الامتلاكي بالطريقة نفسها التي يُعاش بها الماضي. ونلتقي بهذا الأمر في التعبير الشائع: «لهذا الرجل مستقبل». ويقصد المرء بهذا أنه سيمتلك أشياء كثيرة، على الرغم من أنه لا يمتلكها الآن. وتؤكد دعاية شركة السيارات فورد في إشهارها: «لكم سيارة فورد في مستقبلكم» على الامتلاك في المستقبل، تماماً كما يمكن للمرء شراء بضائع في المستقبل أو بيعها عن طريق اتصالات تحدث في الحاضر. فالمُعاش الأساسي للامتلاك لا يتغير، سواء تعلق الأمر بالماضي أو بالمستقبل.

يُعدّ الحاضر النقطة التي يلتقي فيها الماضي والمستقبل، إنه محطة عبور في الزمن، لكنه لا يكون من حيث الجودة مغايرًا لما يربطه (أي الماضي والمستقبل).

لا يوجد الوجود بالضرورة خارج الزمن، لكن هذا الزمن ليس هو البعد الذي يتحكم في الوجود. يتصارع الفنان التشكيلي مع الألوان والقماش والريشة، والناحت على الحجر مع الحجر والمطرقة، لكن الفعل / العمل الإبداعي / الخلاق لـ «تخيل» ما يُرسم أو يُنحت يتعالى على الزمن / الوقت. ويُعدّ هذا التخيل نتاج لحظة أو لحظات متعددة، ولكن لا يُعاش «الوقت» في هذا التخيل. ويصدق الشيء نفسه على الكاتب. يحدث تحرير / كتابة الأفكار في الزمن، لكن تصورهما / تخيلها هو حدث إبداع يقع خارج الزمن. ويصح الشيء نفسه على كل تجل للوجود. لا يحدث مُعاش الحب والفرحة وفهم حقيقة ما في الزمن، بل في هنا والآن. ويُعدّ هذان الأخيران بمنزلة أزلية، يعني غياب الزمن، ذلك أن الأزلية ليست كما يُعتقد خطأ الوقت اللانهائي المُطوّل.

لا بد من تحديد مهم فيما يخص ما قلناه عن العلاقة بالماضي: تتعلق ملاحظاتي في هذا الإطار بالتذكر، التفكير في الماضي واجتراره. ومن يمتلك ماضيًا بهذه الطريقة، فإن هذا الماضي يكون ميتًا. ولكن يمكن للمرء أيضًا أن يوقظ الماضي. قد يعيش المرء وضعًا وقع في الماضي بالحماس نفسه، كما لو أنه حدث هنا والآن، يعني أنه في الإمكان إعادة خلق الماضي وإحيائه (رمزيًا إعادة إحياء الموتى). وإذا نجح المرء في هذا، فإن الماضي يتوقف عن كونه ماضيًا ليصبح هنا والآن. ويمكن للمرء أن يعيش المستقبل أيضًا، كما لو أنه الآن وهنا. ويمكن لهذا أن يحدث إذا حضر وضع مستقبلي في وعي الشخص بطريقة كاملة، يصبح فيها واقعًا

«موضوعياً»، يعني كفعل خارجي، خاصاً بالمستقبل، وليس كمُعاش ذاتي فقط. ومثل هذا النوع من الأمور هو جوهر التفكير الأوطوبي (على عكس حلم اليقظة)، وهذا هو أيضاً أساس الإيمان الحق، الذي لا يحتاج تحققاً في «المستقبل»، لكي يُصبح فعلياً.

يُعدّ التمثل العام للماضي والحاضر والمستقبل، يعني للزمن/ الوقت، ضرورياً بسبب وجودنا الجسدي: محدودية وجودنا والحاجات الجسدية القارة، التي يجب تحقيقها، والعالم الفيزيقي، حيث نقضي حياتنا في وجوده هكذا لكي نستمر. من طبيعة الحال لا يمكن للإنسان أن يعيش دائماً، لأنه معرض للموت، ولا يمكنه الهروب من الوقت. فإيقاع الليل والنهار، النوم واليقظة النمو والشيخوخة وضرورة المحافظة على حياتنا والدفاع عنها عن طريق الاشتغال/ العمل، وهي كلها عوامل تفرض علينا احترام الوقت إذا كنا نريد أن نعيش. واحترام الوقت حاجة، لكن الخضوع له شيء آخر. نحترم في نمط الحياة الوجودي الوقت، لكننا لا نخضع له. أما في نمط الحياة الامتلاكي فإن هذا الاحترام يصبح خضوعاً. ولا تكون الأشياء في نمط العيش هذا «أشياء» فحسب، بل كل ما هو حي يُصبح شيئاً. يُصبح الوقت في نمط الحياة الامتلاكي سيدنا. في حين أن الزمن يزاح عن عرشه في نمط الحياة الوجودي ويتوقف على كونه مستبداً يتحكم في حياتنا.

يخضع المجتمع في الدول المصنعة إلى إملاءات الوقت. فطريقة الإنتاج الحالية تفرض وقتاً معيناً لكل حركة يد. ولا ينطبق هذا على العمل في شكل سلسلة، لكنه ينطبق بصفة عامة على أنشطتنا كافة، المنظمة عن طريق الساعة. فالوقت ليس وقتاً فحسب، بل الوقت هو المال/ النقود.

أصبح الوقت إذن، عن طريق الآلة، سيد الإنسان. ولا يكون للإنسان

اختيار محدد/ معين إلا في الوقت الثالث. ولكن من العادة أن الناس ينظمون هذا الوقت على نمط وقت عملهم أو يثورون ضد سلطة الوقت بالكسل، بعدم احترام متطلبات الوقت والاقتراب من وهم الحرية، في الوقت الذي يكون فيه قد تخلص من سجن الوقت ليوم واحد (الأحد).

الهوامش

- (1) أنظر في هذا الإطار: إيريك فروم، 1941.
- (2) أنظر: E. Fromm, 1943b.
- (3) «أَيْضاً يُشْبِهُ مَلَكُوثَ السَّمَاوَاتِ كَنْزاً مُخْفَى فِي حَقْلِ وَجَدَهُ إِنْسَانٌ فَأَخْفَاهُ. وَمِنْ قَرَجِهِ مَضَى وَبَاعَ كُلَّ مَا كَانَ لَهُ وَاشْتَرَى ذَلِكَ الْحَقْلَ» (متى 13، 44). و: «فَلَمَّا سَمِعَ الشَّابُّ الْكَلِمَةَ مَضَى حَزِيناً لِأَنَّهُ كَانَ ذَا أَمْوَالٍ كَثِيرَةٍ» (متى 19، 22).
- (4) أنظر: F. Pfeiffer, 1857, S. 79.
- (5) أنظر: Ethik, Teil III, Definitionen der Affekte 2 und 3.
- (6) أنظر دراسة أور: Alfons Auer: «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas (von Aquin)» (1977). أنظر كذلك مقالته: «Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?»
- (7) Ezechiel- Kommentar 9, 1. Zit. Nach H. de Luca, 1943, S. 30, Anm. 25
- (8) المرجع السابق نفسه.
- (9) أنظر في هذا الإطار كذلك: E. Fromm, 1966a, Kapitel 5
- (10) طبقاً لـ Diogenes Laertius, X, 125.
- (11) أنظر: Spinoza, Rthik, Teil IV, 67.

الجزء الثالث

الإنسان الجديد والمجتمع الجديد

الفصل السابع

الطبع المجتمعي

سأحاول أن أبين في هذا الجزء أن هناك علاقة تأثير متبادلة بين التغيرات الاجتماعية وتغير الطبع المجتمعي، وأن التأثيرات «الدينية» تتحكم في الطاقة الضرورية التي يحتاجها الرجال والنساء لإحداث اضطرابات اجتماعية عميقة؛ وسأختم هذا الجزء بالتأكيد على أنه لن يحدث أي تغير اجتماعي جذري إلا بتغير جذري لقلب المجتمع، وأن من الضروري التوصل إلى موضوع التزام/ إخلاص^(*) Hingabe جديد عوض الموضوع الحالي⁽¹⁾.

أسس الطبع المجتمعي

إن نقطة انطلاقنا هنا هي استخلاصنا المتمثل في وجود علاقة متبادلة بين أساس طبع فرد متوسط الحال والأساس السوسيو - اقتصادي للمجتمع الذي ينتمي إليه. وأسمي نتيجة التفاعل بين الأساس النفسي الفردي/ الشخصي والأساس السوسيو - اقتصادي بالطبع المجتمعي. فالأساس السوسيو - اقتصادي لمجتمع ما يشكل الطبع المجتمعي للأفراد الذين يشكلون هذا المجتمع، بطريقة يعملون فيها ما يريدونه

(*) المصطلح Hingabe بالألمانية بعد ديني/روحي يتأسس على الإخلاص والخضوع لموضوع العبادة (وهو في الديانات التوحيدية الله) وبعد سوسيو-سياسي يعني الالتزام.

طبقًا لما عليهم القيام به. وفي الوقت نفسه، فإن الطبع المجتمعي يؤثر في الأساس السوسيو - الاقتصادي للمجتمع: غالبًا ما يكون له مفعول الإسمت الذي يمنح النظام الاجتماعي استقرارًا إضافيًا، كما أنه يقدم بشروط معينة مادة متفجرة للقضاء عليه.

لا تكون العلاقة بين الطبع المجتمعي وأساس المجتمع قارة، لأن لا أحد منها يقدم سيرورات نهائية. فتغير في عنصر من هذين العنصرين يقود إلى تغيرهما معًا. يعتقد الكثير من الثوار السياسيين أنه يجب البدء بتغيير جذري للأساس السياسي والاقتصادي، وسيتبع هذا التغير بالضرورة تغير نفسية الناس. بكلمات أخرى عندما يتحقق مجتمع جديد، فإنه سيحمل معه بالضرورة أوتوماتيكياً تقريباً إنساناً جديداً. وما لا يروونه هو أن النخبة الجديدة، المتأثرة بالطبع المجتمعي نفسه للنخبة التي سقطت، تميل إلى إعادة بناء شروط المجتمع المطاح به من طرف الثورة؛ وأن نجاح الثورة يعني في الوقت نفسه سقوطها، وبالخصوص عندما لا تكون بمنزلة حقبة تاريخية، تعبد الطريق للنمو السوسيو - اقتصادي، وهي في آخر المطاف ثورة تُبلع من دون أن تحقق أهدافها. وتُعدّ الثورة الفرنسية ونظيرتها الروسية مثالاً واضحاً على ما سبق قوله. وما يجب ملاحظته هو أن لينين، الذي كان يعتقد في أول الأمر أن خاصيات الطبع لا تكون حاسمة لجعل إنسان ما ثورياً، قد غير اعتقاده هذا جذرياً في آخر حياته، عندما لاحظ نقصاً في طبع ستالين. ولهذا السبب طالب في وصيته ألا يعوضه ستالين بعد وفاته.

في الجانب المقابل، هناك الذين يؤكدون أنه يجب تغير طبيعة الإنسان - وعيه، تمثل قيمه، طبعه - لتأسيس مجتمع إنساني حقيقي. وقد برهن تاريخ الإنسانية بأنهم كانوا مخطئون. فالتغيرات النفسية الخالصة لا

تم إلا على المستوى الشخصي أو في مجموعات بشرية صغيرة، وتبقى من دون مفعول يُذكر عندما يدعو المرء إلى قيم روحية نبيلة، لكنه يمارس ضدها.

الطبع المجتمعي والحاجات «الدينية»

للطبع المجتمعي وظيفة مهمة أخرى، تضاف إلى وظائف أخرى، وتمثل هذه الوظيفة في تحقيق حاجة المجتمع إلى نوع محدد من الطبع وتحقيق الرغبات المتجذرة في طبع الأفراد. فضلاً عن هذا، على الطبع المجتمعي تحقيق الحاجة الدينية لكل الناس. للتوضيح: يعبر مصطلح «الدين» الذي أستعمله هنا ليس عن نسق يشتغل بالضرورة بمفهوم الله أو المعبود فحسب، وليس عن نسق معترف به كدين فحسب؛ بل كل نسق فكر وسلوك تقتسمه جماعة ما، يوفر للفرد إطار توجيهه/ توجهه وموضوع خضوع/ تقانٍ. في هذا المعنى الشاسع للمصطلح، لا يمكن تصور أي مجتمع لا في الماضي ولا في الحاضر ولا حتى في المستقبل لا ينبنى على «دين» ما.

لا يقول تعريف «الدين» هذا أي شيء عن مضمونه الخاص. قد يكون موضوع العبادة/ الخضوع حيوانات أو أشجاراً، أو ثنائاً من الذهب أو الخشب، إلهاً غير مرئي، قديساً أو قائداً شيطانياً، الأجداد، الأمة، الطبقة أو الحزب، المال أو النجاح. كل دين قد ينجذب/ يميل إلى الهدم أو إلى الحب، للتسلط أو للتضامن، قد يساعد على نمو القوى الروحية أو يشلها. قد يُعدّ معتنقو دين ما دينهم كنسق ديني يختلف مبدئياً مع الميدان العلماني؛ وقد يعتقدون أن لا دين لهم وأن موضوع تعبدتهم أشياء دنيوية كالسلطة والمال والنجاح. الإشكالية إذن هي ليس الدين أو عدم الدين،

بل أي نوع من الدين؟ أيشجع الدين نمو الإنسان وتطور قوى إنسانية خاصة، أم أن هذا الدين يُشل نمو الإنسان؟

لا يُعدّ دين ما، إذا ما نجح في تشجيع سلوك البشر، مجموع عقيدة وقناعات الناس، بل إن هذه القناعات متجذرة في أساس طباعي خاص للفرد، وفي حالة ما كانت مُقسمة من طرف جماعة، في طبعه المجتمعي. وبهذا لا بد من أن نُعدّ سلوكنا الديني وجهًا من وجوه أساس طبعنا، ذلك أننا ما نعبد، وهذا الطبع هو الذي يشجع سلوكنا. غالبًا ما لا يكون الفرد واعيًا بموضوع تعبده/ عبادته ويُخلط دينه «الرسمي» مع دينه الحقيقي، الذي يكون سرًا عنده. إذا كان رجل ما مثلاً يُعظم السلطة، لكنه يعترف بأنه ينتمي رسميًا إلى دين محبة، فإن دين السلطة سيكون دينه السري، في الوقت الذي لا يكون دينه الرسمي، مثلاً المسيحية، إلا أيديولوجية.

تأسس الحاجة إلى الدين في الشروط الوجودية للنوع/العنصر البشري. للإنسان نوع خاص به، تمامًا كما نجد نوع الشمبانزي والفرس أو الخطاف. ولكل نوع خصوصياته البيولوجية. بيولوجيًا هناك اتفاق على خصوصيات الإنسان كنوع قائم بذاته. اقترحت تعريف النوع البشري، أي الطبيعة البشرية، نفسيًا كذلك. ظهر النوع البشري بيولوجيًا في اللحظة التي التقى فيها توجهان لتطور الحيوان. كان التوجه الأول يتمثل في التراجع المستمر لتحديد السلوك عن طريق الغرائز (لا يستعمل مفهوم «الغريزة» هنا في معناه السابق كتجربة تعلم خارج المؤثرات السلوكية، بل في معنى «الغرائز العضوية»). فحتى وإن أخذ المرء الفهم المختلف كثيرًا، المتعلق بطبيعة الغرائز، فإنه متفق على أن السلوك الحيواني لا يكون محددًا عن طريق النشوء والتطور للغرائز المبرمجة إلا قليلًا، كلما كان الحيوان يوجد في مرحلة تطور أعلى.

قد تُعدّ عملية انخفاض تحديد السلوك عن طريق الغرائز كاستمرار، يتساوى في حلقاته النهائية للشكل الأسفل للتطور الحيواني مع أعلى درجة للتحديد الغرائزي؛ ويقل هذا التحديد الغرائزي بتقدم التطور ويحقق مع الحيوانات الثديية درجة معينة، ويكون هذا التحديد عند الحيوانات الرئيسية Primaten أقل، وحتى هنا نجد هوة بين القردة الصغيرة ذات الذيل الطويل والقرد الإنسان⁽²⁾. ولا يوجد هذا التحديد الغرائزي إلا قليلاً عند الإنسان العاقل sapien Homo.

أما التوجه الثاني الذي لوحظ في تطور الحيوان فهو تطور المخ، وبالخصوص القشرة الدماغية الحديثة. وحتى في هذا الإطار، من الضروري فهم التطور كاستمرارية. هناك في جانب تساوي الأنواع الحيوانية السفلى، صاحبة بنية عصبية بسيطة وعدد ضعيف نسبياً من الخلايا العصبية؛ ونجد في الجانب الآخر الإنسان العاقل ببنية مخ أكبر وأعدد، وبالخصوص بقشرة دماغية أكبر بثلاث مرات من القردة وعدد لا يحصى من التواصلات العصبية الداخلية.

طبقاً لهذه المعطيات يمكن تحديد الإنسان كبريمات Primat، وصل في تطوره إلى التقليل من حتمية تحديد الغرائز لسلوكه ووصول تطور المخ عنده إلى مداه الأقصى. ولم يسبق لهذا الارتباط بين التحديد الغرائزي الأدنى والتطور الأقصى للمخ أن حدث في تطور الحيوان، ويقدم بيولوجياً ظاهرة جديدة كلياً.

بما أن الجنس البشري غير مؤثر كثيراً بغرائز تملّي عليه طريقة سلوكه، وبما أنه يتوافر على وعي ذاتي وقدرات عقلية وتمثلية - وهي كلها خصائص تفوق ما يتوافر عليه حتى أعلى بريمات - فإنه في حاجة

إلى إطار توجيهه وإلى موضوع إيمان/ عبادة، لكي يستطيع الاستمرار في الحياة.

من دون «خارطة» لمحيطنا الطبيعي والاجتماعي ومن دون تصور مُنظم و متماسك للعالم والمكان/ الفضاء الذي نشغله، فإن الإنسان سيتلف وسيكون غير قادر على السلوك طبقاً لأهداف ونتائج معينة؛ ذلك أنه لن تكون لديه إمكانية للتوجه ولن يجد أي نقطة قوية، تسمح له بتنظيم الانطباعات كافة التي تهاجمه. يظهر لنا عالمنا ذا معنى والإجماع بين الناس الذين نعيش معهم يعطينا يقين كون أفكارنا هي أفكار صحيحة. وحتى وإن كان عالمنا غير حقيقي، فإنه يقوم بدوره النفسي. لم يكن العالم قط وهمياً ولا صحيحاً بالكامل، بل كان على الدوام شرحاً تقريبياً للظواهر، التي تكفي لتسمح للإنسان بالحياة/ العيش. ذلك أن تمثلنا للعالم لا يطابق الواقع إلا في الحدود التي تكون فيها تجربتنا في الحياة خالية من التناقضات واللاعقلانية.

إن أجدر شيء بالملاحظة هو أن ليست هناك أي ثقافة يمكنها الاستغناء عن مثل هذا الإطار التوجيهي. والشيء نفسه ينطبق على الأفراد. هناك من ينفي امتلاكه لتمثل عن العالم، ويعتقد بأنه يسلك اتجاه الظواهر والأحداث المختلفة طبقاً للأوضاع، على أساس حكمه الشخصي. ولكن من السهل البرهنة على أن المعنى بالأمر يُعدّ تصوره للعالم كالتصور المفروغ منه، لأنه التصور الوحيد الذي يظهر له أنه عقلاني ولا يعي أبداً، بأن تصوراته كافة تنطلق من مرجعية مقبولة عموماً. وعندما يقابل مثل هذا الشخص شخصاً آخر له تصور مغاير للحياة/ العالم، فإنه يُعدّه «أحمق/ أهوس»، «لاعقلياً» أو صبيانياً؛ في الوقت الذي تظهر له فيه وجهات نظره الشخصية «منطقية». ونلاحظ الحاجة العميقة إلى إطار توجيهه/ وتوجه

عند الأطفال بالخصوص. ففي عُمر معين يميل الأطفال باستعمال القليل من المعطيات التي لديهم لخلق إطار توجيه خاص بطريقة قوية.

لا يكفي تصور ما للعالم كخيطة موجه للسلوك، ذلك أننا نكون في حاجة إلى هدف يمكننا أن نتوجه صوبه. وليس للحيوانات مثل هذا النوع من المشاكل. إن غرائزها تحجب عنها «تمثلاً للعالم» وكذا تحديد أهداف.

بما أننا لا نملك هذا التحديد عن طريق الغرائز، فضلاً عن أن لدينا مخاً يسمح لنا بتصور اتجاهات متعددة يمكننا السير عليها، فإننا نحتاج إلى موضوع إخلاص كامل، نقطة ساخنة لكل مساعينا وأساس قيمنا الفعلية، وليس فقط تلك التي ندعيها. نحتاج إلى هذا النوع من موضوع الإخلاص لكي نوجه طاقتنا إلى نحو واحد لكي نُصعد/ نتجاوز وجودنا المقصي بكل شكوكه ومخاوفه ولكي نحقق حاجاتنا ونعطي لحياتنا معنى.

لا يمكن الفصل بين البنية السوسيو - اقتصادية والأساس الطباعي والبنية الدينية. فإذا كان النسق الديني لا يتطابق مع الطبع المجتمعي المسيطر، وإذا كان نقيضاً للممارسة الاجتماعية؛ فإنه لا يُعد إلا أيديولوجيا. ذلك أن البنية الدينية الحقيقية تختبئ وراء هذا كله، حتى وإن كنا غير واعين بذلك. فطاقة البنية الطباعية الدينية للإنسان تشتغل كمادة متفجرة/ ناسفة، تميل إلى تقويض المعطيات السوسيو - اقتصادية الموجودة. وبما أننا نجد دائماً استثناءات في الطبع المجتمعي السائد، نجد كذلك استثناءات في الطبع الديني السائد. ومثل هذه الاستثناءات تخلق أناساً يكونون قادة الثورات الدينية أو يؤسسون ديانات جديدة.

هناك توجه «ديني» خاص، يتمثل في المعاش المعتدل، الذي يُعدّ نواة «الديانات المهمة»، ولكن في سياق تطور هذه الديانات، تنحرف عن هذا

التوجه. لا يهم كيف يُعدّ الفرد عن وعي توجهه الديني الخاص، قد يكون «متدينًا»، من دون أن يُعدّ نفسه هكذا، وقد لا يكون متدينًا، على الرغم من أنه يُعدّ نفسه مسيحيًا مثلًا. ليس لدينا أي وصف/ تسمية فيما يخص مضمون التجربة الدينية، بغض النظر عن جانبها التعريفي والمؤسساتي. أستعمل هنا المزدوجين عندما أستعمل «الديني/ المتدين» في معنى توجه موضوعي مُعاش، بغض النظر عن إطار التمثل الذي يتمظهر فيه «تدين» إنسان ما. لم يدرس باحث آخر إشكالية الدين الملحد بعمق وجرأة مثل ما فعل إرنست بلوخ عام 1972 Bloch Ernst.

هل العالم الغربي مسيحي؟

تمّت مسيحية أوروبا، طبقًا لكتب التاريخ والرأي السائد/ العام طبقًا لمرحلتين: المرحلة الأولى حيث اعتنقت الإمبراطورية الرومانية في ظل حكم القيصر قسطنطين المسيحية، تُبعت في مرحلة لاحقة في القرن الثامن الميلادي بإدخال وثنيي أوروبا الشمالية هذا الدين على يد بونيفاتيوس^(*) Bonifatius «حواري/ رسول الألمان» وآخرين. ولكن هل أصبحت أوروبا مسيحية جراء ذلك؟

غالبًا ما يجيب المرء عن هذا السؤال بالإيجاب، لكن التحليل العميق يظهر أن دخول أوروبا المسيحية ظل إلى حد كبير قشوريًا فقط، وأقصى ما يمكن للمرء قوله هو أن دخولًا محدودًا للأوروبيين في المسيحية وقع بين القرن الثاني عشر والسادس عشر؛ وأن القرون التي سبقت ذلك ولحقته ظلت دخولًا إلى أيديولوجية، رافقها خضوع كبير أو صغير للكنيسة ولم

(*) ولد بونيفاتيوس Bonifatius نحو 673 وتوفي عام 754 أو 755. كان من بين أهم المبشرين المسيحيين الفرنسيين في ألمانيا وأحد مصلحي الكنيسة في فرنسا. سمي «رسول الألمان».

يرافق هذا الخضوع أي تغير في القلوب، ولم يكن مرفقاً بتغير كاف لبنية الطبع. وتشكل الحركات المسيحية الحقيقية استثناء هنا.

بدأ الإِدْخَال الحقيقي لأوروبا في المسيحية في هذه القرون الأربعة (المقصود بين ق 12 وق 16: إ. م). حاولت الكنيسة فرض تطبيق المبادئ المسيحية في مسألة الملكية والأثمنة ومساعدة الفقراء. دافع الكثير من الوعاظ، وكان جزء منهم أصحاب بدع، والمجموعات الدينية - غالباً الخاضعة لتأثير التصوف - عن الرجوع إلى مبادئ المسيح، بما في ذلك دفاعهم عن رفض الملكية الخاصة. وقد أدى التصوف، الذي وصل ذروته مع المايستر إيكهارت، دوراً حاسماً في حركة النزعة الإنسانية المعادية للتسلط، ولم يكن من الصدفة أن كثيراً من النساء أصبحن في هذه الحركة معلمات وتلميذات صوفيات. وقد عبّر كثيرون من المفكرين المسيحيين عن فكرة دين كوني / عالمي أو مسيحية بسيطة غير دوغمائية. وقد حُط مفهوم الله كما هو موجود في الإنجيل نفسه محط تساؤل. وتابع أصحاب النزعة الإنسانية لعصر النهضة أكانوا رجال دين أم لا في فلسفتهم وأوطوبياتهم خط القرن الثالث عشر. والحقيقة أنه ليس هناك خط فاصل واضح بين العصر الوسيط المتأخر وعصر النهضة الفعلي («نهضة العصر الوسيط»). سأسْتَشْهَد بنص من ملخص فريديريك ب⁽³⁾ للتعبير عن خاصية الروح التي كانت سائدة في حقبة ازدهار النهضة والنهضة المتأخرة: «فيما يخص المجتمع، كان كبار مفكري العصر الوسيط يدافعون عن وجهة النظر القائلة بأن كل الناس سواسية أمام الله وبأن حتى الأكثر ضلالة له قيمة لا نهائية. كانوا يلقنون في الميدان الاقتصادي، بأن العمل هو مصدر الكرامة الإنسانية وليس مصدر ذُلٍّ، وبأنه لا يحق تشغيل / استغلال / استعمال أي إنسان لهدف لا يخدم رفاهيته، وبأنه من الضروري أن تُملَى

الأجور وأثمنا البضائع عن طريق العدل. أما فيما يخص السياسة فإنهم كانوا يلقنون بأن للدولة وظيفة أخلاقية، وبأنه يجب أن تؤسس القوانين وتطبق على روح العدل المسيحي وبأنه من الضروري تأسيس العلاقة بين الحاكم والمحكوم على الالتزام المتبادل بينهما دائماً. يوكل الله شؤون الدولة والملكية والعائلة لرؤساء/ حكام، يحكمون ويُدبرون الأمور طبقاً للإرادة الإلهية. أخيراً، من بين المثل الكبيرة للعصر الوسيط كان هناك أيضاً القناعة الراسخة بأن الأمم والشعوب كافة تُكوّن مجموعة كبيرة. وكما قال غوته: «فوق الأمم هناك الإنسانية»، أو كما كتبت إيديت كافيل Cavell Edith عام 1915، عشية إعدامها على هامش كتابها «Imitatio Christi»: «الوطنية ليست كل شيء».

لو أن التاريخ الأوروبي تابع تطوره في روح القرن الثالث عشر، ولو أن الفكر العلمي استمر في تطوره ببطء ومن دون انقطاع في روح هذا العصر، فقد كان في الإمكان أن نكون اليوم في وضع أحسن. لكن عوض هذا حصل العقل على ذكاء التلاعب وأصبحت الفردانية حياً للذات. وبهذا انتهت الحقبة القصيرة للمسيحية في أوروبا، التي رجعت بعدها إلى أوثانها القديمة.

كيفما كان الابتعاد بين الديانات المسيحية، فإن هناك شيئاً مشتركاً بينها: الاعتقاد في المسيح كمنقذ، ضحى بحياته حياً في البشر مثله. كان بطل الحب، بطلاً من دون سلطة، لم يستعمل القوة ولم يكن يرغب في الحكم ولم يكن يريد امتلاك شيء ما. كان بطل الوجود، العطاء، التقاسم. وقد أثرت هذه الخصوصيات بعمق في فقراء روما وحتى في بعض أغنيائها، الذين كادوا يختنقون في أنانيتهم. كان المسيح يخاطب قلوب الناس، حتى وإن كان المرء يُعده من وجهة نظر فكرية ساذجاً في

أحسن الأحوال. أقنع هذا الاعتقاد في بطل الحب آلاف التابعين وغير حياة الكثير منهم وهناك منهم من استشهد بسبب هذا الاقتناع.

كان بطل المسيحيين شهيداً، وكما كان الأمر في الإرث اليهودي فإن أسمى مجهود كان يتمثل في التضحية بالنفس في سبيل الله أو في سبيل البشر الآخرين. والشهيد هو بالضبط عكس البطل الوثني، كما تقدمه أشكال الأبطال الإغريقين والجرمانيين. فقد كان هدف أبطال الوثنيين الغزو/ الاستيلاء/ الاستحواذ، الانتصار، الهدم والاعتصاب/ السرقة. كان تحقيق الذات/ الحياة يعني الشرف، السلطة، الجاه، ويقين كون البطل هو الأحسن في القتل. يُشَبَّه أوغسطين تاريخ الرومان بأثام عصابة لصوص. كانت قيمة إنسان ما بالنسبة إلى الأبطال الوثنيين في قوته الجسدية وقدرته على الاستحواذ على السلطة والمحافظة عليها ويموت بقلب خفيف في لحظة النصر في أرض المعركة. وقد كان التاريخ الشعري لهوميروس نشيداً للمحتلين واللصوص. وإذا كان الشهيد يتميز بخصائص الوجود، العطاء/ المنح، التقاسم، فإن البطل الوثني يتميز بخاصية الامتلاك، الاستغلال، وجبر الآخرين بالقوة. لا بد هنا من ملاحظة تزامن ظهور البطل الوثني بانتصار المجتمع الأبيسي على نظيره الأموسي. «فسيطرة الرجل على المرأة هو أول عمل إخضاع وأول استعمال استغلالي للعنف. وقد أصبحت هذه المبادئ بعد انتصار الرجل أساس/ بنية طبع الرجل في المجتمعات الأبيسية.

ما النموذج من بين هذين النموذجين، اللذين لا يمكن الجمع بينهما، الذي حدد تطور ثقافتنا إلى اليوم في أوروبا؟ إذا تأملنا داخلنا وفكرنا في سلوك الناس الذين يحيطون بنا، بمن فيهم الساسة، فلا يمكن نكران كون المقياس الذي نقيس به دائماً الخَيْر والمهم هو البطل الوثني. فتاريخ

أوروبا وشمال أميركا لا يزال، على الرغم من دخول المسيحية إليهما، تاريخ سطو وغرور وجشع/ طمع؛ وتتمثل أسمى قيمنا في: أن نكون أقوى من الآخرين، أن نتصر، أن نخضع الآخرين لسيطرتنا ونستغلهم. ويتطابق هذا التمثل للأخلاق مع مثالنا في «الرجولة»: فقط الذي في إمكانه الصراع والاستحواذ هو الذي يُعدّ رجلاً، ومن لا يستطيع استعمال العنف، يُعدّ ضعيفاً وبالتالي «ليس رجلاً».

ليست هناك حاجة إلى تقديم الدليل على أن التاريخ الأوروبي تاريخ استحواذ واستغلال وعنف واستبداد. لا نجد أيّ مرحلة تقريباً لم تعرف هذا في هذا التاريخ ولم ينج من هذه الأمور أي عنصر بشري أو طبقة اجتماعية. وغالباً ما وصل استعمال العنف إلى حد الإبادة الجماعية، كما حدث لهنود أميركا وحتى العمليات الدينية كالحروب الصليبية لا تقدم/ تشكل أي استثناء. أكان هذا السلوك اقتصادياً وسياسياً في قشوره الخارجية فقط، أكانت المتاجرة في العبيد والسيطرة على الهند وإبادة الهنود الحمر وإكراه الإنكليز للصينيين على إدخال الأفيون إلى بلدهم، والمسؤولين عن حربين عالميتين، الذين يتسلحون لحرب أخرى قادمة، في داخلهم مسيحيون؟ أم كان أصحاب السلطة وحدهم هم أصحاب جشع وثنين، في الوقت الذي ظلت فيه الشريحة الواسعة من المجتمع مسيحية؟ لو كان الأمر هكذا، لكان خفيفاً على القلب. ولكن لسوء الحظ أن الأمر ليس هكذا. صحيح أن أصحاب السلطة كانوا في غالب الأحيان أكثر جشعاً من التابعين لهم، لأنه كان ضرورياً أن يربحوا أكثر؛ ولكن لم يكن في استطاعتهم تحقيق مخططاتهم لو لم تكن الرغبة في الاستحواذ والانتصار على الآخرين متجذرة في الطبع المجتمعي إلى حد الآن.

لا يحتاج المرء إلا أن يتذكر الحماس الذي أظهره الناس في الحروب المختلفة للقرن الماضي، واستعداد الملايين اليوم للانتحار لإنقاذ شهرة

«أقوى قوة» أو «الشرف» أو الربح. أو، ولكي نأخذ مثلاً آخر، ليفكر المرء في الوطنية الكبيرة التي يتابع بها الناس الألعاب الأولمبية، والتي يجب أن تخدم نظرياً قضية السلم. فشعبية هذه الألعاب هي في الحقيقة تعبير عن وثنية الغرب. إنها حفل لتشريف الأبطال الوثنيين: المنتصرين، الأقوياء، الذين يستطيعون فرض أنفسهم بالقوة، في الوقت الذي يغض الجمهور نظره عن الخلط الوسخ/القذر بين التجارة والدعاية، التي تميز صيغة اليوم للألعاب الأولمبية الإغريقية. قد يكون من الأفضل، في ثقافة مسيحية، إحلال ألعاب العاطفة^(*) Passionsspiel محل الألعاب الأولمبية، لكن أشهر لعب من هذا النوع في العالم، الذي أصبح محج السياح، يوجد في أوبراميرغاو^(**) Oberammergau. إذا كان هذا كله صحيحاً، فلماذا لا تتنازل أوروبا وأميركا علناً عن المسيحية كونها غير مطابقة للعصر؟ هناك الكثير من الأسباب لذلك: تحتاج الأيديولوجيا الدينية إلى هذا لتعيق الناس لكي لا يضعوا انضباطهم ويصبحوا خطراً على النظام الاجتماعي. وهناك سبب أهم: أن الناس الذين يعتقدون في المسيح كابن لله، والذي كان أكبر محب، وضحي بنفسه، قد يتخيلون في هذا المعتقد أن المسيح يحب بالنيابة عنهم. وبهذا يصبح المسيح وثناً، والاعتقاد فيه يصبح تعويضاً لفعل الحب الشخصي.

ببساطة، تعني هذه المعادلة اللاشعورية: «إن المسيح يحب عوضنا،

(*) Passionsspiel تُحيل ألعاب العاطفة إلى دراما وعذاب وموت المسيح. كانت منتشرة على نطاق واسع في أوروبا كلها خلال العصر الوسيط وبداية العصر الحديث. وإلى يومنا هذا هناك مناطق كاثوليكية في ألمانيا (بايرن بالخصوص) وفي النمسا تنظم هذه الألعاب في أعياد الفصح.

(**) تُعدّ ألعاب العاطفة لبلدة اوبراميرغاو Oberammergauer Passionsspiele أشهر ألعاب عاطفة معروفة في العالم. أصبحت هذه الألعاب ابتداءً من ديسمبر 2014 تراثاً ثقافياً غير مادي في ألمانيا، واعترفت منظمة اليونسكو بها هكذا أيضاً.

يمكننا الاستمرار على غرار نموذج البطل الإغريقي وسننقد على الرغم من ذلك، ف «الإيمان» المسلوب بالمسيح هو تعويض لتقليده». من البديهي إذن أن الدين المسيحي كان ولا يزال أرخص قناع للتستر على الجشع الذاتي.

ختامًا، أعتقد أيضًا أن الإنسان يتوافر على حاجة عميقة لكي يحب، وأنه من الضروري أن نشعر بالخطأ عندما نسلك كالذئب. فإيماننا المزعوم بالحب يجعلنا لا نحس إلى حدّ معين بالألم اللاشعوري بخطأ العيش من دون حب.

«الدين الصناعي»

إن التطور الديني والفلسفي لما بعد نهاية العصر الوسيط لجدد معقد لدراسته في هذا الكتاب. ويتميز هذا التطور بتناقض مبدئين: الإرث الروحي المسيحي، سواء في شكله الديني أو الفلسفي والإرث الوثني لعبادة الأصنام والوحشية التي اتخذها «عصر الدين الصناعي والسبيرنتيقا» في أشكال مختلفة خلال تطوره.

كانت النزعة الإنسانية لعصر النهضة موجودة في إرث العصر الوسيط المتأخر وقدمت أول تنوير كبير للروح «الدينية» بعد نهاية العصر الوسيط. فقد وجدت فكرة الكرامة الإنسانية وكذلك فكرة كون الإنسانية تشكل وحدة، قد تقود إلى وحدة سياسية ودينية كونية، التعبير الواسع عنها. وقد تابعت النزعة الإنسانية في عصر أنوار القرنين السابع عشر والثامن عشر ازدهارها. ووضح كارل بيكير Becker Carl عام 1932 إلى أي حد كانت فلسفة الأنوار تطابق «الموقف الديني الأساسي» لرجال الدين في القرن الثالث عشر: «عندما ندرس أساس هذا المعتقد، فإننا نستخلص بأن فلاسفة الفكر الوسيط كانوا بكثير من الطرق ملتزمين به من دون أن

يكونوا واعين لذلك. «الثورة الفرنسية، ابنة فلسفة الأنوار، كانت أكثر من تطبيق / تداول سياسي». وكما أكد ذلك توكفيل Tocqueville: «كان الأمر يتعلق بثورة سياسية» (استشهاد بيكر)، بدأت على منوال ثورة دينية واتخذت مظاهر دينية معينة كذلك. وكما كان الأمر بالنسبة إلى الإسلام والثورة البروتستانتية، فإن الثورة الفرنسية تجاوزت حدود الدول والأمم ونشرت كما نشر الدينان السالفا الذكر عن طريق الدعاية. سأرجع في ما بعد إلى النزعة الإنسانية الراديكالية للقرنين التاسع عشر والعشرين، عندما أشرح احتجاج هذه النزعة ضد وثنية العصر الصناعي. ولتهييء هذا الشرح، يجب أن يكون عندنا أساس، بتركيز اهتمامنا في هذه الوثنية الجديدة، التي تطورت جنباً إلى جنب مع النزعة الإنسانية، وهي الوثنية التي تهدد وجودنا في هذه اللحظة التاريخية.

كان أول تغيير هياً له تطور «الدين الصناعي» الطريق هو القضاء على العنصر الأموسي / الأم في الكنيسة عن طريق لوثر. وحتى وإن ظهر الأمر وكأنه استطراد غير ضروري، يجب أن أعمق تحليل هذه الإشكالية؛ لأنها حاسمة بالنسبة إلى فهمنا لتطور هذا الدين وهذا الطبع المجتمعي الجديدين.

إن المجتمع الإنساني منظم طبقاً لمبدأين: إما طبقاً للمبدأ الأبيسي وإما طبقاً للمبدأ الأموسي. ويجد هذا الأخير مركزه في صورة الأم المحبة، كما أظهر ذلك باخ أوفن J. J. Bachofen ومورغان H. L. Morgan.

يُعدّ المبدأ الأموسي بمنزلة مبدأ الحب غير المشروط، تحب الأم أولادها، ليس لأنهم يسعدونها ويفرحونها، بل لأنهم أطفالها (أو أطفال امرأة أخرى). ولهذا السبب لا يمكن الوصول إلى حب الأم عن طريق «حسن السلوك»، ولا يضيع من المرء عن طريق «سوء السلوك». فحب

الأم هو بمنزلة نعمة ورحمة (يقال بالعبرية راشا - ميم mim-racha، الذي يشير إلى «الرحم»).

على العكس من هذا فإن حب الرجل مرتبط بشروط، إنه يتوقف على إنجاز/ جهد الطفل وسلوكه الحسن؛ ويحب الأب أكثر الابن الذي يشبهه أكثر، والذي يترك له ما يكسبه بعد مماته. يمكن أن يخسر المرء حب الأب، ويمكنه استرجاعه بالندم على ما قام به والخضوع مجددًا للأب. من هنا يكون حب الأب إنصافًا/ عدلًا.

لا يُعدّ هذان المبدآن تعبيرًا عن كون كل إنسان لديه العنصر النسوي ونظيره الذكوري فحسب، بل إنهما يطابقان حاجة الإنسان إلى الرحمة والعدل. يظهر أن أعمق حنين للإنسانية هي تركيبة، تتحد فيها الأمومة والأبوة، النسوي والذكوري، الرحمة والعدل، الإحساس والتفكير، الطبيعة والعقل؛ حيث يخسر كل قطب منهما ضده ويلون كل واحد منهما الآخر. وفي الوقت الذي لم يتحقق فيه هذا التركيب في الأيسية بالكامل، فإنه يوجد إلى حدّ معين في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. تمثل مريم العذراء والكنيسة كالأُم التي تحب الكل وبابا الكنيسة وكهنته، يمثلون حب الأم، غير المشروط والمتسامح. جنبًا إلى جنب مع العناصر الأبوية ليبروقراطية أيسية رادعة، والتي يترأسها ويحكمها البابا.

يطابق هذا العنصر الأموسي للدين العلاقة بالطبيعة في عملية الإنتاج: لم يكن عمل الفلاح ولا الحرفي تدخلًا عدائيًا واستغلاليًا في الطبيعة. كان نوعًا من التعاون بينهما: لم يكن على شكل اغتصاب، بل إعادة تنظيم للطبيعة في انسجام مع قوانينها. وأنشأ لوثر شكلاً أيسياً محضاً للمسيحية في شمال أوروبا، كانت تعتمد على الطبقة المتوسطة للمدن وعلى الأمراء. وما هو جوهرى في هذا النوع الجديد للطبع المجتمعي هو

الخضوع للسلطة الأبيسية، على الرغم من أن العمل هو الطريق الوحيد للوصول إلى اعتراف الآخر/ المجتمع بالفرد.

قام دين جديد سري وراء الواجهة المسيحية، «الدين الصناعي»، الذي يمد جذوره في بنية طبع المجتمع الحديث، حتى وإن لم يكن معترفًا به كدين. يتعارض الدين الصناعي مع المسيحية الحقة. إنه يقلص الإنسان في خادم للاقتصاد والآلات التي صنعها بيده. ويتأسس هذا الدين الصناعي الجديد على طبع مجتمعي جديد، تتمثل نواته في العناصر التالية: الخوف من سلطة الرجل والخضوع لها، التربية على عذاب الضمير في حالة العصيان، حل رابطة التضامن الإنساني عن طريق سيادة المصلحة الخاصة. ما أصبح «مقدسًا» في الدين الصناعي هو العمل، الامتلاك، الربح، السلطة، على الرغم من أن هذا الدين الجديد يشجع كذلك في مبادئه العامة الفردانية والحرية الشخصية. فعن طريق تحويل/ تغيير المسيحية إلى دين أبيسي خالص، كان في الإمكان إلباس الدين الصناعي مصطلحات مسيحية.

«طبع السوق» و«الدين السيبرنيتيقي»

إن أهم مفتاح لفهم بنية الطبع وكذلك الدين السري لمجتمعنا الحالي هو التغيير الذي حدث بين الرأسمالية المبكرة والطبع المجتمعي للنصف الثاني من القرن العشرين. فالطبع السلطوي المتميز بتدخير مرضي، والذي بدأ في التطور في القرن السادس عشر وساد إلى نهاية القرن التاسع عشر، على الأقل في الطبقة المتوسطة، اختلط نهائيًا مع طبع السوق، أو أنه كُبت من طرف طبع السوق هذا. وقد تطرقت في كتابي «التحليل النفسي والأخلاق» إلى التوجهات المختلفة للطبع. واخترت تعبير «طبع السوق character marketing»، لأن الفرد يعيش ذاته كبضاعة ولا يرى

قيمه كـ «قيمة استعمال»، بل كـ «قيمة تبادل». لقد أصبح الإنسان كبضاعة في «سوق الشخصية». وأصبح مبدأ تقويم البشر مبدأ تقويم البضائع، مع فرق وحيد، يكمن في كون الأول يعرض للبيع «شخصية» والثاني يقترح بضائع للبيع. ما هو حاسم في الحالتين معاً هو قيمة التبادل، بحيث إن «قيمة الاستعمال» تكون فيه شرطاً ضرورياً، لكنه شرط غير كافٍ. وعلى الرغم من أن العلاقة بين الخاصيات المهنية ونظيرتها الإنسانية تتذبذب كشرط للنجاح، فإن «عامل الشخصية» يؤدي دائماً دوراً أساسياً. فالنجاح متوقف إلى حد كبير على الطريقة التي يبيع المرء نفسه بها في السوق، سواء تعلق الأمر بالربح في «مسابقة ما»، أو إزاحة «الغشاء» عن شخصيته، أو ما إذا كان «مرحاً»، «صلباً»، «عدوانياً»، «موثوقاً به»، «طموحاً»، ومن أي وسط أصله، وإلى أي ناد ينتمي، أو ما إذا كان يعرف أشخاصاً «مهمين». فنوع البشر الذين يفضلهم متوقف إلى حد ما على المهنة التي يزاولونها. فمسار البورصة والبائع والكاتبة والمشتغل في السكك الحديدية والأستاذ الجامعي ومدير الفندق، يكونون مضطرين لتقمص صور نمطية معينة، تحقق، على الرغم من كل الاختلافات، شرطاً معيناً: أن تكون هذه الصورة النمطية مطلوبة. فتمثل المرء لذاته يكون مطبوعاً بالإحساس بأن الأهلية والكفاءة لمزاولة مهمة ما لا تكفيان. ولتحقيق النجاح، على المرء أن يكون قادراً في تنافسه مع أناس آخرين على تقديم شخصيته بطريقة تعبر عن أحقيته لهذا المنصب. ولو كان الحصول على لقمة العيش يقوم بالاعتماد على ما يعرفه وما يستطيعه المرء، تكون للشعور بالقيمة الذاتية علاقة بالكفاءات التي تتوافر عند المرء، يعني بقيمة استعمال إنسان ما. وبما أن النجاح يتوقف إلى حد كبير على كيفية بيع المرء لشخصيته، فإنه يعيش ذاته كبضاعة، أو بالتدقيق: كبائع وفي الوقت نفسه كبضاعة للبيع.

لم يعد الإنسان يهتم بحياته وبسعادته، بل بقابليته للبيع. فأسمى هدف لطبع السوق هو التكيف التام، لتبقى سوق الشخصية مراقبة كيفما كانت الظروف. وليس لدى إنسان من هذا النوع حتى «أنا» (كأناس القرن التاسع عشر)، قد يمكنه التثبيت به، يكون له ولا يتغير. إنه يغير أناه Ich على الدوام، طبقاً للمبدأ القائل: «إنني كما تريد أن أكون بالنسبة إليك». وليس لدى أصحاب مثل بنية الطبع هذا هدف يُذكر، باستثناء التحرك باستمرار وعمل كل شيء بأكبر كفاءة ممكنة. وعندما يسألهم المرء لماذا يجب الاشتغال بهذه السرعة وهذه الكفاءة، فإنه لا يحصل على أي جواب حقيقي، بل فقط على محاولات عقلنة للأمر، من قبيل: «من أجل خلق المزيد من مناصب الشغل» أو «لِتوسع المعمل». ولا يعيرون لإشكاليات فلسفية أو دينية مثل لماذا يعيش الإنسان بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى أي اهتمام (على الأقل على المستوى الواعي). يتوافر لديهم أنا كبير، متغير باستمرار، ولكن لا أحد منهم لديه ذات Selbst، نواة، ووعي بالهوية. ويمكن إرجاع «أزمة الهوية» للمجتمع الحالي إلى كون أعضاء هذا المجتمع أصبحوا أدوات من دون ذات/ عديمي الذات، تتأسس هويتهم على الانتماء إلى معمل كبير (أو أي إدارة منتفخة أخرى). فحيث لا توجد ذات حقيقية، لا يمكن أن توجد هوية. لا يحب طبع السوق ولا يكره. فمثل هذه المشاعر/ الأحاسيس «عتيقة الطراز» لا توافق بنية طبع، لا تشتغل إلا على مستوى التفكير تقريباً وتتجنب المشاعر الإيجابية والسلبية، لأنها تتصادم مع الشاغل الرئيسي لطبع السوق: البيع والتبادل، أو بالتدقيق الاشتغال طبقاً لمنطق «الآلة الضخمة»، حيث يعدون جزءاً لا يتجزأ منها، ومن دون طرح أي سؤال، باستثناء كيف يشتغلون، وماذا يجب عليهم القيام به لتسلق درجات في مهنتهم. وبما أنه ليس لطبع السوق أي علاقة عميقة مع نفسه ولا مع الآخرين، فإن القرب من الآخرين لا يهمه،

ليس لأنه أناني، بل لأن علاقته بالآخرين وبنفسه تكون ضئيلة. وقد يشرح هذا لماذا لا يقلق مثل هؤلاء الناس من مخاطر الكوارث/ الفواجع النووية والأيكولوجية، على الرغم من أنهم يعرفون كل الحقائق التي تمثلها هذه المخاطر. قد يفترض المرء أن عدم الخوف من مثل هذه المخاطر الظاهر عندهم، مرتبط بكونهم شجعان وعديمي الذات، لكن عدم مبالاتهم بمصير أبنائهم وأحفادهم يستبعد مثل هذا الشرح. فعدم مبالاتهم بكل هذه الأمور/ الميادين هي نتيجة فقدانهم لكل ارتباط عاطفي، حتى مع الذين يكونون «أقرب» إليهم. وفي الحقيقة فإن طبع السوق لا يربط أي علاقة بأيّ كان، بما في ذلك ذاته ذاتها. والسؤال المحير الذي يُطرح هو لماذا يتبضع/ يشتري/ يقتني بشر اليوم بمحض رغبتهم ويستهلكون، لكنهم لا يتعلقون بما يقتنونه؛ ونجد الجواب الشافي في ظاهرة طبع السوق. فبسبب ضعف قدرته على ربط علاقات، فإنه يكون غير مبالٍ تجاه الأشياء كذلك. قد يكون ما يهمله هو الاحترام/ الهيبة Prestige أو الراحة Komfort، فقد تمنح أشياء مثل هذه الأمور، لكن الأشياء لا تتوافر كأشياء أي جوهر. يمكن للمرء تبادلها، كما يتبادل الفرحة وشريك الحب Liebespartner، وهو حب يكون قابلاً للتبادل أيضاً، عندما لا تكون هناك علاقة عميقة بين الشريكين. فنتيجة هدف طبع السوق، المتمثل في الأداء الأمثل كيفما كانت الظروف، هي كونه يستجيب للعالم بمخه في غالب الأحيان. فالعقل في معنى الفهم هبة، لا تتوافر إلا لدى الإنسان. أما الذكاء المُتَلَاعِب كأداة للوصول إلى أهداف معينة، فإننا نجده عند الإنسان وعند الحيوان. ويُعدّ هذا الذكاء من دون مراقبة للعقل له خطراً، لأن البشر قد يصلون عن طريق هذا الذكاء إلى نقطة تكون من زاوية العقل قاضية على نفسها بنفسها. فكلما كان هذا الذكاء فطنًا وغير مراقب من طرف العقل،

كان خطره كبيرًا. وقد نبه داروين نفسه إلى النتائج الدرامية التي يمكن أن يمثلها الذهن/العقل العلمي الخالص المُستلب/المُستغرب على شخصية إنسان ما. كتب في سيرته الذاتية أنه كان يتمتع إلى حدود الثلاثين من عمره بالموسيقى والشعر والفن التشكيلي، لكنه فقد بعد ذلك لسنوات طويلة طعم/مذاق هذه الأشياء: «كان يظهر أن عقلي تحول إلى نوع من الآلة، التي كانت تضيفي قوانين عامة من جمع البيانات/المعطيات... وضياح هذا الشغف/الولع هو ضياح للسعادة، قد يُضر بالعقل، وباحتمال كبير الجوهر الأخلاقي للطبع، لأنه يُضعف الجانب العاطفي في طبيعتنا» (عُثرت على هذا النص عند شوماخر F. E. Schumacher). وقد ارتفعت سرعة العملية التي وصفها داروين هنا كثيرًا منذ زمانه، وأصبح التمييز بين الذهن والقلب كاملًا تقريبًا. ويظهر أن غالبية العلماء المشهورين في العلوم المحضة والتخصصات الثورية (كالفيزياء النظرية مثلًا) يمثلون استثناء في تقلص العقل، لقد كانوا بشرًا اهتموا بطريقة مكثفة بإشكاليات فلسفية ودينية، كأينشتاين Einstein وبور Bohr وستيلار Szillard وهايزنبرغ Heisenberg وشروندنغر Schrödinger. فقد تطورت سيطرة التفكير الذهني المتلاعب بموازاة ضمور عالم المشاعر. وبما أن المرء لا يعتني بهذه الأخيرة ولا يستعملها، بل تعيق في نظره الأداء الأمثل، فإن المشاعر تضر/تتوقف، أو تبقى في مستوى التطور الذي وصلت إليه في مرحلة الطفولة. والنتيجة الملاحظة هي أن أصحاب طبع السوق يكونون ساذجين في أمور المشاعر. يُجذبون في غالب الأحيان من طرف «الناس العاطفيين»، ولكن بسبب سذاجتهم لا يستطيعون تمييز ما إذا كانت هذه المشاعر حقيقية أو مزيفة. وقد يشرح هذا لماذا نجد الكثير من التزييف في الميدان النفسي - الروحي والديني؛ وقد يشرح هذا أيضًا لماذا يؤثر

الساسة الذين يعبرون عن أحاسيسهم القوية بقوة في صاحب طبع السوق، الذي لا يستطيع التمييز أيضًا بين إنسان مؤمن حقيقي وبضاعة العلاقات العامة Produkt-Relations-Public، وهي بضاعة تتظاهر بالشعور الديني ليس إلا. لا يُعدّ مصطلح «طبع السوق» التحديد الوحيد لمثل هذا النوع من الناس. ويمكن للمرء أن يصفه كذلك بالمصطلح الماركسي كطبع مُستلب. يكون الناس من هذا النوع غريبين في عملهم وعن أنفسهم ومع الناس الآخرين وفي الطبيعة. ويمكن التعبير عن هذا النوع من الطبع في لغة الطب النفسي Psychiatrie بالفُصام؛ ولكن قد يكون هذا المصطلح مضللًا نوعًا ما، فقد يقدم الفُصامي الذي يعيش مع فُصامين آخرين إنجازًا جيدًا ولا يعاني من التضايق الذي قد يشعر به في محيط «عادي».

لما كنت أراجع للمرة الأخيرة كتابي هذا، أتحت لي الفرصة للاطلاع على مسودة كتاب ميخائيل ميككوبي Maccoby Michael، الذي سينشر قريبًا، بعنوان Gamesmen The: Leaders Corporate New The. يحلل ميككوبي في هذا الكتاب بعمق بنية طبع 250 مديرًا Manager ومهندسًا لمصنعين أميركيين، مسيرين أحسن تسيير. ويؤكد الكثير من نتائجه ما قدمته هنا عن الإنسان السبرنتيقي، كما أسمى ذلك، وبالخصوص سيادة الجانب الدماغى وضمور الميدان العاطفي. عندما يمعن المرء النظر، فإنه يجد أن نتائج حوارات ميككوبي مع هؤلاء المديرين الذين يُعدّون من الشخصيات الأميركية الرائدة، أو التي ستصبح هكذا، تكتسي أهمية اجتماعية بالغة.

تقدم هذه المعطيات، التي قام بها ميككوبي بمساعدة مقابلات مباشرة مع أشخاص (كانت تدوم بين ثلاث مقابلات وعشرين مقابلة)، صورة واضحة لهذا النوع من الطبع.

%0	اهتمام علمي عميق، الرغبة في الفهم، إحساس مهني ديناميكي / نشيط،
%22	بتركيز، بنشاط، فخور بإنجازته، ولكن من دون اهتمام علمي دقيق بطبيعة الأشياء
%58	يحفز العمل نفسه الاهتمام، ولكن هذا الاهتمام لا يدوم
%18	إنتاجية متوسطة، من دون تركيز. يكون الاهتمام بالعمل أداتي في الغالب، لضمان الأمن والمدخول
%2	خامل، غير منتج، غير واضح
%0	يرفض العمل / الاشتغال والواقع

هناك شيان يثيران الاهتمام:

- 1 - هناك غياب للاهتمام العميق بالفهم («العقل»).
- 2 - ملاحظة كون الغالبية الساحقة إما أنها لا تكون مُحَمَّسة عن طريق الاهتمام المتواصل بالشغل، أو أن الشغل ما هو إلا وسيلة لضمان مورد مادي. وهناك شخصية مناقضة تمامًا لهذه الشخصية، يقدمها «سلم الحب»، كما يسميه ميككوبي:

%0	مُحب، إيجابي، تحفيز خلاق
%5	الوعي بالمسؤولية، دافئ، ودود، لكنه غير قادر على الحب
%40	متوسط الاهتمام بالآخرين، مع إمكانية القدرة على الحب
%41	اهتمام عادي بالناس، مؤدب / محترم، موجه نحو الدور المنوط به
%13	خامل، بلا حب، غير مهتم بالناس الآخرين
%1	معادي للحياة، غليظ القلب
%100	المجموع

لم يكن في إمكان أي شخص من هؤلاء الأشخاص المبحوثين اعتبار

نفسه إنساناً يمكن أن يحب، على الرغم من أن خمسة في المئة يُعدّون «دافئين وودودين». وكل المبحوثين الآخرين يهتمون بمن يحيطون بهم إما باعتدال أو بالطريقة العادية المتعارف عليها أو كذلك برفض تام وكرهية للحياة. ويُعدّ هذا في الواقع صورة رهيبة لتأخر/ تخلف عاطفي، على عكس هيمنة الشخص المُخي.

يطابق «الدين السيبرنيتيقي» لطبع السوق بنية شخصيته كلها. فواء واجهة الأدرية أو المسيحية، يختبئ دين وثني عميق، على الرغم من أن المعنيين بالأمر لا يتعرفون عليه هكذا. ويصعب كثيراً وصف هذا الدين، لأننا لا نتعرف على وجوده إلا عن طريق ممارسات بعينها وليس عن طريق تفكير واع حول الدين أو المعتقدات الكنائسية. وما يلفت النظر أكثر للوهلة الأولى أن الإنسان نصب نفسه كإله، لأنه يمتلك، بفضل الإمكانيات التقنية «الخلق الثاني» للعالم، الذي يعوض خلق الله للعالم طبقاً للديانات التقليدية. يمكن للمرء التعبير عن هذا هكذا: رفعنا الآلة إلى مستوى الألوهية Gottheit، ونصبح بهذا متساوين بالله ذاته، لأننا نستعمل هذه الآلة ونتحكم فيها. لا يهم أيّ التعابير نختار، ما هو حاسم هو أن الإنسان في أكبر لحظة ضعفه، يتوهم، بفضل تقدمه العلمي والتقني، بأنه قادر على كل شيء. فكلما سُجِّنتنا في عزلتنا أكثر، وكلما أصبحنا غير قادرين على الاستجابة عاطفياً للعالم، وكلما ظهرت لنا نهايتنا كشيء لا مفر منه كارثية، أصبح هذا الدين الجيد ديناً. لم نعد أسياداً على التقنية، بل أصبحنا عبيداً لها. تقدم لنا التقنية، التي كانت في الماضي القريب عنصراً خلاقاً مهماً، وجّهها الآخر كإلهة للهدم/ التدمير (كالإلهة الهندية كالي Kali)، التي يكون الرجال والنساء مستعدين للتضحية بأنفسهم وبأطفالهم من أجلها. ففي الوقت الذي تشبث فيه الإنسانية السيبرنيتيقيّة

بأمل مستقبل أحسن، فإنها تكبت في الوقت نفسه واقعة كونها قد بدأت في رفع إلهة التدمير إلى مستوى اعتبارها وثنائها. هناك الكثير من البراهين على هذه الأطروحة، وليس بينها أحسم من البرهانين التاليين:

1 - استمرار القوى الكبرى (وكذلك بعض القوى الصغرى أيضًا) في صنع أسلحة نووية بإمكانية دمار كبير، ولم تستطع الوصول إلى الحل العقلي الوحيد المتمثل في تدمير الأسلحة النووية كلّها ومحطات الطاقة النووية كافة، التي تصنع مواد صناعة هذه الأسلحة الذرية.

2 - عدم قيام المرء بأي شيء لتجنب خطر كارثة أيكولوجية. باختصار لا يقوم المرء بأي شيء لضمان استمرار حياة الإنسانية.

الاحتجاج المؤنسن / الإنساني

أتى تجريد الطبع المجتمعي من إنسانيته وانتشار الدين الصناعي السيبرنتيقي بحركة رفض ونزعة إنسانية جديدة، ترجع جذورها إلى النزعة الإنسانية المسيحية والفلسفية للعصر الوسيط المتأخر وعصر النهضة. وقد وجد هذا الرفض التعبير عنه في تعابير مسيحية توحيدية وفلسفة وجودية غير توحيدية. وقد أتى هذا الاحتجاج من جانبيين مختلفين: من الرومانسيين السياسيين المحافظين ومن الماركسيين واشتراكيين آخرين (وبعض الفوضويين Anarchisten). كان اليمين واليسار متفقين في نقدهما للنظام الصناعي والأضرار التي تلحقها بالإنسان. فقد كان المفكرون الكاثوليك كفرانس فون بادر Baader von Franz والسياسيون المحافظون كبنيامين ديسرائيلي Disraeli Benjamin يعبرون عن المشكل بكلمات ماركس نفسها في غالب الأحيان.

يختلف المعسكران فيما يخص الطريقة التي يجب استعمالها لعرقلة تغيير جوهر الإنسان بالأشياء. كان الرومانسيون اليمينيون يعتقدون أن المخرج الوحيد يكمن في إيقاف «التقدم» الصناعي من دون رادع والرجوع إلى الأشكال السابقة للنظام الاجتماعي، حتى وإن حدث ذلك بتعديلات محددة.

يمكن اعتبار رفض اليسار كنزعة إنسانية راديكالية، على الرغم من أن المرء عبّر عنه مرة بمصطلحات دينية (توحيدية) ومرة أخرى غير توحيدية. كان الاشتراكيون يعتقدون أنه لا يمكن إيقاف التقدم الاقتصادي، ولا يمكن الرجوع إلى الأشكال القديمة للنظام الاجتماعي وبأن الخلاص لا يمكن أن يكمن إلا في المشي إلى الأمام وبناء مجتمع جديد، يُحرر فيه الإنسان من استلاب وعبودية الآلة ومن قَدْرٍ سلبه من إنسانيته. لقد قدمت الاشتراكية تركيبًا للإرث الديني للعصر الوسيط وطريقة التفكير العلمية التي بدأت تتطور بعد الأنوار وقررت الفعل السياسي. فقد كانت الاشتراكية، كالبوذية، حركة جماهيرية «دينية»، حاولت على الرغم من أنها دنيوية وكانت تستعمل مفاهيم ملحدة، تحرير الإنسان من أنانيته وجشعه.

عَلَيَّ هنا إضافة تعليق ولو قصير فيما يخص تأويلي لأفكار ماركس، الذي حُرف تمامًا من طرف الشيوعية السوفياتية والاشتراكية الإصلاحية الغربية ليصبح مادية هدفها «الغنى للجميع». وكما انتبه إلى ذلك هيرمان كوهن Cohen Hermann وإرنست بلوخ Bloch Ernst ومجموعة أخرى من المنظرين في العشر سنوات الفائتة، فإن الاشتراكية كانت تعادل الخلاص النبوي. وقد يقوي المرء هذه الأطروحة باستشهاد من قانون ابن ميمون، حيث وصف الأمر هكذا: «لم يكن الحكماء والأنبياء يتوقون

إلى أيام المسيح المنتظر، لكي تسود إسرائيل العالم أو تخضع الوثنيين أو تُبارك من طرف كل الأمم أو ليأكل الشعب ويشرب ويحتفل. بل كانوا يتمنون أن تُصبح إسرائيل حرة ويكون في استطاعتها تكريس نفسها للقانون وحكمته، من دون خضوع لأي كان، وبهذا تُصبح الحياة جديدة يعيشها في العالم القادم.

لن يكون في هذا الزمن لا جوع ولا حرب، لا غيرة ولا خصام. ستكون الخيرات الأرضية متوافرة بكثرة، وسيكون العيش الرغد في تناول كل واحد. سيُحمل العالم بأكمله على جناح أمنية وحيدة: معرفة الله. سيصبح الشعب الإسرائيلي حكيمًا كثيرًا، سيعرف الأشياء المخفية الآن، وسيفهم خالقه، إذا كان هذا الأمر ممكنًا للعقل البشري، لأنه مكتوب: ستكون الأرض مليئة بمعرفة الله، بالطريقة نفسها التي يملأ فيها الماء المحيطات»⁽⁴⁾.

طبقًا لهذا الوصف، فإن هدف التاريخ يكمن في تمكين البشر من الاهتمام الكامل بدراسة حكمة الله ومعرفته، وليس الاهتمام بالسلطة والترف. سيعم السّلم العالم كله في زمن المسيح المنتظر، والفائض عن الحاجة ماديًا، سوف لن يكون هناك حسد. ولهذا المقطع تشابه كبير للفهم الماركسي لهدف التاريخ، الذي عبّر عنه في نهاية الجزء الثالث لكتابه «رأس المال»: «يبدأ عالم الحرية في الواقع فقط هناك حيث يتوقف العمل/الشغل، المحدد بالحاجة والمنفعة الخارجية، إنه يوجد طبقًا لطبيعة الأمر في الجهة الأخرى لميدان الإنتاج المادي الحقيقي/الفعلي. فكما يتصارع البدائي مع الطبيعة لتلبية احتياجاته والمحافظة على حياته ويتكاثر، فإنه يجب على المتحضر عمل الشيء نفسه، وعليه بذلك في كل الأشكال المجتمعية وبأيّ طريقة إنتاج ممكنة. بتطوره يتوسع ميدان

الضرورة الطبيعية، لأن الحاجات وكذلك قوى الإنتاج التي تلبى هذه الحاجات تتوسع أيضًا. لا يمكن للحرية أن تقوم في هذا الميدان إلا إذا نظم الإنسان المجتمعي وشركاؤه في الإنتاج علاقتهم بالطبيعة عقلاً وروحاً [...] ويبقى هذا فقط في ميدان الضرورة. في الجانب الآخر لهذا الميدان قوة التطور البشري، والذي يُعدّ كهدف في حد ذاته، الميدان الحقيقي للحرية، الذي لا يمكن أن يزدهر إلا انطلاقاً من ميدان الضرورة كأساس لها»⁽⁵⁾.

كالميموني، وعكس تعاليم الخلاص المسيحية واليهودية الأخرى، فإن ماركس لا يفترض أي حل أخروي نهائي، فالتناقض بين الطبيعة والإنسان يبقى قائماً، ولكن سيتم التحكم في ميدان الضرورة من طرف الإنسان إلى أقصى حد ممكن: «... لمن سيبقى ميدان الضرورة». والهدف هو: «قوة التطور البشري، الذي يُعدّ كهدف في حد ذاته، الميدان الحقيقي للحرية». ويطابق إيمان الميموني: «سيُحمل العالم بأكمله على جناح أمنية وحيدة: معرفة الله» التعبير الماركسي: «تطور القدرات البشرية ك... هدف في حد ذاته».

يُعدّ الامتلاك والوجود كشكلين مختلفين للوجود الإنساني نواة الفكر الماركسي حول قيام الإنسان الجديد. بهذه الفئات يتقدم ماركس من الفئات الاقتصادية إلى الفئات السيكولوجية والأنثروبولوجية، التي تُعدّ في الوقت نفسه «دينية» عميقة، كما رأينا ذلك في أثناء مناقشتنا للتوراة والإنجيل والمايستر إيكهارت. يقول ماركس: «جعلت الملكية الخاصة منا أغبياء أكثر وأحاديي الجانب، بحيث إن شيئاً ما لا يكون لنا، إلا إذا امتلكناه، يعني عندما يوجد كرأس مال لنا، أو يُملك مباشرة من طرفنا، يؤكل، يُشرب، يُلبس على أجسادنا، يُسكن من طرفنا إلخ، باختصار

يُستعمل من طرفنا. فعوض كل المعاني الجسدية والروحية، يعني استلاب كل هذه المعاني، حل معنى الامتلاك. ويُختزل الوجود الإنساني في هذا الفقر المطلق، ليُولد غناه الداخلي من ذاته» (أنظر هيس Heß فيما يخص فئة الامتلاك، الملزمة 21). ويلخص ماركس فهمه للوجود والامتلاك في الجملة الآتية: «فكلما كنت أقل، وكلما لم تعبر عن حياتك إلا قليلاً، كان عندك/ امتلكت، وكلما كانت حياتك الخارجية كبيرة... يعوض لك المقتصد الوطني بالمال والغنى، كل ما يأخذه من حياتك وإنسانيتك».

يُعدّ «معنى الامتلاك» الذي يتحدث عنه ماركس هنا، المعنى نفسه بالضبط الذي يعنيه إيكهارت في حديثه عن «ارتباط الأنا IchGebundenheit»، جشع امتلاك الأشياء والأناية المرتبطة بذلك. يشير ماركس إلى نمط امتلاك الوجود، وليس للملكية كملكية، ولا للملكية الخاصة غير المستلبة. والهدف ليس هو لا الغنى والرفاهية ولا الفقر، ذلك أن ماركس يرى أنهما وِزْرٌ معاً. فالتحرر من هذين الوزرين شرط «الولادة»، وتحرير الغنى الداخلي.

ما فعل الولادة هذا إذن؟ إنه التعبير النشط غير المسلوب/ المُغْرَب لقدراتنا بالنظر إلى هذه الأشياء. يضيف ماركس: «كل علاقات الإنسان مع العالم، النظر، السمع، الشم، الذوق، الإحساس، التفكير، التأمل، الشعور، الإرادة، النشاط، الحب، باختصار كل أعضاء فردانيته... هي في علاقتها الموضوعية أو في علاقتها بالأشياء، امتلاك لهذه الأخيرة... امتلاك للواقع الإنساني...»⁽⁶⁾. وهذا هو شكل الامتلاك في نمط الوجود وليس في نمط الامتلاك. ويعبر ماركس عن هذا الشكل من النشاط غير المستلب كالتالي: «افترض الإنسان كإنسان وعلاقته بالعالم كشيء إنساني، وبهذا لا يمكن تبادل الحب إلا بالحب، والثقة إلا بالثقة إلخ.

إذا كنت تريد التمتع بالفن، فعليك أن تكون إنسانًا مكونًا في الفن، وإذا أردت التأثير في الأخير، فعليك أن تكون إنسانًا محفزًا ومشجعًا ومؤثرًا في الناس الآخرين. يجب أن تكون كل علاقة لك بالناس - وبالطبيعة - علاقة محددة، أي أن يطابق موضوع إرادتك تعبير حياتك الفردية الحقيقية. عندما تحب من دون أن يُسبب هذا الحب حبًا آخر، يعني عندما لا ينتج حبك كحب حبًا مقابلاً، وإذا لم تُصبح إنسانًا محبوبًا عن طريق مظهرات حياتك كإنسان محب، فإن حبك العاجز سيكون مصيبة»⁽⁷⁾.

لكن أفكار ماركس حُرِّفت، وقد يكون السبب هو أنه أتى قرنا من الزمن قبل زمانه. كان مقتنعًا، تمامًا كإنجلز، بكون الرأسمالية كانت قد استنفذت كل إمكانياتها وبالتالي، فإن الثورة وشيكة. لكنهما أخطأ في هذا الأمر جوهريًا، كما استنتج إنجلز بعد موت ماركس. أعلننا عن عقيدتهما الجديدة في ذروة التطور الرأسمالي، من دون التنبأ بأن الأمر سيدوم أكثر من مئة عام إلى أن تتعب الرأسمالية وتبدأ الأزمة الأخيرة. لقد كانت ضرورة تاريخية أن تُشكل بالكامل فكرة ضد رأسمالية في ذروة تقدم سلطة الرأسمالية وتتشعب بروحها. و فقط بهذه الطريقة كان في إمكانها النجاح. وقد تم هذا بالفعل أيضًا. حول الاشتراكيون الديمقراطيون الغربيون وخصومهم اللدودون، الشيوعيين السوفييات وغير السوفييات إلى تصور/ مبدأ اقتصادي خالص، كان هدفه أقصى استهلاك والاستعمال الأقصى للآلة. وقد ترك خروشتشوف Chruschtschow بـ «شيوعية الغولاش Gulaschkommunismus» بطريقته الشعبية البسيطة الستار يسدل: يتمثل هدف الاشتراكية في تقديم ملذات الاستهلاك نفسها للشعب، والتي تخصصها الرأسمالية لأقلية منها. وضعت الاشتراكية والشيوعية على أساس المفهوم المادي الشعبي. وأصبح المرء يستشهد ببعض جمل

الكتابات المبكرة لماركس (التي يحط المرء من قيمتها كونها كأخطاء «مثالية» لماركس «الشاب») لتحقيق هذا الهدف، كما يُستشهد بكلمات الإنجيل في الغرب.

هناك نتيجة أخرى لتزامن حياة ماركس مع ذروة تطور الرأسمالية: كابن لزمانه، تبنى بالضرورة تصورات وتمثيلات معينة للنظرية والممارسة البورجوازية. وهكذا نجد مثلاً أن ميولات سلطوية مهينة عنده، تُلمس سواء في شخصيته أو في كتاباته، كانت متأثرة بالروح الأبيسية للبورجوازية أكثر منه من روح الاشتراكية. في نظيره لاشتراكية «علمية»، في مقابل اشتراكية «أوطوبية/ مثالية»، اتبع نمط تفكير الاقتصاديين الكلاسيكيين. فقد أكد أن الاقتصاد يتبع قوانينه الخاصة باستقلال تام عن إرادة البشر، وكان ماركس يُحس بأنه مسؤول عن البرهنة على أن الاشتراكية ستتطور بالضرورة طبقاً للقوانين الاقتصادية. وكانت النتيجة هي أنه استعمل في بعض المرات تعابير، فُهمت خطأً كحتمية، لم تُعط للإرادة الإنسانية وخياله إلا دوراً صغيراً جداً في تطور التاريخ. ومثل هذه التنازلات غير المقصودة لصالح روح الرأسمالية هي التي شجعت عملية تشويه النسق الماركسي، إلى حدّ أنه لم يعد يختلف في العمق عن الرأسمالية.

لو كان ماركس أعلن عن أفكاره اليوم، في بداية سقوط الرأسمالية، لكان لرسالته الحقيقية الحظ للتأثير، ولربما الانتصار، إذا كان لمثل هذا الافتراض التاريخي مشروعية حتى. كما هي الأمور حالياً، فإن كلمتي «الاشتراكية» و«الشيوعية» في حد ذاتهما في خطر. في كل الأحوال، يجب على كل حزب اشتراكي أو شيوعي، ممن يصرح بأنه يمثل الفكر الماركسي، أن ينطلق من اقتناع مفاده أن الأنظمة السوفياتية ليست أنظمة اشتراكية في أي حال من الأحوال، وبأن الاشتراكية تتعارض مع نظام

اجتماعي بيروقراطي، يركز في الأشياء، وموجه نحو الاستهلاك بماديته وِدِمَاغِيَّتِهِ (من الدماغ، إشارة إلى استعمال العقل الأدوات: إ. م)، وهي أمور تميز النظامين السوفيياتي ونظيره الرأسمالي على حد سواء.

يوضح فساد الاشتراكية لماذا ينطلق فكر النزعة الإنسانية الحقيقي في غالب الأحيان من مجموعات وأفراد لا تتماهى مع الأفكار الماركسية أو أنهم يرفضونها حتى؛ حتى وإن كان الأمر يتعلق في بعض الحالات بتابعين سابقين للحركة الشيوعية. من المستحيل هنا ذكر أصحاب النزعة الإنسانية الراديكالية جميعهم منذ ماركس، وسنقتصر على ذكر بعض منهم فقط: طورو Thoreau، إيمرسن Emerson، ألبرت شفايتسر Schweitzer Albert، إرنست بلوخ Bloch Ernst، إيفان إيليش Ivan Illich، دائرة «التطبيق» للفلاسفة اليوغسلافيين ومنهم ماركوفيتش M. Marcovic، بيتروفيتش Petrovic .G، ستويانوفيتش S. Stojanovic، سوبيك Supek .R، فرانيكي Vranicki .P، وعالم الاقتصاد شو ماخر F. E. Schumacher، والسياسي إيبيلر Eppler Erhard، فضلاً عن المجموعات الدينية ذات النزعة الإنسانية الراديكالية، التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين في أوروبا وأميركا، كالكيوتسيم Kibbuzim، والهوتيريتن Hutteriten، و«جماعات العمل Travail de Communautés» ومئات الأشخاص والحركات الأخرى. وعلى الرغم من أن تصورات النزعة الإنسانية الراديكالية كان يختلف بينها، بل كان متناقضاً بعضها بين بعض، فإنها كانت كلها متفقة على النقط التالية:

- على الإنتاج/ الصناعة أن تخدم الإنسان وليس متطلبات الاقتصاد.
- وجوب إقامة علاقة جديدة بين الإنسان والطبيعة، تتأسس على التعاون وليس على الاستغلال.

- تعويض التعارض المتبادل بين الناس بالتضامن بينهم.
- ضرورة أن يكون أعلى هدف لكل الترتيبات الاجتماعية رفاهية الإنسان وعرقلة معاناة البشر.
- كون الاستهلاك العقلي، الذي يعزز رفاهية البشر، وليس أقصى الاستهلاك هو المطلوب.
- ضرورة تحفيز الفرد على المساهمة النشيطة في الحياة الاجتماعية⁽⁸⁾. كان لألبيرت شفائتسر Schweitzer Albert أطروحة راديكالية حول أزمة قريبة مباشرة للثقافة الغربية، يقول: «لقد أصبح واضحًا بالنسبة إلى الكل أن القضاء الذاتي للثقافة قد بدأ. وحتى ما هو قائم منها لم يعد أكيدًا. إنها قائمة بعد، لأنها لم تكن معرضة للضغط الهدام، الذي سقط فيه الآخر. إنها كانت مبنية على أنقاض. وقد يأخذها انجراف التربة القادم معه... لقد انخفضت قدرة الإنسان المعاصر الثقافي، لأن الشروط التي وضع نفسه فيها قد جعلت منه صغيرًا وأضرته نفسيًا»⁽⁹⁾.

قال شفائتسر عن إنسان العصر الصناعي بأنه: «غير حر... غير مجموع... غير كامل... وفي خطر السقوط في لاإنسانية»، ويضيف: «فضلاً عن هذا، وبما أن المجتمع قد أصبح قوة روحية لم يسبق لها مثيل بسبب تنظيم مُدرب عليه، فإن تبعية الإنسان لهذا المجتمع، وقد كف تقريبًا عن عيش وجود خاص به،... وهكذا وصلنا إلى عصر وسيط من جديد. فعن طريق إرادة عامة، فقد عطل التفكير الحر، لأن الكثيرين لم يستطيعوا الوصول إلى التفكير كشخصية حرة وظلوا منقادين من طرف الانتماء إلى مجموعة ما... بتخلينا عن استقلال الفكر، خسرنا كما يمكن

للمرء أن يتوقع ثقتنا في الحقيقة. لقد أصبحت حياتنا الروحية غير منظمة. ينفذ التنظيم المفرط لحياتنا العامة فكرة اللامبالاة»⁽¹⁰⁾.

يرى شفائتسر أن المجتمع الصناعي لا يتميز فقط بضعف الحرية فيه، لكنه يرى أن يتميز أيضًا بـ «إجهاد/ إرهاق النفس»: «منذ جيلين أو ثلاثة، لم يعد الكثير من الناس يعيشون إلا كعاملين وليس كبشر»⁽¹¹⁾. يتقلص جوهر الإنسان، وفي تربية الأطفال عن طريق مثل هؤلاء الوالدين يغيب عنصر مهم لتطورهم الإنساني. «وبما أنه يخضع بمحض إرادته للشغل حد الإرهاق، فإنه ينتهي في ما بعد، أكثر فأكثر، إلى الحاجة إلى الإلهاء الخارجي:.... الخمول المطلق، يُلهي نفسه عن نفسه، ويصبح النسيان حاجة نفسية عنده». ولهذا السبب كان شفائتسر ينادي إلى تقليص ساعات العمل وكان ضد الاستهلاك والترف المغالى فيهما.

تمامًا كالراهب الدومينيكاني إيكهارت، أكد عالم الدين البروتستاني شفائتسر، بأنه يجب على الإنسان ألاّ ينزّل عن المجتمع والعالم في فضاء روحي أناني؛ بل من مسؤوليته عيش حياته بنشاط، تُمكنه من المساهمة في الكمال الروحي: «إذا كان القليل من الناس المعاصرين يتمتعون بمشاعر إنسانية وأخلاقية، فإن من المهم القول بأن الغالبية ستضحى بأخلاقياتها الشخصية في مذبحه الوطن الأم، عوض البقاء في توتر مع المجتمع وتكوين قوة تقود المجتمع إلى الاكتمال»⁽¹²⁾.

يستنتج شفائتسر أن النظام الثقافي والمجتمعي الحالي يقود إلى كارثة، ستقوم عليها نهضة جديدة، «أكبر من سابقتها»، وأنه سيكون ضروريًا أن نتجدد بطريقة وبمواقف جديدة، إذا لم نكن نريد الهلاك. وأهم شيء في هذه النهضة الجديدة هو «مبدأ الاشتغال»، الذي سيمنحنا إياه التفكير العقلي: «[إنه] المبدأ العقلي الوحيد الذي سيقوم عن طريق الإنسان

للإنتاج». ويختتم شفائتسر بالتعبير عن اعتقاده: «بأن هذا التداول سيقوم، إذا قررنا أن نصبح بشرًا يفكرون».

من المحتمل أن المرء لم ينتبه إلى شفائتسر الذي كان من المنتقدين الراديكاليين للمجتمع الصناعي، لأنه كان ثيولوجيًا، عرف كفيلسوف بفضل تصوره لـ «هيبه الحياة Ehrfurcht»^(*) كأساس للأخلاق. فقد فضح مثولوجيا التقدم والسعادة العامة. كان يعرف تعفن المجتمع الإنساني عن طريق واقع العصر الصناعي. فقد رأى ضعف وعدم استقلال الإنسان في بداية هذا العصر والتأثير الهدام لضغط الإنجاز، وكان يفضل التقليل من العمل ومن الاستهلاك. وكان يفترض ضرورة نهضة الحياة المشتركة، التي من الضروري تنظيمها على أساس التضامن والهيبه من الحياة. لا ينبغي ختم عرض فكر شفائتسر هذا من دون الإشارة إلى أنه كان، وعلى عكس التفاؤل الميتافيزيقي المسيحي، شكاكًا ميتافيزيقيًا. وقد كان هذا من بين أسباب شعوره بالميل إلى التفكير البوذي، الذي يرى أن معنى الحياة لا يأتي ولا يُضمن من موجود أسمى. والنتيجة التي وصل إليها شفائتسر: «إذا أخذ المرء العالم كما هو، فإن من المستحيل إعطائه معنى، يكون فيه هدف نشاط الإنسان والبشرية ذا معنى»⁽¹³⁾. طبقًا لهذا، فإن طريقة الحياة الوحيدة التي لها معنى هي التدخل الشيط في العالم، ولا يتعلق الأمر هنا بالفاعلية وإرادتها الذاتية، بل بالتدقيق بفاعلية العطاء ورعاية بني البشر. كانت هذه هي الرسالة التي قدمها شفائتسر في مؤلفاته والتي عاشها هو بنفسه. كتب مرة للأستاذ جاكوبي Jacobi ما يلي: «أجرؤ على القول

(*) للكلمة الألمانية Ehrfurcht التي استعملها شفائتسر هنا معانٍ كثيرة: إجلال، إكبار، خشية، رهابة، رهبة، هيبه. تؤدي هذه المعاني المعنى نفسها، وهي مستوحات من الدين، لأنها تستعمل كثيرًا عند الحديث عن الله.

بأن دين الحب الأخلاقي قد يقوم من دون الاعتقاد في إله يطابقه ويقود العالم⁽¹⁴⁾.

الجدير بالملاحظة هو أننا نجد بعض أوجه الشبه في فكر بوذا وإيكهارت وماركس وشفائيسر. يتفقون في مطالبتهم الراديكالية بالتخلي عن التوجه الامتلاكي، ويرفضون السلطة/ القوة ويدافعون عن الاستقلال التام، كما يشتركون في شكهم الميتافيزيقي، وفي التدين من «دون إله» ومطالبتهم بالفاعلية المجتمعية ضمن إطار حب الآخر والتضامن. لم يكن هؤلاء المعلمون واعين في بعض الأحيان بما ذكرناه عنهم. ولم يكن إيكهارت مثلاً واعياً بلا توحيدة Nontheismus، كما أن ماركس لم يكن على وعي بتدينه. ولهذا فإن مشكل التأويل جد معقد عند إيكهارت وماركس بالخصوص، بحيث لا أستطيع في إطار هذا الكتاب تقديم عرض كاف للدين غير الإيماني/ الموحد nichttheistisch للنشاط الاجتماعي الملتزم، الذي جعل من هؤلاء المعلمين مؤسسي نوع جديد من التدين، يتطابق وحاجات الإنسان المعاصر. أتمنى أن أخصص كتاباً قائماً بذاته لهذا الدين غير الإيماني وأحلل فيه باستفاضة أفكار هؤلاء المفكرين.

حتى المفكرون الذين لا يمكن للمرء اعتبارهم تابعين للنزعة الإنسانية الراديكالية، لأنهم لم يتجاوزوا التصور الميكانيكي المسلوب الشخصية لعصرنا الحالي (كما عبّر عن ذلك كاتب نتائج البحثين اللذين مولهما نادي روما)، اعترفوا بأن التغيير الراديكالي للنفس الإنسانية هو البديل الوحيد للكارثة الاقتصادية. طالب ميزاروفيتش Mesarovic وبيستل Pestel (محررا الدراسة السالفة الذكر: إ. م): «بوعي عالمي جديد،... وأخلاق جديدة فيما يتعلق باستعمال الثروات المادية...، وبموقف جديد

تجاه الطبيعة، التي تتأسس على الانسجام وليس على الإخضاع،... والشعور بالتشخص مع الأجيال القادمة... ولأول مرة في حياة الإنسان على الأرض، طُلب هذا الإنسان بالأّ يقوم بعمل كل ما يمكنه عمله، طُلب بفرملة تطوره الاقتصادي والتكنولوجي أو على الأقل السير في اتجاه آخر. طُلب من طرف كل أجيال المستقبل أن يقتسم غناه مع الفقراء، ليس من باب الصدقة، بل لأنه يشعر بهذا الأمر كضرورة. طُلب أن يهتم من الآن فصاعدًا بمجموع النمو العضوي لنظام العالم. هل يمكنه أن يقول لا للضمير الجيد؟⁽¹⁵⁾. ويختتم ميزاروفيتش ويستل بالتأكيد على أن الإنسان «محكوم عليه بالانقراض» ومن دون هذه التغيرات الجذرية.

في الدراسة الأنفة الذكر بعض التقصير، ويظهر لي أن أهم قصور لها هو عدم اهتمامها بالعوامل السياسية والاجتماعية والسيكولوجية، التي تعيق كل تغير ممكن. لا ينفع التنبيه إلى اتجاه التغيير الضروري، إذا لم يحاول المرء دراسة العوائق الفعلية بجد، وهي العوائق التي تكون سببًا في إخفاق مقترحات التغيير. نتمنى أن يهتم نادي روما بإشكالية الاضطرابات الاجتماعية والسياسية، والتي تُعدّ شروط تحقيق الأهداف المعلن عنها. ولا يمنع هذا من القول بأن كاتبِ التقرير حاول لأول مرة إعطاء نظرة عامة عن الحاجيات الاقتصادية وموارد العالم كله، وبأنهما - وكما سبق أن أشرت إلى ذلك في مقدمتي - طالبا لأول مرة بتغيير أخلاقي، ليس على أساس قناعات أخلاقية، بل كنتائج منطقية لتحليلات اقتصادية.

ظهرت في ألمانيا والولايات المتحدة الأميركية في السنوات الأخيرة كتبٌ كثيرة، عبّر المرء فيها عن المطالب نفسها: وجوب تنظيم الاقتصاد طبقًا لحاجيات الناس، من جهة على أساس الاستمرار في الحياة، ومن جهة أخرى بسبب رغبة الإنسان في الرفاهية. قرأت أو تصفحت خمسة

وثلاثين كتابًا حول هذا الموضوع، وأعتقد أن هناك على الأقل ضعف هذا العدد في السوق. تتفق أكثرية هؤلاء الكتاب على التأكيد بأن الرفع من الاستهلاك المادي لا يؤثر بالضرورة في الرفع من الشعور بالرفاهية، وبأن من الضروري أن يُرافق التغيير المجتمعي الضروري بتغيير في الأسس الطباعية والنفسية، وبأن كارثة قد تحدث في أقل من قرن من الزمن، إذا لم نكف على تبذير الثروات الطبيعية للأرض وإتلاف الأسس الأيكولوجية لاستمرار الإنسان في الحياة. سأشير فيما يلي إلى بعض ممثلي هذا الاقتصاد الجديد ذي النزعة الإنسانية.

يشير المنظر الاقتصادي شوماخر F. E. Schumacher في كتابه *Beautiful Is Small. Mattered People if as Economics*, 1973 إلى أن إخفاقاتنا نتيجة نجاحاتنا، وأن من الضروري أن تخضع التقنية إلى الحاجيات الإنسانية الحقيقية، يقول: «إن الاقتصاد كمضمون للحياة هو مرض قاتل... ذلك أن النمو غير المحدود لا ينسجم مع عالم محدود. وقد قال كبار العلماء للإنسانية بأنه لا يحق أن يكون الاقتصاد مضمون الحياة، وحقيقة أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون هكذا، قد أصبح واضحًا اليوم.

إذا أراد المرء وصف هذا المرض القاتل، فقد يكون في إمكانه القول بأنه يشبه التبعية للكحول مثلًا أو تعاطي المخدرات. ولا يهم ما إذا كانت هذه التبعية تتخذ شكلًا أنانيًا أكثر أو شكلًا إثاريًا أكثر، أو ما إذا كانت تبحث عن تلبية رغبتها بطريقة مادية محضه، أو أنها تبحث عن تحقيق هذه الرغبة في مُتَع فنية وثقافية أو علمية. فالسم يبقى سمًا، حتى وإن كان معلبًا في ورق من فضة...

إذا أهملت الثقافة الروحية – ثقافة الإنسان الداخلي –، فإن الأنانية

تبقى هي القوة الطاغية عند الإنسان، وعلى مثل هذا التوجه ينطبق نظام الأنانية - كالنظام الرأسمالي - أكثر منه من نظام حب الآخر»⁽¹⁶⁾.

طبق شوماخر مبادئه في الواقع، بحيث إنه صمم آلات صغيرة تلبى حاجيات البلدان غير الصناعية، والملاحظ بالخصوص هو أن كتبه أصبحت سنة عن سنة مشهورة، ليس على أساس عملية إشهار كبيرة، بل بفضل دعاية قارئيه المباشرة.

يُعدّ تفكير باول Paul وأنا إيرليك Ehrlich Anne، وهما كاتبان أميركيان، مشابهًا لتفكير شوماخر. يستنتجان في كتابهما Population, Environment, Resources: Ecology Human in Issues فيما يخص «الوضع الراهن للعالم» التالي:

1 - بالنظر إلى ما وصلت إليه تقنية اليوم أو السلوك الحالي، فإن كوكبنا قد اكتظ بالسكان.

2 - يشكل العدد الهائل للسكان ومعدل الولادات المرتفع عائقًا صعبًا لحل مشاكل البشر.

3 - وصل المرء تقريبًا إلى الحدود النهائية للإمكانيات البشرية لإنتاج الغذاء بالطرق المتعارف عليها. وقد تسبب مشكل توزيع الغذاء في أن نصف سكان العالم تقريبًا يعانون من سوء التغذية أو يتغذون بطريقة غير سليمة. يموت بين عشرة ملايين وعشرين مليون إنسان في السنة، جراء سوء التغذية.

4 - كانت نتيجة محاولات الرفع من إنتاج المواد الغذائية مشاكل أيكولوجية إضافية، بحيث إن قدرة الأرض على تقديم/منح المواد الغذائية سيتقلص في آخر المطاف. من غير المؤكد ما إذا كان تلوث البيئة قد تقدم، ولا يمكن إيقاف هذا التلوث، لكن

المؤكد هو أن قدرة كوكبنا على استمرار ظروف حياة البشر، قد عرفت ضررًا دائمًا. ذلك أن «الإنجازات» التكنولوجية كالسيارة، ومبيدات الحشرات والأسمدة النيتروجينية غير العضوية تساهم جوهريًا في تسميم البيئة.

5 - هناك أسباب لافتراض ارتفاع احتمال ظهور أوبئة قاتلة في العالم كله واندلاع حرب نووية، جراء نمو السكان. ويمكن لكل احتمال من هذين الاحتمالين علاج مشكل نمو السكان بـ «حل فاتك لمعدل الوفيات»، وكلاهما قادر على القضاء على الحضارة، بل محو الإنسان من على وجه الأرض.

6 - لا يوجد أي ترياق/ وسيلة تكنولوجية عامة لحل المشكل المعقد، المتمثل في السكان - الغذاء والأزمة البيئية، حتى ولو استعمل المرء بطريقة سليمة التكنولوجية التطبيقية في ميادين المحافظة على البيئة والاتصالات ومراقبة الولادات. ذلك أن الحلول الحقيقية/ الصحيحة تشترط التغيير الدرامي والسريع لمواقف البشر، وبالخصوص في ميدان سلوك الإنجاب والنمو الاقتصادي وتكنولوجية المحافظة على البيئة وثقافة حل الصراعات.

يُعدّ كتاب إرهارت إبلير Eppler Erhard «نهاية أو تحول oder Ende Wende» أيضًا من الأعمال المهمة في هذا الميدان. فقد توصل إلى النتائج نفسها التي توصل إليها شوماخر، حتى وإن عبر عنها بطريقة أقل راديكالية. ويكتسي موقفه أهمية خاصة، لأنه رئيس الاشتراكيين الديمقراطيين في مقاطعة بادن - فورتمبرغ Württemberg-Baden وبروتستانتى مقتنع. وقد دافعت أنا كذلك في كتابي «الإنسان المعاصر ومستقبله» و«ثورة الأمل» عن مثل القناعات الموجودة في كتاب إبلير هذا.

حتى في المعسكر السوفياتي، حيث كانت فكرة القيود على الإنتاج دائماً طابوها، ترتفع بعض الأصوات تُطالب بالنظر/ التفكير في اقتصاد من دون نمو. ويقترح المنشق الماركسي فولفغانغ هاريش Wolfgang Harich الذي يعيش في ألمانيا الشرقية نموذجاً قاراً، أي توازناً اقتصادياً عاماً، يضمن المساوات ويكون في إمكانه تجنب الأضرار التي لا تعوض بالمحيط/ المجال الحيوي Biosphäre. وقد نظم مشاهير علماء الطبيعة والاقتصاديين والجغرافيين الروسين عام 1972 لقاء حول موضوع «الإنسان والبيئة». ومن نقط جدول أعمال هذا اللقاء، كانت هناك نتائج بحث نادي روما، التي ناقشها المرء بتعاطف واحترام، واعترف بأسبقياتها، من دون أن يتفق مع النتائج الجزئية لها.

تجد النزعة الإنسانية، التي تتأسس عليها محاولات إعادة التنظيم الاجتماعي هذه، أهم تعبير إنثروبولوجي وتاريخي لها في مؤلف مومفورد «The Pentagon of Power» L. Mumford، وكذلك في مؤلفاته السابقة.

الهوامش

- (1) يعتمد هذا الجزء في جزئه الأكبر على أعماله السابقة وبالأخص «الخوف من الحرية» (1949) و«السيكولوجيا والدين» (1950)، حيث ذكرت أهم المراجع المتعلقة بهذا الموضوع.
- (2) كما برهن على ذلك R. M. Yerkes und A. V. Yerkes, 1929.
- (3) Frederick B. Artz, 1959, S. 455.
- (4) أنظر: Moses Maimonides, 1969, S. 179f.
- (5) أنظر: Karl Marx, 1971a, Band III, S. 828.
- (6) المرجع السابق نفسه، ص. 240.
- (7) المرجع السابق نفسه، ص. 301.
- (8) أنظر كذلك موقف الاشتراكيين الإنسانيين في: Erich Fromm, 1965a.
- (9) أنظر: Albert Schweizer, 1973a, S. 24 und 32.

- (10) المرجع السابق نفسه، ص 41 - 43.
- (11) المرجع السابق نفسه، ص 34.
- (12) المرجع السابق نفسه، ص 44.
- (13) أنظر: Albert Schweizer, 1973b, S. 104
- Albert Schweizer, 1967 (14)
- M. D. Mesarovic und E. Pestel, 1974, dt. S. 135f.: أنظر (15)
- E. F. Schumacher, 1973, dt, S. 37f und 236.: أنظر (16)

الجزء الرابع

شروط تَغْيِيرُ الإنسان
والخطوط العريضة للإنسان الجديد

الفصل الثامن**شروط تَغْيِيرُ الإنسان**

لنفترض أن الافتراض القائل بأن وحده التغيير الجوهرى لبنية طبع البشر، يعنى تراجع التوجه الامتلاكي لصالح نظيره الوجودي، هو الذي في إمكانه إنقاذنا من كارثة نفسية واقتصادية، فإن السؤال التالي يطرح نفسه: هل التغييرات الطباعية العميقة ممكنة وكيف يمكن حدوثها؟ أنا مقتنع بأن في الإمكان أن يتغير طبع الإنسان بالفعل، إذا توافرت الشروط التالية:

- إذا عانينا ووعينا هذا العناء.
- إذا تعرفنا على أسباب هذا العناء/ الاستياء.
- إذا رأينا إمكانية لتجاوز معاناتنا.
- إذا فهمنا أن من اللازم اكتساب معايير سلوكية محددة وغيرنا طريقة عيشنا الحالية، لتجاوز معاناتنا.

تطابق هذه النقط الأربع الحقائق الأربع الثمينة، التي تشكل تعاليم بوذا، المتعلقة بالشروط الوجودية العامة للإنسان. ويؤسس مبدأ التغيير الذي يميز تعاليم بوذا مفهوم الخلاص الماركسي أيضاً. وليُفهم هذا، لا بد من أن يعي المرء أن الشيوعية لم تكن بالنسبة إلى ماركس، كما

عبر هو نفسه عن ذلك، الهدف النهائي، لكنها كانت تمثل عنده درجة في التطور البشري، يجب من خلالها أن يتحرر الإنسان من الشروط السوسيو-اقتصادية، التي تُحوِّله إلى فرد لا إنساني: عبد للأشياء والآلات وجشعه الذاتي.

كانت أول خطوة لماركس مساعدة الطبقة العاملة لزمانه، والتي كان يعتقد بأنها الطبقة الأكثر استلابًا وسُحقًا، لكي تعي أنها تعاني. حاول القضاء على الأوهام التي كانت تخفي عن العمال بؤس وضعهم. وكانت ثاني خطواته في شرح أسباب بؤسهم، الذي كان يوجد في نظره في جوهر الرأسمالية وفي بنية الطبع المجتمعي التي تحدث عنها، المؤسسة على الجشع/الطمع/حب الامتلاك والشح/البخل والتبعية. وكان تحليل أسباب معانات العمال (ليس فقط معاناتهم) جزءًا من المسؤولية التي رآها ماركس كمسؤوليته الأساسية قصد تحليل الاقتصاد الرأسمالي.

تكمّن خطوته الثالثة في أنه كان يريد أن يظهر للناس بأنه في إمكانهم إنهاء معاناتهم بالقضاء على أسبابها. واستعرض في الخطوة الرابعة مبادئ الحياة العملية الجديدة، التي قد تحرر البشر من المعانات، التي أتى بها المجتمع السابق بالضرورة.

كانت طريقة علاج فرويد متشابهة لما رأيناه عند ماركس. فقد كان المرضى يزورونه لأنهم كانوا يعانون ويعون ذلك، لكنهم لم يكونوا عادة واعين لما كانوا يعانون. تكمن المهمة الأولى للمحلل النفسي في غالب الأحيان، في مساعدة المرضى للتخلي عن الأوهام المتعلقة بمعاناتهم ومعرفة سبب هذه المعاناة في الحقيقة. ذلك أن التشخيص، أكان متعلقًا بالفرد أم بالمجتمع، هو عادة مسألة تأويل، وقد توصل تفسيرات مختلفة لنتائج مختلفة كذلك. ولا يمكن في غالب الأحيان التعويل على الصورة

التي يشكلها المريض عن معاناته الشخصية للتشخيص. يكمن الأساسي في عملية التحليل النفسية في مساعدة المريض على وعي أسباب معاناته. على أساس المعارف/المعلومات التي يتوصل إليها المحلل النفسي، يقوم بالخطوة الثانية: يصل إلى فكرة كون معاناة المريض قابلة للعلاج، شرط القضاء على أسبابها. وبحسب الفهم الفرويدي فإن هذا يعني إزالة/إزاحة تغيرات أحداث معينة في الطفولة. ويظهر أن التحليل النفسي التقليدي لا يأخذ في الاعتبار أهمية النقطة الرابعة. ذلك أن الكثير من المحللين النفسيين يرون أن لمساعدة المريض على وعي مكبوتاته مفعول الشفاء.

هذا الأمر صحيح في غالب الحالات، وبالخصوص عندما يكون المريض يعاني من أعراض حادة كالهستيريا أو عرض اضطرابي ما. ولكن لا أعتقد أن في الإمكان التحسين الدائم لحال الأشخاص الذين يُعانون من ألمٍ غامض، ومن يجب تغيير طباعهم، إذا لم تكن هذه الطباع مصحوبة بتغير في طريقة عيشهم. فعلى سبيل المثال، في الإمكان تحليل تبعية إنسان ما إلى يوم الدين، لكن هذا لن ينفع في شيء إذا لم تتغير ظروف حياته، قبل أن يعي حاله. وهناك مثال بسيط آخر: في حالة المرأة التي تعاني من التبعية لوالدها، فإنها سوف لن تتغير على الرغم من معرفتها بسبب معاناتها، إلا إذا تغيرت جذرياً ظروف هذه التبعية. فلطالما تشبث بأسلوب عيشها، يعني ما دامت لم تفارقه، وتقبل لطفه/إحسانه Gunst^(*)، ولا تقوى على مواجهة المخاطر والآلام، المرتبطة بمثل هذه الخطوات الواقعية. ولا يكون للمعرفة/الوعي التي تكون مفصولة عن الممارسة أي تأثير.

(*) للكلمة الألمانية Gunst معانٍ أخرى منها: الإحسان، الحظوة، اللطف، النعمة. وهي كلها معانٍ يقصدها فروم.

الإنسان الجديد

تتمثل وظيفة المجتمع الجديد في المساعدة على قيام الإنسان الجديد، الذي تقدم بُنية طبعه القسّمات التالية:

- الاستعداد للتخلي عن أشكال الامتلاك كلّها، ليكون مركزًا في ذاته.

- يتأسس الأمن والوعي بالهوية والثقة في النفس على الإيمان في ما هو المرء وعلى الحاجة إلى الوجود في علاقة مع المحيط ومنح هذا المحيط الاهتمام والحب والتضامن، عوض الرغبة في الامتلاك والسيطرة على العالم والسقوط بهذه الطريقة في عبودية ما يملكه المرء.

- افتراض أن لا أحد ولا شيء خارج أنفسنا يعطي للحياة معنى، على الرغم من أن هذه الاستقلالية الراديكالية والفراغ *Nichtheit* قد يكونان شرط فاعلية كاملة، تهتم بالمنح والاققسام.

- القدرة/المهارة/الكفاءة على أن يكون المرء حاضرًا جسديًا وعقلًا وروحًا حيثما وُجد.

- الوصول إلى الفرحة عن طريق المنح والاققسام وليس عن طريق الادخار واستغلال الآخرين.

- الشعور بحب الحياة واحترامها في كل تمظهراتها ووعي كون لا الأشياء ولا السلطة ولا الأشياء الجامدة كافة هي أشياء مقدسة، بل ما هو كذلك هي الحياة وكل ما يشجع على نموها.

- السعي إلى تقليص الجشع والكراهية والأوهام إلى أقصى حد.

- القدرة على العيش من دون تقديس الأوثان ومن دون أوهام، لأن المرء قد يصل إلى درجة تطور لا تتحمل / تطيق أي خداع للذات.

- السعي إلى تطوير القدرة على الحب والتفكير النقدي غير العاطفي.
- القدرة على تجاوز النرجسية الذاتية وقبول المحدودية الأساسية للوجود الإنساني.
- وجوب وعي كون التطور الكامل للشخصية الذاتية وللناس المحيطين بنا هو أسمى هدف لحياة البشر.
- معرفة كون تحقيق الهدف يستوجب الاعتراف بالواقع.
- معرفة كون التطور لا يكون صحيحاً إلا إذا تحقق في بنية ما، والتمييز بين «البنية» كصفة للحياة و«النظام» كصفة للموت ضروري هنا.
- تطوير الخيال الشخصي، ليس كملجأ ضد الشروط التي لا تطاق فحسب، بل لتصوير إمكانيات واقعية.
- عدم خداع الآخرين وعدم ترك الذات تُخدع من طرف الآخرين. قد يكون المرء صاحب نية حسنة، ولكن يجب ألا يكون ساذجاً.
- معرفة الذات بالذات، ليس وعي الذات فحسب، بل وعي اللاوعي بذاته، ذلك أن لكل إنسان معرفة معينة عنه.
- الإحساس بالاتحاد مع كل ما هو حي، وبالتالي الاستغناء عن هدف استغلال الطبيعة وتطويعها واغتصابها والقضاء عليها، ومحاولة فهمها والتعاون معها.
- فهم بأن الحرية ليست اعتباطية، بل حظّ ليكون المرء هو ذاته، ليس كحزمة من الشهوات اللانهائية، بل كبنية متوازنة، تكون في كل لحظة في مواجهة مع بدائل النمو أو الانتهاء، الحياة أو الموت.
- معرفة كون الشر والهدم هما نتيجة ضرورية لمنع النمو.

- معرفة أن القليل من الناس فقط هم الذين وصلوا إلى الكمال في هذه الخصائص كلها، لكن الانتباه إلى تجنب طموح «الوصول إلى الهدف»، لأن مثل هذا الطموح ما هو إلا وجه آخر للجشع.
- كيفما كانت أبعد نقطة في الحياة، التي يسمح لنا القدر بالوصول إليها/ تحقيقها، يجب على المرء أن يكون سعيداً في هذه العملية وحيوياً باستمرار، للعيش بوعي وكثافة قدر المستطاع. ويقود هذا إلى العيش برضى، عوض التفكير فيما يحققه أو لا يحققه المرء في حياته.

ستتجاوز إطار هذا الكتاب إذا ما نحن ركزنا في اقتراحات ما يجب على الإنسان الذي يعيش في التأثير السيبرنتيقي والبيروقراطي للمجتمع الصناعي «الرأسمالي» أو «الاشتراكي» لمغادرة توجه الامتلاكي لتطوير نمط الحياة الوجودية. يتطلب هذا إذن كتاباً قائماً بذاته، قد يحمل عنوان: «فن الوجود Seins des Kunst Die». وقد نُشرت الكثير من الكتب في السنوات الأخيرة حول طرق الحياة الرغدة. قد يساعد بعض منها والكثير منها ضار بسبب الاستغلال الاحتياالي للسوق الجديدة، المليئة بالباعه الذين يحاولون التهرب من قلقهم^(*) Malaise. أضفنا في مراجع هذا الكتاب مجموعة من الكتب القيمة، قد تكون صالحة لكل من يهتم بصدق بإشكالية الطريق الصحيح للرفاهية الذاتية والمجتمعية.

(*) يستعمل فروم المصطلح الفرنسي Malaise للتعبير عن نظيره الألماني Unwohlsein أو unbehagen، وهو مصطلح قائم بذاته في الفلسفة الوجودية الفرنسية، وبالخصوص عند سارتر. ويحمل مصطلح Malaise الكثير من المعاني منها الانزعاج بسبب الضجيج مثلاً أو التوعك العضلي أو الضيق سواء المادي أو النفسي أو الغثيان أو الاستياء. وكلها معانٍ تحمل كذلك معنى القلق، أي القلق الوجودي وعدم شعور المرء بالرفاهية الداخلية والراحة المادية والمعنوية، بسبب شروط وإكراهات الحياة المعاصرة.

الجزء الخامس

خصائص المجتمع الجديد

الفصل التاسع

علم جديد للإنسان

إن أول شرط لبناء مجتمع جديد هو الحث على وعي المصاعب التي يتعذر تقريباً تجاوزها، والتي تقف حاجزاً في طريق هذا البناء. وقد تكون المعرفة غير الدقيقة لهذا الحاجز أحد الأسباب الرئيسية لندرة المحاولات التي تصبو إلى إيجاد التغيير المجتمعي المنشود. قد يتساءل الكثيرون: «لماذا الجري وراء المستحيل؟». «أليس من الأحسن الاستمرار كما فعلنا إلى حد الساعة، كما لو أن الطريق الذي نتبعه يقودنا إلى مكان الأمن والأمان، المرسومين على خارطة طريقنا هذا؟». فكل من ييأس داخلياً، لكنه يلبس قناع التفاؤل في الخارج، يسلك بطريقة غير حكيمة. ومن لم يفقد الأمل بعد، فإن الحظ يكون إلى جانبه، إذا ما فكر واقعياً وتخلص من الأوهام كلها وواجه المشاكل بحزم. وهذه الرزانة هي التي تميز «المثاليين» اليقظين / المستيقظين ونظراءهم الحالمة. فيما يلي بعض المصاعب التي يجب تجاوزها في بناء مجتمع جديد:

- لا بد من التساؤل عن الكيفية التي يمكن بها المحافظة على طريقة الإنتاج الصناعي، من دون الوقوع في المركزية المطلقة، يعني في الفاشية القديمة أو من المرجح في «فاشية تيكنوقراطية بوجه مبتسم».

- يجب ربط الإطار التنظيمي العام للاقتصاد، شرط الاستغناء عن «اقتصاد السوق الحر» الذي أصبح بمنزلة خيال - بمستوى عال من اللامركزية.
- يجب مغادرة هدف النمو الاقتصادي اللامحدود وتعويضه بنمو منتقى/ مختار، من دون المغامرة بخطر السقوط في كارثة اقتصادية.
- لا بد من توفير شروط شغل جديدة وتصور مغاير تمامًا للشغل، بحيث لا يكون الربح المادي أهم شيء، بل تفعيل إشباعات نفسية أخرى للتحفيز.
- يجب تشجيع التقدم العلمي وفي الوقت نفسه التأكد من أن تطبيقه الفعلي/ الواقعي لا يصبح خطرًا على البشر.
- من الضروري خلق شروط تسمح للناس بالشعور بالراحة والإحساس بالسعادة والتحرر من التبعية المرضية لدفع «المتعة» إلى أقصى درجاتها.
- من الضروري ضمان سبل عيش كل فرد، من دون جعل الفرد تابعًا للبيروقراطية.
- على المرء تحويل إمكانية «المبادرة الشخصية» من ميدان الاقتصاد (حيث قل وجودها كذلك) إلى ميادين الحياة الأخرى. فكما كانت هناك مشاكل تستعصي على الحل في تطور التقنية، فإن المشاكل التي سبق الحديث عنها تظهر مستعصية الحل أيضًا. كان يظهر أن مشاكل التقنية غير قابلة للحل، لأن هناك علمًا قام، معلنًا على أن هدف مبدأ ملاحظة ومعرفة الطبيعة هو السيطرة عليها Bacon Francis: Organum Novum 1620. فقد اهتم بهذا

العلم، الذي قام في القرن السابع عشر، علماء كثيرون في المجتمع المصنع إلى اليوم، وهو العلم الذي سمح بإنجاز المثل التقنية، التي كان الإنسان يحلم بها. لكننا نحتاج اليوم، وبعد أكثر من ثلاثة قرون ونصف، إلى نوع جديد مغاير للعلم، الذي وضع لبناته الأولى فيكو Vico في القرن الثامن عشر. إننا في حاجة إلى علم إنساني ذي نزعة إنسانية كأساس للعلم التطبيقي وفن إعادة تنظيم المجتمع.

حُقت الإيطويات العلمية، كالطيران مثلاً، بفضل العلوم الطبيعية. وقد تتحقق الإيطوبيا البشرية المتعلقة بعصر المسيح المنتظر، أي إنسانية موحدة مستقلة من الضغوط الاقتصادية والحرب وصراع الطبقات، تعيش في التضامن والسلام؛ عندما نقدم القدر نفسه من الطاقة والذكاء والحماس، الذي قدمناه في الإيطويات التقنية. ولا يمكن للمرء صناعة باخرة حربية وهو يقرأ جيل فيرن Verne Jules، ولا يمكن تحقيق مجتمع مؤنس بقراءة قصص الأنبياء في الكتاب المقدس.

لا يمكن التنبؤ بما إذا كنا سننجح في إعادة توجيه جديد للقضاء على سيادة علوم الطبيعة على العلوم الإنسانية. وإذا نجحنا في ذلك، فمن المحتمل أن يكون عندنا حظ للاستمرار في الحياة، شرط أن يشعر رجال ونساء كثيرون/مُكوّنون جيداً، منضبطون وملتزمون، بالتحدي الجديد للروح الإنسانية، وعن طريق واقعة كون الهدف هذه المرة لن يكون هو السيادة على الطبيعة، بل السيادة على التقنية وعلى القوى المجتمعية والمؤسساتية اللاعقلية، التي تهدد المجتمع الغربي، إذا لم نقل كل الإنسانية.

أنا مقتنع بأن مستقبلنا متوقف على ما إذا كان وعي أزمة اليوم سيُحمس

الناس الأكفاء أكثر للانخراط في خدمة علم ذي نزعة إنسية جديدة، ذلك أن جهدهم المركز وحده قد ينجح في حل المشاكل «غير القابلة للحل».

كانت التصاميم المُعبر عنها بعمومية كـ «تطويع وسائل الإنتاج لصالح الإنسان» حلولاً اشتراكية وشيوعية، تلهي عن وعي كون الاشتراكية لم تُطبق في أي مكان كان. فشعارات مثل «ديكتاتورية البروليتاريا» أو «النجبة المفكرة» ليست أقل ضبابية ومضللة من مصطلح «السوق الاقتصادية الحرة» مثلاً أو حتى من مصطلح الأمم «الحرّة». لم يقدم الاشتراكيون والشيوعيون الأوائل من ماركس إلى لينين أي تصاميم فعلية لمجتمع اشتراكي أو شيوعي معين؛ وقد كانت هذه نقطة ضعف الاشتراكية. يحتاج البنيان الاجتماعي الجديد، الذي يشكل أساس الوجود، الكثير من التصاميم والنماذج والدراسات والتجارب، تكون صالحة لسد الثغرة بين ما هو ممكن وما هو ضروري. ويعني هذا فعلياً، أن من الضروري التفكير في اقتراحات قصيرة المدى خاصة بالخطوات الأولى إلى جانب التصاميم العامة الطويلة المدى. وما هو حاسم هو الإرادة والروح ذات النزعة الإنسانية للناس الذين يفكرون في هذا الأمر، فعندما يكون للناس تصور معين ويعرفون في الوقت نفسه كيف يمكنهم تحقيق هذا التصور خطوة خطوة، فإنهم يستمدون من هذا الشجاعة ويصبح خوفهم حماساً.

عندما يخضع الاقتصاد والسياسة لسيطرة النمو الإنساني، فمن اللازم أن يوجه نموذج المجتمع الجديد طبقاً لمتطلبات عدم استلاب الأفراد وتشجيع توجيههم الوجودي. ويعني هذا أن الناس لن يكونوا مضطرين للعيش في فقر يسلبهم كرامتهم - وهذا هو أكبر مشكل تعاني منه الغالبية الساحقة للبشر -، كما لا ينبغي تقليصهم إلى بشر مستهلكين Homo consumens عن طريق القوانين الداخلية للاقتصاد الرأسمالي، التي تفرض

الرفع من الإنتاج، وبالتالي من الاستهلاك، وينطبق هذا بالخصوص على الفئة ذات القدرة الشرائية المرتفعة في الدول المصنعة. إذا ما أصبح البشر في يوم من الأيام أحرارًا، يعني التخلص من القيود التي يفرضها التصنيع عن طريق استهلاك مرضى يضمن التحكم فيهم؛ فإن التغيير الراديكالي للنظام الاقتصادي يكون ضروريًا ويجعل حدًا للوضع الحالي، الذي لا يكون فيه اقتصاد صحيح ممكن، إلا على حساب صحة البشر. وتمثل مسؤوليتنا في إقامة اقتصاد صحيح لبشر أصحاء.

تمثل الخطوة الحاسمة لبلوغ هذا الهدف في توجيه الإنتاج إلى «استهلاك صحي وعقلاني».

لم تعد الصيغة القديمة القائلة: «الإنتاج من أجل الاستعمال وليس من أجل الربح» كافية، لأنها لا تحسم في ما إذا كان الأمر يتعلق باستعمال صحي أو مرضي. ويُطرح في هذه النقطة سؤال صعب جدًا: من عليه اتخاذ قرار بخصوص الحاجات التي تكون صحية أو مرضية؟ المؤكد هو: فرض الدولة على المواطن ما يجب استهلاكه، لأنها تُعدّ هذا الاستهلاك أفضل شيء له. فالمراقبة البيروقراطية، التي تخنق الاستهلاك بالعنف، تساهم في جعل الناس يتعدون عن الاستهلاك. ولا يمكن الوصول إلى الاستعمال المعقلن إلا إذا رغب أكبر عدد من الناس في تغيير سلوكهم الاستهلاكي ونمط عيشهم. ولا يمكن لهذا أن يحدث إلا إذا اقترح المرء على الناس شكلاً استهلاكيًا يظهر لهم بأنه جذاب بالمقارنة بما تعودوا عليه. ولا يمكن لهذا أن يحدث بين عشية وضحاها أو بمرسوم، بل عن طريق عملية تربوية بطيئة.

تؤدي الحكومة هنا دورًا مهمًا. وتكمن مهمة الدولة في هذا الإطار في تغيير معايير الاستهلاك المرضي بنظيره الصحي. مبدئيًا، يكون

إعداد مثل هذه المعايير ممكنًا. وتمثل إدارة الغذاء والدواء and Food Administration Drug الأميركية مثالًا جيدًا في هذا الإطار، ذلك أنها تقرر ما المواد الغذائية والمخدرات التي تُعدّ ضارة بالصحة، باعتمادها على خبرة علماء كثيرين ينتمون إلى تخصصات مختلفة، ينطلقون من دراسات مستفيضة. بالطريقة نفسها يمكن للمرء أن يفحص قيمة بضائع وخدمات أخرى من طرف هيئات من السيكولوجيين والإنتروبولوجيين والسوسولوجيين والفلاسفة وعلماء الدين وممثلي المجموعات الاجتماعية المهمة ومنظمات المستهلكين. لكن اتخاذ قرار بماهية المواد الصحية والمواد غير الصحية يتطلب جهد بحث جد كبير لا يمكن مقارنته بمشاكل إدارة الغذاء والدواء (إغ د). لم تقم إلى هذه الساعة إلا بشكل ضئيل جدًا البحوث الأساسية المتعلقة بطبيعة الحاجيات الإنسانية. وقد تكون مثل هذه الدراسات المهمة الأساسية لعلم الجديد حول الإنسان. سنكون مضطرين للتمييز بين الحاجيات التي تنبع من وجودنا البيولوجي الحي وتلك التي تكون نتيجة التطور الثقافي، تلك التي تمثل تعبيرًا عن نمو الأفراد، وتلك التي تكون مركبة ومفروضة على الإنسان من طرف الصناعة، ما الحاجيات «المنشطة» وتلك التي تقود إلى «الخمول/ الملل»، تلك التي تتأسس في الصحة العضوية وتلك التي تتأسس في الصحة النفسية.

على عكس إدارة الغذاء والدواء، فإن قرارات هيئة الخبراء ذوي نزعة إنسانية لا تصل إلى مستوى قوة قانونية، بل تُستعمل كتوجيهات، تُناقش من طرف الرأي العام. فمعنى المادة الغذائية الصحية قد شق طريقه في وعي العموم، وتقدم نتائج بحث لجنة الخبراء وجهات نظر جديدة للمجتمع عن الحاجات التي يجب اعتبارها صحية وتلك التي يجب اعتبارها مرضية.

سيعرف الرأي العام أن غالبية أشكال الاستهلاك تشجع على الخمول، وأن الحاجة إلى السرعة والتغيير، اللذين لا يمكن تلبيتهما إلا عن طريق «الاستهلاك Konsumerismus»، هي أمور تعبّر عن القلق والهروب من الذات. سيعرف أن البحث الدائم على الأشياء الجديدة التي يقوم بها المرء وعن الألعاب التقنية الجديدة التي يمكن له أن يجربها، ما هي إلا وسائل لحماية نفسه من الوجود مع ذاته أو مع الآخرين.

يمكن للحكومة التشجيع على هذه العملية التربوية عن طريق دعم إنتاج البضائع والخدمات المرغوب فيها أكثر، إلى أن يصبح إنتاجها مربحًا. ولا بد من مرافقة هذه الأعمال بحملات توضيح/ شرح واسعة، حيث يدعو المرء إلى الاستهلاك الصحي. ومن المتوقع أن السلوك الاستهلاكي قد يتغير عن طريق الدعوة الجادة لأشكال استهلاكية عقلانية. وحتى وإن كان من الممكن تجنب طرف الدعاية القريبة جدًا من عمليات غسل الدماغ، فإنه ليس من باب الخيال توقع كون تأثير حملات التوعية هذه لن يكون أقل من تأثير الحملات الدعائية التجارية. ومن بين الاعتراضات التي تقدم في كل مرة ضد الاستهلاك الانتقائي (والإنتاج الانتقائي)، طبقًا لمبدأ: «ماذا يخدم رفاهية الإنسان؟»، هو القول بأن المستهلك في اقتصاد السوق الحر يحصل بالضبط على ما يريد، ومن هنا فلا حاجة إلى الإنتاج «الانتقائي». وتتأسس هذه الحجة على فرضية كون المستهلكين لا يتمنون إلا الأشياء التي تكون في مستطاعهم، وهذا غير صحيح على الإطلاق، فحتى فيما يتعلق بالمخدرات أو ربما السجائر، ليس هناك أي شخص يمكنه تأكيد هذه الفرضية. وأهم عنصر لا تهتم به هذه الحجة على الإطلاق، هو أن رغبات المستهلكين تُنتج من طرف المنتجين.

على الرغم من تنافس الأسواق في ما بينها، فإن الدعاية التجارية تسبب

في ارتفاع الرغبة في الاستهلاك. فعن طريق دعايتهم، تدعم الشركات بعضها بعضاً في الواقع، لأنها تُسخن الرغبة في الشراء بصفة عامة، ولا يكون للزبون إلا الامتياز المريب في اختيار بضاعة من بضاعات منتجين مختلفين ومتنافسين. ومن بين الأمثلة التي تقدم على أن رغبات المستهلك تكون حاسمة عدم نجاح سيارة فورد في تسويق نوع السيارة التي أطلق عليها اسم «إيدزل Edsel». ولكن لا يغير هذا الفشل في الأمر شيئاً، ذلك أن الدعاية لـ «إيدزل» كانت دعاية لشراء السيارات، وهي دعاية خدمت كل أنواع السيارات، باستثناء «إيدزل». بالإضافة إلى ذلك، فإن الصناعة تؤثر في الذوق، بعدم إنتاجها لبضاعات تكون في متناول الناس، لكنها لا تسمح بالربح الوفير.

لا يمكن أن يقوم استهلاك صحي إذا لم نُحجّم حق أصحاب الأسهم ومديري الشركات العظمى للحسم في إنتاجهم من زاوية الربح والنمو فقط.

يمكن تطبيق مثل هذه التغييرات عن طريق القانون، من دون ضرورة تغيير دساتير الديمقراطيات الغربية، ذلك أن هناك سلسلة من القوانين في صالح الرفاهية العامة. ما هو مهم هي السلطة التي تحدد اتجاه الإنتاج وليس امتلاك رأس المال. فحالما يزول التأثير الإيحائي للدعاية التجارية، فإن حاجات المستهلك ستحسم على المدى الطويل ما يجب إنتاجه. وسيكون على الشركات الموجودة تغيير أساليب إنتاجها، لتلبية الحاجات الجديدة. وحيث لا يكون ذلك ممكناً، على الحكومة توفير رأس المال الضروري لإنتاج بضائع وخدمات جديدة، تكون مطلوبة. ولا يمكن لهذه التغييرات أن تحدث إلا خطوة خطوة وبموافقة غالبية الشعب. وستكون النتيجة النهائية نظاماً اقتصادياً جديداً مغايراً تماماً للنظام الرأسمالي الغربي

الحالي وللرأسمالية المركزية للدولة ذات الطابع السوفياتي ولبيروقراطية الرفاهية السويدية.

بطبيعة الحال ستقوم الشركات العظمى باستعمال سلطتها الهائلة، لخلق مثل هذه المحاولات الجديدة في المهد. ولا يمكن كسر مقاومة الصناعة إلا بفضل الرغبة الجامحة للرأي العام في أشكال صحية جديدة للاستهلاك.

من الطرق الفاعلة التي يمكن للشعب أن يظهر بها قوة المستهلكين إقامة تنظيمات مناضلة للمستهلكين، يمكنها استعمال «دائرة المستهلكين» كسلاح. لنفترض مثلاً أن عشرين في المئة من مشتري السيارات في الولايات المتحدة الأميركية سيقررون عدم شراء السيارات الخصوصية، لأن السيارة بالمقارنة بوسائل نقل عمومية تشتغل جيداً، غير مقتصدة وتسمم البيئة أكثر وتضرّ النفس، يعني أن السيارة هي بمنزلة مخدر تعطي شعوراً خاطئاً بالقوة وتسبب الحسد وتساعد الفرد على الهروب من نفسه.

على الرغم من أن المتخصص في الاقتصاد هو الذي يمكن أن يحكم على الخطر الذي قد يمثله هذا النوع من إضراب مستهلكي صناعة السيارات - ومن طبيعة الحال شركات البترول -، فلا مجال للشك بأن هذا النوع من الإضراب سيتسبب في زحزحة الاقتصاد الشعبي المؤسس على صناعة السيارات. وبطبيعة الحال ليس هناك أي أحد يتمنى أن يسقط الاقتصاد الأميركي في مصاعب حقيقية، لكن التهديد بمثل هذا الإجراء، عندما يُعمل بجدية (مثلاً بالاستغناء عن استعمال السيارة لمدة أربعة أسابيع)، قد يضع في يد المستهلك أداة قوية، قد تساعد على الإجبار على إعادة تنظيم كل نظام الإنتاج. من بين إيجابيات دوائر المستهلكين أنها لا تتطلب أي تدخل للدولة ومن الصعب محاربتها (إلا إذا فرضت

الدولة على المواطنين شراء بضائع لا يريدونها)، وسيكون الاستغناء عن غالبية بـ 51 في المئة من أصوات الناخبين هو النتيجة، وهي النسبة المئوية المعمول بها لأخذ قرار من طرف الحكومة. في الحقيقة تكفي أقلية من عشرين في المئة لإحداث تغييرات. ويمكن لأعضاء دوائر المستهلكين أن يصبحوا نشطاء في كل الأحزاب السياسية، سواء أكانت محافظة أو ليبرالية أو «يسارية» ذات نزعة إنسية، لأن السبب الوحيد الذي قد يجمعهم كلهم هو: الرغبة في استهلاك معقلن، يحترم الكرامة الإنسانية.

وكأول خطوة لإنهاء الإضراب، قد يتفاوض ممثلو منظمات المستهلكين الراديكاليين وذوي نزعة إنسانية مع الصناعات الكبرى (والدولة) حول الإصلاحات التي يطالبون بها. وسيستعملون مبدئياً الطرق نفسها التي يستعملها ممثلو النقابات لإنهاء نزاع عمالي. ويكمن المشكل في التالي:

1 - الرفض اللاواعي جزئياً للاستهلاك.

2 - وعي قوتهم الكامنة، حالما تنشأ حركة استهلاك موجّهة توجّهها إنسياً. وقد تكون مثل هذه الحركة تمظهرًا للديمقراطية الحققة: يؤثر الفرد مباشرة في الحركة الشعبية ويحاول المساهمة/ المشاركة في تطور المجتمع بطريقة نشيطة وغير مُستلبة. وما سيكون حاسماً في هذه العملية ليست شعارات سياسية، بل تجارب شخصية.

لا تكفي حركة المستهلكين وحدها، ولو كانت منظمة بإحكام، ما دامت الشركات الكبرى تتمتع بسلطة كبيرة، كما هي الحال عليه اليوم. إذا لم ينجح المرء في تكسير سلطة الشركات العالمية على الحكومات والشعوب (عن طريق مراقبة الفكر بمساعدة غسل الأدمغة)، فإن كل ما سيبقى من الديمقراطية سيكون بالضرورة ضحية فاشية تكنوقراطية،

أي مجتمعًا ثريًا، إنسانًا آليًا، كان المرء يخشاه تحت نعت «الشيوعية». للولايات المتحدة الأميركية تقليد يتمثل في قوانين مكافحة الاحتكار، التي تُحُدُّ من سلطة الشركات الكبرى. ويمكن للرأي العام أن يفرض إرادته بتطبيق روح هذه القوانين على القوى الصناعية العظمى، التي تُجمع في وحدات صغرى.

من أجل بناء مجتمع مؤسس على الوجود، يجب على كل أعضاء هذا المجتمع تحمل مسؤولياتهم الاقتصادية والسياسية بطريقة نشيطة. ويعني هذا أنه لا يمكننا أن نتحرر من نمط الحياة الامتلاكي إلا إذا نجحنا في التحقيق الكامل للمشاركة في القرار السياسي والصناعي.

تدافع غالبية أصحاب النزعة الإنسانية الراديكالية على هذا الاقتناع. وتعني الديمقراطية الصناعية أنه يجب على كل من ينتمي إلى تنظيم صناعي كبير أن يؤدي دورًا نشيطًا في هذا التنظيم، بحيث يكون على علم بما يدور بها ويشارك في عملية القرار، ابتداءً من مكان عمله والإجراءات الصحية والأمنية (ويمارس المرء هذا بنجاح في الولايات المتحدة الأميركية والسويد)، والصعود رويدًا رويدًا تجاه القرارات العليا، حيث يقرر المرء السياسة العامة للشركة. من المهم بمكان أن يمثل العمال والموظفون أنفسهم بأنفسهم، وليس عن طريق ممثلي النقابات خارج الشركة، حيث تكون هيئات المشاركة في القرارات ممثلة.

تعني الديمقراطية الصناعية أيضًا أنه يجب أن تُفهم الشركة ليس كمؤسسة اقتصادية وتقنية فحسب، بل أيضًا كمؤسسة اجتماعية، يشارك كل عضو/مستخدم فيها بنشاط في حياتها وطريقة عملها ويكون مهتمًا بهذه الشركة على العموم. وتنطبق المبادئ نفسها على تحقيق الديمقراطية السياسية. يمكن للديمقراطية أن تصمد أمام تهديدات المجتمع السلطوي، عندما تتحول من «ديمقراطية متفرجين» خاملين إلى

«ديمقراطية مشاركين» ناشطين، حيث تكون أمور الجماع مهمة بالنسبة إلى كل فرد على حدة، أهمية أموره الخاصة؛ أو حيث يرى كل مواطن أن الرفاهية الجماعية هي مسؤوليته الأصلية. ولقد انتبه الكثير من الناس إلى أن حياتهم تصبح مهمة ومُشجعة عندما يبدوون يهتمون بمشكل الجماعة حيث يعيشون. في واقع الأمر، يمكن تعريف الديمقراطية السياسية الحقيقية، كشكل مجتمعي معين، حيث تكون فيه الحياة مهمة. على عكس «الديمقراطيات الشعبية» أو «الديمقراطيات المركزية»، فإن الديمقراطية التشاركية غير بيروقراطية وتوفر مناخًا لا يزدهر فيه الديماغوجيون تقريبًا. قد يكون إعداد طرق قابلة للتطبيق للديمقراطية التشاركية أصعب بكثير من بناء تصور لدستور ديمقراطي في القرن الثامن عشر. يتطلب هذا الأمر مجهودات هائلة للكثير من الناس الأكفاء لصياغة مبادئ وتحديدات التطبيق لبناء الديمقراطية التشاركية. ومن بين الاقتراحات الممكنة لتحقيق هذا الهدف، أود أن أقدم هنا اقتراحًا، قدمته قبل عشرين سنة في كتابي: «الإنسان المعاصر ومستقبله». تكوين عشرة آلاف من المجموعات المتجاورة (من 500 عضو تقريبًا)، يتنظمون في شكل هيئات تشاور وقرار دائمة، يقررون في الأمور الأساسية في ميادين الاقتصاد والسياسة الخارجية ونظام التعليم والرفاهية الجماعية. ولا بد من توفير المعلومات المهمة كافة لهذه المجموعات (سنرجع لنوعية هذه المعلومات في ما بعد)، يتشاورون في هذه المعلومات من دون تأثير من الخارج ويصوتون على الأمور (يسمح التطور التقني لليوم بإحصاء كل الأصوات في يوم واحد). وقد تمثل هذه المجموعات كلها «مجلس النواب»، قد يكون لقراراته مع هيئات سياسية أخرى تأثير حاسم في سن القوانين.

قد يتساءل بعضهم: «لماذا هذه المخططات المكلفة للكثير من الوقت، عندما يكون في الإمكان الحصول على رأي الشعب بسرعة عن طريق استطلاعات الرأي؟». يلمس هذا الاعتراض وجهًا من الوجوه الإشكالية لهذا الشكل من التعبير على الرأي. في أي شيء تكون «وجهات النظر» التي تتأسس عليها استطلاعات الرأي مغايرة لآراء أناس تنقصهم المعلومات الكافية والإمكانية للتفكير والمناقشة النقديين؟ فالمشاركون في استطلاع الرأي يعرفون أن «وجهة نظرهم» لن تكون لها أي قيمة، وبهذا فإنها تبقى من دون تأثير. ذلك أن مثل وجهات النظر هذه لا تقدم إلا الفكرة الواعية لإنسان في لحظة زمنية معينة، ولا تقول لنا أي شيء عن الطبقات العميقة للتوجهات المتاحة، التي قد تقود، في ظروف مغايرة إلى وجهات نظر نقيضة. للمُستطلعِ الشعور نفسه كالمُصوّت، الذي يعرف جيدًا، أنه في الحقيقة لا يستطيع التأثير في النتائج عندما يساعد أحد المتنافسين بصوته. من بعض الزوايا، تُنظم الانتخابات السياسية في ظروف غير مناسبة بالمقارنة باستطلاع الرأي، لأن تقنيات التنافس الانتخابي الذي يشبه التنويم المغناطيسي يؤثر في قدرة الناخب على التفكير. وتُصبح الانتخابات ميلودراما Melodrama حقيقية، تتعلق بآمال وطموحات المرشحين وليس ببرامجهم الانتخابية. ويشارك الناخبون في الدراما بإعطاء صوتهم لأحد المرشحين. وحتى وإن كان الجزء الكبير من الشعب قد استغنى عن هذه القوانين، فإن الغالبية لا تزال مسحورة بهذا المشهد الروماني، حيث يتصارع الساسة في الحلبة عوض المصارعين Gladiatoren.

هناك شرطان ضروريان للوصول إلى قناعات حقيقية: معلومات كافية ووعي نتائج القرار الشخصي. ولا تعبر آراء المتفرجين عديمي الحيلة عن قناعاتهم، بل إن قناعاتهم هذه تكون غير مُلزِمة وتافهة كتفضيل نوع

من أنواع السجائر. ولهذا السبب فإن الآراء المعبر عنها في استطلاعات الرأي وفي الانتخابات تمثل أدنى مستوى لقوة الحكم وليس أعلى مستوى له. ويتقوى هذا الأمر عن طريق مثالين، يشهدان على الإمكانات غير المستغلة لقوة حكم الإنسان: تكون قرارات الناس الشخصية في غالب الأحيان أكثر ذكاء من قراراتهم السياسية، كما يتضح ذلك من جهة في أمورهم الخاصة (وبالخصوص في الميدان التجاري، كما وضح ذلك يوسف شومبيتر Schumpeter Joseph)، وفي مهمتهم كمُحلفين من جهة أخرى. ذلك أن المحلفين مواطنون عاديون، يكون عليهم الحكم في حالات جد معقدة وغير شفافة. يتوصلون بكل المعلومات المهمة، وتكون عندهم الفرصة للنقاش الواسع ويعرفون أن حكمهم يقرر في حياة المتهمين وسعادتهم. والنتيجة هي أن قراراتهم تشهد عموماً على بصيرتهم وموضوعيتهم. على عكس هذا، فإن الناس الذين لا يملكون معلومات، منومون مغناطيسياً تقريباً وعديمو الحيلة لا يمكن أن يعبروا عن قناعات جدية. ذلك أن الآراء المعبر عنها في ديمقراطية ما، لا يكون لها أي وزن من دون معلومات وإمكانية للتشاور وتطبيق سلطة القرار في الواقع، بل تبقى كتصفيق في حدث رياضي ما.

تتطلب المشاركة النشيطة في الحياة السياسية أقصى قدر من اللامركزية للاقتصاد والسياسة.

يُظهر المنطق الواضح للرأسمالية الحالية أن الشركات العظمى والحكومات ستصبح أكبر وستنتفخ إلى أن تصبح أجهزة بيروقراطية ضخمة، تُدار مركزياً من فوق. ومن بين شروط إقامة مجتمع ذي نزعة إنسانية هي إيقاف هذه المركزية وبداية لا مركزية شاملة. ولهذا الأمر أسباب متعددة. عندما يصبح مجتمع ما «آلة ضخمة»، كما يسمي ذلك مومفورد Mumford، يعني عندما يصبح المجتمع كله آلة كبيرة، يُتحكم

فيها مركزياً، فإنه لا يمكن تجنب الفاشية على المدى الطويل؛ لأن الإنسان سينجح في تضييع القدرة على التفكير النقدي وسيشعر بنفسه عديم الحيلة، خاملاً/ غير نشيط، سَيَحِنُّ بالضرورة إلى رجل قوي، «يعرف» ما يجب عمله ويعرف كل ما لا يعرفونه كذلك. فضلاً عن هذا، فإن كل من له حق الوصول إلى هذه الآلة، قد يشغلها ببساطة، بالضغط على زرٍّ معين. كالسيارة، فإن هذه الآلة الضخمة تشتغل بنفسها تقريباً، يعني أن الشخص الجالس وراء المقود، لا يحتاج إلى أكثر من الضغط على الدواسة الصحيحة، والقيادة والفرملة، والانتباه إلى تفاصيل بسيطة: ما يُعدّ عجلات كثيرة في السيارة أو في آلة أخرى هي في الآلة المجتمعية الضخمة التي نحن بصددها: المستويات الكثيرة للإدارة البيروقراطية. فحتى الإنسان صاحب ذكاء ضعيف، يمكنه إدارة دولة من دون صعوبة، عندما يصل إلى السلطة.

لا ينبغي إناطة مهمات الحكومة إلى الدولة - التي تمثل في حد ذاتها تكتلاً ضخماً -، بل إلى دوائر إدارية صغيرة نسبياً، حيث يعرف الناس بعضهم بعضاً ويمكنهم الحكم على الأوضاع والمساهمة بنشاط في حل مشاكلهم الإقليمية الخاصة. أما فيما يخص لا مركزية الميدان الصناعي، فعلى الشركات العظمى إتاحة الفرصة لقطاعاتها الصغرى في صنع القرار وتقسيم الشركات الكبرى إلى وحدات صغرى.

لا تكون المشاركة المسؤولة ممكنة إلا إذا عُوض التسيير البيروقراطي بالتسيير الإنساني.

يستمر اعتقاد معظم الناس في كون كل جهاز إداري كبير يجب أن يكون بالضرورة «بيروقراطياً»، يعني أن يكون شكلاً غريباً للتسيير. لم يعودوا يعنون كيف تكون روح البيروقراطية قاتلة، حتى في الأماكن حيث لا نتصور ذلك، كالعلاقة بين الطبيب والمريض، الرجل والمرأة.

يمكن للمرء تحديد البيروقراطية Bürokratismus كطريقة تقوم من جهة على تسيير الناس وكأنهم أشياء، ومن جهة أخرى التعامل مع الأشياء من زاوية كمية وليس نوعية، لتسهيل عملية تحديد الكمية والمراقبة والترخيص. يُتحكم في العملية البيروقراطية بالمعطيات الإحصائية؛ ذلك أن البيروقراطيين لا يتعاملون بعفوية مع الناس الذين يكونون أمامهم، بل على أساس قواعد متحجرة، تتأسس على معطيات إحصائية. يحسمون في الأمور بمساعدة الحالات التي تتكرر إحصائياً أكثر، بوعي أن الأقليات التي تمثل 5 أو 10 في المئة قد تتعرض لضرر جراء ذلك. يهاب البيروقراطي المسؤولية الشخصية، ولهذا السبب فإنه يحتمي وراء القوانين، التي تضمن له الأمان والكبرياء؛ بمعنى أن ولاءه يكون للقانون/ القواعد وليس لما تمليه عليه إنسانيته.

كان أيخمان^(*) Eichmann أقصى مثالا للبيروقراطي. دفع مئات الآلاف من اليهود للموت، ليس لأنه كان يكرههم، فهو لم يكن يكره أو يحب أيًا كان. كان أيخمان «يقوم بواجبه»: كان يرسلهم إلى الموت بحماس وبالطريقة نفسها التي نظم بها نزوحهم من ألمانيا إلى بلدان أخرى. ما كان يهمه هو تطبيق التعاليم، ولم يكن يشعر بالإحساس بالإثم إلا حين كان ينتهك هذه التعاليم. وضح أمام المحكمة، بأنه لم يشعر

(*) كان أدولف أيخمان Adolf Eichmann أحد المسؤولين الكبار في الرايخ الثالث، ولد في 19 مارس 1906. تعود إليه مسؤولية الترتيبات اللوجستية كرئيس جهاز البوليس السري «الغيستابو» في إعداد مستلزمات المدنيين في معسكرات الاعتقال وإبادتهم فيما يعرف آنذاك بالحل الأخير.

هرب أيخمان بعد الحرب العالمية الثانية سرًا إلى عدة دول ثم استقر في الأرجنتين باسم جديد وشخصية جديدة. وفي عام 1960 ألقى عملاء الموساد القبض عليه وتم نقله إلى إسرائيل، حيث حوكم وأدين وشنق يوم 1 يونيو 1962، ثم أحرقت جثته وألقي برماده في البحر الأبيض المتوسط.

بالإثم إلا مرتين: عندما تغيب عن المدرسة وهو صغير، وعندما لم يعر أي اهتمام عندما أمر بالتوجه إلى القبو في أثناء هجوم جوي. وهذا لا يعني أن أيخمان والكثير من البيروقراطيين لم يكن لديهم عناصر سادية، يعني الشعور بالمتعة بتعذيب موجودات حية. وليس لهذه الخاصية السادية إلا أهمية ثانوية، بالمقارنة بالخاصية الأساسية للبيروقراطيين: فقرهم للشفقة على الآخرين وتقديسهم للتعاليم.

لا أدعي أن البيروقراطيين كافة هم أيخمانات. أولاً لأن هناك الكثير من الناس في مواقع بيروقراطية ليسوا بيروقراطيين في المعنى الطباعي للكلمة. ثانياً، في الكثير من الحالات لا يسيطر الموقف البيروقراطي في كثير من الحالات على كل الشخصية ولا يخنق جانبها الإنساني. ومع ذلك هناك الكثير من الأيخمانات بين البيروقراطيين، الفرق الوحيد بينهم وبينه أنهم غير مضطرين لتنحية آلاف البشر. فعندما يرفض بيروقراطياً في المستشفى قبول مريض في حالة خطيرة، بدعوى أن الإجراءات تقتضي أن يحال المريض إلى المستشفى من طرف طبيب، فإن هذا البيروقراطي يتصرف تماماً كأبخمان. والشيء نفسه ينطبق على المساعد الاجتماعي الذي يفضل ترك من وكل إليه أمر العناية به يموت جوعاً، عوض انتهاك قوانين معينة. ولا ينتشر هذا الموقف البيروقراطي عند الموظفين الإداريين فحسب، بل نجده عند الأطباء، الممرضين، المدرسين، الأساتذة وكذلك عند الأزواج إزاء زوجاتهم وأبنائهم.

عندما يُقلص الإنسان الحي إلى رقم، يمكن للبيروقراطي الحقيقي بداية عمليات قاسية إلى الحدود القصوى، ليس لأنه مدفوع إلى القيام به طبقاً لفعل من أفعاله، بل لأن لا رابطة إنسانية تربط بينه وبين ضحيته. وعلى الرغم من أن البيروقراطيين لا يثيرون إلا القليل من الاشمئزاز

كساديين خالصين، فإنهم أخطر من الساديين، لأنهم لا يعيشون أي صراع بين ضميرهم ومسؤوليتهم: يملي عليهم ضميرهم القيام بواجبهم؛ ولا يوجد بشر بمشاعر ورحمة عندهم.

يوجد البيروقراطي الذي يميل إلى القسوة اليوم أيضًا في معامل ذات تاريخ طويل وفي المنظمات الكبيرة مثل المساعدة الاجتماعية والمستشفيات والسجون، حيث يكون للموظف سلطة كبيرة على الغلبة وعديمي الحيلة كافة. لا يمكن اعتبار بيروقراطيي الصناعة المعاصرة قساة وليس لهم إلا قدر ضئيل من الميول السادية، على الرغم من أن ممارسة السلطة على أناس آخرين يسبب لهم اللذة. ومع ذلك نجد في صفوفهم من يظهر ولاء بيروقراطيًا نموذجيًا تجاه الأشياء، ومن بين هذه الأشياء النظام. يعتقدون أن معملهم هو بيتهم، وأن النظام السائر المفعول هناك غير قابل للنقاش، لأنه في نظرهم نظام «عقلاني».

ليس للبيروقراطيين لا القدمات ولا الجدد أي مكان في الديمقراطية التشاركية، لأن الروح البيروقراطية تتعارض مع مبدأ المشاركة النشط للأفراد. على علماء العلوم الإنسانية القادمين في المستقبل اقتراح طرق تسيير غير بيروقراطية جديدة، تتميز بالاهتمام القوي بالبشر والأوضاع وليس بالتطبيق المتحجر للقانون/القواعد/التعليمات. يمكن تطبيق تسيير غير بيروقراطي (حتى على مستوى كبير)، عندما نترك للإداري فضاء/إمكانية لردود فعل عفوية ولا يرفعون قدر الادخار.

يتوقف نجاح المجتمع المؤسس على نمط الحياة الوجودي على تدابير كثيرة أخرى. ولا تدعي الاقتراحات الآتية الأصالة، بل على العكس فإنني أشعر بأنني مُشجع للقيام بها، لأن هذه الاقتراحات قُدمت بشكل من الأشكال من طرف المفكرين من أصحاب النزعة الإنسانية.

يجب حذر كل طرق غسل الدماغ الموجودة في الدعاية التجارية والسياسية

لا تُعدّ طرق غسل الدماغ هذه خطيرة لأنها تستدرجنا لاقتناء الأشياء التي لا نحتاجها ولا نريدها فحسب، بل إنها تستحثنا على انتخاب الممثلين السياسيين لنا، الذين لا نحتاجهم ولا نريدهم، لو كنا بكامل وعينا. لسنا إذن بكامل وعينا، لأننا نعامل بطرق دعائية مغناطيسية. ولمحاربة هذا الخطر الذي يصبح يومياً أكبر، لا بدّ من أن نمنع استعمال أشكال الدعاية المغناطيسية كافة للبضائع وللسياسيين على حد سواء.

تمثل طرق التنويم المغناطيسي المستعملة في الدعاية التجارية والبروباغاندا السياسية تهديداً خطيراً للصحة العقلية والروحية، وبالخصوص على القدرة على التفكير الواضح والنقدي وعلى الاستقلال العاطفي. لا أشك في أن الدراسة المعمقة قد تبرهن على أن الأضرار المُسبَّبة من خلال التبعية لمخدر ما، لا تمثل إلا جزءاً صغيراً من الدمار الذي ينتج من خلال الطرق الإيحائية للدعاية بصفة عامة، بدءاً من التأثير من دون وعي ووصولاً إلى التقنيات القريبة من التنويم المغناطيسي، كالتكرار المستمر للدعاية أو بتعطيل التفكير العقلاني بالإيحاء إلى الدافع الجنسي، كما هي الحال في دعاية: «أنا ليندا، طيرني I'm Linda, fly me!». فالقصف المستمر من خلال طرق إيحائية للدعاية التجارية، وبالخصوص في التلفزة، هو غسل للدماغ. يتعرض المرء طوال اليوم وفي كل مكان وفي كل ساعة إلى تقويض عقله ووعيه لواقعه بقضائه لساعات طويلة أمام شاشة التلفاز وفي السيارة لسماع خطب الحملات الانتخابية للسياسة. والتأثير الحقيقي لهذه الطرق الإيحائية هو وضع نصف المستيقظ وضياع الشعور بالواقع.

سيسبب إلغاء سم هذا الإيحاء الجماهيري صدمة الحرمان (الفظام) عند المستهلك، الذي لا يمكن تمييزه من المدمن على المخدرات في أعراض صدمة الحرمان.

يجب القضاء على الهوة بين الأمم الغنية ونظيرتها الفقيرة.

ليس هناك أي مجال للشك في كون الاستمرار في هذه الهوة وتعميقها أكثر سيقود إلى كارثة. فقد كفت الأمم الفقيرة على قبول الاستغلال الاقتصادي لها من طرف الأمم الغنية كقدر إلهي. وعلى الرغم من أن الاتحاد السوفياتي يستغل الدول السابحة في فلكه بالطريقة الاستعمارية للدول الغنية الأخرى، فإنه يدعم احتجاج الشعوب المستعمرة، مستعملاً هذا الدعم كسلاح ضد الغرب. فالرفع من ثمن البترول كان بداية - ورمزياً - حملة للدول السائرة في طريق النمو لإلغاء النظام الذي يفرض عليهم بيع المواد الخام بثمان بخس وشراء المواد المصنعة بثمان غال. بالطريقة نفسها فقد كانت حرب الفيتنام رمزاً لبداية نهاية السيطرة السياسية والعسكرية للغرب على الشعوب المستعمرة.

ماذا سيحدث لو لم نقض على هذه الهوة؟ إما أن الأوبئة ستنتشر في قلعة البيض، أو أن الشعوب الفقيرة ستُدفع بسبب الجوع إلى اليأس، بالالتجاء، لربما بمساعدة دول صناعية تساندها، إلى أعمال إرهابية، ولربما باستعمال سلاح نووي أو بيولوجي، قد يتسبب في فوضى في القلعة البيضاء.

لا يمكن تجنب هذه الكارثة إلا بالتحكم في الجوع والمرض، وتكون مساعدة الدول المصنعة هنا ضرورية. يجب أن تنظم هذه المساعدة من طرف الدول الغنية من دون اعتبار للربح والفوائد السياسية لها. ويعني هذا أن عليها الابتعاد عن التصور المتمثل في ضرورة تصدير

المبادئ الاقتصادية والسياسية الرأسمالية لإفريقيا وآسيا. بطبيعة الحال من الضروري توكيل الخبراء الاقتصاديين لإيجاد الطرق الناجعة لهذه المساعدة الاقتصادية.

لا توكل هذه المهمة إذن للخبراء، الذين لا يملكون المؤهلات المتخصصة في الميدان فحسب، بل للمحمّسين لهذه المهمة انطلاقاً من التزامهم الإنساني، للبحث عن الحلول المثلى. ولكي تتم استشارة هؤلاء الخبراء وتنفيذ توصياتهم، من الضروري إضعاف التوجه الامتلاكي بحزم، وتعويضه بالشعور بالتضامن والمسؤولية (وليس فقط شعور الشفقة). ولا تنطبق هذه المسؤولية على بني البشر على وجه هذه الأرض فحسب، بل على الأجيال القادمة أيضاً. ليس هناك شيء يميز أُنانيتنا من غير واقعة كوننا مستمرين في نهب خيرات الطبيعة وتسميم الأرض والتحضير لحرب نووية. لا نتردد/ نستحي في توريث أبنائنا وأحفادنا كوكباً منهوباً كتركة لهم. هل سيحدث تحول داخلي؟ لا يمكن لأي كان الإجابة عن هذا السؤال. لكن هناك شيئاً من الضروري أن يعرفه الإنسان: إذا لم يحدث هذا التغيير، فإنه لا يمكن السيطرة على التصادم بين الدول الفقيرة والغنية.

يمكن القضاء على الكثير من مساوئ المجتمعات الرأسمالية ونظيرتها الشيوعية بضمان حد أدنى من الدخل السنوي.

يتأسس هذا الاقتراح على الاقتناع المتمثل في أن لكل إنسان، سواء أكان يشتغل أم لا، الحق اللامشروط لكي لا يموت جوعاً أو يتشرد. يجب ألا يتسلم أكثر مما هو ضروري للعيش، ولا أقل من هذا. يظهر أن هذا الحق يعبر عن تصور جديد، لكن الواقع أن الأمر يتعلق بمعيار جد قديم، متجذر في التعاليم المسيحية وممارس عند الكثير من القبائل «البدائية»:

حق الإنسان المطلق في الحياة، سواء أقام بـ «مسؤوليته تجاه المجتمع» أم لا. وهو حق نعترف به لحيواناتنا الأليفة، ولكن ليس للبشر الذين يعيشون معنا.

تُوسع الحرية الشخصية بطريقة هائلة عن طريق هذا القانون، لن يُضطر أي إنسان جراء الخوف من الجوع، عندما يكون هذا الإنسان تابعاً مادياً لشخص آخر (مثلاً للوالدين أو للزوج أو لرئيس العمل)، الخضوع للضغط. ويحرز المهوبون من الناس، ممن يريدون التهيؤ لنمط عيش جديد، إمكانية تحقيق نمط عيشهم هذا، عندما يكونون مستعدين لقبول العيش في الفقر لمدة معينة. قَبِلَت الدول ذات الميولات الاجتماعية هذا المبدأ تقريباً، يعني جزئياً فقط. ذلك أن المعنيين بالأمر «يُدارون/ يُسيرون» ويُراقبون ويُهانُون من طرف البيروقراطية. ويعني الدخل المضمون عدم اضطرار أي كان «لتقديم شهادة الاحتياج»، لكي يحصل على حجرة متواضعة وعلى القليل من الغذاء. من هنا لن تكون أي بيروقراطية ضرورية لتسيير مثل برامج الرعاية هذه، وهي بيروقراطية معروفة بتبذيرها النموذجي وعدم احترامها للكرامة الإنسانية.

يعني ضمان دخل سنوي أدنى حرية واستقلال حقيقيين. ولهذا السبب فإنه غير مقبول من طرف كل نظام مؤسس على الاستغلال والمراقبة، وبالخصوص الأشكال المختلفة للديكتاتورية. من خصائص النظام السوفياتي أن مقترحات المجانية (مجانبة وسائل النقل العمومية مثلاً أو توزيع الحليب) توأد/ تُشقق دائماً في مهدها. وتمثل العناية الصحية حالة استثنائية ظاهرياً، لأنها مشروطة بالمرض الفعلي للإنسان.

عندما يتمعن المرء في مصاريف بيروقراطية الرعاية الاجتماعية المتشعبة على نطاق واسع، وعندما يضيف المرء إلى هذه المصاريف،

تكاليف العلاج النفسي، وبالخصوص علاج الأمراض النفسجسدية وكذلك محاربة الجريمة والإدمان على المخدرات، فقد يكون أرخص لو أن المرء قدم لكل من يودون ذلك حدًا أدنى من الدخل. ستظهر هذه الفكرة خطيرة بالنسبة إلى كل المقتنعين بأن «الإنسان هو كسول بطبعه». ولكن ليس هناك أي أساس صحيح لهذه النظرة المَقُولَبَة/ كليشية Klischee، بل إنها شعار يُستغل لعقلنة رفض وعي الاستغناء عن ممارسة السلطة على الضعفاء والمعوزين.

ضرورة تحرير النساء من السيادة الأبيسية

يُعدّ تحرير المرأة من سيطرة الرجل شرطاً أساسياً لأنسنة المجتمع. لم تبدأ سيادة الرجل على المرأة في أجزاء مختلفة من العالم إلا منذ نحو ستة قرون تقريباً، عندما بدأ استغلال الفائض عن الحاجة في الفلاحة وتشغيل واستغلال القوة العاملة وتنظيم الجيوش وقيام دول قوية. ومنذ ذلك الوقت استولت «ولايات الرجال» على زمام الأمور وأخضعن النساء، ليس في الثقافات الأوروبية والشرق أوسطية فحسب، بل عند الشعوب الأخرى كافة كذلك. يتأسس انتصار الرجال على النساء على القوة الاقتصادية للرجال وعلى الآلة العسكرية المترتبة على ذلك.

إن الحرب بين الجنسين، حرب قديمة، تمامًا كما هو الأمر فيما يخص صراع الطبقات، لكن هذه الحرب اتخذت أشكالاً معقدة؛ بحيث إن الرجال لم يكونوا في حاجة إلى النساء كحيوانات عمل فحسب، بل كأمهات وحببيات ومواسيات أيضًا. وغالبًا ما يتمظهر صراع الجنسين علنيًا وشرسًا، كما يتم كذلك في الخفاء في كثير من الأحيان. كان على النساء الخضوع لسلطة الرجال، لكنهن انتقمن بأسلحتهن الخاصة؛ وقد كان أقوى سلاحهم الضحك على أذقان الرجال.

أضر إخضاع نصف البشرية من طرف النصف الآخر بكلا الجنسين ولا يزال يضر بهما: فقد تقمص الرجال خصائص المنتصرين، أما النساء فقد تقمصن خصائص المهزومات. لا توجد حتى يومنا هذا أي علاقة بين الرجل والمرأة خالية من شعور لعنة التفوق أو شعور لعنة الإخفاق، حتى عند الناس الذين يقاومون عن وعي ضد السلطة الذكورية. ولقد توصل فرويد، الذي لم يحط التفوق الذكوري قطّ محط تساؤل، إلى خلاصة حزينة، تتمثل في تأكيده أن ضعف النساء راجع إلى عدم حيازتهن قضيباً، تماماً كما أكد أن الرجال يشعرون بخوف دائم، لأنهم يعيشون على الدوام «قلق الإخصاء Kastrationsangst». في الحقيقة، يمكن اعتبار هذه الأمور عرضاً لصراع الجنسين، وليست لها أي أسباب لبيولوجية ولا تشريحية. كل المؤشرات تشير إلى أن سلطة الرجل على المرأة تسير على سكة اضطهاد كل الضعفاء من الشعب. لا يحتاج المرء إلا إلى تذكر وضع سود أميركا الجنوبية قبل قرن من الزمن ووضع النساء في ذلك الوقت. كان المرء يشبه السود والنساء بالأطفال وينعتهم بالعاطفيين والسذج. وكان يدعي أن النساء لا يمتلكن أي واقعية، ولهذا السبب فإنهن غير صالحات لاتخاذ قرارات، يعني أن المرء كان يُعدهن غير مسؤولات (وأضاف فرويد إلى القائمة أن النساء ذات ضمير ضعيف جداً [الأنا الأعلى] بالمقارنة بالرجال، وبأنهن أكثر نرجسية منهم).

إن علاقة السلطة تجاه الضعفاء هي لب الأيسية الحالية، تماماً كما هي السيطرة على الشعوب غير المصنعة وعلى الأطفال والشباب. لا تُسمع أهمية الحركة المتنامية لتحرير المرأة، لأن هذه الحركة تهدد مبدأ السلطة، التي تؤسس المجتمع الحالي (أكان هذا المجتمع رأسمالياً أم شيوعياً)، شرط ألا تكون النساء تعين بهذا التحرر مشاركتهن في سلطة الرجل

على مجموعات أخرى كالشعوب المستعمرة مثلاً. إذا ما فهمت الحركة النسائية دورها ووظيفتها كممثلة «ضد السلطة»، فسوف يكون للنساء دور حاسم في النضال من أجل مجتمع جديد.

قام المرء بالخطوات الأولى لتحرر المرأة. فقد يستخلص المؤرخون في المستقبل أن أكبر حدث ثوري للقرن العشرين كان بداية تحرر المرأة وسقوط سلطة الرجل. لكن النضال من أجل تحرير المرأة هو في بداياته الأولى ولا ينبغي التقليل من أهمية مقاومة الرجل. فقد تأسست علاقة الرجل بالمرأة (بما في ذلك العلاقة الجنسية) إلى حد الآن على تفوقه المزعوم، لكنه بدأ يشعر بعدم الراحة والخوف في تعامله مع النساء اللاتي لم يعدن يُؤمنن بميثولوجية تفوق الرجل عليهن. لموقف الجيل الشاب من السلطة علاقة وطيدة بحركة النساء. وقد وصل هذا الاتجاه مداه الأقصى في نهاية الستينيات، على الرغم من أن الكثير من الثوار الذين كانوا ضد «المؤسسة Establishment»، وطبقاً لتطورهم الخاص، قد اندمجوا من جديد في المجتمع. ولكن يظهر أن الاستعداد للخضوع للوالدين وسلطات أخرى قد انتهى، ومن المؤكد أن «الرغبة» القديمة تجاه السلطة لم تعد قَطّ.

في موازاة هذا التحرر من السلطة، هناك تحقق للتحرر من الشعور بالذنب الجنسي: لم يعد الجنس يُمارس بتكتم ولم تعد الممارسة الجنسية تُعاش كإثم^(*) Sünde. وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول الأولوية النسبية لبعض أوجه الثورة الجنسية، فإن الثابت هو: لم يعد الناس يهابون الجنس، ولم يعد الجنس يُستغل لإنتاج مشاعر الخطيئة من أجل فرض الخضوع.

(*) للكلمة الألمانية Sünde معانٍ كثيرة منها: الإثم، الخطيئة، الحرام، الذنب، المعصية، وكلها معان ذات نفحة أخلاقية - دينية، كما هو الشأن في الإسلام مثلاً.

يجب خلق مجلس أعلى للثقافة تتمثل مهمته في تقديم النصيحة للحكومة والساسة والمواطنين في الأمور التي تتطلب العلم والمعرفة. يجب أن تُشكل هذه اللجنة من ممثلي النخبة الروحية والفنية للبلاد، من رجال ونساء، تكون الثقة فيهم كاملة. سيحسمون مثلاً في التشكيل الجديد لإدارة الغذاء والدواء الموسعة ويختارون الناس الذين يكونون مسؤولون عن تدفق المعلومات. لا بد من أن يجمعوا على من يمثل جيداً الحياة الروحية والثقافية، وأعتقد أنه سيكون في الإمكان اختيار الأعضاء المناسبين لمثل هذه الهيئة. من الأهمية بمكان أيضاً أن يُمثل الذين يعارضون الرأي السائد: مثلاً «الرادكاليون» و«التحريفيون Revisionisten» في ميدان العلوم الاقتصادية والتاريخ والسوسولوجيا. لا تتمثل الصعوبة في العثور على أعضاء للهيئة، بل في طريقة اختيارهم، ذلك أنه لا يمكن اختيارهم عن طريق انتخابات عامة ويجب ألا تختارهم الحكومة. لكن هناك بالتأكيد أشكالاً أخرى لطريقة اختيارهم. قد يبدأ المرء على سبيل المثال بنواة من ثلاثة أشخاص أو أربعة، وتوسع هذه الهيئة تدريجاً إلى 50 شخصاً أو 100. لا بد من توفير ميزانية كافية لهذه الهيئة، تمكنها من تمويل بحوث حول مشاكل اجتماعية مختلفة.

يجب إقامة نظام فاعل لنشر المعلومات الموضوعية

يُعدّ مستوى عال للمعلومات شرطاً حاسماً في استمرار أيّ ديمقراطية حقيقية. ويجب إلغاء الممارسة القائمة على منع المعلومات العمومية أو تزويرها بذريعة «الأمن القومي». وحتى من دون مثل هذا التحفظ غير القانوني على المعلومات، فإن الأمر لا يتغير، ذلك أن المرء لا يقدم للمواطن العادي اليوم المعلومات الحقيقية والضرورية. ولا ينطبق هذا

على المواطن فحسب، بل إن أكثرية النواب البرلمانيين وأعضاء الحكومة والجنرالات ومديري الأعمال، لا يُخبرون بكل شيء، بل يخبرون بطرق خاطئة من طرف السلطات الحكومية المختصة، التي تعمم هذه المعلومات. وللأسف أن غالبية المسؤولين ليس لديهم ذكاء متلاعب manipulativ خالص. تنقصهم موهبة فهم القوى المؤثرة المختلفة تحت السطح، ومن ثم تعوزهم القدرة على الحكم الصحيح على التطورات المستقبلية، من دون الحديث عن حبههم لذاتهم والفساد/الارتشاء، الذي سمعنا عنه بما فيه الكفاية في قضايا مثل قضية «ووترغيت Watergate» «ولوكهيد Lockheed». وحتى البيروقراطيون الشرفاء والأذكياء لا يستطيعون حل مشاكل عالم يمشي في اتجاه الكارثة.

باستثناء بعض الجرائد «الكبيرة»، فإن التزويد بالبيانات والوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية جد محدود للغاية. فالجرائد الكبيرة تُخبر بطريقة أفضل، لكنها تعطي معلومات خاطئة بطريقة أفضل كذلك: ذلك أنها لا تنشر الأخبار بطريقة محايدة. وبغض النظر عن أن المضمون المعلوماتي لا يكون مطابقاً لعناوينها الكبيرة، فإنها تنحاز في هذه العناوين إلى جهة على حساب جهة أخرى، مُعطية بلغتها «العقلانية» والوعظ الانطباع بأنها موضوعية. تُنتج الجرائد والمجلات والتلفزة والإذاعة من المادة الخام للأحداث بضاعتها: الأخبار. لا تباع إلا الأخبار ووسائل الإعلام هي التي تحدد الأحداث التي يمكن إعدادها للأخبار. فالمعلومات التي يتوصل إليها المواطن تكون في أحسن الظروف جاهزة وسطحية ولا تقدم إليه أيّ إمكانية للبحث المتعمق في المادة الإخبارية المقدمة لمعرفة الأسباب الحقيقية للأحداث. وما دام المرء يُعدّ بيع المعلومات تجارة، فلا يمكنه منع طبع ما يُباع بطريقة أفضل (بطبيعة

الحال هناك فروق في أخلاقياتها) ولا يفزع مشترى المساحات الإعلانية/ الدعائية في الجريدة أو المجلة.

إذا كان المرء يريد جمهورًا مستنيرًا وقادرًا على اتخاذ قرارات، فلا بد من حل مشكل المعلومات بطريقة أخرى. أود تقديم إمكانية مثاليًا على ذلك: من أهم وأول مهمات الهيئة العليا للثقافة جمع المعلومات التي تخدم حاجات المواطنين كافة ونشرها وتوفير أساس نقاش مناسب في ديمقراطية تشاركية. ولا بد لهذه المعلومات من أن تشمل الوقائع والبدايل المهمة في الميادين كافة، حيث يتخذ المرء قرارات سياسية. ومن الضروري الانتباه بالخصوص ليس إلى رأي الغالبية فحسب، بل إلى رأي الأقلية فيما يخص القضايا المتصارع عليها أيضًا، ونشر هذه الآراء ووضعها رهن إشارة كل مواطن. ومن مسؤولية الهيئة العليا للثقافة مراقبة عمل هذه المجموعة الجديدة من المراسلين. ومن المفروغ منه أنه على الإذاعة والتلفزة أن تؤدي دورًا أساسيًا في نشر الأخبار.

لا بد من التمييز بين البحوث العلمية الأساسية والتطبيقات الصناعية والعسكرية لها.

سيعيق المرء، من جهة، التطور الإنساني، إذا ما وضع حدودًا للرغبة الملحة للمعرفة، ومن جهة أخرى، فإن من الخطورة بمكان استنتاج استعمال تطبيقي لكل نتائج البحث العلمي. كما يؤكد ذلك الكثير من الملاحظين، فإن خطر استغلال اكتشافات معينة لغير صالح الإنسان في ميدان التقنية الجينية وجراحة المخ والأدوية النفسية جد كبير. وسيظل هذا أمرًا لا مفر منه، ما دامت المصالح الصناعية والعسكرية قد استحوذت من دون صعوبة على الاكتشافات العلمية النظرية التي تتماشى ومصالحها. ويجب الاستغناء عن الربح وعلى الاستعمال العسكري كمعايير لاتخاذ

قرار فيما يخص الاستعمال التطبيقي للمعارف النظرية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يجب إقامة لجنة مراقبة تتكلف بالموافقة على التقييم التطبيقي للاكتشافات العلمية. ومن البديهي هنا أن تكون هذه اللجنة مستقلة تمامًا قانونيًا وسيكولوجيًا عن الصناعة والحكومة والجيش. ومن مسؤولية الهيئة العليا للثقافة تعيين هذه اللجنة ومراقبة عملها.

إذا كان من الصعب بمكان تحقيق الاقتراحات السالفة الذكر، فإننا نواجه في الشروط الضرورية لتحقيق مجتمع جديد مشاكل لا يمكن تجاوزها، كما سنرى فيما سيأتي.

من المطالب اللامشروطة لتحقيق مجتمع جديد نزع السلاح النووي.

من بين الجوانب المرضية لاقتصادنا هو أنه في حاجة إلى صناعة حربية كبيرة. إلى يومنا هذا تُحْدُ/تتقشف الولايات المتحدة الأميركية، أغنى بلد في العالم، من مصاريف الصحة والخدمات الاجتماعية والتعليم، لتستطيع تحمل مصاريف التسلح. ولا يمكن لدولة تنفق على الصناعة الحربية إلى حد تخريب ميزانيتها، ولا تكون مناسبة إلا للانتحار، أن تصرف على مشاريع تجارب اجتماعية. ولا يمكن للفردانية والحيوية أن تزدهر في مناخ تستحوذ فيه البيروقراطية العسكرية يوميًا على السلطة وتنشر الخوف والتبعية لها.

إذا استحضر المرء للذهن سلطة الشركات العظمى والامبالاة وعدم حيلة القسم الأكبر من الشعب وعدم ملاءمة القادة السياسيين في الدول كافة تقريبًا، وخطر حرب نووية، والمشاكل الأيكولوجية، من دون ذكر ظاهرات التغير المناخي، التي تكفي لوحدها كسبب في قلة التغذية، فإن السؤال التالي يطرح نفسه بحدة: هل لنا فرصة لإنقاذ ما يجب إنقاذه؟

قد يجيب كل تاجر عن هذا السؤال بالنفي، فمن يقامر بما يملكه عندما لا تتعدى نسبة الحظ في الربح اثنين في المئة، أو يستثمر مبلغًا كبيرًا في تجارة لا تقدم حظوظ نجاح كبيرة؟ ولكن عندما يتعلق الأمر بالحياة أو الموت، فلا بد من ترجمة «الحظوظ الواقعية» بـ «الإمكانات الحقيقية»، كيفما كان صغر هذه الحقائق وهذه الإمكانات أو كبرها.

إن الحياة ليست قمارًا أو تجارة، وعلينا أن نبحث عن المعايير التي نحكم بها على الإمكانات الحقيقية للإنقاذ في مكان آخر: لناخذ العلاج/الدواء مثلاً. إذا كانت هناك حظوظ ولو ضعيفة جدًا في علاج مريض ما، فلن يكون هناك أي طبيب مسؤول قد يقول: «لنوقف جهودنا»، أو يكتفي بإعطائه أدوية تهدئ أو جاعه. بل على العكس من هذا، فإنه يقوم بكل ما يمكنه القيام به لإنقاذ حياة هذا المريض.

ليس لمجتمع مريض حقُّ أقل من هذا الحق في الحياة للفرد. فاعتبار أمل إنقاذ المجتمع الحالي من زاوية المقامرة والتجارة خاصة لروح عالم التجارة. فالتصور التيكنوقراطي المشهور حاليًا، المتمثل في غياب أي اعتراض في قضاء الوقت في العمل أو الملذات، حتى وإن غابت المشاعر/العواطف، وكون الفاشية التيكنوقراطية لا تمثل في نهاية المطاف أي ضرر، لا يقدم أي حكمة. ولا يعبر مثل هذا الكلام إلا عن آمنيات. لا تقود الفاشية التيكنوقراطية إلا إلى كارثة. سيجن الإنسان المسلوب من إنسانيته، إلى حدّ أنه لن يكون على المدى الطويل قادرًا على المحافظة على مجتمع قادر على الحياة، ولا يمكنه على المستوى القصير إيقاف الاستعمار الانتحاري للأسلحة النووية والبيولوجية.

مع ذلك، هناك بعض العوامل التي تشجعنا بعض الشيء. يتمثل أول هذه العوامل في تزايد عدد الناس الذين يعون الحقيقة، التي تحدث عنها

ميزاروفيتش Mesarovic وبيستل Pestel وإيرليك Ehrlich وآخرون: إذا لم يكن الغرب يرغب في الانقراض، ولأسباب اقتصادية محضة، فعليه الإسراع بإيجاد أخلاق جديدة وموقف جديد تجاه الطبيعة، وضرورة العمل على التضامن والتعاون الإنسانيين. قد يحشد هذا النداء إلى العقل، حتى بغض النظر عن الاعتبارات الوجدانية والأخلاقية، الطاقة النفسية للكثير من الناس. ولا ينبغي التقليل من أهمية تأثيره، على الرغم من أن البشر في الماضي سلكوا بتناقض مع مصالحهم الحيوية الأساسية، بل سلكوا حتى ضد غريزة المحافظة على حياتهم، مقتنعين بمزاعم قادتهم المتمثلة في كونهم لا يوجدون في وضع الاختيار بين «الوجود أو عدم الوجود».

يتمثل العامل الثاني الذي يشجع على التغيير في تنامي الاستياء من نظامنا الاجتماعي الحالي. فعدد الناس الذين يشعرون بالقلق يتعاظم على الرغم من كل محاولات التغيير. يحسون بكآبة عزلهم وفراغ حياتهم المشتركة، يشعرون بعجزهم وبلا معنى حياتهم. يشعر الكثيرون بهذا بطريقة واضحة وواعية، وآخرون بطريقة أقل وضوحًا، لكنهم يدركونها إذا ما تحدث شخص ما عنها بكلمات.

لم تكن الحياة الرغدة في تاريخ البشرية متوافرة إلا لنخبة صغيرة جدًا، ولم تفقد هذه النخبة عقلها بسبب حيازتها للسلطة، مركزة فكرها وسلوكها للمحافظة على هذه السلطة. أما اليوم فإن الطبقة المتوسطة بكاملها، والتي ليس لديها سلطة اقتصادية وسياسية وليس لها إلا مسؤولية صغيرة، قد انخرطت في استهلاك ليس له أي معنى. فالقسم الأكبر من العالم الغربي يعرف مباركة سعادة الاستهلاك، وكل الذين يذوقون طعم هذه السعادة، يجدونها غير مرضية. يبدوون باكتشاف أن المزيد من الامتلاك

لا يقود إلى الهناء: ^(*)Wohlbefinden فقد تم وضع الأخلاق التقليدية على المحك، وتأكدت من خلال التجربة. وقد ظل الوهم القديم سليمًا عند كل الذين تدبروا حالهم من دون مباركة من طرف رفاهية الطبقة المتوسطة: فقراء الغرب والغالبية الساحقة في البلدان «الاشتراكية». والواقع، أن أمل «السعادة عن طريق الاستهلاك» أكثر حياة وحيوية في البلدان التي لم تحقق بعد هذا الحلم الشعبي. تفقد الاعتراضات المهمة ضد هدف تجاوز الرغبة في الامتلاك/الجشع والحسد، القائلة بأن هذه الرغبة متأصلة في الطبيعة الإنسانية، أهميتها عندما يتأملها المرء عن قرب: إن الجشع والحسد ليسا قوين طبيعياً، لكنهما نتيجة الضغط العام لكي يصبح الإنسان ذئبًا بين الذئاب. فبمجرد أن يُغيّر المناخ الاجتماعي معايير القيم الملزمة عمومًا، يصبح المرور من الجشع إلى الإيثار سهلًا للغاية.

نرجع من جديد إلى فرضيتنا المتمثلة في القول بأن التوجه الوجودي هو إمكانية قوية في الطبيعة الإنسانية. ليس هناك إلا أقلية صغيرة تُدار من طرف نمط الحياة الامتلاكي، في الوقت الذي تعيش فيه أقلية صغيرة أخرى في نمط الحياة الوجودي. في حين أن هذا النمط أو ذاك هو الذي يكون غالبًا عند الغالبية، طبقًا لأي منهما يجد تربته الصالحة في بنية المجتمع. ففي مجتمع ذي توجه وجودي، تكون الميولات الامتلاكية «فقيرة» ونظيرتها الوجودية «غنية».

إن نمط الحياة الوجودي يكون دائمًا حاضرًا، حتى ولو كُبت. لا يمكن لأي ساؤلوس أن يصبح باؤلوس، إذا لم يكن قبل هدايته باؤلوس.

(*) أو الراحة والعافية، إضافة المترجم، ذلك أن للكلمة الألمانية Wohlbefinden هذه المعاني كذلك.

فتعويض النمط الامتلاكي بنظيره الوجودي هو دق الناقوس في الجانب الآخر للأرجوحة، عندما يُعوض الجديد (النمط الوجودي) بالقديم (النمط الامتلاكي) جنباً إلى جنب مع التغيرات الاجتماعية. فضلاً عن هذا لا نتصور إنساناً جديداً، يكون مختلفاً جداً عن الإنسان القديم، اختلاف الأرض والسماء، بل يتعلق الأمر بتغيير في الاتجاه. تتبع كل خطوة في الاتجاه الجديد الخطوة الموالية، وعندما يكون الاتجاه صحيحاً، فإن لكل خطوة أهميتها الكبرى.

لا بد من أخذ جانب مشجع آخر في الاعتبار، الذي له - وبشكل متناقض - علاقة بالمستوى العالي للاستلاب/التغريب، الذي يميز غالبية الشعب بمن فيهم أصحاب السلطة السياسيين. كما لاحظنا في شرحنا السابق لـ «طبع السوق»، فإن الجشع للامتلاك والادخار، قد عدل بالسعي من أجل الاشتغال وتقديم الذات كسلعة للمقايضة وعدم الوجود الذاتي في المقام الأول. ذلك أن من السهل على «طبع السوق» المتغرب أن يتغير، بالمقارنة بالطبع المدخر، الذي يتشبث بيأس بممتلكاته وبالخصوص بأناه.

لما كانت غالبية الناس، قبل مئة عام، تشتغل في أعمال «حرة»، فإن الحاجز الكبير أمام التغيرات الاجتماعية كان يتمثل في الخوف من خسارة الملكية والاستقلال الاقتصادي. فقد عاش ماركس في زمن كانت فيه الطبقة العاملة أكبر طبقة غير مستقلة اقتصادياً، فضلاً عن أنه عدّها طبقة مُستغربة. أما اليوم، فإن الغالبية الساحقة للشعب تعيش من راتب معين، ويعيش كل من يشتغل تقريباً في علاقة عمل تابعة. طبقاً لإحصاء السكان الأميركي لعام 1970، فإن 7,82 في المئة فقط من مجموع الناشطين مهنيًا يُزاولون مهناً «حرة». تمثل الطبقة العاملة، في الولايات المتحدة الأمريكية

على الأقل، نمط الطبع المُدخِر التقليدي، ومن هذا المنطلق فإنها لا تكون مستعدة للتغيير إلا قليلاً بالمقارنة بالطبقة المتوسطة المُستغربة.

لكل هذا نتائج سياسية مهمة. فعلى الرغم من أن الاشتراكية تحاول تحرير كل الطبقات الاجتماعية - يعني تحقيق مجتمع من دون طبقات - فإنها وجدت عند العمال - يعني العمال اليدويين - الموافقة الكاملة. وتمثل الطبقة العاملة اليوم بالنظر إلى نسبتها المئوية أقلية صغيرة بالمقارنة بالوضع قبل مئة عام. وللوصول إلى السلطة على أحزاب الاشتراكية الديمقراطية تحقيق شقوق قوية في الطبقة المتوسطة، ولتحقيق هذا الهدف عليها إزاحة التصور الاشتراكي من برامجها وتعويضها بإصلاحات ليبرالية. عندما عدت الاشتراكية الطبقة العاملة حاملةً لمشعل التجديد ذي النزعة الإنسية، فإنها تسببت بالضرورة في جعل الطبقات الأخرى كلها ضد هذه الطبقة، لأنها كانت تخشى من أن يأخذ العمال منها ملكيتها وامتيازاتها. أما اليوم، فإن تصور مجتمع جديد يجذب كل الذين يعانون من الاستغراب، المُزاولون لمهن غير حرة، ولا يخشون على ما يملكونه. بكلمة أخرى، يتعلق الأمر إذن بغالبية المواطنين وليس بأقلية منها فحسب.

لا يهدد المجتمع الجديد ملك أي كان، وفيما يخص الدخل، فإن ما يهمها هو الرفع من مستوى عيش الفقراء. ليست هناك حاجة إلى خفض الأجور العالية للمسؤولين التنفيذيين، وإذا ما نجح هذا النظام الجديد، فإنهم سوف لن يتمنوا لو أنهم كانوا شخصيات رمزية للماضي.

ختامًا فإن مثل المجتمع الجديد غير حزبية: فالكثير من المحافظين لم يتخلوا بعد عن تصورات قيمهم الأخلاقية والدينية (يسميه إيبيلر (Eppler) «محافظي القيم»)، وينطبق الشيء نفسه على الكثير من الليبراليين

واليساريين. فكل حزب سياسي يستغل الناخبين، بمحاولة إقناعهم بأن حزبهم هو الحزب الوحيد الذي يمثل القيم ذات النزعة الإنسانية. ولكن في الجانب الآخر لكل الأحزاب السياسية لا يوجد إلا فريقان: الملتزمون واللامبالون. فعندما يتحرر الفريق الأول من الصور النمطية (كليشيات) الحزب، ويفهم بأن له الأهداف نفسها، فإن حظوظ بداية جديدة ستكون أكبر، وبالخصوص في زمن يفقد فيه الناس أكثر فأكثر اهتمامهم بالولاء الحزبي وبشعاراته. وما يحن إليه الناس اليوم شخصيات تتمتع بالحكمة وقناعات ولها الشجاعة للسلوك طبقاً لهذه القناعات.

على الرغم من العوامل الإيجابية المذكورة، فإن حظوظ حدوث التغييرات الاجتماعية الضرورية ذات النزعة الإنسانية تبقى قليلة. ويتمثل أملنا الوحيد في القوة المانحة للطاقة، التي تنطلق من تصور جديد للأمور. ليس هناك، على المستوى الطويل، أي معنى لاقتراح هذا النظام أو ذاك، من دون تجديد للنظام من الأساس، ذلك أن مثل هذه المقترحات تفتقر إلى القوة الجارفة لحافز قوي. فالهدف «الأوطوبي / المثالي» هو أكثر واقعية من «واقعية» ساستنا اليوم. ولا يمكن للمجتمع الجديد وللإنسان الجديد أن يصبحوا واقعاً، إلا إذا عوض الحافزان القديمان - الربح والسلطة - بأخرى جديدة: الوجود، التقاسم، التفاهم، أي عندما يُعوض طبع السوق بالطبع المُنتج، القادر على المحبة، وتُعوض الروح ذات النزعة الإنسانية الراديكالية الجديدة الدين السيبرنيتيقي.

والواقع، أن الإشكالية الحاسمة تتمثل فيما إذا كان التحول إلى «تدين Religiosität» ذي نزعة إنسية، من دون دين، من دون عقائد ومن دون مؤسسات، ممكناً، «التدين» الذي كانت رائدته الحركات غير التوحيدية من البوذية إلى ماركس. لا يوجد إلا بديل «المادية الأنانية أو مفهوم الله

المسيحي». وستحقق روح هذا «التدين» في حياة المجتمع - في كل ميادين العمل ووقت الفراغ والعلاقات الإنسانية - من دون أن نكون في حاجة إلى دين جديد. لا تُعدّ المطالبة بـ «تدين» غير موحد وغير مؤسساتي، باستثناء معتنقي الديانات التقليدية، الذين يعيشون النواة الإنسانية لدينهم بطريقة أصيلة، هجوماً على الديانات الجديدة. إنها نداء إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، بدءاً ببيروقراطية روما، للرجوع إلى روح الإنجيل ذاته. ولا تعني هذه المطالبة أيضاً خروج «الدول الاشتراكية» من «الاشتراكية»، بل تعويض اشتراكيتهم البيروقراطية الزائفة باشتراكية إنسانية حقيقية.

ازدهرت ثقافة العصر الوسيط المتأخر، لأن رؤيا Vision مدينة الله حمست الناس. كما ازدهر مجتمع العصر الحديث، لأن رؤيا مدينة التقدم الأرضية ملأت الناس بالطاقة. وقد اتخذت هذه الرؤيا في قرننا الحالي خصائص صومعة بابل، التي بدأت في الانهيار، وستدفن في آخر المطاف كل شيء تحت أنقاضها. إذا كانت مدينة الله والمدينة الدنيوية (الأرضية) تمثلان الأطروحة ونقيضها، فإن تركيباً جديداً هو البديل الوحيد عن الفوضى: التركيب بين النواة «الدينية» لعالم العصر الوسيط المتأخر وتطور التفكير العلمي والفردانية منذ عصر النهضة. وهذا التركيب هو مدينة الوجود.

خاتمة

يمكن قراءتها كمقدمة الحياة بين الامتلاك والوجود. معاصرة إيريك فروم.

د. راينر فونك Dr. Rainer Funk

1 - الامتلاك أو الوجود - قديماً واليوم

كان ذلك في ميونيخ، عندما التقيت عام 1977 مجموعة من قراء كتاب الامتلاك أو الوجود وقررت الاستغناء عن امتلاك السيارة والتنقل بالدراجة الهوائية. لمس كتاب فروم هذا الوتر الحساس للكثير من الناس في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، ممن ضاقوا ذرعاً من رموز الوضع الاجتماعي والبورجوازية الغنية. وركزوا في قيم أخرى، غير موجهة توجيهاً امتلاكياً واستهلاكياً، بل كانت بدائل، أيكولوجية، «طبيعية» وذات ميول إنسية/ إنسانية. فهموا أهمية النشاط الذاتي والوجود الواعي والكفاءة الخاصة لنجاح الأفراد وتعايشهم في مجتمع واحد وأصبحوا بمساعدة كتاب فروم الامتلاك أو الوجود رأس حربة حركة ما بعد مادية.

أظهرت الرغبة في حياة المزيد من الخيرات المادية تأثيرها السلبي وغير المتضامن، تمامًا كما وصف ذلك إيريك فروم في الامتلاك أو

الوجود. تمثلت نقطة انطلاقه في ملاحظة كون المجتمعات الصناعية، التي تملك كل ما تتطلبه الحياة، ترغب في المزيد من الامتلاك وتعمل من أجل تحقيق هذا الهدف، من دون شَبَع وبمعاداة للذين لا يملكون شيئاً. لم يجد الناس اليقظون في كتاب فروم تشخيصاً للوقت فحسب، بل أيضاً محاولة تقديم بديل، فُهم كإرشاد للطريق، بعيداً من التركيز في الامتلاك. وهكذا تخلص بعض ساكني مدينة ميونيخ، قبل أن تصبح الدراجة الهوائية تقليعة/ موضة من جديد وقبل أن يضاف إليها محرك كهربائي، من سياراتهم. وقد كانت نتيجة تكليف فروم لي بقراءة نقدية لجزء من أجزاء هذا الكتاب، يوم 31 مارس 1975، هي أنني أقلعت عن التدخين بعد سبع عشرة سنة من تناوله. ما كان يهم فروم هو ألا تُحدد حياة الناس من خلال الأشياء التي يملكونها، وهذا أمر يعي فيه المرء بأنه هو الذي كان مملوكاً من طرف هذه الأشياء وليس العكس.

يظهر لي أن الأمر يتعلق في الامتلاك أو الوجود بعدم السماح بجعل الحياة الخاصة للناس تابعة/ متوقفة على ما يَمْلِكُهُمْ - يعني ما يجعل منهم أناساً خاملين/ سلبيين وتابعين -. يجب ألا ننسى هنا بأن الأمر يتعلق بتوجهه للامتلاك، يعني بنمط ونوعية حياة بدافع الرغبة في الامتلاك والمزيد من الامتلاك. ذلك أن الذي يريد أن يمتلك و«كأنه لا يملك شيئاً»، لا يكون موجهاً توجهاً امتلاكياً. ولهذا السبب فإن ما كان يهم فروم لم يكن الزهد، حيث لا يحق للمرء امتلاك أي شيء كان. فبديل التوجه الامتلاكي لم يكن عنده عدم الامتلاك، بل التوجه الوجودي.

تجاوز تفاؤل نهاية سبعينيات القرن الماضي، وهو تفاؤل كان عليه أن يقود إلى طريقة جديدة للحياة، من طرف فلسفة اقتصادية ليبرالية جديدة،

حددت هدفها في الرغبة في المزيد من الامتلاك. فقد نجحت هذه الفلسفة في القضاء على قيود التجارة والعملية والسوق لصالح المصالح الرأسمالية وليبيرالية الأسواق المالية، بحيث إنها أصبحت تابعة للاقتصاد الحقيقي، للمزيد من الربح على حساب الآخرين.

ولكن عندما لاقت الأبنك مشاكل مالية والتجأت من جديد إلى دعم الدولة لها (أي مال المواطن: إ.م.)، تذكر المرء من جديد البديل الفرومي «الامتلاك أو الوجود». قدم مسرح فرانكفورت مسرحية بعنوان «الامتلاك أو الوجود» كما أن مبيعات كتاب فروم بالعنوان نفسه تصل سنويًا إلى عشرة آلاف نسخة (وقد وصلت في بداية الثمانينيات من القرن الماضي إلى مئتي ألف نسخة سنويًا). ويُعدّ الضعف وانعدام الحيلة تجاه القوى الرأسمالية للسوق اليوم، أكبر من أي وقت مضى. فالقرار بيد الشركات العالمية، التي تتاجر على الصعيد الكوني والتي أخضعت السياسة لرقابتها.

على الرغم من ذلك فإن الكثير من المقاولين يحاولون فرض أنفسهم بعيدًا من الفهم الحالي للاقتصاد والاستثمار. هناك اليوم أيضًا حركات مثل «اقتصاد الرفاهية المشتركة Gemeinwohlwirtschaft» لكريستيان فيلبر Christian Felber أو «اقتصاد ما بعد النمو - Postwachstums Ökonomie» لنيكو بيش Niko Paech. وتطوّر حاليًا، بفضل الثورة الرقمية والإنترنت، ثقافة جديدة للاقتسام والاتحاد، يشرحها بعضهم بكون الجيل الجديد موجهًا أكثر فأكثر وجوديًا وليس امتلاكيًا.

سأحاول هنا الإجابة عن سؤالين اثنين: ماذا كان يعني فروم ببديل «التوجه الامتلاكي أو التوجه الوجودي»؟ وأين يتجلى اليوم التوجه الامتلاكي أكثر من الناحية السيكلوجية؟

2 - ماذا كان يعني فروم ببديل «التوجه الامتلاكي أو التوجه الوجودي»؟

لا يمكن فهم ما يقصده فروم بالتوجه الامتلاكي أو الوجودي بدقة إلا إذا فهم هذا التوجه كمؤهلات نفسية للقوى الدافعة، التي تتحكم من الداخل في تفكير وشعور الإنسان وسلوكه. يمكنني التعبير عن هذا بطريقة بيوعصبية: يعني التوجه الامتلاكي أو الوجودي اثنين من نقاط الاشتباك العصبي العصبية Synapsen neuronale المختلفة وتكوينات شبكية، تكون مربوطة بالمراكز العاطفية للمخ. ما يميزهما هو أن تأثيراتهما تكون مختلفة فيما يخص نجاح الإنسان أو إخفاقه. وقد فهم المرء هذه القوة الداخلية الدافعة في اللغة التحليل النفسية كتكوين للطبع، الذي يُكوّن ما سماه فروم طبعًا «مُنتجًا»، عندما يشجع نجاح الإنسان وصحته النفسية، أو الطبع «غير المنتج»، عندما يكون العكس هو الصحيح.

ما يميز تفكير فروم في هذا الإطار هو أنه ينطلق من تكوّن هذين الطبعين معًا عند كل فرد: فهناك تكوّن الطبع الشخصي - أو تكوّن الشبكة العصبية - وتكوّن الطبع المجتمعي. يعكس الطبع المجتمعي تشخص الفرد بمتطلبات الثقافة والاقتصاد والعيش سويًا مع الآخرين. وبفضل «تكوّن هذا الطبع المجتمعي»، يمكن للناس الذين ينتمون إلى المجموعة الاجتماعية نفسها التفكير والإحساس والسلوك بطريقة متشابهة، وبهذا يساهمون في التضامن والسلم الاجتماعيين. ما يهم فروم في المقام الأول التأثير/ النتائج المُنتجة أو غير المنتجة للطبع المجتمعي، عندما يتحدث عن التوجه الامتلاكي أو الوجودي.

مبدئيًا، لا يعني «التوجه الوجودي للكائن» شيئًا آخر من غير تشجيع وتقوية محاولات الرغبات الطباعية، التي لديها القدرة على بناء

علاقات مع الآخرين محبة، عقلانية، مستقلة، متمصرة عاطفياً/ المشاعر
Empathie، متضامنة ومبدعة.

على العكس من هذا، فإن مجتمع السوق مثلاً، المؤسس على التنافس،
يقود إلى تشكل طبع اجتماعي يلزم بشره الراغبين في النجاح المجتمعي
أن يكونوا مضطرين لتطوير توجه امتلاكي، تمنحهم الخصائص الطباعية
المطابقة لهذا المجتمع. يكونون مضطرين لتطوير الرغبة في المنافسة مع
الآخرين واعتبار الآخرين منافسين، يكون مفروضاً عليهم عمل كل شيء
ليكون الآخر هو الخاسر وليكونوا هم الأولين والرابحين. وبهذا يصبح
التنافس والرغبة في الانتصار الدواء المجتمعي الفاعل، كما تُظهر ذلك
نظرة خاطفة على أهمية الرياضة التنافسية أو برامج المسابقات التلفزيونية.
وحتى النشرات الجوية تُقدم بطريقة المنافسات الرياضية، بتقديمها
للوائح طويلة لدرجات الحرارة العليا أو السفلى. كل شيء يتبع نموذج
«الربح/ الانتصار أو الانهزام/ الإخفاق»، كتمظهر للذين يملكون والذين
لا يملكون.

يُظهر أبسط مثال بأنه لا يكفي السؤال عما يُرى في مجتمع ما عادي،
بل لا بد من حط السؤال حتى في الأماكن التي يُعدها الناس عادية جداً⁽¹⁾
وكيف يجب تقويم تشكل الطبع المجتمعي ومن أي محاولات وطرق
سلوك يتطور. ولهذا السبب يوجد بوضوح وبطريقة ذات أولوية في
كتاب فروم الامتلاك أو الوجود الاهتمام بوصف الشروط الاقتصادية
والاجتماعية، التي تسمح للناس بتحديد أنفسهم أكثر فأكثر انطلاقاً من
توجه وجودي وليس من توجه امتلاكي.

كان هذا بإيجاز شديد الفهم السيكولوجي لبديل «الامتلاك أو الوجود»
عند إيريك فروم، بحيث إن الأمر يتعلق عنده بمؤهل لتوجهات الطبع،

طبقاً لما كنا نقوم به ما إذا كان يقود نفسياً إلى نجاح الإنسان أو إخفاقه وما إذا كان يشجع الصحة النفسية والجسدية لهذا الإنسان أم لا.

3 - معنى بديل «الامتلاك أو الوجود»

انطلاقاً من هذه الخلفية، لنهتم الآن بالإشكالية المتمثلة في أهمية بديل «الامتلاك أو الوجود» عند تأليف فروم لكتابه هذا، ولتساءل في الأخير عن أهمية هذا البديل أربعين سنة بعد نشر هذا الكتاب. يتعلق الأمر إذن في هذا التساؤل عن راهنية الحياة بين التوجه الامتلاكي ونظيره الوجودي. ماذا كان يعني فروم بـ «التوجه الامتلاكي»؟

أ - التوجه الامتلاكي

إن الذي يوجه حياته طبقاً للامتلاك، يحدد حياته هذه ووجوده وذاته بذاتها ومعنى حياته وممارسة حياته انطلاقاً مما يملكه، كما أنه يرغب دائماً في المزيد من الامتلاك. فلا يوجد بالنسبة إليه أي شيء تقريباً لا يكون موضوع الامتلاك والرغبة في امتلاكه، وفي المقام الأول الأشياء المادية بكل أنواعها (الملكية، المال، أسهم البورصة، اللوحات الفنية، الكتب، الطوابع البريدية، قطع النقود وكل الأشياء الأخرى التي تُجمع «بشغف»).

قد يُصبح البشر كذلك موضوع امتلاك والرغبة في امتلاكهم من طرف بشر آخرين. بطبيعة الحال لا يقول المرء بأنه يريد الاستحواذ على شخص ما وجعله ملكه الخاص، بل يقول بأن عليه مسؤولية الاعتناء بهذا الشخص. ومن المعروف بأن تحمل مسؤولية شخص ما، تعني ضمناً حيازة الحق في تسييره. وبهذه الطريقة يُعدّ الأطفال والمعوقون والمُعمرّون والمرضى والذين في حاجة إلى علاج، جزءاً من الذات، ولا

يتركهم المرء يتحررون من هذا السجن، لأن حياة من يعدّهم ملكه، تكون متوقفة على الشعور بهذا الامتلاك لهم.

لا نكتفي بـ «امتلاك» أناس آخرين، لكننا نحدد حياتنا أيضًا انطلاقًا من امتلاك فضائل وقيم: نهتم كثيرًا بأن نكون مُحترمين وأن تكون الصورة التي يحملها عنا الآخرون إيجابية وأن نكون أصحاء وجميلين ونظهر شبابًا، وعندما لا يكون هذا كله ممكنًا، فإننا نريد على الأقل أن تكون لنا «تجربة» أو «ذكريات». كما أن المرء قد يمتلك أيضًا قناعات وتصورات خاصة دنيوية ودينية، ويدافع عنها حتى الموت. ويتوقف هذا كله على جعل المرء نفسه مالكا للحقيقة وللحق.

قد يقود الحديث عن «الامتلاك» إلى سوء فهم ويوحي وكأن الإنسان الذي يعيش في نمط حياة وجودي ليس في حاجة إلى امتلاك ولا يرغب فيه. صحيح أن الموجه امتلاكياً يُظهر نفسه بسهولة كإنسان يريد بالضرورة هذا الشيء أو ذاك. لكن ملكيته وتكوينه وكفاءاته وشهرته لا تكون بالضرورة مؤشراً لنمط حياة امتلاكي. لا يتعلق الأمر في بديل «الامتلاك أو الوجود» بما يمتلك إنسان ما بالفعل وما لا يمتلكه، ولكن بما هي قيمة/أهمية ما يمتلكه عنده. يتعلق الأمر في هذا البديل بسؤال: من أين يحدد الإنسان ممارسته الحياتية، فكره، شعوره، سلوكه؟ أيحدد ذاته انطلاقًا مما يدخل داخله، أي ما عنده/ يمتلكه أو قد يمتلكه، أو انطلاقًا من ماهيته وما يمكنه إخراجه من هذه الماهية؟

كذلك لا يتعلق الأمر بعدم امتلاك شخص ما لشيء أو أشياء ما. ذلك أن توجه عدم الامتلاك توجه امتلاكي أيضًا. لا يُمثل فروم أي زهد ولا يُعدّ التوجه الوجودي توجه عدم الامتلاك. بل إن الأمر يتعلق دائمًا بإشكالية

القيمة التي للامتلاك أو عدم الامتلاك في تحديد معنى الحياة والتعامل مع الذات ومع الآخرين.

من الصعوبة بمكان التمييز بين ما إذا كان المرء يمتلك شيئاً في نمط الحياة الامتلاكي أو ما إذا «كان يمتلك وكأن ليس له شيء». وعلى الرغم من ذلك، فإنه يمكن لكل واحد التجربة بنفسه وفي نفسه بسؤال نفسه أين يتعلق «قلبه»، ليُجرب كيف تكون حال ذاك الذي يُؤخذ منه ما هو مهم عنده. أسيفقد المرء بهذا توازنه وتصبح حياته من دون معنى؟ فعندما يفقد المرء الإحساس بقيمته الذاتية وعندما يصل إلى درجة اعتبار حياته باطلة عندما يصبح غير قادر على التركيز في ذاته وفي الآخرين، فإن ذلك يكون مؤشراً كافياً لاعتبار هذا الشخص يحدد حياته انطلاقاً مما عنده، سواء أكان ذلك وظيفة أو أطفالاً أو شهرة أو وجهات نظر عميقة أو جسداً يشتغل جيداً.

لنعبّر عن ذلك بصورة مجازية: إن الموجه توجيهاً امتلاكياً يستعمل عُكازاً للمشي عوض قدميه. يستعمل أشياء خارجة عليه لكي يكون هو ذاته ولكي تكون له أهمية. لا يكون هو ذاته، إلا إذا كان له شيء ما. إنه يحدد وجوده الذاتي بامتلاك شيء ما. إنه يُملك من طرف هذا الشيء، أي من طرف موضوع الامتلاك.

ب - التوجه الوجودي

إن مجاز العكاز الذي يعوض الرجلين يُظهر كذلك ما المقصود بالتوجه الوجودي. فكما أن لدى الإنسان قدرات جسدية للوقوف على رجليه، والتي قد يعوضها في حالة الضرورة بالعكاز، فإن له كذلك قدرات عقلية ونفسية لمساعدة نفسه بنفسه والشعور بذاته والاهتمام بالأشخاص

والأشياء والحنان والمحبة والتفكير بطريقة مستقلة وتطوير الأفكار والخيال والتصورات للوصول إلى معارفه وأحكامه الخاصة. كما أن لديه القدرة على إنجاز وعمل وإنتاج أشياء عوض شرائها وامتلاكها.

يهدف توجه نمط الحياة الوجودي إلى تنشيط قدرات الإنسان الذاتية. ولا تتطور هذه القدرات إلا بالمقدار الذي يمارسها به المرء، إذ لا يمكن استهلاكها ولا شراؤها ولا امتلاكها كأشياء، بل ممارستها، تمرينها، تجريبها فحسب. وعلى عكس الأشياء التي تُملك، والتي تنقص كلما استُعملت، إن ممارسة التفكير والإحساس والنشاط كلها أمور تنمو وتزيد أكثر كلما استعملناها واقتسمناها مع آخرين.

وينطبق هذا على الخصائص والقدرات الإنسانية الخاصة كافة. ولا يمكن تطوير الثقة مثلاً إلا بممارستها والتدرب عليها، وليس عن طريق امتلاكها واقتنائها في شكل عقود التأمين على الأشياء. وينطبق الشيء نفسه على قدرات أخرى كالحرية والاستقلال والاهتمام بالأشخاص والأشياء والنشاط ووضع النفس موضع الآخر، والحب والتضامن أو تحقيق الرغبات بطريقة واقعية. ولا يمكن لشخص آخر أن يحقق أو يمارس ويطور هذه القدرات عوضنا، وهي قدرات من الأهمية بمكان فيما يخص رفاهيتنا الذاتية ورفاهية المجتمع حيث نعيش. ولا يمكن تحقيقها لا عن طريق الاقتناء ولا عن طريق الاستهلاك، بل عن طريق ممارستها والتدرب عليها فحسب.

ج - خاصيات أخرى للتوجه الوجودي والامتلاكي

إلى جانب هذه الخصوصيات الرئيسية للتوجه الوجودي، والتي يمكن اعتبارها مُشجعة لنمو الإنسان، ولهذا السبب تعني تنشيط الإنسان؛ في الوقت الذي يقود فيه التوجه الامتلاكي إلى التبعية إلى تنشيط المُنشطات،

وبهذا تقود في الواقع إلى «خمول Passivierung» وإلى قلة حيوية الإنسان، هناك سلسلة أخرى من الدوافع يمكن اعتبارها مؤشرات لتوجه القوى الدافعة للإنسان نحو الوجود أو الامتلاك، نحو الحيوية والنشاط أو العكس.

الجشع والعداوة عوض القناعة والتضامن

كل من يريد تحديد نفسه عن طريق ما يمتلكه، يريد أن يمتلك دائماً أكثر فأكثر. ولهذا السبب فإن الجشع يرافق الامتلاك دائماً. ولا يمكن إشباع هذا الجشع في معنى مزدوج: يطلب الإنسان الجشع دائماً ومن دون انقطاع المزيد ولا تكون لرغباته أي حدود، ولا يُشبع هذه الرغبات أبداً، لأن الامتلاك لا يُشبعه في الحقيقة، ولا يتجاوز في الواقع فراغه الداخلي.

إذا كانت غالبية الناس تتمنى المزيد من الامتلاك، فلا يمكن تجنب واقعة كونهم يُطَوَّرُون دائماً أيضاً الخوف من النية السيئة لمحيطهم، ويخشون أن يسقطوا مرة ضحية جشع آخرين. وبهذه الطريقة تقوم هناك عداوة دائمة بين البشر الذين يؤمنون بمقولة: الإنسان ذئب لأخيه الإنسان *lupus homini homo*. ويكمن الخطر الحقيقي لهذه العداوة بين البشر، ليس فيما يخص التنافس على خيرات الاستهلاك والامتلاك، فحسب، بل فيما يخص حق الحياة وحظوظ الاستمرار فيها بالنسبة إلى اللاجئين أيضاً.

إن الناس الذين يعيشون بتوجه وجودي لا يرغبون في الامتلاك أكثر على حساب الآخرين، وليست لهم أي رغبة في وضع حدود بينهم وبين الآخرين عن طريق السلطة والغنى والامتيازات ولا يبنون تناقضات اجتماعية وظلم ويعدونها أموراً عادية؛ لا يريدون خوصصة الأشياء

والقيم التي تجعل من الحياة تستحق العيش ويجعلون منها وسيلة لتحقيق الذات. وعلى العكس من هذا، يقول فروم: «ليس هناك شيء آخر يُوحّد البشر (من دون تضيق على فردانيتهم) من غير إعجابهم المشترك بعضهم ببعض وحب شخص ما أو عندما يرتبطون بفضل فكرة ما أو قطعة موسيقية أو طقس ما، أو حتى عن طريق معاناة مشتركة»⁽²⁾.

تكمن حكمة الديانات الكبيرة والحركات السياسية والفلسفية في كون تجربة الاقتسام وحدها هي التي تحافظ على العلاقة بين البشر علاقة حية وتسمح لهم بالشعور بالقناعة: يشعرون بأن لهم الكافي للعيش، ولهذا يمكنهم منح الحياة عند نهاية الحياة. إن القناعة والتضامن مؤثران على ممارسة حياة وجودية، عكس المبدأ المناقض لهذا، يعني مبدأ التنافس وضرورة الانتصار والامتياز والهرمية، للحياة الامتلاكية.

الفرحة عوض التسلية

من بين خصائص «الامتلاك أو الوجود» التي عرضها فروم، لا بد من ذكر واحدة منها هنا لها أهمية خاصة اليوم: تُوجّه المِلذة⁽³⁾ Genuss (enjoyment) والبحث عن المتعة (Vergnügung (pleasure)، كخاصية للتوجه الامتلاكي والقدرة على تشغيل الفرحة (Freude (joy) الآتية من الداخل فيما يخص التوجه الوجودي. ولا يهم بأي نوع من المتعة والملذة يتعلق الأمر، فما يميزهما هو أنهما تتسبان في المرح، لكنهما لا تقدران على تشغيل / إشعال فتيل فرحة دائمة. يُعدّ المرح والمتعة كَنَارٍ في تبن، ذلك أن هناك خاصية إضافية للمتعة، تكمن في ضرورة الرفع من مستوى مثير المتعة، للمزيد من المرح والابتهاج. ويؤدي هنا نهم التوجه الامتلاكي دوره.

سنوقف هنا محاولة رسم أهمية البديل الفرومي «الامتلاك أو الوجود».

فلا يمكن فهم هذه الأهمية إلا ضمن إطار نظرية الطبع التي أتى بها إيريك فروم واعتبارها كتصنيفات بالنظر إلى توجه الطبع المنتج أو غير المنتج. ولا يمكن التفكير في هذا التوجه إلا كبديل: فكلما عاش المرء انطلاقاً من قدراته الجسدية والروحية والعقلية - الفكرية ومارس هذه القدرات، طُبع هذا التوجه بقوة. وعلى العكس من هذا، نجد أن التوجه الامتلاكي غير المنتج يتقوى بعدم ممارسة القوى الذاتية للمرء ولجوته إلى القوى الخارجة عليه. ولا يمكن للمرء أن يتوجه إلا في هذا الاتجاه أو ذاك، حتى وإن كان صحيحاً بأن التوجهين نفسيهما موجودان عند الإنسان. وما هو حاسم - تماماً كما نجد ذلك في لعبة جذب الحبل - هو أي توجه يكون قوياً عند المرء.

4 - مُعاصرة بديل «الامتلاك أو الوجود»

سأحاول هنا الإجابة عن السؤال الذي سبق أن طرحناه، والمتمثل في ما أهمية التوجه الامتلاكي أو نظيره الوجودي اليوم، أربعون سنة بعد نشر كتاب الامتلاك أو الوجود، وإلى أي حد يُعدّ هذا الكتاب مهماً اليوم.

يُجمع الكثير من الملاحظين على تطور ثقافة جديدة اليوم: ثقافة الاقسام والترابط/التضامن وبالخصوص عند الأجيال الصاعدة والراشدين الشباب، الذين أصبحوا أكثر فأكثر لا يرفضون ترك أنفسهم يُربطون بامتلاك سيارة وسكن وتكوين عائلة. ألا تُعدّ اليوم ثقافة الخبرات ونظيرتها ثقافة المتعة، بل أيضاً ثقافة اللياقة البدنية واليوغا ثورة من تحت ضد التوجه الامتلاكي، لصالح التوجه الوجودي؟ لا يريد بشر اليوم ترك المرء يضع لهم حدوداً، بل يريدون المشاركة والترابط والوصول إلى أشياء ومعاشات وتجارب، لا يريدون خصوصية الحياة، بل عيش تجارب معاً وتقاسمها. فالمشاركة/التقاسم - to share - هو المطلوب حالياً. ويظهر هذا الأمر كتقدم من الامتلاك إلى الوجود.

من الجيد في هذا الوضع كذلك التساؤل مع فروم عن المساعي الأساسية للطبع المجتمعي عوض الاهتمام بتمظهرات سلوكية محددة. ما الأشياء/ الأمور التي يعتقد الإنسان اليوم بأنه من الضروري أن تكون عنده لكي يوجد؟ ما أشياء الامتلاك، المادية وغير المادية، وبالخصوص وسائل التواصل التي نعتقد بأنه من الضروري أن تكون في متناولنا؟ وهناك تساؤل حاسم آخر يواجهنا اليوم، ويتمثل في ما هي الأشياء التي تجعلنا اليوم تابعين لها وتمنعنا بطريقة من الطرق، عن وعي أو من دون وعي، من استعمال قِوَانَا العقلية والعاطفية والجسدية الخاصة، لنتمكن من تحقيق ذاتنا؟

أ - أشياء الامتلاك المفضلة اليوم

تنتمي المحاولات الجديدة للترابط والمشاركة والارتباط Connectedness، التي تظهر كتقدم من الامتلاك إلى الوجود، إلى توجه طبع مجتمعي بدأ يطغى منذ ثلاثين سنة جراء الثورة الرقمية للتواصل الإلكتروني والاجتماعي. وقد خلقت هذه الخصائص الإلكترونية إمكانيات رفع الحدود، التي كانت تُشعر البشر بمحدودية إمكانياتهم الإنسانية، ومحدودية معرفتهم وفكرهم وتصوراتهم المعرفية ومعاشاتهم العاطفية، واهتماماتهم وكفاءاتهم الذاتية وشغفهم أو قدراتهم التنظيمية والتواصلية.

بدأ المرء اليوم يعرف خطوة خطوة أن استعمال الإمكانيات التقنية تستطيع أكثر مما تستطيعه القوى الذاتية. فبمساعدة هاتف نقال يستطيع المرء حالياً أن يبقى على اتصال بالآخرين في أي مكان وفي أي وقت ويمكنه استعمال معرفة مكتبات العالم كلها ويعرف بلمح البصر كيف يمكن التنقل من مكان إلى آخر بالباص والقطار أو بالسيارة. ويمكنه في

كل وقت الحصول في الشبكات الاجتماعية الرقمية على الشفقة/ العزاء، النصيحة والشعور بصداقة الآخرين.

فضلاً عن هذا، يمكننا اليوم بمساعدة برامج معينة وتمارين شخصية التحديد الجديد لذواتنا وتشكيل الواقع المحيط بنا بطريقة أحسن وبطريقة لافتة للنظر. ولهذا السبب لا يفاجئ كون الكثير من الناس يحاولون خلق وعيش جديد لواقعهم وذواتهم أو المشاركة في اقتراحات من هذا القبيل. يريدون قبل كل شيء أن يحددوا هم بأنفسهم من هم وماذا يمكنهم عمله، ليس على أساس قدراتهم الذاتية، بل بمساعدة القدرات التقنية التي تكون في متناولهم اليوم.

سَمَّيْتُ هذا التوجه الطباعي الجديد «طبع الأنا الموجّه»⁽⁴⁾ المحدد لذاته بذاته، لأنه يريد أن يحدد بذاته ولذاته ما هو الواقع ولأنه يريد العيش من دون الأخذ في الاعتبار لمواصفات الآخرين وموازينهم. تلمس الرغبة في عيش الواقع بطريقة جديدة بالخصوص بالنظر إلى الذات الشخصية والفكر والشعور الذاتيين. لا يريد المرء الاكتفاء بعواطفه الذاتية وقدرات الدفع الذاتية وخيالاته، لأنه لا يعيش ذاته بوساطتها إلا بطريقة محدودة ومقيدة. ولهذا السبب يكون السؤال التالي بالنسبة إليه مهماً: لماذا لا ينبغي تكوين الشخصية الذاتية من جديد؟ لماذا لا ينبغي المشاركة في مقترحات التجارب المعاشية الكثيرة؟

لا يكون الإنسان مجبراً اليوم على امتلاك مقترحات عوالم تجارب المعاشات لكي يشارك فيها. فهدف الرغبة في الامتلاك ليس شراء ما يود المرء امتلاكه، بل حيازته إمكانية الوصول إلى هذه العوالم ليكون مرتبطاً ومشاركاً ويمتلك حصة منها. ما يريد الناس امتلاكه بالضرورة هو إمكانية الوصول إلى الإمكانيات التقنية، لأن ذلك يسمح في آخر المطاف

بالارتباط بالواقع المنشط الذي يختاره المرء. يكثر عدد الناس الذين لا يشعرون بأنفسهم وبارتباطهم بالآخرين إلا إذا كانت لديهم شروط تقنية تسمح بذلك، يُنشطون عن طريقها ويشعرون بوساطتها بالارتباط بأنفسهم وبالآخرين وبالواقع.

ما هو سائر المفعول اليوم هو: يكون المرء ويعيش عندما يعيش مُعاشًا وعندما يُنشط ويُحرك ويُلهم ويُسلى ويُحفز ويُوقظ اهتمامه. تعني ثقافة الاستمتاع، التي نجدها في كل الإعلانات الدعائية اليوم، المتعة en-joyment، معروضات استهلاكية تحمل الفرحه وتوصل إليها، ولا يعني هذا الاستمتاع بأيّ طريقة من الطرق الفرحه المنبثقة من داخل الإنسان. وحتى المصطلح الأساسي في حركة تحرير المرأة التمكين em-powerment لم يعد له اليوم معنى تقوية الجنس الأنثوي في حد ذاته، بل له علاقة بتقوية الذات من الخارج.

لم يعد مُعاش الذات نتيجة لممارسة القدرات الفكرية والعاطفية الذاتية، بل نتيجة استعمال القدرات التقنية وتطبيقها. ولكي نُترجم هذا التطور إلى لغة الامتلاك أو الوجود نقول: لا يُعى ويُفهم الوجود الذاتي كممارسة للقدرات الذاتية الخلاقة، بل كشيء خارج عن الإنسان، يعرضه/ يقترحه التنشيط الصناعي، الذي يجب على المرء أن تكون له إمكانية الوصول إليه، لكي يشعر بنفسه شعورًا حيويًا. لم يعد الشعار هو التوجه طبقًا لداخل المرء الذاتي وما ينتجه هذا الداخل من قوة دافعة، بل التوجه الخارجي وما يضاف إلى داخل الإنسان من الخارج.

بالنظر إلى ما تقدم ذكره، وبالخصوص بالنظر إلى ما سببته الثورة الرقمية من تغيرات في الأشياء التي يرغب الإنسان فيها، فإن أهمية التوجه الامتلاكي أو الوجودي يظهر كبديل لاستعمال القدرات التقنية عوض نظيرتها الإنسانية.

ب - التوجه نحو القدرات المُنتجة / المصنعة أو نحو نظيرتها

الإنسانية

منذ اختراع أول أداة/ آلة أنتج وشكّل الإنسان الواقع انطلاقاً من قدراته الإنسانية الذاتية وأيضاً بمساعدة القدرات المُنتجة. ونعني بالقدرات الإنسانية، كما شرحنا فيما سبق، ليس القدرات الجسدية والمهارات اليدوية والعقلية - الفكرية فحسب، بل أيضاً المؤهلات النفسية، يعني القدرات المعرفية والعاطفية والحدسية والخيالية للإنسان.

حظيت القدرات المُنتجة في شكل أدوات وآلات وتقنيات بأهمية كبيرة من مجال للشك، منذ الثورات الصناعية الكبرى وتوجهات التحديث، التي رافقت استعمال القوة البخارية والكهرباء والتلفون وأخيراً التقنيات الرقمية. أصبح في مقدرة الإنسان الكثير بفضل اختراعاته واستعمال القدرات المُنتجة. ولم يحط الإنسان على طول هذه القرون الطويلة ممارسة قدراته العقلية والوجدانية والعاطفية بمساعدة القدرات المصنعة محط تساؤل.

ينتظر المرء من الكثير من الناس اليوم أن يخلقوا أنفسهم كأشخاص من جديد كأن يكونوا مثلاً على الدوام وُدودين، متعاونين، حَقَّانين/ مقسطين، مُقدرين للآخرين، مُحمسين، لا يعرفون أيّ مشاعر النقص ولا مشاعر العدوانية. ومن أجل إنتاج هذا النوع من البناء «العقلي» الجديد للشخصية - كما يقول المرء اليوم - فعليه أن يُعطّل كل البنية النفسية الراشدة عنده بكل محدوديتها، وتعطيل كل ما يذكره بهذه المحدودية.

بتعطيل القدرات النفسية، تُعطّل كذلك القدرات والكفاءات التي كانت معطاة من قبل مع تكون البنية النفسية. وعوض هذا تطورت تقنيات نفساجتماعية جديدة، رافقت تطور التقنية الرقمية ووسائل الإعلام

الإلكترونية. وتخول هذه التقنيات الإنسان القيام بأشياء كان القيام بها يتطلب قدراته الذاتية. [...] وما تقدمه التقنيات النفسية في ميدان تكوين الشخصية، تقوم به التقنيات الاجتماعية فيما يخص العيش المشترك بين الناس وتنظيم ما هو اجتماعي.

من يتوجه بمساعدة القدرات المُنتجة ويُعطل بذلك قدراته الإنسانية، ستكون مشاعره مشاعر مُصنعة/ مُنتجة. يوجه تفكيره طبقاً لما فكر فيه قبله أو له، وتكون خيالاته مرتبطة بتمثيلات سابقة عليه، يطابق حكمه نتائج تشكل الرأي العام عن طريق وسائل الإعلام الرائدة. ويحاول مثل هذا الشخص إيقاظ الإعجاب به عن طريق شخصيته المُنتجة وتُقاد معاشات علاقاته عن طريق التفاعل المُصنَّع، وتتم تربية أطفاله ليس عن طريق الأب والأم، بل عن طرق مجلة «الوالدان» والمساعدين السيكولوجيين [...].

لا يكمن المشكل الحقيقي في القدرات التقنية واستعمالاتها المختلفة، وما هو حاسم هو ما تأثيرات هذا الاستعمال وماذا يعمل هذا الاستعمال بقدرات التفكير والإحساس وأخذ القرار والإرادة والتخيل للمُستعمل. كما هو الشأن بالنسبة إلى بديل الامتلاك أو الوجود، فإن الأمر لا يتعلق في بديل القدرات المُنتجة أو نظيرتها الإنسانية بالقضاء النهائي على الأولى. في جوانب متعددة، لا يمكننا العيش من دون امتلاك ومن دون قدرات مُصنعة. إن الأمر يتعلق هنا بإشكالية تعلق قلب الإنسان وتطويره. يتعلق الأمر كذلك بمعرفة قوة النظام الاقتصادي الحالي في جعل البشر تابعين لمنتجات القدرات التقنية. وما على الإنسان إلا تأمل الدعاية التجارية من هذه الزاوية. وعلى كل فرد وعي تبعيته الشخصية للقدرات التقنية. ولكل واحد منا إمكانيات لمواجهة غلبة التوجه الامتلاكي في ميدان مسؤوليته. وأقدم في هذا الإطار خمسة اقتراحات للتعامل مع الإمكانيات التقنية المُنتجة [...].

اقتراحات للتعامل مع الإمكانيات التقنية المنتجة

1 - على المرء أن يلاحظ نفسه بنفسه فيما يتعلق بوعي تأثير مقترحات / معروضات تجارب المعاشات. هل تسبب هذه المعروضات النشاط الذاتي؟ هل يشعر المرء بالحاجة إلى ترك انطباعات هذه المقترحات تؤثر فيه والتفكير في مناقشتها مع آخرين؟ هل يشعر المرء بعد مُعاش ما بالراحة والنشاط، أو يشعر بسرعة بفراغ داخلي ويتمنى المزيد؟

2 - يتعلق الأمر هنا بما يسمى بالحاجة والرغبة «العفوية» في عيش شيء ما أو السماح للنفس باقتناء شيء ما. في أي ظروف نفسية أو بالنظر إلى أي صعوبات أو متطلبات تظهر مثل هذه الرغبات «العفوية» عند المرء؟ ماذا يجب تجنبه أو تجاوزه في تحقيقها؟

3 - تعريض النفس مرة إلى تجارب الفطام، ليس للتدرب على الاستغناء، بل ليعرف المرء ما قيمة الرغبة في التسلية عن طريق معروضات الأحاسيس، مُعاش الحدث الثقافي أو العيش في وسائل التواصل الاجتماعي. توجد هنا مراقبة جد مهمة: على المرء أن يتصور أنه سيعيش لمدة نهاية أسبوع من دون وسائل التواصل الإلكترونية أو من دون كهرباء حتى، ويراقب ماذا يحدث في داخله. تقود مثل هذه التجربة إلى فهم ما إذا كان المرء قادرًا في ظرف مثل هذا على القيام بشيء يُذكر مع نفسه ومع الآخرين، وهل في إمكانه للتعويض عن هذا الرجوع إلى قدراته الجسدية والروحية والعقلية، لشغل نفسه بشيء مفيد وجميل.

4 - ممارسة وتمارين، حتى ولو بطريقة محدودة، للقدرات الذاتية. فعلى مستوى القوة البدنية، فإننا نحس مباشرة بمعنى المثال

القائل: من يستريح، يصدأ Wer rastet, der rostet. والشيء نفسه ينطبق بطبيعة الحال على قدراتنا النفسية والعقلية: «استعملها أو ستخسرها». فمن يتوقف عن ممارسة قدراته على التخيل، لأنه لا يستهلك إلا الخيالات المُحوّلة إلى صور، فإنه يفقد مع الوقت كفاءاته التخيلية. ومن لا يمرن قدراته المحدودة على الثقة بالآخرين، فإنه سيفقد القدرة على الثقة بالآخرين، ويصبح شكّاكًا، بل يُعوض عن الشك بالضمانات والتأمين والأمن. ومن لا يمارس مؤهلاته ليكون حنونًا، فإنه يفقدها. ومن يريد التفكير والشعور دائمًا فقط بطريقة إيجابية، ولا يتمرن على مشاهدة الواقع المتجاذب باستمرار، فإنه سينفي كل ما هو خطير ومرهق في الذات وفي المحيط حيث يعيش.

5 - يتعلق الأمر في هذا الاقتراح بنقطة خاصة: تُستغل الرغبة المبالغ فيها للمُعاشات والعوالم المُخرجة رقميًا من طرف أكثرية الناس للغطس في عوالم خيالية، حيث إما لا مشاكل فيها أو حيث تُعاش صراعات الوجود والحياة بالنيابة، وهي صراعات لا يريد المرء الخضوع لها عاطفيًا. إن القدرة على مواجهة الصراعات والصعوبات وإظهار العدوانية في حالات الضرورة أو كفاءة الاعتراف بالفشل الشخصي، شرط جوهرى لتحمل المسؤولية في الحياة. ففي الأماكن حيث توجد بعض الخصومات وتواجه من طرف المرء (ليس فقط باسم مستعار في الإنترنت)، لا تذهب القوى الذاتية المحدودة سُدى.

أختم بكلمة قالها فروم في حديث إذاعي له حول: «الوفرة/ الفائض عن الحاجة والتخمة Überfluss und Überdruss» عن «الحاجات

المُنتجة»: «أعتقد أن الإنسان يكون هو ذاته، عندما يعبر عن نفسه، عندما يعبر عن القوى الذاتية الساكنة في داخله. وعندما لا يكون الأمر هكذا، عندما «يملك» فقط ويستعمل، عوض أن «يوجد»، فإنه يسقط ويصبح شيئاً وتصبح حياته من دون معنى. سيُعاني. تكمن الفرحة الحقيقية في الفاعلية، وتُعدّ هذه الأخيرة التعبير عن نمو القوى الإنسانية»⁽⁵⁾.

الهوامش

(1) أنظر في هذا الإطار:

Vgl. hierzu E. Fromm (1944a): «Individuelle und gesellschaftliche Ursprünge der Neurose», in: Erich Fromm-Gesamtausgabe (GA) Band sowie das Kapitel «Kann eine Gesellschaft krank sein? ;129-XII, S. 123 – Die Pathologie der Normalität», in: E. Fromm (1955a), Wege aus einer kranken Gesellschaft, in: Erich Fromm-Gesamtausgabe (GA) Band IV, S. Vgl. außerdem: R. Funk, „Produktive Orientierung und seelische .19-13 (0956-Gesundheit)«, in: Fromm Forum (Deutsche Ausgabe – ISBN 1437 .8-Tuebingen (Selbstverlag) 2006, S. 4, 2006 / 10

(2) أنظر: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft in Erich Fromm – Gesamtausgabe (GA) Band II | S. 352

(3) !.م. تحمل الكلمة الألمانية Genuss معاني كثيرة منها التذوق، التلذذ، المتعة

(4) أنظر في هذا الإطار:

Vgl. R. Funk, Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen, München (dtv) 2005, sowie: R. Funk, Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2011 und ders., Entgrenzung des Menschen, Freiburg (Centaurus Verlag) 2012.

(5) أنظر: E. Fromm, Über die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen hg. von Hans Jürgen Schultz, München (Deutscher Taschenbuch-Verlag, dtv 34706) 2011, S. 27

قائمة المراجع

- Arieti, S. (Hg.), 1959: American Handbook of Psychiatry, New York 1959 (Basic Books).
- Aristoteles, 1969: Nikomachische Ethik, Übersetzt und mit einem Nachwort von F. Dirlmeier, Anmerkungen von E. A. Schmidt, Stuttgart 1969.
- Artz, F. B., 1959: The Mind of the Middle Ages. A Historical Survey. A. D. 2003 ,1500-rd rev. ed., New York 1959 (Alfred A. Knopf).
- Auer, A., 1971: Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971 (Patmos Verlag).
- Auer, A., 1975: Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?, in: Theologische Quartalschrift, München und Freiburg im Breisgau 155 (1975), S. 5368- (Erich Wewel Verlag).
- Auer, A., 1976: Utopie, Technologie, Lebensqualität, Zürich 1976 (Benziger Verlag).**
- Auer, A., 1977: Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion, hg. von K. Demmer und B. Schüller, S. 3154-, Düsseldorf 1977 (Patmos-Verlag).

- Bachofen, J. J., 1954: Mutterrecht und Urreligion. Eine Auswahl, hg. von Rudolf Marx, Stuttgart 1954 (Alfred Kröner Verlag); engl.: Myth, Religion and the Mother Right. Selected Writings, hg. von J. Campbell, Princeton 1967 (Princeton University Press).**
- Bacon, F., 1620: Novum Organum, London 1620.
- Bauer, E., 1844: Rezension, zu Flora Tristan, «L'union ouvrière», Paris 1843, in: Allgemeine Literatur - Zeitung, Leipzig, Nr. 5 (April 1844).
- Becker, C. L., 1932: The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers, New Haven 1932 (Yale University Press); deutsch: Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts, Würzburg 1946 (Ferdinand Schöningh).
- Benveniste, É., 1966: Problèmes de Linguistique Générale, Paris 1966 (Ed. Gallimard); deutsch: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München 1974 (List Verlag).
- Blakney, R. B., 1941: Meister Eckhart. A Modern Translation, New York 1941 (Harper and Row, Publ.).
- Bloch, E., 1959: Das Prinzip der Hoffnung, Frankfurt/M. 1959 (als Taschenbuch 1973) (Suhrkamp).
- Bloch, E., 1968: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt am Main 1968 (Suhrkamp Verlag); Reinbek b. Hamburg (Rowohlt) 1970.**
- Bloch, E., 1968a: Über Karl Marx, Frankfurt am Main 1968 (Suhrkamp).

- Darwin, C., 1969: The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882-, hg. von N. Barlow, New York 1969 (W. W.-Norton).
- De Lubac, H., 1943: Katholizismus als Gemeinschaft, übertragen von H. U. von Balthasar, Einsiedeln/Köln 1943 (Benziger Verlag).
- Delgado, J. M. R., 1967: Aggression and Defense under Cerebral Radio Control, in: C. D. Clemente und D. B. Lindsley (Hg.), Aggression and Defense. Neural Mechanisms and Social Patterns, Brain Function, Bd. 5, Berkeley 1967 (Univ. of California Press), S. 171-193.
- Diogenes Laertius, 1956: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übersetzt und erläutert von O. Apelt, 2. Auflage, Hamburg 1956 (Meiner).
- Du Marsais, C. Ch., 1972: Les véritables principes de la grammaire, in: (Evres Choisies, Bd. 1, Stuttgart 1972 (Frommann).
- Dumoulin, H., 1966: Ostliche Meditation und Christliche Mystik, Freiburg i. Br./ München 1966 (Verlag Karl Alber).
- Duve, F. (Hg.), 1975: Technologie und Politik, aktuell Magazin, Reinbek bei Hamburg, Juli 1975 (Rowohlt).
- Ehrlich, P. R., und Ehrlich, A. H., 1970: Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology, San Francisco 1970 (W. H. Freeman); deutsch: Bevölkerungswachstum und Umweltkrise, Frankfurt/M. 1972 (S. Fischer Verlag).*

- Eppler, E., 1975: Ende oder Wende, Stuttgart 1975 (Kohlhammer Verlag).
- Farner, K., 1947: Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin, in: Mensch und Gesellschaft, hg. von K. Farner, Bd. 12, Bern 1947 (Francke Verlag).
- Finkelstein, L., 1946: The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith, Bd. 1 und 2, Philadelphia 1946 (The Jewish Publication Society of America).
- Fišer, Z., 1968: Buddha, Prag 1968 (Orbis).
- Fromm, E., Gesamtausgabe in 12 Bänden (GA), hg. von Rainer Funk, Stuttgart / München 1999, Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag; die Bände I bis X erschienen 1980/1981/ bei der Deutsche Verlags-Anstalt sowie 1989 beim Deutscher Taschenbuch Verlag; Band XI und XII der Ausgabe von 1999 enthalten sämtliche nachgelassenen Schriften.
- Fromm, E., 1927a: Der Sabbat, in: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, Wien 13 (1927), S. 223-234; GA VI, S. 19-.
- Fromm, E., 1930a: Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion, in: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften, Wien 16 (1930), S. 305-373; GA VI, S. 1168-.
- Fromm, E., 1932a: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen

- Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Leipzig 1 (1932), S. 2854-; GA I, S. 3757-.
- Fromm, E., 1932b: Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Leipzig 1 (1932), S. 253277-; GA I, S. 5977-.
- Fromm, E., 1933a: Robert Briffaults Werk über das Mutterrecht, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Paris 2 (1933), S. 382-387; GA I, S. 7984-.
- Fromm, E., 1934a: Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Paris 3 (1934), S. 196227-; GA I, S. 85109-.
- Fromm, E., 1936a: Sozialpsychologischer Teil, in: M. Horkheimer (Hg.), Schriften des Instituts für Sozialforschung, Band V: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936, S. 77135- (Felix Alcan); GA I, S. 139187-.
- Fromm, E., 1941a: Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom), Zürich 1945 (Steinberg); Frankfurt/Köln 1966 (Europäische Verlagsanstalt); GA I, S. 215392-.
- Fromm, E., 1942b: Glaube als Charakterzug (Faith as a Character Trait), in: Fromm Forum Nr. 6 (Deutsche Ausgabe – ISBN 14370956-), Tuebingen 2002 (Selbstverlag); GA X-3812-.
- Fromm, E., 1943b: Sex und Charakter (Sex and Character), in: E. Fromm, Das Christudogma und andere Essays,

- München (Szczesny Verlag) 1965, S. 101120-; GA VIII, S. 365376-.*
- Fromm, E., 1947a: Psychoanalyse und Ethik (Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics), Zürich 1954 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, GA II, S. 1157-.*
 - Fromm, E., 1950a: Psychoanalyse und Religion (Psychoanalysis and Religion), Zürich 1966 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VI, S. 227292-.
 - Fromm, E., 1951a: Märchen Mythen, Träume. Eine Einführung zum Verständnis von Träumen, Märchen und Mythen (The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths), Zürich 1957 (Diana Verlag); neu übersetzt unter dem Titel Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX, S. 169309-.
 - Fromm, E., 1955a: Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society); Titel der ersten deutschen Übersetzung: Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung (Frankfurt/Köln 1960, Europäische Verlagsanstalt); GA IV, S. 1254-.*
 - Fromm, E., 1956a: Die Kunst des Liebens (The Art of Loving. An Inquiry into the Nature of Love), Frankfurt 1959 (Ullstein); neue Übersetzung; Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX, S. 437518-.

- Fromm, E., 1957a: Über die Grenzen und Gefahren der Psychologie (Man Is Not a Thing), in: Das Christudogma und andere Essays, München 1963 (Szczeny Verlag), S. 171180-; Der Mensch ist kein Ding, GA VIII, S. 2126-.
- Fromm, E., 1960a: Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen Buddhism), in: D. T. Suzuki, E. Fromm und R. de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, München 1963, S. 101178- (Szczeny Verlag); Frankfurt 1972, (Suhrkamp Verlag), S. 101179-; GA VI, S. 301358-.
- Fromm, E., 1960b: Den Vorrang hat der Mensch! Ein sozialistisches Manifest und Programm (Let Man Prevail – A Socialist Manifesto and Program), GA V, S. 1941-.
- Fromm, E., 1961b: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx (Marx's Concept of Man. With a Translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T. B. Bottomore), Frankfurt 1963 (Europäische Verlagsanstalt); Das Menschenbild bei Marx, GA V, S. 335393-.**
- Fromm, E., 1963a: Das Christudogma und andere Essays (The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture), München 1963 (Szczeny Verlag); München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1984.
- Fromm, E., 1964a: Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen (The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil) Stuttgart 1979 (Deutsche Verlagsanstalt). Erste Übersetzung ins Deutsche unter dem Titel:

- Das Menschliche in uns. Die Wahl zwischen Gut und Böse, Zürich 1968 (Diana Verlag); GA II, S. 159268-.
- Fromm, E., 1965a: Socialist Humanism. An International Symposium, hg. von Erich Fromm, New York 1965 (Doubleday).
 - Fromm, E., 1966a: Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition), Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); deutsche Erstübersetzung unter dem Titel Die Herausforderung Gottes und des Menschen, Zürich 1970 (Diana Verlag); GA VI, S. 83226-.
 - Fromm, E., 1966c: Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle (The Psychological Aspect of Guaranteed Income), GA V, S. 309316-.
 - Fromm, E., 1968a: Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik (The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology), Stuttgart 1971 (Ernst Klett Verlag); Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik, GA IV, S. 255377-.
 - Fromm, E., 1968b: und Ramón Xirau: The Nature of Man. Readings selected, edited and furnished with an introductory essay by Erich Fromm and Ramón Xirau, New York 1968 (Macmillan).
 - Fromm, E., 1968g: Einleitung (Introduction), GA IX, S. 375391-.
 - Fromm, E., 1970a: Analytische Sozialpsychologie und

- Gesellschaftstheorie (The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology), Frankfurt 1970 (Suhrkamp Verlag).
- Fromm, E., 1970b (und Michael Maccoby): Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaftscharakter eines mexikanischen Dorfes (Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytic Study), GA III, S. 231540-.
- Fromm, E., 1970f: Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart (The Significance of the Theory of Mother Right for Today), GA I, S. 111114-.
- Fromm, E., 1973a: Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness); Stuttgart 1974 (Deutsche Verlags - Anstalt); GA VII.**
- Fromm, E., 1976a: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft (To Have Or to Be?), Stuttgart 1976 (Deutsche Verlags-Anstalt); Haben oder Sein, GA II, S. 269414-.
- Fromm, E., 1989a [197475-]: Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung (The Art of Being), hg. von Rainer Funk, Schriften aus dem Nachlass, Band 1, Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1989; GA XII, S. 393-483.
- Fromm, E., 1990s: Märtyrer und Helden [entstanden 1967], in: E. Fromm, Ethik und Politik. Antworten auf aktuelle politische Fragen, Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1990 und München (Heyne Taschenbuch) 1996, S. 216 - 226; GA XI, S. 514520-.

- Fromm, E., 1992b: Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen, hg. von Rainer Funk (Schriften aus dem Nachlass, Band 8), Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1992.
- Fromm, E., 1992s [1974]: Meister Eckhart und Karl Marx: Die reale Utopie der Orientierung am Sein, in: E. Fromm, Humanismus als reale Utopie, Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1992, S. 127196-; GA XII, S. 485526-.
- Fromm, E., 1993b: Leben zwischen Haben und Sein, hg. und eingeleitet von Rainer Funk, Freiburg im Breisgau (Herder Verlag) 1993; Nachdruck unter dem Titel Die Kunst des Lebens. Zwischen Haben und Sein, Freiburg im Breisgau (Herder Verlag) 2001.
- Fromm, E., 1994b: Bachofens Entdeckung des Mutterrechts [entstanden 1955], in: E. Fromm, Liebe, Sexualität, Matriarchat, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1994, S. 1731-; GA XI, S. 177187-.
- Fromm, E., 1994c: Die männliche Schöpfung [entstanden 1933], in: E. Fromm, Liebe, Sexualität, Matriarchat, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1994, S. 6894-; GA XI, S. 189209-.
- Galbraith, J. K., 1969: The Affluent Society, 2nd edition, Boston 1969 (Houghton Mifflin); deutsch: Gesellschaft im Überfluss, München 1959 (Droemer).*
- Galbraith, J. K., 1971: The New Industrial State, 2nd revised edition, Boston 1971 (Houghton Mifflin); deutsch: Die moderne Industriegesellschaft, München 1973 (Droemer).*

- Galbraith, J. K., 1974: *Economics and the Public Purpose*, Boston 1974 (Houghton Mifflin); deutsch: *Wirtschaft für Staat und Gesellschaft*, München 1974 (Droemer).
- Habermas, J., 1963: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/ Berlin 1963 (Luchterhand).
- Habermas, J., 1971: *Toward a Rational Society*, übersetzt von J. Schapiro, Boston 1971 (Beacon Press).
- Harich, W., 1975: *Kommunismus ohne Wachstum*, Reinbek bei Hamburg 1975 (Rowohlt Verlag).
- Hebb, D. O., 1962: *Drives and the CNS*, in: *Psychological Review*, 1962, S. 244.
- Heß, M., 1843: *Philosophie der Tat*, in: *Ökonomische Schriften*, hg. von D. Horster, Darmstadt 1972 (Melzer Verlag); Originalausgabe: *Philosophie der Tat*, in: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, hg. von G. Herwegh, Zürich 1843.
- Illich, I., 1970: *Deschooling Society (= World Perspectives, Band 44)*, New York 1970 (Harper & Row); deutsch: *Entschulung der Gesellschaft*, München 1972 (Kösel Verlag).*
- Illich, I., 1976: *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, New York 1976 (Pantheon); deutsch: *Die Enteignung der Gesundheit*, Reinbek bei Hamburg 1975 (Rowohlt).
- Kropotkin, P. A., 1902: *Mutual Aid, Ersterscheinung*, London 1902, Boston 1955 (Porter Sargent); deutsch: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig 1904.*
- Lange, W., 1969: *Glückseligkeitsstreben und uneigennützig*

- Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin, Dissertation Freiburg im Breisgau 1969.
- Leibrecht, W. (Hg.), 1959: Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich, New York 1959 (Harper & Row).
 - Lobkowitz, N., 1967: Theory and Practice, The History of a Concept from Aristotle to Marx, International Studies Series, Notre Dame, Indiana 1967 (University of Notre Dame Press).
 - Lubac, H. de, 1943: Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris 1938; dt.: Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943 (Benziger), 2. Aufl. 1970 unter dem Titel Glauben aus der Liebe.
 - Maccoby, M., 1976: The Gamesman: The New Corporate Leaders, New York 1976 (Simon and Schuster); dt.: Gewinner um jeden Preis. Der neue Führungstyp in den Großunternehmen der Zukunftstechnologie, Reinbek bei Hamburg 1977 (Rowohlt Verlag).*
 - Maimonides, M., 1966: Moses Maimonides. Ein Querschnitt durch das Werk des Rabbi Mosche ben Maimon, Auswahl und Übertragung von Nahum Norbert Glatzer, Köln 1966/ Berlin 1935 (Jakob Hegner Verlag/Schocken Verlag).
 - Marcel, G., 1954: Sein und Haben, Paderborn 1954 (Schöningh); franz.: Être et avoir, Paris 1935 (Aubier).*
 - Marx, K., 1962: Frühe Schriften, hg. von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Band I, Stuttgart 1962 (Cotta-Verlag).

- Marx, K., 1971: Die Frühschriften, hg. von Siegfried Landshut (= Kröners Taschenausgabe 209), Stuttgart 1971 (Verlag Kröner).
- Marx, K., 1971a: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band I-III, Berlin 1971/1972- (Dietz Verlag).
- Marx, K., 1974: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857/2, (1858-). Auflage, Berlin 1974 (Dietz Verlag).
- Marx, K., MEGA, Karl Marx und Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe (= MEGA). Werke – Schriften – Briefe, im Auftrag des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau hg. von V. Adoratskij; 1. Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des Kapital, 6 Bände, zitiert: 1, 1 bis 6; 2. Abteilung: Das Kapital mit Vorarbeiten; 3. Abteilung: Briefwechsel; 4. Abteilung: Generalregister, Berlin 1932.
- Mause, L. de (Hg.), 1974: The History of Childhood, New York 1974 (Psychohistory Press); deutsch: Hört ihr die Kinder weinen? Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit, Frankfurt 1977 (Suhrkamp Verlag).
- Mayo, E., 1933: The Human Problems of an Industrial Civilization, New York 1933 (The Macmillan Co.).
- Meadows, D. H., et al., 1972: The Limits to Growth, New York 1972 (Universe Books); deutsch: Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972 (Deutsche VerlagsAnstalt).
- Meister Eckhart, 1857: Schriften, in: F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker, Bd. 2, Leipzig 1857.

- Meister Eckhart, 1956ff.: Die lateinischen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von E. Benz et al., Stuttgart 1956ff. (Kohlhammer Verlag).
- Meister Eckhart, 1958ff.: Die deutschen Werke, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von J. Quint, Stuttgart 1958ff. (Kohlhammer Verlag).
- Meister Eckhart, 1977: Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übersetzt von Josef Quint, 4. Auflage, München 1977 (Carl Hanser).**
- Mesarović, M. D., und Pestel E., 1974: Mankind at the Turning Point, New York 1974 (E. P. Dutton); deutsch: Menschheit am Wendepunkt, Stuttgart 1974 (Deutsche Verlags-Anstalt).*
- Mieth, D., 1969: Die Einheit von vita activa und vita contemplative in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg 1969 (Verlag Friedrich Pustet).
- Mieth, D., 1971: Christus-Das Soziale im Menschen, Texterschließungen zu Meister Eckhart, Düsseldorf 1971 (Patmos Verlag, Topos Taschenbücher).*
- Mill, J. St., 1965: Principles of Political Economy, 7th edition, reprint of 1871 edition, Toronto 1965 (University of Toronto/Routledge and Kegan Paul); deutsch: Grundsätze der politischen Ökonomie mit einigen ihrer Anwendungen auf die Sozialphilosophie, nach der Ausgabe letzter Hand (7. Aufl. 1871) übersetzt von W. Gehring und eingeleitet von H. Woentig, 2 Bände, Jena 1921/1924- (G. Fischer).

- Morgan, G. A., 1943: *What Nietzsche Means*, Cambridge 1943 (Harvard University Press).
- Morgan, L. H., 1870: *Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family*, Publication 218, Washington, D.C. 1870 (Smithsonian Inst.).
- Mumford, L., 1967: *The Myth of the Machine, Techniques and Human Development*, New York 1967 (Harcourt Brace Jovanovich); deutsch: *Mythos der Maschine*, Wien 1974 (Europaverlag).*
- Mumford, L., 1970: *The Pentagon of Power*, New York 1970 (Harcourt Brace Jovanovich).
- Nyānaponika Mahāthera, 1962: *The Heart of Buddhist Meditation*, London 1962. (Rider and Co.), New York 1970 (Samuel Weiser).
- Nyānaponika Mahāthera, 1970: *Satipatthāna. Der Heilsweg buddhistischer Geistesschulung. Die Lehrrede von der Vergewärtigung der Achtsamkeit. Text und Kommentar*, Konstanz 1950 (Verlag Christiani); in veränderter Neuauflage erschienen unter dem Titel: *Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthāna-Methode*, Konstanz 1970, 2. Aufl. 1975 (Verlag Christiani).**
- Nyānaponika Mahāthera, 1971: *Pathways of Buddhist Thought. Essays from the Wheel*, London 1971 (George Allen & Unwin), New York 1972 (Barnes & Noble, Harper & Row).*

- Paech, N., 2012: Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie, München (oekom Verlag).
- Pfeiffer, F., 1857: Meister Eckhart, 4. Auflage, Neudruck der Ausgabe von 1857, Göttingen 1924 (Vandenhoeck und Ruprecht).
- Phelps, E. S. (Hg.), 1975: Altruism, Morality and Economic Theory, New York 1973 (Russell Sage Foundation).
- Piaget, J., 1932: The Moral Judgement of the Child, New York 1932 (The Free Press, Macmillan); deutsch: Das moralische Urteil beim Kinde, Zürich 1954 (Rascher & Cie. Verlag).
- Quint, J., 1977: Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übersetzt von Josef Quint, 4. Auflage, München 1977 (Carl Hanser Verlag).*
- Rumi, 1950: Rumi, Poet and Mystic, selections from his writings, translated from the Persian with introduction and notes by R. A. Nicholson, Ethical and Religious Classics of the East and West, Band 1, London 1950 (George Allen & Unwin); deutsch: Licht und Reigen. Gedichte aus dem Diwan des größten mystischen Dichters persischer Zunge, ausgewählt, übertragen und erläutert von J. Ch. Bürgel, Bern und Frankfurt am Main 1974 (Lang).*
- Schecter, D. E., 1959: Infant Development, in: Arieti, S. (Hg.), American Handbook of Psychiatry, Bd. 2, New York 1959 (Basic Books).
- Schilling, O., 1908: Reichtum und Eigentum in der

- altkirchlichen Literatur, Freiburg im Breisgau 1908 (Herdersche Verlagsbuchhandlung).
- Schroeder, T., 1944: Attitude of One Amoral Psychologist, in: *The Psychoanalytic Review*, New York 31 (1944), S. 329335-.
- Schulz, S., 1972: Q. Die Spruchquelle der Evangelien, Zürich 1972 (Theologischer Verlag).
- Schumacher, E. F., 1973: *Small Is Beautiful. Economics as if People Mattered*, New York 1973 (Harper & Row, Torchbooks); deutsch: *Es geht auch anders. Technik und Wirtschaft nach Menschenmaß, Jenseits des Wachstums*, München 1974 (List Verlag).*
- Schumpeter, J. A., 1962: *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York 1962 (Harper & Row, Torchbooks); deutsch: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 3. Aufl., München 1975 (Francke).
- Schweitzer, A., 1966: Das Problem des Friedens in der heutigen Welt. Rede bei der Entgegennahme des Nobelpreises in Oslo 1954, in: ders., *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hg. von Hans Walter Bähr, München 1966, S. 113128- (C. H. Beck Verlag).
- Schweitzer, A., 1967: Brief an Professor E. R. Jacobi, in: *Divine Light* 2 (1967) Nr. 1, S. 1 f.
- Schweitzer, A., 1973a: Verfall und Wiederaufbau der Kultur, in: *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Bd. 2, S. 17-93, Zürich 1973 (Buchclub Ex Libris).
- Schweitzer, A., 1973b: Kultur und Ethik, in: *Gesammelte*

- Werke in 5 Bänden, Band 2, Zürich 1973, S. 95420- (Buchclub Ex Libris).*
- Schweitzer, A., 1973c: Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur, in: Gesammelte Werke in 5 Bänden, Bd. 2, S. 2331-, Zürich 1973 (Buchclub Ex Libris).
 - Simmel, G., 1950: Hauptprobleme der Philosophie, Berlin 1950 (Walter de Gruyter).
 - Sommerlad, T., 1903: Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903.
 - Spinoza, Baruch de, 1966: Die Ethik. Schriften und Briefe, hg. von Friedrich Bülow, Stuttgart 1966 (Alfred Kröner Verlag).
 - Staehelin, B., 1969: Haben und Sein, Zürich 1969, 8. Aufl., 1971 (Editio Academica).*
 - Stirner, M., 1893: Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1893 (Philipp Reclam jun.).
 - Suzuki, D. T., 1960: Lectures on Zen Buddhism, in: D. T. Suzuki, E. Fromm und R. De Martino, Zen Buddhism and Psychoanalysis, S. 176-, New York 1960 (Harper and Brothers); deutsch: Über Zen-Buddhismus, in: dies., Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, S. 999-, München 1963 (Szczeny Verlag); Frankfurt 1972 (Suhrkamp).
 - Swoboda, H., 1973: Die Qualität des Lebens, Stuttgart 1973 (Deutsche Verlags-Anstalt).
 - Tawney, R. H., 1920: The Acquisitive Society, New York 1920, (Harcourt Brace).*

- Theobald, R. A. (Hg.), 1966: *The Guaranteed Income. Next Step in Economic Evolution*, New York 1966 (Doubleday).
- Thomas von Aquin, 1937: *Die Summe wider die Heiden in vier Büchern*, Leipzig 1937 (Jakob Hegner).
- Thomas von Aquin, 1953: *Summa Theologica, vollständige, ungekürzte, deutsch-lateinische Ausgabe.*, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln von H. M. Christmann et al., Bd. 18, Heidelberg und Graz 1953.
- Titmuss, G., 1971: *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, London 1971 (George Allen & Unwin).
- Underhill, E. (Hg.), 1956: *A Book of Contemplation the Which is Called The Cloud of Unknowing*, 6th edition, London 1956 (John M. Watkins); deutsch: *Kontemplative Meditation: Die Wolke des Nichtwissens*, hg. von W. Massa, Mainz 1974 (Matthias-Grünwald-Verlag, Topos-Taschenbücher 30).
- Utz, A. F., 1953: *Recht und Gerechtigkeit*, in: Thomas von Aquin, *Summa Theologica, vollständige, ungekürzte, deutsch-lateinische Ausgabe.*, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln von H. M. Christmann et al., Band. 18, Heidelberg und Graz 1953.
- Yerkes, R. M., und Yerkes, A. V., 1929: *The Great Apes. A Study of Anthropoid Life*, New Haven 1929 (Yale University Press).

- Theobald, R. A. (Hg.), 1966: *The Guaranteed Income. Next Step in Economic Evolution*, New York 1966 (Doubleday).
- Thomas von Aquin, 1937: *Die Summe wider die Heiden in vier Büchern*, Leipzig 1937 (Jakob Hegner).
- Thomas von Aquin, 1953: *Summa Theologica, vollständige, ungekürzte, deutsch-lateinische Ausgabe.*, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln von H. M. Christmann et al., Bd. 18, Heidelberg und Graz 1953.
- Titmuss, G., 1971: *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, London 1971 (George Allen & Unwin).
- Underhill, E. (Hg.), 1956: *A Book of Contemplation the Which is Called The Cloud of Unknowing*, 6th edition, London 1956 (John M. Watkins); deutsch: *Kontemplative Meditation: Die Wolke des Nichtwissens*, hg. von W. Massa, Mainz 1974 (Matthias-Grünewald-Verlag, Topos-Taschenbücher 30).
- Utz, A. F., 1953: *Recht und Gerechtigkeit*, in: Thomas von Aquin, *Summa Theologica, vollständige, ungekürzte, deutsch-lateinische Ausgabe.*, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln von H. M. Christmann et al., Band. 18, Heidelberg und Graz 1953.
- Yerkes, R. M., und Yerkes, A. V., 1929: *The Great Apes. A Study of Anthropoid Life*, New Haven 1929 (Yale University Press).



الكتاب |

كان «الامتلاك أو الوجود» آخر ما كتبه إيريك فروم قبل وفاته، ويعدّ عُصارة فكره على الإطلاق. عرف رواجًا قياسيًّا منذ نشره لأول مرة، وأعيد نشره بانتظام بمعدّل مرتين في كل أربع سنوات إلى يومنا هذا. ولا يُعدّ هذا نجاحًا ماديًّا للكتاب فقط، بل يترجم حاجة باطنية ملحة لدى الإنسان الغربي في البحث عن بديل، ولربما بدائل، لما وصلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة، المشجّعة لمبدأ الامتلاك على مبدأ الوجود. أي دعم فكر نهب الإنسان لأخيه الإنسان وللمحيط الطبيعي الذي يعيش في أحضانه، بحثًا عن كل سبل هدم الإنسان لذاته بذاته.

لا يدعو فروم في كتابه هذا إلى التخلّي النهائي عن «الامتلاك»، والعيش في «زهّد» و«تقشّف»، بقدر ما يُنبّه إلى ضرورة وعينا بالمبدأين معًا، وضرورة إيجاد التوازن الضروري بينهما، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، من أجل المحافظة على الكرامة الإنسانية بالدرجة الأولى وكرامة البيئة الطبيعية حيث يعيش، إذا كان المرء يريد العيش في كون يحافظ فيه على الإنسان.

إذا وعى الإنسان هذا الأمر، وتحرّر من الاستهلاك الأعمى وغير الضروري للمنتجات الصناعية، بما في ذلك وسائل الترفيه، ومنها بالخصوص التي تُساهم في «تبليد» الإنسان، فإنه يستطيع التحرّر من كل الإكراهات البدنية والنفسية والاجتماعية للمجتمع الصناعي الامتلاكي، والمرور إلى مرحلة جديدة في تطوّره، ليُصبح إنسانًا عاقلًا بالفعل، وليس مستهلكًا ومالكًا لأشياء تملكه وتستعبده بطرق شتى.

ISBN 978-614-418-330-4



9 786144 183304

الجمهورية

Jadawel جداول
www.jadawel.net