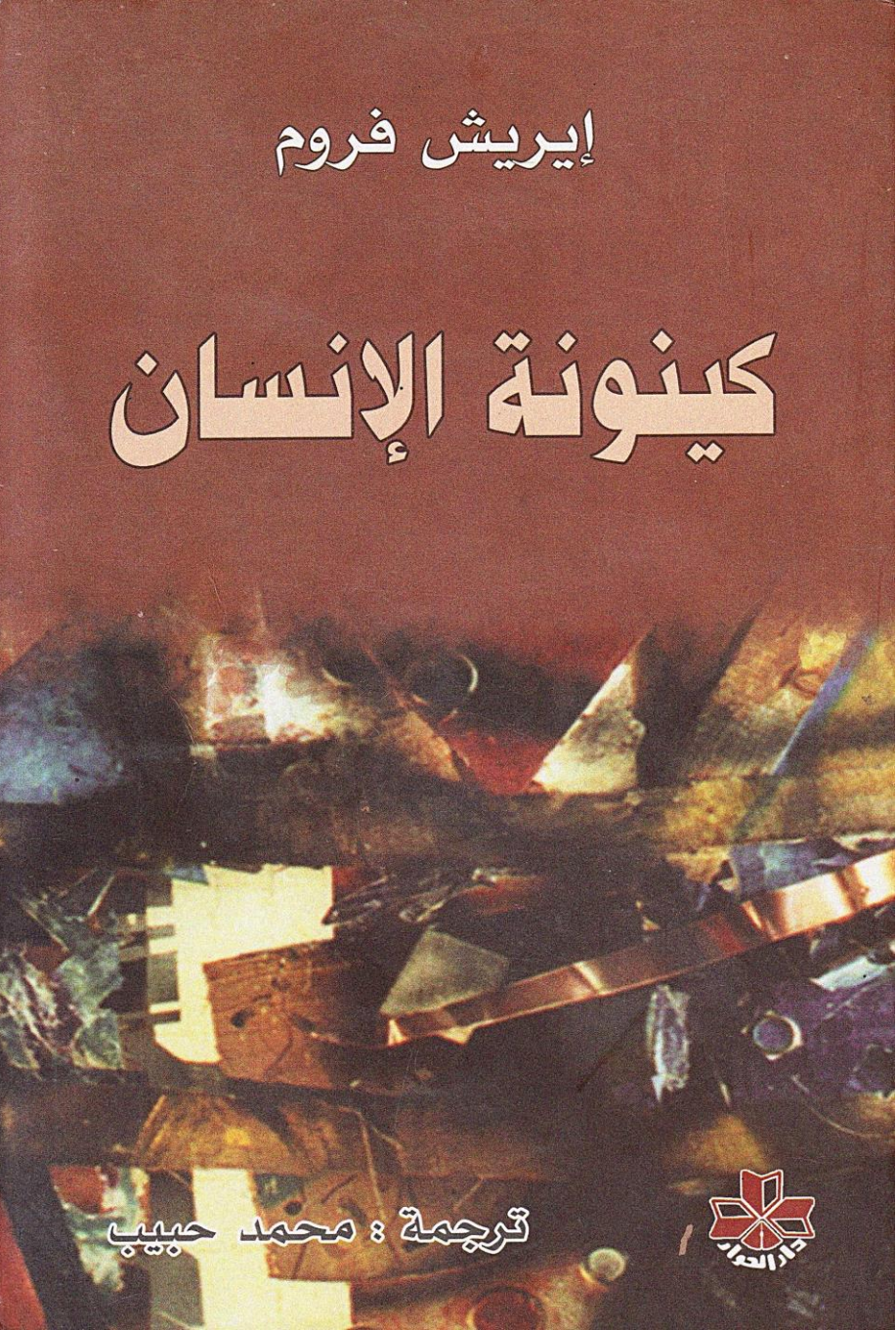
إيريش فروم

كينونة الإنسان



ترجمة : محمد حبيب

دار الحوار

كينونة الإنسان

الكتاب: كينونة الإنسان
المؤلف: إيريش فروم
المترجم: محمد حبيب
الطبعة الأولى: 1/ 2013
حقوق الطبع محفوظة© دار الحوار للنشر والتوزيع

يتضمن هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنص الإنكليزي:

On Being Human

by Erich Fromm
The Continuum Publishing Company
370 Lexington Avenue
New York, NY 10017
Copyright © 1994 by the Estate of Erich Fromm
Foreword Copyright (c) 1994 by Rainer Funk
Translated into Arabic by: Mohammad Habeeb

ISBN: 978 – 9933 – 477 – 55 -4

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

حقوق الطبعة العربية محفوظة لدار الحوار للنشر والتوزيع
يمنع نسخ أو تصوير هذا الكتاب أو أجزاء منه بأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية أو تصوير ضوئي أو تسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى دون أذن خطي مسبق من دار الحوار للنشر والتوزيع.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the written permission of Dar Al Hiwar Publishing Company.

دار الحوار للنشر والتوزيع www.daralhiwar.com
ص. ب 1018 اللاذقية، سورية، هاتف وفاكس: 339 422 41 963+

البريد الإلكتروني daralhiwar@gmail.com
info@daralhiwar.com

إيريش فروم

كينونة الإنسان

ترجمة: محمد حبيب

تم إصدار هذا الكتاب بدعم من برنامج "أضواء على حقوق النشر" في أبو ظبي

this edition has been produced with a subsidy by the Spotlight on Rights programme in Abu Dhabi.

دار الحوار

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة المحرر	9
الجزء الأول	15
البديل الإنساني	15
1 ـ الإنسان العصري والمستقبل	17
ـ مراحلٌ في تطور الإنسان الغربي	19
ـ الاغتراب باعتباره مرض الإنسان العصري	26
ـ اللامبالاة كتجلٍّ جديدٍ للشر	30
ـ البديل: عصر نهضة للإنسانية	32
2 ـ مشكلة الإنسان النفسية في المجتمع المعاصر	35
3 ـ ما لا أحبه في المجتمع المعاصر	42
4 ـ تفكك المجتمع	45
ـ طبيعة الأنظمة	46
ـ في تفكك الأنظمة الاجتماعية	49
ـ تفكك أم إعادة دمجٍ للمجتمع التكنولوجي المعاصر	53
5 ـ البحث عن بديل إنساني	58
ـ إلى أين نحن ذاهبون؟	59
ـ شروط الناشط الإنساني البديل	63

ـ ضرورة حركة بديلة 67
6 ـ إنسانية جديدة كشرط لعالم واحد 70
ـ تاريخ فكرة الإنسانية 72
ـ علاقة الإنسانية باليوم 84
الجزء الثاني 91
مبادرات واعترافات إنسانية 91
7 ـ فكرة مؤتمر عالمي 93
8 ـ حملة من أجل مكارثي 98
9 ـ حول النضال العام ضد الصنمية 107
10ـ بعض معتقدات الإنسان، في الإنسان، من أجل الإنسان 110
11 ـ ملاحظات على العلاقة بين الألمان واليهود 116
الجزء الثالث 123
إيكهارت وماركس حول الكينونة والتملك 123
مقدمة 127
12 ـ إيكهارت 129
ـ في فهم أفكار إيكهارت 129
ـ في الملكية والكينونة 136
ـ موعظة في الفقر 141
13 ـ كارل ماركس 145
ـ اهتمامات ماركس "الدينية" 145
ـ تذييل: الدين ومفهوم الله 147

ـ الإنسانية كعقيدة خلاص دنيوية 154
ـ الملكية والكينونة، كما يراها ماركس 164
ـ الاهتمام الديني العام 176
ـ تقايد الصوفية 176
ـ التدين الإلحادي 183

مقدمة المحرر

كائنٌ من كان من يحاول تعريف "الخيط القرمزي" الذي يجري في أعمال فروم كلها، سيكتشف، أولاً، المقاربة الاجتماعية ـ النفسية التي اعتمدها في البحث عن مساعي الإنسان العاطفية المُقَولَبة اجتماعياً. مع ذلك، وفي الفترة الأخيرة من ثلاثينات القرن العشرين، بالتزامن مع مغادرته معهد البحث الاجتماعي وفي سجالاته العنيفة مع دوركهايمر، ماركيوز، وأدورنو، يتضح شيءٌ فروميٌ مختلفٌ لا لبس فيه، تتضح رؤيته الإنسانية للإنسان والعالم التي تصبح مميزةً، وتستمر في حياته وعمله كما الخيط القرمزي. وكلما أراد فروم، من هذه النقطة فصاعداً، أن يوصِّف حتى أفكاره، يستخدم صفة "إنساني". فيتحدث عن علم الإنسان الإنساني، عن الاشتراكية الإنسانية، عن المجتمع الصناعي الإنساني، عن الضمير الإنساني، عن الدين الإنساني، عن الإدارة الإنسانية، عن الأخلاق الإنسانية، وعن اليوتوبيا الإنسانية.

في تقييم فكر فروم غالباً ما يكون، بالضبط، هذا الإيمان الإنساني بالإنسان هو المتسبب في "افتراق العقول" parting of the minds : فكيف يستطيع فروم أن يؤمن وهو الذي أدرك بوضوحٍ تامٍ الآثار الضارة لاغتراب ـ الإنسان ـ الذاتي، والذي فسّره في ضوء علاقاتنا الثقافية الاجتماعية الاقتصادية، وكشف في الوقت نفسه القناع عن أن أي خلاصٍ salvation من الخارج هو مجرد تعبيرٍ عن تغرب الذات كيف يستطيع بعد ذلك كله أن يؤمن بالإنسان؟

في متن هذه النصوص من كتابات فروم غير المنشورة نجد إجابةً مزدوجة الأسلوب على هذا السؤال: فهي من جهةٍ تُظهر كل حدودَ تدميريةِ واغترابِ الذات المرعب لدى الإنسان المعاصر، وتتحدث في الوقت نفسه عن الإمكانيات الحقيقية التي تفضي إلى أن يصبح الإنسان سعيداً. فهناك يوتوبيا "حقيقيةٌ" ما دام الإنسان قادراً على الوصول جزئياً، على الأقل، إلى طاقاته القادرة على تعزيز النمو.

ساهمت تبصرات التحليل النفسي في إطلاق فروم لفلسفته الإنسانية التي يقول فيها إن اللاشعور يُمثِّل الإنسان بكلِّيَته والبشرية كلِّها. إذ ينطوي اللاشعور على طيفٍ كاملٍ من الإجابات الممكنة، وأية ممكناتٍ تُصقل، وأيها يُعاق، وأيها يُكبت، هو أمر بالغ الأهمية. ففي الأساس, رغم أن "... الإنسان، في أي ثقافةٍ، يُواجه بسلسلةٍ كاملةٍ من الممكنات: فهو الإنسان القديم، الوحش المفترس، آكل لحوم البشر، الوثني؛ لكنه أيضاً الكائن القادر ـ على التفكير، على الحب، وعلى العدل.[1] لكن، وبما أن الإنسان لا يوجد إلا ككائن اجتماعي، فإن النمط الخاص للمجتمع الذي يعيش فيه يقرر ما هي الممكنات المُفضّلة، إذ يشكّل كل مجتمعٍ طاقات البشر بطريقةٍ تجعلهم يرغبون في فعل ما ينبغي أن يفعلوه من أجل حسن سير عمل المجتمع." فتتحول الضرورات الاجتماعية إلى احتياجاتٍ شخصيةٍ، إلى "طبعٍ اجتماعيٍ." (المصدر السابق، ص 75 ـ 76).

مع ذلك فإن كل مجتمعٍ لا يشجع فقط ممكناتٍ معينةٍ تكون في تصرف لا وعي البشر، بقدر ما يجعل هذه الممكنات معروفةً ويدفع الفرد إلى الارتباط بها. أما الممكنات والنزعات التي تتناقض مع أنماط السلوك

---

[1]. إيريش فروم، "النزعة الإنسانية والتحليل النفسي" في التحليل النفسي المعاصر، المجلد 1 . (1964)، ص27.

الاجتماعية ـ طبائع المجتمع ـ فتُقمع وتُكبت. ولهذا "يمثل عقلنا الواعي بشكلٍ رئيسيٍ مجتمعنا وثقافتنا، بينما يمثل لاوعينا الإنسان الكوني في كلٍّ منا."[2]

يمارس الإنسان في لا وعيه كل الإنسانية ويمارس نفسه كـ "قديسٍ وآثمٍ، طفلٍ وراشدٍ، عاقلٍ ومجنونٍ، إنسانٍ كما كان في الماضي وكما سيكون في المستقبل" (المصدر السابق). هذا الشرط هو ما جعل الفلسفة الإنسانية تجد تبريرها الأقصى في التجربة الإنسانية، أي في الأنسنة والأثر المنتج لجعل الوعي لا وعيٍ. يكتب فروم:

تتمثل هذه التجربة الإنسانية في الشعور بأن لا شيء إنسانياً مخالفٌ لفكرة: "أنا أنت"، في أن المرء يستطيع فهم إنسان آخر، لأننا نتشارك كجزءٍ من ملكياتنا المشتركة نفس عناصر الوجود الإنساني.... توسيع وعي ـ الذات بأن التجربة الإنسانية تُقرِّب الإنسان من نفسه ـ حتى أثناء تجاوزها وعي وبوح فضاء اللاشعور الاجتماعي ـ وتُمكّنه من اختبار نفسه في كامل أبعاد إنسانيته المشتركة (نفس المصدر).

بعدما تأكّد أن اللاشعور، المستقل عما هو وعيٌ اجتماعيٌ ومكبوتٌ، يمثل كلّية المرء بكل إمكانياته، يبرر فروم الاعتقاد الإنساني في وحدة البشر، ليس فقط نظرياً، إذ حالما يفتح المرء ذاته على عقله الباطن، يعيه، وبالتالي يصل إلى تجربة إمكانياته الأخرى، عندئذ ينبسط المرء، ينمو، ويعيش التناقض الظاهري والمنتج ـ أو كما يقول فروم أيضاً، يمثّل التجربة الإنسانية التي يمكن للمرء أن يرتبط من خلالها بمودّة وبشكل معقول بالعالم والناس، لأنه لم يعد هناك أي شيء غريب بالنسبة للمرء، وأنه فقط عندما يفتح المرء ذاته على

---

[2]. إيريش فروم، قلب الانسان :في عبقرية الخير والشر، نيويورك، 1964، ص 93.

عقله الباطن، على كلّية الشخص الموجود داخله، ويدرك فردانيته، يبلغ تجربة الكائن الكوني، لأنه، "لا يستطيع هجر الأنا من اكتمل تطور ذاته"[3]

أكثر ما يهم فروم في الفلسفة الإنسانية، هو ما يقوده إلى استعمال صفة "الإنساني" كثيراً. وسبب دفاعه عن ولادةٍ جديدةٍ للفلسفة الإنسانية يتعلق بهذه التجربة الإنسانية. إنه مهتمٌ بما هو إنسانيٌ، أي تطور شغف الإنسان الخاص وقواه العقلية، بالإضافة إلى توجهه الإنساني وموقفه (كما أوضحه في علم طبائعه characterology) بمفهومه للإنتاجية والتوجه الإنتاجي، علاقته الغريزية مع النظم الحية الأخرى[4]، وأسلوب الكينونة. وكلما ازداد عيش المرء لذاته كمؤلفٍ، كممثلٍ، وكموضوعٍ لحياته ـ وكذلك ذاته التي تفكر، تشعر، وتعمل بقواها الخاصة ـ يطوّر أيضاً قواه العقلية وشغفه، التي يستطيع معها أن يتحد بكليّته مع العالم والآخرين دون أن يخسر نفسه.

أنتج فروم نصوص هذا الكتاب خلال السنوات العشرين الأخيرة من حياته. وقد تميزت هذه النصوص بعمق الرؤيا في كامل نطاق اغتراب ـ النفس الإنسانية وكأنها في إيمانٍ، متواصل حتى آخر لحظةٍ في حياة الإنسان.

لقد جرى جمع نصوص الكتاب من محاضرات ألقاها فروم، ومن نصوص بعض تلك المحاضرات التي كتبها فروم في مناسبات خاصة (خصوصاً الجزء الثاني من الكتاب، حيث تنطوي هذه المحاضرات على مبادرات واعترافات إنسانية) أو التي كتبها كمخطوطات كتابٍ (كما في الجزء الثالث الختامي، يتعلق باليوتوبيا الحقيقية لنمط الكينونة الموجود، وفقا لميستر إكهارت وكارل ماركس).

---

[3]. إيريش فروم، ما وراء قيود من الوهم :مناوشاتي مع ماركس وفرويد،، نيويورك، 1962،..178 ص 178.

[4]. biophilia فرضية تشير إلى أن هناك علاقة غريزية بين البشر والنظم الحية الأخرى.

قام محرر الكتاب بتجميع النصوص، تنسيقها، تقسيمها، ووضع الكثير من عناوينها. وتظهر ملاحظات التحرير المتعلقة بأصل المخطوطات الفردية في المخطوطات ذات الصلة وتسبق النصوص، وكما في كل الكتابات غير المنشورة هناك العديد من الإسقاطات والإضافات التي وضعناها بين أقواسٍ كي يسهل تمييزها.

توبينجنن 1993

رينير فنك

(ترجمة لانس دبليو غارمر)

الجزء الأول

البديل الإنساني

1 ـ الإنسان العصري والمستقبل

اجتمع الكونغرس الدولي للتحليل النفسي وتطويره المستمر في *6 ـ 11* أيلول، *1961*، في دولسدورف، غرب ألمانيا، وقد ضم الكونغرس إلى جانب فروم مجموعة من المحللين النفسيين "غير الأرثوذكسيين" من ألمانيا (نذكر من جمعية المحللين النفسيين الألمان، دبليو شفيدر، إف. هيغل، وإف. ريمان)، من هولندا (آ. جي . ويسترمان هولستينج)، من سويسرا (إتش. بينسوانجر وإم. بوس من دازين أناليسيز)، من الولايات المتحدة (جي. تشيزانوفسكي وإتش ستيرلينغ).

في *6* أيلول، ألقى فروم محاضرةً أمام *300* محللٍ نفسيٍ غير أرثوذكسي(نُشِرت في *1966*) في "المواقف الأساسية في التحليل النفسي". وفي *9* أيلول ألقى فروم المحاضرة العامة الثانية بعنوان "الإنسان العصري ومستقبله." وقد تضمنت هذه المحاضرة نسخةً مكثفةً من تشخيص فروم لمفهوم العصر في بداية *1960s*، قبل أن يُطوِّر مفهوم مجامعة الجثث *necrophilia*. إن النصوص المنشورة هنا ولأول مرةٍ في اللغة الإنكليزية، هي نسخٌ من تلك المحاضرة المسجلة على شريط تسجيل، وقد ألقى فروم تلك المحاضرات ارتجالياً.

أن نتحدث اليوم [في 1961] في موضوع "الإنسان العصري ومستقبله" فهذا لا يعني فقط أن نتساءل كيف سيكون مستقبل الإنسان، بل أيضاً فيما إذا سيكون للإنسان أي مستقبلٍ، مهما يكن هذا المستقبل. في الوقت نفسه، هذا السؤال عن المستقبل لا يتعلق فقط بالإنسان العصري وحضارته؛ في ضوء

نمو القوة التدميرية للأسلحة الذرية، فالقضية تتعلق بحياة الإنسان على الأرض عموماً. بالتأكيد هذه هي المرة الأولى في تاريخ الإنسان التي يضطر فيها المرء إلى طرح سؤال كهذا. فالقنبلة الذرية هي أسوأ أعراض مرض المجتمع العصري.

ماذا أقصد بعبارة "الإنسان العصري"؟ يمكن أن تعني أن إنسان اليوم - أي، كل الناس في القرن العشرين - أو الإنسان في البلدان الغربية المصنعة كنقيضٍ للإنسان في آسيا، أفريقا والأجزاء الأخرى غير المصنعة في العالم. فعندما نسأل ماذا أقصد بـ "الإنسان العصري" يغدو واضحاً أن شيئاً ما في الحالة التاريخية قد تغيّر أيضاً للمرة الأولى: يزداد الناس في البلدان غير المصنعة شبهاً بالناس في الغرب بسرعة عاليةٍ. فقد صدّر الإنسان الغربي تقنياته كما صدّر أفكاراً معينةً إلى البلدان غير المصنعة. ولأنه يبدو أنه يضيع، أو أنه قد ضاع سلفاً، فإن السلطة التي مارسها على العالم لقرونٍ، نراها منهمكة الآن في تحويل كل العالم وفقا لتطورها الغربي الخاص.

عندما أتحدث عن تطور الغرب الخاص، أعني في المقام الأول التكنولوجيا والتصنيع الغربيين، بالإضافة إلى الفكرة الغربية عن التقدم التاريخي والهدف التاريخي. فالقومية، منتج غربي عصري نسبياً، وهي أيضاً جزءٌ من تطور الغرب. وقد رسّخت هذه الأفكار نفسها في الشرق، وغالباً في صيغتي الماركسية أو الاشتراكية المفسدتين.

ربما يشبه ما يجري اليوم ما جرى عندما طعَّمت روما أوروبا الوثنية بالمسيحية. لقد خسرت روما بالتأكيد سلطتها السياسية، مع ذلك فقد طمرت ثقافتها، أفكارها، وشكل تنظيمها في تُرَبٍ أجنبيةٍ. في تلك الأيام كانت تلك التُرَبُ أكثر بدائية من الشعوب ما قبل الصناعية بالمقارنة مع الغرب.

مراحل في تطور الإنسان الغربي

من المستحيل إعطاء نظرةٍ عامةٍ شاملةٍ عن المراحل الأكثر أهميةً في التطور الغربي خلال محاضرة واحدة، لذلك سأكتفي بما يمكن تحقيقه هنا فقط بتقديم اقتراحاتٍ تخطيطيةٍ، لكن مع ذلك لا غنى عن النظرة العامة هذه لفهم ما سيأتي لاحقاً.

1. تغطي المرحلة الأولى من تطور الإنسان الغربي تغطي فترةً زمنيةً تمتد، تقريباً، من 1500 ق.م حتى بداية العصر المسيحي. وتتميز هذه المرحلة بانعطافة الإنسان العظيمة من الوثنية إلى الدين الإنساني. وسأعود لاحقاً إلى ما أعنيه "بالوثنية"؛ لكني أريد هنا فقط أن أقول إني أقصد تلك الصيغة من بحث الإنسان عن وحدةٍ يعود من خلالها إلى الطبيعة، إلى "حيوانيته" الخاصة، إلى إخضاع نفسه. فهو يُخضع نفسه للطبيعة، إلى عملٍ أنجزه بيديه (في شكل صنمٍ صنعه من الذهب والفضة أو من الخشب) أو أنه يخضع نفسه إلى بشرٍ آخرين.

من المفترض أن تكون الانعطافة من الوثنية إلى الدين الإنساني قد بدأت مع الثورة الدينية لأخناتون (أو الإمبراطور الفرعوني الرابع، أمينوفيس، 1375-1358 ق.م) ومن ثم استمرت في فسيفساء من الدين، في الطاوية، البوذية، وفي الفلسفة الإغريقية في الفترة الكلاسيكية. تُوجه كل هذه التطورات نحو خلاص الإنسان، الذي يسعى بواسطتها إلى وحدةٍ جديدةٍ، ليس كما في الأديان البدائية الطوطمية أو الأرواحية animism من خلال آلهة الطبيعة وأصنامٍ صنعها بيديه، بل من خلال الاندفاع إلى الأمام وإيجاد وحدةٍ جديدةٍ مع العالم عبر تنمية الإنسان الكاملة. ويتحقق إنجاز المرحلة الأولى من تنمية الإنسان الغربي مع التحوّل نحو الدين الإنساني خلال هذه القرون الخمسة

عشرة التي ليست من الناحية التاريخية ـ إذا استخدمنا كلمات كُتّابِ المزامير ـ أكثر من "مراقبةٍ في الليل".

2. تظهر المرحلة الثانية في فكرة الترميم التاريخية، كما يجدها المرء في رسالة الخلاص النبوية messianism[5] بعبارةٍ بسيطةٍ جداً، لقد طور الخلاص النبوي الفكرة التالية: كان الإنسان على وفاقٍ مع الطبيعة في الجنة، لكنه كان ـ مثل الحيوانات ـ دون وعيٍ بذاته. وفي عصيانه لوصية الله، أو ـ يمكننا القول ـ في قدرته على قول "كلا"، يعي الإنسان ذاته، ويخطو الخطوة الأولى في درب الحرية. مع هذه الخطوة، يُصنع تاريخ الإنسان للمرة الأولى. ويُكسر انسجام الإنسان الأصلي مع الطبيعة. يُطرد الإنسان من الجنة ويُمنع من العودة إليها من قبل ملاكين يحملان سيفين من لهبٍ.

وفقاً لهذه الفكرة النبوية ـ المسيحية، يكون التاريخ، بالمعنى الشامل، تاريخ مصالحةٍ؛ إنه تاريخ تطور الإنسان نحو إنسانيته، نحو تطوير خصائصه الإنسانية، وعلى الأخص العقل والشغف. وحالما يكمل الإنسان تطوير ذاته كلياً، فسوف يجد انسجاماً جديداً، انسجام الفرد المتطور، العاقل، الواعي ـ ذاته، المحب الذي يصبح واحداً مع العالم، ويحتفظ مع ذلك بفرديته. فالانسجام الجديد هو الانسجام القديم، لكن على مستوىً مختلفٍ. إنه انسجامٌ ـ مع ذلك ـ مختلف كلياً عن انسجام الإنسان قبل طرده من الجنة.

3. في المسيحية، يجري نقل هذه الفكرة النبوية ـ المسيحية الجديدة من تربة فلسطين إلى أوروبا. عملياً، يجري تغيير شكل فكرة المسيحية ـ النبوية بطريقة ما. والتغيير الأكثر أهميةً، أي، خلاص الإنسان، تغيير الإنسانية، لم يحدث داخل التاريخ بل، بالأحرى، تعالى عليه. ذلك أن ملكوت الله لا يُفهم

---

[5]. الاعتقاد بقدوم المسيح (عليه السلام)، أو الحركة التي تقوم على هذا الاعتقاد. المترجم.

بالمعنى المسيحي، كما فهمه معظم الأنبياء التوراتيين ـ أي، على أنه تغيير **لهذا** العالم ـ بل كتأسيسٍ لعالمٍ روحيٍ جديدٍ يتعالى على هذا العالم!

على الرغم من هذا التعديل، فإن المذهب المسيحي للمصالحة هو استمرارٌ لفكر الخلاص النبوي، كما أنه، بهذا المعنى، متميزٌ عن مذاهب المصالحة الأخرى، مثل البوذية، حيث أن المصالحة، ووفقاً للمذهب المسيحي، هي دوماً مصالحةٌ جمعيةٌ، خلاصٌ للبشرية وليس للفرد فقط. حتى عندما يعدّل مذهب الخلاص المسيحي نقطةً حاسمةً في فكرة الخلاص المسيحية، بقدر ما يستبدل الخلاص، ماوراء التاريخ، فكرةً تاريخيةً، بقدر ما تزداد الحاجة إلى التشديد على أن تاريخ المسيحية قد أعطى مراراً زخماً لتحرير التاريخ للإنساني، خصوصاً خلال، ما قبل وما بعد إصلاح الطوائف المسيحية.

4. تُقادُ رسالة الإنجيل، **الكلمة الطيبة**، تاريخياً وفق توجه الكنيسة الكاثوليكية. وهنا، في الكنيسة الكاثوليكية، أُنجز اتحادٌ ذو أهميةٍ تاريخيةٍ عظيمةٍ. إذ قُرِنَت فكرة المصالحة اليهودية، في شكل الخلاص النبوي، مع فكرة العلوم الإغريقية، النظرية. هذا الاتحاد بين فكرة الخلاص ـ النبوي للمصالحة مع الفكر الإغريقي ـ مثل، فلسفات أرسطو وأفلاطون ـ أسس لشيءٍ جديدٍ، شيءٍ نما وأثمر في أوروبا على مدى ألف عامٍ. وقد دامت عملية الإثمار هذه من نهاية روما الوثنيةpagan [في القرن الرابع] حتى نهاية العصور الأوربية الوسطى. لقد كانت أوروبا على مدى ألف عامٍ تقريباً حبلى بالإرث الإغريقي ـ الروماني واليهودي ـ المسيحي. بعدئذٍ، بعد ألف عامٍ، وُلِدَ شيءٌ جديدٌ من صلب أوروبا: لقد وُلد المجتمع الحديث.

5. يبدأ المجتمع الحديث مع عصر النهضة، وفقاً لتعبير كارل جاكوب بوركهارد الشهير، فقد تميّز عصر النهضة باكتشاف الفرد والطبيعة. ربما ينبغي أن نستعمل تعبيراً أدق بدلاً من قول "اكتشاف"، وهو "إعادة ـ اكتشاف"، بما

أنه بعثٌ جديدٌ لكثيرٍ مما شعر به أبناء العصور الإغريقية والرومانية حيال الإنسان والطبيعة. لقد كان عصر النهضة أيضاً ولادة عِلمٍ جديدٍ.

استمر عصر النهضة في الحفاظ على رؤيا المسيحية النبوية في شكلٍ جديدٍ: في شكل المدينة الفاضلة. فإن كان الخلاص النبوي قد رأى المجتمع المثالي - المجتمع الإنساني، الجيد - على حدود الزمن، فإن مدينة عصر النهضة الفاضلة ترى المجتمع الجيد يقف على حدود الفضاء، في مكان ما على جزء من الأرض لم يُكتشف بعد. يضطر المرء أن يذكر هنا يوتوبيا توماس مور، الذي اخترع كلمة "يوتوبيا" من أجل هذا النوع من الرؤيا، يوتوبيا توماسو كامبينيلا، ويوتوبيا الألماني يوهان فالنتاين أندريا. فمنذ عصر النهضة حتى نهاية القرن التاسع عشر، يمكن أن يوصف الفكر الغربي، من بين أشياء أخرى، بحقيقة أن اليوتوبيا كنسخةٍ خاصةٍ من الرؤيا المسيحية تشغل فيه موقعاً مركزياً. ومن الحق القول إن الأمر نفسه يصح أيضاً على أفكار كارل ماركس، ما عدا أن ماركس طالما قاوم اقتراح أية يوتوبيا، ولم يمنحها قط التعبير الإيجابي الذي منحها إياه الكتاب اليوتوبيون العظام.

يتزايد إدراك إنسان عصر النهضة لقوته، ويبدأ بتحرير نفسه من قيود الطبيعة، ومن ثم السيطرة عليها. وعلى مدى القرون التالية، يقود العلم الجديد والموقف من الحياة إلى اكتشافٍ حقيقيٍ للعالم، إلى تكنولوجيا وصناعةٍ جديدين، وإلى سيطرة الإنسان على العالم. وفي القرنين السابع والثامن عشر، تبلغ الإنسانية الجديدة أوجها. يتركز الفكر الغربي على الإنسان، على الإنسانية، وعلى الرأفة humaneness. في المواقف الدينية، تتراجع مفاهيم التوحيد، ومع ذلك فإن التجربة الدينية كحقيقة تبقى أقوى مما كانت عليه في أي وقت مضى باستثناء القرن الثالث عشر. لقد كان المؤرخ الأمريكي كارل. ل. بيكر محقاً في تشديده على أن القرن الثامن عشر لم يكن أقل إيماناً من

القرن الثالث عشر، حتى لو عبَّر القرن الثامن عشر عن التجربة الدينية ذاتها في لغةٍ ومفاهيم مختلفين.

لقد بدا القرن التاسع عشر يقترب من عصر الوفاء بالوعد: في القرن التاسع عشر بلغ الإنسان مرحلة قطف ثمار نهاية القرون الوسطى. وكان يفترض بعصر الوفاء بالوعد أن ينتج الإنسان الذي سيطر على الطبيعة، الذي سيجتث الحروب، وسينتج ـ كوسيلة لتنمية البشرية ـ وفرةً في المواد. كما بدت الرؤيا المسيحية للمجتمع الجيد، للمجتمع الإنساني، على وشك الإثمار في القرن الثامن عشر. وحتى بداية الحرب العالمية الأولى، كانت الإنسانية الأوروبية محكومة باعتقادها في تلبية تلك الآمال والأفكار، الآمال والأفكار نفسها التي لم تفقد قوتها ولا تأثيرها منذ زمن الأنبياء حتى ذلك الوقت.

ما الذي حدث منذ ذلك الوقت؟ ماذا حدث للإنسان الغربي في السنوات الستين ونيف الماضية؟ لقد حدثت حربان عالميتان، وشهد العالم وحشية نظام هايدر Hider's والستالينية، وهناك أيضاً الخطر اللحظي من الطمس الكلي للإنسان. لئن كان الإنسان قد حلم بالمستقبل، لقرونٍ خلت، فقد تخلى عنه تقريباً بعد عام 1914.

لقد تحدثت عن عملية ولادة المجتمعات الجديدة. وأود أن أقول إن إنسان القرن ـ العشرين يبدو قد فشل فشلاً ذريعاً. ما الذي حدث حتى بدا أن كل شيءٍ سينهار لحظة يظهر الإنسان ليتوّج مساعيه التاريخية باعتلاء العرش؟

نعرف بعض الأشياء عن التطور الذي أفضى إلى هذه النتيجة. فما بدأ في القرن التاسع عشر استمر في العشرين مع ازدياد مطردٍ في الكثافة والسرعة: نمو النظام الصناعي الحديث، الذي أفضى إلى مزيدٍ ومزيدٍ من الإنتاج وإلى زيادةٍ في توجّه المستهلك. فقد أصبح الإنسان جامعاً ومستخدماً. وأصبحت

تجربة حياته المركزية، أكثر فأكثر، أنا **أملك** وأنا **أستخدم**، وأقل فأقل أنا **أكون**. بالتالي فإن الوسيلة ـ بالتحديد ـ الرفاه المادي، الإنتاج، وإنتاج السلع ـ أصبحت غايةً بحد ذاتها. لم يسع الإنسان، سابقاً، إلى أكثر من إيجاد وسيلةٍ لحياةٍ أفضل، حياة تليق بكرامة البشرية.

انحلّت روابط التآزر العائلي والاجتماعي دون أن تحل محلها روابط جديدةٌ. فالإنسان العصري وحيدٌ وقلقٌ. إنه حرٌ، لكنه خائفٌ من هذه الحرية. هو يعيش ـ كما قال عالم الاجتماع الفرنسي الشهير إميلي دوركهايم ـ في حالة من عدم الاستقرار. إنه موسومٌ بالانقسام والخسة اللذين يجعلان منه ذرةً لا فرداً، واللذين أصبحا يذرانه بدلاً من أن يضفيا عليه الفردانية المميزة. فـ "الذرة " و"الفرد" لهما المعنى ذاته: "ذرة" هي كلمة إغريقية، و"الفرد" كلمة لاتينية. على أية حال، لقد حازت الكلمتان معانٍ متناقضةً في لغتنا. فقد أمل الإنسان العصري أن يصبح فرداً؛ لكنه، والحق يقال، قد أصبح ذرةً قلقة، ذرةً يجري تقاذفها إلى الأمام وإلى الوراء.

إن أولويات النظام الصناعي هي التوازن، الكمّ، والمحاسبة. والسؤال هو دوماً: ما هو المهم؟ ما الذي يحقق الأرباح؟

من الضروري أن نسأل أسئلةً كهذه في مجال الإنتاج الصناعي. مع ذلك فإن مبادئ المحاسبة، التوازن، والفائدة، جرى تطبيقها في الوقت نفسه على الإنسان، وقد امتدت من الاقتصاد إلى حياة البشرية بأسرها. أصبح الإنسان مشروعاً: حياته هي رأسماله، ويبدو أن مهمته هي استثمار رأسماله هذا قدر الإمكان. إذا ما جرى استثماره جيداً، فهو ناجحٌ؛ وإن استثمر حياته بشكلٍ سيءٍ، فهو فاشلٌ. وهكذا يتشيّأ، يصبح هو نفسه شيئاً.

لا نستطيع أن نكذب على أنفسنا فيما يخص هذه المعرفة: فعندما يصبح المرء شيئاً، يموت، حتى إن كان ـ مرئياً ـ لا يزال حياً. وإن كان المرء ميتاً روحياً،

رغم أنه حيٌ فيزيولوجياً، عندئذٍ لا يغدو خاضعاً فقط للتآكل، بل يصبح خطيراً ـ خطيراً على نفسه والآخرين.

لقد كان ناس القرن التاسع عشر مختلفين بالتأكيد عن ناس القرن العشرين. فقد اعتاد الناس في بداية القرن العشرين إما أن يقبلوا السلطة أو أن يثوروا ضدها. فرواية صموئيل بتلر **طريق الجسد كلّه** (1903) مثالٌ رائعٌ يوضح ثورة إنسان القرن التاسع عشر وقتاله ضد السلطة في كلٍ من العائلة والأمة على حدٍ سواء. لقد شعر إنسان القرن التاسع عشر أن من واجبه الأخلاقي أن يجمع ويدّخر. وكما هي الحال في أغلب الأحيان، تضرب هذه الفكرة جذورها عميقاً في أساليب إنتاج مجتمع القرن التاسع عشر. فقد كانت مراكمة رأس المال أمراً فائق الأهمية.

لقد ظهر في القرن العشرين نقدٌ متعاظمٌ لأفكار معيّنة كانت قد لعبت دوراً كبيراً في حياة القرن السابق. أما القضية الرئيسية اليوم فلم تعد منافسة الناس بين بعضهم البعض والخصومة التي تنتج عن روح التنافس. على العكس تماماً: يشكل الناس اليوم فريقاً، مجموعةً جيدة التأهيل تعمل معاً بسلاسةٍ، لأن هذه هي الطريق الوحيدة لنجاح المشاريع الكبيرة. لقد تطورت الصناعة والاقتصاد بشكلٍ فعالٍ لدرجة أنها، كشرطٍ للتشغيل، تحتاج إلى بشرٍ يصبحون مستهلكين، بشرٍ يمتلكون أقل قدرٍ ممكنٍ من الفردية، بشرٍ على استعدادٍ لطاعة سلطةٍ مجهولةٍ، بينما يعانون من وهم كونهم أحراراً ولا يخضعون لأية سلطةٍ.

يسعى الإنسان العصري، كما يقال، للحصول على مساعدةٍ من الأم الكبيرة، الشركة أو الدولة، ويصبح الرضيع الأبدي الذي، من جهةٍ أخرى، لا يكتفي أبداً، لأنه لا يطوّر إمكانياته كشخصٍ. وفي حالة فرنسا القرن الثامن عشر، على وجه الخصوص، أدرك المرء سلفاً أنه لا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً حقاً.

ولذا توصف هذه الحالة بمفرداتٍ فرنسية الدلالة: إذ يتحدث المرء عن، شر القرن وعدم الارتياح، كي يصف القلق في عالم يزداد أتمتةً يوماً بعد يومٍ ويخلو من أي معنىً. وقد صوّر سمايل دوركهايم الحالة على أنها تسم أيضاً بداية الانتحار كظاهرةٍ جماعيةٍ جرّاء أتمتة الإنسان والصيرورة التي يصبح فيها الوجود عديم المعنى.

الاغتراب باعتباره مرض الإنسان العصري

سأناقش الآن بشموليةٍ أوسع، نوعاً ما، ما أعتقد أنه جوهر هذا الشعور بعدم الارتياح، وجوهر شر هذا القرن. ذلك أن الإنسان العصري يعاني من مرض الاغتراب. لقد ذهب مفهوم الاغتراب في غياهب النسيان عقوداً، لكنه بدأ يستعيد شعبيته مؤخراً. لقد استخدمه من قبل هيغل وماركس، وقد يكون المرء محقاً عندما يقول إن فلسفة الوجودية هي في الأساس تمردٌ على تزايد غربة الإنسان في المجتمع المعاصر.

ما هو الاغتراب بالضبط؟ لقد لعب معنى الاغتراب، في تقليدنا الغربي، دوراً كبيراً ـ وإن يكن ليس كمفهوم "الاغتراب" بل كمفهوم "الوثني"، بالمعنى الذي استخدمه فيه الأنبياء. يزعم بعض الناس بسذاجةٍ أن الفارق بين ما يسمى "وثنيةً" والاعتقاد التوحيدي في إله واحد حقيقي هو مجرد مسألةٍ عدديةٍ: كان لدى الوثنيين آلهةٌ كثيرةٌ، بينما آمن التوحيديون في إلهٍ واحدٍ فقط. لكن ليس هذا، على أية حال، الفارق الجوهري. فالنقطة الجوهرية طبقاً لأنبياء العهد القديم هي أن الوثني شخصٌ يصلي لمنتجٍ من صنع يديه. يأخذ قطعة خشبٍ. بجزء منها يشعل ناراً، على سبيل المثال، ليخبز كعكة؛ ويصنع من الجزء الآخر تمثالاً يصلي له. ورغم أنه يصلي لأشياءٍ جامدةٍ، فإن

هذه "الأشياء" تملك أنفاً ولا تشم به، وتملك أذنين ولا تسمع بهما، وتملك فماً ولا تتكلم.

ماذا يحدث في الوثنية؟ إنْ فهم المرء الوثنية كما يفهمها التفكير النبوي، عندئذٍ ما يحدث هو بالضبط ما سماه فرويد تحويلاً *transference* . إن التحويل برأيي، كما نعرفه في التحليل النفسي، هو تجلٍ للوثنية. يحوّل المرء نشاطاته الخاصة أو كل تجاربه ـ من قدرته على الحب، أو قدرته على التفكير ـ إلى موضوعٍ خارج نفسه. قد يكون الموضوع شخصاً، أو شيئاً مصنوعاً من الخشب أو الحجر. وحالما ينجز المرء هذا الصلة التحويلية، يدخل في علاقةٍ مع ذاته فقط بخضوعه إلى الموضوع الذي نقل إليه وظائفه الإنسانية. وهكذا أن تحب (بطريقة وثنية، متغربة) يعني: أنا أحب فقط عندما أُخضِع نفسي إلى الصنم الذي حوّلت إليه كل مقدرتي على الحب. أو: أنا جيّد فقط عندما أُخضِع نفسي إلى صنم حوّلت إليه كل ما هو جيد عندي. هذه هي الحالة مع الحكمة، مع القوة ـ في الواقع، مع كل الصفات الإنسانية. بقدر ما يصبح الصنم أكثر قوةً ـ أي، بقدر ما أحوِّل إليه ـ بقدر ما أصبح فقيراً بائساً ويزداد اعتمادي عليه، بما أني سأضيع عندما أفقد الشيء الذي حوّلت إليه كل ما أملك.

في التحليل النفسي، لا يختلف التحويل في جوهره عن هذا الأمر. طبعاً، يهتم التحليل النفسي عادةً بالتحويلات الأبوية والأمومية، لأن الطفل يرى في والده وأمه الشخصين اللذين يحوِّل إليهما تجاربه الخاصة. على أية حال، الجوهري هنا، ليس حقيقة أن الطفل يحوِّل إلى والده وأمه، بل بالأحرى ظاهرة التحويل بحد ذاتها ـ حيث يبحث الشخص غير الناضج عن صنم، فإن وجد صنماً ـ شخصاً أو شيئاً ـ يستطيع أن يصلي له طيلة حياته، عندئذٍ لن يضطر إلى اليأس. وهذا أحد الأسباب في أن العديد من الناس، برأيي،

يستمتعون كثيراً في الذهاب إلى محللٍ نفسي ولا يريدون أبداً أن يغادروه، ولهذا تختار كل المجتمعات لنفسها من تدعوهم قادةً مع أنهم في حقيقة الأمر مجوّفون ومُرسلون مثل أصنام العصور القديمة، ومع ذلك يحثون البشر على التحويل من أجل ربط أولئك البشر بأنفسهم.

بطبيعة الحال لا بعل ولا عشتروت موجودان في المجتمع العصري. ولأننا نخلط عموماً بين الأسماء والأشياء، نكون سعداء جداً باقتناعنا أن الأشياء تكف عن الوجود إنْ اختفت أسماءها. على أية حال، حقيقة الأمر هي أننا نعيش اليوم في مجتمع أكثر وثنيةً وصنميةً، إذا ما قورن مع مجتمع القرون الأولى.

إن "الاغتراب" بالنسبة لهيجل وماركس يعني أن الشخص قد أضاع نفسه وكفَّ عن تصوّرها كمركز لنشاطه. فالمرء **يمتلك** الكثير **ويستخدم** الكثير، لكنه **كينونة** ضئيلة: "بقدر ما تكون قليل الشأن، بقدر ما يقل تعبيرك عن حياتك، وبقدر ما تكبر ملكيتك بقدر ما يزداد تغرب حياتك ـ وكلما تعاظم رصيدك من كينونتك المتغربة."[6] فالمرء ليس قليل الشأن فحسب، بل هو لا شيء، لأنه محكوم بأشياء وظروف من صنع نفسه. إنه صبي الساحر جوليم Golem[7]. تسيطر على الإنسان العصري المنتجات التي يصنعها بيديه. ويصبح هو نفسه شيئاً. إنه لا شيء، مع ذلك يشعر أنه كبيرٌ باتحاده مع الحالة، مع السلعة، ومع الشركة.

---

[6]. كارل ماركس وفريدريك أنجلس (مجموعة أعمال تاريخية نقدية)، و V. Adoratsky .[الجزء الأول، 6 مجلدات .برلين، 1932، المجلد3، ص 130] .وسوف يشار إلى الاقتباسات الإضافية في هذا الجزء، على أنها أخذت من الأعمال الكاملة، "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" في نقاش فروم لـ (مفهوم الإنسان عند ماركس).

[7]. قصة خرافية يهودية، تقول إنه شخص صُنع من طين ثم بُثت فيه الحياة.

الإنسان العصري تشكّله الأشياء التي يصنعها. ويمكن أن نصوِّر الأمر بملاحظة يومية: عندما يرى المرء في امرئٍ آخر شخصيةً يعرفها من التلفاز فقط، يقول: "يبدو تماماً كما يتصرف على شاشة التلفاز!" فالواقع هو صورة التلفاز؛ وتصويب تصوّر شخصٍ حول حقيقة ما يبدو عليه ذلك المرء تقاس بالتضاد مع الواقع. فإن كان يبدو مثلما يتصرف على شاشة التلفاز، عندئذ يكون تصور الواقع صحيحاً، إذ يكمن الواقع في الأشياء الخارجية، والشخص الحقيقي هو مجرّد ظل لهذا الواقع.

إن تصور الإنسان العصري للواقع مختلفٌ جوهرياً عن تصور الناس في قصة (هانز كريستيان أندرسن) الخرافية [ثياب الإمبراطور الجديدة]. حقيقة الأمر هي أن الإمبراطور عارٍ، لكن الجميع باستثناء الطفل الصغير يعتقد أنه يرى رداء الإمبراطور الرائع. لأن الجميع مقتنعون منذ البداية أن ثياب الإمبراطور لا بد أن تكون رائعةً (لذلك ينكرون ملاحظتهم ـ رؤيتهم أن الإمبراطور عارٍ ـ ويحافظون على صورةٍ زائفةٍ للإمبراطور). هذه الظاهرة، رؤية ثياب الإمبراطور رغم أنه عارٍ، موجودة منذ آلاف السنين. وبهذه الطريقة استطاع الناس الأكثر غباءً أن يصبحوا حكّاماً. أعلنوا اعتقادهم بأنهم حكماء، وكان الأمر، بالنسبة لشعوبهم، عادة يكون الأوان قد فات عندما يحين وقت أن يثبت الحاكم حكمته. وفي القصة الخرافية "ثياب الإمبراطور الجديدة "، لا يزال الإمبراطور موجوداً. القضية هي فقط أنه عارٍ حقاً، رغم اعتقاد الناس أنه يلبس ثياباً. اليوم، ولو أن، الإمبراطور لم يعد موجوداً! يكون الإنسان حقيقياً فقط بقدر ما يكون واقفاً خارجاً في مكان ما. فهو يتشكل من خلال الأشياء، عبر المُلكية، وعبر دوره الاجتماعي، عبر "شخصيته"؛ كشخصٍ حيٍ؛ لكنه، رغم ذلك، ليس حقيقياً.

الأسلحة الذرية رمزٌ مثيرٌ ومروّعٌ جداً عن ماهية الاغتراب. إنها من نتاج الإنسان. هذه الأسلحة تعبر حقيقةً عن أعظم إنجازات الإنسان الفكرية، مع

ذلك فهي تحكمنا. وأصبح من المشكوك فيه ما إذا كنا سنحكمها ذات يومٍ. فنحن البشر الراغبين في أن نعيش نصبح عاجزين، رغم أننا، ظاهرياً، بشرٌ مطلقو السلطة. نعتقد أننا نسيطر، مع ذلك نحن مسيطَرٌ علينا ـ ليس من قبل الطاغية، بل من قبل الأشياء، من قبل الظروف. لقد أصبحنا بشراً بدون إرادةٍ أو هدف. نتحدث عن التقدم والمستقبل، رغم أنه في الواقع لا أحد يعرف إلى أين هو ذاهبٌ، ولا أحد يقول إلى أين تسير الأمور، ولا أحد لديه هدف.

في القرن التاسع عشر، استطاع المرء أن يعلن: "لقد مات الله". في القرن العشرين، ينبغي أن يقول المرء إن الإنسان قد مات. اليوم يبدو هذا القول المأثور صحيحاً: "لقد مات الإنسان، وتحيا الأشياء!" ربما ليس هناك مثال يدل على شناعة هذه البربرية الجديدة أكثر من فكرة التخطيط الحالي لصناعة قنبلة نيوترونية. فما الذي ستفعله قنبلة نيوترونية؟ سوف تدمر كل شيء حي وستبقي على ما هو غير حيٍ: الأشياء، المنازل، الشوارع.

اللامبالاة كتجلٍّ جديدٍ للشر

عندما يأخذ المرء كل شيء في الحسبان ـ الاغتراب، تشيّؤ الإنسان، فقدانه السيطرة على نفسه وتحوله إلى محكوم من قبل الأشياء والظروف التي يخلقها ـ عندئذ يمكن للمرء أن يقول إن مفهوم الشر قد تغير جذرياً. حتى الآن، كان هذا صحيحاً: الشر إنساني. نحن جميعاً مجرمون، تماماً مثلما نحن جميعاً قديسون. كل واحد فينا خيرٌ وكل واحد فينا شرٌ. وعلى وجه الدقة، ولأن الشر بشريٌ أيضاً، نستطيع أن نفهم الشر، بقدر ما نرى الشر في أنفسنا. وهذه ـ أو ينبغي أن تكون ـ واحدة من أهم مقدرات المحلل النفسي: أنه

ينبغي ألا يرتعد من الشر في الآخرين، ما دام قادراً على تصور الشر في نفسه كشيءٍ بشري.

يحدث، في الوقت الحاضر، شيءٌ ما مختلفٌ جوهرياً. فالشرّ لم يعد موجوداً في تضاد مع الخير؛ بالأحرى، هناك بربرية جديدة: اللامبالاة ـ بعبارة أخرى، اغتراب تامٌ وجهاً لوجهٍ مع الحياة. أود أن أدلل على هذه البربرية الجديدة في ظاهرتين: ظاهرة إخمان وظاهرة الإستراتيجية الذرية.

لم يكن كارل أدولف إخمان[8] يوحي بأنه شرٌ خاص، بل إنه متغربٌ كلياً. إنه بيروقراطي إلى حد أن لا فرق لديه فيما لو يَقتُل، أو أن يعتني بطفلٍ صغيرٍ. لقد كفّت الحياة بالنسبة له عن كونها شيئاً حياً. هو "يؤسس منظمة". تصبح المنظمة غايةً بحد ذاتها، سواء أُنشئت لتتعامل مع الأسنان الذهبية أو مع شَعر البشر المقتولين أو مع خطوط السكك الحديدية أو مع أطنان من الفحم. لا يكترث لأي شيء آخر. عندما يدافع إخمان عن نفسه ويقول إنه مجرّد موظف يؤدي عمله بروتين جامد، وإنه، في الواقع، قد نظم سير القطارات وأشرف على تنفيذ البرامج فحسب، فهو لا يجافي الحقيقة أبداً. أعتقد أن هناك شيئاً من إخمان فينا جميعاً.

لا تختلف حجج إخمان كثيراً عن الاعتبارات التي طورها أصحاب استراتيجيات المشروع الذري اليوم. وسأتحدث كمثالٍ عن هيرمان كاهن، أحد أهم الباحثين الأمريكيين في علم الذرة. يقول كاهن إنه من المقبول أن يموت ستين مليون أمريكي خلال الأيام الثلاثة الأولى من الحرب الذرية؛ لكن إن مات تسعون فهذا كثيرٌ جداً. فالقضية هنا تتعلق بالعملية الحسابية ذاتها، التوازن ذاته بين الحياة والموت، كما في سَوْقِ إخمان الناس إلى حتفهم.

---

[8]. ضابط نازي أُعدم في اسرائيل عام 1962 بتهمة ارتكاب جرائم حرب في الحرب العالمية الثانية.

قال كاهن شيئاً آخر أيضاً مرعباً جداً، يوضح بشكل خاص ما أتحدث عنه هنا. لقد قال حرفياً (أمام اللجنة الفرعية من اللجنة المشتركة للطاقة الذرية في 26، حزيران، 1959) وكتبه في كتابه في الحرب النووية الحرارية (1960):

"بعبارة أخرى، الحرب مرعبةٌ. لا جدال في ذلك. لكن السلم كذلك أيضاً. وهذا صحيحٌ، مع نوع الحسابات التي نجريها اليوم، لنقارن بين رعب الحرب ورعب السلم ونرى كم هو أسوأ."[9]

من وجهة نظر سريرية، إن من يستطيع أن يقول أن على المرء أن يحسب أولاً كم هي الحرب مرعبةٌ أكثر من السلم هو ـ بأقل ما يمكن وصفه "شديد الاكتئاب"، وقد يفترض المرء أن هذا الشخص يحمي نفسه من الانتحار بهذه الأفكار. حقيقة، ينبغي أن نقول إن هذا الشخص غير عاقلٍ، ويستحق الشفقة. طبعاً، المرعب في الأمر هو أن هذا الشخص ليس استثناءً، بل هناك الملايين مثله. هذا الموقف من الإنسان المجرد من صفاته الإنسانية ـ من الشخص الذي لا يهتم، الشخص الذي ليس حافظا لأخيه فحسب بل ليس حتى حافظاً لنفسه ـ هذا الموقف هو سمة الإنسان العصري.

البديل: عصر نهضةٍ للإنسانية

بالنظر إلى مرض الإنسان العصري، هل لا يزال له مستقبل من أي نوع كان؟ أعتقد أن هناك إجابةً فقط بمعنى وجود خيارٍ. وأحتاج إلى تقديم هذا الخيار بملاحظة.

---

[9]. قال كاهن في جواب على من شككوا في بيانه: "عنيت أن نوعية الحياة بعد الحرب النووية الحرارية لن تكون مختلفة كثيراً:عن ذي قبل. ومن هو سعيد وطبيعي اليوم؟ سنكون في نفس الحالة تقريبا بعد الحرب ـ وسنبقى ذا فائدة اقتصادية. (سان فرانسيسكو كرونيكل، 27 مارس 1961).

عندما يتحدث المرء عن شرعيةٍ داخلية في الحياة الفردية والاجتماعية، فهذا يعني أن ليس هناك سلسلةً سببية راسخة من نوع "أ يسبب ب". فهذا النوع من الجبريةdeterminism خاطئٌ عادةً. على أية حال، يمكن للمرء عادة أن يقول: "<أ> قد يفضي إلى خيارٍ، خيارين، ثلاثة أو أربعة خياراتٍ، فقط، لكنه لا يقود إلى خياراتٍ أخرى. ويمكن أن نتحقق ونقرر أن هناك فقط بضعة خياراتٍ معيّنةٍ ممكنةٍ ضمن الظروف المعطاة. أحياناً يوجد خياران، وأحيانا يوجد أكثر. بدون الرغبة في التنبؤ، أعتقد أنه يوجد في الوقت الحاضر خيارٌ واحدٌ أمام الإنسان العصري والبشرية قاطبةً على سطح هذا الكوكب: الاختيار بين البربرية وبين نهضةٍ جديدةٍ للإنسانية.

بسبب القوة التدميرية الحالية للأسلحة الذرية، قد يكون ما يؤمن به بعض العلماء صحيحاً: أن الأشياء لن تنحدر حتى إلى مستوى البربرية ثانيةً، لكنها ببساطة ستفضي إلى فناء الجنس البشري وكل شيءٍ حيٍ. فإن لم تصل الأمور إلى ذلك الدرك، فربما سيحتاجون عندئذٍ إلى البربرية، والديكتاتورية، بعد الحرب الذرية. وسيبني الناجون عالماً ديكتاتورياً ستغيب عنه كل قيم التقاليد الغربية وسيحكم فيه الروبوتات روبوتاتٍ.

إن الاحتمال الآخر الذي أراه هو أن الإنسانية التي كانت على وشك أن تولد في نهاية القرن التاسع عشر سوف تولد حقاً. هذا يفترض أن يدرك الناس لا إنسانية وضعهم الراهن والخطر، ليس المادي فقط، بل الأهم من ذلك كله: الخطر الروحي الذي يقودهم إلى اغترابٍ كاملٍ. لذلك سوف تكون بصيرتهم قابلة للمقارنة مع تلك التي في العلاج النفسي الفردي. إذ يجب أن ندرك في البداية من نحن، ما هو دافعنا، وإلى أين نمضي، فإذا ما أدركنا هذا نستطيع عندئذٍ أن نتخذ القرار: إلى أين نريد أن نمضي.

أعتقد أن النهضة الإنسانية ممكنةٌ لأن كل الشروط اللازمة واضحةٌ للعيان. فالشروط المادية اللازمة متوفرة، لذلك يمكن إعداد الطاولة للجميع، ويجب ألا يُستبعد عنها بعد الآن أي عرق من الأعراق البشرية. إذ أنه للمرة الأولى، أصبحت فكرة الإنسانية التكاملية حقيقةً ملموسةً. إنها الحقيقية التي، في زمنٍ تاريخيٍ قصيرٍ جداً، بلغ الإنسان فيها النقطة التي أدرك عندها أنه لا ينبغي أن يبدد الجزء الأكبر من طاقاته على تغذية نفسه كحيوانٍ، بل أن يجعل من تطوير تلك الطاقات غايةً بحد ذاتها. إن المتطلبات الأساسية متوفرةٌ، بحيث يمكن أن يكون الهدف من جديدٍ تنمية النضج، الإبداع، الحب، والبشر العقلانيين. وسوف يكون كل شيءٍ آخر وسيلةً داعمةً لهذا الهدف.

بما أني لا زلت حتى اليوم اشتراكياً، كما كنت دوماً، فإنني أعتقد أن الشكل الجديد للمجتمع سيكون شكلاً من الاشتراكية الإنسانية المتميزة عن الرأسمالية السائدة كشكلٍ من أشكال تشويه الاشتراكية التي يدعيها الشيوعيون السوفييت لأنفسهم. فالقضية، من جهة أخرى، هي كم من الوقت يلزمنا حتى نفهم ونغيِّر اتجاهنا...

منذ مئة عام مضت، قال رالف والدو إميرسون: "الأشياء في العِدْلِ وهي تركبنا." وأريد هنا أن ألفت الانتباه إلى التغيير الذي كان إميرسون يعلن عنه. بالنسبة لمارتن لوثر، كانت القضية فيما إذا بقي الشيطان قابعاً في العِدْلِ وركب الشخص. إذن فقد كان الشيطان هو الشر ـ وقد أوضحتُ سابقاً ـ أن الشر كان لا يزال بشرياً. لكن بالنسبة لنا في الوقت الحاضر، لم تعد القضية أن الشيطان يركبنا، بل تكمن مشكلتنا في أن الأشياء والظروف التي أنشأناها هي التي تركبنا. وأضيف إلى صياغة إميرسون، أن بوسع المرء أن يقول: هناك مستقبل للإنسان العصري، ولكن فقط عندما يضع نفسه في العِدْلِ.

2 ـ مشكلة الإنسان النفسية في المجتمع المعاصر.

في 12 أيار، "في مؤتمر نظمته الأكاديمية الوطنية للطب، في مكسيكو سيتي، قدم فروم محاضرة باللغة الإسبانية بعنوان "مشكلة الإنسان النفسية في المجتمع المعاصر". والمخطوطة مأخوذة من كتاب لم ينشر بعد.

هناك اعتقادٌ واسع الانتشار في العالم بأن كل الاحتياجات الإنسانية سوف تلبى إذا بلغ نموذج الإنتاج الصناعي درجة الكمال، خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا وأخيراً في أمريكا اللاتينية، آسيا، وأفريقيا. فإذا ما حصل الإنسان، وفقاً لهذا الافتراض، على طعامٍ كافٍ، والكثير من وقت الفراغ، وفرصة استهلاك متزايدة، فسيكون سعيداً وسليماً عقلياً.

لكن أصواتاً متزايدة ترتفع اليوم مشككةً في هذا التفاؤل الساذج. ويسأل بعض المراقبين، لماذا تعاني معظم البلدان المتقدمة والمزدهرة، مثل السويد وسويسرا، من أعلى مستويات الانتحار وإدمان الكحول؟ لماذا تكون البلد الأغنى في العالم، الولايات المتحدة الأمريكية، هي المثال الأبرز لحقيقة أننا نعيش في "عصر القلق"؟

لماذا نرى البلدان الأكثر تقدماً اقتصادياً في العالم تهدد البلدان الأخرى بالفناء الكلي وتهدد نفسها بالانتحار الكلي؟ هل هذا فقط لأن التصنيعية لم تحقق كل أهدافها بعد؟ (يبدو مثال السويد متناقضاً مع هذا الافتراض.) أم أن هناك خطأً جوهرياً في التصنيعية كونها تطورت في كلٍ من النظام الرأسمالي والنظام السوفييتي على حد سواء؟

أين نحن اليوم؟ إن خطر حربٍ تدميريةٍ شاملةٍ يخيم على الإنسانية، خطرٌ يجري التغلب عليه بطريقة ما بمحاولات مترددة تبذلها الحكومات لتفاديه.

لكن حتى لو حاز ممثلو الإنسان السياسيون ما يكفي من التعقل المتبقي لتجنب الحرب، فإن شرط الإنسان بعيدٌ عن إشباع آمال القرون السادس، السابع والثامن عشر.

إن العالم الذي بناه الإنسان بيديه هو نفس العالم الذي شكلت متطلباته طباع هذا الإنسان. ففي القرنين الثامن والتاسع عشر، أظهرت طباع الطبقة الوسطى سمات استغلالٍ واكتنازٍ قويةٍ. لقد تقرر هذا الطبع "الفعال" بتوقيع الرغبة في استغلال المرء للآخرين وادخار عائداته الخاصة ليجني منها أرباحاً أكثر. في القرن العشرين، يُظهر توجه طباع المرء سلبية كبيرة وتماهياً مع قيم السوق. إن الإنسان المعاصر سلبيٌ بالتأكيد في معظم أوقات فراغه. إنه المستهلك الأبدي؛ فهو "ينغمس" في الشراب، الطعام، التدخين، المحاضرات، الفرجة على الأماكن، الكتب، الأفلام؛ كلها تُستهلك، وتُبتلع. فالعالم موضوعٌ كبيرٌ لهذه الشهية: زجاجةٌ كبيرةٌ، تفاحةٌ كبيرةٌ، صدرٌ كبيرٌ. فقد أصبح الإنسان رضيعاً، أصبح المنتظر الأبدي والخائب الأبدي.

بقدر ما يكف الإنسان عن كونه مستهلكاً، يكون تاجراً. ذلك أن نظامنا الاقتصادي يتمحور حول وظيفة السوق كمقررٍ لقيمة كل السلع وكمنظمٍ لحصة كل شخصٍ من المنتج الاجتماعي. فلا القوة ولا التقاليد، كما في الفترات السابقة من التاريخ، لا الاحتيال ولا الخداع، تحكم نشاطات الإنسان الاقتصادية. فالإنسان حرٌ في أن ينتج ويبيع، لأن يوم السوق هو يوم الحكم على نجاح جهوده. ليست السلع وحدها التي تُعرض في السوق وتُباع؛ فقد أصبحت قوة العمل أيضاً سلعةً تُباع في سوق العمل تحت شروط منافسة السوق نفسها. لكن نظام السوق قد ذهب أبعد من المجال الاقتصادي للسلع والعمل. فقد حوَّل الإنسان نفسه إلى سلعةٍ، وحوَّل تجارب حياته إلى رأسمالٍ لابد من استثماره بشكلٍ مربحٍ. وعندما ينجح في هذا، يكون "ناجحاً" ويكون

لحياته معنىً، وإن لم ينجح، فهو "فاشلٌ". إذ تكمن "قيمته" في قابليته للبيع، وليس في خصائصه الإنسانية كالحب والعقل أو في قدراته الفنية. ومن هنا، فإن إحساسه بقيمته الخاصة يعتمد على عوامل خارجيةٍ: نجاحه، حكم الآخرين. وبناءً عليه، يعتمد على هؤلاء الآخرين، كما أن أمنه يكمن في التطابق، في كونه على مسافة قدمين، ليس أكثر، عن القطيع.

من جهةٍ أخرى، ليس السوق وحده من يحدد طباع الإنسان العصري. هناك عاملٌ آخر، وثيق الصلة بوظيفة السوق، إنه نمط الإنتاج الصناعي. تصبح المؤسسات التجارية أكبر فأكبر، وينمو باستمرارٍ عدد العمال الذين تستخدمهم هذه المؤسسات من عمالٍ أو كتبةٍ، ينفصل المالك عن الإدارة، وتحكم العملاق الاقتصادي بيروقراطيةً محترفةً تهتم بالدرجة الأولى في حسن سير وتوسع مؤسساتها، بدلاً من اهتمامها بالطمع الشخصي في مزيد من الربح بحد ذاته.

ما هو، إذن، نوع الإنسان الذي يحتاجه مجتمعنا لضمان حسن سير عمله؟ إنه يحتاج بشراً يتعاونون بسهولةٍ في مجموعاتٍ كبيرةٍ، بشراً يريدون أن يستهلكوا المزيد، بشراً موحدي الأذواق ويمكن التأثير في توقعاتهم بسهولةٍ. إنه يحتاج بشراً يشعرون أنهم أحرارٌ ومستقلون، ولا يخضعون لأية سلطةٍ أو مبدأٍ أو ضميرٍ، ومع ذلك هم راغبون في أن يُقادوا، أن يفعلوا ما هو متوقعٌ منهم، أن ينسجموا مع الآلة الاجتماعية دون أي احتكاك، بشراً يمكن قيادتهم دون الحاجة إلى القوة، يقادون بدون قادةٍ، يُدفعون دونما هدفٍ ـ سوى هدف أن يكونوا في حركةٍ دائمةٍ، أن يعملوا، أن يمضوا قدماً إلى الأمام.

هذا هو نوع الإنسان الذي نجحت النزعة الصناعية في إنتاجه: الآلة الذاتية automaton، الإنسان المتغرّب. هو متغرّبٌ بمعنى أن أفعاله وقواه قد أصبحت غريبةً عنه، إنها تقف فوقه وضده، وتحكمه بدلاً من أن يكون هو

المتحكم بها. لقد حوُّلت قوى حياته إلى أشياء ومؤسساتٍ، وقد أصبحت هذه الأشياء والمؤسسات أصناماً. إنه يعايشها، لا باعتبارها نتيجة جهده الشخصي، بل كشيءٍ منفصلٍ عنه، شيءٍ يعبده ويخضع له. إنه إنسانٌ متغربٌ ينحني أمام ما أنتجته يداه. تمثل أصنامه قوى حياته الخاصة في صيغةٍ متغربةٍ. إنسانٌ يعيش نفسه، ليس كحاملٍ نشيطٍ لقواه الخاصة وثروته، بل كـ "شيءٍ" مُفقَرٍ معتمدٍ على أشياء أخرى خارج ذاته وضع فيها مادة حياته.

يُودِع الإنسان مشاعره الاجتماعية في الأمة. فهو، كمواطن، مستعدٌ حتى لتقديم حياته من أجل أخيه الإنسان، وكفردٍ خاصٍ، هو محكومٌ بأنانيةٍ تتمحور حول ذاته. لأنه جعل الأمة تجسيداً لمشاعره الاجتماعية، فهو يعبدها هي ورموزها. يضفي إحساسه بالسلطة، بالحكمة، والشجاعة على زعمائه، ويعبد هؤلاء الزعماء كأصنامٍ.

الإنسان العصري متغربٌ حتى عن عمله سواء كان عاملاً، موظفاً، أو مديراً. فقد أصبح العامل ذرةً اقتصاديةً ترقص على أنغام الإدارة المؤتمتة. فلا دور له في تخطيط عملية العمل، ولا دور في ناتجه؛ فهو نادراً ما يتواصل مع المنتج الكامل. والمدير، الذي يكون، من جهة أخرى، على تواصل مع كامل المنتج، هو مع ذلك متغربٌ عنه كشيءٍ باعتباره ملموس، أو مفيد فقط. هدفه هو التوظيف المربح لرأس المال المستثمر من قبل الآخرين؛ والسلعة بالنسبة له هي تجسيد لرأس المال، ولا تعنيه ككيانٍ. لقد أصبح المدير بيروقراطياً يتعامل مع الأشياء، الأرقام، والبشر كمواضيع لنشاطه. ويسمي معالجته لها "اهتماماً بالعلاقات الإنسانية"، في حين أنه يتعامل مع معظم العلاقات الأكثر لا إنسانية ـ بين الآلات الذاتية التي أصبحت تجريداتٍ.

استهلاكنا، بالمثل، متغربٌ. تقرره شعارات الإعلان بدلا من احتياجاتنا الأساسية، حاسة الذوق، أو النظر، أو السمع.

يتجلى لا معنى واغتراب العمل في التوق إلى الكسل التام. إذ يكره الإنسان حياته العملية لأنها تُشعِره أنه سجينٌ ومحتالٌ. يصبح الكسل مثله الأعلى ـ الذي لا يحتاج معه إلى الحركة، وحيث كل شيء يتقدم وفقاً لشعار كوداك "أنت تضغط الزر؛ ونحن نتكفل بالباقي".

يعزز هذه النزعة نمط الاستهلاك الضروري لتوسيع السوق، والذي يفضي إلى المبدأ الذي عبّر عنه ألدوس هوكسلي بإيجازٍ شديدٍ في (عالم جديد شجاع، 1946). إن أحد الشعارات الذي يُشرط على الجميع منذ الطفولة هو: "لا تؤجِّل عمل اليوم إلى الغد" فإذا لم أؤجل تلبية رغبتي (وأنا مشروطٌ فقط برغبةٍ فيما يمكن أن أحصل عليه)، وليس لدي صراعٌ، ولا شكوكٌ؛ ولا قرارٌ يجب أن أتخذه؛ فأنا لست وحيداً أبداً مع نفسي لأني مشغول دوماً إما في العمل أو في اللهو. لاحاجة بي لأعي نفسي باعتبارها نفسي لأني مستغرقٌ باستمرار في الاستهلاك. أنا نظام رغباتٍ وإشباعٍ؛ يجب أن أعمل كي أشبع رغباتي ـ وهذه الرغبات ذاتها تتلقى التنبيه والتوجيه الدائمين من آلة الاقتصاد.

هذا الإنسان المتغرّب المعزول خائفٌ. ليس لأن العزلة والاغتراب بحد ذاتهما ينتجان القلق، بل هو خائفٌ أيضاً لسببٍ آخر أكثر تحديداً. فالنظام الاقتصادي البيروقراطي، خصوصاً كما تطور في الشركات الكبرى، ينتج القلق، في المقام الأول بسبب التناقض بين كبر الكيان الاجتماعي (شركة، حكومة، وخدمات) وصِغَرِ الفرد. علاوة على ذلك، بسبب انعدام الأمن بشكل عام، الذي ينتجه هذا النظام لدى كل أفراده تقريباً.

يجري توظيف غالبية الناس، وهذا يتوقف على بيروقراطية مدرائهم. فهم لا يبيعون في هذه المقايضة قوة عملهم فقط، بل أيضاً شخصياتهم (ابتساماتهم، أذواقهم، وحتى صداقاتهم). لقد خانوا استقامتهم، ومع ذلك لا

يستطيعون أبداً أن يتأكدوا فيما إذا كانوا سيعلون أم سيهوون، سيتسلقون سلم المراتب الاجتماعية أم سينحدرون إلى الفقر، أو على الأقل إلى الخزي والارتباك. في خضم الوفرة، يكون المجتمع الاقتصادي البيروقراطي مجتمع بشرٍ قلقين وخائفين، بشرٍ خائفين جداً بشأن إمكانياتهم في النجاح والفشل، خائفين على هذا الجانب من حياتهم الشخصية وخائفين من إمكانية تدميرهم التام في الحرب النووية.

في نهاية المطاف، يصبح الإنسان في المجتمعات الصناعية الأكثر تطوراً مغرماً جداً بالأجهزة التقنية أكثر من غرامه بالبشر وعمليات الحياة. وقد تصبح رياضةٌ جديدةٌ، بالنسبة لكثير من الرجال، أكثر جاذبيةً من المرأة. يُستبدل الاهتمام بالحياة وبالعضوية بالاهتمام بالتقنية واللاعضوية. وبناء عليه، يصبح الإنسان لا مبالياً بالحياة، حتى أنه يفاخر أكثر فأكثر باختراعه صواريخ وأسلحةٍ نوويةٍ بدلاً من أن ينفر منها ويمقتها ويحزن لمجرد التفكير في تدمير الحياة كلها.

تُعتبر بعض نتائج هذه الحالة شديدة الأهمية بالنسبة للطبيب النفسي. فالإنسان الذي تشيّأ هو إنسانٌ قلقٌ، لا إيمان لديه، لا قناعة، وقليل القدرة على الحب، يهرب إلى الانشغال الفارغ، إدمان الكحول، انغماسٍ متطرفٍ في الجنس، وتظهر عليه أعراض كل أنواع الأمراض النفسية الجسدية، التي أفضل ما يمكن وصفها به هو نظرية الشدّة. وتكمن المفارقة في أن المجتمعات الأكثر غنىً تبدو هي الأكثر مرضاً، ويرتبط تقدم الطب فيها بازديادٍ هائلٍ في كافة أشكال المرض النفسي والجسدي.

لا تقضي هذه الاعتبارات بأن التصنيع، بحد ذاته، أمرٌ غير مرغوبٍ فيه. على العكس، فلولا التصنيع لما أنجز الجنس البشري الأسس المادية لحياةٍ بشريةٍ كريمةٍ ذات معنى. فالسؤال هنا: ما هو الشكل الذي ينبغي أن يتخذه

هذا النظام الصناعي؟ هل هو البيروقراطية الصناعية، التي يصبح فيها الفرد قليل الشأن، وترساً تافهاً في عجلة الآلة الاجتماعية، أم الصناعة الإنسانية، التي يجري التغلب فيها على الاغتراب والإحساس بالعجز بفعل حقيقة أن الفرد يشارك بفعاليةٍ ومسؤوليةٍ في العملية الاقتصادية والاجتماعية؟ تمتلك النزعة الإنسانية الصناعية الكثير من المقدمات الاجتماعية والاقتصادية التي لا يتسع المجال لمناقشتها هنا. لكن لا بد من قول شيءٍ واحدٍ: الهدف من المجتمع الإنساني الصناعي لا يمكن أن يكون ذروة الربح لقلّة، أو حتى ذروة الاستهلاك للكثيرين. إذ يجب ألا يكون الإنتاج الصناعي غايةً بحد ذاته، بل مجرد وسيلةٍ لحياةٍ إنسانيةٍ أغنى. وهذا يوجد في مجتمع يكون فيه الإنسان كثيراً، لا مجرّد فردٍ يملك فيه أو يستخدم فيه الكثير. ويجب أن يخلق الشروط من أجل الإنسان المنتج، لا من أجل الإنسان المستهلك أو الإنسان التقني أو الإنسان الآلة.

من كل ما تقدم نخلص إلى درسٍ لتلك البلدان التي تشهد الآن تحولاً من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي. في الواقع، يجب أن تصبح مجتمعاتٍ صناعيةٍ، وتلبي الاحتياجات المادية لكل مواطنيها. لكنها ينبغي أن تكون متشككةً حيال القيم الموجودة في معظم المجتمعات المتقدمة صناعياً، وعدم محاولة تقليدها. يجب أن يكون هدفها السعيَ إلى شكلٍ جديدٍ من المجتمع الذي لا هو إقطاعي ولا هو صناعي- بيروقراطي: إلى نزعة صناعية إنسانية، يُلاحظ فيها الكثير من القيم الإنسانية من الماضي، بدلاً من بقائها مجرّد صيغٍ أو بدلاً من أن تكنس بعيداً في موجة الاستهلاك المخمور. إن شروط الصحة النفسية للإنسانية وبقائها تكمن في إحياء روح التنوير ـ مفرطة الحساسية، الواقعية، وتطهيرها من أحكامها العقلانية المُسبقة، مفرطة التفاؤل، إلى جانب إحياء القيم الإنسانية، لا المُبَشَّر بها بل المفهومة بوضوح في الحياة الشخصية والاجتماعية.

3 ـ ما لا أحبه في المجتمع المعاصر

ابتداء من عام *1967*، كان إريش فروم يعيش في لوكارنو في سويسرا من نيسان وحتى أيلول، إلى أن تغيرت إقامته من المكسيك إلى منطقة ميتلاند سويسرا في عام *1974*. وسرعان ما جرت الاتصالات مع الصحافة الإيطالية. كتب فروم النص التالي للكوريري ديلا سيرا، صحيفة المساء في ميلان، التي نشرت النص في يناير كانون الثاني عام *1972*. هذا نص مخطوطة فروم باللغة الإنجليزية.

هناك أشياء كثيرةٌ أكرهها في المجتمع المعاصر التي من الصعب أن تقرر بأي شكوى منها ستبدأ. لكن حقيقة الأمر هي أن هذا ليس مهماً، لأنه من الواضح تماماً أن كل الأشياء التي أحبها هي مجرد جوانب مختلفة من هذا المجتمع الصناعي المعاصر، إنها تشكل تناذراً، وكلها تعود إلى نفس الجذر: بنية المجتمع الصناعي، في كلٍ من شكليه الرأسمالي والسوفييتي.

أولاً، أود أن أعبر عن كرهي لحقيقة أن كل شيءٍ وكل شخصٍ تقريباً للبيع. ليس فقط السلع والخدمات، بل الأفكار، الفن، الكتب، الأشخاص، القناعات، الشعور، الابتسامة ـ كلها تحولت إلى سلعٍ. وكذلك الإنسان كله، بكل جوارحه وإمكانياته.

يترتب على ذلك أن قلّةً قليلةً من الناس يمكن الوثوق بها. لا يقتضي هذا بالضرورة أني أقصد عدم النزاهة في العمل أو الاستخفاف بالعلاقات الشخصية، بل أقصد شيئاً أعمق. عندما يكون الإنسان للبيع، كيف تثق أنه سيكون غداً هو نفسه الذي تعرفه اليوم؟ كيف أعرف من هو، أو لمن سأمنح ثقتي؟ كيف أثق أنه لن يقتلني أو يسلبني؟ هذا، في حقيقة الأمر، تجديد للطمأنة، لكنه ليس موضع ثقةٍ كبيرةٍ.

هذه، طبعاً، طريقةٌ أخرى لقول إن قلةً قليلةً من البشر تمتلك قناعاتٍ. أقصد بالقناعة رأياً متجذراً في طبيعة الشخص، في شخصيته الإجمالية، والذي بناء على ذلك يحفز العمل. لا أقصد مجرّد فكرةٍ تبقى محوريةً ويمكن تغييرها ببساطةٍ.

فكرةٌ أخرى وثيقة الصلة بسابقتها: ينزع الجيل الجديد إلى امتلاك طبعٍ تشكّلَ بقوةٍ بفعل الأنماط التقليدية وبالحاجة إلى تكيّفٍ ناجحٍ. يميل الكثيرون من الجيل الشاب إلى عدم امتلاك طبعٍ على الإطلاق. ولا أعني بذلك أنهم غير نزيهين، ولا العكس، ذلك أن أحد الأشياء الممتعة في العالم المعاصر هي نزاهة جزء كبير من الجيل الشاب. أقصد أنهم يعيشون، عاطفياً ويتكلمون فكرياً، من الفم إلى اليد. يشبعون حاجاتهم فوراً، وهم قليلو الصبر على التعلم، ولا يستطيعون احتمال الإحباط ببساطةٍ، وليس لديهم أية نقطةٍ مركزيةٍ في ذاتهم، ولا إحساس بالهوية. إنهم يعانون من هذا ويرتابون في أنفسهم، في هويتهم، وفي معنى الحياة لقد صنع بعض علماء النفس فضيلةً من هذا الافتقاد للهوية. يقولون إن هؤلاء الشباب لديهم "طبعاً متقلباً"، يسعون إلى كل شيءٍ، ولا يرتبطون بأي شيءٍ. لكن هذه مجرّد طريقة شعرية في الحديث عن افتقاد الذات التي تحدث عنها سكينر، وأقصد "الهندسة البشرية" التي وفقاً لها يكون الإنسان ما هو **مخططٌ أن يكونه**.

وأكره، أيضاً، الضجر العام وانعدام البهجة. إن معظم الناس ضجرون لأنهم ليسوا مهتمين فيما يفعلون، ونظامنا الاقتصادي ليس مهتماً في جعلهم مهتمين بعملهم. من المفترض أن الأمل بتسليةٍ أكبر [من تلك التي كانت لدى الجيل القديم] هو الحافز الوحيد الضروري لتعويضهم عن عملهم المضجر، لكن وقت فراغهم ووقت تسليتهم، من جهة أخرى، يبعث على الضجر. وبقدر ما يُدار وقت فراغهم من قبل صناعة التسلية تدير المنشآت الصناعية وقت

عملهم. فالبشر يبحثون عن المتعة والإثارة أكثر مما يبحثون عن البهجة، يبحثون عن السلطة والملكية، بدلا من البحث عن النمو. يريدون أن يملكوا الكثير، ويستخدموا الكثير، بدلاً من أن **يكونوا** الكثير.

إنهم أكثر انجذاباً إلى عمليات السكون والعمليات الميكانيكية، من انجذابهم إلى عمليات الحياة والعيش. لقد سمّيت انجذابهم ذاك 'الانجذاب إلى ما هو ليس حياً'، مستخدماً كلمات ميغل دو أونامونو "مجامعة الموتى" والانجذاب إلى كل ما هو حي، "biophilia"[*]. فعلى الرغم من كل التوكيد على المتعة، ينتج مجتمعنا المزيد والمزيد من الانجذاب المرضي إلى الجثث (مجامعة الموتى) والقليل القليل من حب الحياة. وهذا كله يفضي إلى ضجرٍ هائل، مما يجري التعويض عنه ظاهرياً فقط بتغييرٍ دائمٍ للمنبه. وكلما قلَّ ما تسمح به هذه المنبهات من حياةٍ حقيقيةٍ واهتمامٍ فعالٍ، كلما تواترت الحاجة إلى تغييرها، نظراً إلى الحقيقة البيولوجية القائلة بأنه عندما يتكرر المنبه "المباشر"، سرعان ما يصبح رتيباً.

إن أكثر ما أكرهه موصوف بإيجازٍ في ميثولوجيا هيزيود الإغريقية "العرق الحديدي" الذي رآه الإغريق ينبثق. وقد وصف إيرغا هزيود (الأسطر 132-142) الأمر كما يلي: "مع تعاقب الأجيال، يزدادون سوءاً. وسيأتي زمن يصبحون فيه أشراراً ويعبدون السلطة، ربما سيتحقق لهم ذلك وسيتلاشي تبجيل الخير. أخيراً، عندما لا يعود هناك إنسان يغضب من فعل الشر أو يشعر بالخزي من وجود البؤساء، سيدمرهم زيوس أيضاً. ومع ذلك، حتى عندئذ يبقى من الممكن فعل شيءٍ ما، فقط عندما ينهض عامة الناس ويطيحون بالحكام الذين قمعوهم".

---

[*]. الحب الفطري للعالم الطبيعي. (المترجم).

لا يسعني أن أختم دون أن أقول إني لست يائساً في نهاية المطاف. نحن في منتصف الصيرورة التي يبدأ فيها كثير من الناس بالتخلي عن أوهامهم، وكما قال ماركس ذات يوم: التخلي عن الأوهام مشروط بالتخلي عن الظروف التي تحتاج هذه الأوهام.

4 ـ تفكك المجتمعات

"تفكك المجتمعات" كان عنوان المحاضرة التي ألقاها فروم في كانون الثاني *1969* في ندوة في الأكاديمية الوطنية للطب في مكسيكو سيتي. وكان موضوع الندوة "فهم الموت". وقد راجع فروم بنفسه النسخة الإنجليزية من هذا المخطوط، والتي كانت موجودة بين كتاباته غير المنشورة.

لا يعني الحديث عن "تفكيك المجتمع" أن المجتمع كائنٌ حيٌّ مثل خلية أو جسد كامل. في الواقع، لقد وصفت المجتمعات بالقياس التمثيلي مع الكائنات الحية، على سبيل المثال، كما وصفها أوزوالد شبينجلر في كتابه **أفول الغرب** (1918 ـ 1922)، حيث قال إن تسلسل الولادة، المراهقة، النضج، والشيخوخة التي تمر بها المجتمعات، هي نفس المراحل التي يمر بها الكائن الحي. على أية حال، في حين يمكن للقياسات التمثيلية أن تكون منبهاً، فهي لا تثبت شيئاً.

رغم ذلك، نستطيع أن نتكلم عن تفكك المجتمعات بدون القيام بقياسات تمثيلية كهذه، عندما نفهم المجتمع كنظام (أو كبنية). تشترك

العضوية والمجتمع في أن كليهما نظام، ويخضعان لقوانين معيّنة متأصلة في كل نظام، رغم أن النظامين مختلفان جداً في مادتهما. هكذا أنظمة هي، على سبيل المثال، الكائن البشري، المنظومة الشمسية، نظم اللغة، النظم البيئية، النظم السياسية، وأنظمة المؤسسات، الخ.

طبيعة الأنظمة

من خصائص طبيعة النظام أن تكون كل مكوناته متكاملة بطريقة يكون فيها العمل المناسب لكل جزء من أجزائه ضرورياً لحسن سير عمل بقية الأجزاء الأخرى. وهكذا يؤسس النظام كينونةً مختلفةً عن مجرّد كونه تجميعاً لكل مكوناته. ومن هذه الحقيقة تنبثق كل النتائج الرئيسية التالية:

1. للنظام حياةٌ خاصةٌ به (بصرف النظر عما إذا كان كائناً حياً أم هو نظامٌ اصطناعيٌ)، لأنه يعمل فقط ما دامت كل أجزائه متكاملةً في الشكل الخاص الذي يتطلبه. فالنظام ككلٍ يسيطر على الأجزاء، وتُجبَرُ الأجزاء على العمل داخل النظام المعطى ـ أو لا تعمل على الإطلاق. إذ يمتلك النظام اتساقه الداخلي الذي يجعل تغييره بالغ الصعوبة.

2. إذا حاول المرء عزل جزءٍ من النظام، فلن يقود هذا إلى تغيير النظام ككل. على العكس، سيستمر النظام في طريقة عمله الخاصة، ممتصاً تغيير أي جزءٍ بطريقةٍ تجعل آثار هذا التغيير عديمة القيمة. ففي محاولة تغيير أحياء الفقراء في المدن الكبيرة، غالباً ما يتبنّون طريقةً أكثر فاعلية للقيام بذلك، وهي بناء مساكن بديلة، رخيصة الكلفة. من جهة أخرى، يكتشف المرء أنه بعد فترةٍ تتحول هذه المساكن الجديدة إلى أحياء فقيرةٍ من جديد، وأن "نظام الأحياء الفقيرة" يستمر يعمل كما كان من قبل. يكمن السبب هنا في حقيقة

أنه عندما يُشيِّد المرء بيوتاً جديدة دون أن يُحدِثَ في النظام كله تغييراتٍ جوهريةٍ ـ تربويةٍ، اقتصاديةٍ، نفسيةٍ، الخ ـ تبقى البنية الأساسية نفسها، وبناءً عليه تعيد إنتاج نظام الأحياء الفقيرة، مختزلةً في نهاية المطاف الأبنية المشيَّدة حديثاً إلى أحياء فقيرة جديدة. فالنظام يمكن أن يتغير عندما، بدلاً من مجرد تغيير عامل واحد فقط، تُنجز التغيرات الحقيقية داخل النظام كله، بحيث يمكن أن يحدث تكاملاً جديداً لكل أجزائه.

3. من أجل فهم أية تغييراتٍ ضرورية وممكنة داخل النظام كله، يجب أن يكون الشرط الأول تحليلاً صحيحاً لوظيفة هذا النظام: دراسة أسباب الخلل الوظيفي والتقدير الصحيح للمصادر المتوفرة من أجل تغييرات منهجية.

4. يمكن صياغة المبدأ العام للعمل المثالي لنظام أو تفكيكه بالطريقة التالية: يُعتبَرُ نظامٌ ما أنه يعمل بفعاليةٍ عندما تكون كل أجزائه متكاملةً بطريقةٍ مناسبةٍ، وتعمل بشكلٍ مثاليٍ ضمن الحد الأدنى من الطاقة ـ مستهلكةً الاحتكاك فيما بينها وفيما بين النظام والأنظمة المجاورة له التي لا يمكنه تجنب الاتصال بها. إن الشرط المهم لحسن سير العمل المناسب هو أن تكون تلك الأجزاء من النظام غير المتكيفة بشكلٍ ملائمٍ مع الشروط الجديدة خارج النظام، قادرةً على الاستجابة المتجددة لهذه الشروط الجديدة، وأن تكيّف نفسها معها. في المقابل، يحدث تفكك النظام عندما تفقد أجزاء معينةٌ منه القدرة على تكيّفٍ من هذا القبيل، عندما تصبح متحجرةً لدرجة أن الاحتكاك داخل النظام والتناقضات بين النظام والأنظمة المجاورة له تصبح قويةً لدرجة أن النظام في نهاية المطاف يتعطل ويتفكك.

بين النقيضين، العمل المثالي للنظام وتفككه، توجد العديد من أطياف الخلل الوظيفي الجزئي. وحول ما إذا كان النظام قادراً على استرداد توازنه أو أنه سيتفكك، فهذا يتوقف على القدرة على إدخال تغييراتٍ ملائمةٍ تقوم على

تحليل النظام. لابد من الإشارة إلى أن هناك أنظمةً كالمنظومة الشمسية التي تعمل كلياً على أساس قوانين الفيزياء تقع خارج سيطرة الإنسان. من الجهة الأخرى، هناك أنظمةٌ مثل أنظمة الكائن البشري أو أنظمة مجتمع، يمكن أن تتغير بتدخلات الإنسان، شرط أن يقوم هذا التدخل على المعرفة المناسبة لأداء النظام، وعلى توافر التدابير التي تسمح بتغييراتٍ منظومية، وأن تكون لدينا الرغبة للقيام بذلك.

5. هذا لا يعني أن المعرفة المناسبة تستطيع دائماً أن تمنع تفكك النظام. فمن الواضح أن الكائن البشري، على الأقل حتى وقتنا الحاضر، محدود القدرة على التغيير المنظومي بفعل عملية العمر. بالطريقة ذاتها، قد لا يكون المجتمع قادراً على القيام بتغييرات تكيّفية لأنه يفتقر إلى الأساس المادي من أجل تغييرات كهذه، لأنه ربما كان هناك تعرية للتربة، كوارث طبيعية، وما شابه.

6. من ناحية أخرى، في أغلب الأحيان لا تتحقق التغييرات المنظومية، ليس لأنها مستحيلةٌ موضوعياً، بل لأسبابٍ ذاتيةٍ. ربما في المقام الأول، بسبب الافتقار إلى الفهم الشامل لسير عمل النظام وأسباب اختلال وظائفه. ثانياً (في الأنظمة الاجتماعية)، لأن مصالح المجموعات داخل مجتمعٍ تقاوم التغييرات التي ستضر بها في حينه، رغم أن رفض التخلي عن بعض الامتيازات يفضي موضوعياً في نهاية المطاف إلى دمار مثل هذه الطبقة مع انهيار بقية المجتمع. أما آخر صعوبةٍ ذاتيةٍ فهي أن معظم الناس، والعديد من العلماء ضمناً، لا يزالون يفكرون في لغة المفهوم الخطي القديم للعلاقة بين السبب والنتيجة. يختارون الأمراض الأكثر وضوحاً في نظام ويحاولون إيجاد سببها. يجدون صعوبة في التفكير في لغة الصيرورات داخل نظامٍ يكون فهم أحد أجزائه ضرورياً لفهم الأجزاء الأخرى. في الواقع، إن فهم نظامٍ يتطلب مرونةً

أكبر في التفكير. كما أن فهم مجتمعٍ كنظامٍ يزيد في صعوبة الأمر بناءً على حقيقة أن تفكير وشعور المراقب هما، بحد ذاتهما، أجزاء من النظام، ومن هنا فإن ذلك المراقب ينظر إلى النظام، ليس كما يعمل في الواقع، بل انطلاقاً من رغباته الشخصية ومن الدور الذي يلعبه في هذا المجتمع.

في تفكك الأنظمة الاجتماعية

هذه الملاحظات العامة حول طبيعة "نظامٍ" كانت ضرورية من أجل الحديث الآن بشكل خاص عن مشكلة تفكك المجتمعات. في البدء ينبغي أن نتذكر ما قيل مسبقاً عن تفكك الأنظمة: إن الأنظمة تتفكك عندما تصبح التناقضات داخلها مفرطةً، وإذا فقد النظام كله أو جزءٌ واحدٌ منه القدرة على التكيّف المتجدد مع الظروف المتغيّرة. ويمكن إضافة تعبير آخر إلى ما قدمناه سابقاً: تُولِد عملية تفكك مجتمع عادةً كمّاً هائلاً من العنف والتدميرية داخل المجتمع الذي يتفكك (مثال ذلك، فترة تفكك الإمبراطورية الرومانية وتفكك المجتمع القروسطي). ويمكن النظر إلى العنف المتزايد في الوقت الحاضر كمؤشرٍ إلى نزعات التفكك داخل المجتمع التكنولوجي.

نجد في التاريخ عدداً من المجتمعات التي تفككت بطريقة تسمح للمرء بالاعتقاد أن هذه المجتمعات قد ماتت واستُبدلت بأنظمة اجتماعية جديدة كلياً. من الجهة الأخرى، نجد أنظمةً اجتماعيةً جرى فيها تجنب مثل هذه الانهيارات والتي أفضت تغييراتُ النظام الجذرية فيها إلى استمرار النظام. وتُعتبر الإمبراطورية الرومانية أحد أكثر الأمثلة استئناساً في مجال تفكك النظام الاجتماعي. فعلى الرغم من أن الكلمة الأخيرة في أسباب سقوط الإمبراطورية الرومانية لم تُقل بعد، هناك قبولٌ واسع النطاق لفكرة أنه يجب البحث عن

سبب تفكك تلك الإمبراطورية في افتقارها للقدرة على تكييف ذاتها مع الظروف المتغيّرة، وبخاصة لأنها لم تمتلك القاعدة التكنولوجية لحل التناقضات الاقتصادية التي تفاقمت داخل النظام. هكذا، جرى استبدال نظام الإمبراطورية الرومانية العالمي المتحرك بنظام إقطاعي مثل الذي سيطر على أوروبا حوالي ألف عامٍ.

عندما نتحدث عن تفكك النظام، فهذا لا يعني أن كل أجزائه قد دُمرَت ببساطة. فقد نجد أفراداً أو سلالاتهم في النظام، جنباً إلى جنب مع كمٍ هائلٍ من معرفتهم وثقافتهم. في الحقيقة عندما انتقلت أوروبا من العصور الوسطى إلى عصر النهضة والعصر الحديث، فإن الكثير من أحجار الأبنية التي شيّدتها المجتمعات الإغريقية والرومانية أعيد استعمالها في بناء نظامٍ مختلفٍ كلياً.

هناك أمثلةٌ أخرى كثيرةٌ على مثل هذا التفكك الكامل للأنظمة الاجتماعية. حتى أن هناك مجتمعاتٍ كثيرةٍ حدثت فيها تغييراتٌ شاملةٌ، سمحت بإعادة توحيدٍ جذريٍ للنظام الأقدم. وأوضح مثال على ذلك هو التغييرات الشاملة التي حدثت في قلب النظام الرأسمالي في الفترة الواقعة بين بداية القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. لقد جاءت هذه التغييرات نتيجة العديد من العوامل، خصوصاً الزيادة الهائلة في الإنتاجية بسبب استخدام آلياتٍ أكثر كفاءةً إنتاجيةً من أي وقتٍ مضى، وفي الآونة الأخيرة: بسبب التحكم والتشغيل الآليين. علاوةً على ذلك، فقد كانت التغييرات جزءاً من الضرورة لشركاتٍ مركزيةٍ كبيرةٍ، أُنشئت، من جديد، وعلى نطاقٍ واسعٍ، باعتماد المقدرات التكنولوجية الجديدة، بدافع الحاجة إلى تحويل العمال إلى زبائن، بدافع الضغط الاجتماعي والسياسي للنقابات،

وبدافع الحاجة إلى مزيدٍ من التعليم بين السكان من أجل رفع كفاءتهم على إدارة الآلة الأكثر تعقيداً من أي وقتٍ مضى.

ليست الثورات العنيفة بالضرورة دليلاً على تفكك النظام. فقد كانت كل شروط مجتمع ـ القرن التاسع عشر ـ البورجوازي متوفرةً أمام الثورة الفرنسية، ولم تنجح تلك الثورة سوى في تحرير المجتمع من القيود التي كانت ستجعل من التغيرات المنظّمة الأكبر أمراً مستحيلاً. لدينا في التاريخ المعاصر بعض الأمثلة الجيدة حول التفكك في مواجهة تغييراتٍ منظّمة في بعض الأنظمة الاجتماعية والسياسية. فقد أظهر نظام المملكة البريطانية أمارات تفككٍ بطيءٍ بدأ مع نهاية القرن التاسع عشر، على الرغم من حقيقة أن بريطانيا العظمى خرجت منتصرةً من حربين كبيرتين في النصف الأول من القرن العشرين. من الجهة الأخرى، خضع نظام الإمبريالية الألمانية إلى بعض التغييرات، لكنه استمر في التطور من حيث بنيته الأساسية، على الرغم من حقيقة أن الأمة الألمانية كانت مهزومة تماماً عسكرياً وسياسياً في الحربين الكبيرتين ذاتهما.

من جديد، إن دراسة الخلل الوظيفي البريطاني مقابل استمرار سير عمل النظام الألماني (ويجب أن نضيف الياباني أيضاً) تقدم لنا مادة ممتازة لفهم أسباب التفكيك في مواجهة أسباب إعادة الدمج التكيّفي للأنظمة الاقتصادية والسياسية. هناك، حتى الآن، بضع دراساتٍ من هذا النوع، لكن لا شك في أنها ستكون ذات فائدة، وتساهم في فهمنا لأسباب تفكك الأنظمة الاجتماعية. على أية حالٍ، هناك حقيقةٌ واضحةٌ سلفاً وهي أن الشروط الاقتصادية أكثر أهميةً من الشروط العسكرية البحتة، وأن الغزو والاختراق الاقتصاديين يستبدلان الأشكال القديمة للغزو العسكري.

تفكك أم إعادة دمج للمجتمع التكنولوجي المعاصر

تحدثنا حتى الآن، عن مشكلة إعادة الدمج مقابل تفكك الأنظمة الاجتماعية بطريقةٍ نظريةٍ بحتةٍ. لكن الكثير منا يدرك أن هذه المشكلة في عام 1969 ليست مجرد مشكلةٍ نظريةٍ. إن السؤال الخطير هو عما إذا كان نظام المجتمع الغربي في سياق التفكك أو عمّا إذا كانت عملية إعادة الدمج ممكنةً؟ صحيحٌ أن نظام المجتمع الغربي يبدو في أوج قوته: فقد أفضى تطور التفكير النظري إلى تطبيقاتٍ تقنيةٍ تبدو أنها تلبي أحلام الأجيال القديمة. هذه القدرة على الإنتاج المادي جاءت على قاعدة أن التكنولوجية الحديثة تتزايد في تسارعٍ لا سابق له. فقد استقبلت الغالبية العظمى من شعوب الغرب الدوران الأخير حول القمر بكثير من التهليل الحماسي لأنه يبدو دليلاً على قوة وفاعلية نظامنا. مع ذلك، كل هذه النجاحات العظيمة للنظام الغربي لم تنف حقيقة أنه يتعارض مع خللٍ وظيفيٍ نظاميٍ حادٍ إلى جانب خطر التفكك أيضاً. سأذكر فيما يلي بعض التناقضات التي قد تتجلى في تفكك نظامنا التكنولوجي.

ربما يكون التناقض الأكثر أهمية هو حقيقة أن الأمم الغنية تزداد غنى والأمم الفقيرة تزداد فقراً نسبياً، وأنْ لا جهداً جدياً يُبذل لتغيير هذا الاتجاه. ليس هناك ما يبرز هذا الخطر بشكل حاد أكثر من القبول العام لنبوءة الخبراء بأنه حتى الآن يجب أن نعوِّل على المجاعات على نطاق واسع في البلدان المتخلفة، في ثمانينات القرن العشرين.

يكمن التناقض الآخر في الانقسام الحاد بين التديُّن التقليدي والقيم الإنسانية التي لا تزال متعارفاً عليها في العالم الغربي وبين نقيضها من القيم والمعايير التكنولوجية الجديدة. تقول القيم التقليدية بضرورة أن يفعل المرء شيئاً لأن ذلك جيدٌ، حقيقيٌ، أو جميلٌ، أو بعبارةٍ أخرى، لأنه سيخدم انفتاح الإنسان ونموه. في حين تقول القيم التكنولوجية الجديدة إن على المرء أن يفعل شيئاً لأن هذا الفعل ممكن من الناحية التقنية. فإن كان السفر إلى القمر ممكناً تقنياً، ينبغي أن يقوم به المرء، رغم حقيقة أن أمامه على الأرض مهمات أخرى أعظم وأكثر إلحاحاً لم تنجز بعد. وإنْ يكن ممكناً تقنياً إنتاج الأسلحة الأكثر فتكاً، فينبغي على المرء أن ينتجها بصرف النظر عن حقيقة أنها تهدد بفناء البشرية جمعاء. هذا هو الانقسام الحاد بين مجموعة القيم الواعية التي يجري تلقينها للأطفال والتي لا تزال غالبية الراشدين تؤمن بها، وبين مجموعة القيم المناقضة التي وفقاً لها يمتلك فعل الراشدين القدرة على تبديد الطاقة البشرية، على خلق ضمير آثم وإحساس باللاهدف.

ويكمن تناقضٌ آخر في حقيقة أنه لما كان المجتمع الصناعي ينجح كثيراً في محو الأميّة، وفي نهاية المطاف في التعليم العالي، فإن تقدمه التعليمي يتناقض بحدّةٍ مع عجز المواطنين عن التفكير النقدي الفعال. من جهة أخرى، بينما يزداد محو الأميّة، يخلق التليفزيون نمطاً جديداً من الأميّة التي يُتخم فيها المستهلك بالصور، باستخدام عينيه وأذنيه بدلاً من عقله. باختصار، في حين ننتج مزيداً من الآلات عالية الكفاءة، يفقد الإنسان نفسه بعضاً من خصاله الأهم. يصبح مستهلكاً سلبياً تقوده منظمةٌ كبيرةٌ، لا هدف لها ولا رؤية سوى أن تصبح أكبر، أكثر فعاليةً، وأسرع نمواً.

بقدر ما يصبح المرء أكثر قوةً من الطبيعة، بقدر ما يصبح الرجل والمرأة عاجزين تجاه الآلة. سأقدم هنا بضع أمثلة تظهر كيف أن نظامنا الكلي يجد

نفسه في حالة انعدام توازنٍ خطيرةٍ، ويبدو أن أجزاء كبيرةً منه قد فقدت قدرتها على التكيّف والتجدد. يتجلى ضياع وظيفة التكيف هذه على نحو خاص في عجزنا عن (1) التخلص من الأسلحة النووية، وبالتالي من التهديد الصاعق بالتدمير الشامل، (2) عجزنا عن اتخاذ إجراءاتٍ من شأنها التغلب على الانقسام الحاد بين عالمي الفقراء والأغنياء، و(3) القيام بإجراءاتٍ تمنح الإنسان السيطرة على الآلة بدلاً من جعل نفسه عبداً لها.

نواجه اليوم سؤالاً تاريخيا عما إذا كان المجتمع الغربي لا يزال يمتلك الحيوية الكافية لإجراء التغييرات الضرورية في النظام من أجل منع التفكك، أو عما إذا كنا قد فقدنا السيطرة، وبالتالي نتجه نحو الكارثة. يبدو لمعظم المراقبين أننا لا نزال نملك القدرة التقنية على إعادة الدمج، وأن نقطة ضعفنا الأكبر تكمن في حقيقة أننا لا نقوم بأي تحليلٍ للنظام، وأن مصالح خاصةً تتغلب على المصلحة في إعادة دمج النظام ككلٍ. هناك بعض المراقبين أمثال جاك إللول في فرنسا ولويس مومفورد في الولايات المتحدة الأمريكية، لديهما أملٌ ضعيفٌ بإمكانية وقف عملية التفكك، رغم أنهما لم يستبعدا هذه الإمكانية. هناك مراقبون آخرون كثرٌ اعتادوا طريقة التفكير الخطي، ويعتقدون بأن معالجة الأعراض يمكن أن توقف تفكك النظام؛ وأن هناك أقليةٌ تعتقد أن على المرء أن يدمر النظام من أجل بناء نظامٍ أفضل. (يبدو أنهم لا يرون أن تدميراً كهذا، في أفضل حالاته، سيفضي إلى قرونٍ من البربرية وسفك الدماء، وبالنظر إلى مستوى القوى التدميرية الموجودة حالياً، ربما لن يفضي إلى تدمير النظام الحالي فقط، بل أيضاً إلى التدمير المادي لجزءٍ أكبر من البشرية، إن لم يكن تدمير الحياة كلها).

يبدو لي أن الحالة التي نجد فيها أنفسنا تجعل دراسة تفكك الأنظمة، والأنظمة الاجتماعية بشكل خاص، ليست فقط إحدى الاهتمامات النظرية

البحتة، بل أيضاً واحدةً من الضرورات الحيوية، إن أردنا البقاء على قيد الحياة، فلم تكن المقدرة البشرية على فهم التفكير النقدي والتحليلي ضروريةٍ في يومٍ من الأيام كما هي الآن من أجل بقاء الجنس البشري.

5 ـ البحث عن بديل إنساني

خلال الانتخابات الأولية للرئاسة الأمريكية لعام *1968*، كان فروم ـ في الثامنة والستين ـ متحمساً جداً ليوجين مكارثي، مرشح الحزب الديمقراطي. (انظر أيضاً إعلان فروم في الجريدة "لماذا أساند مكارثي" [إيريش فروم، الأخلاق والسياسة، ص *256* ـ *260*] وخطاب انتخاب يوجين مكارثي في الجزء الثاني من هذا المجلد). لقد رأى فروم في مكارثي تجسيداً للإنسانية، حامل الأمل في تغييرٍ جوهريٍ في تاريخ الإنسانية. وقام فروم نفسه بإلقاء العديد من الخطب الانتخابية لصالح مكارثي طيلة شهرٍ كاملٍ. إضافة إلى ذلك، كتب ما يسمى سلسلةً كاملةً من المذكرات التي أتاح لمكارثي الاستفادة منها في خطبه الانتخابية، والتي اعتمد مكارثي بعضها من دون تغيير. وكانت خطبة الحملة الانتخابية الثانية على شكل مذكراتٍ كتبها فروم في *16*، آذار، *1968*، قبل أسبوعين من عيد ميلاده الثامن والستين. لقد ناقش فروم، لاحقاً، الأسئلة الأكثر إلحاحاً باستفاضةٍ وموضوعيةٍ أكبر في كتابه ثورة الأمل (*1968*). ويظهر في الجزء الختامي من الخطاب بشكل خاص كم كان فروم مأخوذاً بتعبئة "حركة البديل الإنساني" التي اعتقدها، في ذلك الوقت، تتمتع بقاعدةٍ عريضةٍ بين الأمريكيين. وجاءت الصدمة بفوز المرشح الجمهوري نيكسون، والتي جعلته

يمتنع عن توظيف نفسه كمولّد لحركة بديلة كهذه. بأية حال، إن الأزمة القلبية التي أصابته في 7، تشرين الأول، 1969، والتي عنت أن ما كان ممكناً قبل الضربة الموفقة لحملة الرئيس المرشح جعل انخراطه في أنشطة هكذه غير ممكنٍ بعدها.

إلى أين نحن ذاهبون؟

إن الأخطار التي تتهدد العالم والولايات المتحدة بسبب الحرب النووية، جنباً إلى جنب مع اتساع الفجوة بين الأمم الفقيرة والغنية، وجراء اضمحلال المدن الأمريكية، وفشل تغيير حالة الشرائح "المتخلفة" من المواطنين الأمريكيين، كلها معروفةٌ جيداً. علاوةً على ذلك، من المسلم به أنه رغم هذه المعرفة لا وجود لخطةٍ، أو إجراءٍ فعالٍ، لتغيير هذا المسار، الذي إن تُرِكَ يستمر بنفس الزخم، فقد يقود إلى انهيار الحضارة أو ربما إلى دمار الإنسان كلياً.

هناك حقيقةٌ أخرى تستحق الإدراك. أشير هنا إلى التنظيم الاجتماعي الجديد الذي يبرز في معظم المجتمعات الأكثر تصنيعاً، لا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية. هذه هي الصناعية المبقرطة كلياً، تلك الآلة التي تشكِّل الآلات والبشر أقسامها، والتي سماها لويس مومفورد "الآلة الضخمة" (1967). لقد رسم ألدوس هوكسلي صورة عالم اليوم في روايته (عالم جديد شجاع) (1946) بأسلوبٍ روائيٍ، وصفه مومفرد بالتحليل الثقافي والاجتماعي الغني الثاقب، ووصفه زبيغنيو بريجينسكي مؤخراً وإن يكن بسطحية أكبر (1968) بأنه "مجتمع التيكنوكرونيك" ؛ وكذلك وصفه هيرمان كاهن، بطريقةٍ

باهرةٍ لكنها سطحية أيضاً، بـ العام 2000 (1967). يختفي الفرد في العالم الجديد للثورة الصناعية الثانية الذي وصفه هؤلاء الكتاب. يصبح الفرد متغرباً كلياً. تبرمجه مبادئ الإنتاجية القصوى، مبادئ الاستهلاك القصوى، والحد الأدنى من الاحتكاك. يحاول التخلص من ضجره بكل أنواع الاستهلاك، بما في ذلك المخدرات والجنس. كل هذا، بالإضافة إلى الإمكانيات العصبية والفيزيولوجية، أنتج تغييراتٍ في مشاعره، بالإضافة إلى التلاعب في عمليات تفكيره بطرقٍ إيحائيةٍ، سوف يجري استخدامها جميعاً في محاولة توفير وظيفةٍ سلسةٍ للإنسان باعتباره جزءاً من الآلة الضخمة.

إن المجتمع الجديد الذي نتّجه نحوه يشكّل تغييراً في وجود الإنسان، وبالمقارنة مع هذا التغيير يبدو التغيير من مجتمع القرون الوسطى إلى المجتمع الحديث تغييراً باهتاً، والتغييرات الثورية مثل تلك التي تمخضت عنها الثورة الفرنسية والروسية تبدو مثل تموّجاتٍ عديمة الأهمية في التاريخ.

ما لم يره الكثيرون ممن قبلوا هذه التنمية كمنفعةٍ أساسيةٍ حتميةٍ، هو حقيقة أن الإنسان لم يُخلق ليكون سلبياً، "شيئاً" فاقداً للحياة، وأن حالة الفصام المزمنة الضعيفة (انفصال التفكير عن التأثير) والاكتئاب التي نراها في بداياتها الآن، سوف تقود إما إلى انفجار العنف المجنون أو إلى فناء هكذا مجتمعٍ بسبب افتقاره للحيوية.

ما هي البدائل التي يمكن أن نختار من بينها؟ إن البديل الذي لا يزال مقبولاً لدى الغالبية العظمى ـ بما في ذلك البسطاء والأذكياء ـ هو أن تُترك الأمور تأخذ مجراها على أمل حدوث الأفضل. قد يجنبنا هذا البديل ليالي القلق في الوقت الحاضر، لكنه لن يغير مسار الأحداث التي تتجه نحو تنميةٍ كارثيةٍ.

البديل الثاني هو ما يمكن تسميته "البديل الماوي"[10] (رغم أن المرء لا يمكن أن يجزم فيما إذا كان هؤلاء الذين يعتقدون أنفسهم ماويين حقاً يمثلون أفكار ونوايا القادة الصينيين). ينتج هذا البديل عن افتراضٍ منطقيٍ بأن النظام يتجه نحو كارثةٍ، وأنه ليس بوسع أي نوعٍ من الإصلاح أن يغير هذا المسار. إن الفرصة الوحيدة لتجنب هذه الكارثة هي تغيير النظام ذاته، ويمكن أن يحدث هذا التغيير فقط عبر ثورةٍ على المستوى العالمي، ما يعني أنه عندما تثور كل البلدان المتخلفة على البلدان الصناعية، لا سيما قائدتها ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ فسوف تكون قادرة على الإطاحة بالنظام، تماما كما فعل الفلاحون الصينيون وأطاحوا بالحكام في المدن.

لا أنكر أن هذا الخيار الثاني مليءٌ بالمنطق والأفكار الجريئة. لكنه مع ذلك أحد الأفكار اليائسة التي لا تخلو من قدرٍ من الرومانسية، والأسلوبية، والمغامرة. فالهجوم على الولايات المتحدة سينتهي بإقامة الفاشية داخل هذه الأمة وربما في باقي الدول الصناعية، كما في كل الديكتاتوريات الغاشمة في بقية بلدان العالم. إن رأت الولايات المتحدة نفسها في خطرٍ جدّيٍ، فسوف تُجبَرُ على المخاطرة بحربٍ نوويةٍ، ما لم يكن الصينيون أنفسهم البادئين بشن هذه الحرب. لكن المدافعين عن برنامج كهذا ينسون أن المجتمع الأمريكي لم يتفكك بعد، وأن الكثير من الأمريكيين، شباناً وشيباً، ليسوا مستعدين بعد لأن يُقادوا على درب الدمار أو الفاشية. علاوةً على ذلك، ليس هناك ما يمكن تسميته حالةً "ثوريةً" في الولايات المتحدة ما خلا في خيال أقليّة رومانسية من الأمريكيين، وبناء عليه فإن استخدام الأدوات الثورية في حالة غير ـ ثوريةٍ هو، في حقيقة الأمر، خطابةٌ إنشائيةٌ ومغامراتيةٌ.

---

[10]. نسبة إلى ماو تسي تونغ، أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الصيني وقائد الثورة الصينية. (المترجم).

هل هناك بديلٌ ثالثٌ؟ أعتقد أنه موجود. هذه الإمكانية على ضعفها، يمكن أن تقدم نفسها للمرة الأخيرة في الوقت الحاضر. إنها البديل الحقيقي في حال لم يفقد المجتمع الأمريكي المقوّمات الأساسية للمجتمع الديمقراطي، وما دام هناك عددٌ كبيرٌ من الأمريكيين الذين لم يجرِ بعد إخصاؤهم عاطفياً، الذين لم يُصيَّروا بعد روبوتاتٍ ورجال ـ تنظيماتٍorganization-men .

إن المسألة الأولى التي يجب دراستها ومناقشتها، عندما يتكلم المرء عن البديل الثالث، هي: ما هو حجم الشريحة الأمريكية وسط الشباب والكهول التي لا تزال تحتفظ بما يكفي من جوهر الإنسانية، من التقليد الإنساني، وتحديداً التقليد الأمريكي، كي تنجذب إلى هذا البديل فكرياً وعاطفياً؟ إن السؤال هو: هل هناك عددٌ معقولٌ من الأمريكيين بدءاً من المحافظين وانتهاءً بالراديكاليين، الذين يمكن أن: يُحركوا بالمعنى المضاعف للكلمة: "يتأثروا" ويُجبروا على الفعل؟ لا أزعم أني أعرف جواب هذا السؤال عن كبر حجم هذه الشريحة من الأمريكيين "القابلين للتحريك"، ولا أعتقد أن أي شخص آخر لديه الجواب. لكن من خلال ملاحظتي الشخصية، من ناحيةٍ ثانيةٍ، أعتقد أن هناك فرصةً جيدةً لأن تكون هذه الشريحة من الأمريكيين جديرةً بالاعتبار.لابد أيضاً من الإشارة إلى أن ما يهم هنا هو ليس ما إذا كانت هذه الشريحة تملك وعياً واضحاً عن الأخطار المحدقة وعن البدائل؛ بل المهم هو أن نجعلها تلمس الحقيقة وأن ترى ما لم تكن تراه بوضوح. لذلك فإن ما يمكن أن يحرك وعي المحافظين والراديكاليين تجاه خطر مجتمع الآلة الضخمة يكمن في أن التهديد عميقٌ جداً ويلامس المصالح الحيوية لكل أولئك الذين لم يتغربوا كلياً بعد، وبالتالي من يمكن تنبيههم إلى هذا الخطر.

شروط الناشط الإنساني ـ البديل

الشرط الأول هو أن يصبح الناس واعين للأمر، وهذا شيءٌ مختلفٌ عن مجرد موافقتهم على الأفكار التي يسمعونها. أن تعي، يعني أن تصحو على أمرٍ كنت قد شعرت أو أحسست به دونما تفكيرٍ، ومع ذلك يشعر المرء أنه طالما عرفه. إنها عمليةٌ لها أثرٌ تنشيطيٌ وتفعيليٌ لأنها عمليةٌ داخليةٌ فعالةٌ وليست عملية استماعٍ، موافقةٍ، أو تناقضٍ سلبيةٍ.

بعيداً عن ضرورة أن يصبح المرء واعياً، لابد أن يشير الوعي إلى النظام ككل، وليس إلى سماتٍ معزولةٍ ومبعثرةٍ. ليس كافياً أن تعلم أن الحرب في فيتنام عديمة المعنى، خطيرةٌ ولا أخلاقيةٌ؛ وأن عنف الزنوج نتيجةٌ حتميةٌ لبؤس حياة الغيتو الأسود؛ أن الاستهلاك الزائد، واستخدام مزيد من الأجهزة، لا يزيد السعادة بل يخدّر الضجر. من الضروري أن نعي أن كل هذه السمات هي أجزاء من نظامٍ ينتج، حتماً، كل هذه الأعراض؛ أن تعي أن لا شيء يُنجز إذا ما صارع المرء أعراضاً معزولةً، بل ينبغي أن يغيِّر النظام الذي تضرب جذورها فيه.

هذا يعني أن نعي طبيعة النظام الصناعي الذي أصبح بيروقراطياً إجمالاً حتى أكثر من أي وقتٍ مضى، تقوده أهداف السلطة، الهيبة، والمتعة، التي بُرمِجَت وفق مبادئ الحد الأعلى من التصنيع والحد الأدنى من الاحتكاك. من الضروري أن نعي أن هذا النظام ككل يجرّد الإنسان من إنسانيته، وأن الإنسان لم يعد كما كان في القرن التاسع عشر ـ حاكم هذه الآلات ـ بل أصبح محكوماً من قبلها، العامل مثل المدير. في نهاية المطاف، يجب أن يعي الناس أن هذا النظام يعمل فقط بإجماعهم ومساعدتهم، وأنهم إن أرادوا أن يغيروه، فمن الممكن تغييره ما دامت العملية الديمقراطية موجودةٌ.

لكن لا يكفي أبداً أن يعي الناس النظام. لا بد من أن يروا البدائل. في الواقع إن إحدى العقبات الرئيسية التي تعترض الأفعال الرشيدة الملائمة تكمن في حقيقة أن الناس إما أنهم لا يرون أي بديلٍ للحالة القائمة، أو أن ما يُعرض عليهم من بدائل هي مخادعةً وديماغوجيةً، فقط لتُبرهن لهم أن عدم وجود بدائل حقيقية هو في صالحهم. إن أحد هذه البدائل المخادعة هو اقتراح العودة إلى ما قبل ـ عصر التصنيع أو قبول مجتمع الآلة الضخمة. اقتراحٌ آخر، في الحقل السياسي، هو السماح بانهيار الولايات المتحدة وفقاً لنظرية الدومينو أو متابعة حرب فيتنام حتى تدمير فيتنام كلياً (وقد عانت فيها أمريكا خساراتٍ ماديةٍ ومعنويةٍ حادةٍ).

البديل المخادع الآخر هو تخيير الناس بين مصادرة كل ملكياتهم أو قبول الديكتاتورية، المجتمع الإداري. وهناك أيضا خيار آخر بين دين توحيدي (المسيحية) أو دينٍ ماديٍ وثنيٍ لا روح فيه. وربما يكون البديل الأكثر جوهريةً بين كل البدائل هو الخيار بين ما يسمى "واقعية" ـ تُفهم كأتمتةٍ غير محكومةٍ بقرارات تقوم على القيم الإنسانية ـ وطوباويةٍ، تُفهم كأهدافٍ غير حقيقيةٍ ولا يعوّل عليها، لمجرّد أنها لم تتحقق بعد.

المهمة الأساسية هي تنبيه الناس إلى حقيقة أن هناك بدائل حقيقيةً. بعبارةٍ أخرى، الإمكانيات الحقيقية هي لا القديم ولا نقيضه الزائف. البديل الحقيقي في حقل التنظيم الاجتماعي هو الصناعية الإنسانية: إجراءاتٍ مثل اللامركزية، الحكم الذاتي، النشاط الفردي المسؤول في كل الحقول. هذا لا يعني مصادرة الملكيات، بل السيطرة على إدارتها بالاسترشاد بمبادئ القيم المثلى لتنمية الإنسان. قد تكفي تعديلاتٌ تشريعيةٌ ودستوريةٌ، لكن حتى التغييرات الدستورية قد تكون جزءاً من العملية الديمقراطية. (راجع قوانين

الأغذية والأدوية، وقوانين مكافحة الاحتكار، وغيرها من تدخلات الدولة في مجال المبادرة الفردية.").

في الحقل النفسي ـ الروحي هناك بديل إطارٍ مرجعيٍ سيكون مشتركاً بين المؤمنين وغير المؤمنين. هدف الحياة في هذا الإطار المرجعي هو التنمية الأمثل للقوى البشرية، لاسيما قوتي العقل والحب، بما في ذلك تجاوز الإنسان ضيق أناه وتنمية القدرة على منح نفسه بالمِثلِ توكيداً كاملاً للحياة ولكل ما هو حي باعتباره نقيضاً لعبادة الميكانيكية والموتى. في نهاية المطاف، البديل الحقيقي للواقعية و"اليوتوبيا" ينتج عن تناذر الفكر ـ المعرفة ـ المخيلة ـ الأمل، التي تمكن الإنسان من رؤية الإمكانيات الحقيقية، وبذورها الموجودة سلفاً في الحاضر. فإن فُقِد أي عنصر من هذا التناذر، فلن ترى أية بدائل جديدةٍ. فالبديل الحقيقي المُقترح هنا هو تغييرات جذرية ناجمة عن استخدام العملية الديمقراطية وجعلها ممكنةً عن طريق "تحريك" قطاعٍ واسعٍ من الشعب الأمريكي إلى العمل، القطاع الذي يفضل التغييرات الجذرية على الموت النفسي والجسدي اليوم.

إن النظام الذي نسير نحوه، وتصوّرُ البدائل الجديدة، جاءا، وعلى نطاقٍ واسعٍ، من قبل عددٍ لا بأس به من الناس الذين شغلوا أنفسهم بهذه المسألة. لكن ما نعرفه ليس كافياً. فيما يتعلق بالبدائل، بشكل خاص، نحن بحاجةٍ ماسةٍ إلى عدد كبير من الدراسات والتجارب من أجل تحويل الأفكار العامة إلى اقتراحات محددة. يصح هذا على المسائل اللامركزية، الإدارة الذاتية، طبيعة الاحتياجات البشرية العقلانية مقابل اللاعقلانية، محفزات العمل، مشكلة الفعالية مقابل السلبية، الفلسفة الإنسانية المتطرفة، والعديد من المشاكل الأخرى. من بين هذه الدراسات، سيكون علينا في المقام الأول أن نقرر فيما إذا كان استخدام الكومبيوترات الإليكترونية، الفضاء الإليكتروني،

والأتمتة، الخ، يجب أن يُقيّد أو يُعدَّل بحيث يستعيد الإنسان سيطرته على الآلات.

عندما يعي الناس المشاكل الجوهرية، ويطرحون الأسئلة، سيحفِّزون ـ وربما بنجاحٍ في كثيرٍ من الحالات ـ أفضل العقول، والأكثر إخلاصاً، من الرجال والنساء، في مختلف حقول العلوم الاجتماعية والطبيعية، كما في الطب، فن العمارة وتخطيط المدن، إلى دراسة احتمالات أنظمةٍ إنسانيةٍ بديلةٍ بشكلٍ مفصلٍ وملموسٍ، والتي ستجد نفسها في تناقضٍ مع البدائل الميكانيكية المتغربة التي طورها هيرمان كاهن وآخرون. سيكون الاختلاف الأساسي عن عمل "مؤسسات الفكر والرأي" هو فرضية أن الإنسان هو المقولة المركزية في كل الخطط والتنبؤات. إن ما يميّز أعمال كاهن والأعمال الأخرى المشابهة هو، بدقةٍ، أنها تتناول الإمكانات التقنية التي يمكن التنبؤ بها نوعاً ما، وليس الإنسان المتأثر بهذه التغييرات التقنية والاجتماعية، ولا التغييرات في الإنسان التي تؤثر في المجتمع. إنهم يتجاهلون أحكام القيمة التي يتوجب على الإنسان اتخاذها وهو يقرر فيما إذا كان يفضل الحد الأقصى من الاستهلاك، وبالتالي تغرباً أقصى، أم درجةً أقل من الاستهلاك، أي، الاستهلاك كوسيلةٍ لحياةٍ إنسانيةٍ أغنى، ومحدودة في أبعاد تناسب الواقع الإنساني. إن النمط المتغرب شبه الفصامي الذي أصبح موضةً لدى علماء الاجتماع البارزين يعني بالضرورة التخلص من الإنسان كشعورٍ، مفعمٍ بالحياة، كمعاناةٍ، وككائنٍ بشريٍ مفكرٍ في التحليل الاجتماعي.

ضرورة حركة بديلة

لكن حتى لو "حُرِّكت" شريحةٌ كبيرةٌ من الشعب الأمريكي، حتى لو قاد هذا التحريك إلى دراساتٍ عديدةٍ أثارها اهتمامٌ جديدٌ في البدائل، فإن هذا بحد ذاته لن يكون كافياً. حقيقة الأمر هي أنه حتى أفضل الأفكار والرؤى والبرامج لا تملك بحد ذاتها التأثير الدائم على الإنسان ما لم يُعطِ فرصةً للعمل، المشاركة، وتبادل الأفكار والأهداف مع الآخرين. عندما يُحرّك البشر بشكلٍ فعلي، سوف يشكلون نواة "حركةٍ" ولا بد أن تسمح لهم هذه الحركة، بدرجاتٍ مختلفةٍ، بالتعاون في أعمالٍ معينةٍ، بتبادل المشاعر، الأفكار، والآمال، أن يقدموا تضحياتٍ، وأن يكون لديهم رموزٌ وطقوس مشتركة إلى حدٍ ما. وكي تصبح الأفكار فعالةً لابد من التعبير عنها وسط المجموعة شعوراً ـ وفعلاً. ويمكن تبيان أن الأفكار التي أضحت فعالةً، قامت بنشرها مجموعاتٌ صغيرةٌ مواليةٌ متحمسةٌ، نجحت في أن تنقل إلى الآخرين حماسها وطريقتها في الحياة عن طريق أفكارها، وبحقيقة أن روح الفكرة وجدت تعبيرها الكامل في الطريقة التي أوجدتها المجموعة بنفسها وفي الأشكال التي عملت بها. (مثال ذلك مجموعات الإسينس، المسيحيون الأوائل، والمجموعات الاشتراكية والفوضوية الأولى).

من المهم بصفةٍ خاصةٍ بالنسبة للمثقف أن يرى أن هناك حاجةً لمشاركة الفعل والشعور، وهذا أكثر حضوراً بين الشباب وأولئك الذين لا يجعلون وظيفتهم الأساسية مطاردة أهدافٍ فكريةٍ أو فنيةٍ. غالباً ما يكون المثقفون مشبعين بالمشاكل التي يعملون عليها بحيث لا يشعرون إلا بحاجةٍ ضئيلةٍ لحياة المجموعة، ولا يملكون ما يكفي لفهم الحاجة الكبيرة لدى أولئك الذين يسعون إلى إيجاد قيادةٍ ورفقةٍ من أجل عملٍ هادفٍ. في حين يكون رد غير المثقفين النموذجي على الأفكار: "هذا شيءٌ رائعٌ وحقيقيٌ لكن ماذا بوسعي

أن أفعل حيال ذلك؟" يعرف المثقف ما الذي يستطيع أن يفعله: يفكر أكثر، يكتب كتاباً آخر، وربما محاضراتٍ. لكن في نهاية المطاف هذا ما يُقال ويُفعل، فالطالب أو الكهل الذي لا يشارك في العملية بشكل فعال يشعر أنه، وهذا ما يحدث، يُترك وحيداً. ذلك أن سؤاله "ماذا بوسعي أن أفعل حيال ذلك؟" ينطوي على معنيين. الأول: "كيف نستطيع أن نغير النظام؟" والثاني: "ماذا تقترح أن نفعل / نستطيع أن **نفعل** اليوم؟"

صحيح أن نسبةً ضئيلةً من الناشطين الشباب وجدوا طريقهم وأدواتهم كي "يفعلوا شيئاً ما حيال ذلك". لقد قام نشاطهم بشكل أساسي على تنظيم الاحتجاجات والمشاركة فيها، تنظيم المظاهرات، الاعتصامات، وأعمال العصيان المدني، أو المشاركة الفعالة في النضالات ضد العنصرية، النسوية، وسواها. إن غالبية هذه الأنشطة ضرورية وكبيرة الأهمية، لكنها مقيدةٌ ـ ذاتياً، لأنها بطبيعتها الخاصة، بكونها مجرد احتجاجاتٍ، تفشل في اجتذاب أعدادٍ كبيرةٍ من الناس، أو تفشل في "تحريك" تلك الشريحة الكبيرة من الأمريكيين التي يجب تحريكها إن كان لا بد من التغيير الجذري.

أُسلِّم بأن الناس، شباناً وشيباً، الذين يعتقدون بجديةٍ بالحاجة إلى بديلٍ ينبغي أن ينظموا أنفسهم في مجموعاتٍ. أعتقد أن لويس مومفورد في تحليله التاريخي لوظيفة المجموعات الصغيرة قد أظهر ببراعةٍ قيمة هذه المجموعات، إذ يخلص في كتابه أسطورة الآلة (1967) إلى: "إن المجموعات الصغيرة، التي تبدو عاجزةً، والتي تتمتع ببنيةٍ داخليةٍ متماسكةٍ بقوةٍ وبعقليةٍ خاصةٍ بها غالباً ما تثبت على المدى الطويل فاعليةً أقوى في التغلب على السلطة التعسفية من فاعلية الوحدات العسكرية الأكبر ـ وإن يكن فقط لأنه من الصعب جداً تحديد ماهيتها ومواجهتها.

يجب أن تكون هذه المجموعات صغيرةً نسبياً، لا يتجاوز عدد كلٍّ منها مئة شخص يعرفون بعضهم. كما يجب أن تخلو من سلطةٍ مركزيةٍ من أجل تجنب القيادة الغوغائية والأيديولوجية الضارة (هنا، قد تكون جمعية الأصدقاء مثالاً جيداً). يجب أن تكون لديهم فكرةٌ مشتركةٌ ـ مثل البحث عن "بديل إنساني" ـ كما يجب أن يناقشوا الطرق المختلفة الممكنة إلى غايتهم. يجب أن يتجاوزوا جميع المذاهب السياسية والدينية، كما ينبغي أن يتجنبوا تبني أي شرطٍ مفهومي معيّنٍ للعضوية. ومن المهم جداً أن تكون هذه المجموعات مختلفة من حيث المبدأ "مجموعات نقاش". يجب أن يلزم المشاركون أنفسهم بقبول سلوك حياةٍ معينٍ يتطلب تضحيةً. في هذا الصدد يُقترح أن يمتنع الأعضاء عن تلبية احتياجاتٍ غير ضروريةٍ أو اقتناء أجهزةٍ مغرّبةٍ، وأن يخصصوا 10% من دخلهم لأهدافٍ تعزز أهداف الحركة، وأن يطوّروا نمط حياةٍ جديد ـ كالمباشرة، الصدق، والواقعية ـ أن يخصصوا جزءاً من وقتهم للدراسة والدعاية الفعالة لأهداف الحركة مع الناس في وسطهم الاجتماعي ووسط العمل، كما يجب أن يتحلى سلوكهم بالموضوعية والابتعاد عن التعصب وإظهار أكبر قدرٍ من الشجاعة والحزم. هذا يعني، على سبيل المثال، أن يعبروا اليوم عن معارضتهم للحرب في فيتنام والفشل في تغيير ظروف أحياء الفقراء (البيض والسود) بطريقةٍ لا لبس فيها وبما يتوافق مع ضمير جميع الأعضاء. لابد أن تمتلك هذه المجموعات أيضاً الحد الأدنى من الرموز والطقوس المشتركة. ويمكن للمرء أن يفترض أن جلسات الصمت والتأمل بين المجموعات هي تعابير "طقسيةٌ". كما ينبغي أن يمارس أعضاء هذه المجموعات حياتهم بطريقةٍ من شأنها أن تحفز التضامن وتتغلب على التعصب والأنانية.

هذه الأفكار مجرّد اقتراحاتٍ غير نهائيةٍ. أما العمل على إيجاد برنامجٍ مفصلٍ وصالحٍ لحياة المجموعة فيجب أن يكون موضوع نقاشٍ جديٍ ومطوّلٍ بين من يريدون المشاركة. ومن المتوقع أن تشكل هذه المجموعات نواةً نشيطةً لهذه الحركة، وأن يجتذبوا أكبر عددٍ من الناس المتعاطفين معهم والمتأثرين بتفانيهم وجديتهم فضلاً عن الاقتراحات والعروض الملموسة المنبثقة عن المجموعات. وينبغي أن ينضم بعض المثقفين الآخرين إلى هذه المجموعات، لكن ليس كـ "قادةٍ "، ويجب أن تكون استجابتهم لحالة الأعضاء الصغار كما ينبغي أن تكون استجابة هؤلاء الصغار تجاه الأكبر سناً وأكثر خبرةً.

6 ـ إنسانية جديدة كشرط لعالم واحد

في *4* نيسان، *1962* ، ألقى فروم محاضرةً بعنوان "إنسانيةٌ جديدةٌ كشرطٍ لعالمٍ واحدٍ" في قاعة شيروود في لا جولا، جامعة كاليفورنيا .أُخِذَت المحاضرة عن شريط التسجيل، ومن مخطوطة بين كتاباته غير المنشورة.

لا شك في ظهور عالمٍ واحدٍ إلى الوجود. قد يكون هذا هو الحدث الأكثر ثوريةً في تاريخ البشرية. إن عالماً جديداً قد وُلِدَ، كما يمكن أن نرى سلفاً، بمعنى أن الإنتاج الصناعي سيصبح في نهاية المطاف مشتركاً بين كل شعوب العالم وسيخلق تقارباً معيناً بين كل الشعوب، وسيتعزز هذا إلى حد كبير بفعل وسائل الاتصال الجديدة لدينا. لكن السؤال يبقى: عما إذا كان هذا

العالم الواحد سيظل كعالمٍ قابلٍ للحياة أم سينتهي كساحة معركةٍ مترامية الأطراف؟

إن السؤال الجوهري هو: هل الإنسان العصري، إنسان القرن العشرين، مهيءٌ حقاً للعيش في عالمٍ واحدٍ؟ أم إننا نعيش فكرياً في القرن العشرين ونعيش عاطفياً في العصر الحجري؟ أم إننا بينما نستعد للعيش في هذا العالم الواحد لا تزال مشاعرنا وأهدافنا قبليةً؟ وأقصد بالقبلية الموقف الذي نجده لدى معظم القبائل البدائية: من بين كل الناس لا يثق المرء إلا في أفراد قبيلته تحديداً، يشعر بالتزامٍ أخلاقيٍ تجاههم فقط ـ وهذا ضروري جداً، رغم أنه يبدو تافهاً ـ يلتزم فقط الناس الذين يأكلون الطعام نفسه، يغنون الأغاني نفسها، ويتكلمون اللغة نفسها. في هذه العصبية القبيلة يُنظر إلى الغريب بعين الشك، وتُسقط عليه كل ما في النفس من شرور. في الواقع، إن أخلاق القبيلة هي دوماً أخلاقٌ جوانيةٌ، صالحةٌ فقط لأعضاء القبيلة نفسها، وبالمعنى الإنساني، لا يصنع عدد أفراد القبيلة أدنى فارقٍ سواء كانوا مئةً أو ألفاً أو خمسمئة مليون شخصٍ. الأمر هو نفسه دوماً: إن الغريب، من لا ينتمي إلى القبيلة ذاتها، ليس إنساناً كامل الإنسانية.

نجد أنفسنا وسط القبيلة. نسميها قومية. في الواقع، نبدو أننا نرحب بها كتحررٍ عظيمٍ من الدول، تحرر من اعتمادٍ سابقٍ على دولٍ أقوى ـ وهذا طبعاً صحيحٌ بطريقةٍ ما. لكن في الوقت نفسه نرى أيضاً أن القومية التي بدأت في العالم الغربي فعلاً منذ حوالي مئة وخمسين عاماً كنتيجةٍ للثورة الفرنسية قد أصبحت الآن نمط شعورٍ للعالم كله تقريباً. أشعر أن هذا تطورٌ خطيرٌ جداً، في ضوء حقيقة أنه ما لم يتعلم الإنسان أن يعيش كإنسانٍ واحد، كجزءٍ من عالمٍ واحدٍ، ستنتج هذه القومية شروطاً ومؤسساتٍ يكون هو فيها عرضة لخطر تدمير نفسه. ما لم نطوّر إنسانيةً جديدةً، لن يكون هناك عالمٌ واحدٌ.

عندما أقول "إنسانيةً جديدةً" لا أعني حقاً أن هناك أي شيءٍ جديدٍ. فالإنسانية، كفلسفةٍ، عمرها حوالي 2500 عامٍ. لا جديد فيها سوى أنها جديدةٌ بالنسبة لنا. لقد نسينا الإنسانية خلال الخمسين سنة الأخيرة. لذلك دعوني أحاول أن أذكركم بتاريخ فكرة الإنسانية في تقاليدنا. أود لو أتحدث عن الإنسانية الصينية والهندية كما جرى التعبير عنهما في الطاوية والبوذية، لكن هذا سيستغرق وقتاً أطول قليلاً، لذلك سأبدأ بفكرة الإنسانية في العهد القديم.

هناك تعبير إنساني في العهد القديم يقول إن الله قد خلق إنساناً واحداً فقط. ويقول مصدرٌ تلموديٌ، لقد خلق الله إنساناً واحداً فقط كي يشير إلى أمرين: الأول، أن لا إنسان يستطيع أن يقول للآخر: "أنا متفوقٌ عليك لأن أسلافي كانوا متفوقين على أسلافك"، والثاني، ليشير إلى أن أي امرئٍ يدمر حياةً واحدةً يكون كمن يدمر البشرية كلها. وهناك تعبيرٌ آخر عن فكرة الإنسانية، حول الإنسان الواحد، في العهد القديم يقول إن الإنسان قد خُلقَ على صورة الله: بناءً عليه، إن كل البشر متساوون، متشابهون على الرغم من حقيقة أنهم ليسوا متشابهين، لأنهم خُلقوا جميعاً على صورة لله. في نهاية المطاف تجد في العهد القديم أمراً بالحب مهماً جداً وغالباً ما يُغفل ويُهمل، أمرٌ لا يشير فقط إلى حب الجار بل أيضاً إلى حب الغريب.

الغريب هو، على وجه الدقة، كل شخصٍ ليس مألوفاً بالنسبة لنا. وهو، أيضاً، الشخص الذي لا ينتمي إلى القبيلة ذاتها، إلى الأمة ذاتها أو إلى الثقافة ذاتها، ويقول التوراة: "فأحبوا الغريب لأنكم كنتم غرباء في ارض مصر، ولهذا أنتم تعرفون روح الغريب". في الواقع، لو يستطيع المرء أن يعيش تجربة الغريب، لو يستطيع المرء أن يضع نفسه في مكانه، لاستطاع أن يفهمه، أو

بطريقة أوضح، لو يجرب المرء ما يعيشه أي كائن آخر يستطيع أن يفهمه، لتمكّن من معرفة ما يشعر به هذا الآخر.

في النهاية قد تجد التعبير الأوضح عن إنسانية العهد القديم في المفهوم النبوي المسيحي. هنا تم تجاوز مفهوم القبيلة في رؤية المساواة بين الأمم، وأنْ لا تفضيل لأمة على أخرى عند الله. وكما ورد في سفر أشعيا: " [23]فِي ذلِكَ الْيَوْمِ تَكُونُ سِكَّةٌ مِنْ مِصْرَ إِلَى أَشّورَ [العدوين التقليديين للعبريين في ذلك الزمان]، فَيَجِيءُ الأَشُّورِيُّونَ إِلَى مِصْرَ وَالْمِصْرِيُّونَ إِلَى أَشُّورَ، وَيَعْبُدُ الْمِصْرِيُّونَ مَعَ الأَشُّورِيِّينَ. [24]فِي ذلِكَ الْيَوْمِ يَكُونُ إِسْرَائِيلُ ثُلُثًا لِمِصْرَ وَلأَشُّورَ، بَرَكَةً فِي الأَرْضِ، [25]بِهَا يُبَارِكُ رَبُّ الْجُنُودِ قَائِلاً: «مُبَارَكٌ شَعْبِي مِصْرُ، وَعَمَلُ يَدَيَّ أَشُّورُ، وَمِيرَاثِي إِسْرَائِيلُ". هل سيكون هناك خروج من مصر إلى آشور.

يستمر هذا التقليد الإنساني في العهد الجديد. فيكون الأمر هنا "أَحِب عدوك" (متى. 5:44)، والفارق ضئيل، حقيقةً، بين حب العدو وحب الغريب، لأنه عندما أحب عدوي يكف العدو عن كونه غريباً، يصبح جاري، يصبح أنا، بالتالي، وفي الواقع لا يبقى عدواً. "أَحِب عدوك" هي مفارقة، لكنها مجرّد مفارقة، لأنك، في الواقع، عندما تحب الغريب والعدو، لا يبقى للعدو وجود.

نعلم طبعاً أن الكنيسة الكاثوليكية أُسِست على أرضية الإنسانية والكونية، كنقيضٍ للحدود القومية. في إنسانية أواخر القرون الوسطى، قال مفكر عظيم مثل نيكولاس من كوزا إن إنسانية المسيح تلزم الإنسان في العالم وهذا هو الدليل الأسمى على الوحدة الروحية للبشرية. لقد كانت نسخته الإنسانية دقيقةً بحيث أن إنسانية المسيح هي ضمانة وحدانية كل البشر.

لفكرة الإنسانية جذورها في التقليدين الإغريقي واليوناني. ففي دراما سوفوكليس "أنتيجون"، كانت البطلة تصارع ضد، كريون، الذي قد نسميه اليوم إمبراطوراً فاشياً، لأنها أصرّت على أن قانون الطبيعة ـ الذي هو قانون

الرحمة لدى الإنسان ـ هو الأسبق على قانون الدولة، وأنها راغبةٌ بالموت من أجل الوفاء لقانون الإنسانية عندما يدخل هذا القانون في تضادٍ مع قانون الدولة. وهكذا تدفن أخاها رغم حقيقة أنه كان خائناً للدولة.

لقد جرى التعبير عن مفهوم الإنسانية ليس فقط في الفكر الإغريقي، في "أنتيجون" سوفوكليس، بل أيضاً في الفلسفة الإغريقية والرومانية، خصوصاً في مفهوم القانون الطبيعي، القانون المتجذر في طبيعة الإنسان والذي له الأسبقية على كل صناعة الإنسان الأخرى، خصوصاً الدولة، والقوانين. وتعبّر إحدى جمل أنتيجون عن فكرة القانون الطبيعي بشكل جميل، إذ تقول: "ليس هذا بقانون اليوم أو الأمس، بل إن عمره من عمر الحياة ولا أحد يعرف من أين جاء وكيف."

ربما تجدون في أفكار شيشرو التعبير الأقوى عن فكرة القانون الطبيعي، لقد دخل فكر شيشرو هذا الفكر المسيحي في العصور الوسطى وأصبح مؤثراً جداً. دعوني أقرأ لكم جملة واحدة لشيشرو: "يجب أن تتصور الآن هذا الكون كله مثل دولة (الكومونويلث) واحدة أفرادها البشر والله معاً." لديكم الآن هنا، كما ترون مفهومٌ واحدٌ للكومنويلث لكل الناس: لا لفريقٍ من الدول، ليس كومونويلث أممٍ، بل كومونويلث بشرٍ، فيه ولاء الإنسان للبشرية، ويقول شيشرو أيضاً: ".... يصبح أفرادها الآلهة والبشر".

إن الحديث عن تطور فكرة الإنسانية، لدى توما الأقويني، في أواخر العصور الوسطى يتطلب وقتاً طويلاً. لذلك سأكتفي بالإشارة إلى أن فكرة الحقوق الطبيعية، التي تجدها لاحقاً في القرن الثامن عشر، والتي تجدها خصوصاً في تطور الفكر الأمريكي وفي المفهوم الأمريكي لحقوق الإنسان، هي نتيجة لتطور القانون الطبيعي كما طُوِّر في كلٍ من التقاليد الإغريقية ـ الرومانية واليهودية ـ المسيحية.

لقد كانت فكرة الإنساني humanist في عصر النهضة واحدة من أفكار "الإنسانية" humanity أو *humanitas* في اللاتينية (والتي تعتبر سمة كل الأفكار العصرية منذ عصر النهضة فصاعداً) على الأغلب في مفهومٍ غير لاهوتي. رغم ذلك، فقد كانت فكرة الإنسانية التي هي امتدادٌ مباشرٌ للتقاليد الدينية الإغريقية ـ الرومانية واليهودية ـ المسيحية. في هذا المفهوم لعصر النهضة تحديداً، يجري تفسير الإنسان في "جبلّته" الطبيعية. إذ يجب أن يتكشف كلياً الإنسان كما هو، والمهمة الملقاة على كاهله. فالمثل الأعلى لإنسان عصر النهضة هو إنسان شاملٌ، إنسان متعدد الوجوه، وفهم مقاربٌ للإنسانية داخل كل فرد. كل فرد هو حامل لكل الإنسانية ومهمة الإنسان هي أن يكشف عن الإنسانية داخل نفسه.

ويلي هذا التفكير النهضوي تفكير من المحتمل أن يكون ذروة الإنسانية في التقليد الغربي: تفكير القرن الثامن عشر، أو تفكير فلاسفة عصر التنوير[11].

لقد انطوى الفكر الإنساني للقرن الثامن عشر على المفهوم العام للإنسان، مفهوم جوهر الإنسان. الآن، عندما نتحدث عن "الجوهر" ولا نبارح التقليد الفلسفي للمصطلح، فإننا نقصد بـ "الجوهر"، باختصار، ما نقصده بالفضيلة التي يكون بها الشيء ما هو عليه. وهكذا، عندما نتحدث عن جوهر الإنسان، نتحدث عن الفضيلة التي بفضلها يكون الإنسان آدمياً. هل هناك شيء من هذا القبيل؟ اليوم، إن الكثير من العلماء الاجتماعيين، إن لم تكن غالبيتهم، عرضة للاعتقاد بأنه بينما يصح هذا الأمر من الناحية البيولوجية والتشريحية (من الصعب إنكاره)، فهو غير صحيحٍ نفسياً. هناك الكثير من علماء الاجتماع الذين يعتقدون أن الإنسان يولد كورقةٍ بيضاء، تملؤها الثقافة أو المجتمع. من

---

[11]. انظر، خصوصاً، إي كاسيرير، 1932، و سي إل بيكر 1946، في إيريش فروم، 1961، كتبت حول موضوع كيف تستمر الفلسفة الإنسانية في الإشتراكية الإنسانية.

المؤكد أن فلاسفة القرن الثامن عشر لم يصدقوا ذلك. لأنهم اعتقدوا أن هناك ما يسمى الطبيعة البشرية، التكوين البشري، أكثر مما ينطوي عليه المعنى التشريحي والفيزيولوجي. لقد أوضح علماء القرن الثامن عشر فارقاً أعتقد أنه صالحٌ جداً في الوقت الحاضر، كما كان حينئذٍ، إنه الفرق بين "جوهر" الإنسان هذا وبين الطبيعة البشرية كما نجدها عموماً، وبين الصيغة الخاصة التي يُعبَرُ فيها عن طبيعة الإنسان في كل مجتمع وكل ثقافة. بعبارةٍ أخرى، نحن لا نرى أبداً طبيعةً بشريةً كهذه، لا نرى الإنسان أبداً بصفة عامة، لكننا نستطيع أن نستنتج من كثير من تجليات الإنسان في مختلف الثقافات ومختلف الأفراد ما الذي يملكه الإنسان على وجه العموم، وما هو الإنساني على وجه التحديد.

لقد عبر جان جاك روسو عن الفكرة ذاتها، لكنه أضاف فكرةٍ أخرى التقطها فرويد ثانية بعد بضع سنين: فقد أشار إلى التناقض بين الميول الطبيعية للإنسان وبين مطالب المجتمع. وقد كانت فكرةً مهمةً جداً. ثم وظفها فرويد لاحقاً بتخصيصٍ أكبر عندما أشار إلى الصراع بين المتطلبات الجنسية وبين أعراف المجتمع، وافترض فرويد أنه قد جرى فعلاً تطوير العصاب للخروج من هذا الصراع. حسنٌ، أنا لست واثقاً بأنه كان على حق في هذا الافتراض بعينه، لكن رغم ذلك كان لافتراضه صلاحيةٌ ومعنىً عاماً إضافياً، على وجه التحديد، في إشارته بدقة إلى ما أشار إليه روسو: التناقض بين المتطلبات الاجتماعية، ولنقل، المتطلبات الإنسانية داخل الإنسان. وأذكر هنا أن جون لوك عرض نظريةً مفترضاً أساساً أنه من أجل أن نفهم ما ينبغي أن تكون عليه الحكومة، لا بد من التشاور مع طبيعة الإنسان. لقد أصبحت نظرية جون لوك شديدة الفعالية في التقليد لأمريكي بسبب تأثيرها على جيفرسون وغيره.

أود أن أقتبس فكرة من واحد من أهم الفلاسفة الذين كتبوا حول الإنسانية، إنه الفيلسوف الألماني يوهان غوتفيرد فون هيردر (1744 ـ 1803). اعتبر هيردر أن الإنسان، بالمقارنة مع الحيوان، قد ولد ضعيفاً واحتاج إلى تطوير الإنسانية في نفسه: "إن الغريزة الاصطناعية للعقل، الإنسانية، ونمط حياة الإنسان ـ الإنسان على وجه الخصوص ـ هي قمة إزدهار الارتقاء الطبيعي." لقد ورث هيردر المفهوم ذاته، بأن الإنسان كحيوان هو الأضعف، الأكثر عجزاً، وأقل الحيوانات كمالاً؛ لكن من جهة أخرى، ولأن لديه عقلاً، وهذه سمة إنسانية خاصة، وفي سياق تطور خاصيته الإنسانية هذه تحديداً، يصبح المنتج الأفضل للارتقاء الطبيعي.

ذهبت أفكار غوتهولد أفرايم ليسينج (1729 ـ 1781)، وهو فيلسوفٌ إنسانيٌ عظيمٌ، في اتجاهٍ مشابهٍ. فقد اعتبر أن مهمة الإنسان هي أن يحقق جوهر الجنس البشري. نرى في أعمال ليسينج المفهوم ذاته، تحديداً المفهوم الإنساني بشكل خاص ـ جوهر الإنسان، جوهر الإنسانية ـ لا بد أن يتحقق، لا بد أن يُجسد، لا بد أن يُطوَّر. هذه هي مهمة الإنسان. ومن سخرية التاريخ أن ليسينج كان خطيب الرايخ الثالث قبل حوالي مئة عام من ميلاد هتلر، وكأنه الرايخ الذي ستبلغ فيه الإنسانية كمالها، الذي سيتم فيه التغلب على كل تناقضات الإنسان في أحاديةٍ جديدةٍ وفي انسجامٍ جديدٍ في الإنسان[يشير فروم هنا إلى المزاعم بأن هتلر سيحقق مطالب الألمان في 1932].

ربما كان يوهان فولفجانج جوته المفكر الإنساني الأكثر أهميةً في القرنين الثامن والتاسع عشر. أود أن أذكر هنا بعض أفكاره. فقد عبر ذات مرة، بما يشبه كثيراً تعبير نيكولاس كوسا، وهيردر ولسينج، في فكرته التي تقول إن الإنسان يحمل في نفسه، ليس فقط فرديته الخاصة، بل كل الإنسانية بكامل إمكانياتها، رغم أن الإنسان، وبسبب تقييدات وجوده، يستطيع أن يحقق

جزءاً واحداً فقط من هذه الإمكانيات. فقد رأى جوته أن الغاية من الحياة هي التطور من الفردية إلى الكلية. وأود التشديد على فكرة أن تفكير القرن الثامن عشر حتى فلسفة جوته (وفلسفة ماركس لاحقاً) قد اتسم بأن لا أحد فيه آمن بأن المرء قد بلغ الكلية بالحط من قدر الفردية، بجعل نفسه نسخةً مشابهةً للجميع من حوله كي يشعر بالاتحاد مع الآخرين. على العكس من ذلك، فقد ساد الاعتقاد بأن الإنسان، فقط عبر تطوير فرديته كاملةً، استطاع أن يعيش إنسانيته الخاصة ـ وتلك وسيلة الإنسانية كلها. سيشعر بالاتحاد مع الجميع، عندئذٍ، لأنه، وعلى وجه الدقة، قد أصبح ذاته كاملةً. وإن لم يصبح ذاته كاملةً، إن هو بقي، بالمعنى العقلي، شخصاً مولوداً ميتاً، فلن يملك ولن يكون قادراً على أن يشعر بتلك الإنسانية التي يحملها داخل نفسه.

ربما كان التعبير الأعظم، الأكثر أهميةً عن إنسانية جوته، وأحد التعبيرات المهمة جداً اليوم، هو ما تعبر عنه الدراما التي تُرجمت إلى اللغة الإنكليزية، رغم أني أعتقد أن كل النسخ قد نفذت، إنها مأساة إفيجينيا. الآن، هناك مأساةٌ إغريقيةٌ بعنوان إيفيجينيا، من تأليف يوربيديس. تقول قصتها باختصار: إنه لا بد من التضحية بإيفيجينيا، ابنة أجاميمنون، كقربانٍ للآلهة من أجل الحصول على الرياح المواتية للسفن الإغريقية (المتجهة إلى طروادة)، غير أن آلهةً رحيمةً تحملها بعيداً قبل أن تُذبح، وتأخذها إلى جزيرةٍ بربريةٍ يحكمها الملك ثواس، وهو يوافقها الرأي بضرورة إنهاء تقليدٍ كان قد أصر عليه حتى هذا الوقت، والذي يقضي بقتل كل غريب يطأ شاطئ الجزيرة. قد تبدو لنا هذه العادة البربرية غريبةٌ، لكن في الواقع ينبغي ألا نندهش كثيراً: فالغريب، كما أوضحت سابقاً، هو كل من لا ينتمي إلى القبيلة، بالتالي فإنه الشخص الذي لم يُجرّب كإنسانٍ كامل الإنسانية بالمعنى نفسه الذي نجرّب فيه أولئك القريبين منا. يحدث أن الملك ثواس يجعل إيفيجينا كاهنة معبد

أرتيميس. يكون لطيفاً معها. يأتمنها. لكن ذات يوم يصل أخوها أوريستيس برفقة صديقٍ. ينوي الثلاثة على الهروب، الفرار، أن يعودوا إلى غريس بدون معرفة الملك، كما ينوون سرقة تمثال أرتيميس. في المأساة الإغريقية، ينجحون بعد مواجهتهم لبعض المصاعب.

نجد في دراما جوته الخطة نفسها، إذ توافق إفيجينيا في البداية، لكنها تغير رأيها لاحقاً لأنها تشعر أنها لا تستطيع أن تخون الملك الذي منحها ثقته. فهي تواجه ما نسميه اليوم "شَرَّيْنِ"، الشر الأكبر؛ وهو أن تُقتل هي وأخوها وصديقه، والشر الأهون؛ وهو أن تخون الملك. في الوقت الحاضر، نميل عادة إلى الاعتقاد بأنه لو خُيِّرنا بين الشرَّين لاخترنا الشر الأهون، ونسينا أنه باختيارنا الشر الأهون إنما نؤخر فقط زمن وقوع الشر الأكبر، ونحن أكثر ثقة بوقوعه.

ترفض إفيجينيا أن تختار بين الشرَّين، وتفترض أنه ليس بالضرورة أن يكونا الخيارين الوحيدين، بل ربما هناك ثالث؛ احتمالٌ ثالث: احتمال أن تكون إنساناً. وهذا يعني أن تقول الحقيقة للملك، أن تتصرف كإنسان حقيقي، إنها تخاطر باحتمال أن يقتلها وتتجنب الشرَّين الآخرين غير المقبولين في المنظور الأخلاقي. تخبر الملك بالحقيقة، فيجيبها:

وهل تعتقدين أن
السيثي الجاهل سيصغي
لصوت الحق والإنسانية
الذي لم تسمعه أرتيوس الإغريقية؟

فتجيبه إفيجينيا:

لقد سمع الجميع الصوت
في كل المناخات

وداخل التي من حضنها يجري نبع الحياة
نقياً وغير معاقٍ.

وفي دراما جوته، يتأثر الملك، فعلاً، بصوت الحق والإنسانية ويعيد إفيجينيا وأخاها وصديقه إلى وطنهم. تكمن أهمية دراما جوته هذه في أنها تعتمد على صوت الإنسانية كأحد الحلول التي يمكن أن تنقذ الإنسان عندما يبدو أن ليس أمامه سوى شتى أنواع قوى الشرِّ. وأعتقد أن هذا الحل الذي قدمه جوته ذا أهميةٍ حتى لعصرنا هذا. يبدو أننا علقنا في بدائل متنوعة، رغم أنها تتخذ أسماءً مختلفةً، هي جميعاً بدائل مدمرةٌ. أعتقد أنه من المهم أن نعي أننا إن أخذنا تقليد ثقافتنا الإنساني على محمل الجد، عندئذٍ يجب أن نفكر فعلياً فيما إذا لم يكن هناك احتمالات أخرى خارج إطار كليشيهات البدائل، وفيما إذا لم يكن احتمال الإنسانية والحقيقة هو الأكثر أهمية.

لقد كان جوته أيضاً ـ وليس نافلاً ذكر هذا هنا ـ إنسانياً في موقفه المعادي للقومية. لقد عاش حياةً طويلةً، كما تعرفون، وفي أواخر حياته اجتاحت تلك النزعة القومية فرنسا وبدأت تجتاح ألمانيا. وكانت فكرةً مهمةً في الحروب بين نابليون والألمان، الحروب التي سماها الألمان "حروب التحرير". لقد كان جوته بالتأكيد أحد الألمانيين العظماء، وأود هنا أن أقرأ لكم بعض ما قاله في مواجهة ذلك. قال في 1814 ـ عندما انتصر جيش التحرير القومي الألماني على نابليون ـ إن الأمة الألمانية لا شيء، لكن الفرد الألماني شيءٌ؛ ومع ذلك تخيل العالم أن العكس هو الصحيح. لقد اعتقد جوته بضرورة أن ينتشر الألمان في أصقاع العالم، مثل اليهود، كي يطوروا كل ما هو جيدٌ فيهم من أجل منفعة البشرية. وفي رسالة بتاريخ [15، آذار، 1799، إلى يوهان جاكوب هوتينجر]، كتب جوته: "في الوقت الذي يكون فيه الجميع

مشغولين في خلق أوطان الأجداد، فإن وطن الإنسان الذي يفكر دون تعصب ويستطيع أن يترفع فوق زمانه هو في اللامكان وفي كل مكان".

يمكنكم أن تروا هنا كيف كان جوته معارضاً لموجة القومية الجديدة باعتبارها النقيض السلبي للإنسانية التي كانت تنمو وتتكشف في الثقافة الأوروبية، يمكن للمرء أن يقول: منذ القرن الثامن عشر وحتى القرن التاسع عشر. لقد كان جوته آخر ممثلي إنسانيي القرن التاسع عشر. عندئذٍ بدأت موجةٌ جديدةٌ من القومية، ومن إحدى مفارقات التاريخ أن الفلسفة الإنسانية كانت المحفز والأساس الذي قامت عليه الثورة الفرنسية، تلك الفلسفة التي بدأت تخلق المعبود الجديد، أي الدولة القومية. وفي الدولة القومية، دُمِجَت القومية مع الثورة الصناعية كتجسيدٍ للمصالح الاقتصادية القوية. وقد استخدمت القوة والمشاعر القومية من أجل تحقيق المصالح الاقتصادية القوية التي كانت موجودةً داخل تلك الدولة القومية.

هذه القومية، التي بدأت في الثورة الفرنسية وفي الحروب الألمانية الفرنسية، انتشرت كالنار في الهشيم في ألمانيا بعد 1871، عندما اتحدت ألمانيا في نهاية المطاف. كما انتشرت أيضاً بذات القوة لاحقاً في ألمانيا، كما في روسيا الستالينية وفي الاتحاد السوفييتي اليوم، لقد وجدت تعبيرها المخيف في الحربين العالميتين؛ وهي مخيفة بالقدر نفسه لكونها سبب الحرب العالمية الثالثة المحتملة، لكنها هذه المرة ستكون حرباً نوويةً.

أود أن أقرأ لكم بعضاً من أفكار الرجل الذي جسد، في حياته الشخصية، هذا التغيير من الإنسانية إلى القومية والذي عبّر عنه في الشكل الأكثر حساسية. إنه الشاعر البلجيكي، إميل فيرهارين، الذي كان سلمياً، إنسانياً، واشتراكياً قبل 1914 والذي تغير تحت وطأة الحرب، كما تغير آخرون. فقد كتب كتاباً كرسه لنفسه، أقتبس منه الأبيات التالية: "ذاك الذي يخط هذا

الكتاب المجاهر بالكره كان داعية سلامٍ. لم يعرف خيبة أملٍ ولا صدمةً أكبر. عنيفةٌ كانت صفعة اعتقاده أنه لم يعد الشخص الذي كان. واليوم في حالة الكره هذه يبدو له أن ضميره يتلاشى. يكرس هذه الصفحات، بانفعالٍ، للرجل الذي طالما كانه." ربما يكون هذا التعبير الأكثر إضاءة على التغيير، في ذات شخص، يمكن في الواقع أن تروه كتغيير في المناخ الثقافي والاجتماعي بين قرنين، بين إنسانية القرن الثامن عشر وقومية القرنين التاسع عشر والعشرين.

أود أن أذكر بإيجازٍ أهم تعابير إنسانية القرن الثامن عشر والتي نجدها في مختلف أشكال الفكر الاشتراكي في القرن التاسع عشر، وربما تجلت بوضوحٍ أكبر في أفكار ماركس. قد يفاجئكم الآن، لأن معظمكم قد سمع أن ماركس كان مادياً، أنه اعتقد أن الدافع الأساسي للإنسان هو دافعٌ ماديٌ، وهلمّ جرا. حقيقة الأمر هي أن أفكار ماركس قد اقتبست كثيراً لكنه لم يُفهَم إلا قليلاً. وهذا ما جرى مع التوراة. لسوء الحظ، إن أهم نصوص ماركس حول مفهوم الإنسان ـ نصه الفلسفي الأكثر أهميةً ـ لم يترجم إلى الإنكليزية إلا في العام الماضي. رغم أن المرء لا يحتاج إلى قراءة ذلك النص كي يفهم أن فلسفة ماركس كانت امتداداً لفلسفة سبينوزا، هيجل، وجوته، وأن ذلك النوع من الفلسفة المسمى ماركسية التي يزعم الاتحاد السوفييتي امتلاكها هي فلسفة لا علاقة لها بماركس إلا بقدر ادعاء، لنقل، باباوات عصر النهضة علاقتهم بتعاليم المسيح.

أود أن أقتبس لكم على الأقل كي لا يكون كلامي عبثياً. فقد كان هدف ماركس للإنسان مطابقاً تماماً لهدف سبينوزا، وهدف جوته: الإنسان المستقل، الإنسان الحر: "لا ينظر الكائن إلى نفسه ككائنٍ مستقلٍ ما لم يكن سيد نفسه، ولا يكون سيد نفسه إلا عندما يدين بوجوده لنفسه فقط. فالإنسان الذي

يعيش من فضل آخر يعتبر نفسه تابعاً."[12] يكون الإنسان مستقلاً فقط عندما يلائم كينونته المتنوعة بطريقةٍ شاملةٍ ـ تماماً، أي كإنسان كامل. "هذا المفهوم الأخير لـ "لإنسان الكامل" ينتقل من عصر النهضة عبر سبينوزا، ليبينز، وجوته إلى ماركس. علاوةً على ذلك، "إن كل علاقاته الإنسانية بالعالم ـ الرؤية، السمع، التذوق اللمس، التفكير، الملاحظة، الشهوة، الرغبة، الفعل، الحب ـ باختصار، كل أعضاء عضويته... مخصصة للواقع الإنساني... لقد جعلتنا الملكية الشخصية أغبياء جداً وجزئيين إلى حد أننا لا نعتبر شيئاً ملكنا إلا عندما يكون بين أيدينا، عندما يتحقق لنا كرأسمال أو عندما نستهلكه مباشرة: يُؤكل، يُشرب، يُلبس، يُسكن، إلخ. باختصار، نستخدمه بطريقة ما... وهكذا فإن كل الحواس الفيزيقية والفكرية قد جرى استبدالها بالاغتراب البسيط لكل هذه الحواس: حاسة الملكية. كان يجب أن يُختزل الإنسان إلى الفاقة المطلقة كي يكون قادراً على خلق كل ثروته الداخلية". وهناك قول آخر لماركس يميّز التفكير الإنساني كله؛ يهتم هذا القول بالإنسان ككائنٍ فعّالٍ كنقيضٍ للكائن السلبي. ويشير هذا القول إلى الحب بشكل خاص. بالنسبة لماركس، كما بالنسبة إلى سبينوزا، ليست المشكلة أبداً في "أن تُحَبَ"، كما هي الحال بالنسبة إلى غالبيتنا، وليس السؤال الرئيسي أبداً: "كيف يحبنا أي شخص؟" لكن المشكلة هي قدرتنا على الحب ونوعية الحب كنوعية فاعلةٍ. "عندما تحب دون أن تثير حباً بالمقابل، أي، إن لم تكن قادراً على تجسيد نفسك كشخص محبٍ وتجعل من نفسك شخصاً محبوباً، عندئذٍ يكون حبك عقيماً، سيء الحظ." (المصدر السابق، ص 168).

---

[12]. كارل ماركس، "المخطوطات الفلسفية والاقتصادية"، الاقتباس من كتاب فروم " مفهوم الإنسان عند ماركس"، ص 138.

علاقة الإنسانية باليوم

أود الآن أن أناقش سمتين من سمات الإنسانية مهمتين بالنسبة لنا. الأولى، هي السمة العلمية، أي: هل هناك وجودٌ لشيءٍ مثل "جوهر الإنسان؟" لقد كان القرن العشرين شديد التفاؤل حيال جوهر الإنسان. فقد كانت الصورة العامة في ذلك القرن هي صورة الإنسان العقلاني، الخيِّر، سهل التوجيه أو سهل القيادِ لتوجيه الخير. يؤكد لنا اليوم بعض الناس أمثال رينهولد نيبور وغيره أن اعتقادنا الساذج في طيبة الإنسان هو على الأغلب ضربٌ من الشرِّ. لكني لا أعتقد أننا بحاجةٍ إلى هذا النوع من التحذيرات: فالفترة التي عشناها والتي نعيشها الآن تمدنا بدليلٍ كافٍ حول لاعقلانية الإنسان وجنونه، بحيث لا نحتاج حقيقةً لما يذكّرنا كم يمكن أن يكون الإنسان شريراً. فالمسألة، وأعتقد أن المسألةَ الجوهرية التي ينبغي على علم الإنسان أن يكتشفها، هي: ما هو جوهر الإنسان؟ ما هو ذلك الشيء الذي يمكن وصفه موضوعياً كإنسانٍ؟

في كتابي المجتمع العاقل (1955)، حاولت أن أناقش هذه المسألة. وأريد هنا فقط أن أشدد على أن جوهراً الإنسان ليس مادةً، أي ليست المسألة فيما إذا كان الإنسان جيداً أو سيئاً، بل في أن هناك جوهرٌ لا يتغير عبر التاريخ. إن جوهر الإنسان هو كوكبة نجومٍ ثابتةٍ، أو كما يسميها هايدجر، هيئةً، هيئةً أساسيةً. وكما أراها أنا، فإن هذه الهيئة هي بالضبط أحد الانقسامات الوجودية أو، إن استخدمنا لغةً أقل تقنيةً نوعاً ما، هي بدقةٍ أحد التناقضات بين الإنسان كحيوانٍ داخل الطبيعة وبين الإنسان باعتباره الشيء الوحيد في الطبيعة الذي يعي ذاته. لهذا، يمكن أن يعي الإنسان انفصاله، ضياعه وضعفه. ولهذا السبب، على الإنسان أن يجد طرقاً جديدةً من الاتحاد مع الطبيعة ومع رفيقه الإنسان. فقد وُلِدَ الإنسانُ، تاريخياً وفردياً، وعندما يصبح واعياً لانفصاله عن العالم، سيصبح مجنوناً ما لم يجد طريقةً للتغلب على هذا

الانفصال ويحقق الاتحاد. أنا واثقٌ بأن هذا هو الشغف الأقوى لدى الإنسان: شغفه في أن يتجنب ويتغلب على تجربة الانفصال الكامل ويحقق اتحاداً جديداً.

إن تاريخ الدين، وتاريخ الإنسان عموماً (وتاريخ الأفراد، أيضاً) يظهر أن هناك طريقتين للتغلب على الانفصال وتحقيق الاتحاد. ستجدون الأولى في كل الأديان البدائية، وهي طريقةٌ للعودة إلى الطبيعة، طريقةٌ لجعل الإنسان من جديد حيواناً ـ ما قبل إنسانيٍ، إن جاز التعبير، وللتخلص، على وجه الدقة، من كل ما هو إنساني في الإنسان: عقله، ووعيه. يمكن أن يُنجز هذا التخلص بكل الطرق الممكنة: بالعقاقير، بطقوس العربدة، أو ببساطةٍ بالتوحد مع الحيوانات، بوضع الإنسان نفسه في حالة حيوان ـ خصوصاً في حالةٍ، لنقل، دبٍ، أسدٍ أو ذئبٍ. بعبارةٍ أخرى، إنها محاولة التغلب على الإحساس بالانفصال بأن يكف عن كونه إنساناً، وبالارتداد إلى الحالة الطبيعية التي يكون فيها الإنسان جزءاً من الطبيعة والتي قد يصبح فيها حيواناً. لكن وكما يعبر التوراة عنها رمزياً، عندما غادر آدم وحواء الجنة ـ أي، حالة التفرد التي لم يولد فيها الإنسان بعد كإنسانٍ ـ حيث ملاكان بسيفين ناريين يحرسان المدخل ولا يمكن للإنسان أن يعود.

يبدو أن إحدى حلول البشرية للتغلب على الانفصال واستعادة الوحدة قد وُجِدت في الفترة الواقعة ما بين 1500 و 500 ق م. في الصين، في الهند، في مصر، في فلسطين واليونان: وجد الإنسان فرادته ليس بالنكوص، بل بتطوير طاقاته الإنسانية، العقل والحب، تحديداً، لدرجة أن العالم قد أصبح بيته؛ وبصيرورته إنسانا كاملاً عاش في انسجامٍ جديدٍ مع نفسه، مع إخوته البشر، وحتى مع الطبيعة. تلك كانت فكرة الخلاص النبوية. وكانت أيضاً فكرة التفكير الديني في أواخر العصر الوسيط. كما كانت فكرة الإنسانية في القرن

التاسع عشر. في الواقع، لا تزال هي جوهر التفكير الديني والروحي للتقليد الغربي: إن مهمة الإنسان هي أن يطور إنسانيته؛ وفي تطوير هذه الإنسانية سيجد انسجاماً جديداً، وسيجد بالتالي الطريقة الوحيدة التي سيستطيع فيها حل مشكلة ولادته.

بولادتنا، نقف جميعاً أمام سؤالٍ يُطرح علينا ولابد من الإجابة عليه، ليس إجابةً ذهنيةً أو عقليةً، بل إجابةً عمليةً في كل لحظةٍ، إجابة بكل كياننا. حقيقة الأمر هي أن هناك إجابتين فقط. الأولى هي النكوص والثانية هي تطوير إنسانيتنا. وهناك الكثير من البشر ـ وأعتقد معظمهم هذه الأيام ـ يحاولون تجنب الإجابة، وهؤلاء سيملؤون الوقت بكل الأشياء التي يسميها الإنسان تسليةً أو تفريغاً أو ترفيهاً أو مهما يمكن أن تكون. لكني أعتقد أننا نجد في نهاية المطاف أن هذا الحل ليس حلاً، وأن الناس الذين يختارونه هم جميعاً ضجرون ومحبطون، ما خلا أنهم لا يدركون ذلك.

لقد تحدثت بإيجازٍ عن مفهومي الخاص كيف تمكن المرء من مفهمة المكوِّن الأساسي للإنسان في مصطلح كوكبةٍ بدلاً من استخدامه لمصطلح مادةٍ، لكن هذا الموضوع، طبعاً، سيحتاج إلى ساعاتٍ عديدةٍ من أجل تطويره، ولن أحاول الآن ذلك بالتأكيد.[13] وأريد هنا أن أضيف فكرة أخرى فقط: سيصبح جوهر الإنسان مهماً فقط بالنسبة لأولئك الذين ستصبح في وقت محدد فكرة فردانية الإنسان بالنسبة لهم مفعمة بالحيوية من جديد. وهي ليست حية اليوم.

ما هي، إذن التجربة الإنسانية؟ لقد حاولت في استعراضي الشامل هذا أن أبين لكم أن تجربة الإنسانية تعني ـ كما عبر عنها تيرينس ـ "لا شيء في

---

[13]. أنظر فروم، إيريش الإنسان من أجل ذاته، بحث في سيكولوجيا الأخلاق، ص 38-50؛ المجتمع العاقل، ص 22-66؛ وخصوصاً طبعة رومان كسروا (طبيعة الإنسان، ص 3-23).

الإنسانية غريبٌ عني"؛ أي إني أحمل في ذاتي الإنسانية جمعاء؛ وأنه، رغم المروحة الموجودة، ليس هناك شخصان متطابقين تماماً، أما المفارقة فهي في أننا نتشارك المادة نفسها، والنوعية ذاتها؛ أي إنه لا يوجد في إنسان ما ليس موجوداً في نفسي أنا. أنا المجرم وأنا القديس. أنا الطفل وأنا الراشد. أنا الإنسان الذي عاش مئة ألف عام مضت، وأنا الإنسان الذي سوف يعيش مئة ألف عام من الآن، شرط ألا ندمر العرق البشري.

هذا الافتراض وثيق الصلة بظاهرةٍ لم يكن عادةً على صلةٍ بها، وهي بالتحديد، ظاهرة اللاوعي. لم يكن فرويد أول من اكتشف اللاوعي، لكنه كان بالتأكيد أول من استكشفه منهجياً. مع ذلك بقي مفهومه للاوعي محدوداً جداً. إذ اعتقد أن رغبات غريزية معينةً، مثل الرغبات في غشيان المحارم أو الرغبات في القتل قد جرى كبتها. حسنٌ، لقد جرى كبتها. لكن المشكلة أكبر من ذلك: ما هو وعينا حقاً؟ وعينا هو كل تلك التجارب البشرية التي يسمح لنا مجتمعنا أن ندركها. عادةً، وبمعزل عن الفوارق الصغيرة بين الأفراد، ندرك فقط ما تسمح لنا به لغتنا، منطقنا، وتابوات مجتمعنا. يمكنكم القول إن هناك شيئاً مثل "الفلتر الاجتماعي"، وأننا ندرك فقط تلك التجارب التي يمكن أن تمر عبر ذلك الفلتر الاجتماعي، وتلك هي وعينا.

وما هو لاوعينا؟ لا وعينا هو الإنسانية. لاوعينا هو الإنسان الكوني. لاوعينا هو كل ما هو إنساني ـ الجيد والسيء ـ كل ما يوجد في الجميع، ناقص ذلك القطاع الصغير الذي هو وعينا، والذي يمثل التجربة، التفكير، الشعور بالثقافة التي رُمينا فيها صُدفةً. لاوعينا هو الإنسان ككلٍ، بالتالي فالأهمية العظيمة لكوننا على اتصالٍ مع لاوعينا ليست في أن نكتشف رغباتنا المحرمة، أو هذه، وتلك، وغيرها (التي يمكن أن تكون عديمة الأهمية أحياناً). فالأهمية الكبرى لاكتشاف فرويد لإمكانية أن نكون على تواصل مع لاوعينا هي، على وجه

التحديد، أننا عندما نكون على اتصال معه، إننا نكون على اتصال مع الإنسانية؛ مع الإنسان الكامل داخلنا؛ وعندئذٍ، حقيقةً، لا يعود هناك وجودٌ لغريب. علاوةً على ذلك، لا يعود هناك مزيدٌ من الأحكام على الآخرين بمعنى أن نعتبر أنفسنا متفوقين عليهم. عندما نكون على اتصال مع لاوعينا، فإننا، نفهم أنفسنا، حقيقةً، كما نفهم الآخرين. في الواقع، نتغلب على ذلك الانفصال في قبيلتنا أو ثقافتنا الخاصة، ونتواصل مع تلك التي نتشاركها مع الإنسانية جمعاء.

القومية والقبلية أيضاً هما النقيض تماماً. معهما لا نكون على تواصل مع الإنسانية. نكون فقط على تواصلٍ مع قطاعٍ من الإنسانية ونحقق عمليةً بسيطةً جداً: نُسقط كل الشرور التي في داخلنا على الغريب، وبالتالي تكون النتيجة أنه هو الشيطان ونحن الملائكة. وهذا ما نعيشه في كل الحروب، هذا ما يمارسه الناس في الحرب فيما بينهم في حياتهم الشخصية. وهذا ما عشناه على كلا الجانبين أيضاً في الحرب الباردة. أعتقد أن الإنسان في واقع الأمر مُجبرٌ اليوم على الاختيار بين تجديد الإنسانية ـ من نخرٍ خطير للأساس الروحي لحضارتنا الغربية التي هي أساس الإنسانية ـ أو ألا يكون له مستقبل على الإطلاق.

إن جوته، إن جاز لي الاقتباس منه ثانية، هو من قال: "هناك فارقٌ واحدٌ مهمٌ بين شتى الفترات التاريخية المختلفة، تحديداً، ذلك الفارق بين الفترات التي شهدت الإيمان وتلك التي لم تشهده. فمن يملكون الإيمان يزدهرون وهم الأحياء، أما من لا يملكونه فيذوون ويموتون في نهاية المطاف". لقد كان القرنان الثالث والتاسع عشر دون شك عصرا الإيمان. أخشى أن عصرنا في الغرب هو عصر نقصٍ كبيرٍ في الإيمان، وأن الكره الذي نجده، حقيقةً، واسع الانتشار أكثر فأكثر في العالم الغربي والولايات المتحدة، هو مجرد تعبيرٍ عن أن

الناس لا يحبون، وأنهم في واقع الأمر لا يعرفون لماذا يعيشون. بالتأكيد، إن الكره تعبيرٌ عن مزيدٍ من اليأس والانهزام الأخلاقي. فإن كان على المرء أن يؤكد ثقافته بمحاولة حمايتها بالحرب، فإنه لن يستطيع أن يحمي قيمه ولا حتى أن ينقذ حياته، كما هي الحال اليوم.

أعتقد أننا لا نزال نملك أن نختار ما إذا كنا نستطيع أن نجدد جذور تقاليدنا ذاتها، التي هي تقاليد الإنسانية اليونانية ـ الرومانية واليهودية ـ المسيحية. فإن كنا قادرين على معالجة هذه القيم جدياً، القيم التي نتحدث عنها طوال الوقت، عندئذٍ ربما تشهد ثقافتنا حيوية جديدة وقد يكون لنا مستقبل. لكن إن لم نكن قادرين على تجديد جذورنا، عندئذٍ مهما يكن ما نقوله ومهما تكن أسلحتنا، قد لا نستطيع أن نحيا. أعتقد أننا نواجه في المقام الأول قراراً أقل ما يقال عنه أنه جوهريٌ. وقد جرى التعبير عنه بشكلٍ رائعٍ في العهد القديم: أضع أمامكم اليوم الحياة الموت، النعمة والنقمة. وأنتم تختارون الحياة [التثنية 30:19]. أعتقد أن هذا ما على الإنسان أن يختاره اليوم، في عالم يصير عالماً واحداً وهو على وجه الدقة الحياة ـ وذلك يعني تجربةً جديدةً من الإنسانية. فإن لم يكن قادراً على هذا الخيار، فأخشى أنه، لن ينجح في إدارة "عالمٍ واحدٍ".

الجزء الثاني

مبادرات واعترافات إنسانية

7 ـ فكرة مؤتمر عالمي

الملاحظات المتعلقة باقتراح مؤتمر بابوي بشأن "حل للمخاطر الحالية المحدقة ببقاء الإنسانية" (كما يسميها فروم في المبادرة التالية، كُتبتْ أول مرة كرسالةٍ في *1966*)، وكانت موجودةً بين كتابات فروم غير المنشورة. وتقدم هذه الملاحظات دليلاً مقنعاً عن اهتمامه ومشاركته، وثروة أفكاره حول إيجاد الإجابات الشافية لحالة الأزمة الإنسانية في خضم الحرب الباردة. وفي إحدى رسائله المرفقة بهذه "الملاحظات" يضيف فروم "... فجأة خطرت لي فكرة، وبعدئذ أصبحت المحاولة هي ما يعنيني".

الغاية من هذا النقد القاسي لأية مؤسسة دينية هو إشراك بابا الكنيسة الكاثوليكية في مؤتمر حول السلام العالمي، لابد أنه على صلة بتأثر فروم بالموقف الإنساني للبابا يوحنا الثالث والعشرين (*1958 ـ 1963*)، من جهة أخرى، يتعلق أيضاً بازدياد هيبة الكنيسة الكاثوليكية في العالم بعد إصلاحات مجلس الفاتيكان الثاني (*1962 ـ 1965*) ومع فتح المجلس الكنيسة على المشاركة في أمور العالم. وهناك وثائق أخرى بين كتاباته لا تؤسس للآثار الخاصة لرسائل فروم.

مع ذلك، توضح المراسلات أنه كان لتلك المبادرات صدىً إيجابي لدى السيناتور فولبرايت، هارفي كوكس، جيمس لوثر آدمز، جورج ويليام، لويس سوهن، لويس مومفرد، ماركوس راسكين، ستيوارت ميكام، نورمان كوزينس (من ساتردي ريفيو، الذي أطلع البابا على الفكرة)، جيلبرت وايت، ألفرد هاسلر، الأب

توماس ميرتون، غونار جاهن، رئيس أساقفة أنجيلو دلاكوا، ميهايلو ماركوفيتش، آدم سكاف، وغيرهم.

لابد أن هذا كله كان مخيباً لفروم لأنه لم ينجح في التأثير في البابا والكنيسة الكاثوليكية.

وبعد ثلاثة أشهر فقط، يكتب فروم في رسالة إلى كلارا أوركهارت: "هل سنضطر إلى قبول حقيقة أن البابا لن يفعل شيئاً؟"

إن تحليلاً للحالة القائمة قاد معظم المفكرين والمثقفين إلى الاقتناع بأن تصعيد الحرب في فييتنام يقود إلى ازدياد احتمال الحرب النووية على نطاق عالمي، والتي سيتمخض عنها دمار الجزء الأكبر من العرق البشري والقيم الروحية التي كانت سائدة، أو على الأقل التي أرشدت الإنسان آلاف السنين. هناك محاولاتٌ جادةٌ تُبذل على مختلف الأصعدة ـ الديني، السلمي، الإنساني، والسياسي الصرف ـ لوقف المد. نشاطات المنظمات الخاصة، نشر الكتب، المقالات، والمناشدات تزداد باضطراد. ربما لم يشهد التاريخ من قبل هذه التشكيلة المختلفة من الأفراد والمجموعات التي أخذت على عاتقها مسؤولية الاستجابة لهذا الخطر العام، ومع ذلك غالباً ما تكون على بيّنة من الشعور باللاجدوى، مدركة أن جهودها لا تحقق أي تغيير. يبدو أن جهودها مثل جهود ذلك الكورس الإغريقي، الذي يتنبأ بالمأساة ومع ذلك يبقى عاجزاً عن منعها.

لكن حتى خطر الحرب النوويحرارية ليس التهديد الوحيد لإنسان الوقت الحاضر. فبسبب التكنولوجيا الحديثة يجري الآن تغيير كل نماذج الإنتاج السابقة وحتى نماذج الاستهلاك. ويجري الآن استبدال الإنسان المستقل ـ الإنسان الذي يتخذ قراراته بنفسه ويعتمد على ضميره الخاص ـ بإنسان

المنظمة الذي يتلقى الأوامر ويصدرها. ويطالب فقراء العالم بحصتهم في السلع التي أنتجها إبداع الإنسان، ولن ينتظروا طويلاً. في هذه الأثناء، على الرغم من الجهود الكثيرة، تزداد الأمم الغنية غنىً والفقيرة فقراً. ويبدو أن كل طرق العمل والتفكير التقليدية أصبحت موضوع مساءلة، مع ذلك لا أحد يستطيع أن يتخيّل كيف سيبدو العالم الجديد. يبدو أن التغييرات والشكوك أكبر حتى من تلك التي أعقبت انهيار عالم العصر الوسيط. الناس خائفون الآن، كما من قبل، لا يجرؤون على مواجهة حقيقة أن عالماً قديماً يختفي وآخر جديداً ينشأ. يصابون بالذعر، وفي هلعهم هذا يتشبثون أكثر بكل الأفكار السياسية التي عفا عليها الزمن، ويبدو أنهم يفضلون أن يهلكوا على مواجهة الشك بطريقةٍ خلاقةٍ وشجاعةٍ. يريدون بشكلٍ محمومٍ الحفاظ على الوضع الراهن من أجل الحفاظ على بعض الشعور بالاستقرار، وفي الوقت نفسه يبددون قلقهم بالانغماس في استهلاكٍ متزايد للسلع.

باعتبار هذه الأفكار، يسأل الكثير من الناس أنفسهم وبحس عالٍ من المسؤولية: "هل يوجد أي شيء يمكن أن يكون له تأثير ولم يُجرب بعد أو يُنجز؟" من أجل تقديم إجابات لكل هذا لا بد للمرء أن يحلل أسباب الفشل حتى الآن. ويبدو أن التحليل يقع في الاتجاهات التالية:

1. إن تعابير الشعب التي تناولت مختلف أوجه الأزمة الحالية؛ لم تكن عالميةً وشاملةً بالقدر الكافي.

2. لقد كانت نقديةً عادةً واتهاميةً أكثر مما اعتمدت على قوة العقل ومخاطبة الوجدان البشري.

3. لم تكن مفصّلةً كفايةً، خصوصاً فيما يتعلق باقتراحاتٍ ملموسةٍ بخصوص الإجراءات التي يمكن أن تفضي إلى فك الارتباط.

4. أولئك الذين وقعوا النقد كانوا يفتقدون إلى المرجعية التي تجعل من في السلطة يسمعون صوتهم ويردون على أسئلتهم.

تحاول الخطوة المقترحة في هذه المذكرة أن تتجنب هذه العيوب. كما تقترح أن يدعو البابا بولص السادس إلى مؤتمرٍ عالمي في روما لمعالجة أزمة البشرية الحالية والحلول الممكنة. بتحديدٍ أكبر، ويُقترح أن يدعو البابا شخصياتٍ بارزةً من كل الأديان، ومن خارج الأديان أيضاً من كل الأمم والمشارب السياسية، الذين يستطيعون بسبب إنجازاتهم ونزاهتهم الشخصية، أن ينالوا احترام العالم كله، إلى مؤتمرٍ ينبغي أن يدوم على الأقل أربعة أسابيع، وأطول إن أمكن. يجب أن يكون هدف هذا المؤتمر مناقشة الحالة الراهنة الحرجة، أسبابها، والعلاجات الممكنة. وينبغي أن يصل المؤتمر إلى اقتراحاتٍ عمليةٍ محددةٍ وملموسةٍ، وكذلك إجراءات لوقف الحرب في فيتنام، علاوة على ذلك، لا بد أن يقدم اقتراحاتٍ لحل مشاكل ملحةً أخرى، قدر الإمكان. كما يجب أن يقدمها البابا عبر مساعيه الحميدة إلى كل الحكومات ويعلن عنها للبشر جميعاً في كل البلدان.

يُتوقع من مؤتمر كهذا، أولاً ومن خلال حقيقة أن البابا هو من دعا إليه، وتالياً من خلال نوعية وعدد المشاركين فيه، أن يكون محط اهتمام العالم كله، وأن المشاورات والمقترحات الصادرة عنه ستكون ذات وزنٍ فكريٍ وأخلاقيٍ لم يحظ به أي إعلانٍ سابقٍ. ولا بد أيضاً من إدراك أن لا شخصية في العالم اليوم، وفق رأي المناصرين، يمكن مقارنة هيبتها وسلطتها مع هيبة وسلطة البابا. نلاحظ أن البابا يوحنا والبابا بولص قد تكلما بمصطلحات لا لبس فيها عن الحاجة إلى السلام، وقد قدما نفسيهما إلى كل الأمم بروح تسمو فوق كل العصبيات. مع ذلك، في الوقت الذي خلقت فيه تلك التصريحات انطباعاً عميقاً في العالم، فهي، على وجه الدقة، محدودة التأثير، وهذا لأنها كانت

بالضرورة عامة في بعض جوانبها، ولم تواجه قادةً عديدين بحلولٍ واقتراحاتٍ معينةٍ وملموسةٍ.

ومن الملاحظ أيضاً أن الاقتراح المقدم هنا هو طريقةٌ لم تجربها الكنيسة حتى الآن، ويمكن القول إن الفشل سيحمل في طياته مخاطر هزيمةٍ دبلوماسيةٍ للبابا. لكن لابد أن نذكّر في مواجهة هذه الاعتبارات أن الجنس البشري لم يكن في أية فترةٍ تاريخيةٍ سابقةٍ مهدداً بالانقراض كما هو مهددٌ اليوم؛ وأن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، باعتبارها منظمةً عالميةً عابرةً للقوميات والأعراق، لها الحق ـ وربما ملزمة ـ باتخاذ خطوةٍ جريئةٍ ما دام هناك وقتٌ.

بطبيعة الحال، يحتاج مؤتمر كهذا إلى إعداد دقيق فيما يتعلق بالشخصيات المدعوة، جدول الأعمال المقترح، وما شابه. من جهةٍ أخرى، ونظراً للخطر المتزايد ـ باضطراد، يجب الاضطلاع بهذه الإجراءات بالقدر الأكبر من الدقة و أقصر فترة زمنية ممكنة. وقد يبدأ الأمر بتشكيل البابا لجنةٍ مصغّرة تساعده في التخطيط للمؤتمر. كما يجب أن يختار البابا هذه اللجنة التحضيرية بدون أي اعتبار للانتماء القومي أو السياسي أو الديني.

باختصار، يبدو أن ما يوحي بهذه الفكرة هو الجديد فيها: (1) أن سلطة البابا وهيبته الروحية هما من سيرعيان المؤتمر، دون أن يكون مؤتمراً دينياً.؛ (2) بسبب هذه الشروط من الممكن أن نربح التعاون مع الطيف الأوسع من قادة العالم؛ و(3) أن المؤتمر يمضي إلى ما وراء البيانات العامة؛ سيعمل بطريقة تشبه طريقة عالم الأعمال ويقدم اقتراحاتٍ ملموسةٍ ومحددةٍ يمكن إيصالها إلى كل الحكومات عبر مساعي البابا الحميدة، وبعدئذٍ يجري تعميمها على كافة سكان الأرض.

أخيراً، من المفترض أنه من المفيد أن تبادر شخصيات بارزة كاثوليكية وغير كاثوليكية وتطلب من البابا أن يقود هذه الحملة الصليبية من أجل السلام.

8 ـ حملة من أجل يوجين مكارثي

خطاب الانتخاب التالي، يشبه نص البحث عن البديل الإنساني، في الجزء الأول من هذا الكتاب. وهو واحد من النصوص الموجودة في مفكرة فروم، ما نسميه خطوطاً عريضةً لمحاضرة كتبها إيريش فروم ليوجين مكارثي الذي ألقاها ـ بعد بعض التعديلات ـ في *23* حزيران، *1968* قبل "اشتراكه في حركة المصالحة"، الولايات المتحدة، نيويورك (تأسست في إنكلترا في *1914*، زمالة المصالحة، تشمل، وفقاً لميثاقها، "النساء والرجال الذين أدركوا الوحدة الجوهرية للبشرية، والذين توحدوا من أجل استكشاف سلطة الحب والحقيقة من أجل حل نزاعات البشرية".)

النص التالي مثال عن عمل فروم "ككاتب ظل" ليوجين مكارثي ويعيد إنتاج مسودات فروم. أما التغييرات التي أجراها مكارثي فيمكن مشاهدتها في أرشيف إيريش فروم.

إن أخوية المصالحة مكان مناسب لتجديد ـ حملتنا السياسية بعد الموت المأسوي للسيناتور روبرت كينيدي، الذي عمل من أجل السلام ومن أجل مصالحة ملايين الأمريكيين، كما فعل أخوه المغدور ود. مارتن لوثر كينج من قبله. إننا بحاجة إلى المصالحة بشتى الطرق.

أولاً، داخل البلد نحن بحاجة إلى مصالحة كل أولئك الذين ليسوا مرضى الكراهية واليأس، بصرف النظر عن مفاهيمهم وانتماءاتهم السياسية.

نحتاج مصالحة بين السود والبيض، تقوم على وعود حقيقية واضحة لا لبس فيها، ونحتاج تغييرات كبيرة في قضية الإسكان، التدريس وفرص العمل.

نحتاج مصالحة بين الشباب والأجيال القديمة: فالهوة بين جيل الشباب وكبارهم في العمر قد وصلت إلى نقطة انتهى فيها التفاهم المتبادل. لقد أظهرت حملتي، من خلال قبولها واسع الانتشار بين النساء والرجال من كل الأعمار، أن هذه المصالحة ممكنة التحقيق.

نحن بحاجة إلى مصالحة بين أمتنا وبقية أمم العالم، مع تلك الأمم الند لنا في القوة وتلك التي نتقدمها في مجال التكنولوجيا وعالم الرقميات وليس في مجال القيم الإنسانية والإنجازات الثقافية. تلك الأمم قد تتعلم منا شيئاً ونتعلم منها أشياء أيضاً.

نحتاج للمصالحة مع أنفسنا ـ بين القيم التي نعتنقها والقيم التي تحفزنا في حياتنا اليومية. نعترف بتلك القيم وقواعد الدين المسيحي ـ اليهودي: تقديس الحياة الجسدية والروحية، الحب والشفقة، حتى بالنسبة للغريب والعدو، العقل والموضوعية، شعور الأخوة لكل الكائنات البشرية؛ والإيمان بأن الإنسان نظامٌ مفتوحٌ قادرٌ على التطور إلى ارتفاعات غير معروفة حتى الآن.

ما هي الأشياء التي تحفز الكثيرين منا في حياتنا اليومية؟ الجشع، الأنانية، التعطش إلى الأشياء المادية، وعدم المبالاة بالحياة ـ التي تسمح لنا أن نشن حرباً ضد أمة صغيرة، ندمر البشر يوماً بعد يومٍ، لأننا قد جعلنا جزءاً من عقيدتنا السياسية أننا يجب أن نصون حرية هؤلاء الناس، حتى إن دمرناهم خلال هذه العملية.

يترتب على هذا التناقض العميق بين المُثُلِ والقيم الفعالة عواقبُ وخيمةٌ على الأمة وكل أفرادها. عواقبه وخيمة على الأمة لأنه يقوِّض القيم التي مدت أمتنا بالقوة والحيوية؛ يفسد قيادتنا للعالم من عالم اعتمد على المُثُلِ إلى عالم يقوم على القوة. أما بالنسبة للأفراد، فهو يفسدهم لأن هكذا صراعات لقيم عميقة الجذور تستنزف طاقاته وتجعله يشعر بالإثم. كيف وصلنا إلى هذا المأزق؟

في القرن الماضي بدا أن الآلة ستكون وسيلةً لغايةٍ هي حياةٌ أكمل وأكثر ثراءً، حياةٌ من شأنها أن تسمح للإنسان أن يطوّر تلك المقدرات والقوى الخاصة به فقط: كالتفكير الخلاق،الحب والفن. لقد أمل الإنسان أن يتحرر من عبء صرف كل طاقته تقريباً على "كسب قوته"، أمل أن بوسعه أن يبني مجتمعاً يكون فيه حراً بأن يكون ذاته، إنساناً كامل النمو. لكنه أصبح إنساناً ثملاً بمقدرته الجديدة بما بدا له تقدماً تكنولوجياً غير محدودٍ. لكن الآلة وبدلاً من أن تخدم غاية الإنسان أصبحت سيده. "فالأشياء هي التي تركب الإنسان وتسيطر عليه"، وعلى حد تعبير إميرسون، تستشعر ما سيحدث قبل حدوثه بالفعل.

لقد غيرنا منظومة قِيَمنا في هذه العملية لجعل الإنتاج المادي والاستهلاك محور النشاط الإنساني. لقد قبلنا مبدأ ضرورة القيام بما هو ممكن تقنياً. فإن أمكن السفر إلى القمر، ينبغي أن نقوم بذلك حتى لو كان هذا العمل على حساب الكثير من الاحتياجات التي لم نلبها على الأرض؛ وإن أمكن أن ننتج المزيد من أسلحة الدمار الشامل فينبغي القيام به، حتى لو كانت تهدد بدمارنا ودمار العرق البشري برمته. ويكمن التهديد الحقيقي في أن يصبح التقدم التقني مصدر قيمنا، وبالتالي سيلغي المعيار الذي آمنت به البشرية

لآلاف السنين: والذي يقول بأن على المرء أن يفعل ما هو حقيقي، جميل، ويفضي إلى تفتح روح الإنسان.

لقد قبلنا معياراً آخر أملاه علينا النظام التقني الأكثر تعقيداً: وهو أن الكفاءة القصوى هي الهدف الأسمى في الإنتاج المادي كما في التنظيم الاجتماعي. سينتج هذا المعيار مبدأ الحد الأدنى من الفردانية. فبقدر ما يستطيع المرء أن يقطّع الإنسان إلى وحداتٍ صغيرةٍ قابلةٍ للإدارة والتنبؤ، بقدر ما تكبر فعالية التعامل معه. فالأرقام وبطاقات الكومبيوتر تتطلب القضاء على الفروق الفردية الدقيقة لكن المهمة.

ماذا حصل للإنسان في هذه العملية؟

الإنسان المهتم إجمالاً بإنتاج وبيع واستهلاك الأشياء، يصبح هو نفسه أكثر شبهاً بـ (شيء). يصبح مستهلكاً منغمساً في التلقي السلبي لكل الأشياء، بدءاً من السيجارة والمشروب، التلفاز، السينما، وانتهاءً بالمحاضرات والكتب. يشعر بالوحدة والقلق، لأنه لا يرى معنى حقيقياً لحياته ما وراء كسب العيش. يضجر ويتغلب على ضجره بمزيد من التغيير المستمر للاستهلاك ومحفزات الإثارة عديمة المعنى. ينفصل تفكيره عن العواطف، الحقيقة عن الانفعال، وعقله عن قلبه. لا تستميله الأفكار لأنه يفكر بلغة الحسابات والاحتمالات أكثر من تفكيره بالقناعات والالتزامات.

لعل الخطر الأعظم في نظامنا يكمن في حقيقة أن الأشياء ـ الأدوات والإنجازات التقنية ـ أصبحت أكثر جاذبية من الحياة والنمو. كثيرون منا يرغبون في أن يروا أنفسهم "عراة" كالقردة، متحدين مع دماغ كومبيوتر. يعتقدون أنه إن أمكن إنجاز هذا الهدف، لا يبقى لديهم ما يقلقون بشأنه.

ستبقى مشاعرهم في مستوى مشاعر الحيوان التي تفعّلها غرائزه ودوافعه، وسيحقق تفكيرهم دقة كومبيوتر.

لكن الإنسان ليس بحيوانٍ ولا جهاز كومبيوتر. إن لم يحصل الإنسان في حياته متعةً وفائدةً ذات معنىً، إنْ شعر أنه ميتٌ روحياً وحيٌ جسدياً، فسوف يصبح ضجراً ويبدأ يكره الحياة ويتمنى أن يدمرها. والمدمر هو النقيض الحقيقي لله. من طبيعة الله الخلق، وفي التدمير يقوض الإنسان معجزة الخلق بفعلٍ لا يتطلب مهارةً أو موهبةً سوى امتلاك السلاح.

من الطبيعي جداً هذه الأيام أن يقلق الأمريكيون من موجة العنف، والتي من أبرز أعراضها اغتيال القادة السياسيين البارزين. هذه الأعمال هي فقط قمة الجبل الجليدي، الذي لا تبالي قاعدته الكبيرة بالحياة وهي قوة كامنة من العنف والدمار. نرتكب الخطأ القاتل إن اعتقدنا أن الشفاء من العنف يكمن في العقوبة الشديدة للجريمة، ومزيداً من التركيز على القانون والنظام. إن الغضب غير العقلاني المولود من رحم الضجر واليأس لا يشفى بالعقوبات. فإن فقدت الحياة جاذبيتها وأهميتها، فسوف يصبح الإنسان يائساً وغير راغبٍ في التخلي عن إشباع رغبة الدمار، حتى من أجل إنقاذ حياته هو. في الواقع، ليس فقط العنف المتزايد بل أيضا العنف ـ المضاد المتزايد يشكلان تهديداً خطيراً على وجود نظامنا الديمقراطي. يجب أن ننتبه دوماً إلى أن الذين لا يؤمنون في العملية الديمقراطية يحاولون خنقها باسم الحفاظ عليها.

أعترف أنه يمكن إيقاف نزعة التدميرية والعنف فقط عندما نبدأ بمعالجة أسبابها الحقيقية بدلاً من معالجة أعراضها. وهذا يتطلب خلق مزاج جديد في أمتنا: مزاج الأمل وحب الحياة، بدلاً من اليأس ومجرد الانجذاب إلى الميكانيكية واللاحياة.

هل أعظ بُمُثُلٍ لا وجود لها في عقول الأمريكيين؟ الإجابة على هذا السؤال هي السبب الأكثر أهمية بالنسبة لأملنا. فبينما هناك الكثير من الناس الذين استسلموا لدور البشر الآليين، هناك الملايين من الأمريكيين، وأعتقد، أن الغالبية منهم تدرك ـ بوضوح أو بشكل مبهم ـ خطر تجريد البشر من إنسانيتهم، ويحتجون ضد النمو المتزايد للمجتمع المستهلك عديم الحياة الذي أتحدث عنه. هؤلاء غير مستعدين للتخلي عن فرديتهم، عن قيمهم وأملهم وسعيهم إلى حياة ذات معنى، ويصرون على حياة تستجيب لاحتياجاتهم وتطلعاتهم الإنسانية. إنهم يشعرون أن المزيد من الاهتمام والأجهزة لن يجعلهم سعداء. هؤلاء يقدرون جيداً مايمكن أن تقدمه الآلة ومنتجاتها من فائدة للمجتمع وحياة أفراده، ولا يريدون التخلص من الآلات ولا من أجهزة الكومبيوتر، لكنهم لا يريدون أن يكونوا عبيداً لها، عبيداً لتلك الآلات التي نضحي بنمونا الإنساني الحقيقي لأجلها. إنهم يشعرون أن **كينونتنا** مهمة أكثر من **ملكيتنا** أو أكثر مما **نستخدم**.

لا يقتصر هذا الجوع إلى الحياة على ملايين الأمريكيين، بل يمكن أن نراه أيضاً في أوروبا كلها، خصوصاً وسط الطلبة. فتراهم يثورون باسم الحياة على طرق التعليم البيروقراطية، ورغم أنه يمكن أن يكون المرء نقدياً تجاه بعض أساليبهم، لكن يجب ألا يغيب عن بالنا أن طيف الأفعال العنيفة التي اقترفوها كان عنفاً ضد **الأشياء** لا ضد **الحياة**. وهناك فارقٌ كبيرٌ بين الاثنين.

هذه الحركة الجديدة في أمريكا، حركة من أجل المصالحة وإعادة البناء من أجل السلام والأمل، تشمل جميع التقاليد، والمجموعات السياسية والدينية. إنها جبهة مشتركة تمتد من المحافظين ـ باستثناء اليمينيين المتعصبين ـ إلى الراديكاليين ـ مع استثناء أولئك المحبطين واليائسين الذين يؤمنون أن المجتمع الأمريكي ميتٌ ولا يمكن إحياؤه. بينما يظن الكثيرون أن هناك مثل

هذه الجبهة الجديدة في أمريكا، إلا أنه لم يمكن إثبات وجودها أو حجمها، لكن حملتي قد أثبتت ذلك. إنها حملةٌ ناجحةٌ ليس لأني مُخَلّصٌ أو بطلٌ بل لأني أعبر عن طموحات كل أولئك الأمريكيين الذين لم يفقدوا إيمانهم لا في ماضي ولا في مستقبل بلدنا.

بينما يحتفظ كل أولئك الأمريكيين في هذه الحركة الجديدة بكل أفكارهم ومفاهيمهم، فهم يتشاركون الاعتقاد بأن المفاهيم والكلمات التي تصدر عن الإنسان هي أقل أهميةً من مضمون شخصيته. يؤمنون بما عبر عنه آبي بير بطريقةٍ جميلةٍ: "ما يهم في المقام الأول ليس الفارق بين المؤمنين وغير المؤمنين بل بين أولئك الذين يهتمون والذين لا يهتمون".

ما الذي يمكن فعله لعكس النزعات الخطيرة التي تحدثت عنها؟ ليست هذه هي اللحظة المناسبة لأقدم فيها مخططاً للمستقبل، ولا يمكن تقديمه من دون قدرٍ كبيرٍ من الدراسة من قبل رجال الأعمال، والسياسة، والفنانين المبدعين، والباحثين في الشؤون الإنسانية. ما يهم في هذه اللحظة هو أننا نغيّر الاتجاهات، أننا نتحرك باتجاه هدف جديد ولا نستمر في اتجاه نعرف أنه يقود إلى الكارثة. من المهم جداً أن نعي فيما إذا كنا قد توغلنا عشرة أميالٍ أو مئة ميلٍ خلال العام الأول، لكنه ليس الأكثر أهميةً؛ لذلك لنتذكر جيداً أنه كلما أسرع المرء الخطى في الاتجاه الخطأ، كلما أسرع في بلوغ الكارثة، بينما حتى لو سار في الاتجاه الصحيح ببطءٍ فهذا سيمنحه الأمل، الرؤية والصبر.

لكن حتى لو كنت غير قادر على تقديم مخطط للمستقبل، فإنني أستطيع أن أقدم الخطوط العريضة لبعض الأهداف المحددة من أجل سياسة جديدة.

1. في المقام الأول، يجب أن ننهي الحرب في فيتنام وفق شروط عادلةٍ تحفظ ماء وجهنا وماء وجه خصومنا، والأهم من ذلك كله هو الرغبة

المشتركة في الحياة والبناء. هناك بالتأكيد طريق إلى السلام الذي يمكن الوصول إليه، إن كانت عروضنا ذات مصداقية وإذا توقفنا عن انتحال وظيفة شرطي العالم كله.

2. ثانياً، يجب أن نضع حداً لهذا الجدال الخطر الذي يهدد كل إنسان في بلدنا وفي بقة العالم أيضاً: خطر الحرب النوويحرارية. ويمكن فعل الكثير لتحقيق هذه الغاية. يجب أن نصفي جو الحرب الباردة ونتوصل إلى تفاهم مع الاتحاد السوفييتي يسمح بتخفيض كبير للتسلح في كلا البلدين.

3. يجب أن نكف عن التدخل السياسي مع الحكومات الصغيرة غير الديمقراطية غالباً والتي تحصل على دعمنا بمجرد ادعائها معاداة الشيوعية. يجب أن نصحح الوضع الشاذ بعدم اعترافنا بحقيقة حكومة بكين وتمثيلها سبعمئة مليون صيني.

4. عندما نوقف الحرب في فيتنام والحرب الباردة، نملك الوسائل المادية والطاقة للانتقال إلى مهام الإعمار البناءة هنا في بلدنا وفي العالم. فالمهمة الأوضح في وطننا هي تقديم المساعدة الاقتصادية الكبيرة إلى ذلك القطاع من الأمريكيين الذين لا يشاركون الأغلبية في رفاهها المادي. هذا يعني تسهيلات سكن جديدة في أحياء الأقليات ـ لكن ليس فقط في أحياء الأقليات، بل أيضاً في تلك المناطق خارج المدن حيث تتمركز فيها الصناعات وتتوفر فيها فرص العمل. إضافةً إلى ذلك، يجب أن نرفع مستوى المرافق التعليمية في الأحياء الفقيرة بطريقةٍ تجعل سكانها قادرين على الحصول على العمل الذي يوفره لهم مجتمعنا التكنولوجي.

5. يجب أن نتشارك مع غيرنا من الدول المتقدمة في مهمة تطوير اقتصاد البلدان الفقيرة. هذا أفضل ما يمكن فعله عبر منظمات الأمم المتحدة. على أن تكون شروط تلك المساعدة هي الامتناع عن استخدام تلك الدول كبيادق في

الحرب الباردة، وأن يجري نقل أفضل العقول في العالم للعمل في برامج عالمية مخصصة لهذا النوع من المساعدة. قد يتطلب هذا تضحيات مالية. لكن معظم الأمريكيين سيكونون سعداء في تقديم هذه التضحيات من أجل أهداف تخدم الحياة أكثر مما تخدم الدمار.

هناك أهدافٌ مهمةٌ، والتي، حتى إن أشرت إليها باقتضابٍ، سيفهمها الكثير من الأمريكيين فوراً. نحن يجب أن نغير نوع الطريقة البيروقراطية السائدة اليوم. سواء كانت هذه الطريقة مستخدمةً في المصانع، المدارس، الجامعات أو المستشفيات، فهي التي تدير الناس وكأنهم أشياء. إنها تحرم الأفراد من كل حسٍ بالمبادرة الفردية وتغذي الاعتقاد بأن الفرد لا يستطيع فعل شيءٍ إن لم يكن مخططاً ومنظماً من قبل البيروقراطيين. ينبغي أن نبتكر نوعاً آخر من الإجراءات البيروقراطية، نوعاً لا يحوِّل الناس إلى كائناتٍ عاجزةٍ بل يسمح **لهم** بالسيطرةِ على **البيروقراطيين** وإسماع صوتهم. فإذا ما حررنا العبقرية والإبداع الإنسانيين من طرق البيروقراطية المميتة، فسوف تتدفق طاقاتٌ جديدةٌ في العمل وفي نشاطات الترفيه المنتجة.

يجب ألا نخفف البيروقراطية بل أن نوسعها. يجب أن يحصل الفرد على فرصةٍ كي يكون حقيقياً ومشاركاً مسؤولاً في كل الأمور التي هو منخرط فيها، كما يجب ألا يسمح بالتلاعب به من قبل الإيحاءات الشاملة وأشكال التنويم المغناطيسي الخفية. في هذا المجال قد تفيد جداً تجارب لامركزية الإدارة وتجارب المجموعات وجهاً لوجه، التي تعتبر بمثابة اجتماعات البلدة القديمة. ونجد بداياتٍ جاهزةً في بعض الطرق المتقدمة من الإدارة الصناعية وفي الكثير من أنشطة المجموعات العفوية في كل البلد.

تقف أمريكا اليوم على مفترق طرق: يمكن أن تذهب في اتجاه متابعة الحرب والعنف، والمزيد من بقرطة وأتمتة الإنسان، أو تستطيع أن تذهب في

اتجاه الحياة، السلام، والتجدد السياسي والروحي. ربما ليس هناك بلد يملك فرصة تجددٍ عظيمةٍ كهذه المتوفرة في الولايات المتحدة. فإن سلكنا طريق الحياة، فسوف تكون أمريكا قادرة على تقديم القيادة والمثل للعالم، ليس بجبروتها بل بقوتها الداخلية والخلاقة. لم توجد من قبل أمة كانت في مواجهةٍ صريحةٍ مع القول التوراتي "أضعكم أمام الحياة والموت وأنتم تختارون الحياة". إني أدعو الأمريكيين أن يساعدوني في تقديم القيادة لخيار الحياة.

9 ـ في النضال العام ضد الصنمية

ديناميات اغتراب الإنسان المعاصر والسؤال الملازم لها حول البقاء على قيد الحياة دفعت فروم إلى إطلاق النداء التالي من أجل النضال ضد الاغتراب. وقد وُجّهت هذه الكلمة إلى المسيحيين الإنسانيين وكانت بعنوان "إنساني غير مسيحي يقدم نفسه إلى مسحيين إنسانيين". لقد صدرت في *1975* ككتيّب صغير. هذه المناشدة موّثقة من قبل مركز توثيق التبادل الثقافي، الذي أسسه إيفان إيليتش في كورينفاكا، المكسيك.

نشهد اليوم ظاهرةً تاريخيةً شديدة الأهمية: اجتياح الوثنية الجديدة الكامل تقريباً للمجتمع الصناعي. فمنذ بداية زراعة القيم اليهودية ـ المسيحية والقيم والفكر اليونانيين حتى بداية القرن العشرين، شهدت المجتمعات الأوروبية والأمريكية الشمالية نشوء وازدهار الإنسانية (أي القلق الأعلى بشأن تكشف تلك الخصائص التي بموجبها يكون الإنسان إنساناً) التي

لم تتطور في خط مستقيم، ومع ذلك فقد أسست لتقليد حياةٍ غير قابلٍ للانقطاع.

نشهد اليوم بزوغ شكلٍ جديدٍ من معاداة- الإنسانية: صنمية (عالية التجريد في كثير من الأحيان و/ أو معتدلته). لم تعد هذه الصنمية الجديدة تقدم نفسها في ثوب أديان وثنية قديمة، بل كوثنية جديدة غالباً ما تحتجب تحت عباءة الكنائس الكبيرة وتبني ما هو جوهر معاداة ـ المسيحية، معاداة ـ اليهودية، معاداة ـ الإسلام، ومعاداة ـ التدين البوذي.

ليست الصنميةُ عبادةً لآلهةٍ جددٍ بدلاً من آلهةٍ أخرى، أو عبادة إلهٍ واحدٍ بدلاً من آلهة أُخَرْ. إنها موقفٌ إنسانيٌ، من إضفاء الطابع المادي على كل ما هو حي. إنها خضوع الإنسان للأشياء، إنكار ذاته ككائن حي، منفتح، ينكر أنا ـ الكائن المتعالي. الأصنامُ هي الآلهةُ التي لا تحرر؛ وفي عبادته الأصنام، يجعل الإنسان من نفسه سجيناً وينبذ التحرير. الأصنام هي آلهةٌ غير حيةٍ؛ وفي عبادته الأصنام، يموت الإنسان نفسه.

المفهوم الحديث للاغتراب مثل المفهوم التقليدي لعبادة الأصنام، يعبران عن الفكرة نفسها. ينحني الإنسان العصري للعمل الذي أنتجه بيديه وإلى ظروف من صنعه هو. تصبح الأشياء والظروف أسياده، تقف فوقه وضده بينما يفقد هو اكتشاف نفسه باعتباره الحامل المبدع للحياة. يتغرب عن نفسه، عن عمله وعن أخيه الإنسان.

يعتقد الإنسان العصري أن التضحية بالأطفال إلى مولوتش كان مظهراً بغيضاً من ماضٍ وثني. ويرفض أن يعبد مولوتش، أو مارس، أو فينوس ولا يلاحظ أنه يعبد الأصنام ذاتها، لكن تحت مسمياتٍ مختلفةٍ.

أصنام اليوم هي مواضيع جشع مُعدٍّ منهجياً: جشع المال، السلطة، الشهوة، المجد، الطعام والشراب. يعبد الإنسان وسائل وغايات الجشع:

الإنتاج، الاستهلاك، القوة العسكرية، الأعمال التجارية، والدولة. وبقدر ما يقوّي أصنامه بقدر ما يضعف هو، وبقدر ما يشعر بالخواء. وبدلاً من البهجة، يسعى إلى الإثارة، وبدلاً من الحياة، يحب عالم الأجهزة المؤتمتة؛ وبدلاً من النمو، يسعى إلى الثروة؛ وبدلاً من **الكينونة**، تراه مهتماً في **الامتلاك والاستعمال**.

نتيجة ذلك، أضاع الإنسان العصري أي نظام قيمٍ شاملةٍ، ما خلا قيم الوثنية؛ وهو قلقٌ، محبطٌ، يائسٌ ومستعد للمخاطرة بتدمير الذات بالسلاح النووي، لأن الحياة فقدت معناها بالنسبة له، لم تعد ممتعة، ولم تعد مصدر البهجة. إذا لم يتوقف هذا التطور، فلن يمنع شيءٌ الكارثة النووية. هل لا يزال هناك وقت للتغيير؟ على من تقع مسؤولية العمل من أجل هذا التغيير؟ لا أحد يعرف فيما إذا كان هناك وقت. ولكن هل نستطيع أن نوقف الأمل ما دام هناك حياة؟

من بين كل أولئك الذين يوحدهم رفضهم لعبادة الأصنام على من تقع مسؤولية ذلك؟ وعلى نحو خاص من المسؤول من بين كل أولئك الإنسانيين داخل الكنيسة، ممثلي أقدم التقاليد الغربية الإنسانية، إذا ما تحدثنا عن سلطة يمكن أن تمس الذين، رغم كونهم عبدة أصنامٍ، لا زالوا يحتفظون بحساسيةٍ خاصةٍ لصوت الأنبياء والإنجيل؟ اليوم، ليست المسألة مسألة هداية الوثني إلى المسيحية. إنها مسألة فطام المسيحيين وغير المسيحيين عن عبادة الأصنام. يجب أن يتحدث المسيحيون الإنسانيون بلغتهم الخاصة حول ما يتعطش الكثيرون إلى سماعه: التناقض بين الحياة والجمادات، بين الأفكار والأيديولوجيات، بين بهجة العيش وإثارة الاستهلاك. فليُوضَّح أن عبادة الأصنام محرّمةٌ كما جاء في تقاليد الدين الأصيلة وجميع الوصايا والمفاهيم

اللاحقة. حتى إن أمكن فقط إيقاظ 10% من شعوب العالم الغربي على وعي جديد بهذا الخيار الحاسم، فقد يعني ذلك الفارق بين الكارثة والحياة.

إن طريقة إنجاز هذا الأمر هي قضية للتداول بين أولئك المهتمين والحكماء. ربما ينبغي تشكيل لجنة اختصاصية من أناس من مختلف الديانات والجنسيات للقيام بهذا النوع الجديد من العمل التبشيري. قد يفكر المرء في إدخال " طقسٍ" جديدٍ إلى كل الاجتماعات التي تُعقد في هذا السياق: خمس عشرة دقيقة من التأمل الصامت. هناك أمرٌ واحدٌ فقط لا يمكن المساس به: يجب أن يكون أولئك المشاركون قادرين على تجنب التحدث في الأيديولوجيات، يجب أن يكونوا قادرين على التحدث من القلب إلى القلب. يجب ألا يخافوا من استياء أي شخص، ويجب أن يفكروا في ضرورة أن يكون واحداً من جهودهم اليومية تخفيضُ الكراهية والغطرسة في أنفسهم.

10 ـ بعض معتقدات الإنسان، في الإنسان، من أجل الإنسان

الكتاب "الأكثر شخصانية" الذي كتبه فروم هو ماوراء سلاسل الوهم[*]: لقائي مع ماركس وفرويد، نُشِر في *1962*. يبدأ الكتاب بفصل سيرة ذاتية وينتهي بميثاق فروم الأكثر اقتباساً، وفيه يوجز فروم، بنوع من الاعتراف بالمعتقد، رأيه بالإنسان وتبصراته في الديناميات التقدمية والرجعية في الإنسان والعمليات الاجتماعية. و"الميثاق الإنساني" التالي المنشور هنا لأول مرة، هو اعتراف فروم

---

[*]. ترجم هذا الكتاب د. صلاح حاتم، وصدر عن دار الحوار، اللاذقية 2011 (الناشر).

بإنسانية المعتقد. يُفترض أنه كتبه في *1965* كإضافة لكتابه" قلب الإنسان: عبقريته من أجل الخير والشر (*1964*).

* أعتقد أن وحدة الإنسان كنقيضٍ للكائنات الحية الأخرى تُشتَق من حقيقة أن الإنسان نفسه هو ضمير الحياة. الإنسان هو ضمير نفسه، ضمير مستقبله، الذي هو الموت، ضمير ضآلته smallness، عجزه، وعيه بالآخرين كآخرين؛ ووعيه حقيقة أنه يخضع لقوانين الطبيعة حتى لو كان يتفوق عليها بفكره.

* أعتقد أن الإنسان نتاج ارتقاء الطبيعة، أي إنه وُلد من التضاد بين كونه سجين الطبيعة ومنفصلاً عنها، ومن الحاجة إلى إيجاد الوحدة والانسجام معها.

* أعتقد أن طبيعة الإنسان هي تناقض متجذر في شروط وجوده التي تتطلب بحثاً عن الحلول التي تخلق بدورها تناقضات جديدة والحاجة إلى إجاباتٍ الآن.

* أعتقد أن الإجابة نفسها على هذه التناقضات يمكن حقاً أن تستوفي شرط مساعدة الإنسان للتغلب على إحساسه بالانفصال وإلى تحقيق شعور بالتوافق، بالوحدة، والانتماء.

* أعتقد أنه في كل جواب على هذه التناقضات، يمتلك الإنسان فقط إمكانية الاختيار بين المضي إلى الأمام أو التقهقر إلى الوراء، هذه الخيارات، التي تُترجم إلى أفعالٍ محددةٍ، هي أدواتٌ نحو نكوصٍ أو نحو تقدم الإنسانية الموجودة فينا.

* أعتقد أن البديل الأساسي بالنسبة للإنسان هو الاختيار بين "الحياة" و "الموت"؛ الاختيار بين الموضوعية والعنف المدمر؛ بين الواقع والوهم؛ بين الموضوعية والتعصب؛ بين استقلال ـ الأخوة والخضوع ـ للهيمنة.

* أعتقد أن المرء يمكن أن يعزو إلى "الحياة" أهمية استمرار الولادة والتطور المتواصل.

* أعتقد أن بوسع المرء أن يعزو إلى "الموت" أهمية تعليق النمو، والتكرار المستمر.

* أعتقد أن الإنسان، بالإجابة النكوصية (الرجعية)، يحاول أن يحقق الاتحاد، أن يحرر نفسه من الخوف وعدم اليقين غير المحتملين، ويعذب نفسه ويشوِّه ما يجعله إنساناً. يتطور التوجه الرجعي في ظهورات ثلاثة منفصلة كانت أم مجتمعة: النيكروفيليا، النرجسية، والتعايش مع غشيان المحارم.

* تعني النيكروفيليا حب العنف والتدمير؛ الرغبة في القتل؛ عبادة القوة؛ الانجذاب نحو الموت، الانتحار، السادية؛ الرغبة في تحويل العضوي إلى لا عضوي عن طريق "الترتيب". تفتقر النيكروفيليا إلى الخصائص الضرورية للخلق، معها يجد المرء في عجزه سهولةً في التدمير، لأن التدمير بالنسبة له يخدم فقط خصلة القوة.

* تعني النرجسية انعدام أي اهتمامٍ أصيلٍ بالعالم الخارجي واستبداله بارتباطٍ شديدٍ مع ذات المرء، مع مجموعته، قبيلته، أمته، عرقه، الخ، مع ما يترتب على ذلك من تشوهاتٍ تصيب الحكم العقلاني. عموماً، تُشتق الحاجة إلى الرضا النرجسي من الضرورة إلى تعويض الإملاق المادي والثقافي.

* إن التعايش مع غشيان المحارم يعني الميل إلى الحفاظ على الارتباط مع الأم وما يكافئها ـ من صلات الدم، العائلة، القبيلة ـ الهروب من ثقل

المسؤولية الذي لا يُحتمل، من الحرية، من الوعي، وكي نكون محميين ومحبوبين في حالة من الاعتماد اليقيني الذي يدفع الفرد ثمنه من التوقف عن تطوره الإنساني الخاص.

* أعتقد أن الإنسان باختياره للتقدم يمكن أن يجد وحدةً جديدةً عبر التطور الكامل لكل قواه الإنسانية، التي تُنتج في اتجاهات ثلاث: ويمكن تمثيل هذه الاتجاهات منفصلة أو مجتمعة: البيوفيليا، حب الإنسانية والطبيعة، والاستقلال والحرية.

* أعتقد أن الحب هو المفتاح الرئيسي لفتح أبواب العالم لـ "ازدهار" الحب، والارتباط مع شخصٍ ما أو شيء ما خارج نفس المرء، وهو الوحدة التي تسمح للمرء أن يضع ذاته في علاقةٍ مع الآخرين، أن يشعر بالاتحاد مع الآخرين، بدون تقييد الشعور بالنزاهة والاستقلال. الحب توجهٌ منتجٌ من الجوهري بالنسبة له أن يترافق في الوقت نفسه مع: القلق، المسؤولية، واحترام ومعرفة الهدف من الاتحاد.

* أعتقد أن تجربة الحب هي الفعل الأكثر إنسانيةً وأنسنةً، والذي يُمنح للإنسان ليستمتع به، وهو، مثل العقل، لا معنى له إن تصورناه بطريقةٍ مجتزأة.

* أعتقد أن الحاجة إلى "التحرر من" الروابط الداخلية و/ أو الخارجية، هي شرط أولي كي يكون المرء قادراً على أن يمتلك "الحرية" كي يخلق، يبني، يرغب في أن يعرف، الخ، أن يكون قادراً على أن يصير فرداً حراً، فعالاً، ومسؤولاً.

* أعتقد أن الحرية هي القدرة على اتباع صوت العقل والمعرفة في مواجهة صوت المشاعر اللاعقلانية؛ أي إنها الانعتاق الذي يستخلص الإنسان

حراً ويضعه على طريق استعمال قدراته العقلانية الخاصة والفهم الموضوعي للعالم ودوره الخاص فيه.

* أعتقد أن "النضال من أجل الحرية" يتمتع عموماً بالمعنى الوحيد لمقارعة السلطة المفروضة بالقوة، وللتغلب على الإرادة الفردية. اليوم، ينبغي أن يعني "النضال من أجل الحرية" تحرير أنفسنا فرديا وجمعياً من "السلطة" التي خضعنا لها "عن طيب خاطر"؛ كما يعني تحرير أنفسنا من القوى الداخلية التي تقتضي هذا الخضوع لأننا غير قادرين على حمل الحرية.

* أعتقد أن الحرية ليست سمةً ثابتةً لدينا "نحن نملك" أو "نحن لا نملك"؛ ربما هناك حقيقة واحدة: وهي فعل تحرير أنفسنا في سيرورة استعمال الخيارات. وكل خطوة في الحياة تزيد في نضج الإنسان تُعلي مقدرته على اختيار البديل الحر.

* أعتقد أن "حرية الاختيار" ليست دائما متساوية بالنسبة لكل الناس في كل الأوقات. فالإنسان ذو التوجه البنيكروفيلي حصرياً، الإنسان النرجسي، أو المتعايش مع غشيان المحارم، يستطيع فقط القيام باختيار رجعي. أما الإنسان الحر، الحر من الروابط غير العقلانية، فلا يعود قادراً على اتخاذ قرار رجعي.

أعتقد أن مشكلة حرية الخيار موجودة فقط عند الإنسان ذي التوجهات المتناقضة، وهذه الحرية أيضاً هي مشروطة دوماً بقوة برغبات اللاوعي وباسترضاء المسوغات العقلانية rationalizations.

• أعتقد أن بوسع المرء أن "ينقذ" أخاه الإنسان باتخاذ الخيار نيابة عنه. يساعده، إذ يستطيع أن يشير إلى البدائل الممكنة، بالإخلاص والحب، دون أن يكون عاطفياً ودونما وهم. فالمعرفة والوعي بالبدائل المحررة تستطيع أن توقظ من جديدٍ كل الطاقات الكامنة في الفرد وتضعه على الطريق ليختار احترام "الحياة" بدلا من "الموت".

• أعتقد أن الشعور بالمساواة يتحقق عندما يكتشف المرء نفسه بشكل كامل، عندما يلاحظ المرء أنه ندٌ للآخرين ويُعرّف نفسه بدلالتهم. فكل فردٍ يحمل الإنسانية داخله؛ "الشرط الإنساني" فريد ومتساوٍ بالنسبة لكل البشر، على الرغم من الاختلافات الحتمية في الذكاء، الموهبة، السمو، واللون، الخ.

• أعتقد أنه لابد من التذكير بالمساواة بين البشر، خصوصاً، لتمنع إنساناً من أن يصبح أداة إنسانٍ آخر.

• أعتقد أن الأخوية هي الحب موجهاً نحو الأخوة في الإنسانية. وستبقى، من ناحية أخرى، كلمة بلا معنى، حتى تُستأصل كل روابط غشيان المحارم، التي تمنع المرء من قدرته حكم بموضوعيةٍ الإنسان.

• أعتقد أنه إن لم يكن الفرد على طريق التعالي فوق مجتمعه ويدرك بأية طريقة يدفع أو يعترض قدرات الإنسان الكامنة، فهو لا يستطيع أن يحقق تواصلاً حميماً مع إنسانيته. وإن بدت التابوات، التقييدات، والقيم المشوهة "طبيعية" بالنسبة له، فهذه دلالةٌ واضحةٌ على أنه لا يستطيع أن يمتلك معرفة حقيقية عن طبيعة البشر.

• أعتقد أن المجتمع، رغم امتلاكه وظيفتي التنبيه والكَفّ في الوقت نفسه، فقد كان دوماً في صراع مع الإنسانية. فقط عندما يتوحد هدف المجتمع مع هدف الإنسانية سيكف المجتمع عن شَلّ الإنسان وتشجيع سيطرته.

• أعتقد أن المرء يستطيع ويجب أن يأمل بالمجتمع الإنساني الذي يعزز مقدرة الإنسان على حب أخيه الإنسان، على العمل والخلق، على تطوير عقله وموضوعيته بالإحساس بنفسه الذي يقوم على تجربة طاقته الخلاقة.

• أعتقد أن المرء يستطيع ولا بد أن يأمل بالاستعادة الجمعية للصحة النفسية التي تتسم بالمقدرة على الحب والخلق: بتحرير الإنسان من روابط

غشيان المحارم مع القبيلة ومع التربة؛ وهذا ينبع من إحساسه بالهوية الذي يقوم على خبرة أن الفرد يملك من نفسه كما يملك من موضوع وعامل قواه؛ وإحساسه بالقدرة على التأثير على الواقع داخل وخارج نفسه وتحقيق تطور الموضوعية والرشد.

• أعتقد أنه بقدر ما يبدو عالمنا هذا على وشك الجنون والحيوانية، سيزداد كثيراً عدد الأفراد الذين يشعرون بالحاجة إلى الارتباط والعمل مع البشر الذين يشاركونهم مخاوفهم.

• أعتقد أن هؤلاء البشر ذوي النوايا الطيبة يجب ألا يحوزوا فقط التفسير الإنساني للعالم، بل يجب أن يشيروا إلى الطريق والعمل من أجل التحويل الممكن. لا فائدة تُرتجى من تفسيرٍ بدون الرغبة في التغيير؛ كما أن التغيير بدون تفسيرٍ أوليٍ هو تغييرٌ أعمى.

• أعتقد أن الإدراك الممكن لعالم يستطيع فيه الإنسان أن **يكون** كثيراً، حتى لو كان **يمتلك** القليل، عالم لا يكون فيه دافع الوجود المسيطر هو دافع الاستهلاك: عالمٌ يكون فيه "الإنسان" غايةً، الغاية الأولى والأخيرة؛ عالمٌ يستطيع فيه الإنسان أن يجد الطريقة لمنح حياته هدفاً وقوةً ليعيش حراً ودونما أوهامٍ.

11 ـ ملاحظات حول العلاقة بين الألمان واليهود

وُجِدَت ملاحظات فروم التالية حول العلاقة بين الألمان واليهود بين آخر مخطوطاته التي استطاع أن يكملها بعد إصابته بنوبةٍ قلبيةٍ حادة في *1977*، وبعد معاناته من ضعف ذاكرته قريبة الأمد، خلال عام *1978*. لا توثق الـ

"ملاحظات" لبحث فروم طيلة حياته عن الأوجه المنتجة في العلاقة بين الألمان واليهود فحسب، بل توثق أيضاً للعقيدة الشخصية لإيريش فروم، اليهودي الإنساني ألماني ـ المولد، في ملاحظاته على ماركس، فرويد وأينشتاين، ومواقفهم من القوة تبدو وكأن كلاً منها قطعةٌ من ذات فروم.

لقد هيمنت محاولة هتلر القضاء على الشعب اليهودي على العلاقات بين اليهود والألمان، بحيث بدا للآخرين أن العلاقات بينهما سلبيةً في جوهرها. لكن المرء ينسى بسهولةٍ أن قرابة مئة سنة من العيش الألماني ـ اليهودي الثقافي المشترك تجلى في إنجازات استثنائية (لقد عاش اليهود في ألمانيا، بالطبع، منذ الغزو الروماني، لكن في غيتو[*] ثقافي ومحلي أيضاً حتى نهاية القرن الثامن عشر).

ليست ظاهرة مذهلة أن معظم العباقرة المؤثرين في حقل فهم التاريخ، والعقل البشري، والطبيعة، كانوا يهوداً ألمانيين، كلهم ولدوا في القرن التاسع عشر ـ ماركس، فرويد، وأينشتاين.

لقد اكتشف ماركس القوانين التي تحكم التاريخ عندما أظهر أن قوى الإنتاج (الطاقة البشرية، الحيوانية، الميكانيكية، الكهربائية) تقرر نموذج الإنتاج، الذي يقرر بدوره البنية الإجمالية لمجتمع وعلاقات الطبقة فيما بينها. واكتشف بذلك مفتاح فهم التاريخ عندما أظهر أن الظواهر الاجتماعية والسياسية هي نتاج شروطٍ ماديةٍ تحتيةٍ؛ فقد اخترق سطح العمليات التاريخية وأظهر القوى الكامنة تحت ظاهرةٍ قابلةٍ للملاحظة مباشرةً.

لقد أنجز ماركس شيئاً مشابهاً لتطور الفكر الغربي. حاول اختراق سطح ـ التفكير الواعي ـ وحاول أن يصل إلى الجذور العميقة بالشعور والتفكير داخل

---

[*]. حي خاص تعيش فيها الأقليات في مدينة. (المترجم)

الفرد، فقد أثبت أن وعي الإنسان هو انعكاس تأثيراتٍ غير مدركة من قبله والتي هي متأصلة في طبيعته الغريزية وفي تجارب طفولته المبكرة.

لقد ثوَّر أينشتاين صورة الإنسان عن العالم المادي، لكن بالمقارنة مع أفكار ماركس وفرويد، فإن أية فكرة مكافئة لإنجازاته النظرية يمكن أن يقدمها فقط خبيرٌ. ومع ذلك، فقد تميّز أينشتاين، مثل ماركس وفرويد، بإيمان بالعقل لا يُقهر.

لم تكن النظريات التي أنتجها الرجال الثلاثة من الحقائق القابلة للملاحظة استنتاجات إيجابية، بل كانت رؤى عقلانية "أُثبتت" بعد سنوات عديدة من تصورهم لها (لكن مع فرويد لا يمكن "إثباتها" بالطريقة التي "تُبرهَن" فيها الحقائق العلمية للأشخاص العاديين.)

كان ماركس وفرويد وأينشتاين يهوداً ألمان. كانوا ثلاثة عباقرة قرروا مسار مستقبل الفكر البشري لقرون قادمة. بما أن أي بشريٍ لا يمكن أن يكون زهرةً في صحراء، بل لابد من تربةٍ صالحةٍ تسمح بازدهاره وتعززه، فلابد أن نسلم بأن هذه الإنتاجية الاستثنائية للتلاقح الثقافي الألماني اليهودي تضرب جذورها في الرابطة العميقة بين الثقافتين اليهودية والألمانية. يصعب اليوم أكثر فهم هذه العلاقة، بعد ما شهدنا ضراوة مشاعر معاداة اليهودية لدى ذلك الجزء الكبير من الألمان الذي تسيطر عليه النازية. مع ذلك لابد أن يتشارك اليهود والألمان في بعض الخصائص الضرورية التي تسمح بتفسير إثمار علاقتهما.

أعتقد أن هناك خاصية جوهرية غالباً ما يجري تجاهلها، لأننا، عندما نفكر في ألمانيا، نفكر عادة في الإمبراطورية الألمانية القوية التي ولدت قرابة الربع الأخير من القرن التاسع عشر، رغم أن تطورها كان قد بدأ قرابة 1850. حتى ذلك الوقت، كان الألمان واليهود عبر معظم تاريخهما دولتين غير قويتين. انعدام قوة اليهود واضح لا حاجة لتفسيره. ويمكن فهم انعدام قوة الألمان

أيضاً عندما نقارنه مع دولٍ مثل إسبانيا، البرتغال، فرنسا، وإنكلترا، هذه الدول التي كانت لقرون طويلة أمماً قويةً سياسياً واقتصادياً، وخَلفت إحداهما الأخرى في السيطرة على جزءٍ كبيرٍ من العالم. وقد استحق الألمان حتى عام 1871 لقب "شعب الشعراء والمفكرين"، وربما ليس هناك من يمثل نزعة معاداة القومية ومعاداة العسكرة anti-militaristic أفضل من جوته، أحد أعظم الألمان الذين عاصروا تلك الحقبة، والذي عبر عن احتقاره للحرب والقومية ـ وعلى وجه الخصوص لما يسمى حرب التحرير ـ أكثر من أي شخصٍ آخر.

أعتقد أن افتقاد القوة هو أساس الرابط العميق بين الفكر الألماني واليهودي، وبناءً عليه هو شرط النتائج الاستثنائية لعيشهم المشترك co-living. كما يمكن أن يفسر نزعة النازية القوية في معاداة السامية.

قام مبدأ النازية على توسيع قوة ألمانيا. وإذا اعتبرنا أن الروح اليهودية قد مثلت نقطة انطلاق الفكر الإنساني و"معاداة ـ القوة" خصوصاً بالنسبة لأمتهم، وثقافتهم الألمانية الأولى أيضاً، فلم يكن النازيون مخطئين كلياً، من وجهة نظرهم، في اعتبار اليهود خطراً على ألمانيا. في الواقع، طالما كان اليهود خطراً، ليس فقط على ألمانيا، بل لأنهم برهنوا أن شعباً يمكن يحيا خلال ألفي سنة بدون أن يمتلك قوةً. وهكذا كَذّبوا، إن لم يكونوا قد أبطلوا أيضا الاعتقاد العام في السلطة والقوة ـ وهاتان تترافقان دوماً ـ اللتان بدتا للنازيين شرطين ضروريين للبقاء الوطني.

(عندما أتكلم عن اليهود أتكلم عن تلك الأجيال السابقة على الوقت الحاضر. فقد أثرت قوة هتلر وصدمة الهولوكوست بعمقٍ على الأجيال اليهودية اللاحقة، فاستسلم غالبيتهم روحياً، واعتبروا أنهم وجدوا جواباً لمشكلة وجودهم يكمن في إيجاد دولةٍ تخلو من كل هذه الشرور المتأصلة إلى

هذا الحد أو ذاك في كل الدول الأخرى، والتي تقوم جميعها تحديداً على القوة).

سنكون منافقين إن أنكرنا أن القوة كانت أيضاً المبدأ الحاكم في كل الأمم الكبيرة. في الواقع، إن تسليط الضوء على عدوانية النازية وسعيها إلى الاستعمار هو مجرد آليةٍ خفيةٍ لخلق وهمٍ زائفٍ بأن الأمم القوية الأخرى قد تصرفت بشكل مختلفٍ. أتحدث هنا طبعاً عن مبادئ النازية في سياستها الخارجية، وليس عن ديكتاتوريتها الوحشية داخل بلدها.

لابد هنا من اعتبار اعتراضٍ جليٍّ. ألم يكن اليهود أقوياء بما يكفي كمصرفيين وتجارٍ في القرن التاسع عشر؟ ألم يكن باستطاعتهم أن يؤثروا في السياسة الخارجية في القرن التاسع عشر عن طريق منح القروض إلى حكوماتٍ مختلفةٍ؟ حقيقة الأمر هي أنهم ومن خلال ثروتهم استحوذوا على النفوذ السياسي رغم أنهم لم يمتلكوا سلطةً سياسيةً مباشرةً. لقد حافظ اليهود الأغنياء إلى حدٍ كبيرٍ في القرن التاسع عشر على المكانة نفسها التي تمتعوا بها في القرون الوسطى - "يهودُ بلاطٍ" - وهذا مثبتٌ من خلال تملقهم المشين وتزلف حتى أغنى أغنياءهم للملوك ولكافة أفراد الطبقة الإقطاعية في ذلك القرن.[14] حقيقة الأمر، عندما عمل اليهود الميسورون من أجل "الانعتاق" وضعوا جانباً الكرامة والكبرياء اللتين ميزتاهم عندما كانوا فقراء. هذه، بالطبع، ليست ظاهرةً يهوديةً حصريةً. فالكرامة والكبرياء، اللتان هما سمة معظم المجتمعات، تغيبان بالضرورة في الطبقة البورجوازية التي يتحول فيها الإنسان إلى سلعةٍ. للسلع سعر، لكن ليس لها كبرياء.

---

[14]. هناك لوحة مشهورة رسمها ف. شتيرن بعنوان في الذهب والحديد، 1977، بيّن فيها بشكل جيد العلاقة بين البارون جيرسون فون بليتشرود وأوتو فون بسمارك.

لابد من الاعتراض على الفرضيات المقدمة هنا، إن أسيء فهمها، على أنها تعني أن الفاقة وانعدام القوة هما بحد ذاتهما أساس الثقافة المنتجة. إن بلداناً شديدة الفقر تستطيع على فقرها أن تتحمل نفقات ترف إنجاب عباقرة تماماً مثل بلدانٍ "غنية"، ومن الواضح أن البلدان الأكثر ضعفاً لم تنتج العدد الأكبر من العباقرة. إذ يبدو أن الشروط المثالية تكمن في غياب كلٍ من الإملاق الشديد والثراء الفاحش على حدٍ سواء.

لقد كان بإمكان التزاوج الثقافي اليهودي الألماني أن يثمر، ما دامت كلتا الثقافتين تفتقران للقوة. لكن الوضع تغير في أواخر القرن التاسع عشر. فقد نجح نهوض الاقتصاد الألماني في تحويل ألمانيا الضعيفة إلى الاقتصادية الأعظم، وفي النهاية، إلى القوة العسكرية الأكبر في القارة الأوربية. لقد شارك اليهود الألمان مشاركةً تامةً في تعاظم ثروة وقوة ألمانيا، وفقدوا عموماً إدانتهم التقليدية للقوة. مع ذلك من السذاجة الاعتقاد أن الروابط العميقة التي كانت قائمة على الضعف قد انهارت تماماً على وجه الدقة بحلول عام 1871.

بينما كانت جذور ماركس (المولود في 1818) ضاربة بعمق في الفترة السابقة على الرأسمالية من التاريخ الألماني، كان فرويد (المولود في 1856) من النمسا، التي شكلت مع هنغاريا حكماً ملكياً ضعيفاً متواضعاً بالكاد استطاع أن يحرك مشاعر إعجابه واهتمامه بقوة بلده. (سياسياً، كانت ألمانيا والملكية النمساوية ـ الهنغارية دولتين منفصلتين. في حين كانت ألمانيا والنمسا فقط منفصلتين ثقافياً). شكلوا وحدة رغم وجود بعض الفوارق الدقيقة الهامة بين الثقافتين النمساوية ـ الألمانية والألمانية ـ الهنغارية. كان ألبرت أينشتاين (المولود في 1879) يمقت القوة والدول القوية، ألمانيا وغيرها. لقد كان اشتراكياً، عالمياً، وداعية سلامٍ، وقد عبر عن آرائه بوضوح في كتاباته. وعندما

اندلعت الحرب العالمية الأولى، كان واحداً من قلّةٍ قليلةٍ من العلماء الألمان الذين رفضوا توقيع بيان وطني عام.

تبقى هناك حقيقة واحدة: بالنسبة للمئة سنة الأولى من العيش المشترك، لم يمتلك الألمان واليهود قوةً ولم يمجدوا القوة. أعتقد أن تلك كانت الأرضية المشتركة التي أنجبت العباقرة الألمان ـ اليهود الثلاثة: ماركس، فرويد، وأينشتاين.

الجزء الثالث

إيكهارت وماركس حول الكينونة والتملك

عندما انتقل فروم أخيراً إلى لاكورنو، سويسرا، بعد أن أكمل كتابه تشريح الدمار الإنساني (*1973*)، أراد أن يكتب كتاباً عن إيكهارت وكارل ماركس. إن الاهتمام الإنساني لهذين المفكرين هو ما يربط بينهما في سياقات مختلفة تاريخياً وروحياً. لقد اهتم كلاهما بالإنسان و"خلاص روحه". هذا الاهتمام المشترك متضمن في صيغة "الكينونة أوالتملك". أصبح فروم مستغرقاً في أطروحات وخطب إيكهارت الألمانية، التي، حررها وعلق عليها جوزيف كوينت، وكانت متوفرة باللغة الألمانية لبضع سنوات. وبعد ثلاث عشرة سنة من نشر ماركس لمفهوم الإنسان (*1961*) انشغل فروم من جديد بكتابات ماركس الأولى، وحاول أن يُظهر عمق صلة بدائل ماركس بالإنسان المعاصر. ومن هنا نشأت فصول من كتابه حول إيكهارت وكارل ماركس، الذي لم ينشره قط، بالإضافة إلى مخطوط ناقش فيه صلة خيار "الكينونة أو التملك" بالنسبة لإنسان مجتمع اليوم. نظراً لوفرة الناتج المادي، كتب فروم رسالة في *24*، كانون الأول، *1974*ومنها: "لقد قررت أن أضع المخطوط في جزأين، أحدهما أسهل وأكثر شعبية، والذي أتوقع أن ينتهي في غضون شهرين أو ثلاثة، وآخر نظرياً أكثر صعوبة يبيّن دور الدين، تطوره، وحول اشتراكية ماركس باعتباره ظاهرة دنيوية رغم روحانيتها. سأرجئ النقاش في العلاقة بين إيكهارت وماركس إلى المجلد الثاني، وسأتطرق إليها سريعاً في المجلد الأول. في الواقع، لقد نشر فروم نفسه المجلد الأول فقط، بعنوان أن تملك أو أن تكون؟ *1976*، *To Have Or to Be*، غير أن معظم مخطوطة مشروع المجلد الثاني هذه تنشر هنا لأول مرة.

من هذه المخطوطات عن إيكهارت وماركس، أخذ فروم صفحات قليلة تتعلق بتفسير "موعظة الفقر" وفقرة أو اثنتين عن خيار "كارل ماركس حول "التملك والكينونة"، (أن تكون أو أن تملك؟) رغم أن هذه الفقرات من المخطوطات الأصلية للكتاب الثاني قد نُشرت في كتاب فروم أن تملك أو أن تكون؟ فهي موجودة في هذا الكتاب للاستكمال.

مع هذا النشر لمخطوطة "إيكهارت وماركس عن الكينونة والتملك" يُستكمل نشر كل المخطوطات التي كُتبت فيما يتعلق بموضوع أن تملك أو أن تكون؟ والمخطوطات الأخرى التي نُشرت بعد وفاة فروم حول موضوع "التملك أو الكينونة" هي فن الوجود[*]، ونص "هل الإنسان كسول بطبيعته؟" *1991*.

---

[*]. ترجمت هذا الكتاب إيناس نبيل سليمان، وصدر عن دار الحوار، اللاذقية 2011 (الناشر).

مقدمة

سيجري تعزيز فهم "التملك" و"الكينونة" كصيغتين مختلفتين من صيغ الوجود. سأقدم هنا صورة موجزة عن الآراء التي طورها إيكهارت وماركس عن هذا الموضوع، ليس لأنهما الوحيدان اللذان تناولا الموضوع، بل لأن قلة من المفكرين عبروا عن أنفسهم في هذا الموضوع بكثير من الوضوح، والعمق، والجمال.

قد يتفاجأ الكثير من القراء بإمكانية تقريب هذين المفكرين من بعضهما إلى حد كبير. هل يمكن أن يوجد فارق أكبر من ذاك الذي بين الكاثوليكي الصوفي القروسطي وبين "المادي الملحد" من القرن التاسع عشر؟ حقيقة الأمر، إن نظرنا إلى أهمية التسميات، فإن هذا الفارق غير قابلٍ للجَسْرِ. لكن فهماً أعمق لإيكهارت وماركس، فهماً يستطيع أن ينفذ إلى جوهر تفكيرهما ويسمح لمفاهيمهما ومصطلحاتهما المشروطين بزمانهما أن تعبر عن ذاتها، يُظهر لنا أن القواسم المشتركة بينهما أكبر بكثير من الفوارق.

كان إيكهارت وماركس متطرفين في معاداتهما للتسلط، كانا الناطقين باسم الإنسان المستقل، من أجل فاعلية استخدامه لطاقاته الأساسية، باسم الحياة ضد الموت، وباسم الكينونة ضد التملك. وكانا يعتبران العقل القوة الأسمى لدى الإنسان. وبقدر ما تبدو آراؤهما الدينية متناقضة تماماً، فقد كان

إيكهارت ملحداً (وإن كان إلحاده مستتراً قليلاً)؛ وكانت اشتراكية ماركس تعبيراً علمانياً عن عقيدة خلاص نبوية.

من بين المؤلفين الاشتراكيين الذين فهموا مضمون السمة الدينية لكتابات ماركس، لا بد من ذكر إرنيست بلوخ في المقام الأول؛ وأنا بدوري أثنيت على هذا الرأي[15]. كما يجب ذكر كارل لوفيث، وعدد من الكتّاب الكاثوليكيين الذين فهموا كتابات ماركس بشكل أفضل من معظم "الماركسيين" ومن بين هؤلاء جان إيف كالفيز.

ويجدر بالذكر أيضاً أن أفكار إيكهارت قد لاقت تقديراً عاليا لدى هيجل وبعض الهيجليين. حتى أن هيجل نفسه، عندما نبهه فرانز(فون بادر) إلى أفكار إيكهارت، صاح مبتهجاً (وفقا لفون بادر): "هاهنا ما كنا نريده!" وكذلك، مريدو هيجل والمفكرون الأقرب إلى أفكاره ـ أمثال ك. روزنكران، جون إدوارد إردمان، وهانز لاسين مارتينسي- تبنوا ثناءه الحماسي على أفكار إيكهارت.

---

[15]. إيريش فروم، مفهوم الإ،سان عند ماركس، نيويورك،كونتينيوم (كتاب فريدريك أونجار)، 961، ص 58-59 و"بعض الأفكار ما بعد الماركسية وما بعد الفرويدية حول الدين والتديّن" (كونسيليوم: مجلة عالمية. العدد 8[1972] ص 139-145).

12 ـ ميستر إيكهارت

في فهم أفكاره

كان ميستر إيكهارت (1260-1327/29) أعظم ممثلي الصوفية الألمانية، أعمق مفكريها وأكثرهم جذرية. انخرط بفعالية كبيرة في الحياة كواحدٍ من أهم شخصيات نظام الدومينيكان في ألمانيا، كما كان أيضاً باحثاً لاهوتياً. لكن تأثيره الأكبر كان يشع من مواعظه الألمانية، ليس فقط على معاصريه ومريديه، بل نلمسه من جديد وبشكل متزايد اليوم على أولئك الساعين إلى دليل موثوق إلى فلسفة حياة "دينية" غير توحيدية.

لقد عاش إيكهارت في زمن التحول من ذروة إلى نهايات العصور الوسطى. وبحلول القرن الرابع عشر، أفسحت الثقافة الإقطاعية مزيداً من المجال لثقافة المدن ومواطني المدن. وكانت "الواقعية" المسيطرة ـ التي انتمت فيها كينونة الشيء الحقيقية إلى الفكرة المتضمنة داخلها ـ تخسر الساحة لصالح "الاسمية"[*] التي جددها ويليام أوكهام(1285-1347)، وطبقاً لهذه الفلسفة فإن المفاهيم الكلية كانت مجرّد أسماء، لا وجود لكائنات أو أشياء حقيقية مطابقة لها. أما الوجود الحقيقي فهو فقط في الأشياء الفردية، ويمكن الحصول عليه فقط بواسطة الملاحظة التجريبية وليس من خلال التأملات المنطقية المجرّدة. من جهة أخرى، كان إيكهارت نفسه متمسكاً بالواقعية.

---

[*]. nominalism مذهب فلسفي قروسطي، (المترجم).

وهكذا، كما وضّح هذا الأمر إف. موذنر (1902)، استطاع أن يؤسس إيمانه بوحدة الوجود على مفهوم الله كحقيقةٍ شاملةٍ.

كما بين جوزيف كوينت في مقدمته لمواعظ وآثار إيكهارت بالألمانية، كانت صوفية القرن الرابع عشر الألمانية نتاج تعصب تجاه ذلك النوع الجديد من التفكير في البلد، والذي كان يميل إلى إضعاف كثافة التجربة الدينية. وأريد هنا أن أقول إن بيانه قد أضعف نوع التجربة الدينية التي قامت على الحجج الفلسفية. لم يعد التفكير يبدو طريقاً إلى معرفة الله، بعد أن أصبح التفكير ذاته موضوعاً للتحليل النقدي. في هذه الحالة كان على الأغلب من الضروري أن يظهر نوع تديُّنٍ جديدٍ مختلف عن تأملات التفكير المدرسي الميتافيزيقية، الفلسفية، والذي من شأنه أن يسلّم بإمكانية الوصول إلى الله مباشرة، وليس عبر التأمل الفكري.

في نهاية العصور الوسطى بدأ الإيمان بالله يتلاشى كتجربةٍ أساسيةٍ، لأن التفكير النقدي كان قد بدأ يقوّض الأساس العقلاني لهذا الإيمان. اليوم، وبعد 600 سنة، اكتملت تقريباً تلك التجربة التي بدأت حينئذٍ. فقد أصبحت المسيحية عبادة للعرق، الدولة، السلطة، النصر أو القيادات الكاريزمية ـ أو أنه بصراحة قد جرى التخلي عنها. لقد تنبأ إيكهارت بهذا التطور، كما يقتبس كوينت منه: "يجب ألا يقتنع الإنسان بالله الفكرة؛ لأنه عندما تختفي الفكرة يختفي الله أيضاً". هنا، للمرة الأولى، نسمع صوتاً خافتاً من إيكهارت عن دافع الإلحاد، التدين اللاتوحيدي. لكن هذا الصوت يصبح أعلى عند سبينوزا، ويبلغ أوج قوته في إنسانية ماركس الراديكالية.

كان إيكهارت ممثلاً استثنائياً لهذا النوع من "اللا ـ لاهوت". وقد استحق لقب صوفي لأنه هدفه كان "الاتحاد ـ الصوفي"، اتحاد الإنسان والله ـ رغم أنه، كما يقول هو في بعض بياناته الأقدم، هناك "شيء ما" في الإنسان يتطابق مع

الله، وبناءً عليه لا يحتاج إلى الاتحاد معه. لكنه كان مختلفاً جذرياً عن "صوفيين" آخرين، لأنه كان يمقت أي نوع من المزاج العاطفي اللطيف والإيروتيكي المنغمس في الملذات. هذا الصوفي الذي أصر على أن المرء لا يستطيع أن يعرف الله بالتفكير به، عقب "اللاهوت السلبي" الذي شرّعه موسى بن ميمون، أزال التأمل اللاهوتي من التجربة الدينية "الراكدة" و"الأقل ـ تفكيراً". وقد تمتعت معاداته الفكرية هذه بفكرٍ ألمعيٍ وصلبٍ، وبإيمان لا يلين في العقل. كما كان مفوّهاً وذا لغةٍ إبداعيةٍ استثنائيةٍ، وعلى درجةٍ من الجرأة في الأفكار والتعابير لدرجة أن لا أحد من مستمعيه كان يتجرأ على التنفس عندما يتكلم عن الأفكار، التي كان يقول لهم إنهم ربما لن يفهموها.

لقد تكلم إيكهارت على مستويات مختلفة؛ وغالباً ما تطابقت أفكاره مع التفكير المدرسي التقليدي. على المستوى الثاني، كان لا يزال داخل التقليد، رغم أنه لا يتفق مع توما الأكويني. هذا المستوى هو مستوى "اللاهوت السلبي" الذي نحته الفيلسوف الهلنستي اليهودي فيلو (المولود عام 31 ق.م) ووجد صيغته الأكثر تفصيلاً في أفكار موسى بن ميمون (1135ـ 1204). في الأساس، يزعم اللاهوت السلبي أنه من المحال أن نقدم أي بيان إيجابي حول صفات الله. بعبارة أخرى لا يستطيع المرء أن يقول من الجيد أن الله حكيم، إلخ. فالبيان الوحيد الذي يمكن للمرء أن يقدمه هو الصفة السلبية: "أن يقول ما ليس هو الله. بقدر ما يعرف المرء ما ليس هو الله، بقدر ما تصبح معرفته بالله أكبر. إن تحريم التوراة إطلاق الأسماء على الله، ما عدا الاسم المفارق: أنا في سيرورة الكينونة؛ بعبارة أخرى، "اسمي مجهول (غير مسمى)" ـ يتضمن سلفاً نواة اللاهوت السلبي.

لكن اللاهوت السلبي لا ينكر وجود الله بأي شكلٍ من الأشكال؛ بل ينكر فقط مقدرتنا على معرفة ما هو الله، وليس إيماننا بوجوده. لا شك، أن

اللاهوت السلبي، كما رآه توما الأكويني بدقة، كان خطيرا على مفهوم الثالوث. مع ذلك يقتبس إيكهارت من موسى بن ميمون غالباً أكثر مما يقتبس من أي مؤلفٍ آخر، ودونما اعتراض[16]. من جهةٍ أخرى، لم يشكك إيكهارت في الله الثالوث، إلا على مستوى عدم إلحاده.

على المستوى الثالث، ينكر إيكهارت، ضمناً، وجود الله المسيحي. ويقوم بهذا الإنكار فقط في بعض البيانات وفي صيغة تقليل من شأن التثليث لإله الخلق لصالح ما يسمى "الألوهية".

بسبب عدم اتساق بيانات إيكهارت اللاهوتية غير المتحفظة، هناك اختلافٌ كبيرٌ بين إيكهارت ومفسّريه. هناك وجهتا نظر متناقضتان في تاريخ تفسير إيكهارت. إذ تفسر إحدى المدارس الفكرية موقف إيكهارت كتعبير عن فكرة لاهوت اللاشيء "الله" Nothing، بينما تفسره المدرسة الأخرى كتعبير عن فكرة أن "الله كينونة". وقد كان شوبنهاور أول من عبر عن التفسير الأول الذي يضع إيكهارت خارج المسيحية، في كتابه العالم كإرادة وفكرة يكتب: "يقول بوذا: يرفض تلاميذي فكرة: هذا أنا، أو هذا لي. فعندما يهمل المرء الصيغ التي هي نتاج ظروف خارجية، ويتوجه إلى جذور المسألة، سيجد أن بوذا وإيكهارت يعلّمان الفكر نفسه، ما عدا أن الأول استطاع أن يعبر عن أفكاره بصراحة بينما أُجبر الآخر(إيكهارت) على أن يلبسها ثوب الصوفية المسيحية وأن يكيّف أَفْهَمَاته معها.

لقد مثَّلَ مفسرون آخرون، أمثال أ. لاسون، إم. غرابمان، ودي. تي سوزوكي، تفسير "الله لاشيء"؛ وأعاد سوزوكي (1957) التأكيد بقوة على هوية إيكهارت وأفكار بوذا. بينما قام باحثان يابانيان آخران، هما مينور نامبارا (1960)

---

[16]. بلوخ الإلحاد في المسحية، نيويورك،سيبوري برس، 1970.

وشيزوتيرو إويدا (1965)، بتحليل أوجه فكرة إيكهارت "لاهوت اللاشيء" وألقوا مزيداً من الضوء على تقاربه مع البوذية، كما أن تحليل جي. ستيفانسون (1954) مفيدٌ جداً لفهم مفهوم إيكهارت عن الألوهية.

في معظم العقود الأخيرة، أجمع غالبية مفسري إيكهارت على أنه عالم لاهوتي مسيحي في كينونة الله، واعتبروا تصريحاته التي تشير إلى عكس ذلك إما استعارات صرفة أو أنها بحاجة إلى التفسير في ضوء سيطرة آرائه اللاهوتية الأرثوذكسية. لقد استفاد أولئك المفسرون مما يبدو حجة قسرية: لكن تصريحات إيكهارت غير التوحيدية لا تقع في تناقض نادر مع تصريحاته الأرثوذكسية فحسب، بل إنها غير موجودةٍ أيضاً بين كتاباته التي أعلن جي. كوينت أنها صحيحة. من جهة أخرى، هذه الحجة، وبعد مزيد من التحليل، ليست قسرية كما تبدو للوهلة الأولى.

في المقام الأول، وكما قال كوينت، إن جمعه مقتطفات مختلفة من كتابات إيكهارت في الأعمال الألمانية هو أمر مؤقت "ولا يقرر صحة أو عدم ـ صحة النصوص الأخرى غير المتضمنة في مواعظه ومقالاته في طبعة فايفر والطبعات الأخرى. لا شك في أن هناك مزيداً من النصوص الأصلية لإيكهارت بين هذه المواد"[17]

ثانياً، نستطيع أن نتحدث عن إيكهارت الشخص والكاتب، لكن نستطيع أيضاً أن نتحدث عن "إيكهارت" كاسم جمعي لكتابات إيكهارت ومدرسته. في الحقيقة، لا يهم ولا يعني الشيء الكثير فيما إذا كان التعبير الجريء عن لاهوت اللاشيء Nothing هو مجرد تطوير من قبل تلامذته المبتدئين. لكن الفارق يكمن في أن المرء لم يكن يستطيع أن يتكلم عن التناقضات داخل إيكهارت والتي كان يمكن حلّها عن طريق التحليل المعمّق.

---

[17]. جي. كوينت، مواعظ ومقالات، ميونخ، 1969، ص. 537.

لكن لاحاجة للعودة إلى مفهوم مدرسة إيكهارت، لأنه حتى في الكتابات التي يُعلن أنه جرى التحقق من أصالتها، نجد تصريحات واضحة عن آراء إيكهارت الأكثر راديكالية؛ وأولئك الذين تجاهلوا هذا الإيكهارت "الراديكالي" ودعموا موقعهم "بأصالة" الحجة، تجاهلوا ببساطة الاعتراف بأصالة هذه التصريحات.

كما أوضحنا أعلاه، يوصل إيكهارت رأيه غير ـ التوحيدي من خلال مفهوم الألوهية. "لا تتأثر" الألوهية بالإنسان، آرائه، مخيلته، ومفاهيمه. ويتحدث إيكهارت في بيانٍ آخر غير مثبتٍ (بعد)[18]، في إحالة إلى الشعر "الله هو النور الحقيقي الذي يضيء في الظلام، من بين ثلاثة أنواع من الظلام" (جون 1:9)، يقول: "الظلمة الثالثة هي الأفضل، وتعني أن ليس هناك أي نورٍ، وهي بحد ذاتها ليست باردةً ولا دافئةً:" وبينما لم يحكم على هذه البيانات فيما إن كانت أصيلة أم لا، يجزم جي. كوينت بأصالة التالية: "ما هو الهدف النهائي؟ إنها ظلمة الألوهية المخبأة وهي مجهولة ولم تكن معروفة من قبل، ولن تكون معروفة. فالله هناك مجهول لنفسه ولطالما أضاءه نور الأب السرمدي، لكن الظلمة لا تستوعب النور (يوحنا 1:5)[19]

في موعظته **طوبى للمساكين بالروح** يقول إيكهارت: "إن كينونتي الأساسية هي فوق [الله الثالوث]. هناك في كينونة الله تلك، حيث الله أسمى من كل كينونةٍ وصفاتٍ، وجدت نفسي، هناك أردت نفسي وعرفت نفسي راغباً في خلق هذا الإنسان(نفسي). لهذا أنا سبب وجودي في كينونتي، التي هي خالدةٌ، وليس في صيرورتي المؤقتة. وهذا هو سبب عدم ولادتي، ووفقاً لعدم ولادتي أستطيع ألا أموت أبداً، لقد كنت خالداً، أنا الآن خالدٌ وسأبقى خالداً

---

[18]. مقتبس من قبل إف. فايفر، إيكهارت، غوتينجن، 1924.
[19]. كوينت، المصدر السابق، ص 29.

إلى الأبد.... في ولادتي الأبدية ولدت كل الأشياء وكنت أنا نفسي سبب وجودي ووجود كل الأشياء؛ ولو أردت، لما وُجدت ولما وُجدت الأشياء؛ لكن لو لم أوجد، لما وجد أيضا [الله الثالوث].

تقول سلطةٌ عظمى: 'إن انفجاره إلى الأعلى أكثر نبلاً من تدفقه.'

"إن لم يستطع أحد أن يفهم هذا الخطاب، فلا داعي إلى أن يقلق، لأنه إن لم يجد هذه الحقيقة في نفسه، فلن يستطيع أن يفهم ما قلته ـ لأن ما قلت هو حقيقة مكتشفة تنبع مباشرة من قلب الله. وهي أننا جميعاً قد نعيش كي نجرّبها إلى الأبد، ليساعدنا الله! أمين".

بينما لم تتكلم بعد التصريحات السابقة ولا موعظة أخرى (الموعظة 15 في بلاكني) مباشرة عن اللاشيء Nothing، فإننا سنرى ذلك في الجملة الأصيلة التالية؛ وهي تثبت أن إيكهارت قد عبر شخصيا ـ وليس من خلال مدرسته الفكرية ـ عن فكرة الإله اللاشيء: 'وإذا لم يكن خيراً، ولا حقيقة، ولا أحداً، فماذا يكون؟ هو لا شيء، هو لا هذا ولا ذاك." هذه الجملة من موعظة **يسوع هنا؟ حواريوه ينهضون**[20].

لم ينكر إيكهارت صراحةً وجود الله الثالوث. لكنه يبخس أهميته بالإشارة إلى أن "الله" و"الألوهية" بعيدان عن بعضهما بُعد السماء عن الأرض. فالألوهية ظلمةٌ مطلقةٌ "غامضةٌ"، ومجهولةٌ حتى له نفسه، إنها سلبية مطلقة، تستقر في نفسه، في اللاشيء؛ هو نفسه متطابق مع "السبب الروح"، أساس روح الإنسان، التي هي أيضا لا شيء.

لم تعد هذه الرؤيا مسيحيةٌ ولا توحيديةٌ، بل هي رأي إيكهارت "السري" الذي حضر في وعيه فقط بضع مراتٍ أثناء المواعظ، عندما بدا أنه قد أوحي

---

[20]. إويدا، ذي غوتيسبيرغ في الروح، 1965.

له وفي حالةٍ أشبه بالنشوة. عندما يتعامل المرء مع كتابات إيكهارت كنظام مغلق بدون تناقضات جوهرية يمكن أن يخلص إلى أن كتابات إيكهارت كانت منطوقات شخص مبدعٍ، مليءٍ بالتناقضات، عبَّر في لحظات نادرة عن أفكاره العادية المكبوتة، وعندئذ فقط يستطيع المرء أن يفهم دوره كرائد من روّاد "التدين" غير ـ التوحيدي. وعلى مستوى عدم الإيمان بالله يشارك إيكهارت البوذية وماركس، كما رأينا، أيضاً الموقف الميتافيزيقي الشكّي المتطرف.

ميتافيزيقياً، إن الموت، اللاشيء Nothing هو الحقيقة الأخيرة لدى إيكهارت. لا تمنح الحياة أي معنى بالمطلق ـ ولا حتى لله المسيحي. والجواب لهذا اللامعنى الموضوعي للحياة هو النشاط الإنساني، بالاهتمام بسلامة أخوتنا البشر. لقد لخّص شيزوتيرو إويدا هذه الفكرة بإيجاز بارع: " إن تطرف وفرادة رأي إيكهارت في فاعلية الحياة *vita active* وفاعلية التأمل تكمن في حقيقة أن كلاهما بالنسبة له"، كما نرى، "ليسا مجرد فاعليةٍ بل هما الموت فقط، الانفصال الناجز". فاعلية الحياة بالنسبة لإيكهارت تعني الابتعاد عن الله باتجاه حقيقة العالم، جنباً إلى جنب مع الخروج من (إله الخلق) إلى الألوهية. الفاعلية في هذا المعنى تحدث بدون الله؛ إن فعلاً مثل تقديم الحساء إلى شخص مريض هو لاشيء سوى تقديم الحساء إلى شخص مريض، إنه عمل بدون إضفاء معنىً دينيٍ عليه.

في الملكية والكينونة

إن شرط فهم مفهوم إيكهارت عن الملكية ـ الكينونة هو أن نعي أفكاره المثالية مع الدافع الأساسي، سواء كان عن وعيٍ أم لا، وليس مع السلوك العلني. ويدعوه كوينت بإنصافٍ "محللاً استثنائياً للروح"، فيقول: "لم يحاول

إيكهارت أبداً كشف الارتباط الأكثر سريةً للسلوك الإنساني، والمحرك الأكثر استتاراً للأنانية، والنوايا و"الآراء"، في شجب التوق العاطفي إلى المكافآت والعرفان بالجميل"[21].

إن التبصر في الدوافع المستترة يجعل إيكهارت أكثر جذباً للقراء ما بعد ـ الفرويدية: القارئ الذي تجاوز سذاجة ما قبل ـ الفرويدية وآراء السلوكية التي لا تزال ـ سارية والتي تزعم أن السلوك والرأي معطيان نهائيان يمكن تفتيتهما قليلاً إلى الحد الذي كان مفترضاً أن يبلغه تفتيت الذرة في بداية هذا القرن. لقد عبر إيكهارت عن هذه الآراء في العديد من التصريحات، وهذا واحد من أبرزها: "يجب ألا يفكر الناس كثيراً فيما ينبغي أن يفعلوه بقدر تفكيرهم فيما هم عليه.... وهكذا، فلتحرص على التركيز على كونك جيداً وليس على عدد الأشياء اللطيفة التي ينبغي أن تقوم بها. فليكن تركيزك على الأسس التي يقوم عليها عملك. "إن كينونة المرء هي الحقيقة، الروح التي تحركه،" الطبع الذي يسيّر سلوكه، على عكس الأفعال أو الآراء التي تفصله عن جوهر دينامية الشخص، التي لا حقيقة لها.

يظهر إيكهارت مقدرة استثنائية على كشف أنانية اللاوعي وراء الشعور الذي، عن وعي، يجري تخيّله على عكس ما هو عليه تماماً. ويُظهر كيف تختبئ وراءه مُلكيةٌ عظيمةٌ هي العمل الصالح، الصلوات، الصوم. "إنهم يحطون قَدْر الله اللامتناهي إلى قَدْرِ بقرةٍ حلوبٍ، يقدرونها وفقاً لكمية الحليب التي تدرها والجبن، والفوائد التي يحصلون عليها منها." أو، "يجعلون من الماعز إلهاً، يطعمونه أوراقاً من الكلمات. أو أنهم يصنعون ممثلاً لله ويلبسونه ثيابهم القديمة الرثة." عندما يكونون محظوظين ـ يقول إيكهارت في

---

[21]. كوينت، المصدر السابق، ص 29.

موعظته 48، "يحمدون الله ويتكلون عليه، كما يقول أحدهم: 'لدي الكثير من الذرة والخمر هذه السنة، إن ثقتي في الله مطلقة.' وأقول هذا صحيح تماماً، لديكم ثقة مطلقة ـ في الذرة والخمر." ويقول إيكهارت محذراً: "أنت تساوم ربك الله، تعطي وتعمل، بحيث تستعيد عطاياك مضاعفة آلاف المرات؛ هذا العطاء ينبغي أن يسمى شغفاً".

ألاّ تمتلك شيئاً يعني أن تجعل نفسك "فارغةً"، تتحرر من كل مساعي قيود ـ الأنا، لتتغلب على أنانية النفس. يصف كوينت فكر إيكهارت بإيجاز بارع: "إن أعمال الإنسان الصالح الحق هي حية دوماً، لأن مرتبتها تُحَدَدُ في الأساس من الموقف النبيل العظيم، ودوافعها ليست متجذرة في الطبقة الميتة من روابط ـ الأنا، المؤقت لدى كونراد وهينريش، بل في النواة الحية الأعمق في جوهر الإنسان، يعني أن تتحد مع الله." (المصدر السابق، ص 40). أقتبس من عبارة كوينت خصوصاً بسبب تشديده على عنصر في فكر إيكهارت وهو ذو أهميةٍ خاصةٍ في سياق هذه الدراسة؛ أشير هنا إلى تجاور موات توجّه الأنا التمليكة، في تضادها مع حيوية جوهر الإنسان ـ غير التملكي.

هل يمكن فهم مفهوم الله المتطرف لدى إيكهارت فقط في سياق انتقاده "هيكل ملكية الوجود"؟ يجيب إيكهارت "كلا، يجب أن يكون المعبد (أي الإنسان) حراً من الأغلال، كما يجب أن تكون العين حرّةً وفارغةً من كل الألوان، إن أرادت أن ترى اللون. لكن كل هذه الصور والتخيلات هي شعاع نور في عينيك. وبناء عليه، إرمِ خارج روحك كل القديسين وسيدتنا، لأنهم جميعاً مخلوقاتٍ وهي عقباتٌ في طريقك إلى الله العظيم".

بالتمييز بين الله والألوهية سهّل إيكهارت إمكانية صياغة بياناتٍ لم تكن بالضرورة متطرفةً خصوصاً أن لديه فقط مفهوماً واحداً لله، ومع ذلك فقد

كانت تلك البيانات جريئة بما يكفي لتشكل جزءاً مهماً من هرطقته المزعومة. بأن "رب" إيكهارت هو رب التوراة التقليدي، الله الفعال الذي خلق العالم.

هذا هو في الأساس اللاهوت السلبي لموسى بن ميمون، لكنه يقود في نهاية المطاف إلى النتيجة ذاتها، لأنه لا يبالي إلى أين يمكن أن تفضي هذه الأفكار ـ أو كيف يمكن أن يُساء فهمها. لا يقدم إيكهارت تصريحاتٍ عقائديةً، نهائيةً، جيدة التوازن هنا. بل يصرخ بانفعالٍ قائلاً، في الواقع: ما دمت مرتبطاً بأي شيءٍ، حتى بالله، لن تكون حراً ولن تعيش الله في ذاتك.

يشجب إيكهارت بنية ملكية الوجود كشرٍّ يقف في طريق تحرر الإنسان، حيويته، إيجاده لنفسه. لكن لا يمكن أن يكون هناك سوء فهمٍ أكبر من التفكير في أن مَثَلَ إيكهارت الأعلى كان حياةً سلبيةً، أو تأمليةً تماماً. إن نظرة سريعةً على حياته ترينا أنها لا يمكن أن تكون هكذا. فقد كان رئيساً فخرياً للدومينيكان في ساكسوني، والنائب العام للرهبانية في الدومينيكان في بوهيميا، ومدرساً في جامعة باريس، ورئيس دير الدومينيكان في ستراسبورغ، وأخيراً، دُعيَ لرئاسة Studium Generale[*] في كولونيا، حيث كان يعلم ألبيرتوس ماغنوس. لقد كان إيكهارت رَجُلَ فعلٍ، قائد رجالٍ، فكيف يمكن أن يكون قد أوصى بالعزلة الكاملة والسلبية؟ في الواقع، لم يفعل إيكهارت هذا.

بالنسبة لإيكهارت، إن التنازل عن الملكية، التعلق، الشغف، التخلي عن نمط الملكية، الجوانية، "التجريد من الملكية"، كما يسميه ميث، كان يعني خلق الشرط الضروري للفاعلية التامة ـ الفاعلية الضرورية لا التافهة. إن الفاعلية الإنتاجية الأساسية التي آمن بها كانت ممكنةً فقط في شروط الحرية، إننا نكون أحراراً فقط عندما لا نتعلق بما ضمّناه في أنانا. لقد قال

---

[*]. وهو الاسم التقليدي لجامعة في العصور الوسطى. (المترجم).

إيكهارت شيئاً، أكثر عمومية وأكثر تطرفاً، يعرفه الكثير من الناس: "يُقصي العطاء التعلق، وتقتضي المحبة تخلي المرءُ عن أناه. المرء المشغول مسبقاً بنفسه لا يستطيع أن يحب؛ فحتى الفعل الجنسي يتطلب التركيز".

المشكلة وفقاً لتعاليم إيكهارت ليست أني لا أملك شيئاً، بل في أني لست مرتبطاً فردياً بما أملك. هذه هي النقطة الحاسمة في تعاليم إيكهارت حول الفقر والملكية. وبينما قدمت تعاليم التفكير التقليدية البديل بين امتلاك الكثير (الرفاه) وعدم امتلاك شيء (الفقر الزاهد)، فإن إيكهارت قطع هذا البديل وأظهر طابعه الوهمي: الإنسان المنغمس في الرفاه والزاهد الذي يحرم نفسه من كل شيء كلاهما يشتركان في نمط أنانية الامتلاك ـ الأول بالتوكيد، والثاني بالإنكار. فالتضاد الحقيقي موجود بين الإنسان مقيد ـ الأنا، الذي يبني وجوده مبدأ الملكية، والإنسان الحر، الذي تغلّب على أنانيته، "الذي يأكل عندما يريد أن يأكل وينام عندما يريد أن ينام." (إن تصريح إيكهارت هذا مطابق حرفياً تقريباً لتصريح زن ذلك الشخص المتنور "ينام عندما ينام ويأكل عندما يأكل".)

بالنسبة للإنسان الحر، كل ما يملكه مجرد أداة من أجل حيوية أكبر؛ لا يهم فيما إذا كان يملك أكثر أو أقل، لأنه هو نفسه كل شخص قادر على عيش التجربة ذاتها. فإن يستطع أن يحوز حالةً عقليةً لا يكون فيها مسكونا سلفاً بأي شيء، ومع ذلك، مركّزاً، ولا يتشبث بأي شيء، فسيختبر قوةً وحيويةً غير عاديةٍ عندما يلتفت إلى شيءٍ ما يشعر برغبة في القيام به. بالخروج من هذا السكون يحوز الطاقة اللازمة للفعل ـ لكن فقط من أجل فعلٍ جوهريٍ(أي، فعلٍ يتوافق مع جوهره كإنسان). إن كان لابد من تحفيزه بمشاعر لا عقلانية فهو بحاجة لمثير خارجي غير عقلاني. يمكن التعبير عن هذه الحركة في العديد من الطرق: "أحمي نفسي فقط عبر فقدان نفسي"؛ عندما لا أملك شيئاً، فأنا

كل شيء"؛ "الفقر المدقع هو الثراء الأكبر". (الفارق نفسه يوجد في التعاليم البوذية. كان بوذا ضد الزهد. لقد علّم أن الشغف يسبب المعاناة، لكنه علّم أيضا وجود ملكية منفصلة، ليست جشعة، والتي يمكن التمتع بها دون أن تسبب معاناة. (وتشدد الماهايانا على هذا المبدأ الأخير أكثر من الهيناجانا البوذية).

موعظة في الفقر

المصدر الكلاسيكي عن أفكار إيكهارت حول نمط التملك هو موعظته في الفقر، بالاعتماد على نص متى 5:13 "طوبى للمساكين بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات". يناقش إيكهارت في هذه الموعظة سؤال ماهو الفقر الروحي؟ يبدأ بقول إنه لا يتكلم عن الفقر الخارجي، الفقر في الأشياء، رغم أن ذلك النوع من الفقر جيد وجدير بالثناء. بل يريد أن يتحدث عن الفقر الداخلي، الفقر المشار إليه في الإنجيل، والذي يعرِّفه بالقول: "فقير هو الإنسان الذي لا يريد شيئاً، لا يعرف شيئاً، ولا يملك شيئاً."

1. من هو الشخص الذي لا يريد شيئاً؟ سيكون ردنا العام إنه رجلٌ أو امرأةٌ اختار حياة الزهد. لكن ليس هذا ما قصده إيكهارت، وهو يوبخ من فهم عبارة (لا يريد شيئاً) كتمرين على الندم والممارسة الدينية الظاهرية. وينظر إلى المشتركين في هذه المفاهيم كأناس يتشبثون بأناهم الأنانية: "فهؤلاء الناس يحفظون أسماء القديسين باعتبار القداسة مظهراً خارجياً، لكنهم في حقيقتهم مجرد حمير، لأنهم لا يفهمون المعنى الصحيح لحقيقة المقدس."

إن نوع "المُراد" الذي يهتم به إيكهارت هو أيضاً جوهري في الفكر البوذي، وهو الجشع، الشغف بالأشياء وبـ(أنا) المرء الخاصة. يعتبر بوذا أن هذا المُراد هو السبب في معاناة الإنسان، لا في متعته. وعندما يذهب إيكهارت إلى حد التحدث عن عدم امتلاك "إرادةٍ"، لا يعني أن يكون الإنسان ضعيفاً. فهو يتحدث عن إرادةٍ متطابقةٍ مع الشغف، إرادةٍ يقاد المرء بها، لكن هذه ليست إرادة بالمعنى الحقيقي. ويمضي إيكهارت إلى حد مطالبة المرء بضرورة عدم الرغبة في فعل إرادة الله أيضاً، باعتبار هذه، أيضاً، زبد شغفٍ. فالشخص الذي لا يريد شيئاً هو شخص غير جشعٍ حيال أي شيء ـ هذا هو جوهر مفهوم إيكهارت عن اللا ـ انفصال.

2. من هو الشخص الذي لا يعرف شيئاً؟ هل يثبت إيكهارت أن ذلك الشخص جاهل، كائن أبكم، غير متعلم، مخلوق غير مثقف؟ عندما صب جهده الرئيسي على تعليم غير المتعلم وعندما كان هو نفسه إنساناً واسع المعرفة والعلم، كيف استطاع ألا يحاول أبداً إخفاء ذلك أو التقليل منه؟

مفهوم إيكهارت عن من لا يعرف شيئاً يتعلق بالفارق بين امتلاك المعرفة وفعل المعرفة، فالأخير يتضمن النفاذ إلى الجذور، وبناء عليه، إلى أسباب الشيء. ويميّز إيكهارت بوضوح تام بين الفكر الخاص وعملية التفكير. مشدداً أنه أن تعرف الله أفضل من أن تحب الله، ويكتب: "الحب متصل بالرغبة والهدف، بينما المعرفة ليست فكراً خاصاً، بل تتقشر عن كل (أغلفةٍ) وهي نزيهة وتجري إلى الله عاريةً، حتى تلامسه وتفهمه[22].

على مستوى آخر (ويتحدث إيكهارت على عديدٍ من المستويات) ويذهب أبعد من ذلك. فيكتب: "من جديد، فقير من لا يعرف شيئاً. لدينا أحياناً

---

[22]. تصريح إيكهارت مقتبس من قبل بلاكني لكنه غير مؤصل من قبله.

اعتقاد بأنه ينبغي أن يعيش الإنسان وكأنه لم يعش، لا من أجل النفس ولا من أجل الحقيقة، ولا من أجل الله. لكن حتى تلك النقطة، ينبغي أن نقول شيئاً آخر أبعد من ذلك. فالإنسان الذي عليه أن ينجز هذا الفقر سيعيش كإنسانٍ لم يعرف حتى أنه يعيش، لا من أجل نفسه، ولا من أجل الحقيقة، ولا من أجل الله. علاوة على ذلك: سيكون خاوياً وخالياً من أية معرفة، بحيث يكون خاوياً من معرفة وجود الله في نفسه؛ لأنه عندما يكون وجود الإنسان هو وجود أنواع الله الخارجية، فهذا يعني أن لا حياة أخرى فيه: تكون نفسه هي حياته. لذلك، نقول إنه ينبغي أن يكون الإنسان خاوياً من معرفته الخاصة، كما كان عندما لم يكن موجوداً، ولندع الله ينجز ما يشاء وأن يكون الإنسان غير مقيِّدٍ.

لكي نفهم موقف إيكهارت، من الضروري أن نستوعب حقيقة معنى هذه الكلمات. فعندما يقول إنه "ينبغي أن يكون الإنسان خاوياً من معرفته الخاصة"، لا يعني أنه ينبغي أن ينسى ما يعرفه، بالأحرى يجب أن ينسى أنه يعرف. بعبارة أخرى يجب ألا ننظر إلى معرفتنا كملكية نجد فيها الأمن ونستمد منها الإحساس بالهوية؛ يجب ألا نكون "مليئين" بمعرفتنا، أن نتشبث بها، أو نتولّه بها. يجب ألا تدعي المعرفة خاصية العقيدة التي تستعبدنا. هذا كله ينتمي إلى نمط الملكية. في نمط الكينونة، لا تكون المعرفة أكثر من فاعلية الفكر النافذة ـ دون أن تصبح أبداً دعوةً إلى السكون من أجل العثور على اليقين.

3. يتابع إيكهارت: ماذا يعني أن يكون على الإنسان ألا يملك شيئاً؟ "انتبهوا جيداً إلى ما يلي: قلت غالباً، وقد وافقتني مرجعيات كثيرة، أنه كي تكون مقاما مناسباً لله وملائماً ليعمل فيه، ينبغي أن يكون الإنسان أيضاً حراً من كل أفعاله [الخاصة]، داخلياً وخارجياً على حد سواء. سنقول الآن شيئاً

آخر: إذا كانت القضية أن الإنسان يُفرَّغ من الأشياء ـ المخلوقات، من ذاته، ومن الله ـ وإن بقي الله مع ذلك قادراً على أن يجد له مكاناً فيه لفعله، عندئذٍ نقول: ما دام ذلك [المكان] موجوداً، فهذا الإنسان ليس فقيراً بالمعنى الحميمي للفقر. لأن لا نية لدى الله أن يكون لدى الإنسان مكان محجوزٌ لله ليعمل فيه، لأن فقر الروح الحقيقي يتطلب أن يُفرغ الإنسان من الله ومن كل أعمال الله، بحيث إن أراد الله أن يعمل في الروح، فينبغي أن يكون هو نفسه المكان الذي يفعل فيه.... هكذا نقول إن الإنسان ينبغي أن يكون فقيراً جداً بحيث لا يكون مكاناً ولا يملك مكاناً لله ليعمل فيه. إن حجز مكانٍ لله يعني الحفاظ على الامتيازات. بناء عليه، أنا أصلي لله كي يخرجني من الله."

لم يستطع إيكهارت أن يعبر بتطرفٍ أكبر عن مفهومه لعدم الملكية. في البدء، يجب أن نكون أحراراً من أشيائنا وأفعالنا الخاصة. هذا لا يعني أننا ينبغي ألا نمتلك أي شيءٍ ولا أن نفعل أي شيءٍ؛ بل يعني أننا ينبغي ألا نرتبط، نتقيد، نُغَلُّ إلى ما يخصنا وما نملكه، ولا حتى إلى الله.

بالنسبة لإيكهارت، الاستقلال شرط ضروري للكينونة؛ كما أن مفهومه للاستقلال متطرف جداً، كما يتضح لنا من العبارات التالية: "من يقبل شيئاً من آخر هو خادم، ومن يكافئ سيداً هو خادم. كنت أتساءل منذ أيام فيما إذا ينبغي أن أقبل شيئاً من الله، أو أتمنى منه شيئاً. و سأفكر في الأمر جدياً لأنه إن كنت سأقبل [شيئاً] من الله، فسأكون كخادمٍ بين يديه، وهو سيد عندما يعطيني. لكن يجب ألا يكون الأمر هكذا في الحياة الأبدية." أو، من حيث المساواة بين البشر: "أقول، إن الرجولة في الرجل البائس الأكثر وضاعة هي رجولة مثالية كالتي لدى الملك أو البابا..."

فيما يلي تلخيص كوينت لموقف إيكهارت: "لكن ما هو الموقف من 'المُلك لله '، الإنسان العظيم مع الحياة؟ سيبدو وكأن هذا إناء فارغ، لا يريد شيئاً، لا

يملك شيئاً، ولا يعرف شيئاً، [و] في الفقر الروحي، من الجيد فقط التحديق بفتور وخمول في رمل صحراء لا متناهية. لكن كلا، هذا ما أسبغ على صوفية إيكهارت طابعاً لا لبس فيه من شعور العالم الغربي، طابع شهوة لا محدودة لتصير وتفعل، لأن، الهدوء الأبدي في الله ـ بالنسبة لإيكهارت ـ قابل للتفكير فيه وتخيله فقط كحافز وصيرورة أبديين. والصحراء الساكنة في كينونة الله العقلانية اللامتناهية هي، بالنسبة للتفكير الفعال لدى إيكهارت، مماثلةٍ لتدفقٍ ناريٍ لانهائي من المعدن، الذي يغلي باستمرار، يخترق ذاته بذاته قبل أن يتدفق إلى حيز الوجود المخلوق."

لقد وصلنا هنا إلى مفهوم إيكهارت لنفي الملكية: شرط "تحرير الإنسان الأساسي من أجل فاعليةٍ أساسيةٍ في عالم أُطلق إلى الكينونة الأساسية، بحيث يستطيع الإنسان أن يصبح عضواً فعالاً ومحباً في مجموعته.

13 ـ كارل ماركس

اهتمامات ماركس "الدينية"

إذا كان نقاش مفهوم ميستر إيكهارت تسبب أيضاً بصعوباتٍ لأولئك الذين لا يستطيعون أن يوفقوا بين إلحاده الضمني ولاهوته الواضح، وأيضاً بالنسبة للذين يعتبرون استخدام كلمة "الله" مجرد شعار يساعدهم على رفض المؤلف باعتباره "استبدادياً" أو "رجعياً"، فسوف تكون أفكار ماركس أكثر صعوبةً. لقد كانت الشيوعية السوفييتية ناجحة جداً في تشويه وتخريب

أفكار ماركس (وبإقناع الغرب أن "الماركسية السوفييتية" كانت التفسير الحقيقي لماركس) التي من الصعب أن يخلص المرء نفسه من صورتها المشوّهة هذه.

تكمن صعوبة فهم ماركس في حقيقة أن الماركسية السوفيتية والاشتراكيين الإصلاحيين الغربيين على حد سواء يقدمون الماركسية باعتبارها معنية أساساً وحصرياً في الاقتصاد. لقد فسروا "المادية التاريخية أو الجدلية" ـ وهذان مصطلحان لم يستخدمهما ماركس نفسه ـ ليقولوا إن القوة الأساسية المحركة في الإنسان هي مشاعره تجاه استهلاك المزيد والمزيد، وقد صرحوا أن الغاية من الاشتراكية كانت أن تصبح وسيلة أفضل لتحقيق إنتاج واستهلاك أفضل للجميع. لقد أشار عددٌ قليلٌ نسبياً من المفكرين الماركسيين ـ بينهم المؤيدون والمعارضون ـ إلى أن الهدف النهائي لماركس لم يكن التغيير الاقتصادي، بل الإنساني؛ وأن فكرة الباعث على التملك هي في المقام الأول فكرةٌ بورجوازيةٌ وليست مفهوماً ماركسياً. لقد افترض ماركس أن الطمع في المال هو نتاج ظروفٍ اجتماعية معينةٍ، لا نتاج "غريزة" كانت أقرب إلى تلك الظروف. كانت غايته تحرير الإنسان من عرجه، من خسارة نفسه ومن الاغتراب. لم يكن المجتمع الاشتراكي هدفاً بحد ذاته، بل وسيلة لتحقيق إنسانية الإنسان غير المنقوصة.

لقد كانت نظرية ماركس في معناها الأعمق منظومةً دينيةً غير ـ توحيديةٍ، غايتها خلاص الإنسان، إعادة تشكيله في لغة علمانية من المُثل العليا لعقيدة خلاص نبوية.

تذييل: الدين ومفهوم الله

إن أية محاولة لإظهار الطبيعة الدينية لمنظومة ماركس تصطدم بعقبات من الصعب التغلب عليها. أول هذه العقبات، طبعاً، تكمن في مصطلح "الديني"، الذي يُفهم عموماً على أنه يتضمن الإيمان بالله. هذا اصطلاحٌ نموذجيٌ أوروبي ـ أوسطي. إن الكونفوشية، الطاوية، والبوذية كانت أدياناً، مع ذلك لم يكن فيها أي مفهوم لله. لقد استخدمت الأديان الأوروبية [أو الغربية] ـ اليهودية، المسيحية، والإسلامية ـ كلها رمز الله، لأن التنظيم الاجتماعي السياسي في الشرق الأدنى أوحى بترميز القيمة العليا عبر مفهوم الأب أو الملك الأعلى. لقد كان الأوروبيون، عبر القرون، متغطرسين بما يكفي ليعلنوا رمز الرجل الأبيض كمؤسسٍ لأي دين. وبينما ساد هذا الشعور الشعبي، أوجد اللاهوتيون حلاً مناسباً للمعضلة عبر حديثهم عن أشكال الدين "البدائية"، حيث لم يُفضِ الغياب الكامل للتطور إلى إدراك الله ككينونة أسمى. بالنتيجة، كانت استجابة الجميع تقريباً لكلمة "ديني" كاستجابتهم لمفهوم الله. قد يستطيع المرء أن يتجاوز هذه الصعوبة باستخدام عبارة "روحيٍ" بدلاً من "دينيٍ"، وسأفعل هذا من حين إلى آخر. (ولا حاجة للقول إن كلمة "روحي" مرتبطة بـ "الروحانية"، التي تميل أيضاً إلى إبطالها).

إن الصعوبة في إيجاد الكلمة المناسبة لإلحادية التديُّن لا تكمن طبعاً في ندرة الكلمات المناسبة، بل في الحقيقة التاريخية لتطور الفكر الغربي. لقد حاول الاعتقاد المسيحي أن يوفق بين المصدرين المختلفين لمفهوم الله؛ المفهوم الذي صاغه الفلاسفة المدرسيون والمفهوم الذي أسبغ عليه توما الأكويني وصفه النهائي المنهجي: الله التوراتي نتاج التجربة المباشرة و"الله الفلسفي" الأرسطي نتاج الفكر، الله "المؤثّر الذي لا يتأثر". يمكن "إثبات" وجود الله التوراتي نتاج التجربة بواسطة الحجة الفلسفية، بما يتوافق مع أرسطو. ففي

الفترة التي لم يكن ممكناً فيها تقديم أي تفسير بديل لمعجزة الخلق، وعندما لم تكن صورة وجود الكون الذي مركزه الأرض قد فُنّدت عملياً، لم يكن هناك مشكلة في هذين التعريفين لله. على العكس، بالنسبة لتعاليم التوراة، ما هو الشاهد الذي يمكن إيجاده وهو أكثر جدارة من كل شواهد الفلاسفة، مثل أرسطو؟ من جهة أخرى، وبسبب عظمة هذا الاكتشاف: التوفيق بين الإيمان والعقل، افتتح توما الأكويني تطويراً سيثبت في النهاية أنه خطير، هذا إن لم يكن قاتلاً، بالنسبة للدين ومع تغير التفكير الفلسفي من المقاربة التجريدية وغير التجريبية (لا أشير في هذا إلى أنه بوسع المرء أن يتجاهل الأوجه التجريبية العلمية لفلسفة أرسطو) إلى التفكير النقدي المتماسك والعملي في نهاية المطاف، أصبح الأساس الفلسفي للدين هشاً.

اعتقد توما الأكويني، مثلما اعتقد المدرسيون الآخرون، أن بوسع المرء أن يثبت وجود الله بالحجة الفلسفية. لكن ما الذي جرى لهذا الإثبات عندما تقدم التفكير النقدي العلمي، جنباً إلى جنب مع الاكتشافات الجديدة، وقدم تفسيرات بديلة لمعجزة خلق الطبيعية و"قانونيته"؟ من غاليليو إلى داروين، نجد أن أسطورة المكانة الخاصة للإنسان بين المخلوقات، التي تجذرت في الاعتقاد في الأعراف التوراتية، قد تقوّضت أكثر فأكثر؛ إذ قدم العلم تفسيرات بديلة أكثر إقناعاً. فبعد أن رسخ اللاهوت المدرسي الدين في مفهوم فكرة ـ الاعتقاد في الله القابل للإثبات، ماذا ستصير إليه التجربة الدينية عندما يفقد مفهوم الفكرة صلاحيته؟

افتتح القرن الرابع عشر نمط تفكيرٍ جديدٍ أفضى مباشرة إلى نمط تفكيرٍ نقديٍ متماسك أصبح أساس التفكير العلمي والتطور التقني. (وقد كان مصيباً لويس مومفورد بتحذيره من الكليشه السائدة حول "سكونية" العصور الوسطى وأنه لم يكن هناك أي تقدم تقني قبل عصر النهضة). المشكلة هي

في تسارع الاختراعات التي جاء بها شكل جديد من التفكير وغيره من العوامل الاجتماعية الهامة. كان ويليام أوكهام (1285ـ 1349) الشخصية الحاسمة في حقل التطوير الفلسفي، كما كان الفيلسوف الأبرز في القرن الرابع عشر.

إن أهمية أوكهام كفيلسوف ولاهوتي تكمن في رفضه الافتراضات الميتافيزيقية لواقعية القرون الوسطى، التي علّمت أن نظاماً واضح الأسس المجرّدة والعلاقات الضرورية كان سابقاً، بعبارة أخرى، أكثر واقعية بالمعنى الوجودي ontologically على أشياء معيّنة وأحداث عرضية، وبالتالي أن العقل قادر على إثبات الأسباب الأولى، وفي نهاية المطاف وجود الله. لكن أوكهام، وفي معارضة جذرية لهذا الرأي، أعاد بناء فلسفة على أسسٍ تجريبيةٍ جذريةٍ، يكون فيها التجريب المباشر لأشياءٍ فرديةٍ ولأحداثٍ معينةٍ هو الأساس الواضح لكل المعرفة. فلا يمكن دحض إيمان أوكهام في الله ولا إثباته بطريقة التفكير الفلسفي أو دليل المشاهدة.

في مغادرة أوكهام الجذرية للميتافيزيقيا المدرسية، تحولت تأكيداته اللاهوتية من التفكير في الله إلى التجربة المباشرة والموضوعية. علاوة على ذلك، حرر إيمانه بالله من خطر تلك الرؤى العلمية التي كان يمكن أن تدمره. لم يستطع الفكر لا أن يثبت ولا أن يدحض وجود الله؛ فقط التجربة الداخلية يمكن أن تكون أساس الإيمان. حتى الآراء في مفهوم فكرة "الله كحاكم أعلى" كانت بحد ذاتها مشروطة تاريخياً، ولولا أن الشرق الأدنى هو التربة الأصيلة للمسيحية لما جرى اختيار هذا المفهوم الخاص، والذي كان بالطبع غريباً على مناخ فكر القرن الرابع عشر. وعندما انتقل التأكيد من مفهوم الفكر إلى التجريب، فقد مفهوم الفكر أهميته.

لقد دفع إيكهارت هذا التطوير إلى أقصاه. وكما رأينا، إن صياغة إيكهارت "المتطرفة" لـ "اللاهوت السلبي" أفضت إلى اللا ـ لاهوت، وما يهم هو وحده

الإنسان، عملية التحرير الداخلية، جهوده كي يصبح مجرد كينونة. لقد استخدم إيكهارت، بطبيعة الحال، الرمز التقليدي، لكنه أعطاه مضموناً جديداً.

ليس أمراً نافلاً أن تفكر فيما سيحدث لو أصبح لا ـ لاهوت إيكهارت ممثلاً للمسيحية، بدلاً من معتقدات توما الأكويني. في مثل هذه الحالة الافتراضية (وهي مستحيلة لأسباب تاريخية)، كان الدين سيغدو قليل التأثر بالتقدم العلمي كما هي الحال، مثلاً، بالنسبة للبوذية. عندئذٍ، ما كان الدين ليصطدم بجنود الإلحاد، وهذه نتيجة لاهوتية محورها دين الله؛ بدلاً من ذلك كان النقد سيتحدى الدين المتأصل، بإثبات أنه قد فشل في المساهمة في تطور الإنسان وفقاً لمسلماته الخاصة. (كان هذا النقد المتأصل نقداً لماركس وليس موقفاً من "الإلحاد" بالمعنى التقليدي) فقد نقل إيكهارت التشديد من اللاهوت إلى علم الإنسان.

لقد كان نقد سبينوزا (1632- 1677) محاولة أخرى لنقل مركز الدين من الله إلى الإنسان، من اللاهوت إلى علم الأخلاق. وتابع أيضاً، استخدام مفهوم الله، ولكن بالمساواة بين الله والطبيعة أنكر سبينوزا المفهوم التقليدي لله، حتى بتطرفٍ وانفتاحٍ أكثر مما استطاعهما إيكهارت قبل ثلاثة قرون. فقد كان سبينوزا مهتماً بالمعايير التي تفضي إلى التطور الأمثل للإنسان. كانت فكرته أن ندرك ذلك الهامش من الحرية التي يتمتع بها الإنسان على الرغم من حقيقة أن حياة الإنسان قد قررتها ظروف خارجة عن سيطرته. إن طريقة: تخلص الإنسان من عبوديته للأهواء غير العقلانية، ومن عبوديته للتطوير تؤثر فقط على ما ينمو في جوهر الحرية الداخلية: الكرم والثبات، وكل ما يحتضن الحب، والشجاعة الشديدة.

بخلاف إيكهارت، لم يكن سبينوزا لاهوتياً، بمعنى أنه مارس دينا معيناً ومثّل لاهوته. كما أنه استخدم اللغة اللاتينية لا اللغة الدارجة للتعبير عن أفكاره، وهكذا لم تصل إلا إلى الفلاسفة البارزين الآخرين. ولهذا السبب لم يكن له تأثير مباشر على التطور الديني. لكن تأثير أفكاره على تفكير القرنين التاليين كان هائلاً، ويدل على ذلك حقيقة أن جوته، هيجل وماركس قد تأثروا بعمق بأفكار سبينوزا (وقد اقتبس ماركس الكثير من كتابات سبينوزا في مذكراته).

من جهة أخرى، لا إيكهارت ولا سبينوزا مارسا تأثيراً كبيراً على تطور التفكير الديني على هذا النحو. فلم يعاصر إيكهارت تلك الفترة، ولذلك لم تستطع السلطة البابوية أن تصفه بالزندقة، بينما وجهت الجالية اليهودية في أمستردام تهمة الزندقة إلى سبينوزا، الذي لم تكن له مكانة في أي دين.

لم تقم المسيحية الرسمية بعملية نقل التأكيد من على مفهوم الله إلى التأكيد على التجربة الإنسانية. وهكذا كانت عرضة لخسارة المزيد والمزيد من المؤيدين، الذين لم يستطيعوا دمج المفهوم الفلسفي لله مع نمط التفكير العلمي والاكتشافات العظيمة الناجمة عنه. على أية حال، لم يكن سهلاً على التفكير الجديد أن يدمر الإيمان بالله. حتى اليوم، غالبية سكان أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية يمكن أن يقروا بإيمانهم بالله، لكن هذا الاعتقاد فقد كل صلاته بحياتهم الشخصية. لم يحفز المؤمنين على الإيمان، "الحياة المتديّنة"؛ فالإله شارك اجتماعياً وأشبع بعض الاحتياجات المتبقية مثل "مساعدة الأب"، خصوصاً عندما تكون الحياة خطيرة. في الواقع، لقد أصبح هذا الإله الفلسفي منمازاً، متحداً مع أصنام السلطات الدنيوية.

لا حاجة حقيقية هنا للتذكير بوجود استثناءات لهذه لقاعدة. ونحن نعتبر أن هذه الاستثناءات قد تزايدت في العقود الأخيرة: ألبيرت شويتزر، البابا

يوحنا الثالث والعشرون، رئيس أساقفة دوم هيلدر كامارا ومئات من الكهنة الكاثوليك، خاصة في أمريكا اللاتينية، والذين لم يتمحور الدين بالنسبة لهم حول اللاهوت (أي الأفكار الصحيحة حول الله) بل حول المطالبة بحياة حب أفعاله، وبعدالة، والمسؤوليته المتبادلة فيما بينهم. لكنهم لا يزالون الأقلية.

لقد أفضى التيار العام للتطور التاريخي إلى هذا البديل: دين = الإيمان في مفهوم الله التقليدي أو في الحياة الدنيوية الممنوحة إلى الأنا، إلى الجشع والعنف. لقد صاغ ديستويفسكي هذا البديل ببراعة وإيجاز ويبدو أن الباب المفضي إلى الخلاص مغلق أمام كل الذين، لأي سبب من الأسباب، لا يستطيعون أن يصرحوا علناً: "أنا أومن بالله". من جهة أخرى، ومنذ أن ترأس البابا يوحنا الثالث والعشرون المجلس، ظهر الكثيرون من اللاهوتيين الذين لا يقرون بهذا، ويرون أن الطريق إلى الخلاص مفتوحةً أيضاً أمام أولئك الذين لا يؤمنون بالله. (إن الحجج حول هذا الموقف تختلف عن حجج كارل راهنر بأن المرء لا يستطيع أبداً أن يعرف فيما إذا كان الشخص الذي يقول إنه يؤمن أو لا يؤمن بالله، ربما يخدع نفسه، وما إذا كان عدم الإيمان الواعي يغطي إيماناً حقيقياً والعكس بالعكس. ستكون هذه الحجج متوافقة مع موقف إيكهارت بأن لا علاقة لعقيدة الفكر بالموضوع، بالمقارنة مع ما إذا كان شخص يتصرف كمؤمن، فسوف ـ أو ينبغي ـ أن يتوافق الأمر مع إيمانه.

يبدو لي أن السؤال الحاسم اليوم هو: هل كان ديستويفسكي صائباً ببديله؟ أو هل يوجد موقف "ديني"، أو طريقة حياة، شرعية وأصيلة، ومع ذلك لا تتضمن مفهوم الله؟ هل ثقافتنا محكومة بالوصول إلى نقطة يُعلن فيها موت الإنسان بعدما أُعلِن موت الله؟ وهل ينبغي أن نتخلى عن حياة النهم والتملك، ونفقد بذلك روحنا لأننا لا نستطيع أن نحرر أنفسنا من مفهوم الإله ـ الملك الذي يسم تفكيرنا المفاهيمي منذ حوالي 300 عام؟ وهل

يوجد مستقبل "لإلحاد" جديد، إلحاد عميق التديّن ومتناقض مع التوحيد الوثني السائد اليوم؟

لا شك في وجود حنين لنوع جديد من "التديّن الإلحادي". يمكن للمرء أن يلاحظه وسط الشباب في الكثير من البلدان الغربية. لقد عبر هذا الحنين عن نفسه في ظواهر مثل "الهيبيين"، الاهتمام باليوغا، بوذية زن، وظواهر أخرى مشابهة. لكن غالبية هذه الظواهر تهاوت على جانب الطريق، أو جرى استغلالها من قبل أفراد ومجموعات مهتمة بالشهرة. حتى الأفكار الأكثر عمقاً بدءاً من دلفيك "أعرفْ نفسك" وصولاً إلى تحليل فرويد ـ قد عهّرها دجل المرشدين الروحيين وأنبياء المتعة والجنس الدجالين، لم يبق شيء لم يُسمم بُسمِّ الهوس بالشهرة المعاصر والنزعة التجارية.

بالنتيجة، تخلى الكثيرون عن تلك الظواهر وعادوا إلى الآلهة القديمة، لأنه ثبت لهم أن الآلهة الجديدة كانت مزيفة. على أية حال، من الواضح أن التنور بهذه الطريقة: بالدروس السريعة ـ المخدرات، تعليمات نهاية الأسبوع، محاولات تزييف الألفة وما شابه ـ كان لابد أن يفشل لأنه لا إمكانية لإنجاز أي شيء جدي بدون جهد كبير، وصبر وأمانة. لكن ليس هناك من سبب لليأس عندما يكتشف المرء أن الطرق الزائفة لا يمكن أن تفضي إلى الأهداف المبتغاة.

لقد سار كارل ماركس على خطى إيكهارت وسبينوزا؛ فقد كان الهدف من إنسانيته متطرفة الإلحاد، خلاص الإنسان، تحقيقه لذاته، التغلب على شغفه في الامتلاك والاستهلاك، تحقيق حريته واستقلاله وحبه للآخرين.

الإنسانية كعقيدة خلاص دنيوية

كان بيان ماركس المتطرف في إنسانيته هو البيان الأكثر أهمية؛ إذ عبر عن منظومة تهدف إلى خلاص الإنسان، وقد وجدت مبادئه قواسم مشتركةً مع البوذية واليهودية والمسحية. فعبارة "الخلاص"، بالطبع، هي المصطلح الذي احتكرته الأديان الغربية، ومن هنا بدا أنه استعمل للإشارة إلى الله، الله المُخلِّص أو الله الذي يرسل المُخلِّص. لم يتضمن خلاص بوذا هذه الدلالة. كانت تعاليمه تقضي أن على الإنسان تخليص نفسه، وأنه يتلقى المؤازرة في هذا المسعى من حكمة بوذا، الذي هو المعلّم لا المخلّص.

من أجل الحفاظ على نقاء مفهوم الخلاص من اللون الإيماني، من المفيد أن نتذكر معناه الحرفي. مفردة الخلاص، مثل المفردة الفرنسية *salut* والمفردة الإسبانية *salud* (وتعني سليماً معافى)، كلها من الجذر اللاتيني *salvare* المشتق من مفردة *sal* أو salt (وتعني الملح). وقد استخدم الملح "لحفظ" اللحم من التحلل، وبالمعنى الحرفي، "يحفظ" الملح اللحم. وبتطبيق هذه المفردة على الإنسان، تحولت إلى salvation والتي تعني أنه محمي من الانحلال، وبهذا يُنقذ، ويكون سليماً معافى healthy. والقضية الأخرى هي من سيُنقذ الإنسان وممّ سيُنقذه؟ لقد ادعت البوذية أنها ستُنقذُه من المعاناة المتأصلة في النهم؛ وادعت المسيحية أنها ستُنقذُه من "الخطيئة الأولى"، وادعت اليهودية أنها ستُنقذُه من عواقب العيش الخطأ وخصوصاً الوثنية، وقال ماركس إن الإنسان يجب أن يُنقذ من الاغتراب ومن خسران نفسه.

تختلف فلسفة ماركس في هذه النقطة اختلافاً جوهرياً عن التيار الرئيسي في التفكير اليوناني. وقد أشار لوبكوفيتش[23]، وهو أحد المثقفين المعارضين

---

[23]. - N. Lobkovicz النظرية والتطبيق : تاريخ المفهوم من أرسطو إلى ماركس، نوتردام / لندن، 1967 ص 340.

لنظام ماركس، إلى الفارق الجوهري ببراعة: يفلسف أرسطو "العجائب"، بأنها نتاج الفضول العقلي الذي هو نصف الرهبة ونصف الرغبة في ضبط وجود الإنسان من أجل الوجود والكون. على المقلب الآخر، فلسف كلٌّ من هيجل وماركس التعاسة وعدم الرضا، كنتاج "تجربة" أن العالم ليس كما ينبغي أن يكون. وهكذا، بينما يهدف أرسطو في المقام لأول، إلى الفهم، واكتشاف البُنى والقوانين التي ينبغي أن يضبطها فكر الإنسان وأفعاله، يهدف هيجل وماركس إلى "التوفيق" و/ أو التثوير.

"في فلسفة أرسطو ما من شيء يكون ولا حتى يمكن أن يكون خطأٌ في ذاته، في حالته الطبيعية. فلا تكمن المشكلة بالنسبة لأرسطو في تصحيح الكون أو عقلنته؛ بل تكمن في اكتشاف نظامه الأصيل وعقلانيته وفي التوافق معه. بينما نجد لدى هيجل وماركس أن كل شيء تقريباً خطأ، وبالتالي لا بد من تغييره، تحويله، وتثويره. في هذا المعنى يكون الفارق الجوهري الوحيد المهم بين هيجل وماركس هو أن هيجل لا يزال ملتزماً بتقاليد الفلسفة اليونانية في إيمانه بإمكانية التوفيق بين الإنسان والكون، وذلك بتعليم الإنسان بطريقة ملائمة ليفهم الكون. بينما نجد ماركس، المحبط من تغيير هيجل التأملي، قد فقد كل إيمانه في الشفاء والقدرة على التوفيق أو مجرد التفكير فيهما.

يمكن للمرء أن يضيف إلى وصف لوبكوفيتش أن مفهوم الخلاص لدى ماركس قريب جداً من مفهوم الخلاص النبوي لدى بعض أنبياء التوراة. ينبغي ألا يكون "زمن المهدي المنتظر" متعالياً، بل يجب أن يكون في فترة تاريخية تتحد فيها كل البشرية في سلام، حيث تختفي العدوانية والخوف

نهائياً، وحيث تعم معرفة الله الأرض كلها[24]. هذا خلاص ليس نتيجة فعل أنعم به الله، بل نتيجة جهود الإنسان ليجد السبيل إلى كماله الخاص. للتأكيد، هذه ليست النسخة الوحيدة من الخلاص النبوي، وفي الفترة ما بعد ـ النبوية طغت عليها وإلى حد كبير نسخة أخرى مناقضة لها تماماً. وكانت هذه النسخة الثانية كارثيةً، أو شبيهة بسفر الرؤيا. باختصار، سيظهر المسيح عندما يبلغ الإنسان حالة التجرد التام من إنسانيته؛ والتي سيتمخض عنها الكوارث والحروب المدمرة. وفي ذروة هذه الكارثة سيرسل الله المسيح. لن يرسله، كما ورد في النسخة الأولى، نتيجة لإنجازات الإنسان نفسه. في الواقع، يحدد التلمود اليهودي وجود هذا البديل بين المفهومين: أن المسيح سيظهر في عصر إما أن يكون تام النقاء أو مخرّباً كلياً.

حقيقة القول إن النسخة الأولى قد اختفت. يمكن تلمس حقيقة اختفاء النسخة الأولى في العديد من التصريحات التلمودية ووصف موسى بن ميمون لزمن ظهور المهدي المنتظر. إذ يعلن موسى بن ميمون أفول النظرية الكارثية: "وفي ذلك الوقت لن تحدث مجاعات ولا حروب؛ كما أنه لن يكون هناك حسد ولا فتنة؛ بل ستكون السلع وفيرة في العالم أجمع، وسيكون العالم كله مهتم بمعرفة الله. وبناءً عليه سيكون الإسرائيليون حكماء جداً ويعرفون أشياء غير مرئية الآن، وسيبلغون معرفة خالقهم، بقدر ما يسعفهم العقل، وبقدر ما هو مقدّرٌ لهم (أشعيا. 11:9): "لأن الأرض ستمتلئ بمعرفة الله، كما يملأ الماء البحر."[25]

---

[24]. من أجل مزيد من التفاصيل حول الخلاص النبوي انظر فروم، 1966، ونقيضه لدى جي. شوليم، 1963. في ميشا، حتى عبادة اليهود العامة لله ليست مطلوبة، بل إن كل أمة ستصلي لله الخاص بها.

[25]. موسى بن ميمون، زمن المهدي المنتظر، سفر القضاة، الفصل 12.

أختلف في هذا التفسير مع تفسير جي. شوليم (1963). واظب شوليم على موقفه العام بأن مفهوم عصر الخلاص النبوي كان يفترض أن يكون كارثياً. ويكتب معلقا على الاقتباس السابق المأخوذ من موسى بن ميمون: كلماتهم [حرفياً كما كتب موسى بن ميمون] تهذّب الاحتجاج ضد التفكير الشبيه بسفر الرؤيا، ضد تخييل هاجاديستس الخصب، ضد مؤلفي ميدراشيم Midrashim(*) المعروفة، والتي تصف شتى الخطوات إلى النهاية، كما تصف كوارث الطبيعة والتاريخ التي ترافقها. لكن هذا كله يجري شطبه بلفتة رائعة. لا يعرف موسى بن ميمون شيئاً عن معجزات المهدي المنتظر ولا الأمارات لأخرى. فزمن المهدي المنتظر سيجلب سلبيات تتجلى في "الحرية" من العبودية السائدة في إسرائيل، وأخرى إيجابية مثل حرية معرفة الله؛ لكن من أجل هذا الهدف لا ضرورة لتغيير قانون النظام الأخلاقي، ولا ثورة التوراة، ولا قانون النظام الطبيعي.

يبدو أن شوليم، في هذه الملاحظات، يتجاهل كلياً حقيقة أن النظام الذي يخلو من أي حسد أو حرب، ويزخر بأشياء لكل الناس، يوصف بامتياز بأنه "حرية" لإسرائيل من العبودية وحرية معرفة "الله". إنه في حقيقة الأمر يوتوبيا، لكنه ليس يوتوبيا شبيهة بسفر الرؤيا لتغيير قانون الطبيعة ووجود الإنسان؛ إنها يوتوبيا تاريخية في صيغة جديدة كلياً لحياة تتسع لكل البشر. رغم حقيقة أن موسى بن ميمون قدم العديد من البيانات حول زمن ظهور المهدي المنتظر والتي تخلو من هذه الرؤية المتطرفة، فقد نجح في ذلك، وحقيقة الأمر أن، الجملة الأخيرة في عمله الكبير تؤسس لتدوين القانون.

(*). تفسيرات بواكير اليهودية أو التعليق على نص الكتاب المقدس، وتوضيح أو شرح نقطة قانونية أو تطوير أو توضيح مبدأ أخلاقي. (المترجم).

هنا نجد كل عناصر مفاهيم اشتراكية ماركس: وفرة في كل احتياجات الإنسان وانعدام الحسد، والعدوانية، والحرب. الفارق الوحيد هو أنها تعني لدى موسى بن ميمون معرفة الله، بينما تشير لدى ماركس إلى فهم الإنسان الشامل للعالم بواسطة العقل والحب. (استطاع هيرمان كوهين، الكانطي الجديد، وآخر فيلسوف يهودي عظيم، أن يربط بوضوح بين الخلاص النبوي والاشتراكية).

تكمن صعوبة فهم نظام ماركس في حقيقة الافتراض العام بأنه كان ممثلاً "للتقدم"، كما تصوره القطاع الليبرالي البورجوازي في المجتمع الصناعي. ويتجلى مفهوم التقدم هذا في المعرفة القصوى(التعليم)، الحد الأقصى من الإنتاج الصناعي، والاستهلاك. وكما عرض كارل. إل. بيكر(1964) الأمر ببراعة: لقد تولى مستقبل ـ "الرخاء" ـ دور مملكة السماء؛ سعي الإنسان إلى الخلود، أو على الأقل من أجل تبرير وجوده عن طريق مشاركته في بناء المستقبل، أي بمعنى التقدم الموصوف أعلاه. وقد جرى التعبير عن السعي إلى الخلود في توق الإنسان العصري للشهرة أو للسمعة السيئة (أن يعرفك الآخرون هو توكيد لمعنى وجودك)، أن يكون ذا أهمية تاريخية (وهذه وسط القادة السياسيين على وجه الخصوص)، أو أن يكون على الأقل شاهداً على أحداثٍ تاريخية. فالتقدم غير محدودٍ بزمانٍ، حيث لا يمكن أن تكون هناك نهاية لزيادة الإنتاج والاستهلاك؛ وقد حل الكمال في الزمن اللامحدود محل الكمال الداخلي في كامل ـ حياة المرء.

كان ماركس معارضاً لمفهوم التقدم هذا كالمفكرين المحافظين أمثال ديزرائيلي. فقد اعتبر المحافظون، أمثال ماركس، أن استمرار الاقتصاد العمومي في النظام الصناعي سيقود إلى تدمير بطيء لجوهر الإنسان، ويخلق إنساناً كسولاً ويائساً. بهذا المعنى تكون آراؤهم قريبةً جداً من آراء ماركس. لكن

الفارق الرئيسي كان في اعتقادهم بقدرتهم على كبح الخطر المحدق بالحفاظ على البنية الاقتصادية القديمة(ويحافظون بذلك على مصالح الطبقة التي يمثلونها)، بينما اعتقد ماركس، غير الرومانسي، أنه يمكن التغلب على الخطر المحدق بالإنسان فقط عبر بنية اجتماعية جديدة تماماً، والتي لن تكون إقطاعية ولا رأسمالية صناعية، بل اشتراكية ـ ويكون كل الناس فيها قادرين على الاستمتاع بالأشياء دون أن يكونوا عبيداً لها. عموماً، يجري تجاهل اعتراض ماركس على أفكار الليبرالية الصناعية حول التقدم لأنه سرعان ما بدأت الاشتراكية تتحالف مع الليبرالية، وتؤكد "التقدم" باستثناء ذلك التقدم الذي طال الطبقة العاملة أيضاً. وقد ترتب على هذا العماء، أنه إما أن يتجاهل المرء الطبيعة الثورية الحقيقية لمبادئ ماركس أو لا يأخذها كفاية على محمل الجد. لابد من التأكيد على أن ماركس أراد الثورة السياسية التي ستفضي إلى الثورة الاجتماعية (مثل ثورة كومونة باريس المنظمة ديمقراطياً والتي كانت مثاله الساطع). لكن ما يؤسس حقيقة الطبيعة الثورية لأفكار ماركس هو ثورة الإنسانية، الطور الجديد في الحياة الإنسانية، الطور الذي سينتهي قبل التاريخ ويكون بداية التاريخ الإنساني.

كان تفكير ماركس على صلة بتفكير جي، جي. فيخته وشيلر. ذلك أن فيخته (1762- 1814) ومعاصره شيلر اعتبرا أن التاريخ هو البُعد الذي جرى فيه ارتقاء الإنسان، ارتقاءٌ من وجودٍ محكومٍ بالغرائز إلى وجودٍ يقوم على نظام العقل المستقل. وفي هذا السياق جرى تصنيف هذه الغرائز وتحويلها إلى " سلطة خارجية إكراهية"، كما كتب فيخته. في النهاية سيعيد الإنسان بناء نفسه ليكون تجسيداً مثالياً للعقل، وسيبلغ التاريخ ذروته في حقبة من "التبرير والتقديس الناجزين". ويضيف لوبكوفيتش أن وصف فيخته لعصر 'الخطيئة الناجزة' عجَّل في قيام هيجل وماركس بتحليل 'المجتمع المدني'.

فعندما تهجر الإنسان غرائزه وهو لم يبلغ المعرفة بعد، ينحدر إلى 'مجرد نوعٍ species وفردانية عارية ـ 'الشيء الوحيد الموجود فعلياً' ـ تنحط إلى تجريدٍ فارغٍ. ومع عقل بدلاً من غريزة تلاشت ومع بقاء هذا العقل المستقل الواعي ـ لذاته بعيداً عن متناول الإنسان، 'لا يتبقى شيءٌ سوى مجرّد حياةٍ فرديةٍ شخصيةٍ'. فلا غرابة عندئذٍ، أن يعرف 'العصر الحالي' فقط فضلة 'الدهاء' في سعيه إلى مصالحه الخاصة. (المصدر السابق، ص 314).

كانت أفكار شيلر في هذا الموضوع مشابهة في كثير من النواحي، حتى في الخط البياني ذاته الذي نجده أيضاً لدى هيجل. لذلك نجد أن الموضوع الأساسي في أفكار فيخته، شيلر، وهيجل هو الإنسان وارتقاء نفسه، ليس من نعمة الله عليه بل من نتاج جهده الخاص. ويصح الأمر ذاته على مفاهيم ماركس. فقد امتدح ماركس ظاهراتية الروح *Phänomenologie des Geistes* لدى هيجل الذي بيَّن فيها أن ظهور إنسانية الإنسان كانت "عملية إنجاب الإنسان ـ لذاته"، قصة مجيء الإنسان إلى الوجود! أما الجديد لدى ماركس فهو اكتشافه أن الاقتصاد هو البؤس الذي سد طريق الإنسان إلى تحقيق ـ ذاته، وأن الهدف من صيرورة الإنسان إنساناً لم يكن فقط نمو عقله بل أيضاً تطور كل جوارحه الفكرية و العاطفية والحسية.

قدّم فيخته وشيلر بشكل أساسي فلسفة التاريخ. في حين بقي هيجل مؤمناً أن فهم فلسفة التاريخ يكفي وحده لتحقيق التغيير العظيم. ومزج ماركس الرؤية الفلسفية مع الإيمان والفعل الثوري، وتحدى كل فلاسفة الماضي في قوله "لقد فسر الفلاسفة العالم بلا مبالاة، في حين أن المهم هو تغييره."[26]

---

[26]. كارل ماركس وفريدريك إنجلس، المجلدات، الجزء الأول، 6 مجلدات. برلين،1932، الجزء 5، ص 535.

طالما فُهمت هذه العبارة كدعوة إلى ثورة سياسية واجتماعية ـ اقتصادية، وهذا ما كان. بالنسبة لماركس، الإنسان، المنهمك بقوة في السياسة، كان من الممكن شرعياً تفسير العبارة على هذا النحو. لكن، وكما أشرت من قبل، كانت نية ماركس الثورية أكثر جرأة، وأكثر طوباوية، إن أردتم. كانت دعوة للإنسان، ليس فقط إلى التفكير بطريقة مختلفة والعمل بطريقة مختلفة بل ليكون مختلفاً. لقد كان هدف الثورة إنساناً جديداً ومجتمعاً ـ إنسانياً جديداً، وليس فقط هدفاً سياسياً أو اقتصادياً. لقد التحق ماركس بالتقاليد الثورية لعقيدة الخلاص النبوي التي عبّر عنها الأنبياء، والكابالیست cabbalists[27]، ثم جواشيم من فلورانس[*] (1145؟-1202)، وكذلك إيكهارت. لم يكن هدف ماركس إصلاحاً أخلاقياً ليبرالياً، ولا تقدّم الطبقة الوسطى (ضمنا فرويد). فعبارته تلك تضفر من العالم الجديد عالماً طوباوياً، كما لم يوجد من قبل.

لقد عبر ماركس بطرق شتى عن رؤيته الخاصة للخلاص النبوي. (يقول ماركس: "لا يفعل التاريخ شيئاً") من نشاطه الشخصي يخلق الإنسان نفسه في التاريخ ؛ يصبح إنسانا كاملاً عندما يخفض الجهد للحفاظ على نفسه من خلال العمل إلى الحد الأدنى، وعندما يتغلب على الأنانية، وعدما يرتبط بالآخرين بلا أنانية، عندما يحقق استقلالاً ناجزاً عن أية سلطة خارجه، عندما يصبح ثرياً لا لأنه يملك الكثير بل لأنه هو نفسه كثيرٌ.

لقد أطلق ماركس اسم "الماركسية" على الشكل الجديد من الوجود الفردي والاجتماعي، لكنه لم يقدم أبداً أي توصيفٍ ملموسٍ لما ستكون عليه الشيوعية، ما خلا المصطلحات التي تشير إلى الإنسان. كما أن برنامجه

---

(27). مجموعة من الأطباء اليهود، كانوا يزعمون أنهم ينهلون من تقاليد العلوم السرية، أو التقاليد الصوفية اليهودية التي تعتمد التفسير الباطني للعهد القديم.

(*). لاهوتي وصوفي إيطالي (المترجم).

السياسي، كما عبر عنه في البيان الشيوعي، متواضع جداً، إذا ما نظرنا إليه من نقطة مراقبة في النصف الثاني من القرن العشرين، عندما يتحقق الجزء الأكبر من مطالبه في عدد من البلدان الرأسمالية. ومن خلال امتناعه عن تقديم أية صورة ملموسة لما سيكون عليه المجتمع الشيوعي، حافظ ماركس على نقاء رؤيته دون أن يضطر إلى مواءمتها مع التوصيفات الملموسة التي كانت ستلزمها بتطورات مسبقة ـ لم يكن بالإمكان التنبؤ بها في المجتمع القديم ـ وبالإنسان الذي لم يكن قد تطور بعد. إن كل ما قام ماركس بوصفه هو ما لا ينطبق عليه وصف الشيوعية.

وإذا قرأنا وصفه للشيوعية، فسنراها تناسب بطرق شتى بلداً "اشتراكياً" كالاتحاد السوفييتي.

"الشيوعية كملكية خاصة عالمية تبدو مزدوجة؛ فمن ناحية تتضخم سيطرة الثروة المادية إلى حد أنها تزيد أن تحطم كل شيء لا يقبل أن يحوزه الجميع كملكية خاصة، إنها تريد أن تزيل الموهبة وما شابه بواسطة القوة لأن هدف الحياة والوجود الوحيد بالنسبة لها هو الحيازة المادية المباشرة. لا يُلغى دور العامل، لكنه يُبسط ليشمل كل البشر. وتستمر علاقة الملكية الخاصة باعتبارها علاقة الجماعة بعالم الأشياء. وأخيرًا فإن حركة المقابلة بين الملكية الخاصة الكلية وبين الملكية الخاصة الفردية تجد تعبيراً عنها في الشكل الحيواني لمقابلة الزواج (وهو بالتأكيد شكل للملكية الخاصة الاستئثارية) بمشاعية النساء، التي تصبح المرأة فيها جزءاً من الملكية الجماعية المشتركة. ويمكن أن نقول إن فكرة مشاعية النساء هذه تكشف عن سر هذه الشيوعية التي لا تزال فجة تمامًا وبلا تفكير. فتمامًا كما تنتقل المرأة من الزواج إلى البغاء العام فإن كل عالم الثروة (أي جوهر الإنسان الموضوعي) ينتقل من علاقة الزواج المستأثرة مع المالك الحصري إلى حالة من البغاء الكلي مع الجماعة. وهذا الطراز من الشيوعية بنفيه شخصية الإنسان في كل مجال ليس

في الحقيقة إلا التعبير المنطقي للملكية الخاصة، الذي هو هذا النفي. إن الحسد العام الذي يشكل ذاته كقوة هو القناع الذي يتخذه التعطش إلى الثروة، والذي يُشبع به نفسه وإنما بطريقة أخرى. حتى أن أفكار كل ملكية خاصة تتجه على الأقل ضد كل ملكية خاصة أغنى في شكل الحسد واللهفة إلى الهبوط بها إلى مستوى مشترك، بحيث يشكل هذا الحسد واللهفة جنباً إلى جنب جوهر المنافسة. وليست الشيوعية الفجة إلا تتويجاً لهذا الحسد وهذه التسوية انطلاقاً من الحد الأدنى المتصور مسبقًا. إن لديها معيارًا محددًا محدودًا. أما كيف أن هذا الإلغاء للملكية الخاصة هو في الحقيقة تملك، فهذا ما يؤكده النفي المجرد لكل عالم الثقافة والمدنية، والردة إلى البساطة غير الطبيعية للإنسان الفقير الذي ليست له مطالب، الذي لم يفشل فحسب في تخطي إطار الملكية الخاصة، بل حتى لم يبلغها بعد. (كارل ماركس، المجلدات ١، ٣ ص ١١١).

يصف ماركس هذا المجتمع الجديد "المخصص فعلاً لجوهر الإنسانية من قبل الإنسان ولأجله؛ وستكون عودة الإنسان الكاملة إلى نفسه ككائن اجتماعي، أي كائن بشري ـ عودة ليصير وعياً ويكتمل ضمن الثروة الكلية للتطور السابق. هذه الشيوعية، كعري ناجز التطور، على قدم المساواة مع الإنسانية، كإنسانية ناجزة التطور، وعلى قدم المساواة مع النزعة الطبيعية؛ هي حلّ أصيلٌ للصراع بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان ـ الحل الصحيح للصراع بين الوجود والجوهر، بين التشييئ objectification وتوكيد الذات، بين الفرد والأنواع. الشيوعية هي لغز التاريخ وقد حُلّ، وهي تعرِّف نفسها باعتبارها هذا الحل. (المصدر السابق، المجلد 1.3،ص 114).

في آخر حياته العملية، عمل ماركس على رأس المال، مثابراً على خط التفكير نفسه. "سيصل الإنسان إلى تلك النقطة في التاريخ حيث يستطيع أن يحقق مهمته الإنسانية: وهي تطوير قدراته من أجل أهدافها الخاصة. لكنها

تبقى دوماً عالم الضرورة. وما وراء هذا العالم يبدأ ذلك التطور للطاقة البشرية التي هي نهاية ذاتها وهي عالم الحرية الحقيقية، التي، مع ذلك، يمكن أن تزدهر فقط في عالم الضرورة ذاك الذي يشكل قاعدتها الأساسية.

ستكون الحقبة الجديدة هي حقبة الاكتمال النهائي لكل البشر، "اكتمال الوحدانية الأساسية للطبيعة والإنسان، القيامة الحقيقية للطبيعة، والمذهب الطبيعي للإنسان يتحققان على حد سواء"[28]. سيحقق الإنسان المساواة في المجتمع الجديد. تشير المساواة بالنسبة لماركس إلى وحدة الجوهر الإنساني، والهوية العملية للإنسان مع الإنسان، أي، من أجل العلاقة الاجتماعية أو الإنسانية بين الإنسان والإنسان..

الملكية والكينونة، كما يراها ماركس

هل نستطيع من خلفية ثورية ماركس الإنسانية، عقيدة خلاصه الإلحادية، أن نأمل اليوم في تشكيل فهم موازٍ لمفهومه عن الكينونة والتملك؟ إن العنصر الأهم في مفهوم ماركس للتملك هو ذاته عند إيكهارت: التمييز بين امتلاك شيء لاستخدامه والاستمتاع به والحس بالتملك الذي هو أسلوب وجود.

بالمقارنة مع نسخة ماركس المشوهة، والتي تقول إن الهدف كان ضرورة أن يملك العامل في نهاية المطاف بقدر ما يملك الرأسمالي وهكذا يتشاركان في التقدم الذي يجلب السعادة. (استهلاك غير محدود للجميع). لقد اعتبر ماركس توجه التملك خللاً جوهرياً في إنسان المجتمع الرأسمالي. "لقد صيرتنا الملكية الخاصة أغبياء وجزئيين لدرجة أننا نحصر وجود الأشياء بامتلاكنا لها،

---

[28]. ماركس وإنجلس، المجلدات، الجزء 1، المجلد 3، ص 116.

عندما توجد بالنسبة لنا كرأسمال أو عندما نأكلها مباشرة، نشربها، نلبسها، نسكنها، وهلم جرا، باختصار، نستعملها بطريقة ما... وهكذا جرى استبدال كل الحواس المادية والفكرية بتغريب بسيط لكل هذه الحواس؛ بحس الملكية. لا بد من إعادة الإنسان إلى فقره المدقع كي يصبح قادراً على ولادة كل ثروته الداخلية. (من اجل تصنيف التملك انظر هيس في إحدى وعشرين صفحة)". (كارل ماركس المجلدات 1،3،ص 118).

إن حس التملك الذي يتحدث عنه ماركس هنا هو بالضبط مثل "الأنانية" التي يتحدث عنها إيكهارت، توق المرء إلى امتلاك الأشياء وأناه. يشير ماركس إلى أسلوب تملك الوجود، ليس من أجل امتلاك الكثير، وليس من أجل ملكية خاصة غير متغربة كثيراً. فالهدف ليس الرفاه والثروة، ولا الفقر أيضاً. حقيقة الأمر بالنسبة إلى ماركس هي أن كلاً من الرفاه والفقر مجرّد رذيلتين من الرذائل.

يتحدث ماركس في الفقرة التي اقتبستها سابقاً، عن الفقر الذي يساوي بينه وبين الحس العام للتملك. بعبارة أخرى، يقول إن الإنسان الذي يملك الكثير هو إنسان فقير، وليس غنياً كما يخال نفسه. لكن هذا الفقر نفسه هو شرط ولادة الإنسان لثروته الداخلية.

لكن ما هي عملية الولادة هذه؟ إنها التعبير الفعال غير المتغرب عن مقدرة المرء في مواجهة الأشياء المماثلة: "كل علاقاته (أي الإنسان) الإنسانية بالعالم - حاسة البصر، السمع، الشم، اللمس، التفكير، الملاحظة، الشعور، الرغبة، التمثيل، والحب - بعبارة أخرى، كل أعضاء فرديته.... تمارس عملها الموضوعي [عملها فيما يتعلق بالموضوع] أي التلاؤم مع الموضوع، التلاؤم مع الواقع الإنساني." (ماركس، الأعمال الكاملة، 1.3، ص 118)

هذه هي صيغة التلاؤم في أسلوب الكينونة، وليس في أسلوب التملك. في المقطع التالي يعبّر ماركس عن هذه الفاعلية غير ـ المتغربة: "لنفترض أن الإنسان إنسان، ويقيم علاقته مع العالم كي يكون إنساناً. عندئذ فقط يمكن مبادلة الحب بالحبٍ، والثقة بالثقة، إلخ. وإن كنت راغباً في التمتع بالفن، فيجب أن تكون شخصاً مثقفاً فنياً، وإن كنت ترغب في التأثير على الناس الآخرين، فيجب أن تكون شخصاً يمتلك القدرة على تحفيز الآخرين وتشجيعهم. يجب أن تكون كل علاقة من علاقاتك مع الإنسان والطبيعة تعبيراً خاصاً ـ استجابة لموضوع رغبتك ـ عن حياتك الفردية الحقيقية. إن أحببت دون أن تنجح في إثارة الحب بالمقابل، أي إن لم تكن قادراًعلى تقديم نفسك كشخص محبٍ، أن تجعل نفسك شخصاً محبوباً، عندئذٍ سيكون حبك عقيماً وبائساً." (كارل ماركس، الأعمال الكاملة، 1.3، ص 149).

بالنسبة لماركس، تكمن ثروة الإنسان في قدرته على التعبير عن احتياجاته؛ لكن هذه الاحتياجات بحد ذاتها هي من نتاج التاريخ وليست غرائز فطرية. ومن أجل فهم مفهوم ماركس للاحتياجات، من المهم قراءة الصفحة التالية:

"إن الطابع المميز لكل مقدرة هو بالضبط سمتها الأساسية وكذلك أيضاً تكون سمة أسلوب تشييئها، سمة موضوعيتها الحقيقية، ووجودها الحي. بناء عليه فإن وجودها غير مقتصر على العقل فقط، بل من خلال كل الحواس التي تؤكد وجود الإنسان في العالم الموضوعي".

"لنفكر بعد ذلك في الجانب الذاتي. إن الحس الموسيقي للإنسان توقظه الموسيقى فقط. إن أروع مقطوعةٍ موسيقيةٍ لا تعني شيئاً لأذنٍ غير موسيقيةٍ، ولن تكون موضوعاً لها، لأن موضوعي يمكن فقط أن يكون توكيداً لإحدى مقدراتي الشخصية. يمكن فقط أن يكون كذلك بالنسبة لي بقدر ما هي قدراتي موجودة بذاتها كمقدرة ذاتية، لأن معنى موضوعٍ ما بالنسبة لي يتسع فقط

بقدر ما يتسع إحساسي (يكون ذا معنى بالنسبة لإحساس ملائم) لهذا السبب تكون أحاسيس الإنسان الاجتماعي مختلفة عن أحاسيس الإنسان غير الاجتماعي. فقط من خلال ثروة الإنسان الموضوعية المُستعَرَضة يمكن زرع أو خلق ثروة حساسية الإنسانية الموضوعية (كالأذن الموسيقية، والعين التي تتحسس جمال الشكل، أي، الحواس القادرة على إرضاء الإنسان والتي تؤكد ذاتها كمقدراتٍ إنسانيةٍ). ذلك أنه ليست الحواس الخمس وحدها، بل أيضاً ما يسمى الحواس الروحية، الحواس العملية (الرغبة، الحب، إلخ)، بعبارة أخرى، الحساسية الإنسانية والطبيعة الإنسانية لهذه الحواس، كلها تستطيع الولوج إلى حيز الوجود من خلال وجود موضوعها، عبر أنسنة الطبيعة. إن تهذيب الحواس الخمس هو من فعل التاريخ السابق كله. فالإحساس التابع للاحتياجات غير المصقولة له معنىً مقيد فقط. لأنه بالنسبة لإنسانٍ يتضور جوعاً لا وجود لشكل طعام بشري، بل طعام مجردٍ من أية صفة أخرى. ويمكن أن يوجد أيضاً في شكله الخام، ومن المستحيل أن تقول بأي شكل يختلف هذا النوع من نشاط التغذية عن فعل تغذية الحيوان. فالإنسان المحتاج، المثقل بعبء الاهتمامات، لا ذائقة لديه تجاه منظر الطعام الأكثر جمالاً. كما أن تاجر المعادن ينظر إلى قيمتها التجارية لا إلى جمالها أو خصائصها المميزة، فهو لا يتمتع بأي حسٍ خاصٍ تجاه المعادن. وهكذا، فإن تحويل الجوهر الإنساني إلى موضوعٍ، من الناحيتين النظرية والعملية، ضروري من أجل أنسنة حواس الإنسان، وضروري أيضاً من أجل خلق الحواس الإنسانية المطابقة لكل ثروة البشرية والوجود الطبيعي." (ماركس الأعمال الكاملة، ج.3، ص 119)

يكتب ماركس منتقداً الاقتصاديين السياسيين: " ينسون أن إنتاج الكثير من الأشياء المفيدة يترتب عليه أن الكثير من البشر يصبحون عديمي النفع..... [و]

أن الإسراف والنمو، الرفاه والتقشف، الغنى والفاقة كلها متكافئة" (ماركس، الأعمال الكاملة، 1.3، ص 131). إن مفهوم ماركس للثروة والفقر يعني عكس ما هو سائد في الاقتصاد الكلاسيكي والاستخدام الشعبي. "... بدلاً من ثروة وفقر الاقتصاد السياسي، لدينا الإنسان الثري والحاجة الإنسانية الغنية. فالإنسان الثري هو في الوقت نفسه إنسان يحتاج إلى خليطٍ من تجلياتٍ إنسانيةٍ للحياة، وهو الذي يأتي بعملية تحقيق ـ ذاته إلى حيّز الوجود كضرورة داخلية، وكحاجة. إن كلاً من ثروة الإنسان وفقره أيضا يكتسب، بالمعنى الاجتماعي، معنىً إنسانياً وبالتالي معنىً اجتماعياً. إن الفقر هو رابطة إيجابية تدفع الإنسان إلى تجريب الحاجة إلى الثروة الكبيرة، إلى الشخص الآخر [التشديد من عند المحرر]. إن تأرجح الكيان الموضوعي داخل نفسي، والانفجار الحسي لفاعلية ـ حياتي، هو العاطفة التي تصبح فاعلية وجودي". (ماركس الأعمال الكاملة، 1.3، ص 123ـ 124).

لم يقترح ماركس مِثالَ زهدٍ، مثل ذلك المثال الذي يقول إن إلغاء الملكية يعني عدم التمتع بأي شيء، ولم يؤمن في مثال الملكية القصوى والاستهلاك الأقصى للجميع، المثال الذي سماه خروتشوف ذات مرة باستحسان "شيوعية ـ الجولاش". بالمقارنة، نجد أن ماركس قد حدد أن الفقر والرفاه متناظران. وقدم معارضته لفكرة الدخل والاستهلاك الكبيرين للعمال بوضوح في المقطع التالي.

"إن زيادة مفروضة في الأجور(تتجاهل المصاعب الأخرى، خصوصاً أن هذا الوضع الشاذ لا يمكن أن يتحقق إلا بالقوة) لن تكون أكثر من مكافأة أفضل للعبيد، ولن تعيد، لا إلى العامل ولا إلى العمل قيمتهما وأهميتهما الإنسانية.

"حتى المساواة في الدخل التي يطالب بها برودون ستغيّر الأمر من علاقة العامل بعمله اليوم إلى علاقة كل الناس بالعمل. عندئذٍ سيجري تصور

المجتمع كمجتمع رأسمالي مجرّد." (كارل ماركس الأعمال الكاملة، 1.3، ص 90).

الفكرة الأساسية لدى ماركس هي تحويل العمل المتغرب، العمل المضني عديم المعنى إلى عمل منتج، إلى عمل حرٍ، وليس إلى عمل متغرّبٍ أفضل أجرٍ كما يفعل القطاع الخاص أو الدولة الرأسمالية.

إن قادة "العمل" المعاصرون من ميني إلى بريجينيف يعارضون هذا الموقف بالإشارة إلى احتياجات العامل التي يجب تلبيتها كأحد حقوقه الطبيعية، ويوافق الرأسمالي من حيث المبدأ ماعدا أن إرضاء هذه الحاجات يجب أن يوجه بشكل صحيح لصالح اعتراضاته على معدل الفائدة. من جهة أخرى يعارض ماركس كل هذه المحاججة بخصوص احتياجات الإنسان. ولا يكتفي بالتمييز بين الاحتياجات الأصيلة وتلك المصنعة، بل يظهر أيضاً، وهذا أكثر أهمية، أن الاحتياجات المتزايدة تستعبد الإنسان وتجرّده من إنسانيته.

لقد كان ماركس أول من ميّز الاعتماد على احتياجات ليست أساسية، أي على الاحتياجات غير المتجذرة في قدرات الإنسان الأساسية، عندما كانت هذه الاحتياجات أقل وضوحاً مما هي اليوم. وفي هذا الاقتباس التالي من ماركس نرى كيف عبر بإيجازٍ وبراعةٍ عن "الحاجة المتغرّبة"، التي كما المُلكية المتغرّبة، تشلُّ الإنسان وتجعله اتكالياً.

"كل شخص يأمل في أن يخلق حاجةً جديدةً لدى الشخص الآخر من أجل أن يجبره على تضحيات جديدة تضعه في خانة اتكالٍ جديدة، وتغويه إلى نوع جديد من المتعة وبالتالي إلى خراب اقتصادي. يحاول الجميع أن يفرض على الآخر قوة متغربة كي يجد فيها إشباع حاجة أناه الخاصة. وفي زحمة الإنتاج الهائل يزداد عالم الهويات المتغربة التي يخضع لها الإنسان. وكل منتج جديد هو الآن نوع محتمل من أنواع السلب والخداع المتبادلين. يصير الإنسان أكثر

فقراً كإنسانٍ، إذ تزداد حاجته للمال من أجل امتلاك الوجود العدائي. تتناقص قوة ماله بشكل مباشر وباطراد مع نمو كمية الإنتاج، أي تزداد حاجته مع ازدياد قوة المال. فالحاجة إلى المال إذن هي الحاجة الواقعية التي خلقها الاقتصاد الحديث، والحاجة الوحيدة فقط التي ينتجها. تصبح خاصيته المهمة الوحيدة كميّةً على نحو متزايدٍ. وكما تختزل أي كيان إلى تجريده، تختزل نفسها أيضاً في تطوّرها الخاص إلى كيان كمّي. تصبح المغالاة والتطرف معيارها الصحيح الوحيد. ويتجلى هذا ذاتياً، بشكل جزئي في حقيقة أن اتساع الإنتاج والاحتياجات يصبحان غير أصيلين، كما يصبحان بشكل دائم عمليةً حسابيةً للخضوع للشهيات غير الإنسانية، لشهيات الحرمان، والشهيات غير السويّة والوهمية. لا تعرف الملكية الخاصة كيف تحوّل الحاجة الخام إلى حاجة إنسانيةٍ؛ ذلك أن مثاليتها هي الخيال الجامح، والنزوة والهوى. ليس هناك خصي يغازل طاغيته بخزي أكثر أو يسعى بكل الوسائل المشينة ليحفّز شهواته المتخمة من أجل الحصول على بعض الفائدة، أكثر مما يفعله خصي التصنيع، المقاول، من أجل كسب دراهم من الفضة أو انقياداً لسحر الذهب في محفظة جاره المحبوب الغالي. (كل سلعة هي طِعمٌ يحاول الفرد بواسطته أن يغوي جوهر الشخص الآخر، ماله. كل حاجة حقيقية أو محتملة هي ضعف يقود الطائر إلى الدبق[*]. [هناك] استغلال عالمي لجوهر الإنسانية المشترك."[29]

لقد تكلم ماركس بأقصى ما استطاعه من وضوح. وتظهر هذه الصفحة وجود فجوة غير قابلة للجَسْر بين مفهوم ماركس عن التقدم وبين مفهوم

---

[*]. طريقة من طرق صيد الطيور. تعتمد على استخدام مادة دبقة طرية يعلق عليها الطير ولا يعود قادرا على الطيران (المترجم).

[29]. (ماركس، الأعمال الكاملة، 1.3. ص 127) لقد غيرت ترجمة بوتومو من"الحياة المجتمعية البشرية "إلى" جوهر الإنسانية المشترك"، الطبيعة الإنسانية المشتركة.

"الرأسماليين" والاشتراكية السوفييتية على حد سواء. فبينما يعرّفون هم التقدم بالسعادة القصوى بالنسبة للجميع، ويقترحون بناءً عليه منظوماتهم المتصورة باعتبارها الأكثر عوناً للوصول إلى الاستهلاك الأعظمي؛ يرى ماركس هذا التطور خطراً كبيراً: يرى فيه تعاظم الاتكالية. وكلما ازدادت احتياجات الإنسان، كلما أصبح أكثر اتكالاً. يتكل على من؟ في المقام الأول، يتكل على هؤلاء الذين يخلقون تلك الاحتياجات، وهم بقدرتهم على بيع الرضا المناسب، يجعلون الآخرين يتكلون عليهم، ثانياً، لأنه كلما ازدادت الاحتياجات والخدمات المقدمة لإرضائها كلما أصبح الإنسان فقيراً كإنسان، وبقدر ما يتكل على إرضاء شهيات الانحراف، الشهيات الهمجية والوهمية، حتى يصبح في نهاية المطاف سلعة ذاتية ـ الصنع.

هنا لامس ماركس المسألة الحساسة التي كان الإنسان قد بدأ السجال حولها. مسألة بما إذا كان ينبغي أن نسعى جاهدين من أجل زيادة الإنتاج والاستهلاك. أي أن نسعى إلى الثروة والرفاه، أو فيما إذا كان ينبغي أن نقيّد الإنتاج والاستهلاك وفقاً لنسبة السكان، أي إلى المستوى الذي لا يساهمان فيه بزيادة كسل الإنسان واغترابه، بل يزيد مقدرته على استعمال طاقاته المنتجة. بعبارة أخرى، فيما إذا يكمن التطور في امتلاك المزيد أو في كينونة أكبر.

لقد كان جواب ماركس واضحاً لا لبس فيه، اعتمد على هذا التبصر في العواقب النفسية للنظام المعاصر في خلقه الحد الأقصى من خلق ـ الحاجة وإشباع ـ الحاجة.

أطلق ماركس على روح التملك التي تتخلل رأسمالية الوقت الحاضر اسمية "روح الزهد". بناءً عليه فإن "الاقتصاد السياسي"، عِلمُ الثروةِ، هو في الوقت نفسه، علم التخلي عن الحرمان والادخار، اللذين ينجحان حقيقة في

حرمان الإنسان من الهواء النقي والنشاط البدني. هذا العمل رائع التصنيع هو في الوقت نفسه علم الزهد. مَثَلَهُ الحقيقي هو الزاهد، لكن البخيل الربوي، وهو الزاهد ولكن العبد المنتج. مَثَله الأخلاقي هو العامل الذي يدخر قسطاً من أجره في المصرف. حتى أنه أوجد فناً متذللاً لتجسيد هذه الفكرة المفضلة التي قُدّمت بأسلوب وجداني على خشبة المسرح. هكذا، وعلى الرغم من مظهره الدنيوي والساعي إلى المتعة، يبقى عِلماً أخلاقياً، وهو الأكثر أخلاقية بين العلوم. أطروحته الرئيسية هي التخلي عن الحياة والاحتياجات الإنسانية. كلما قل أكلك، شرابك، شراؤك للكتب، ذهابك إلى المسرح أو مباريات الكرة، أو إلى الحانة، وكلما قل تفكيرك، حبك، تنظيرك، غناؤك، رسمك، وهلم جرا، كلما أصبحت أكثر قدرة على الادخار؛ وستزداد ثروتك التي لن ينال منها العث ولا الصدأ." (ماركس، الأعمال الكاملة، 1.3، ص 129. = فروم، 1961، ص 144).

ماذا قصد ماركس بالكينونة؟ إن السمة الأكثر عمومية للكينونة هي "الوعي الحر الفعال"، الذي يعتبره ماركس" طبع النوع، طبع الجنس البشر "يشير المُؤَهِلان" حرٌ "و"واعٍ" إلى أن ماركس قد استعمل المصطلح بطريقة مختلفة عن استعماله الحديث، والذي وفقاً له أن تكون فعالاً يعني أن "تفعل شيئاً ما "مهما يكن هذا الشيء، كأن تستخدم مثالاً متطرفاً، مثل{نشاط شخص مهووس بالمشي لساعات في غرفته، ثلاث خطوات، بالضبط، إلى الوراء وثلاثٍ إلى الأمام}؛ أن تستخدم مثالاً ربما لا يقل تطرفاً عن سابقه لكنه أقل وضوحاً {فعالية البيروقراطي هي أن يكتب تقارير حول أحداثٍ مهمةٍ، وفاعلية بيروقراطي آخر هي قراءة التقارير، وثالثٌ يقوم بأرشفتها}. إن مفهوم ماركس للفاعلية قريبٌ جداً من تعاليم أرسطو المدرسية .الفاعلية بالنسبة لأرسطو كما جاء في (الأخلاق النيقوماخية): " يتبين أن فائدة الإنسان

هي فاعلية الروح المتوافقة مع الفضيلة، وإن كان هناك أكثر من فضيلة، فهي تتوافق مع الأفضل والأكثر اكتمالاً". ومن هنا، طبعاً، يمكن أن يكون التأمل الشكل الأسمى من الفاعلية".

إن الوعي الحر والفعال يعني أن يكون الشخص هو نفسه صانع فاعليته، أي إنه ليس فعّالاً بفعل إكراه داخلي أو خارجي. تعني الفاعلية الواعية أن الفاعل يعرف جيداً ما يفعله، ولا يعمل بفعل قوى تدفعه من الوراء. هنا نعرف ما الذي قصده ماركس بقوله "طبع النوع :" إنه الإنسان غير الأناني، المرتبط مع الآخرين ويشعر بتضامنه معهم".

وقد قدم ماركس أوصافاً أخرى لهذه الفاعلية الحرة الواعية . فيقول في فرضيته الأساسية إن هذه الفعالية هي الاستخدام الفعال ـ المُنتِج لقوى وطاقات الإنسان الحقيقية ـ لا الوهمية(يسميها ماركس "الطاقات الأساسية " لأنها تنتمي إلى جوهر الإنسان). يأتي الإنسان بهذه الطاقات إلى حيز الوجود ويعبّر عنها نحو المواضيع البشرية أو غير البشرية التي يمكن أن تكون متلقيها المناسب .

يقصد ماركس إن الإنسان يحتاج إلى موضوع للتعبير عن قدراته (قوة الطبيعة)؛ وأن طاقاته الأساسية تتمتع فطرياً بدينامية التملك من أجل السعي إلى موضوع تستطيع أن ترتبط به وتتحد معه. إن دينامية الطبيعة البشرية متجذرة بشكل أساسي في حاجة الإنسان هذه ليعبّر عن مقدراته نحو العالم، بدلاً من حاجته إلى استخدام العالم كوسيلةٍ لإرضاء ضروراته الفيزيولوجية. ما يقوله ماركس هو لأن لدي عينين، فأنا بحاجة لأن أرى؛ لأن لدي أذنين، فأنا بحاجة لأن أسمع، ولأن لدي عقلاً فأنا بحاجة لأن أفكر، ولأن لدي قلباً فأنا بحاجة لأن أشعر، باختصار، لأني إنسانٌ، أنا أحتاج إلى إنسان وإلى العالم .(انظر فروم 1968 ، ص10).

في حالة الخبرة هذه، يختفي انفصال الذات عن الموضوع، يصبحان واحداً بفعل رباط صلة الإنسان الفاعل بالموضوع. في هذا السياق يجب أن يفهم المرء ـ وهكذا فقط يستطيع أن يفهم ـ مفهوم ماركس حول "الإنسان الأعرج"، "عودة الإنسان إلى ذاته" و "الإنسان الثري".

يتحدث ماركس في رأس المال (المجلد 1، ص 534) عن العامل "الأعرج" الذي هو مجرد جزء صغير من الإنسان؛ "يتضمن هذا الوصف عاملاً ليس أعرجاً و"لا متشظياً"، عاملاً أعاد ترسيخ إنسانيته كلها. بهذا المعنى يمكن أن يتحدث ماركس عن الغاية النهائية (المسماة شيوعية) ككينونة "عودة الإنسان نفسه ككائن اجتماعي، أي إنسان حقيقي كائناً، عودة كاملة وواعية تستوعب ثروة التطور السابق." (كارل ماركس، الأعمال الكاملة،1، ص 114، وإيريش فروم، 961، ص 127).

وسط تجلياتٍ محددةٍ للفاعلية الواعية الحرة يشغل الحب مكانةً بارزةً. في مناظرته العنيفة مع إدغار باور، الذي تحدث عن الحب باعتباره آلهة قاسية، يجادل ماركس بأن باور يحوّل الإنسان المحب، حُبَ الإنسان، إلى إنسانٍ من الحب، "فعندما يفصل 'الحُبَ' عن الإنسان ويجعله كينونةً منفصلةً عنه، يجعل من الحب شيئاً مستقلاً... الحب الذي يُعلِّم الإنسان بشكل صحيح الإيمان في عالم الأشياء خارج ذاته، والذي لا يكتفي بجعل الإنسان [الآخر] شيئاً بالنسبة لنا، بل أيضاً يحول الشيء [غير الإنساني] إلى إنساني!" (ماركس، الأعمال الكاملة، 1.3، ص 190). هذه فكرة مهمة جداً: لا يرسّخ الحب الروابط الاجتماعية وحدها، بل الإيمان في العالم الخارجي ذاته الذي يتأسس على نوعية المحبة. لكن باور، كما يقول ماركس، لا يهاجم الحب كفاعلية إنسانية فحسب، بل يهاجم معه كل شيء حي، كل شيء يدخل حيز الوجود لحظةً بلحظةٍ، كل الخبرة الحسية، كل الخبرة الحقيقية عموماً، والتي

لا يعرف المرء عنها شيئاً، ولا يعرف "من أين" أو "متى" جاءت. (ل. سي، ص 193)

"كل شيء حي": هي عبارة مفتاحية في أفكار ماركس حول الكينونة. فالكينونة، لدى ماركس، تحيل إلى الحياة وإلى الحاضر، أما الملكية فتحيل إلى الموت وإلى الماضي. فوراء مفاهيم رأس المال والعمل التي يُزعم أنها اقتصادية صرفة، هناك مفاهيم أنثروبولوجية هي التي تمنح الصراع بين رأس المال والعمل طابعه الروحي والعاطفي. هذا بالتأكيد تأملٌ فلسفي. لقد عبر ماركس عن ذلك بوضوح. فهو يكتب في رأس المال ـ لا في كتابات ماركس الشاب ـ : "رأس المال هو عملٌ ميتٌ، ومصاص الدماء لا يعيش إلا بمص العمل الحي، وكلما مص عملاً أكثر عاش أكثر". (ماركس، 1909، المجلد 1، ص 257). في البيان الشيوعي يقدم ماركس البديل بين رأس المال والشيوعية كما يلي: " بناء عليه، في المجتمع البورجوازي يهيمن الماضي على الحاضر، بينما في المجتمع الشيوعي يهيمن الحاضر على الماضي. في المجتمع البورجوازي رأس المال مستقلٍ وله شخصيته الفردية، بينما الشخص الحي غير مستقل وليس له شخصية فردية. (ماركس، البيان الشيوعي، 1954، ص 44).

إن الحياة والموت، الماضي والحاضر، الفاعلية الحرة مقابل الفاعلية المقيدة، العمل ورأس المال، الاستقلالية والخضوع، النمو والإعاقة، كلها أوجه مختلفة من الانقسام الطبقي الجوهري لدى ماركس بين الكينونة والملكية. ويشكل هذا الانقسام حجر الزاوية في منظومته كلها. وفيما يلي واحدة من صيغه المتعددة:

"بقدر ما تكون ضئيلاً، يتضاءل تعبيرك عن ذاتك؛ بقدر ما تملك، بقدر ما تزداد حياتك تغرّباً وبقدر ما يزداد اغتراب كمية مدخرات كينونتك. كل ما يأخذه منك الاقتصادي بطريقة الحياة والإنسانية، يعيده إليك على شكل

أموال وثروة. وكل ما لست قادراً على فعله، يمكن أن تفعله لك النقود، فهي تستطيع أن تأكل، تشرب، تذهب إلى الملعب والمسرح. يمكنها أن تقتني الفن، والتعلّم، والكنوز التاريخية، والسلطة السياسية، وتستطيع أن تسافر أيضاً. تستطيع أن تلائم لك كل هذه الأشياء، وتستطيع أن تشتري كل شيء؛ إنها الوفرة الحقيقية. لكن رغم قدرتها على فعل كل شيءٍ، تحتاج فقط إلى أن تخلق ذاتها، وأن تبيع ذاتها، لأن كل شيء آخر هو تابع لها. فعندما يمتلك المرء السيد، يمتلك أيضاً الخادم، ولاحاجة بالمرء إلى خادم السيد. هكذا يجب أن تكون كل العواطف والأنشطة مغمورة بالطمع. يجب أن يمتلك العامل فقط ما هو ضروريٌ كي يرغب في الحياة، كما ينبغي أن يرغب في الحياة من أجل أن يمتلك هذا الشيء". (ماركس، الأعمال الكاملة 1.3، ص 130ـ فروم، 1961،ص 144).

14 ـ الاهتمام "الديني" العام

تقليد الصوفية

عندما يتحدث ماركس عن "حس الملكية"، فهو يعني بالضبط الشيء نفسه الذي سماه إيكهارت" الأنانية". وعندما يستخدم ماركس مصطلح الفقر كشرط للكينونة، فهذا المصطلح يتطابق أيضا مع مصطلح إيكهارت.

في مجالاتٍ أخرى، يرى الرأي العام فوارق كبيرةً، حتى عندما تكون نادرة الوجود. وهذا يصح بشكلٍ خاصٍ على اثنتين من المشاكل: يصح علي دور العقلانية وعلى الفاعلية الدنيوية. من المُفترض أن يكون الصوفي إيكهارت

معارضاً للعقلانية والدنيوية، بالتالي يتضح أن لا إمكانية للتوفيق بينه وبين ماركس " العقلاني" والفعّال. يعتمد سوء التفسير هذا على سوء الفهم الشائع والشامل تقريباً للصوفية عموماً ولصوفية إيكهارت على وجه التحديد.

يُعرف التصوّف بشكل ما على أنه "تعميةً"، ويُفترض أنه يعاني من الافتقار إلى العقلانية والوضوح، أنه يستقر في سحر عالم الشعور والتُقى، وعلاوة على ذلك يعني التصوف الارتحال عن الواقع الاجتماعي إلى السلبية الدنيوية وحالة تأملٍ صوفيٍ لا تنقطع. للتأكيد، هناك متصوّفةٌ يقرون بصحة هذا التعريف نوعاً ما. لكنه لا يصح أبداً على إيكهارت وبعض المتصوّفة الآخرين، أمثال ديوسيوس أريوباجيتا(*) مؤلّف سحابة الجهل. ومن أجل فهم صوفية إيكهارت أنصح القارئ أن يرافقني في التفافتي التي، رغم أنها غير كافيةٍ في تشككها، تساعد في فهمه.

إن اليهودية الكلاسيكية والمسيحية والإسلام، بناءً على مفاهيمها، هي أديان توحيدية. تعبد الله **الواحد**، بالمقارنة مع عبادة الأديان الوثنية لآلهة كثيرة. هذا الفارق بين **الواحد** والكثير هو فارق نوعي لا كمي. الله **الواحد** هو المبدأ الأسمى للمعرفة والأخلاق. فهو لم يظهر فقط في الشرق الأدنى، بل ظهر أيضاً في الهند والصين، وغالباً في شكل أكثر نقاءً منه في المفهوم [الغربي] **لله الواحد**.

يبدو لي أن الافتراض المعقول هو بالتسليم بأنه عند نقطة معينة من التطور الإنساني، عندما قطع الإنسان معظم الروابط التي كانت لا تزال تصله جزءاً من التربة ومن القبيلة وعندما بلغ الوجود الشخصي ذروته

(*) لا تعرف الكثير عن هويته الحقيقية، لكنْ هناك إجماع على أنه متصوف مسيحي من متصوفة القرن الخامس أو السادس. يعتبر اللاهوت السلبي مساهمته الأكثر شهرة في لاهوت القرون الوسطى، ويشتمل على عبر البشر في محاولتهم اختراق "سحابة الجهل." (المترجم).

الأولى، اضطر الإنسان إلى أن يعي ذاته ككائن فردي في مواجهة ظواهر مضاعفة ـ تلك الأشياء التي لم "تكن أنا" ـ والتي تقف له بالمرصاد. بالتالي، هناك حاجة منطقية لا بد من تطويرها، وهي تحديداً تمييز العالم الظاهراتي، عالم الكثرة، عن نظام آخر يقف في مواجهة العالم الظاهراتي؛ نظام **الواحد** أو **اللا ـ شيء**، كي لا يلفه برقع الأشياء المضاعفة المخادع.

لابد أن يكون الإنسان قد عاش التجربة ذاتها مع نفسه أيضاً. عند الذروة الأولى من وجوده الشخصي، تصبح قوانين ومعايير مجموعته الأصلية أقل فاعلية، ويكون قد غُمِر برغباته وأمانيه المتنوعة. وكلما خلق مواضيع أكثر، كلما استيقظت لديه رغبات أكثر؛ حتى ليغدو حزمة رغباتٍ عاجزةٍ ما لم يستطع أن يبني فكرة **الواحد** في نفسه، يختبر نفسه كموضوع للرغبات والأفعال، ويشكل مفهوماً للذات أو الأنا.

هكذا يغدو البحث عن مبدأ الواحد كمبدأ تنظيمٍ للإدراك، ويصبح اختبار الذات ضرورةً ما لم يرغب الإنسان أن يصبح الموضوع العاجز للأشياء ولحواسه أيضاً. لا بد من الإشارة إلى أن عملية الشخصنة تقع في أطوار عديدة. الأول منها هو خروج البشر من مملكة الحيوانات (وقد وصفت الأمر في كتابي تشريح الدمار البشري 1973، وفي أعمال سابقة أشرت إليها في هذا الكتاب). يقع الطور الثاني عند نقطة معينة، في ثقافة الشرق الأدنى، من العصر النيوليتي (9000 قم) إلى الحضارات الأرقى تطوراً في الألفية الأولى والثانية ق.م، والطور التالي هو فترة الانتقال من العصر الوسيط إلى ثقافة التصنيع، التي وصفتها في كتابي (الهروب من الحرية، 1941).

في الهند جرى ترسيخ **الواحد** في الأجزاء الأولى من الأوبانيشدا[*]. ويُسمى

---

[*]. *Upanishads*، أقدم دستور ديني لدى الهنود (المترجم).

البراهما، مبدأ **الواحد** في الكون، **الواحد** المتطابق مع أتمان[*] Atman ، مبدأ **الواحد** في الشخص. ليس هذا **الواحد** شخصاً أو شيئاً؛ بل إنه يسمو فوق كل الكائنات، ليس له اسم آخر غير أنه ليس شيئاً. إنه المبدأ الأسمى في العالم، وغالباً ما يُعرّف باسم نيتي نيتي ('أي لا هذا ولا ذاك')[**]. (لكننا نجد إلى جانب ذلك مفهمة الأوبانيشدا للبراهما باعتباره الأب الأسمى، الشيء الذي يستحيل تمييزه عن لغة العهد القديم).

إن الحقيقة الأسمى في المهايانا البوذية هي الخلاء المطلق (الفراغ)، التي يمكن التلميح إليها فقط بما هي ليست عليه. وهكذا نجد في التفكير الهندي بداية اللاهوت السلبي.

ونجد في الفكر الصيني أن الطاوية تعبّر عن الفكرة نفسها. يبدأ الطاو طي اشينج بهذه العبارة: "الطاو الذي يمكن أن يقال عنه شيئاً ليس الطاو المطلق. والأسماء التي يمكن أن تُطلق ليست أسماءً مطلقة. اللااسم هو أصل السموات والأرض".

في بوذية زن نجد العديد من الصياغات التي تعبر عما لا يُعَبَّر عنه في المبدأ الأسمى، والهدف الكلي لجهود زن هو كسر محاولة فهم المطلق بواسطة الفهم الاستطرادي. (انظر كتابات دياسيتز تي سوزوكي حول بوذية زن، التي تعتبر المصدر الأفضل لفهم أفكارها الجوهرية. إن كتب سوزوكي وبسبب أصالتها، على وجه التحديد، تحتاج إلى من القارئ إلى جهد أكبر مما يحتاجه قراءة عدد من الكتب"الأسهل" والأقل أصالة).

في الشرق الأدنى، واستجابة للضرورة التاريخية، جرى التعبير عن مفهوم

(*) الذات الفردية التي تتطابق بعد التنوير مع أبراهما. (المترجم).

(**) يستخدم هذا الاسم في البوذية لوصف طبيعة البراهما غير المتمايزة والفائقة لكل وصف. (المترجم)

الواحد برمز الله الملك الأسمى. فلما كانت الدويلات صغيرة ويحكمها زعماء شرقيون ادعى كل منهم لنفسه السلطة المقدسة، كان لا بد من صياغة مفهوم الواحد الأسمى في رمز الملك الأسمى، "ملك الملوك". وللتأكيد، فقد كان هذا الإله مختلفاً عن كل الأصنام: لم يكن له اسم كما لم يُسمح بتصويره. وكما أشرت في (ستصبحون مثل الآلهة، 1966)، منح الله امتيازاً لموسى الذي قال إنه ما لم يذكر اسم الله لن يصدقه شعبه؛ فذكر موسى اسمه (اسم الله) لكن الاسم كان صورة ناقصة (مثل صيرورة وليس كشيءٍ) وكان أفضل تفسير له "اسمي هو اللااسم".

لكن على الرغم من هذه الاحتياطات، فقد أعار رمز **الله** الملك ذاته إلى خطر إضفاء الصفات البشرية anthropomorphizeation وتصنيم idolization مفهوم **الله**. وتعاظم هذا الخطر مع صقل هذا المفهوم (الله) من قبل الكنيسة في العصور الوسطى الأوروبية، التي كان يهيمن على بنيتها الاجتماعية الأباطرة، والبابوات، والإقطاعيون الذين كانوا جميعهم شخصياتٍ ساميةٍ. وهكذا فإن رمز "**الله**" ـ الذي يرمز **للواحد** والقيمة الأسمى ـ تدهور إلى واقع متخيّلٍ لملك الملوك الذي حكم الحكام ورعاياهم من عرشه الأعلى في السماء.

وبينما هيمن هذا التصنيم على مفاهيم الجماهير وأولئك القادة الذين كانوا يفكرون مثل الجماهير، كان هناك دوماً مفكرون ومجموعات (مجموعات ثورية عادة) أرادت أن تنظف مفهوم **الواحد** النقي من الاستبداد "غير النظيف"، ومن الخلطات المؤلّهة التي غطته وشوهته. ويمكن وصف تاريخ اليهودية والمسيحية كجهدٍ متواصلٍ من أجل استعادة مفهوم الله إلى معناه لأصيل.

يعتبر اللاهوت السلبي أهم تجسيدٍ لهذا الجهد، ويوجد تعبيره الأكثر

تطرفاً في الصوفية. وربما لم يتم التعبير عنه في أي مكان آخر بجرأة كالتي نراها في أفكار إيكهارت.

لقد عارض إيكهارت خلطاتِ الصفات البشرية المسبغة على مفهوم الله من خلال معارضته لمفهوم الربوبية (الألوهية)، الذي يتطابق مع الواحد = اللاشيء في التفكير الشرقي. وفي إطار فكر زمانه لم يكن بالإمكان التفكير في مفهوم أن لا وجود لله. وعندما استبدل إيكهارت الله الخالق كقوة سامية بالألوهية استطاع أن يعبر عن مفهوم الواحد في طهارة كاملة.

عندما يعتبر المرء هذه الوظيفية التحريرية لصوفية إيكهارت وإصراره غير المهادن على الاستقلالية، قد يكون المرء أفضل استعداداً لتصحيح الكليشيهات الأخرى حول الصوفية: كونها "لا عقلانية" و"تتعارض مع العقل."

فأنا مبارك فقط لأن الله عقلٌ وأنا أدرك هذا". من موعظة **قريباً من نجمة الصبح**، الاقتباس من قبل جي. كوينت).

ويمكن إضافة العديد من عبارات إيكهارت إلى هذه التي تظهر بوضوح أن الله عند إيكهارت هو العقل، وليس فقط الحب والخير، وأن العقل هو المقدرة الأسمى لدى الإنسان. إن الصوفية، بتخليها المتطرف عن أي تفكير في الله أو صور له، لم تكن في نزاع مع العقلانية. ولم يلاحظ أحدٌ هذا الأمر بوضوحٍ أكثر من ألبرت شويتزر، الذي عبّر عن أفكاره في قوله إن الصوفية كانت آخر نتائج العقلانية.

بالنسبة لفكرة أن إيكهارت هو إنسان أخروي، اعتزل المجتمع وتفرغ للتأمل طوال الوقت، فإن العديد من عبارات إيكهارت في مواعظه تدحض بوضوح هذه الصورة. إذ نجد في وصف إيكهارت لـ "واحد فقط" أحد أوضح التعابير حول أنشطة الإنسان. فقد آمن إيكهارت بوجود بضعة "واحد فقط" في العالم، لكنهم موجودون؛ ويختصر كوينت الأمر في تلخيصه التالي لعبارات

إيكهارت:

من الصعب ملاحظة هؤلاء "الواحد فقط" و"المثالي" كما يسميهم إيكهارت: إن شعروا بالحاجة، فهم يأكلون، بينما يصوم البشر الآخرون [أولئك الذين يؤمنون بفاعلية الخير وأعمال القديسين]؛ ينامون عندما يسهر الآخرون؛ يصمتون عندما يصلي الآخرون؛ وباختصار، لا يستوعب الجمهور كل كلماتهم وأعمالهم، لأن هؤلاء هم فقط أولئك الذين يصومون ويسهرون كثيراً ويقومون بأعمال [مقدسة] جداً، بدون تغيير أخطائهم وسلوكهم في الحياة، يخونون أنفسهم ويكونوا سخرية الشيطان. لكنّ هناك معياراً واحداً يمكن بواسطته أن يميز الجميع أولئك فقط دونما فشل من مواقفهم تجاه البشر الآخرين، وتجاه الجالية. هؤلاء لا ينسحبون أبداً من واجبهم وعملهم الأخلاقي ـ الاجتماعي. إنسان كهذا هو كل البشر؛ لأنه قد اخترق كل حواجز الأنا والاكتفاء ـ الذاتي؛ فهو لا يعرف المزيد عن الأنانية، الرذيلة الأساسية في هذا العالم. إن شرف أخيه الإنسان هو شرفه، وكذلك فرحه واهتمامه.[30]

ينهي كوينت وصفه لأهداف إيكهارت الإجمالية، فيختصرها في هذه الجملة: "يهدف إيكهارت إلى تحرير الإنسان المثالي، الواحد فقط، من أجل العمل الأساسي في عالم تحرر ليعيش في كينونته الأساسية، بحيث يصبح هذا الإنسان فاعلاً، خادماً مفيداً في المجتمع ـ هذا هو الجهد الذي ثابر عليه إيكهارت طيلة معركة حياته، حياة حسم عاطفي سديد يتحدى كل الصعاب."

إذا كان هذا الوصف لأهداف إيكهارت ينطبق على آراء ماركس في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية 1844، فمن الصعب على المرء أن يجور على آراء ماركس. قولي هذا لا يعني، بالطبع، تجاهل حقيقة أن ماركس قد

---

[30]. جي. كوينت، دويتشيه وتراكتات، ترانز و جي كوينت، ميونيخ، 1969، ص 42.

اهتم بشكل رئيسي بمسألة كيف يمكن أن "يُحرّر العالم ليعيش في كينونته الأساسية"، بينما لم يفكر إيكهارت في هذه الأسئلة حول الظروف الاقتصادية والاجتماعية بالنسبة للكينونة الأساسية. مع ذلك، ورغم أن أفكار ماركس تركزت على التحليل الاقتصادي، فإنها لم تتعارض مع صور إيكهارت الاجتماعية للإنسان، الفعال الغيري، رغم أنها كانت تفترض ذلك مسبقاً.

التدين الإلحادي

كان لاهوت إيكهارت الصوفي خطوة في سياق العملية التاريخية لتحرير فكرة الله من مزيج الصفات البشرية السلطوية. ومع تطور علوم الطبيعة، العلوم التقنية، وبداية الفردانية الحديثة ـ وأخيراً نزعة معاداة الاستبداد التي بلغت ذروتها في الثورة الفرنسية ـ في الواقع أصبح المفهوم التقليدي لله أكثر قابلية للعطب. لم يحتج **الواحد الله** ليفسر معجزات الخلق، واحتاج **الواحد الله** من أجل أشياء أقل، احتاجه كمنبع رئيسي للأخلاق. مع تطور الرأسمالية، والعلاقات الاقتصادية بين البشر أصبح القطاع الأكثر أهمية في السلوك الأخلاقي منفصلاً عن الإنسان؛ ولم يعد السلوك الاقتصادي جزءاً من الأخلاق، لكن قوانين الاقتصاد هي التي قررته بشكل كامل. أصبح الاقتصاد الكلاسيكي مستقلاً عن إرادة الإنسان، ونواياه، ومعاييره الأخلاقية. فقد كانت له قوانينه الخاصة التي وفقاً لسيرورتها تقدمت العملية الاقتصادية، كما قررت هذه القوانين ذاتها سلوك الإنسان.

جاءت "الربوبية" Deism كخطوة أخرى للتخلص من "ملك الملوك"، دونما فقدان مفردة الله كلياً، لكن مع تقديم افتراض أن الله قد بدأ العالم ذات مرة، وبعد ذلك الحدث توقف عن التدخل في شؤونه وتركه لآلياته الخاصة. في

التحليل النهائي، كان هذا الافتراض ذا معنى بالنسبة لقوانين الاقتصاد.

لقد تجلى تأثير التدهور البطيء للدين في أن الدين الرسمي، ممثلا بالكنيسة، مثّل الأفكار التسلطية المتضمنة مفهوم "ملك الملوك"، وأصبح الدين متراس رد الفعل الاقتصادي والسياسي- هذا لأن الكنيسة دعمت، بشكل أساسي، كل العناصر الرجعية في المجتمع. بالتالي، أصبحت كل الكلمات التي استخدمتها الكنيسة تابوات بالنسبة لمفكر ثوري مثل ماركس، كما أصبح مفهوم الله، حتى إذا جُرِّد من معناه التسلطي، كلمة لا يصح ذكرها بأي شكل أو صيغة. لكن حتى كلمات مثل الحب؛ العدالة، والحقيقة تكتسب طابع التابو وإن يكن ببطءٍ فقط لأنها كانت تُستعمل من قبل الهيجيليين الذين زعموا أن بوسع المرء أن يغير العالم بتغيير وعي الإنسان (انظر مناظرات ماركس وإنجلس في "مدخل" إلى الأيديولوجيا الألمانية)[31].

هكذا كان ماركس خاضعا لضغط الشروط الثقافية ذاتها التي خضع لها إيكهارت، لكن بشكل معكوس. بالنسبة لإيكهارت إن عالماً يخلو من كلمة الله شيء عصي على التصور؛ بينما كان الأمر معكوسا بالنسبة لماركس الذي لم يكن يتصور عالماً يحتوي على كلمات دين ومثالية فلسفية. بعبارة أدق، ربما أراد تجنب ذكرها في مطارحاته النظرية. لو كان ماركس شديد الحساسية تجاه الدين، فهل كان سيحضر ـ ماركس الطالب ـ محاضرات حول النبي أشعيا، وهي المحاضرات الوحيدة غير الملزمة في منهاجه الدراسي؟ وهل كان، بعد سنوات عديدة، ليخبر زوجته المواظبة على حضور محاضرات يلقيها كاهنٌ ليبرالي: "إن كنتِ حقاً مهتمة بالدين، اقرئي الأنبياء بدلاً من الاستماع إلى التفاهات." لقد تمتع ماركس حقاً بفهمٍ وتعاطفٍ كبيرين مع جوهر الدين،

---

[31]. ماركس وإنجلس، الأعمال الكاملة، المجلد 5.

غير أن الماركسية المبتذلة شوهت موقفه هذا من الدين الذي يشهد عليه بيانه عن الدين، هذا البيان الذي اقتُبِسَت منه جملةٌ واحدةٌ فقط منزوعة من سياقها الطبيعي: "الدين أفيون الشعوب". وسأقتبس لكم كامل العبارة التي توضح كم كان موقف ماركس من الدين مختلفاً عما يُحكم عليه به من خلال اقتباس "الأفيون".

"إن المحنة الدينية هي تعبير عن المحنة الفعلية، وهي في الوقت نفسه احتجاج على هذه المحنة الفعلية، فالدين زفرة المخلوق المضطهد، وهو بمثابة القلب في عالم بلا قلب، كما أنه بمثابة الروح في أوضاع خلت من الروح، إنه أفيون الشعوب." ثم أضاف:

"إن إلغاء الدين بوصفه سعادة وهمية للشعوب ضروري من أجل سعادتهم الحقيقية. إن طلب التخلي عن الأوهام هو مطلب للتخلي عن الشروط التي تقتضي هذه الأوهام. لذلك، إن نقد الدين هو في حالته الجنينية نقدٌ لهوّة البلاء التي هالتها الدين.

"لقد اقتلع النقد زهور الوهم من القيود لا ليلبسها الإنسان مجردة من زهور الوهم أو العزاء، بل من أجل أن يكسر هذه القيود ويختار زهور الحياة". ماركس، نحو نقد فلسفة الحق عند هيغل [مساهمة في نقد فلسفة هيجل لحقوق الإنسان]، الأعمال الكاملة، 1.1 ص 607، اقتبست الترجمة من ل. س، فوير. 1959، ص 263).

يقول ماركس هنا إن الإنسان يعاني في عالم بلا قلب، وإن الدين يسلوه، كما يسلي الأفيون المريض عن ألمه الشديد. لكن الدين هو العزاء الضروري والأمثل لمعاناة الإنسان ما دام الإنسان لم يرتد إلى نفسه، ما دام يعيش في عالم يحتاج إلى أوهام من أجل احتماله. فعندما يتحدث ماركس عن "اختيار الإنسان لزهور الحياة"، فهو ينقل فكرة أن الهدف من الحياة ليس كآبة

كسب العيش بل صياغة جمال الوجود. بالنسبة لماركس، في المجتمع الاشتراكي، عندما يصبح الإنسان نفسه الكاملة، فلا حاجة به للدين، لأنه سيتم التعبير عن ازدهار نوعية الحياة على مدار الحياة اليومية، وليس في ذلك القطاع المنفصل من الحياة والمتغرّب بالضرورة، أي الدين.

عندما يتحدث ماركس عن الإنسان الجديد الذي يصبح شمس ذاته، فهو يقصد، بدلاً من أن يكون الله شمسه، وهو ينفي "الله" الصنم المتغرب كما فعل إيكهارت من قبله، ويعيد تأسيس مبادئ الإنسانية: "الإنسان هو مقياس كل شيء". لكن ـ وهذا أمر ضروري جداً من أجل تجنب انتشار سوء الفهم ـ هذا لا يعني بالنسبة لماركس استبدال الله بالإنسان. بل يعني فقط تحويل الإنسان إلى الصنم المتغرب نفسه الذي حُوِّل الله إليه.

إن ما جرى في تطوير الصناعات الحديثة حقاً هو تصنيم الإنسان، خصوصاً مع تزايد تسارعها في العقود الأخيرة. فمع اكتشافه أسرار الطبيعة، يشعر الإنسان أنه أصبح كلّي المعرفة، ومن خلال سيطرته على الطبيعة، يصبح كلّي المقدرة. فقد أعقب خلق الطبيعة من قبل الله أن خلق الإنسان طبيعةً ثانيةً. ولحق بإنكار الله ترقية الإنسان للقيام بدور الله. لم تكن هذه العملية واعيةً على هذا النحو، فلم يمكن أن تكون واعيةً لأن الأخلاقية التي بني عليها المجتمع البورجوازي، كانت لا تزال جزءاً لا يتجزأ من المفاهيم الدينية. ومن الحق القول إن ديستويفيسكي كان أول من أدرك وأشار إلى أنه إن كان الله قد مات، فكل شيء سيكون مباحاً!

ما الذي سيجري للمجتمع المدني إن كان كل شيء مباحاً؟ لا بد من الحفاظ على الغطاء الديني التقليدي من أجل ضمان فاعلية مفاهيم مثل الواجب، الولاء، الوطنية، واحترام القانون. من جهة أخرى، وتحت غطاء الوعي هذا، دُفع الإنسان بعد أن زُوِّد بهذه الرؤية الجديدة لذاته. ولم يشعر

الفرد وحده بقوته هذه بل شعر بها مجتمعه أيضاً، أو بالأحرى، ذلك القطاع من الإنسانية المتطور تقنياً، العالم الأبيض مثل الأوروبيين والأمريكيين الشماليين. لقد تضمنت هذه الوثنية الجديدة، التي أصبح فيها الإنسان صنماً، الدافع السيكولوجي الأعمق من أجل طاقة ومهارة كانتا ضروريتين لبناء العالم التقني الحديث.

لقد كانت الرؤيا الدينية حقاً سنداً للتصنيعية الحديثة (الرأسمالية والشيوعية على السواء)، حيث كل الرؤى تحرّك وتعبئ طاقات البنى الإبداعية الجديدة. ومدفوعاً بهذه الرؤيا، ومثيلاتها، أو بعبارة أخرى، ممثلاً بهذه الرؤية، أنجز الإنسان المعجزات التقنية التي حلم بها، أو حتى تلك التي لم يحلم بها في تاريخه السابق. ألم يجعله السفر إلى الفضاء ذلك المخلوق الذي خرق حدود الفضاء؟ ألم يكتسب إمكانية تغيير بنية الدماغ وتعديل ردود الفعل التي بدت ثابتة في خلق الله؟ أليست الخدمات السرية، القادرة على تصوير وتسجيل معظم الأحداث الخاصة جداً كفيلة بجعله يفكر أنه كلي المعرفة كما كان يؤمن بكلية معرفة الله من قبل؟

حقيقة الأمر: إن الإنسان في طريقه ليتأله ـ أو هكذا يعتقد ـ وهذا هو جوابه على التقاليد الدينية وأساس إنكاره التام للأخلاق. مع ذلك، إن أراد الإنسان أن يتأله، فعليه أن يتخلى عن إنسانيته، وهكذا وعلى المدى الطويل يدمر نفسه بالتضحية بها على مذبح الألوهة الحقيقي، أي التقنية، التي سيتنازل لها في نهاية المطاف عن عرشه.

مثل كل الإنسانيين المتطرفين الذين قالوا: "ينبغي أن يصير الإنسان شمس ذاته" أو "الإنسان هو مقياس كل الأشياء"، لم يقصد ماركس من هاتين الفكرتين أن يصور الإنسان كصنمٍ، بل أراد أن يقول إن الإنسان عندما يصير إنساناً كاملاً، سيفي برغبة الإنسان الأسمى وهي تحرير نفسه. نرى هنا اتصالاً

جديداً مع صوفية إيكهارت. لقد قال إيكهارت إن الإنسان هو **الله**، أو إن **الله** في الإنسان، وهذه العبارة كانت من أهم أسباب اتهامه بالهرطقة. لم يشر إيكهارت إلى الله التوراتي، الله الخالق، الله السلطة. بالنسبة له، كان الإنسان هو الإلوهية، الواحد، العصي على التعبير؛ وكان جوهر الإنسان كينونة نقية كما كان جوهر الإلوهية كينونة نقية. بالتالي، لم يكن فهمها، وصفها، تسميتها؛ كانت الواحد ـ واللا ـ شيء. (وهذا ما يميّز إيكهارت عن الكثير من الصوفيين الآخرين الذين يتكلمون عن الوحدة بين الإنسان والله. يتحدث إيكهارت عن الوحدة أيضاً، لكنه يخطو خطوة حاسمة ما وراء هذا المفهوم.لا حاجة للوحدة، حيث أن الإنسان والله هما سلفاً واحدٌ).

ما خلا المصطلحات، هناك فارق ضئيل جداً بين صوفية إيكهارت الإلحادية ومفهوم ماركس للإنسان باعتباره الكينونة الأسمى بالنسبة لنفسه. كلاهما ملحدان، ويعارضان صنمية الإنسان، وكلاهما يرى أن إرضاء الإنسان يكمن في كشف طاقته الأساسية كهدف بحد ذاتها. إنْ كان إيكهارت صوفياً ملحداً يتكلم بلغة لاهوتية، فقد كان ماركس صوفياً ملحداً يتكلم بلغة ما بعد فلسفة ـ هيجل. عندما تناولا الإنسان والغاية من حياة الإنسان، تحدثا اللغة ذاتها، لكن بلهجتين مختلفتين، وعندما تعلق الموضوع بالسياسة والاقتصاد، لم يتحدث إيكهارت بأية لغة، بينما تحدث ماركس لغة الاقتصاديين الكلاسيكيين.

لا مناص من بعض الملاحظات العامة حول علاقة ماركس بالدين بعد التفكير في الموضوع الرئيسي: آراء ماركس وإيكهارت حول الكينونة والملكية. ما لدينا قليل جداً وموجز ليسمح لنا بتناول مسألة ماركس والدين على نحو كافٍ. لقد قام إرنست بلوخ بالأمر على قدر كبير من البراعة، خصوصاً في كتابه الإلحاد في المسيحية. بحساسية مرهفة، وغالباً بلغة شعرية بديعة الجمال، يشير بلوخ إلى الطابع الإلحادي للمسيحية الحقة ـ كان المسيحيون الأوائل

يسمون *atheoi*[32] في محكمة نيرون ـ ويصوغ المفارقة الواضحة بطريقة مقنعة: "وحده الملحد يمكن أن يكون مسيحياً جيداً، لكن بالتأكيد وحده المسيحي يمكن أن يكون ملحداً جيداً[33]. هذه المفارقة ـ المعترض عليها في مقدمة الكتاب ـ يطوّرها بلوخ ويحلها في متنه. ويخلص بلوخ، عموماً إلى النتيجة نفسها التي أوجزتها فما يخص فكرة إيكهارت وماركس: فكلاً من المسيحية غير المتغرّبة والماركسية غير المتغرّبة تعلنان المبدأ نفسه. يكتب بلوخ:" عندما يبقى المرء مهتماً بإعتاق البائسين والمضطهدين، بالمعنى المسيحي، عندما يبقى عمق عالم الحرية ـ ويصبح ـ الجوهر الحقيقي للوعي الثوري، في ضوء الماركسية، عندئذٍ لن يكون التحالف بين الثورة والمسيحية في حروب الفلاحين هو التحالف الأخير ـ وسوف ينجح هذه المرة... عندئذٍ فإن الماركسية و الحلم بالمطلق سيتحدان في الخطوة والاستراتيجية نفسها. (المصدر السابق، ص 353).

---

(32) كلمة إغريقية قديمة، وتعني الملحدين.

(33) بلوخ، الإلحاد في المسيحية :دين الخروج من الإمبراطورية، فرانكفورت، 1968، ص24 .

أصنام اليوم هي مواضيع جشع مُعدٍّ منهجياً: جشع المال، السلطة، الشهوة، المجد، الطعام والشراب.

يعبد الإنسان وسائل وغايات الجشع: الإنتاج، الاستهلاك، القوة العسكرية، الأعمال التجارية، والدولة. وبقدر ما يقوّي أصنامه بقدر ما يضعف هو، وبقدر ما يشعر بالخواء. وبدلاً من البهجة، يسعى إلى الإثارة، وبدلاً من الحياة، يحب عالم الأجهزة المؤتمتة؛ وبدلاً من النمو، يسعى إلى الثروة؛ وبدلاً من الكينونة، تراه مهتماً في الامتلاك والاستعمال .

* أعتقد أن تجربة الحب هي الفعل الأكثر إنسانيةً وأنسنةً، والذي يُمنح للإنسان ليستمتع به، وهو، مثل العقل، لا معنى له إن تصورناه بطريقةٍ مجتزأة.

* أعتقد أن الحرية هي القدرة على اتباع صوت العقل والمعرفة في مواجهة صوت المشاعر اللاعقلانية.

* أعتقد أن "النضال من أجل الحرية" يتمتع عموماً بالمعنى الوحيد لمقارعة السلطة المفروضة بالقوة، وللتغلب على الإرادة الفردية. اليوم، ينبغي أن يعني "النضال من أجل الحرية" تحرير أنفسنا فرديا وجمعياً من "السلطة" التي خضعنا لها "عن طيب خاطر"؛ كما يعني تحرير أنفسنا من القوى الداخلية التي تقتضي هذا الخضوع لأننا غير قادرين على حمل الحرية.

دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا - اللاذقية - ص.ب 1018 هاتف 422339
9789933477554