إريك فروم

المجتمع السليم

ترجمة محمود محمود

المجتمع السليم

تأليف
إريك فروم

ترجمة
محمود محمود

هنـــداوي

المجتمع السليم

The Sane Society

إريك فروم

Erich Fromm

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونديسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٥ ٨٧ ٣٥٨٧ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٥٥.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١٣.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الأستاذ محمود محمود.

المحتويات

تقديم الكتاب	٧
١- هل نحن أصحاء العقول؟	١١
٢- هل يكون المجتمع مريضًا؟	١٧
٣- حاجات الإنسان الطبيعية	٢٣
٤- الصحة العقلية والمجتمع	٤٣
٥- الإنسان في المجتمع الرأسمالي	٤٧
٦- حلول مختلفة	١٢١
٧- الطريق إلى السلامة	١٣٥
٨- خاتمة	١٧٧

تقديم الكتاب

مُؤلِّف هذا الكتاب «أريك فروم» عالِم نَفسانِي دَرَس علوم الاجتماع والنفس في جامعات ألمانيا، وكرَّس حياته للبحث في هذه العلوم منذ عام ١٩٢٦م. وهو اليوم مُواطن أمريكي يتنقَّل بين جامعات أمريكا المختلفة لإلقاء المحاضرات.

وكتابه هذا «المجتمع السليم» يُناقش مشكلة الإنسان الحديث في مُجتمَع يُركِّز كل هَمِّه في الإنتاج الاقتصادي، ولا يَعبأُ بتنمية العلاقات الإنسانية الصحيحة بين أفراد المجتمع، حتَّى فَقَد الإنسان مكانةَ السيادة في المجتمع، وأصبح خاضعًا لمختلف العوامل يتأثَّر بها ولا يُؤثِّر فيها. ذلك أنَّ الإنسان الحديث في رأي أريك فروم قد خَلَق لنفسه عالَمًا من النُّظم المختلفة، ثمَّ فَصَل نفسه عن هذه النُّظم، فلم يَعُد جزءًا منها، مُنسجِمًا معها، بل باتت على كاهله عبئًا ثقيلًا، كما فَصَل نفسه عن إخوانه في الإنسانية، وعن الأشياء التي يستخدمها ويستهلكها، وعن الحكومة التي تُدبِّر له أمره، بل لقد انفصل عن نفسه. وأمسى «شخصية مسيَّرة» ليس له أن يختار. وإذا سارَت الأمور على هذا النَّسق بغير إصلاح فسينتهي الإنسان حتمًا — كما يرى المُؤلِّف — إلى مجتمع مختلٍّ في توازنه وفي عقله — إن كان للمجتمع عقل — وكل فرد في هذا المجتمع ذَرة منفصلة لا يمسكه بغيره رباط.

فماذا عسانا نفعل في هذا الجو الفاسد المضطرب؟ لقد فَشِل النظام الرأسمالي، كما فشلت الاشتراكية المادية في رد المجتمع إلى صوابه والفرد إلى طمأنينته. ولا يبشر بحل الأزمة الإنسانية التي نمرُّ بها إلَّا أن ننهج طريقًا آخر، لا هو طريق الرأسمالية، ولا هو طريق الاشتراكية المادية. إنَّه طريق «الاشتراكية الاجتماعية» كما يُسمِّيها مُؤلِّف الكتاب، ويُسهب في شرحها، وبيان ما يقصده من ورائها. فهذه الاشتراكية الجديدة هي التي تكفُل للمجتمع سلامة العقل، ولا تجعل الفرد وسيلة لتحقيق أغراض غيره من الناس. وفي هذا

المجتمع الجديد يتركَّز الاهتمام في النواحي الإنسانية، وتخضع جميع النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية لهدف واحد؛ هو نمو الإنسان. ويُفيض المُؤلِّف في تحليل هذا الرأي، ثمَّ يختتم كتابه باقتراحات عملية في الإصلاح الاجتماعي الذي يرمي إلى القضاء على هذه الحياة الآلية التي نحياها، وينتهي بنا إلى مجتمع سليم العقل، كل فرد فيه إنسان مُنتِج مسئول.

وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٩٥٦م، ويُعتبر مُتمِّمًا لكتاب آخَر لنفس المُؤلِّف عنوانه «الخوف من الحرية» أخرجه قبل هذا بنحو خمسة عشر عامًا. وفي كتاب «الخوف من الحرية» حاول أريك فروم أن يُبيِّن أنَّ حكم الاستبداد يتَّفق مع ميل عميق في نفس الإنسان إلى الفرار من الحرية التي تحقَّقت للناس في العصر الحديث. ويرى المُؤلِّف أنَّ الإنسان الحديث الذي تحرَّر من قيود العصور الوسطى لم يتحرَّر لبناء حياة جديدة لها معنًى وتقوم على أساس العقل والمحبة. ومن ثمَّ فهو يبحث عن وسيلة من الوسائل تكفُل له الأمن وطمأنينة النفس، ويلتمس هذه الوسيلة في خضوعه لزعيم قوي أو لدولة مُتحكِّمة أو لاتجاه عنصري.

وفي كتاب «المجتمع السليم» يُحاول أريك فروم أن يُبيِّن لنا أنَّ الحياة في ديمقراطية القرن العشرين ما هي إلَّا مُحاوَلة التهرُّب من المسئولية التي أَلقَت بها الحرية على عواتقنا بِشتَّى الطُّرق والوسائل. ويشغل حيزًا كبيرًا من الكتاب في تحليل طرق الهروب المختلفة التي تتركَّز كلها حول فكرة الحياة الانفصالية التي يحياها إنسان العصر الحاضر. والتي يعيش فيها منفصلًا عن رغباته الحقيقية وطبيعته الإنسانية.

والفكرة الأساسية التي تسود كل ما أَلَّف فروم من كُتب ورسائل هي أنَّ الميول الأساسية للإنسان لا تنبثق من غرائزه كما يزعم فرويد ومن لَفَّ لفه من علماء النفس، وإنَّما تنبثق من الظروف الخاصة بالوجود البشري، وهي الظروف التي عزلته عن بقية الكائنات لِمَا اتصف به من وعي ويقظة وعقلية، وأرغمته على البحث عن علاقة جديدة تربطه بالطبيعة، بعد ما فقد العلاقة الأولى التي كانت قائمة في المرحلة الحيوانية التي سبقت ظهور البشرية.

ويُمكن تحليل البحث الذي يُقدِّمه فروم في هذا الكتاب إلى ثلاث مراحلَ؛ في المرحلة الأولى يُشخِّص أمراض المجتمع ويعرض علينا ما يراه فيه من عِللٍ وعيوبٍ، وفي المرحلة الثانية يشرح المؤلف ما ارتآه الإنسان من حلول للمشكلات التي يُعانيها؛ وهي حلول تتركَّز كلها حول إصلاح النظام الرأسمالي، وقيام الحكم الدكتاتوري، والأخذ بمبدأ الاشتراكية المادية.

وكلها حلول عرجاء لا تُعالج المشكلة من أساسها. ثمَّ يتقدَّم المُؤلِّف في المرحلة الثالثة بما يراه من أسباب العلاج في ميادين الاقتصاد والثقافة والسياسة. ويرى أنَّ الإصلاح ينبغي أن يعمَّ هذه الميادين جميعًا في وقت واحدٍ؛ لأنَّ التقدُّم في ناحية واحدة هادِم للحياة في النواحي الأخرى.

وقد رأيت أن أَنْقُل ما حوَى هذا الكتاب من آراء إلى اللغة العربية، مستهدفًا تفسير ما غمض وتبسيط ما تعقَّد، مُستخلِصًا النظريات دون التفصيلات، والجواهر دون الأعراض. وسيجد القارئ فيما نُقدِّمه إليه مجموعة من الآراء الحديثة الجريئة التي تُحفِّزه إلى التفكير في نفسه وفي حياته وفي المجتمع الذي يعيش فيه.

نفعنا الله بكل علمٍ صحيحٍ، ونسأله الهدايةَ والتوفيق.

محمود محمود

الفصل الأول

هل نحن أصحاء العقول؟

ليس من شكٍّ في أنَّ الرأي السائد بيننا نحن أبناء القرن العشرين هو أنَّنا قومٌ أصحاء العقول. وقد نجد بيننا عددًا كبيرًا من الأفراد ذوي العقول المريضة. غير أنَّ هذه الظاهرة لا تُزعزعُ في نفوسنا الثقة بأنَّ المجتمع في جُملته صحيح العقل. وقد تطوَّر علم الصحة العقلية وتقدَّمت وسائل العلاج فيه إلى درجة تُمكِّننا من رفع مستوى الصحة العقلية عامة بين الناس. وليس ما نُشاهده من انحراف عقلي عند بعض الأفراد سوى حالات استثنائية لا تطعن في القاعدة ولا تهدم النظرية العامة.

هذه هي العقيدة الشائعة بين الناس، بيد أنَّه لا ينبغي لنا أن نأخذ بها في سذاجة وفي غير تمحيصٍ، فقد نكون فيها مغرورين أو مخدوعين. ولو أنَّك تحدَّثتَ إلى رجلٍ بمستشفى الأمراض العقلية ثَبَت اختلال عقله قطعًا وجدتَه يعتقد أنَّه وحْدَه الرجل العاقل وسط عالم كل أفراده مجانين. كما أنَّ الرجل الذي يُصاب بالنورستانيا أو الهِسْتيريا لا يشك في أنَّه إنسان عادي كغيره من الناس، لا يختلف عنهم في شيء إلَّا في الظروف الاستثنائية الشاذة التي أحاطت به وألَّمت بحياته.

أليس من المحتمَل أن يكون حُكمنا على أنفسنا من حيث نحن جماعة كحكم هؤلاء الأفراد المُصابِين في عقولهم على أنفسهم؟

إنَّ الأمر بحاجة إلى بحثٍ عميق وتحليل دقيق لكي ننفذ إلى الحقيقة ونحكم على أنفسنا حكمًا أقربَ إلى الصواب.

لقد استطاع العالم — والعالم الغربي خاصة — في القرن الماضي أن يجمع ثروة مادية ضخمة لم يستطع أن يجمعها أي مجتمع من المجتمعات خلال عصور التاريخ الماضي بَأسْرِه. غير أنَّ دول هذا العالم الغني الثري قد عمدت — برغم هذا الثراء — إلى الفتك بالملايين من البشر فيما أطلقَت عليه اسم «الحروب» وما فَتِئَت الحرب تنشب بين

شعب وآخر على صورة صغرى أو صورة كبرى، لا تهدأ ولا تفتُر. وكيف نستطيع أن ننسى في هذه المعركة البشرية المستمرة الحروب العالمية الكبرى التي نشبت في عام ١٨٧٠م وعام ١٩١٤م وعام ١٩٣٩م، تلك الحروب التي كادَت أن تشمل رقعة العالم بأسْره، والتي زعم فيها كل خصم من ناحيته أنَّه يُقاتل دفاعًا عن نفسه، وعن شرفه، وأنَّ الحق معه، والله ناصره، وأنَّ العدو شيطان مُتمرِّد قاسٍ لا بُدَّ من القضاء عليه لكي يتخلَّص العالم من شره. كيف نستطيع أن ننسى ذلك؟ ثمَّ تضع الحرب أوزارها ويُمسي العدو صديقًا والصديق عدوًّا، وتهدأ النفوس فترة، ثمَّ تعود إلى ثورتها ويتأهَّب العالم مرة أخرى إلى الحرب من جديد، وهكذا دواليك. وها نحن اليوم على أعتاب حرب عالمية شاملة الله أعلم بمداها، لو نشبت واسْتُخْدِمت فيها هذه الأسلحة الفتاكة التي اخترعها الإنسان لقضَت على الحرث والزرع، وعلى الإنسان والحيوان، اللهم إلَّا أن تهبط على قادة الشعوب معجزة من السماء فُتردَّهم عن الغَيِّ إلى الرشد وعن الخطأ إلى طريق الصواب. غير أنَّا نشهد بأعيننا اليوم رجال السياسة وهم يُجنِّدون رجال العلم لتكريس جهودهم للكشف عن الأسلحة التي تُؤدِّي حتمًا إلى الدمار، ولا يكون للإنسانية من ورائها أمل في بقاء. وتتطلَّع الشعوب البريئة إلى زعمائها تلتمس لديهم طريق النجاة، وما درى أبناء هذه الشعوب أنَّ هؤلاء الزعماء أنفسهم هم دعاة الحروب العُتاة، يُدبِّرون لها إن لم يكن عن سوء نية وطوية، فعن سوء إدارة للأمور، وسوء توجيه لِمَا بين أيديهم من سلطان.

إذا كان هذا هو شأن المجتمَع، فهل يصح أن نصفه بالعقل وسلامة التفكير؟

إنَّنا لا نُنكر أنَّ الإنسانية وسط هذا الضجيج والعجيج لا تعدم نفرًا من العقلاء يُنادون بعقد معاهدات الصلح ونشر ألوية السلام في ربوع العالم بأسْره. غير أنَّ قُصارى ما يبذله هؤلاء العُقلاء من جهد لا يعدو أن يكون كلمات مكتوبة وحبرًا على ورق. ولعل من الطريف في هذا الصَّدَد أن نذكر هنا أنَّ أحد المُؤرِّخين الثقاة يُؤكِّد لنا أنَّه فيما بين عام ١٥٠٠م و١٨٦٠م بعد الميلاد وقَّعت الدول ما ينيف على ثمانية آلاف مُعاهَدة للصلح، تهدف كل منها إلى سيادة السلام الدائم بين الشعوب، ولم تَدُم واحدة منها أكثر من عامين!

هذه صورة من الصور التي نصرف بها شئون السياسة. وليست الطريقة التي نُدير بها أمور الاقتصاد في العالم في الوقت الحاضر بأفضل من هذا في شيء، أو مِمَّا يدعو إلى الارتياح وطمأنينة القلوب. فنحن نسمع أحيانًا أنَّ سلعة من السلع قد ازداد إنتاجها في بلد من البلدان إلى درجة تُؤدِّي إلى هبوط سعرها عند بيعها في البلدان الأخرى، مِمَّا يكون له أوخم العواقب في البلد المُنْتِج، فيُحاول هذا البلد أن يتخلَّص من هذه السلعة بإعدامها أو

إحراقها أو بأيَّة وسيلة أخرى من هذه الوسائل حتَّى يستتبَّ سِعرُها في السوق ويرتفع، وذلك بالرغم من حاجة الملايين من البشر في مختلف الأقطار إلى هذه السلعة بعينها. وكم من ملايين الجنيهات تُنفقها الدول على التسليح بدلًا من إنفاقها على المساكن الشعبية وما إليها من احتياجات الناس! فهل هذا التصرُّف من العقل في شيء؟!

وكذلك يختلُّ ميزان الثقافة في كل مكانٍ، فما زال عدد الأُمِّيِّين والجُهلاء كثيرًا لا يُحصى. ولدينا من أدوات التثقيف: الإذاعة والتلفزيون ودور السينما والصحف اليومية. بَيْد أنَّ هذه الأدوات بدلًا من أن تنشر بين الناس روائع الأدب القديم والحديث، والعلم الصحيح، والموسيقى الرفيعة؛ تملأ الرءوس عن طريق السمع والبصر بسخافات المعرفة وتَوافِه الأمور، وتَنفُث سمومها في العقول والأذهان.

ولقد اقتضى نظام العمل الحديث الإقلال من ساعات الاشتغال، والإكثار من أوقات الفراغ للموظَّفِين والعُمَّال، فهل هَيَّأْنا لهم ما يشغل هذا الوقت الفائض بما يُفيد أو ينفع؟ إنَّهم يقتلون الوقت في لهوٍ لا يُجدي، ويتسرَّب الملل إلى نفوسهم، ويتثاقل عليهم الزمن في سيره، فيحمدون الله كلما غَرَبت شمس يوم، وأشرقت عليهم شمس يوم جديد.

ليس من شك إذن في أنَّ نُظم المجتمع في السياسة وفي الاقتصاد والثقافة منحرفة مختلة، لا تَفي بحاجات الإنسان، ولا تعمل على إسعاده. غير أنَّ علماء النفس يزعمون برغم هذا أنَّ المجتمع في جملته سليم من الناحية العقلية، ولا يصح وصفه بالمرض. ولا يلحق المرض العقلي إلَّا بعدد من الأفراد لا يستطيعون الانسجام مع المجتمع الذي يُحيط بهم، وتعجز عقولهم عن مسايرة الأوضاع الصحيحة. يزعم هؤلاء الكُتَّاب أنَّ الثقافة التي تسود أمة من الأمم ليست مِمَّا يصح وصفه بالخلل أو الانحراف، وإنَّما المشكلة هي مشكلة الأفراد في وسط ثقافي مُعيَّن. ولكن أريك فروم الذي نعرض في هذا الكتاب آراءه يعتقد أنَّ البيئة الاجتماعية، وبخاصة في المجتمع الغربي، قد تُصيبها العلة ويختل فيها ميزان الثقافة. وهو لا يتعرَّض لأمراض الأفراد العقلية، وإنَّما يُحاول أن يُحلِّل أمراض المجتمع وأن يصف لها العلاج. ولكنَّه قبل أن يُناقش الأمراض الاجتماعية يسرد بعض الحقائق الهامة التي تتعلَّق بأمراض الأفراد العقلية، وبخاصةٍ في بيئة الثقافة الغربية، للاستنارة والإيضاح.

إذا أردنا أن نعرف نسبة انتشار الأمراض العقلية في دول الغرب ورجعنا إلى الإحصاءات الرسمية، تولَّتنا الدهشة لنقصها في هذا المجال، وقصورها عن إمدادنا بما ينبغي. ومن عجب أنَّ الباحث يعثرُ على إحصاءات دقيقة للموارد المادية. ونسبة العمل

والتعطُّل، والوفيات والمواليد، ولكنَّه لا يعثر على إحصاء دقيق لأمراض العقل. وقد تجد في بعض الدول إحصاء لعددِ المُصابِين بالأمراض العقلية الذين دخلوا المستشفيات، بيْد أنَّه إحصاء ناقص لا يشمل المرضى الذين لم يدخلوا المستشفيات، وهو إن دلَّ على شيء فإنَّما يدل على مِقدار عناية الدولة بالمصابين أكثر مِمَّا يدل على نسبة انتشار المرض. وإذا علمنا أنَّه في بلد مثل الولايات المتحدة يُخصَّص نصف عدد الأَسِرَّة في المستشفيات للمصابين بأمراض العقل، وأنَّ ملايين الدولارات تُنفق في سبيل علاجها، أدركنا أنَّ الولايات المتحدة تُعْنى أشد العناية بعلاج هذه الأمراض، ولكنَّا لا ندرك مدى انتشارها بين أفراد الشعب. وقد تكون لبعض أرقام الإحصاء التي عَثَرْنا عليها بعض الدِّلالة. فقوائم الإحصاء في بريطانيا تدل على أنَّ ١٧,٧ في المائة من الذين تقدَّموا للتجنيد في الحرب العالمية الثانية لم يصلحوا للحياة العسكرية لإصابتهم بأمراض عقلية مختلفة. ولا مِراء في أنَّ هذه النسبة تُشير إلى أنَّ عددًا كبيرًا من السُّكَّان في بريطانيا يُعاني اضطرابًا عقليًّا أو انحرافًا في قوة التفكير. ولسنا ندري إن كانت هذه النسبة قد أخذت بعد انتهاء الحرب في الارتفاع أو في الهبوط، كما أنَّا لا ندري إن كانت نسبة كبيرة أو صغيرة إذا قِيست إلى ما يُماثلها في الأقطار الأخرى.

وليس لدينا من الإحصاءات المقارنة ما يُبصرنا بعض الشيء بمدى انتشار الصحة العقلية سوى ما يدل على نسبة الانتحار والقتل والإدمان في الشراب. ويجدر بنا في هذا السياق أن نذكر أنَّ الانتحار لا يرتبط قطُّ بالحالة المادية، بل إنَّه ليكاد ينعدم في البُلدان الفقيرة. ويزداد بازدياد الرفاهية والتقدُّم المادي. وليس من شكٍّ في أنَّ شدة الإقبال على تعاطي الخمور دليل على اضطراب العقول والنفوس. ومن المُؤكَّد أنَّ جرائم القتل أقل دلالة على المرض العقلي من حوادث الانتحار، ومن العجيب أنَّ البلاد التي تكثر فيها جرائم القتل تقل فيها حوادث الانتحار. ويزعم فرويد أنَّ الإنسان لديه غريزة يُسميها غريزة الموت، وأنَّ هذه الغريزة مظهر من مظاهر الميل إلى التخريب الكامن في النفوس، وأنَّ هذا الميل شائع بين جميع الشعوب. ولو صدق ما يزعم فرويد لكان مجموع جرائم القتل وحوادث الانتحار معًا نسبة ثابتة لا تتغيَّر بتغيُّر الأمم؛ لأنَّ الغرائز ميول بشرية عامة يتصف بها الناس أجمعون. بيْد أنَّ الإحصاء يدل على أنَّ هذه النسبة تتغيَّر بتغيُّر البلدان، فهي تبلغ ٣٥,٦٧ من كل مائة ألف بالغ في الدانمارك، وهي أعلى نسبة معروفة، وتبلغ ٤,٢٤ من هذا العدد في إيرلندة، وهي أدنى حد في جداول الإحصاء التي بين أيدينا لعام ١٩٤٦م. وكذلك تتذبذب نسبة المُصابِين بإدمان الشراب ارتفاعًا وانخفاضًا في مختلف البلدان. مِمَّا يدل على أنَّ القتل والانتحار وإدمان الشراب ليست من مظاهر غريزة الموت، أو غريزة

التخريب، التي ألمع إليها فرويد، وإلَّا كانت النسبة ثابتة في مختلف الأمم، وإنَّما هي من دلائل الاضطرابات العقلية تزداد في أمة وتقل في أخرى. ومن طريف الإحصاءات أنَّ حوادث الانتحار تطَّرد في الزيادة مع ازدياد الإقبال على تعاطي الخمور بإدمان قاتل فتَّاك. وفي ذلك دلالة واضحة على أنَّ هاتين الظاهرتين من الظواهر التي تُشير إلى اختلال العقل واضطراب ميزانه.

ويدل الإحصاء على أنَّ أكثر البلدان الأوربية ديمقراطية وأمنًا ورفاهية، وأنَّ الولايات المتحدة، وهي أكثر بلدان العالم انتعاشًا من الناحية الاقتصادية، هي البلاد التي تزداد فيها نسبة الاضطراب العقلي. كُلَّما تقدَّمَت البلاد اجتماعيًّا واقتصاديًّا، وتوفَّرت فيها أسباب الراحة، واعتدل فيها توزيع الثروة، واستقر فيها الأمن والحكم الديمقراطي، ازداد فيها ميزان العقل اختلالًا! أفلا يُمكن أن يكون في أسلوب حياتنا أمر مختلٌّ من أساسه، وأن تكون الأغراض التي تهدف إلى تحقيقها فاسدة في صميمها؟

ربما كان رغَد العيش مِمَّا يفي بحاجات الإنسان المادية، ولكنَّه يبعث في نفوسنا الملل، فيدفعنا إلى إدمان الشراب وإلى الانتحار للتخلُّص من حالة الضجر التي لا تُطاق. إنَّ أرقام الإحصاء تدلنا على أنَّ الإنسان لا يعيش على الخبز وحده، وأنَّ المدنية تقصر عن بثِّ الطمأنينة في النفوس، ولا تفي ببعض حاجات الإنسان العميقة الخفيَّة. وإن كان الأمر كذلك فماذا عسى أن تكون هذه الحاجات؟

إنَّ الفصول التالية من هذا الكتاب مُحاوَلة للإجابة عن هذا السؤال، كما أنَّ فيها تقديمًا لأثرِ الثقافة الغربية المعاصرة في صِحة العقل، وفي سلامة الشعوب التي تعيش في ظل النُّظم الراهنة من الناحية العقلية. ويجدر بنا قبل أن نتعمَّق في البحث في هذه الأمور أن نعرِض لمشكلة الأمراض الاجتماعية عامة، وهي القاعدة التي على أساسها نُقيِّم كل ما نُقدِّمه في هذا الكتاب من آراءٍ.

الفصل الثاني

هل يكون المجتمع مريضًا؟

لهذا السؤال إجابتان تُمثِّلان اتجاهين مختلفين متعارضين في موضوع الصحة العقلية للمجتمع:

أمَّا الاتجاه الأول فهو أنَّ المجتمع كالفرد قد يكون مريضًا وقد يكون سليمًا.

أمَّا الاتجاه الثاني الذي تأخذ به فئةٌ من علماء الاجتماع فهو أنَّ المرض من صفات الأفراد وليس من صفات المجتمَعات. كل مجتمع سليم من الناحية العقلية يؤدِّي وظيفته التي من أجلها وُجِدَ. وليست الحالة المرضية إلَّا صفة للفرد الذي يعجز عن التوفيق بين ميوله الطبيعية وأساليب الحياة في المجتمع الذي يعيش فيه.

وإذا أخذنا بالرأي الأول الذي يقول بأنَّ المجتمع يُمكن أن يكون سليمًا كما يُمكن أن يكون مريضًا تحتَّم أن تكون هناك معايير عالمية للصحة العقلية نقيس بها صحة المجتمع. ويقوم هذا الافتراض على بعض الأُسس التي لا بُدَّ لنا من التسليم بها.

فالإنسان من حيث هو جنس من الأجناس لا يتميَّز بمميزات فسيولوجية فحسب، وإنَّما يتصف أفراده كذلك بصفات نفسية مشتركة، ويخضعون جميعًا للقوانين التي تتحكَّم في اتجاهات عقولهم وعواطفهم، كما يتَّفقون على حلٍّ واحد لمشكلة الوجود الإنساني، وأقصد بها مشكلة ظهور الإنسان من حيث هو إنسان مُتميِّز عن الحيوان، لا يخضع للطبيعة خضوعًا مُطلقًا، بل يحاول أن يُسيطر عليها ويتحكَّم فيها، واعٍ بنفسه، مُدْرِك لذاته، مُفكِّر في نفسه وفيما حوله، أقرب إلى الانفصال عن الطبيعة وعن بقية الكائنات منه إلى الاتصال بها، فهو في وضع مُختلف عن بقية المخلوقات، وعليه أن يُواجه هذا الوضع الجديد. ومن الحق أن يُقال إنَّ عِلْمنا بالإنسان لا يزال قاصرًا عن أن يُمكننا من تعريفه بالمعنى السيكولوجي. ولا مندوحةَ لنا عن الإمعان في التفكير وإعنات الذهن إنْ أردنا أن نجد للطبيعة الإنسانية تعريفًا ينطبق على الأفراد في مختلف

البيئات والمجتمَعات والثقافات، بحيث نستطيع أن نحكم على هذه الطبيعة البشرية إنْ كانت تنحرف أو تسير في اتجاه سليم سوِيٍّ. ويتحتَّم علينا كذلك أن نكشف عن القوانين الكامنة في الطبيعة البشرية، وعن الأهداف الكامنة التي تتَّجه نحوها هذه الطبيعة في تطوُّرها ونموها. فالجنس البشري خلال تطوُّره التاريخي لا يتطوَّر إلَّا في حدود إمكانياته الطبيعية، كالطفل يُولَد مُزوَّدًا بكل الإمكانيات البشرية التي تتطوَّر بفعل البيئة الاجتماعية والثقافة التي تُحيط به.

وإذا اعتقدنا أنَّ المجتمع قد يكون سليمًا وقد يكون مريضًا، وأنَّ لذلك مقاييس محدودة معروفة، تُحتِّم علينا أن نؤمن بأنَّ لمشكلة الوجود الإنساني، أو غربة الإنسان في الكون، ووحشته في الوجود، وشذوذه بسيكولوجيته الخاصة عن كافة الكائنات، تُحتِّم علينا أن نؤمن بأنَّ لهذه المشكلة حلولًا صائبة وأخرى خاطئة، حلولًا تفي بحاجات النفس وأخرى لا تفي بها. وتتحقَّق الصحة العقلية إذا تطوَّر الإنسان إلى أقصى حدود الرشد طبقًا لمُميِّزات الطبيعة البشرية وقوانينها. ويُصاب الإنسان بالمرض العقلي إذا عجز عن تحقيق هذا التطوُّر. ومعيار الصحة العقلية على هذا الأساس لا يكون في التوفيق بين الفرد ونظام اجتماعي مُعيَّن، وإنَّما هو معيار عام عالمي، ينطبق على الناس أجمعين، وهو الاهتداء إلى حل مُرضٍ لمشكلة الوجود الإنساني، يكفل للمجتمع الإنساني انسجامه مع الطبيعة، ويُبعِد القلق عن النفوس، ويردها إلى الاتصال بالطبيعة التي انفصلت عنها، فيبعث فيها الطمأنينة والارتياح.

ومِمَّا يدعو إلى الخطأ في تقدير الحالة العقلية لمجتمع من المجتمعات، والحكم عليها بالصحة أو بالمرض، إجماع الرأي بين أفراد هذا المجتمع على حكم واحد. إذ إنَّ اشتراك الأغلبية في رأي مُعيَّنٍ أو شعور مُعيَّن لا يدل على صحة هذا الرأي أو ذاك الشعور. والإجماع في هذه الحالة لا يدل على صحة العقل أو سلامة الحكم. فاشتراك الملايين في رذيلة من الرذائل لا يجعل من هذه الرذيلة فضيلة، كما أنَّ اشتراكهم في خطأ من الأخطاء لا يجعل من هذا الخطأ صوابًا، واشتراكهم في حالة عقلية مُعيَّنة لا يدل على سلامة عقولهم.

وهناك فارق هام بين المرض العقلي عند الفرد والمرض العقلي عند الجماعة، لا بُدَّ لنا من التنويه عنه في هذا السياق. فمرض الفرد «شذوذٌ» يُعاب عليه، ومرض المجتمع «نقصٌ» عند أكثر الناس لا يُعدُّ عَيبًا فيهم لشيوعه وانتشاره. فإذا كانت الحرية والتلقائية والتعبير الصادق عن النفس — مثلًا — من الأهداف التي ينبغي لكل فرد أن يُحقِّقها، وحقَّقتها أكثرية الناس، كان الرجل الذي يفشل في تحقيقها شاذًّا في هذا المجتمَع؛ أمَّا إذا

فشلت في تحقيقها أكثرية الناس فحينئذٍ يُعدُّ هذا الفشل «نقصًا» اجتماعيًّا، ولا يكون الفرد في هذه الحالة شاذًّا أو معيبًا؛ لأنَّه يُشارك في نقصه الكثيرين، ولا يُدرك أنَّه عَيب من العيوب، ولا تتعرَّض نفسه المطمئِنَّة للإحساس بالشذوذ. وهو قد لا يكون سعيدًا في هذه الحالة، غير أنَّ إحساسه بالانسجام مع بقية أفراد المجتمع يُعوِّضه ما يَفقده من شعور بالسعادة الحقة. بل لقد يكون هذا النقص عينه الذي يشكوه فضيلة من الفضائل في جوِّ الثقافة الذي يعيش فيه، فيشعر شعورًا قويًّا بتحقيقه هدفًا من أهداف المجتمع.

خذ لذلك مثلًا، الرجل الذي يغلبه الشعور بالعجز والتفاهة في هذه الدنيا، الرجل الذي لا يبرح مُخَيِّلته الخوف من مصيره في الدار الآخرة، الذي يخشى في كل عمل يؤديه أن يقترف إثمًا من الآثام، يُحس دائمًا بالقلق وارتكاب الذنب، ولا تعرف المتعة الخالصة إلى قلبه سبيلًا. إنَّ مثل هذا الرجل يُعاني نقصًا بالغًا، ولكنَّه طبيعي في وسط كالوسط الذي ساد أوربا إبَّان حركة الإصلاح الديني لعهد كَالْفِن. فقد كانت ثقافة ذلك العهد تُبرِّر مثل هذا الشعور، وكان لهذا النقص قيمته، لا يُحس صاحبه بالشذوذ الذي يُحسه لو كان يعيش في وسط ثقافي آخر، يكون فيه هذا النقص باعثًا على الشعور بالعزلة والتخلُّف.

وإليك مثالًا آخر: كَمْ مِن رجل يُؤدِّي عمله اليوم وكأنَّه إنسان آلي، لا يُعبِّر عن نفسه تعبيرًا صادقًا، ولا يتصرَّف كما يُريد ولكن كما ينبغي له أن يتصرَّف، يُعبِّر عن سروره بابتسامة مُصطَنعة ترتسم على شَفتيه، لا بضحكة عالية تخرج من قلبه، يتحدَّث من طرف لسانه لا من صميم فؤاده. إنَّ مثل هذا الرجل يُعاني نقصًا في تلقائيَّتِه وفرديته ليس له علاج، ولكنَّه في الوقت ذاته لا يشذ ولا يتخلَّف عن الملايين الآخَرين من أمثاله، فالثقافة التي تسود بيئته تُمكِّنه من أن يعيش ناقصًا، دون أن يكون شاذًّا، أو مريضًا. إنَّ الثقافة السائدة كفيلة بأن تحمي حالة النقص وتُدافع عنها، فيُحس صاحبها بأنَّه طبيعي ولا تتحوَّل حالته إلى حالة من حالات الشذوذ.

وفي الحضارة التي نعيش فيها حِيل وأساليب تُخْفِي عن الناس ما بهم من نقص اجتماعي فلا يرونه ولا يحسونه. وأهم هذه الحيل السينما والراديو والتليفزيون والمباريات الرياضية العامة والصحف. إنَّها مَخارِج يهرب إليها المرء من واقعه. ولست أشكُّ في أنَّك لو أغلقت دور السينما وأسكَتَّ صوت الراديو وطمست لوحة التليفزيون وحرَّمت إقامة المباريات الرياضية، قُرابة شهر من الزمان، لو فعلتَ ذلك لانهارت أعصاب الألوف من البشر مِمَّن أَلِفوا هذه الحيل في هذا الوقت الوجيز، وأُصيبت ألوف أخرى بالقلق والاضطراب الشديد الذي يُدْنيهم من حالة النورستانيا. إنَّ هذه الحيل أشبه بالمُخدِّرات

التي يَخفَى عمَّن يتناولها كثير من عيوبها، فإن هو كفَّ عنها أدرك ما بنفسه من نقصٍ، وظهرَت عليه أعراض الشذوذ أو المرض.

أجرى أريك فروم التجربة الآتية مع عددٍ من طلاب الجامعة التي يعمل أستاذًا فيها. طلب إلى كل منهم أن يتصوَّر أنَّه قد حُكِمَ عليه بالحبس منفردًا في غرفته لمدة ثلاثة أيام، لا يستمع فيها إلى إذاعة أو يقرأ أدبًا خفيفًا، مع إمداده بالكتب الأدبية الدسمة والطعام الجيد وأسباب الراحة البدنية، فكيف يستجيب إلى هذا الموقف؟ وقد أجاب تسعون في المائة من الطُّلَّاب أنَّهم يُحسُّون بالضَّجر الشديد والقلق المتزايد الذي يتغلَّبون عليه إمَّا بالنوم العميق أو بالأعمال التافهة حتَّى تنتهي فترة الحبس الانفرادي. ولم تتخيَّل إلَّا قلة منهم الإحساس بالطمأنينة والمُتعة التي تبعثها خلوتهم إلى نفوسهم. أي إنَّ الإنسان في عصر الحضارة الحديثة لا يستطيع أن يكتفي بذاته وأن يستغرق في تأمُّلاته لا يخضع لمؤثر خارجي يُلهيه عن نفسه ويصرفه عن تفكُّره. ومن ثمَّ فهو إنسان ناقص التكوين الشخصي، غير أنَّ إلحاح السينما والراديو عليه لا يُنبِّهه إلى هذا العيب في نفسه، فلا يُحس المرض النفسي، ولا يُحس عن المجتمع شذوذًا.

وهناك قلة من الناس لا تُجدي معهم هذه المُخدِّرات الثقافية ولا تنفع لهم دواءً علاجًا، وهذه القِلة على نوعين: نوع — وهو الأغلب — تزداد عنده حالة النقص الفردي عنها عند أوساط الناس، فلا تكفي الثقافة السائدة علاجًا لحالته، فتبدو عليه الحالة المَرَضية، فهو أشبه بمَنْ يشعر بالبرد الشديد، لا تُجدي معه وسائل التدفئة، فتُصيبه الحمى وترتفع حرارته. ومن هذا النوع من تشتد به الرغبة في النفوذ والشهرة إلى درجة غير مألوفة، فتراه بدلًا من أن يبذل الجهد في سبيل تحقيق رغبته ينتظر حدوث المعجزات تهبط عليه لتمنحه النفوذ الذي يشتهيه، وبدلًا من أن يُحقِّق شيئًا مِمَّا يُريد، تفتر همته ويشتد شعوره بالعجز وينتهي به الأمر بإحساسه بمرارة الفشل وشعوره بالتفاهة. والنوع الآخر، يختلف في تكوين شخصيته عن الكثرة العظمى، فلا تُجْدِي معه أنواع العلاج التي تُفيد أكثر الناس. ويتميَّز الأفراد من هذا النوع عن الغالبية العظمى من الناس بزيادة في تَكامُل الشخصية، وإرهاف الحس. ومن ثمَّ فإنَّ المُخدِّرات الثقافية لا تُؤثِّر فيه. وهو في الوقت نفسه لا يقوى على مقاومة التيار العام. النوع الأول يَشذُّ لهبوطه عن المستوى العادي في شخصيته، والثاني يَشذُّ لارتفاعه عن هذا المستوى.

ومِمَّا سبق يتبيَّن أنَّ الإنسان قد يكون فيه نقص نفسي في عصر من العصور، لا يُعدُّ من يتصف به شاذًّا أو مريضًا، إلَّا إذا اشتدت عنده حالة النقص، أو إذا كَمُلت شخصيته

وارتفعت عن مستوى الأوساط. والعيوب العامة ليست مِمَّا يسهُل علاجها، فقد كانت لكل عصر من عصور التاريخ عيوبه النفسية التي أدركها نوابغ الباحثين، وعجزوا عن تلافيها؛ لأنَّ الإنسان من طبعه أن يتشبَّث بمعتقداته وميوله وألَّا يخضع للرأي الجديد سَلس الانقياد.

مما لا جدال فيه أنَّ الإنسان على خلاف مع الحيوان؛ يتميَّز بمرونة بَالِغة، فهو يستطيع تقريبًا أن يأكل كل شيء، ويستطيع تقريبًا أن يعيش في كل جوٍّ، وأن يُهيِّئ نفسه لهذا الجو، ويكاد لا يعجز عن احتمال أيَّة حالة من حالات النفس. يستطيع أن يعيش حرًّا وأن يعيش عبدًا، وأن يعيش غنيًّا مترفًا أو فقيرًا مُتقشِّفًا، وأن يعيش في حرب أو في سِلْم، مُعتديًا مغتصِبًا أو متعاونًا متودِّدًا. يستطيع أن يحتمل كل صنوف العيش، وكل صنوف التجارب والمِحن. وقد يدفعنا ذلك إلى الظن بأنَّه ليست هناك طبيعة بشرية واحدة يشترك فيها الناس جميعًا، أو أنَّه ليس هناك جنس بشري إلَّا بالمعنى الفسيولوجي.

بَيْد أنَّ هذا الظن يختلف وحقيقة الأمر وما يؤيده التاريخ. فالطغاة المستبِدُّون ورجال الحكم قد ينجحون في إخضاع الشعوب، ولكنَّهم لا يستطيعون أن يُخمدوا الثورات التي تهب لمقاومتهم. فالشعب المغلوب يفزع ويرتاب ويستوحش، حتَّى تُشَلَّ فيه حركة العمل والتفكير، فينهار النظام الاستبدادي من الداخل، إذا لم يسبق ذلك انهيار من الخارج. يستطيع الطاغية المستَبدُّ أن يُخضع شعبًا بأسْره أو جماعة من الجماعات في هذا الشعب لمدة طويلة، ولكن هذا الشعب، أو تلك المجموعة، لا بُدَّ أن يثور ذات يوم، ولا بُدَّ أن يتمرَّد على الظلم والطغيان، ويُنشئ مجتمعًا جديدًا على أساس أصح وأسلم. وتقوم هذه الثورة على عوامل اقتصادية وسياسية وعلى الجو الروحي الذي يُحيط بالناس. ومعنى ذلك أنَّ النظرية التي تقول بأنَّ الإنسان يستطيع أن يعيش تحت كل ظرف من الظروف ليست صحيحة كل الصحة. والأصح أن نقول إنَّ الإنسان إذا اضطر إلى العيش في ظروف لا تتفق وطبيعته ولا تتفق وحاجاته الأساسية للنمو الإنساني الصحيح فلا بُدَّ أن يثور. وإمَّا أن يتدهور ويفنى، أو يخلق ظروفًا جديدةً تتفق وحاجاته.

ويعتقد فرويد أنَّ الطبيعة البشرية لها مطالب تتعارض مع مطالب المجتمع، ويفترض أنَّ الطبيعة البشرية مُشترَكة بين جميع أفراد الجنس البشري في جميع الثقافات والعصور، ولهذه الطبيعة احتياجات مُعيَّنة؛ غير أنَّ الثقافة أو المدنية تتطوَّر تطوُّرًا يتعارض وحاجات الإنسان. ومن ثمَّ يُصبح المجتمع عليلًا أو مريضًا، وتبدو عليه الظاهرة التي يُسمِّيها فرويد «النورستانيا الاجتماعية» وهي مرض اجتماعي يُظْهِر الجماعة بمظهر

يختلف عن المظهر الطبيعي للجماعات، وهو مبحث عسير لم يتبسَّط في شرحه فرويد، وتخلَّى عنه برجاء أن تُتاح لأحد العلماء من بعده الفرصة للغوص فيه.

وليس هذا الكتاب إلَّا محاولة في هذا البحث، وهو يقوم على أساس أنَّ المجتمَع السليم هو المجتمع الذي يتفق وحاجات الإنسان، والمجتمع المريض هو الذي ينحرف في نظمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية الثقافية، فلا يُحقِّق بها حاجات الإنسان الطبيعية. ومن أجل هذا كان واجبنا الأول تحديد طبيعة الإنسان، وبيان الحاجات التي تنبثق من هذه الطبيعة، ثمَّ نبحث بعد ذلك في الدور الذي يلعبه المجتمع في تطوُّر الإنسان وفي الصراع الذي يقوم بين الحين والحين، بين الطبيعة البشرية من ناحية، والمجتمع من ناحية أخرى، وما يترتَّب على هذا الصراع، وبخاصة فيما يتعلَّق بالمجتمع الحديث.

الفصل الثالث

حاجات الإنسان الطبيعية

تمهيد: طبيعة الوجود الإنساني

الإنسان من ناحيته البدنية ووظائفه الفسيولوجية يُعتبر جزءًا من مملكة الحيوان. والحيوان يُؤدِّي وظائفه بما لديه من غرائز وما عنده من اتجاهات عملية مُعيَّنة يُحدِّدها بناء عصبي موروث. وكلَّما ارتقى الحيوان في سُلم التطوُّر ازداد مرونة في اتجاهاته العملية، وقلَّ جمودًا في تكوينه البدني وبنائه العصبي الموروث. حتَّى إنَّ الحيوانات العليا لَتتميَّز بنوع من أنواع الذكاء؛ فهي تستخدم التفكير في تحقيق أهدافها وأغراضها، وتستطيع أن تتحلَّل من قيد الغرائز والاتجاهات العملية المُحدَّدة، بَيْدَ أنَّ هناك عناصر وجودية ثابتة في جميع أنواع الحيوان برغم ارتقاء بعضها في سُلم التطوُّر.

فمن العناصر الوجودية الثابتة التي تُلازم الحيوان في جميع مَراتب تطوُّره خضوعه لقوانين الطبيعة البيولوجية، يحيا حياته وفقًا لها وبمقتضاها، فهو جزء من الطبيعة لا يتجاوزها إلى ما وراءها. ليس له ضمير خُلقي، ولا يُدرك نفسه أو وجوده. وليس له عقل، إذا كنَّا بالعقل نَعني القدرة على النفاذ إلى ما وراء المَظاهر المحسوسة، وعلى إدراك الجوهر الذي ينُم عنه المَظهر. ومن ثمَّ فإنَّ الحيوان لا يعرف ما الحقيقة، وإنْ كان ربما يُدرك ما ينفعه.

الوجود الحيواني توفيق بين الحيوان والطبيعة، ولا نعني بذلك أنَّ الظروف الطبيعية لا تكون للحيوان مصدر تهديد شديد فتُرغِمه على القتال المرير من أجل البقاء، وإنَّما نعني أنَّ الحيوان مُهيَّأ بالطبيعة لمجابَهة الظروف. كما أنَّ بذور النبات مُهيَّئة بالطبيعة للاستفادة من التربة والمناخ وما إليهما مِمَّا تَهيَّأت له خلال تطوُّرها.

وعندما بلغ الحيوان حدًّا معيَّنًا من التطوُّر حدث انحراف فريد في نوعه، لا يَقِل في خطورته عمَّا حدث عند أول ظهور المادة، وأول ظهور الحياة، وأول ظهور الوجود

الحيواني. وقع هذا الحادث الجديد خلال عملية التطوُّر حينما توقَّفت غرائز الحيوان عن توجيهه في حياته، وحينما فَقدَت الطبيعة صِفتَها التحكُّمية، وحينما لم يُصبح تصرُّف الحيوان خاضعًا تمام الخضوع لقوالب موروثة.

وحينما يتجاوز الحيوان قانون الطبيعة، وحينما يعدو دوره السلبي البحت باعتبارها مخلوقًا، وحينما يُصبح — من الوجهة البيولوجية — أشد من غيره من أنواع الحيوان عجزًا، حينما يَحدُث ذلك «يُولد الإنسان». وفي هذه المرحلة من مراحل التطوُّر يتحرَّر الحيوان من الطبيعة بانتصاب قامته، وينمو ذِهنُه نموًّا كبيرًا يفوق ما بلغه أرقى نوع من أنواع الحيوان. هكذا وُلِدَ الإنسان، وانقضت بعد مولده مئات الألوف من السنين، وما يهمنا في هذا الصدد أن نُنبِّه إليه هو أنَّ نوعًا جديدًا قد ظهر، نوعًا يتجاوز حدود الطبيعة، وأنَّ هذا النوع الجديد قد بات مُدْرِكًا لحياته ولذاته.

وإدراك الذات، والعقل والخيال، الذي يتميَّز به الإنسان، يجعله مُتنافرًا مع الطبيعة، ويُفْقِده «الانسجام» الذي يتَّصف به الوجود الحيواني. وقد جَعلَت هذه الظاهرات من الإنسان نوعًا فريدًا في العالم. إنَّه جزء من الطبيعة، خاضع لقوانينها الطبيعية، وعاجز عن تغييرها، بيد أنَّه — برغم ذلك — يخرج وحده عن النطاق الذي يشمل بقية الطبيعة. فهو مُنعزِل عن الطبيعة مع أنَّه جزء منها. وهو بغير وطن برغم ارتباطه بالمَوطن الذي تُشاركه فيه جميع الكائنات. قذفت به في هذا العالم صُدفة من الزمان والمكان، وأخرَجَته منه صُدفة كذلك. ولَّما كان مُدْرِكًا لِذاتِه فهو يعرف عَجْزَه وحدود وجوده. إنَّه يُبصر نهايته التي سوف يئول إليها: وهي الموت، مِمَّا يزيده شعورًا بالعجز. وفي وجود الإنسان إذن ضرب من الثنائية. فهو من الطبيعة وليس منها، وهو عقل وجسم، وليس بوسعه قط أن يتحرَّر من هذا الشعور بالازدواج. ولا يستطيع أن يُخلِّص نفسه من عقله حتَّى إن أراد ذلك، ولا يستطيع أن يُخلِّص نفسه من جسمه ما دام حيًّا، والجسم يدفعه إلى إرادة الحياة.

العقل للإنسان نعمة ونقمة. إنَّه يرغمه دائمًا على ضرورة إيجاد حل لهذه الثنائية التي لا مَفر منها. والوجود الإنساني في هذا يختلف عن وجود الكائنات الحية الأخرى جميعًا. إنَّه في حالة من عدم الاتزان الدائم الذي لا مَناص منه. الإنسان لا يستطيع أن يحيا حياته بتكرار سلوك أفراد جنسه. إذ إنَّ له حياة خاصة. والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يشعر «بالملل»، والذي يُمكن أن يشعر بإبعاده عن حياة الفردوس. الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يرى وجوده — من حيث هو جزء من الطبيعة مُنفصِل عنها

غير مُتَّصِل بها — مشكلة عليه أن يحلها، ولا يستطيع منها فِرارًا، إنَّه لا يستطيع العودة إلى حالة الانسجام مع الطبيعة التي سبقت ظهور الإنسان. وواجب عليه أن يُواصل تنمية عقله حتَّى يُمسِي سيد الطبيعة، وسيد نفسه.

إنَّ مولد الإنسان من جميع وجوهه حادث سلبي، يَعُوزه التكيُّف الغريزي للطبيعة، وتَعُوزه القوة البدنية. وهو أشد الحيوانات عجزًا عند مولده، وبحاجة إلى الحماية لوقت أطول مِمَّا تحتاجه جميع أنواع الحيوان. فَقَدَ وِحْدَته مع الطبيعة ولم يُزوَّد بما يُمكِّنه من وجود جديد خارج الطبيعة. ولا يزال عقلُه في حالة أوليه مبدئية. ليست لديه معرفة بعمليات الطبيعة الكبرى، ولا يملك الأدوات التي يستبدلها بالغرائز المفقودة. وهو يعيش مُقسَّمًا في جماعات صغيرة، دون علم بنفسه أو بغيره. والواقع أنَّ قصة طرد آدم من الجنة كما وردت في الكُتب المقدسة تُعبِّر في وضوح وفي جلاء عن موقف الإنسان هذا من الوجود. فقد كان آدم يعيش في الجنة جزءًا من الطبيعة، وكان معها في انسجامٍ تامٍّ، ولكن دون وعي بنفسه. ويبدأ تاريخ الإنسان بعصيانه أمرًا من الأوامر وهو أول عمل تحرُّري يقوم به؛ وعندئذٍ أمسى مُدْرِكًا لنفسه، ولانفصاله عن الطبيعة، ولعجزه في حياته الجديدة. حينئذ يُطرَد آدم من الجنة، وتُحرم عليه العودة إليها.

إنَّ تطوُّر الإنسان يقوم على أساس فُقدانه لوطنه الأصلي الأول، الطبيعة، وعجزه عن العودة إليه. أي إنَّ الإنسان لا يستطيع أن يرتدَّ إلى حالة الحيوان. وليس أمامه إلَّا طريق واحد يسلكه؛ أن يتم خروجه من موطنه الطبيعي، وأن يجد لنفسه وطنًا جديدًا، وطنًا من خَلْقه، وذلك بأن يجعل الدنيا عالَمًا إنسانيًّا يختلف عن عالم الحيوان، وأن يُصبح في حياته إنسانًا كامل الإنسانية، خالصًا من كل أثر من آثار الحيوانية القديمة.

عندما يُولد الإنسان جنسًا، أو يولد فردًا، وأقصد بميلاد الجنس البشري خروجه عن الحالة الطبيعية الحيوانية، وبمولد الفرد استقلاله عن رعاية أمه وفِطامه عن الحاجة إليها، ولا أقصد به خروجه من رحم أمه، عندما يُولد الإنسان بهذا المعنى، يخرج من حالة مُحدَّدة مرسومة، تحكمها الغرائز، إلى حالة مائعة غير مُحدَّدة، عامة لا استقرار فيها ولا وثوق؛ لأنَّ الوثوق لا يكون إلَّا بالماضي — وهو حالة الحيوانية، أو بالمستقبل المحتوم — وهو حالة الموت. وليس الموت في الواقع إلَّا عَودًا إلى الماضي السَّحيق، إلى الحالة المادِّيَّة المحض التي لا يحكمها عقل أو تفكير.

فمشكلة الوجود الإنساني إذن فريدة في الطبيعة كلها. انحرف الإنسان عن الطبيعة، ولا يزال فيها. وهو روحاني من ناحية، وحيواني من ناحية أخرى. غير محدود من جهة،

ومحدود من جهة أخرى، ففي وجود الإنسان تناقضٌ ظاهر، ولا بُدَّ له من إيجاد حل يواجه به هذا التناقض، ولا بُدَّ له من إيجاد طريقة جديدة غير الطريقة الحيوانية للاتحاد مع الطبيعة، ومع بني جنسه، ومع نفسه. وهذه الضرورة المُلِحة في إيجاد حل يُواجه به الإنسان مشكلة وجوده هي مصدر كل القوى النفسية التي تُحرِّك الإنسان، ومصدر ميوله واتجاهاته، وتصرفاته وقلقه واضطرابه.

وبين الحيوان والإنسان فارِقٌ ظاهر من حيث الرَّغبات التي لا مناص من إشباعها. هناك حاجات فسيولوجية للحيوان والإنسان على السواء، هي الجوع والعطش والاتصال الجنسي. والحيوان يقنع إذا أشبع هذه الحاجات الفسيولوجية. وكذلك يقنع الجانب الحيواني من الإنسان إذا أُشْبِعَت هذه الرغبات. غير أنَّ إشباع هذه الحاجات الغريزية لا يكفي لسعادة الإنسان، بل لا يكفي لأن يكفل له سلامة العقل؛ ذلك لأنَّ الإنسان له خلاف الجانب الحيواني جانب آخر إنساني لا بُدَّ من إشباع رغباته أيضًا. وهو بهذا يتميَّز عن الحيوان في تكوينه. ولكي نفهم النفس البشرية لا مندوحةَ لنا عن تحليل حاجات الإنسان التي يقتضيها وجوده البشري.

فالمشكلة إذن التي ينبغي للجنس البشري، كما ينبغي للفرد، أن يحلها، هي مولده وانفصاله، مولد الجنس من العالم الحيواني وانفصاله عنه، ومولد الفرد من أمه وانفصاله عنها. إنَّ ميلاد الفرد من أمه مولدًا جُسمانيًّا ليس أمرًا حاسمًا قاطعًا واضحًا مُحدَّدًا. يفصله عن أمه كما يبدو لنا. فالطفل بعد الميلاد لا يختلف في كثير من الوجوه عنه قبل الميلاد، فهو لا يرى ولا يُدرك ولا يستطيع أن يُطْعم نفسه، فهو يعتمد على أمه كل الاعتماد، ولولاها لهلَك. فعملية الميلاد في الواقع لا تنتهي بانفصال الطفل عن أمه فصلًا جسمانيًّا، إنَّما هي عملية مستمرة. يبدأ الطفل في التعرُّف إلى الأشياء الخارجية، وفي الاستجابة للمؤثرات التي تقع عليه استجابةً فعليةً، وفي القبض على الأشياء، والتوفيق بين حركاته، ثمَّ يتعلَّم المشي. ولا ينتهي بذلك ميلاده؛ لأنَّ الميلاد — كما قلت — عملية مستمرة؛ فهو يتعلَّم بعد ذلك الكلام؛ ثمَّ يتعلَّم فوائد الأشياء ووظائفها، ويتعلَّم الاتصال بغيره، وأن يتفادى العقاب، وأن يكتسب المحبة والثناء. ومع نموه يتعلَّم الحب شيئًا فشيئًا، ويتعلَّم تدعيم العقل، والنظر إلى العالم نظرة موضوعية. ثمَّ يبدأ في تعزيز قواه، واكتساب الإحساس بذاتيته، كما يتعلَّم التغلُّب على إغراء الحواس من أجل نزاهة الحياة. فالميلاد إذن بمعناه الشائع المعروف ليس إلَّا بداية الميلاد بمعنى أوسع. وحياة الفرد كلها ليست سوى عملية التوليد للفرد. والواقع أنَّ الميلاد لا يتم إلَّا مع الموت، بل إنَّ أكثر الأفراد

— لسوء الحظ — يموتون قبل أن يتم ميلادهم. وهذه العملية المستمرة في حياة الفرد من بدء خروجه من رحم أمه إلى النور حتَّى موته وفنائه، عملية الميلاد المُتجدِّد المُستمر، تُميِّز الإنسان عن الحيوان، وتخلق له حاجات لا يعرفها الحيوان ولا بُدَّ من إشباعها.

ويدلنا علمنا بتطوُّر الجنس البشري على أنَّ ميلاد الإنسان جنسًا يُشبه ميلاده فردًا. بعدما خرج الإنسان من المرحلة التي كان يتكيَّف فيها تكيُّفًا غريزيًّا بسيطًا، انتهت حياته من حيث هو حيوان، وبدأ وجوده من حيث هو إنسان، ولم يكن لديه الاستعداد الذي يواجه به هذا الوجود المُسْتَحدث، وكان موقفه كموقف الطفل عند مولده من حيث عجزه وضعفه. وتُعدُّ مرحلة الإنسان البدائي الأول فترة الطفولة البشرية، وليس تاريخ الإنسان كله بعد ذلك سوى عملية الميلاد المستمرة. وقد استغرق الإنسان مئات الألوف من السنين ليخطو الخطوات الأولى في حياته البشرية. ومرَّ الإنسان بمرحلة كان كل تفكيره فيها يدور حول نفسه، وكان يعتقد في قوة السحر؛ ثمَّ مرَّ بدور الطوطمة أو الاعتقاد بأنَّ بعض الكائنات الطبيعية — والحيوان خاصة — ترمز للفرد أو للقبيلة، وأنَّ بينها وبينه نوعًا من العلاقة، ثمَّ عَبَدَ الإنسان الطبيعة بعد ذلك، ثمَّ تولَّد لديه الضمير، ثمَّ تعلَّم النظرة الموضوعية، والمحبة الأخوية. ولم يُدْرِك الإنسان المثَل الأعلى لكمال مولده وتمام يقظته إلَّا منذ أربعة آلاف عام. وقد عبَّر عن هذه الصورة المثالية الكاملة للإنسان الفلاسفةُ والحكماء في مختلف أقطار العالم في صيغ متشابهة.

وإذا أدركنا أنَّ مولد الإنسان عملية سلبية أولًا، وأنَّها تنحصر في انفصاله عن وحدته الأصلية مع الطبيعة، وأنَّه لا يستطيع العودة إلى مصدره الأول، إذا أدركنا ذلك عَلِمْنَا أنَّ عملية الميلاد ليست عملية سهلة ميسورة بأيَّة حال من الأحوال. وكل خطوة يخطوها في وجوده الإنساني الجديد مفزعة مرعبة، معناها دائمًا التخلِّي عن حالة آمنة، معروفة نسبيًّا، إلى حالة جديدة لم يستطع بعد أن يتحكَّم فيها. ويتنازع الفرد في كل مرحلة من مراحل تطوُّره اتجاهان متنازعان؛ أولهما: الخروج من الرحم، من صورة الوجود الحيواني إلى صورة الوجود الإنساني، من العبودية إلى الحرية. وثانيهما: العودة إلى الرحم، إلى الطبيعة، إلى حالة الثبات والأمن. ويدل تاريخ الفرد وتاريخ الجنس البشري على أنَّ الاتجاه التقدُّمي أقوى دائمًا، ومع ذلك فظاهرة المرض العقلي وتقهقر الجنس البشري إلى مواقف نبذها منذ أجيال عديدة، يدل على النضال المرير الذي يُصاحب كل عملية جديدة من عمليات الميلاد. ولعل ذلك هو مغزى ما يُسمِّيه فرويد غريزة الحياة وغريزة الموت أو غريزة الميلاد الجديد وغريزة العودة إلى القديم.

هذان التياران في حياة الإنسان هما عندي الرغبة في التطوُّر والتقدُّم، والرغبة في التقهقر والنكوص؛ أو الانفصال عن الطبيعة، وحب العودة إليها. ويرى فرويد أنَّ غريزتَي الموت والحياة في قوة واحدة. غير أنِّي أُخالفه في ذلك، وأرى أنَّ تيار التقدُّم أقوى وأشد دفعًا من تيار التقهقر والرجوع إلى الوراء.

ومَهما يكن من أمر فإنَّ حياة الإنسان تخضع لعوامل التقدُّم وعوامل التأخُّر، أو عوامل تحقيق وجوده الإنساني، والعوامل التي تدفعه إلى العودة إلى الوجود الحيواني، وليس له من هذا الموقف مفرٌّ. وكل محاولة للعودة أليمة. وهي تؤدِّي حتمًا إلى المتاعب النفسية والمرض العقلي. وكل خطوة إلى الإمام مُفزعة أليمة كذلك، مصحوبة بالخوف والشك الذي لا يتغلَّب عليه الإنسان إلَّا بالمجاهدة. وكل شهوة إنسانية أساسية تخضع لهذه العوامل المُتعارِضة، إلَّا إذا استثنينا الشهوات البدنية الحيوانية، وأقصد بها الجوع والعطش والرغبة الجنسية. فالموقف بالنسبة للإنسان إذن مُعقَّد شائك، وعليه أن يخلص منه لنفسه بحلٍّ من الحلول. والمفهوم أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يقف من الطبيعة موقفًا سلبيًّا تكيفه كيفما شاءت، وهو جامد لا يُقرِّر لنفسه قرارًا. ولا يُمكن أن تحل المشكلة بمجرد إشباع الحاجات الغريزية إشباعًا كاملًا؛ ذلك لأنَّ أقوى ميول الإنسان كإنسان وأشد حاجاته إلحاحًا على نفسه لا تتصل بحاجاته البدنية، وإنَّما تمتد إلى كيانه الإنساني، ومشكلة وجوده.

ما هي القوة الدافعة الدفينة في الإنسان التي تُوجِّه ميول الإنسان ورغباته. كان فرويد يعتقد أنَّها «الطاقة الجنسية» وإنِّي أُخالفه في ذلك؛ إذ إنَّ الدافع الجنسي وما يتفرَّع عنه مَهما بلغت شِدَّته وقُوَّته ليس أقوى ما عند الإنسان من دوافع. ولا يرجع الاضطراب العقلي إلى إحباط هذا الدافع الجنسي. إنَّ أقوى الدوافع التي تُوجِّه سلوك الإنسان تنبثق من ظروف وجوده، أو من «موقفه الإنساني» من الوجود. من هذا الموقف الوسط الذي يتصل بالطبيعة من ناحية وينفصل عنها من ناحية أخرى، من خروج الإنسان من طور الحيوانية إلى طور الإنسانية مع حنينه إلى حياة الحيوان.

ولا يستطيع الإنسان أن يستقر في عيشه؛ لأنَّ ما تنطوي عليه نفسه من متناقضات يدفعه إلى البحث عن حالة مُتَّزنة، إلى انسجام جديد يحل محل الانسجام الحيواني مع الطبيعة، فالإنسان بعدما يُشْبِع حاجاته الحيوانية ينطلق نحو إشباع حاجاته الإنسانية. وإذا كان جسمه يدله على ما يأكل، وما لا يأكل؛ فإنَّ ضميره يجب أن يدُلَّه على أي الحاجات ينميها ويشبعها، وأيُّها يتركها حتَّى تَذْوَى وتموت. بَيْد أنَّ الجوع وشهوة الأكل

من وظائف الجسم التي يُولد بها المرء، في حين أنَّ الضمير — وإنْ يكن موجودًا بالقوة — يحتاج إلى توجيه وإلى مبادئ لا تتطوَّر إلَّا مع نمو الثقافة.

إنَّ كل اتجاهات الإنسان وكل مجهوداته إنْ هي إلَّا مُحاولات لكي يجد لمشكلة وجوده التي بسطناها حلًّا، هي مُحاولات لكي يتجنَّب فُقْدان العقل والإصابة بالجنون (ونذكر هنا عَرَضًا أنَّ المشكلة الحقيقية للحياة العقلية ليست في إصابة بعض الناس بالجنون، وإنَّما هي العجب من أنَّ أكثر الناس لا يُصيبهم الجنون). إنَّ الرجل الصحيح العقل، والرجل المُختَل العقل، كِلاهما مدفوع بالحاجة إلى إيجاد حلٍّ لمشكلة وجوده. والفارق بينهما هو أنَّ أحدهما يجد حلًّا يسد أكبر قدر ممكن من مجموع حاجات الإنسان، ومن ثمَّ كان هذا الحل مُؤدِّيًا للكشف عن قوى الإنسان، وبالتالي يؤدي إلى سعادته. وكل ثقافة من الثقافات تمد الناس بنظام مُعيَّن تسوده حلول مُعيَّنة، يترتَّب عليها اتجاه مُعيَّن، وإشباع رغبات مُعيَّنة. فكل الديانات، البدائية منها والمُتقدِّمة، ليست سوى مُحاوَلات لإيجاد حل لمشكلة الوجود الإنساني. وتستوي في ذلك أرقى الثقافات وأَحطُّها، ولا تختلف إلَّا في درجة المفاضلة بين الحلول المختلفة. وسواء تكيَّفت حياة الفرد طبقًا لثقافة بعينها، أو انحرف في سلوكه عمَّا تقتضيه هذه الثقافة. فهو في كلتا الحالين يبحث عن الحلِّ. وكل الثقافات — بهذا المعنى — ثقافات دينية. وكل حالة شاذة ديانة من الديانات، أو عقيدة من العقائد، إذا كنَّا نقصد بالدين أو بالعقيدة إيجاد حل لمشكلة الوجود الإنساني. والواقع أنَّ الطاقة الكامنة في النفس، التي تُؤدِّي إلى إبداع الفن، أو إلى التديُّن، أو تؤدي إلى المرض العقلي، هذه الطاقة الكبرى لا يُمكن أن تكون نتيجة — كما يزعم فرويد — لحاجات فسيولوجية سَمَا بها صاحبها أو لم يُحقِّقها فكبَتَها في نفسه. وإنما هذه الطاقة ليست سوى مُحاوَلات لحل مشكلة مَولِد الإنسان كإنسان. ومن ثمَّ فإنِّي أعتقد أنَّ كل امرئ مثالي، ولا يستطيع إلَّا أن يكون مثاليًّا، إذا قَصَدنا بالمثالية المُجاهَدة في إشباع حاجات إنسانية يختص بها الإنسان وحده ويتجاوز بها حاجاته الفسيولوجية. والفارِق بين مِثالية ومثالية أنَّ الأُولى بنَّاءة تُقدِّم لصاحبها حلًّا وافيًا، والأخرى هدَّامة تدفعه إلى التحطيم. والفصل بين المثالية البنَّاءة والمثالية الهدَّامة يقوم على أساس معرفتنا بطبيعة الإنسان والقوانين التي تتحكَّم في نموه، وحاجاته الإنسانية غير الحيوانية، التي انبثقت من وجوده الإنساني.

فما هي هذه الحاجات الإنسانية؟

(أ) الحاجة إلى الاتصال

ينفصل الإنسان من وحدته الأولية مع الطبيعة، تلك الوحدة التي يتميَّز بها الوجود الحيواني. ولمَّا كان لديه عقل وخيال فهو يُدرك عزلته وانفصاله، كما يُدرك عجزه وجهله في موقفه الجديد، والمصادَفة في مولده وفي مماته، وهو لا يستطيع أن يُجابه هذه الحالة من الوجود لحظة واحدة إذا لم يجد لنفسه روابط جديدة مع أبناء جنسه تحل محل الروابط القديمة التي تحكمها الغرائز. وهو حتَّى إن أشبع جميع حاجاته الفسيولوجية يحس كأنَّ عزلته وتفرُّده سجن، عليه أن يفر منه لكي يحتفظ بصحته العقلية، والواقع أنَّ الرجل المختل في عقله هو ذلك الذي يفشل فشلًا ذريعًا في إنشاء أي نوع من أنواع الاتحاد، فيبقى سجين انفراده، ولو لم يقف خلف قضبان من الحديد. إنَّ ضرورة الاتحاد مع الكائنات الحية الأخرى، والاتصال بهم حاجة ماسَّة تتوقَّف عليها صحة الإنسان العقلية. وهذه الحاجة تكمن في كل ظاهرة من ظواهر العلاقات الإنسانية الودية، وفي كل لون من ألوان عواطف المحبة بأوسع معانيها.

وهناك عدة وسائل تُمكِّن الفرد من تحقيق هذا الاتحاد. فذلك يكون إمَّا بالخضوع لشخص معين، أو لجماعة، أو نظام، أو إلَه. وبذلك يتجاوز المرء عزلة وجوده الفردي بانتمائه إلى شخص أو إلى شيء أكبر من نفسه. وهو يُدرك ذاتيته مقرونة بالقوة التي خضع لها. ومن الممكن كذلك أن يتجاوز المرء عُزْلته بوسيلة أخرى، تُناقِض هذه الوسيلة فهو يستطيع أن يتصل بالعالم «بتسلُّطه» عليه، وذلك بأن يجعل غيره جزءًا منه، ومن ثَمَّ يتجاوز وجوده الفردي بالسيادة. وفي الخضوع والسيادة عنصر مُشترَك هو طبيعة الاتصال عند الإنسان. والسيد والمَسود كلاهما يفقد وحدانيته وحريته، ويعيش كلٌّ منهما كَلًّا على الآخر، لكي يُشبع رغبته في الاتصال بغيره. وهو في هذا النوع من الاتصال، سيدًا أو مسودًا، يفقد قواه الباطنية وقدرته على الاكتفاء بنفسه والاعتماد عليها، وهو ما يتطلَّب الحرية والاستقلال. كما أنَّه في اتصال السيادة والخضوع يكون مُهدَّدًا دائمًا بالعداوة التي تنشأ عن هذه العلاقة بغيره. الخضوع لشخص آخر نوع من أنواع «الماسوكية»، أو الرغبة في تعذيب النفس، كما أنَّ التسلُّط على شخص آخر نوع من أنواع «السادِيَّة» أو الرغبة في تعذيب الآخرين، وذلك لا يمكن أن يبعث في النفس الرضا والطمأنينة. ولمَّا كان الخضوع أو السيادة (ومن السيادة حب التملُّك وحب الشهرة) لا يكفي لتكوين

الإحساس بالذاتية، والاتحاد السليم. كان السيد والمسود في حالة من حالات النَّهم والجشع للمزيد من السيادة أو من الخضوع، لا تشبع أو تقنع. والنتيجة النهائية لهذا الميل أو ذاك هي الهزيمة. ولَمَّا كانت هذه الميول تهدف إلى إيجاد إحساس بالاتحاد، فإنَّها تقضي على الإحساس بالاستقلال الذاتي؛ لأنَّ الفراء الذي يندفع بميل من هذه الميول يُمسي في حياته مُعتمدًا على غيره، وبدلًا من أن يُنمِّي وجوده الفردي، تراه يعتمد على أولئك الذين يُخضعهم أو الذين يسودهم.

هناك اتجاه واحد يستطيع المرء أن يشبع به حاجته إلى اتحاده مع العالم، كما يشبع به في الوقت ذاته حاجته إلى الإحساس باستقلاله الذاتي وبفرديته، وذلك هو الحب. الحب اتحاد مع شخص آخر أو شيء آخر، خارج الفرد، مع احتفاظه بانفصاله واستقلال ذاتيته. هو شعور بالمُقاسَمة والاشتراك، يسمح بإفساح المجال الواسع لِمَا عند الإنسان من نشاط داخلي. وفي الحب لا تبقى ضرورة للإيهام، فلا تعود هناك حاجة إلى أن تُضخِّم تقديرك لنفسك أو تقديرك لغيرك؛ لأنَّ المُشارَكة الإيجابية والمحبة تسمح لك بتجاوز وجودك الفردي، كما تسمح لك في الوقت نفسه بأن تحس بأنَّك تملك القوى الإيجابية التي تُمكِّنك من المحبة. ولا يهم في الحب أن يكون هناك فرد مُعيَّن تهبه قلبك، وإنَّما المهم أن يكون في قلبك إحساس بالحب، وقد يكون هذا الإحساس شعورًا بالتماسك الإنساني مع أبناء الجنس البشري كافة، وقد يكون في العشق بين الرجل والمرأة، أو في حب الأم لطفلها، بل قد يكون في حب الفرد لنفسه من حيث هو كائن بشري. الشعور الذي أعنيه شعور تصَوُّفي بالاتحاد. في هذا النوع من الحب يُصبح الفرد واحدًا مع «الكل»، وهو برغم ذلك مُستقل بذاته. كائن بشري فانٍ، متفرِّد، منعزل، محدود.

الحب وجه من وجوه ما أَسْمَيته في هذا الكتاب باتجاه الإنسان وِجْهَة منتجة، وأقصد به اتصال الفرد ببني الإنسان، وبالطبيعة، وبنفسه، اتصالًا إيجابيًّا إنشائيًّا. فإن كان اتجاه الإنسان وِجْهَة منتجة في ميدان «الفكر» معناه إدراك العقل للعالم إدراكًا سليمًا. وإن كان في ميدان «الحركة» معناه العمل المنتج، وخير هذا العمل ما كان فنًّا أو حرفة؛ فهو في مجال «الشعور» معناه الحب. وهو الإحساس بالاتحاد مع شخص آخر، ومع الناس أجمعين، ومع الطبيعة. مع بقاء إحساس الفرد بوحدانيته وباستقلاله. فالحب يجمع بين شخصين في شخص واحد، مع بقائهما في الوقت ذاته شخصين منفصلين. إذا أحببت شخصًا أحببت فيه الإنسانية كلها، بل أحببت فيه نفسك. وفي الإحساس بالحب نجد الحل الوحيد لمشكلة الإنسانية، ونجد الصحة العقلية.

الحب المنتج يُكلِّف المحب بالعناية بمن يُحب، وبالمسئولية إزاءه، وباحترامه له، ومعرفته إياه؛ فإن أنا أحببت فردًا عَنَيتُ به واهتممتُ اهتمامًا إيجابيًّا بنموه وسعادته، فلا أقف أمامه موقف المُتفرِّج، وإنَّما أحمل تبعته، وأستجيب لحاجاته. كما أنِّي أحترمه وأُقدِّره، أي أنظر إليه كما هو، نظرة موضوعية، لا تشوهها رغباتي ومخاوفي. وأنا — بعد هذا كله — لا بُدَّ أن أَفهمه وأن أَعْرِفه، فأنفذ إلى دخيلته، ويتصل صميمي بصدره.

والحب المنتج قد يكون «أخويًّا» بين النِّد والنِّد على أساس المساواة. وقد يكون «أمويًّا» تقوم العلاقة فيه على أساس من عدم المساواة. فالطفل عاجِز، ومُعتمِد على الأم، وكلما نَما استقل حتَّى يستغني عنها نهائيًّا. ومن ثمَّ كانت العلاقة بين الأم وطفلها علاقة عجيبة، بل مأساة من المآسي. الأم تبذل من ناحيتها كل ما يملك قلبها من حب لطفلها. غير أنَّ هذا الحب عينه يجب أن يكون عونًا للطفل على الانفصال عن أمه والاستقلال عنها استقلالًا تامًّا. ولا يشق على الأم نفسيًّا أن تُحب طفلها قبل انفصاله عنها. ولكنَّها تُعاني كثيرًا في حبها له مع اتجاهه نحو الانفصال عنها.

أمَّا الحب الجنسي فيتأثَّر بعامل آخر، عامل الانصهار والاتحاد مع شخصٍ آخر. فإذا كان الحب الأخوي يتعلَّق بالناس جميعًا، والحب الأموي يتعلَّق بطفل وبكل من يحتاج منَّا إلى العون، فإنَّ الحب الجنسي يتعلَّق بشخص واحد، وهو عادةً من الجنس الآخر، يشتهي الانصهار معه والاتحاد به. ويبدأ الحب الجنسي بالانفصال وينتهي بالوحدة، على خلاف الحب الأموي الذي يبدأ بالوحدة وينتهي بالانفصال. فإن تحقق الانصهار في الحب الأموي كان ذلك معناه القضاء على الطفل ككائن مستقل؛ لأنَّ الطفل يحتاج إلى الانفصال عن أُمِّه لا إلى الارتباط بها. وإذا كان الحب الجنسي لا ينطوي على الحب الأخوي ولا تدفعه إلَّا رغبة الانصهار، فهو رغبة جنسية تخلو من الحب بمعناه الصحيح، أو هو انحراف في الحب كما نلمسه في السادية والماسوكية.

وخلاصة القول إنَّ الفرد إذا فشِل في ارتباطه بالعالم أدَّى به ذلك إلى اختلال العقل، وإنَّ الصحة العقلية تتطلَّب نوعًا من أنواع الاتصال، وأرقى هذه الأنواع هو الحب، فهو الذي يحفظ للمرء حريته وذَاتِيَّته، مع اتحاده بشخص آخر أو بآخَرِين.

(ب) الحاجة إلى الإنشاء

ومن طبيعة الوجود الإنساني، التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحاجة الإنسان إلى الاتصال، أنَّه «مخلوق» بيد أنَّه يحس الحاجة إلى تَجاوُز هذه الحالة السلبية، بأن يكون «خالقًا» أو

مُبدِعًا، له دور إيجابي، يختلف عن الدور الذي يلعبه الحيوان. يأتي الإنسان إلى هذه الدنيا دون علمه، أو موافقته، أو إرادته. وهو في هذا لا يختلف في شيء عن الحيوان والنبات. ولكنَّه مُزوَّد بالعقل والخيال، ومن ثمَّ فهو لا يقنع بالدور السلبي الذي يلعبه غيره من المخلوقات، وإنَّما يدفعه باعِث على تَجاوُز دور المخلوق، دور الوجود الاعتباطي السلبي، فيُحاول أن يكون «خالقًا» إلى جانب كونه مخلوقًا.

يستطيع الإنسان أن يُولِّد الأطفال، وهو في ذلك أداة للخلق، خلق الحياة. ولكنَّه ليس فريدًا في ذلك، فهي صفة تُشاركه فيها الكائنات الحية الأخرى. بيد أنَّ الإنسان يتميَّز عن هذه الكائنات بإدراكه أنَّه مخلوق وخالِق في آنٍ واحد. إنَّه — أو بالأحرى إنَّ المرأة — تُوجِد على الأرض حياة جديدة، بولادتها الأطفال، وعنايتها بهم حتَّى يَنمُوا نموًّا يُمكِّنهم من أن يُعنوا بحاجات أنفسهم. والإنسان — رجلًا كان أو امرأة — يستطيع الخلق، بزرع البذور، وبإنتاج الأشياء المادية، وبإبداع الفن، وتوليد الآراء الجديدة، وتَبادُل المحبة. وفي عملية الخلق هذه يتجاوز الإنسان دور المخلوق، ويرتفع عن مستوى السلبية والمصادَفة في وجوده إلى مستوى الاستهداف والتحرُّر. وفي حاجة الإنسان إلى التجاوز توجد بذرة المحبة، والفن، والإنتاج المادي.

والخَلْق أو الإنشاء يقتضي بذل النشاط وتوفُّر العناية، ويقتضي الخالِق أن يُحِبَّ ما يخلقه. ولا يستطيع المرء أن يحل مشكلة التجاوز إذا لم يكن قادرًا على الخلق، وإذا لم يستطع أن يحب. وهناك حل آخر لهذه الحاجة إلى التجاوز؛ ذلك أنَّ المرء إذا كان لا يستطيع الإنشاء، فهو يستطيع التحطيم، وإذا لم يستطع البناء، استطاع الهدم والتدمير. وبالهدم والتدمير يتجاوز المرء كذلك حدود الحياة. فهو بتحطيم الحياة يضع نفسه فوق الحياة، ويتجاوز نفسه كمخلوق. وإذن فلا مناصَ للمرء من أن يُنْشِئ أو يُدمِّر، وأن يحب أو أن يكره. وهذه الإرادة الكبرى للتدمير عند الإنسان التي نلمسها في تاريخه، والتي نشهدها في الوقت الحاضر، هي من صميم طبيعة الإنسان، كما أنَّ إرادة الخلق والإنشاء من صميمها كذلك. فالخلق والتدمير، والحب والكراهية، لَيسَا غريزتين تَستقل كل منهما عن الأخرى؛ إذ إنَّ كليهما حَلٌّ لحاجة الإنسان إلى التجاوز؛ ولا مناص من ظهور إرادة التدمير إذا لم تُغْن إرادة الخلق. بيد أنَّ إشباع حاجة الخلق تُؤدِّي إلى السعادة، في حين أنَّ الهدم يُؤدِّي إلى الألم، للهادم نفسه قبل غيره.

(ج) الارتباط الأموي

إنَّ مولد الإنسان كإنسان معناه خروجه من موطنه الطبيعي، أو بداية انفصاله عن روابطه الطبيعية. غير أنَّ هذا الانفصال يفزع الإنسان غاية الفزع؛ لأنَّه بانفصاله تنقطع صلته بجذوره الطبيعية الأولى، لا يعرف أين هو من الوجود، ولا من يكون. إنَّه يقف وحيدًا وكأنَّه بغير موطن، مُعلَّقًا كأنَّه بغير جذور، وهو لا يستطيع أن يحتمل هذه العزلة وهذا العجز في موقفه الجديد، فيختل عقله ويفقد توازنه. وبِوسْعِه أن يستغني عن الجذور الطبيعية الأولى التي سبقت إنسانيته إذا وَجد جذورًا إنسانية جديدة. ولا يمكن أن يشعر بالطمأنينة إلَّا بعد أن يعثر على هذه الجذور الجديدة، فهل من العجب بعد ذلك أن تكون عند الإنسان رغبة قوية في الإبقاء على روابطه الطبيعية الأولى، وأن يُقاوم عملية انفصاله عن الطبيعة، وعن أمه، وعن أواصر الدم وروابط الأرض؟

وأُولَى الروابط الطبيعية رابطة الطفل بأمه، إنَّه يبدأ الحياة في رحمها، وفي رحم أمه يلبث فترة أطول مِمَّا يلبث أكثر الحيوان، وحتَّى بعد الميلاد يبقى الطفل عاجزًا جثمانيًّا، ومعتمدًا على أمه كل الاعتماد، وتمتد فترة العجز والاعتماد هذه مدى أطول مِمَّا تمتد مع أي نوع من أنواع الحيوان. وفي السنوات الأولى من حياة الطفل لا يتم بينه وبين أمه انفصال تام، فإشباع حاجاته الفسيولوجية، وحاجته الحيوية إلى الدفء والمَحبة، يتوقَّف عليها. فالأم لا تلد الطفل وتكتفي بذلك، وتتخلَّى عنه، بل تَستمر في إمداده بالحياة. وعنايتها به لا تتوقَّف على أي عمل يُؤدِّيه الطفل لها، أو على أي واجب على الطفل أن يفي به. إنَّما هي عناية خالصة لوجه الله. إنَّها تعني به لأنَّ هذا المخلوق الجديد هو طفلها. والطفل في السنوات الأولى الحاسمة من حياته يجد في خبرة أمه ينبوع الحياة، كما يجد لديها الحماية والغذاء. الأم له طعام، وحب، ودفء، وأرض صلبة يرتكز عليها. حبها له معناه الحياة، واتصال الجذور، والاستيطان، والإيناس.

وكما أنَّ الميلاد معناه التخلِّي عن حماية الرحم، فالنمو معناه الابتعاد عن مجال حماية الأم. وحتَّى حينما يبلغ الطفل سن الرشد لا يستغني تمامًا عن الحنين إلى هذا الوضع القديم، بالرغم عمَّا بين الطفل والراشد من فروق. فالراشد يستطيع الوقوف على قدميه، والعناية بنفسه، كما يستطيع أن يتحمَّل مسئولية نفسه، بل مسئولية غيره، على خلاف الطفل الذي يعجز عن كل هذا. بيد أنَّا لو وضعنا في اعتبارنا مشكلات الحياة، وقلة ما لدينا من علم ومعرفة، وما يرتكب الإنسان من أخطاء لا محيص له عنها، حكمنا أنَّ موقف الراشد لا يختلف كثيرًا عن موقف الطفل كما نحسب، فكل راشد لا يزال في

حاجة إلى العون، وإلى الدفء، والحماية، على وجه يشبه إلى حدٍّ كبير حاجة الطفل إليها. فهل من عجب بعد هذا أن نجد عند الراشد حنينًا شديدًا إلى الأمن والاتصال اللذين كان يجدهما من قبل عند أمه؟ أليس من الضروري له ألَّا يتخلى عن هذا الحنين إلا بعد أن يجد لنفسه وسائل جديدة للاتصال؟

ومن هذا الصراع النفسي بين رغبة الراشد في العودة إلى حالة الطفولة الأولى، ورغبته في استقلال ذاته الذي يُمليه عليه رُشْدَه، من هذا الصراع كثيرًا ما يُصاب المرء بالأمراض النفسية، ولعل أهمها «الفصام» أو الشيزوفرانيا. وقد تظهر الرغبة في العودة إلى حالة الطفولة في الأحلام، فيرى الحالم نفسه في كهف مظلم، أو منفردًا في غواصة، أو غارقًا في أعماق اليمِّ، إلى غير ذلك من صور العزلة التي تشبه عزلة الجنين في رحم أمه، ومثل هذا الشخص يخشى الحياة، ويستعذب الموت (والموت حال شبيهة بالعودة إلى الرحم، أو إلى أمنا الأرض).

وأخف حالات الارتباط بالأم، تلك الحالة التي يسمح المرء فيها لنفسه بالميلاد، ولكنَّه يخشى أن يخطو الخطوة التالية بعد الميلاد، يخشى أن يُفْطَم عن الرضاعة من أمه. ومن الناس من يُجمَّد عند هذه المرحلة من مراحل الميلاد، فتشتد بهم الرغبة إلى رعاية كرعاية الأم، تراهم يبحثون عمَّن يقوم على خدمتهم الشخصية، وعلى تمريضهم، وعلى العناية بهم عناية أموية. هؤلاء يعيشون حياتهم معتمدين على غيرهم. يفزعون أشد الفزع ويفقدون الشعور بالطمأنينة إذا هم حُرِمُوا الرعاية الأموية. ولكنَّهم يتفاءلون وينشطون إذا وجدوا أمًّا — أو من يحل محلها — تهبهم محبتها، إما حقيقة أو وهمًا.

وفي هذه الظواهر المَرضية في حياة الأفراد ما يُشبهها في تطوُّر الجنس البشري. وأكبر دلالة على ذلك شيوع تحريم العلاقة الجنسية على أيَّة صورة من الصور مع بعض أفراد الأسرة شيوعًا عالميًّا. ففي ذلك إشارة إلى ضرورة قطع الحبل السري الذي يربط الفرد بأمه. وضرورة التغلُّب على الميل الشديد نحو الارتباط بالأم، والوجود المتصل بالطبيعة الذي ظهر قبل الوجود الفردي. ولَّما كانت هذه الرغبة كامنة في الإنسان فقد قامت على أساسها نُظم اجتماعية تربط الفرد بها بدلًا من ارتباطه بالأم. ومن هذه النظم نظام الأسرة، والقبيلة، والدولة، والأمومة، والمذهب الديني.

ويُفسِّر فرويد هذه الظاهرة بما يُسمِّيه «مُركَّب أوديب» وهو ميل الابن الغريزي نحو أمه، ومنافسته لأبيه في التعلُّق بها. غير أنَّ فرويد يقصر تفسيره لهذا المُرَكَّب على الرغبة الجنسية، في حين أنَّه في الواقع أشمل من ذلك وأعم. إنَّما يدل هذا المركب على ما بين رغبة الفرد في العودة إلى الارتباط بالطبيعة وبين مُتطلَّبات الحياة الرشيدة من تعارض.

وقد سبق فرويد عالِم آخر هو جوهار جاكوب باخوفن أشار إلى أنَّ الارتباط بالأم وبالدم والأرض أمر تاريخي قديم نشأ في نظام اجتماعي كانت فيه الأم هي صاحبة المكانة الأولى في الأسرة وفي الحياة الاجتماعية والدين. وكان كثير من الأرباب آلهات. فالارتباط بالأم عنده إذن في الوقت الحاضر ليس مرضًا من الأمراض النفسية، إنَّما هو نظام يُعزِّز الحياة والحرية والمساواة التي كانت تسود بناء المجتمع الأموي. غير أنَّ جوهان لم يغفل كذلك الإشارة إلى أنَّ تفسيره للنظام الاجتماعي يدل على أنَّ ارتباط الإنسان بالطبيعة وبالأرض وبالدم يقف عقبة في سبيل نمو فرديته وعقله، فيبقى طفلًا عاجزًا عن التقدُّم والتطوُّر.

ويتطرَّق مُؤلِّف هذا الكتاب من البحث في علاقة الطفل بأمِّه إلى علاقته بأبيه، وما يترتَّب على ذلك من آثار في المجتمع. علاقة الأمومة عنده تقوم على المحبَّة، وعلاقة الأبوة تقوم على أساس الواجب. وحالة الاتزان لا تكون إلَّا إذا اتصل المرء بغيره من الناس على هذين الأساسين: المحبة والواجب الذي يُمليه الضمير.

وتقوم الديانة اليهودية على أساس الواجب وطاعة الله، في حين أنَّ الديانة المسيحية تقوم على أساس التسامح والمحبة. فاليهودية أقرب إلى المجتمع الأبوي، والمسيحية أقرب إلى المجتمع الأموي. ومن رأيي أنَّ الإسلام يُحقِّقُ حالة الاتزان التي يُشير إليها أريك فروم، فهو يجمع بين الواجب وطاعة الله من ناحية والمحبة من ناحية أخرى.

وقبل أن أُتابع بحثي في حاجات الإنسان الأساسية، أودُّ أن أُقدِّم للقارئ عرضًا سريعًا لأوْجه الارتباط المختلفة كما نلمسها في تاريخ البشر، ولو أنَّ هذا العرض يعترض سلسلة التفكير الأساسية في هذا الفصل.

كما أنَّ الطفل مرتبط بأمه، فالإنسان في طفولته التاريخية (التي تكوِّن الجانب الأكبر من تاريخه بحساب الزمن) يبقى مرتبطًا بالطبيعة، ويظل العالم الطبيعي موطنه حتَّى بعد خروجه من هذا العالم، فما تزال جذوره على اتصال به. فتراه يُحاول أن يلتمس الأمن والطمأنينة بعودته إلى الطبيعة واتحاده بها، بعالم النبات والحيوان، وتتبيَّن هذه الصلة بين الإنسان والطبيعة في عبادة الإنسان للأشجار والحيوان، فهي من مظاهر الطبيعة التي تحميه، وفي ارتباطه بها يشعر باتحاده وتعلُّقه بها، باعتباره جزءًا منها. وكذلك الحال فيما يتعلَّق «بالأرض»، فالقبيلة لا ترتبط بأواصر الدم فحسب، ولكنَّها ترتبط كذلك «بالأرض» المُشترَكة. وفي الجمع بين الدم والأرض قوة الوطن الواحد الذي يُوجِّه الفرد في حياته ويؤثِّر تأثيرًا قويًّا في تصرفاته.

وفي هذا الدور من أدوار التطوُّر يحس الإنسان أنَّه جزء من العالم الطبيعي، عالم النبات والحيوان، ولا يُحاول أن يقيم حدًّا فاصلًا بينه وبين عالم الحيوان إلَّا بعد أن يخطو خطوة حاسمة في سبيل خروجه عن الطبيعة خروجًا تامًّا. وقد كان ذلك أول الأمر باستخدامه النار وبعض الآلات البدائية، ثمَّ بالرعي والزراعة والفنون والصناعات، وتَبادُل المحصولات مع البلدان الأخرى، حينما أصبح مسافرًا وتاجرًا. وبذلك غيَّر من وجه الطبيعة، ولم يَعُد خاضعًا لها تمام الخضوع.

وتتنوع الآلهة تبعًا لذلك. فما دام الإنسان يشعر باتحاده مع الطبيعة فإنَّ آلهته تكون جزءًا من الطبيعة، وعندما يتقدَّم في مهاراته المهنية يصنع الأوثان من الأحجار والأخشاب، أو من الذهب، وبعدما يتقدَّم في سُلم التطوُّر ويزداد إحساسه بِقوَّته، تتخذ آلهته شكل الكائنات البشرية، وفي الدور الزراعي من التاريخ البشري يَكِل الإنسان إلى الآلهة رعايته وحمايته. وأخيرًا تُمثِّل الآلهة العقل والمبادئ والشرائع. ويكون ذلك في مرحلة انفصال الإنسان عن الطبيعة. وقد ظهرت هذه الديانة في مصر في عهد أخناتون في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وفي فلسطين عند ظهور الديانة اليهودية حول هذا التاريخ، وفي الهند واليونان بعد ذلك بوقت قصير.

وتقوم ثقافة الغرب على أساسين: الثقافة اليهودية والثقافة اليونانية، وتستند الأولى إلى النظام الأبوي الذي يتمثَّل في الأسرة التي يحكمها الأب، وفي رعاية القسيس أو الكاهن، والملك، والله في السماء. وفي هذه الديانة يخلق الله الإنسان على صورته، ومن ثمَّ تكون المساواة بين البشر. وقد انتقلت هذه الروح الأبوية من اليهودية إلى المسيحية، وكان فضل المسيحية على الثقافة الغربية سيادة الروح. وأمَّا الأساس الثاني الذي تقوم عليه الثقافة الغربية فهو ثقافة اليونان، وهي كذلك ثقافة أبوية، إلَّا أنَّها تُمجِّد العقل أكثر مِمَّا تُمجِّد الروح. فاليونان هم الذين وضعوا أُسس التفكير العلمي والفلسفي، وهم الذين وضعوا نظريات الدولة والمجتمع. فالثقافة الغربية التي انحدرت إلينا، هي إذن ثقافة تفصل المرء عن الطبيعة بفاصل الدين والعقل. ولَمَّا كانت الرغبة إلى الاتصال بالطبيعة كامنة أصيلة في الإنسان، كان لا بُدَّ له من إيجاد نوع جديد من أنواع الاتصال.

وما تزال بالإنسان بقية من حنين إلى الارتباط بالأم والأرض والدم، تتمثَّل في التعصُّب القومي والعنصري والوطني. ومن أقوى مظاهر المزج بين عبادة الدولة وعبادة القبيلة في العصر الحديث الفاشية والنازية والاستالينية. ففي هذه المذاهب الثلاث لا بُدَّ من زعيم تتمثَّل فيه النزعة الأبوية ظاهرة في شخصه، والنزعة الأموية ظاهرة في دعوته إلى تقديس الوطن.

فالوطنية صورة من صور الحنين إلى الارتباط بالأم، والوطنية اتجاه عقلي يضع الأمة فوق الإنسانية، وفوق مبادئ الحق والعدل، ولا تقتصر على الاهتمام بالتقدُّم المادي والأدبي في البلد الذي ينتمي إليه المواطن، دون تسلُّطه على غيره من الأوطان. وكما أنَّ حب فرد واحد دون الأفراد الآخرين ليس حبًّا بمعناه الحق، فكذلك حب الوطن الذي لا يمتد إلى الإنسانية جمعاء ليس حبًّا بمعناه الصحيح، وإنَّما هو ضرب من عبادة الأوثان. وتستطيع أن تُدرك ما أزعم حينما تتصوَّر ما يُلاقيه رجل يمتهن علم بلاده دون الاعتداء على دين أو خلق، أو ما يلاقيه رجل يُصرِّح ببغضه لوطنه أو يُظْهِر عدم الاهتمام بانتصاره في حرب من الحروب. في حين أنَّ المواطن إذا نادى بقتل أعداء الوطن صفَّقت له الجماهير، بل إنَّ الاعتداء على حرمة الدين ذاته قد يكون أحيانًا أقل فُحشًا في نظر كثير من الناس من الاعتداء على حرمة الوطن. وقد يُبرِّر المواطنون حُكمهم القارص على مَن يعتدي على رمز الوطنية بأنَّ من يعتدي على بلده يدل على أنَّه لا يعرف التماسك البشري أو الشعور الاجتماعي. غير أنَّ هذا الحكم يصدق أيضًا على من يُنادي بالحرب ضد شعب آخر، أو بقتل الأبرياء من جنس آخر، أو باستغلال غيره في سبيل مصلحته الشخصية. وليس من شكٍّ في أنَّ عدم الاهتمام بالوطن دليل على انعدام المسئولية الاجتماعية والتماسك البشري. بيد أنَّ الاعتداء على غير المواطنين هو كذلك دليل على انعدام المسئولية الاجتماعية والتماسك البشري. ولا بُدَّ للإنسان من أن يُحرِّر عقله وحُبَّه بدرجة أعلى مِمَّا فعل حتَّى الآن، ولا بد له من أن يُنْشئ عالَمًا يقوم على التماسك البشري الشامل وعلى العدالة المُطلَقة، ولا بُدَّ له من أن يحس بارتباطه برباط الأخوة العالمية. لا بُدَّ له من ذلك لكي يخلق لنفسه صورة جديدة من صور الارتباط البشري، ولكي يُحوِّل دنياه إلى وطن إنساني حقًّا.

(د) التفرُّد

يُمكن تعريف الإنسان بأنَّه الحيوان الذي يستطيع أن يقول «أنا»، والذي يستطيع أن يكون مُدْرِكًا لنفسه كوحدة مستقلة. فالحيوان جزء من الطبيعة داخل فيها، لا يتجاوزها، وليس له وعي بنفسه، وليست به حاجة إلى الإحساس بذاتيته. أمَّا الإنسان، فلأنَّه ينفصل عن الطبيعة ولأنَّه يتمتَّع بالعقل والخيال، فهو بحاجة إلى تكوين فكرة عن نفسه، وبحاجة إلى أن يُحس بذاتيته. ولأنَّ الإنسان يُؤثِّر في الحياة كما يتأثر بها، ولأنَّه فقد وحدته الأولى مع الطبيعة، ولأنَّ عليه أن يُقرِّر القرارات وأن يختار، ولأنَّه يُحس اختلاف شخصه عن شخص جاره، مِن أَجْل هذا فلا مناصَ له من الإحساس بأنَّ نشاطه يدور حول نفسه.

وهذه الحاجة إلى الإحساس بالذاتية كالحاجة إلى الاتصال وإلى الارتباط والإنشاء؛ حيوية للإنسان لازمة له، ولا يُمكن أن يكون سليم العقل إذا لم يجد لنفسه سبيلًا إلى سَدِّها. إنَّ إحساس المرء بذاتيته يتطوَّر عن خروجه من «الروابط الأولية» التي تربطه بأمه الطبيعة. والطفل الذي لا يزال يشعر بوحدته مع أمه لا يستطيع أن يقول «أنا»، وليست به حاجة إلى أن يقول ذلك. وهو لا يُدرك ذاته متميزة عن غيرها إلَّا بعد أن يُدرك أنَّ العالم الخارجي منفصل عنه ومختلف عنه. ومن الكلمات التي لا يستعملها الطفل إلَّا مُتأخرًا مُشيرًا إلى نفسه كلمة «أنا».

وفي تطوُّر الجنس البشري تتوقَّف درجة وعي الإنسان بنفسه وبانفصاله كنفس مستقلة على مدى خروجه من القبيلة ومدى تطوُّره في عملية التفرُّد. فالعضو في القبيلة البدائية لا يُفرِّق في إحساسه بذاتيته بين «أنا» و«نحن»، ولا يستطيع أن يتصوَّر نفسه فردًا له وجود مستقل عن المجموع. وفي عالَم العصور الوسطى كان الفرد يُدرك نفسه مرتبطًا بالدور الاجتماعي الذي يُؤدِّيه في نظام الجماعة الطبقي. فالسيد والمُزارِع لا يتصوَّر أنَّه يسود أو يزرع بحكم المُصادَفة، وإنَّما هو يفعل ذلك بحكم الطبيعة، فهو نظام ثابت لا يُمكن أن يتغيَّر. فلمَّا انهار نظام الإقطاع، تنبَّه الفرد إلى نفسه وتساءل «من أنا؟» وتلك هي المشكلة الفلسفية التي أثارها ديكارت، فحلَّ مشكلة الذاتية بقوله: «أنا أشكُّ — إذن فأنا أفكر، وإنما أفكر — فإذن أنا موجود». وهذا الحل يحصر مشكلة الذاتية في التفكير ولا يراها في محيط الشعور والعمل الإنشائي.

وقد اتجه تطوُّر الثقافة الغربية نحو خلق أساس للشعور بالفردية شعورًا كاملًا. وبتحرير الفرد سياسيًّا واقتصاديًّا، وبتربيته على أن يُفكِّر لنفسه، وبتحريره من تحكُّم السُّلطة الحاكمة فيه، يأمل الإنسان أن يشعر «بِإنِّيَّته». ولكن قلَّ مِنَ الناس مَن شعر بهذه الأنية، وبقيت الفردية عند أكثر الناس مجرد حجاب يختفي وراءه الفشل في اكتساب الإحساس الفردي بالذاتية.

وظلَّ الإنسان يبحث عن الإحساس الفردي الحق بالذاتية، ولَمَّا لم يبلغه اخترع له نظمًا أخرى تحل محله، فأوجد الأُمَّة، والمذهب، والطبقة، والمهنة. وبعد أن اختفت الذاتية القبلية الأصلية، وقبل أن يكتسب المرء الإحساس الفردي الحق بالذاتية، خلق لنفسه تعابير تُشعره بذاتيته، كقوله مثلًا «أنا أمريكي» أو «أنا بروتستانتي» أو «أنا من رجال الأعمال». وهي الصفات التي تعرف الفرد بنفسه، وإن تكن قد أخذت أخيرًا في الزوال — وبخاصةً في أمريكا — ليحل محلها التجانس مع المجموع، والانخراط في سلك القطيع، وأداء ما يُؤدِّيه الآخرون.

فبالقدر الذي لا أُخالف به غيري، أو بالقدر الذي أتفق به معه، وبالقدر الذي يصفني به الناس بأنِّي «رجل عادي بغير شذوذ» — بهذا القدر أحس بأنِّي أكون أنا أو «بأنِّي ها أنا ذا كما يُريدني غيري أن أكون» كما ذكر بيراندلو في إحدى مسرحياته. هذا هو الإحساس الحديث بالذاتية: التجانس مع الآخرين وتبعية المجموع.

إنَّ مشكلة الإحساس بالذاتية ليست كما يزعم الباحثون في كثير من الأحيان مشكلة فلسفية فحسب، أو مشكلة لا تتعلَّق إلَّا بالعقل والفكر. إنَّما الحاجة إلى الإحساس بالذاتية تنبثق من ظروف الوجود البشري نفسها، وهي مصدر أقوى وأعمق ما يبذله الإنسان من كفاح في حياته. ولا يستطيع المرء أن يكون سليم العقل إلَّا إذا أحس بإنيته وذاتيته. ولَمَّا كان الأمر كذلك فهو يندفع إلى القيام بأي عمل في سبيل اكتساب هذا الإحساس. وهذه الحاجة تَكمُن وراء ميله الشديد إلى التجانس، بل إنَّها لأشد أحيانًا من الحاجة إلى البقاء المادي. ومن الواضح الجلي أنَّ الناس يميلون إلى المخاطرة بحياتهم، والتخلِّي عن حبهم، والتنازل عن حريتهم، والتضحية بآرائهم، من أجل الاتحاد مع القطيع، ومن أجل التجانس مع الجمهور؛ أي من أجل اكتساب الإحساس بالذاتية، حتَّى إن كان إحساسًا وهميًّا باطلًا.

(هـ) التعقُّل

لَمَّا كان للإنسان عقل وخيال كان لا بُدَّ له من الإحساس بذاتيته، كما أنَّه لا بد له من أن يُوجِّه نفسه في هذه الدنيا توجيهًا مفهومًا معقولًا. وتُشبه هذه العملية في تطوُّرها عملية النمو البدني خلال السنوات الأولى من حياة الطفل، التي تبلغ نهايتها عندما يستطيع الطفل أن يمشي وحده بغير مُعين، وأن يلمس الأشياء ويتناولها مُدركًا لها عارفًا بها. وبعدما يكتسب الطفل القدرة على المشي والكلام يكون قد خطا الخطوة الأولى فقط في نموه الإنساني. إنَّ الإنسان يجد نفسه منذ البداية مُحاطًا بظواهر كثيرة مُحيِّرة، ولَمَّا كان يتميز بالعقل فلا مفرَّ له من أن يُفسِّر هذه الظواهر، وأن يضعها في إطار يفهمه ويسمح له بمعالجتها في فكره. وكُلَّما تقدَّم عقل الإنسان اقتربت فلسفته في تفسير الظواهر من الصحة ودنَت من الواقع. ولا بُدَّ للمرء — على أيَّة حال من الأحوال — من فلسفة عامة يُفسِّر بها ظواهر الكون والطبيعة، سواء كانت هذه الفلسفة صحيحة أو وهمًا. وهي أشبه بالإطار العام الذي يضع فيه المرء كل واقعة من الوقائع موضعًا مُعيَّنًا. وهذه الفلسفة العامة — أو هذا الإطار العام للحوادث والوقائع — حاجة من حاجات الإنسان

الأساسية. فعقيدة المرء في الطوطم، أو في إله المطر، أو في امتياز العنصر الذي ينتمي إليه ومستقبله، كل ذلك يُشبع حاجته إلى إطار عام مُوجَّه. ومن الواضح أنَّ الصورة التي يرسمها المرء للعالم تزداد وضوحًا بازدياد معارفه وتقدُّم عقله وفكره. ولَمَّا كانت القدرة الذهنية للجنس البشري — من الناحية البيولوجية — قد بقيت في مستوًى واحد آلاف الأجيال، فإنَّ الوصول إلى «الموضوعية» — أي اكتساب القدرة على رؤية العالم والطبيعة، والأشخاص الآخرين، بل وذات الشخص، على حقيقتها لا تشوبها الرغبات والمخاوف — يتطلَّب أمدًا طويلًا. وكُلَّما تقدَّمت «الموضوعية» في تفكير الإنسان كان أقرب إلى الواقع، وأشد نضوجًا، وأقدر على خلق عالم إنساني يطمئن إليه. إنَّ العقل هو قدرة الإنسان على «إدراك» العالم بالفكر، وهو في ذلك نقيض الذكاء، وهو قدرة المرء على «تناول» الدنيا بمعونة الفكر. العقل أداة الإنسان للوصول إلى الحق، والذكاء أداته لتناول الدنيا بدرجة أكثر نجاحًا. والأداة الأولى إنسانية بالضرورة، أمَّا الثانية فتتعلَّق بالجانب الحيواني من الإنسان.

العقل مقدرة يجب تدريبها لكي تتطوَّر، وهي لا تقبل التجزئة. أقصد أنَّ القدرة على الموضوعية تشتمل على معرفة الطبيعة، كما تشتمل على معرفة الإنسان، والمجتمع، والنفس، ولا ينبغي أن تقتصر على ناحية واحدة دون النواحي الأخرى. فالعقل قدرة إنسانية يجب أن تمتد إلى العالم كله الذي يعيش فيه الإنسان.

هذه الحاجة عند الإنسان لكي تكون لديه فلسفة عامة يُفسِّر بها الكون، أو إطار واحد يُوجِّه حياته توجيهًا عقليًّا، هذه الحاجة يسدها الإنسان بشتى الطرق. فهو قد يعتقد في الطوطم، أو في دين من الأديان، إلهي أو غير إلهي. أو في نظام فلسفي مُعيَّن كالرِّواقية. وكل ذلك يُؤدِّي إلى غرض واحد، وهو الوفاء بحاجة الإنسان إلى نظام فكري شامل، وإلى هدف يُكرِّس حياته له، يُكْسِب وجوده وموقفه من الدنيا معنًى ومغزًى.

الفصل الرابع

الصحة العقلية والمجتمع

تتوقَّف الصحة العقلية للإنسان على رأينا في طبيعته. وقد حاولنا في الفصل السابق أن نُبيِّن أنَّ حاجات الإنسان وميوله تنبثق من ظروف وجوده الخاصة به، أعني من شعوره بالوحشة في هذه الدنيا التي انفصل فيها عن عالم الحيوان وعن الطبيعة وأخذ يبحث لنفسه فيها عن صلات جديدة. إنَّ الحاجات التي يشترك الإنسان فيها مع الحيوان — الجوع والعطش والحاجة إلى النوم وإشباع الغريزة الجنسية — حاجات أساسية هامة؛ لأنَّها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتكوين الجسم الطبيعي. وهي حاجات قد تنقلب إلى قوًى هائلة إذا لم يُشبعها صاحبها (ويصدق ذلك بطبيعة الحال على الحاجة إلى الطعام والنوم أكثر مِمَّا يصدق على الحاجة إلى إشباع الغريزة الجنسية، التي لا تبلغ قُوَّتها إذا لم تُشبع قوة الحاجات الأخرى، على الأقل من الناحية الفسيولوجية.)

غير أنَّ إشباع هذه الحاجات إشباعًا كاملًا لا يكفي لضمان سلامة العقل وصحته. فإنَّ ذلك يتوقَّف على إشباع تلك الحاجات والميول التي يختص بها الإنسان وحده، والتي تنبثق عن موقف الإنسان من الطبيعة، وأقصد بها حاجته إلى الاتصال، وإلى الخلق والإنشاء، والارتباط الأموي، وحاجته إلى الإحساس بذاتيته، وإلى إطار عام من التوجيه الفكري يُفسِّر به ما حوله من ظواهر ومظاهر، وإلى هدف يُكرِّس له حياته. إنَّ أقوى ميول الإنسان، وأقصد به شهوة السلطان، والاعتزاز بالنفس، ومعرفة الحقيقة، والميل إلى الحب والأخوة، وإلى الهدم والإنشاء، وإلى توجيه الأعمال نحو هدف مُعيَّن، كل ذلك يصدر عن طبيعة وجود الإنسان، ولا يعود إلى «الطاقة المكبوتة» التي أشار إليها فرويد.

إنَّ إيجاد حلٍّ لحاجات الإنسان الفسيولوجية أمر يسير، والصعوبة في ذلك اجتماعية واقتصادية فحسب. أمَّا إيجاد حل لحاجات الإنسان البشرية الخاصة به فأمر مُعقَّد غاية

التعقيد؛ إذ يتوقَّف على عوامل عدة، كما يتوقَّف على طريقة تنظيم المجتمع الذي يعيش فيه وكيف يُحدِّد هذا التنظيم العلاقات الإنسانية في داخله.

إنَّ الحاجات السيكولوجية الأساسية التي تنبثق من خصائص الوجود الإنساني لا بُدَّ من إشباعها بطريقة ما، وإلَّا اختلَّ عقل الإنسان. كما أنَّ الحاجات الفسيولوجية لا بُدَّ من إشباعها وإلَّا انتهى صاحبها إلى الموت. غير أنَّ الطُّرق التي يمكن بها سد الحاجات السيكولوجية مُتعدِّدة، والفرق بين طريقة وأخرى يُضارع الفرق بين درجات الصحة العقلية المختلفة، وإذا لم تُوَفَّ حاجة من الحاجات الأساسية كان اختلال العقل نتيجة طبيعية، وإذا وُفِّيَت هذه الحاجة بطريقة لا ترضي أدَّى ذلك إلى شذوذ عند الفرد أو عيب في المجتمع. لا بُدَّ للإنسان — مثلًا — من الاتصال بالآخَرين، فإن كان اتصاله بهم باعتماده عليهم، أو بشعوره بالانفصال عنهم وعدم الاندماج فيهم، فَقَدَ استقلاله وذاتيته، وأمسى ضعيفًا متألِّمًا مُعاديًا للمجتمع يفتقر إلى حرارة العاطفة. ولا يستطيع المرء أن يحس وحدته مع غيره — مع احتفاظه بذاتيته في الوقت عينه — إلَّا إنِ استطاع أن يتصل بالناس عن طريق المحبة، كما أنَّه لا يستطيع أن يتحد مع الطبيعة دون أن يتلاشى فيها إلَّا عن طريق اتصاله بها بالعمل المنتج. وإذا ظلَّ الإنسان متصلًا اتصالًا أُمويًّا بالطبيعة، أو الأم، أو القبيلة، توقَّف نمو فرديته وعقله، وبقي فريسة سهلة للطبيعة، دون أن يُحسَّ وحدته معها. فالمرء لا يستطيع أن يشعر بالطمأنينة في بيئته، وبالأمن في نفسه، والسيادة على حياته، إلَّا إذا تطوَّر عقله وتطوَّرت عاطفة الحب عنده، واتصل بالعالم الطبيعي والاجتماعي بطريقة إنسانية. ولست بحاجة إلى أن أقول إنَّ الإنسان لا يتجاوز نفسه إلى ما وراءها، ذلك التجاوز الذي فصلنا القول فيه في الفصل السابق إلَّا بطريق الإنشاء أو التدمير. والتدمير يؤدِّي إلى ألم النفس، والإنشاء يُؤدِّي إلى سعادتها. ومن اليسير كذلك أن نرى أنَّ إحساس المرء بذاتيته — ذلك الإحساس الذي يستند إلى استغلال المرء لقواه — هو الذي يُكسب الإنسان قُوَّته. في حين أنَّ كل صورة أخرى من صور الإحساس بالذاتية تقوم على أساس الجماعة تجعل المرء مُعتمدًا على غيره، فيُمسي مخلوقًا عاجزًا ضعيفًا. وأخيرًا أستطيع أن أقول: إنَّ المرء لا يستطيع أن يجعل هذا العالَم عَالَمه إلَّا بمقدار إدراكه للواقع، فإن هو عاش في أوهام، فلن يُغيِّر من الظروف التي تقتضي هذه الأوهام.

وأستطيع بإيجاز أن أقول: إنَّ فكرة الصحة العقلية تصدر عن ظروف الوجود البشري ذاتها، وهي هي بعينها في كل العصور وكل الثقافات. وتتميَّز صحة العقل بالقدرة على الحب وعلى الإنشاء، وبالتخلُّص من الارتباط بالقبيلة والأرض ارتباطًا أُمويًّا،

وبالإحساس بالذاتية الذي يقوم على أساس إحساس المرء بذاته باعتبارها أداته في استغلال قُوَاه، وبإدراك الواقع داخل النفوس وخارجها، أي بتقدُّم العقل والنظرة الموضوعية.

وهذا التعريف بالصحة العقلية يتفق وما بشَّر به الرسل والأنبياء. وهذا التوافق بين ما قدَّمنا من تعريف وما نادى به كبار الروحانيين في التاريخ يحمل بعض علماء النفس المُحدَثِين على الاعتقاد بأنَّ هذه الفروض السيكولوجية ليست فروضًا علمية، وإنَّما هي «مُثُل عُليا» فلسفية أو دينية. ويشق عليهم أن يروا أنَّ التعاليم الكبرى في جميع الثقافات إنَّما قامَت على إدراك طبيعة الإنسان إدراكًا عقليًّا، وعلى الظروف اللازمة لتطوُّره تطوُّرًا كاملًا. وإنَّ هذا الإدراك لطبيعة الإنسان، وهذه الظروف اللازمة لتطوُّره لَتعلِّل لنا لماذا كان كبار المُصلِحين في أكثر أرجاء العالم، وفي مختلف عصور التاريخ، يُنادُون بنفس المبادئ، دون أن يُؤثِّر أحدهم في الآخر، أو يتأثر أحدهم بغيره تأثُّرًا لا يكاد يُذكر. فبهذه المبادئ نادى أخناتون وموسى ولاوتسي وبوذا وسقراط ويسوع وغيرهم.

ولا يَشقُّ فَهْم هذه النظريات التي أوردناها هنا إلَّا على علماء النفس المتأثِّرين بماديَّة القرن التاسع عشر، ومنهم فرويد، الذي عزا نشاط الإنسان إلى ما أسماه «الطاقة المكبوتة»، وهو تفسير فسيولوجي لظاهرة نفسية.

وكما أنَّ الفرد البالغ يُعاني حالةً نفسية شاذة إذا كان يقف من الحياة موقف الطفل الرضيع، فكذلك الجنس البشري يُعتبر في حالة مَرضية إذا كان يقف من الحياة بعد تطوُّرها موقفه منها أيام طفولة البشرية. والفارق بين الطفل والإنسانية البُدائية أنَّ الطفل في دور تكوينه العضوي، في حين أنَّ أفراد الإنسانية البُدائية قد تمَّ نُضْجُهم الذهني والبدني، ولم يتم نُضْجُهم الثقافي. بمعنى أنَّ الطفل في الثقافة البُدائية يُمكن أن ينتقل إلى ثقافة مُتقدِّمة ينمو فيها نمو الأطفال الآخَرين. وبعبارة أخرى تستطيع أن تقول إنَّ الطفل الرضيع لا يُمكن أن يُحقِّق النضج الروحي والثقافي الذي يتمتَّع به البالغ، في حين أنَّ الإنسان في العصر البدائي كان يجوز له أن يبلغ كمال الإنسان بعد تطوُّره لو توفَّرت له الظروف الثقافية لهذا الكمال. وقد بلغنا في الوقت الحاضر حالة من التفرُّد لا يستطيع أن يستخدم فيها الحرية استخدامًا مثمرًا إلَّا شخصية ناضجة كاملة التطور، فإذا لم يُطوِّر الفرد عقله وقدرته على الحب عجز عن حمل عبء الحرية والفردية، وحاول أن يلتمس لنفسه روابط مُصطَنَعة تُشعره بالاتصال وبامتداد جذوره إلى غيره من الكائنات والمخلوقات.

وسواء تحدَّثنا عن «الصحة العقلية» أو «التطوُّر الناضج» للجنس البشري فإنَّ فكرة الصحة العقلية أو النضوج فكرة موضوعية لا نبلغها إلَّا بعد أن ندرك «موقف الإنسان من

الوجود» والضرورات والحاجات البشرية التي تنبثق من موقفه هذا. ويترتَّب على ذلك كما ذكرنا من قبل أنَّ الصحة العقلية لا يُمكن تعريفها في حدود «ملاءمة» الفرد للمجتمع، بل إنَّها على العكس من ذلك يجب تعريفها في حدود ملاءمة المجتمع لحاجات الإنسان، ودور المجتمع في تيسير أو تعسير سد هذه الحاجات. إنَّ صحة الفرد أو عدم صحته من الناحية العقلية ليست أمرًا فرديًّا قبل كل شيء، وإنَّما تتوقَّف على بناء مجتمعه. فالمجتمع السليم يزيد من قدرة المرء على حب الآخرين، وعلى العمل الإنشائي، وعلى تقدم عقله ونظرته الموضوعية إلى الأمور، وعلى إحساسه بذاته إحساسًا يقوم على أساس استخدامه لقواه المنتجة. والمجتمع المريض مجتمع يخلق العداوة المتبادلة، وعدم الثقة، مِمَّا يُحوِّل المرء إلى أداة منفعة واستغلال لغيره، ويحرمه إحساسه بذاته، إلَّا بمقدار ما يخضع لغيره أو بمقدار ما يتحوَّل إلى إنسان آلي. ويُمكن للمجتمع أن يؤدِّي الوظيفتين؛ يُمكنه أن يُساعد على تطوُّر الإنسان تطوُّرًا سليمًا، ويُمكنه أن يعوق هذا التطوُّر. والواقع أنَّ أكثر المجتمعات يؤدِّي الوظيفتين معًا. وهذه هي المشكلة: إلى أي حدٍّ وفي أي اتجاه يكون للمجتمع تأثيره الإيجابي أو تأثيره السلبي.

وكل دراسة للعلاقة بين المجتمع والطبيعة البشرية لا بُدَّ أن تأخذ في الاعتبار أثر المجتمع في الإنسان من معونة أو تعويق في سبيل تطوُّره تطوُّرًا سليمًا، يتفق وطبيعته والحاجات التي تنبثق من هذه الطبيعة. ولَمَّا كان أكثر المُؤلِّفين قد اهتموا بالأثر الإيجابي للمجتمع الحديث في الإنسان. فسوف أُهْمِل هذه الناحية في هذا الكتاب، وأوثر بعنايتي الناحية الأخرى المُهْمَلة، الناحية السلبية، أي أثر المجتمع الحديث فيما يشكو الإنسان من عِلَّة.

الفصل الخامس

الإنسان في المجتمع الرأسمالي

تمهيد

لا يُمكننا أن نبحث في الصحة العقلية بحثًا له معنًى إذا نَظرْنا إليها كصفة معنوية مُجرَّدة لمجتمَع وهمي مُجرَّد لا وجود له في الواقع. إذا أردنا أن نبحث الآن في حالة الصِّحَّة العقلية عند الرجل المُعاصر المُتشبِّع بالثقافة الغربية، وإذا أردنا أن نعرف أي العوامل في طريقة حياته يؤدِّي إلى المرض وأيها يؤدِّي إلى الصحة، وَجَب علينا أن ندرس أثر الظروف المُعيَّنة — التي تُحيط بطريقة إنتاجنا والتي تُحيط بنظامنا الاجتماعي والسياسي — في طبيعتنا البشرية؛ كما يجب علينا أن نتصوَّر شخصية الرجل العادي الذي يعيش ويعمل في ظل هذه الظروف. ولن يكون لدينا أساس نبني عليه حُكْمَنا على صحة العقل وسلامته عند الإنسان في العصر الحديث إلَّا إذا حدَّدنا الصفات الاجتماعية لشخصيته في صورة عامة مَهما تكن هذه الصورة ساذجة أو ناقصة، وسأُطلق على هذه الصورة اسم «الشخصية الاجتماعية».

وأعني بالشخصية الاجتماعية مجموع الخصائص التي يشترك فيها أكثر الأفراد في ثقافة واحدة مُتميِّزة عن الخصائص الفردية التي يختلف فيها فرد عن فرد في قوم ينتمون إلى ثقافة واحدة. وليست الشخصية الاجتماعية مجرد مجموع الخصائص التي نجدها عند أكثر الناس في ثقافة من الثقافات، وإنَّما تهمنا منها وظيفتها التي تُؤدِّيها والتي سوف أشرع الآن في معالجتها.

يسير العمل في كل مجتمع بطُرق مُعيَّنة اقتضتها ظروف خارجية. وتشمل هذه الظروف طُرق الإنتاج والتوزيع التي تعتمد على المواد الخام، والوسائل العملية في الصناعة، والجو، وعدد السكان، والعوامل السياسية والجغرافية، والتقاليد والمؤثرات الثقافية التي يتعرَّض لها المجتمع. وليس هناك «مجتمع» بوجه عام، وإنَّما هناك نظم اجتماعية مُعيَّنة يسير العمل فيها بطرق مختلفة. ومع أنَّ هذه النظم الاجتماعية تتغيَّر خلال التطوُّر التاريخي، إلَّا أنَّها ثابتة نسبيًّا في أي فترة تاريخية مُعيَّنة. ولا يُمكن أن يعيش المجتمع

إلَّا بالعمل في حدود نظامه المُعيَّن. إنَّ أعضاء المجتمع — أو طبقاته المختلفة — لا بُدَّ أن يسلكوا سلوكًا يُمكِّنهم من أداء وظائفهم بالمعنى الذي يتطلَّبه النظام الاجتماعي. ووظيفة «الشخصية الاجتماعية» أن تُشكِّل نشاط أعضاء المجتمع بحيث لا يكون سلوكهم عبارة عن قرارات يُصدرونها عن وعي باتباع النظام الاجتماعي أو عدم اتباعه، وإنَّما يكون عبارة عن «إرادة العمل طبقًا لما ينبغي لهم أن يعملوا» وأن ترتاح في الوقت ذاته نفوسهم إلى العمل وفقًا لمتطلبات الثقافة السائدة. وبعبارة أخرى وظيفة الشخصية الاجتماعية أن تُشكِّل النشاط البشري وتُوجِّهه في حدود مجتمع مُعيَّن من أجل استمرار هذا المجتمع في أداء وظيفته.

فالمجتمع الصناعي الحديث — على سبيل المثال — لم يكن ليُحقِّق أهدافه لولا أنَّه جمع كل ما عند الأفراد الأحرار من نشاط للعمل بدرجة لم يسبق لها مثيل. في هذا المجتمع يُوجِّه المرء إلى بذل القسط الأوفر من نشاطه في العمل، وفي الخضوع للنظام، والمواظبة إلى حدٍّ غير مألوف في أيَّة ثقافة أخرى من الثقافات. ولم يكن بالإمكان للمجتمع الصناعي الحديث أن يُؤدِّي وظيفته لو أنَّ كل فرد فيه أخذ يُقرِّر لنفسه يوميًّا وهو راعٍ لما يُقرِّر أنَّه يُريد أن يعمل، ويُريد أن يُحافظ على المواعيد، إلى آخر ذلك؛ لأنَّ مثل هذه القرارات التي تصدر عن وعي تُؤدِّي إلى استثناءات أكثر مِمَّا يُطيقه سير عجلة المجتمع سيرًا هينًا هادئًا. ولا يُجدي لحسن سير العمل في المجتمع الصناعي الحديث استخدام التهديد والقوة؛ لأنَّ الأعمال المُتنوعة في هذا المجتمع لا يُمكن أن تتم إلَّا بالعمل الحر لا بالعمل الإجباري. إنَّ «ضرورة العمل، والمواظبة، والنظام، لا بُدَّ أن تتحوَّل إلى دافع داخلي لتحقيق هذه الأغراض. ومعنى ذلك أنَّ المجتمع لا بُدَّ له من إنتاج شخصية اجتماعية تكمن فيها هذه الدوافع».

ولا تتكوَّن الشخصية الاجتماعية من عامل واحد فحسب، وإنَّما هي نتيجة التفاعل بين العوامل الاجتماعية والمذهبية. ولمَّا كان العامل الاقتصادي أقل من غيره تغيرًا وأقرب العوامل إلى الثبات، كانت له الغلبة في هذا التفاعل. وليس معنى هذا أنَّ الدافع إلى الكسب المادي هو القوة الدافعة الوحيدة في الإنسان، بل وليس معناه أنَّه أشد هذه القوى أثرًا. وإنَّما معناه أنَّ الفرد والمجتمع يهتمون أولًا بالبقاء، ولا يُمكنهم أن يبحثوا عن إشباع الحاجات البشرية المُلِّحة الأخرى إلَّا بعد الاطمئنان إلى البقاء. والبقاء يعني أنَّ الإنسان لا بُدَّ أن ينتج، أي لا بُدَّ له من أن يحصل على الحد الأدنى من الطعام والمأوى الضروريين للبقاء، والأدوات التي تتطلَّبها عمليات الإنتاج، مهما تكن هذه العمليات ساذجة بدائية.

وطريقة الإنتاج بدورها تُحدِّد العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين أفراد المجتمع. وهي التي تُحدِّد طريقة العيش ووسائله. ولست بهذا أغض من شأن الآراء الفلسفية والسياسية والدينية، فهي عندما تجد طريقها إلى الشخصية الاجتماعية، يكون لها أثرها في هذه الشخصية وفيما تتميَّز به من صفات.

ولأذكر في هذا الصدد مرة أخرى، وأنا أتحدَّث عن بناء المجتمع الاقتصادي والاجتماعي وأثره في تكوين الشخصية الاجتماعية، أنِّي إنَّما أتحدَّث عن طرفٍ واحد فقط في العلاقة المتبادلة بين النظام الاجتماعي والإنسان، أمَّا الطرف الآخر الذي لا مناصَ من بحثه فهو طبيعة الإنسان، التي تصوغ بدورها الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها. ولا نستطيع أن نفهم العملية الاجتماعية إلَّا إذا بدأنا بمعرفة حقيقة الإنسان، خصائصه النفسية وخصائصه الفسيولوجية، وإلَّا إذا بحثنا في العلاقة بين طبيعة الإنسان وطبيعة الظروف الخارجية التي يعيش فيها، والتي لا بُدَّ له من السيطرة عليها إذا كان لا بُدَّ له من البقاء. وقد ذكرنا فيما سلف ما يكفي القارئ معرفته عن طبيعة الإنسان.

ونخلص مِمَّا تقدم إلى أنَّ الظروف الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الصناعي الحديث التي تُكوِّن شخصية الرجل المعاصر، والتي يرجع إليها اضطراب صحته العقلية، هذه الظروف تتطلَّب إدراك العناصر التي تُميِّز أسلوب الإنتاج الرأسمالي، كما تتطلَّب فهم المجتمع الذي يقوم على أساس الملكية في عصر صناعي. ولا بُدَّ من عرض موجز لهذه النواحي لكي تكون أساسًا لما يتلوه من تحليل الشخصية الاجتماعية للإنسان في المجتمع الغربي المعاصر.

أثر الرأسمالية في تكوين الشخصية

(أ) رأسمالية القرنين السابع عشر والثامن عشر

إنَّ النظام الاقتصادي الذي ساد بلاد الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر هو الرأسمالية. وبرغم ما انتاب هذا النظام من تَغيُّرات داخلية، فقد احتفظ بسمات عامَّة لازَمَته طوال تاريخه، وأهم هذه السمات:

(١) تمتُّع الفرد بِحُرِّيَّته السياسية والقضائية.

(٢) بَيْع هؤلاء الأفراد المُتحرِّرين — عُمَّالًا ومُوظَّفِين — عملهم لصاحب رأس المال في سوق العمل بطريق التعاقُد.

(٣) وجود سوق للسلع تُحدِّد الأسعار وتنظِّم تَبادُل المنتَجات.

(٤) ذيوع الاعتقاد بأنَّ الفرد إنَّما يعمل ليُحقِّق لنفسه ربحًا، مع الإيمان — برغم ذلك — بأنَّ التَّنافُس بين الأفراد يُحقِّق أكبر نفعٍ للمجموع.

وبرغم امتداد هذه المُميِّزات في النظام الرأسمالي إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، فقد طرأ عليها شيء من التعديل أوْجَد أَوجُهًا للخلاف لا تقلُّ أهمية عن أُوجُه التشابه. ولَمَّا كان اهتمامنا بتحليل أثر البناء الاجتماعي والاقتصادي المُعاصر في الإنسان، فلا مناصَ لنا من البحث في صفات النظام الرأسمالي في القرنين السابع عشر والثامن عشر أولًا، ثمَّ البحث في هذه الصفات بعد ذلك في القرن التاسع عشر، مع بيان أَوجُه الخلاف بينها وبين ما تطوَّر إليه المجتمَع والإنسان في القرن العشرين.

ولا مفرَّ عند الكلام عن القرنين السابع عشر والثامن عشر من ذكر صفتين تتميَّز بهما هذه الفترة الأولى من نظام الرأسمالية؛ الأولى: أنَّ الفنون العملية والصناعات كانت في بدايتها؛ إذا قورنت بتقدُّمها في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. والثانية: أنَّ عادات العصور الوسطى وآراءها وثقافتها كانت لا تزال ذات أثر كبير على الوسائل الاقتصادية التي سادت هذه الفترة. فكان — مثلًا — مِمَّا يُنافي الدين والأخلاق أن يُحاول أحد التُّجَّار أن يجتذب الزبائن من غيره بتخفيض الأسعار أو بغير ذلك من الوسائل، فتلك شراهة تُفيد فردًا وتضرُّ أفرادًا.

وفي ذلك العصر تشكَّك الناس في قيمة الآلة؛ لأنَّها تُهدِّد الناس بِحِرمَانهم من العمل، فالآلة — كما قال كلبير — «عدو العمل.» ويقول منتسكيو: «إنَّ الآلات التي يقلُّ بسببها عدد العُمَّال أدوات قاتلة هدَّامة.» وهذه الاتجاهات تستند إلى مبادئ كان لها أثرها في حياة الإنسان عدة قرون. وأهم هذه المبادئ أنَّ المجتمع والاقتصاد يقومان من أَجْل الفرد، ولا يوجد الفرد من أجلهما، ولا يكون التقدُّم الاقتصادي صحيحًا إذا كان يُؤذِي أي طائفة في المجتمع؛ لأنَّ العقيدة السائدة كانت تدعو إلى ضرورة التوازن الاجتماعي، كما تقول بأنَّ أي اختلال في هذا التوازن يؤدِّي إلى ضرر المجموع.

(ب) رأسمالية القرن التاسع عشر

أمَّا في القرن التاسع عشر فقد تغيَّر هذا الاتجاه، وفقد الكائن البشري الحي مكانته المركزية وأهميته في النظام الاقتصادي، وحلَّ محله في المكانة والأهمية العمل والإنتاج. ولم يُصبح الإنسان «مقياس كل شيء» في المحيط الاقتصادي. وبات العنصر المُميِّز لرأسمالية القرن

التاسع عشر استغلال العامل. وكان من القوانين الطبيعية أو الاجتماعية أن تعيش مئات الألوف من العُمَّال مُهدَّدة بخطر الموت جوعًا. وكان صاحب رأس المال لا يُخالف المبادئ الخُلقية إذا هو استغل العامل الذي يستأجره إلى أقصى حدٍّ في سبيل تحقيق الأرباح. ولم يكن هناك إحساس بضرورة التماسك البشري بين صاحب رأس المال ومن يستغلهم من العُمَّال، بل كانت شريعة الغاب هي السائدة في عالم الاقتصاد. وانحلَّت جميع القيود التي وضعتها القرون السالفة. يبحث صاحب رأس المال عن زبونه، ويُحاول أن يُضارب زملاءه في أسعار السلع التي يتَّجرُ فيها ما أمكنه ذلك. وباستخدام الآلة البخارية ازداد تقسيم العمل، وتضخَّمت المشروعات؛ مِمَّا أفقد العامل إدراكه للعمل إدراكًا كافيًا، كما أفقده الاهتمام به أو إتقانه. وأمسى المبدأ العام في ظل هذا النظام الرأسمالي ألَّا يأبه الفرد إلَّا بكَسبه الخاص، ظنًّا منه أنَّ في ذلك سعادة المجموع ويا سوء ما ظنَّ!

وكذلك كانت السوق في القرنين السابع عشر والثامن عشر تتحكَّم في أسعار السلع ولكن كانت تخضع لقيود من الأخلاق. بحيث لا ترتفع عن الطاقة الاقتصادية للأفراد، ولكنَّها أمست في القرن التاسع عشر حرة لا تتقيَّد بأي شرط. وقد يعتقد الفرد أنَّه يعمل في ذلك طبقًا لما تُمليه عليه مصلحته الشخصية، في حين أنَّه في الواقع يخضع لقوانين السوق والجهاز الاقتصادي الذي يسود المجتمع، ويُؤيِّده الجميع وإن لم يكن قانونًا مُدوَّنًا مكتوبًا. فأصبَحْنَا نرى صاحب رأس المال يتوسَّع في عمله، لا لأنَّه يُريد ذلك، وإنَّما يتوسع في عمله لأنَّه مضطر إلى ذلك اضطرارًا؛ لأنَّه إن توانى في توسُّعه تخلَّف عن غيره وقضى على عمله جنون السوق. فصاحب رأس المال في هذا مُسيَّر لا مُخيَّر؛ وقد أخذت صفة الاضطرار هذه تتزايد شيئًا فشيئًا حتَّى بلغت أقصى حِدَّتها في القرن العشرين.

وكأنَّ للسوق حياة خاصة، وكأنَّ من حقِّها أن تتحكَّم في الإنسان، ومن المؤسف أن يكون الأمر كذلك أيضًا في عصرنا الحاضر فيما يتعلَّق بالعلوم والفنون العملية. فالعالم لا يختار مُشكلاته التي يبحث فيها، وإنَّما تفرض المشكلات عليه نفسها. كما أنَّ المُنتِج لا يختار ما ينتجه وإنَّما يفرض الإنتاج عليه نفسه فرضًا. فنحن مدفوعون بنظام ليس له غرض أو هدف يتجاوز النظام نفسه، نظام يجعل الإنسان تابعًا لا متبوعًا.

وسأعود مرة أخرى إلى الحديث تفصيلًا عن هذا الوجه من أوجه عجز الإنسان عند تحليل الرأسمالية المعاصرة. غير أنِّي أُريد أن أؤكِّد هنا أهمية السوق الحديثة باعتبارها الإدارة الرئيسية في توزيع الإنتاج العام؛ لأنَّ السوق هي أساس تكوين العلاقات البشرية في المجتمع الرأسمالي.

إذا كانت ثروة المجتمع تُعادِل الحاجات الحقيقية لجميع أفراده لم تنشأ مشكلة توزيع الثروة؛ فإنَّ كل فرد يستطيع أن ينال من مجموع الإنتاج بمقدار ما يحتاج أو ما يريد، ولم تَعُد هناك حاجة إلى تنظيم، إلَّا أنَّ قصدنا بالتنظيم المعنى «الفني» للتوزيع. غير أنَّا إذا ابتعدنا عن المُجتمَعات البدائية ما وَجَدْنا قَطُّ هذه الحالة في تاريخ البشر منذ بدايته حتَّى عصرنا الحاضر. فلقد كانت الحاجات دائمًا أكثر من مجموع الإنتاج، ومن ثَمَّ كان لا مناصَ من تنظيم توزيع الإنتاج: كم مِنَ الناس؟ ومَنْ منهم؟ يجب أن يشبع حاجته؟ وأي الطبقات تظفر بأقل مِمَّا تحتاج؟ وفي أكثر المجتمعات تقدُّمًا فيما مضى كانت القوة هي الحَكَم في ذلك؛ إذ كانت لطبقات خاصة القوة التي تُمكِّنها من امتلاك خير إنتاج المجتمع لنفسها، كما تُمكِّنها من تكليف الطبقات الأخرى بالعمل الثقيل القذر مع نصيب أقل من الإنتاج، وكانت القوة غالبًا ما تفرضها التقاليد الاجتماعية والدينية، تلك التقاليد التي كان لها على الناس نفوذ سيكولوجي يجعل التهديد باستخدام القوة المادية أمرًا لا ضرورةَ له.

السوق الحديثة أداة لتنظيم التوزيع، وقيامها يجعل تقسيم إنتاج الجماعة طبقًا لخطة مرسومة أو خطة عرفية أمرًا غير ضروري. وهي بذلك تستغني عن ضرورة استخدام القوة في المجتمع. إلَّا أنَّ امتناع استخدام القوة — بطبيعة الحال — أمر ظاهري أكثر منه حقيقة واقعة. فالعامل الذي لا مناص له من قبول الأجر الذي يُقدَّم له في سوق العمل مضطر إلى قبول شروط السوق؛ لأنَّه لا يستطيع العيش بأيَّة وسيلة أخرى. ومن ثَمَّ فإنَّ حرية الفرد مسألة وهمية إلى حدٍّ كبير. فالفرد يُدرك أنَّه ليست هناك قوة خارجية ترغمه على إبرام عقد من العقود، ولكنَّه لا يكاد يُدرك أنَّ للسوق قوانين تعمل من خلفه وتتحكَّم فيه. ومن ثَمَّ فهو يعتقد أنَّه حرٌّ، في حين أنَّه في واقع الأمر ليس كذلك. بَيْد أنَّ طريقة التوزيع الرأسمالية بواسطة السوق هي — بالرغم من ذلك — أفضل من أيَّة طريقة أخرى ابتدعها مجتمع طبقي حتَّى يومنا هذا؛ لأنَّها أساس لحرية الفرد السياسية النسبية التي تتصف بها الديمقراطية الرأسمالية.

ووظيفة السوق الأساسية تتوقَّف على المُضارَبة بين أفراد كثيرين، يُريد كل منهم أن يبيع سلعته في سوق السلع، كما يُريد أن يبيع عمله أو خِدْماته في سوق العمل والأشخاص. وهذه الضرورة الاقتصادية التي تُحتِّم المضاربة أدَّت — وبخاصةً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر — إلى أن يسلك الأفراد في حياتهم وعلاقاتهم مسلكًا يتفق وهذا الاتجاه. فباتت رغبة التفوُّق على المنافِسِين من الدوافع القوية للفرد في مسلكه،

وانقلبت بذلك رأسًا على عَقِب صفة من صفات عهد الإقطاع، وهي أنَّ لكل فرد في النظام الاجتماعي مكانة تقليدية ينبغي له أن يقف عندها وأن يقنع بها. فكان النظام الاجتماعي في العصور الوسطى على كثير من الاستقرار. ثمَّ ظهرت بعد ذلك حركة اجتماعية مناقضة لم يسمع بها أحدٌ من قبلُ، حركة يُجاهد فيها كل فرد من أجل الوصول إلى أعلى مكانة، على الرغم من أنَّ قلة من الناس هي التي استطاعت أن تبلغها. وفي هذا النضال في سبيل النجاح انهارت القواعد الاجتماعية والخُلُقية للتماسك البشري وانحصرت أهمية الحياة في التقدُّم في سباق التنافس.

وخَصِيصة أخرى من خصائص طريقة الإنتاج الرأسمالية هي أنَّ الهدف من كل نشاط اقتصادي في ظل هذا النظام هو «الكسب». وقد خلق هذا الدافع، وأقصد به حب الكسب، حالة من الاضطراب الفكري؛ إذ أصبحنا نؤمن بأنَّ كل نشاط اقتصادي لا يكون ذا مغزًى إلَّا إذا انتهى بالكسب؛ أي إذا ربح المرء أكثر مِمَّا أنفق في عملية الإنتاج. إنَّنا لا نعمل لتحقيق فائدة تعود على المجتمع، ولا للذة العمل، وإنَّما نعمل لكسب المال الذي نحتاج إليه لسد نفقات الحياة أو لصيانة أدوات الإنتاج أو لزيادة الثراء. ولا يهم صاحب رأس المال البتَّةَ إن كان لما ينتجه فائدة للمستهلك أو ضرر به. وليست الرغبة في زيادة الكسب في كل الأحيان جشعًا فحسب، بل قد تكون لحب التوسُّع في العمل وتيسير إدارته.

والمفروض بطبيعة الحال أن يتناسب دخل الفرد وما يبذل من مجهود أو ما يُقدِّم من خدمات. غير أنَّ التطوُّر الاقتصادي الحديث يَفصِل فصلًا تامًّا بين قيمة الدخل ومقدار المجهود. ويستطيع صاحب رأس المال أن يُحقِّق مكاسبه دون أن يؤدِّي البتةَ عملًا من الأعمال. والمفهوم أنَّ استبدال الدخل بالمجهود عمل إنساني عادل، ولكنَّه في ظِلِّ التقدُّم الاقتصادي الحاضر نستطيع أن نحصل على مزيد من المال لمجرد امتلاك رأس المال دون بذل مجهود أو أداء عمل. وأوضح مثال لذلك مالِك المشروع الصناعي الذي لا يُقيم في محل عمله ولا يَمُد إليه يدًا، ولا يحضر أيَّة عملية من عملياته. إنَّ هذا المالك يكسب المال من رأس ماله ومن عمل الآخَرين دون أن يُنفق أي جهدٍ بنفسه. ومن هؤلاء الرأسماليين مَنْ يُبرِّر لنفسه هذا الكسب من الناحية الخُلقية بزعم أن ما يتقاضاه من مال زائد إنَّما هو مقابل مخاطرته بالمساهمة بماله الأصلي، أو مقابل تقتيره على نفسه وحرمانه من الإنفاق على متعه في سبيل توفير رأس المال الذي يُسهم به في المشروع الاقتصادي، ولكن هذه التعِلَّات لا تُغيِّر من الحقيقة الواقعة وهي أنَّ رأس المال يجلب لصاحبه الربح دون جهد شخصي أو عمل مُنْتِج. بل إنَّ أولئك الذين يعملون فعلًا ويُؤدُّون الخدمات بأنفسهم

لا يتناسب دَخْلُهم وما يبذلون من جهد. فكسب المُعلِّم ضئيل إذا قيس إلى كسب الطبيب، بالرغم من أنَّ وظيفته الاجتماعية لا تقلُّ أهمية عن وظيفة الطبيب، وجهده الشخصي لا يقصر عنه. كما أنَّ عامل البناء لا يكتسب إلَّا جزءًا ضئيلًا بالقياس إلى ما يكتسب المهندس المعماري أو مدير المباني، في حين أن ما يَبْذُل من جهد شخصي أكبر وأضخم إذا نظرنا إلى المخاطر والمتاعب التي يُلاقيها في عمله.

إنَّ ما يُميِّز توزيع الدخل في النظام الرأسمالي هو انعدام التناسب المتوازن بين جهد الفرد وعمله من ناحية وما يناله من تقدير اجتماعي أو تعويض مادي من ناحية أخرى. وهذا الاختلال في التوازن — في المجتمعات الفقيرة — يؤدي إلى تَبايُن شنيع بين حياة التَّرَف وحياة المَسْغبة؛ تَبايُن لا تسيغه المعايير الخلقية الرفيعة. ولا تهمني كثيرًا الآثار المادية لهذا التباين، وإنَّما تهمني آثاره الخلقية والنفسية. ومن هذه الآثار الحط من قدر العمل والجهد والمهارة البشرية. ومنها الجشع في إشباع الرغبات بدرجة لا تقف عند حدٍّ؛ ذلك لأنَّ الكسب إذا كان يتحدَّد بما يبذل المرء من جهد، فهو على كل حال كسب محدود لأنَّ الجهد محدود، ومن ثمَّ كانت رغبات المرء محدودة. أمَّا إذا كان الدخل لا يتناسب مع المجهود، فإنَّ الرغبات لا تعرف لها نهاية ولا غاية؛ لأنَّ إشباعها يتوقَّف على الفرص التي تُتِيحها السوق، ولا تتوقَّف على ما يملك المرء من قدرات. وشبيهٌ بهذه الحال الفرق بين الرغبات البدنية وغير البدنية. فالرغبة في تناول الطعام — مثلًا — تخضع لنظام الجسم الفسيولوجي، لها درجة من التشبُّع تقف عندها إلَّا في الحالات المَرَضية الاستثنائية. في حين أنَّ الطمع وشهوة الحكم والسلطان وما إليهما من الرغبات التي لا تتصل بالحاجات الفسيولوجية، ليس لها ضوابط. ومن ثمَّ كانت في تَزايُد مستمِر، شديدة الخطر على صاحبها.

وقد كانت رأسمالية القرن التاسع عشر رأسمالية «خاصة»، صاحبها فرد لا جماعة في أكثر الأحيان. كان الفرد يرى الفرصة أمامه فينتهزها، ويقوم بعمل اقتصادي، ويبحث عن وسائل جديدة، ويظفر بالملكية، ملكية أدوات الإنتاج ومواد الاستهلاك على حدٍّ سواء، ويستمتع بما يملك، وكان هذا الاستمتاع بالمِلْك بِغَض النظر عن المُضارَبة والبحث عن الكسب؛ صفة أساسية من صفات الطبقة الوسطى والطبقة العليا في القرن التاسع عشر. ويهمنا أن ننوه بهذه الصفة؛ لأنَّ الإنسان اليوم — فيما يتعلَّق بمتعة الملك والتوفير — يختلف تمام الاختلاف عن أسلافه. فبعدما كانت رغبة التوفير والتملُّك فيما مضى من مُميزات الطبقة العليا، باتت اليوم من أهم صفات الطبقات المتخلِّفة والدنيا، وهي صفة

أكثر شيوعًا في أوربا منها في أمريكا. كانت هذه الصفة قديمًا من صفات الطبقة العليا، فتحوَّلت خلال التطوُّر الاقتصادي إلى صفة عتيقة، لا يحتفظ بها إلَّا أقل الجماعات تطوُّرًا، يتميَّز صاحبها بضيق الخيال، والبخل، والرِّيبة، والقلق، وبرودة العاطفة، والعناء، والغرور، بدلًا من أن يتميَّز بالروح العملية، والاقتصاد، والحرص، والثبات، والنظام والإخلاص.

ومن سيئات النظام الرأسمالي كذلك انحلال المبدأ القديم، مبدأ التماسك الاجتماعي بين الأفراد والطبقات، وقد حلَّ الاستغلال محل هذا التماسك. فقد كان للسيد في المجتمع الإقطاعي حق إلهي يُخوِّل له أن يُطالب الخاضِعين لنفوذه بمختلف الخدمات. بيد أنَّه كان في الوقت ذاته — بحكم العُرف والمألوف — مسئولًا عن رعاياه، وعن حمايتهم، وإمدادهم بالحد الأدنى لوسائل العيش. وكان الاستغلال الإقطاعي جزءًا من نظام عام يسوده تبادل الالتزامات الإنسانية، ومُبادَلة المنافع والخدمات، يخضع لقواعد معروفة وقيود مُعيَّنة. أمَّا الاستغلال كما تطوَّر في القرن التاسع عشر فكان يختلف عن ذلك كل الاختلاف. كان العامل — أو على الأصح عمله — سلعة يشتريها صاحب رأس المال، لا يختلف عن أيَّة سلعة أخرى في السوق، سلعة يستخدمها المشتري إلى أقصى حدٍّ مُستطاع. وما دامت هذه السلعة تُشترى بثمنها المناسب في سوق العمل، فليس هناك إحساس بالتبادل، أو بأيَّة مسئولية تقع على عاتق صاحب رأس المال سوى مسئوليته عن دفع الأجور. فإذا كان هناك مئات الألوف من العُمَّال بغير عمل، على حافة الجوع المميت، فذلك نصيبهم في الحياة، ومن شأنهم وحدهم، وهو نتيجة لانحطاط مواهبهم، أو ذلك هو قانون الطبيعة الذي لا يُمكن تعديله. فليس الاستغلال من فرد لفرد، وإنَّما هو استغلال لشخصية معنوية. وقانون السوق هو الذي يحكم على المرء بالعمل بأجر زهيد، ولا يرجع انخفاض الأجور إلى سوء نية صاحب العمل أو إلى جشعه. لا يوجد في هذا النظام مسئول أو مُذْنِب، وليس هناك من يستطيع تغيير الظروف، فإنَّ قوانين المجتمع من حديد وعلى المرء أن يُجابهها.

أمَّا في القرن العشرين فقد اختفى إلى حدٍّ كبير هذا النوع من الاستغلال الذي عُرِف في القرن التاسع عشر لأسباب عدة. غير أنَّ هذا يجب ألَّا يعمينا عن تلك الحقيقة التي سادت في القرن العشرين كما سادت في القرن التاسع عشر، وهي أنَّ الرأسمالية تقوم على أساس المبدأ الذي يسري في كل المجتمعات الطبقية، وهو «استخدام الإنسان للإنسان».

فصاحب رأس المال في العصر الحديث يستخدم العمل. وهو يستغل غيره من الناس من أجل كسبه الخاص، وإن يكن هذا الاستغلال يتستر وراء قوانين اجتماعية مُستحدَثة

لم يكن لها وجود فيما مضى. ربما تحسَّنت العلاقات الإنسانية بين أصحاب رءوس الأموال والعُمَّال، غير أنَّ هذه العلاقات الإنسانية والمعاملات البشرية شيء وفكرة الاستخدام أو الاستغلال الأساسية شيء آخر لا علاقة لها بطريقة المُعاملة، من حيث الرأفة أو القسوة، وإنَّما تتعلَّق بحقيقة أساسية أخرى، هي خدمة فرد لآخر لمصلحة المخدوم دون الخادم، بل إنَّ فكرة الاستخدام للإنسان قد لا تكون باستغلال فرد لآخر، وإنَّما باستغلال المرء لنفسه. فالحقيقة في كلتا الحالتين واحدة، وهي أنَّ الفرد — وهو كائن بشري حي — لا يكون غاية في حدِّ ذاتها، بل يُمسي أداة للمصالح الاقتصادية التي تخص غيره، أو تخصه، أو تخص عملاقًا معنويًّا هو الجهاز الاقتصادي.

وعلى هذا الرأي اعتراضان ظاهران: أولهما أنَّ العامل في العصر الحديث حرٌّ في قبول أو رفض التعاقد مع صاحب العمل، ومن ثَمَّ فهو في علاقته الاجتماعية به مُشارك مُتطوِّع، وليس «شيئًا» جامدًا لا إرادة له يخضع لتصرفات غيره. والرد على هذا الاعتراض هو أنَّ العامل يجد نفسه إزاء شروط لا مفر له من قبولها، وليس له حق الاختيار وهو على أي الحالين — راضيًا أو مُرغمًا — يُسْتَخدم أو يُسْتَغل لأغراض رأس المال لا لأغراضه الخاصة، ويُنْتِج ما يُريده صاحب رأس المال لا ما يُريده هو برغبة منه وإلا استغلقت عليه أبواب الكسب.

والاعتراض الثاني هو أنَّ الحياة الاجتماعية في شتَّى صورها — حتَّى في صورتها البدائية — تتطلَّب قدرًا مُعيَّنًا من التعاون الاجتماعي، بل ومن الخضوع والنظام، وإنَّ الفرد عليه — في نظام الإنتاج الصناعي المُعقَّد — أن يُؤدِّي وظيفة خاصة مُعيَّنة، وإلَّا اختلَّ نظام الإنتاج. وقد يكون هذا القول صادقًا في ظاهره، ولكنَّه يتجاهل الفرق بين التعاون المُتبادَل، والتعاون الذي يتم عن طريق التسلُّط من جانِب والخضوع من جانِب آخر. ففي المجتمع الذي لا يكون لفرد فيه نفوذ على غيره، يؤدِّي الفرد وظيفته على أساس تبادُل المعونة. ليس لأحد أن يأمر أحدًا غيره، إلَّا بمقدار ما تقتضيه ضرورة التعاون والمحبة والصداقة، أو الترابط الطبيعي. كالذي نلمسه فعلًا في العلاقة بين الزوج وزوجته في الحياة العائلية. فهو نوع من العلاقة لا يخضع لقدرة الرجل على إصدار الأمر لزوجته، كما كانت الحال في المجتمع الأبوي القديم، وإنَّما يخضع لمبدأ التعاون والتبادل. وشبيه بذلك العلاقة التي تنشأ بين الصَّدِيق والصَّدِيق، فكل منهما يُؤدِّي للآخر خِدمة، فيها تعاون وليس فيها تأمُّر. في هذه الضروب من ضروب العلاقات الإنسانية لا يُفكِّر المرء في التسلُّط على غيره برأي، ولا يدفعه إلى مساعدته إلَّا الشعور المتبادَل بالمحبة والصداقة أو

مجرد التماسك البشري الذي لا بُدَّ منه لحفظ كيان المجتمع وقيام بنائه. والجهد الإيجابي الذي يبذله المرء ككائن بشري في سبيل استثارة حب غيره وصداقته له وعطفه عليه، ذلك الجهد هو الذي يكفل تقديمه العون له حينما يكون في حاجة إلى العون. وليس الأمر كذلك في العلاقة بين صاحب العمل والعامل، فقد اشترى صاحب العمل خِدْمات العامل بالأجر يدفعه له. ومَهما تكن معاملته إنسانية، ففيها تأمُّر من ناحية واحدة وخضوع من أخرى، لقاء شراء صاحب العمل وقت العامل لعدة ساعات كل يوم.

ويُشير مبدأ استخدام الإنسان للإنسان إلى قيمة من القيم الأساسية للعلاقات البشرية، القيم التي ينبني النظام الرأسمالي على أساسها. فالقاعدة في هذا النظام هي أنَّ «رأس المال يستخدم العمل.» أو بعبارة أخرى أنَّ «الماضي المتجمِّد يستخدم الحاضر الحي.» فليس المال — مهما يكن — سوى مادة ميتة وليس العمل سوى قوة حيَّة. وفي سُلم القيم في المجتمع الرأسمالي يكون رأس المال أعلى درجة من العمل، والأشياء المُتراكمة أرفع من مظاهر الحياة. فرأس المال يستخدم العمل، ولا يمكن للعمل أن يستخدم رأس المال. ومن يملك المال يتأمَّر على الرجل الذي لا يملك سوى حياته، ومهارته البشرية، وحيويته، وقدرته الإنتاجية المبدعة. «فالأشياء» أعلى من الناس، والصراع بين رأس المال والعمل أبعد مدًى من أن يكون صراعًا بين طبقتين، وأشد من أن يكون نضالًا من أجل نصيب أوفر من منتجات الجماعة. إنَّما هو صراع بين مبدأين من مبادئ القيم؛ بين عالم الأشياء وتجميعها، وعالم الحياة وقدرتها على الإنتاج.

ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بمشكلة الاستغلال والاستخدام التي قدَّمنا فيها الكلام، مشكلة «السُّلطة» عند إنسان القرن التاسع عشر، وهي مشكلة أبعد غورًا وأشد تعقيدًا. إنَّ أي نظام اجتماعي تتأمَّر فيه مجموعة من السكان على مجموعة أخرى — وبخاصة إذا كانت المجموعة المُتحكِّمة هي الأقلية — يجب أن يقوم على إحساس قوي بالسُّلطة، وهو إحساس يزداد شدة في المجتمع الأبوي الذي تكون فيه مكانة الذكور أعلى من مكانة الإناث، كما تكون فيه قيادة المجتمع للرجل دون المرأة. ولَمَّا كانت لمشكلة السُّلطة أهمية كبرى بالنسبة لإدراكنا للعلاقات البشرية في أي نوع من أنواع الجماعة، وحيث إنَّ النظرة إلى السُّلطة قد تغيَّرت من أساسها من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، فإنِّي أودُّ أن أبدأ مناقشة هذه المشكلة بالإشارة إلى التفرقة في مدلول السُّلطة. فهي نوع من العلاقة بين الأدنى والأعلى، وهذه العلاقة على صورتين؛ إحداهما «معقولة» والأخرى «غير معقولة».

وإليك مثالًا لما أَعْنِي. إنَّ العلاقة بين الأستاذ والطالب، وبين السيد والعبد، ترتكز على أساس استعلاء أحدهما على الآخر. بيد أنَّ مصالح الأستاذ والطالب مُشترَكة، فالأستاذ

يُسَرُّ لتقدُّم تلميذه، فإن فشل عدَّه فشلًا لكليهما. أمَّا السيد فيجب أن يستغل العبد بقدر ما يستطيع، ومصلحته تَتعارَض مع مصلحة العبد. فاستعلاء الأستاذ على الطالب يختلف عن استعلاء السيد على العبد. هو في الحالة الأولى عون للطالب، وفي الثانية استغلال للعبد. هذا إلى أنَّ الهُوَّةَ بين الأستاذ والطالب تضيق تدريجًا، ويأخذ تسلُّط الأستاذ في التلاشي شيئًا فشيئًا. أمَّا الهوة بين السيد والعبد فتتسع كلما طال أمدها.

ويختلف الشعور النفسي كذلك في الحالتين. فهو في الحالة الأولى مَحبَّة وإعجاب أو اعتراف بالجميل، وفي الثانية نُفور وعداوة. ولكنَّها العداوة التي يُخفيها العبد مكبوتة في نفسه أحيانًا إبقاءً على حياته. وقد تنقلب في ظاهرها إلى شعور كاذب بالإعجاب، يُبديه العبد على غير وعْي منه لِمَا يدور في باطنه، وذلك حتى لا يحس الخجل من تبعيته لسيده. وقد تسمع العبد أحيانًا يصف سيده بالعقل والحكمة وحُسن المُعامَلة سترًا لموقفه الذليل منه. وهو نوع من الإعجاب «غير معقول» ينطوي على بُغض دفين يزداد في نفسه اضطرامًا يومًا بعد يوم. في حين أنَّ الشعور بالتَّبعِيَّة والخضوع في حالة السُّلطة «المعقولة» — كما هي الحال بين الأستاذ والطالب — يخف تدريجًا حتَّى يزول.

هذان النوعان من السُّلطة قد يبلغان حد التطرُّف وقد يعتدلان، وهما يتداخلان في بعض الأحيان، كالعلاقة بين عامل المصنع ورئيسه، أو بين الفلاح وابنه. وتتميَّز الشخصية الاجتماعية التي سادت في القرن التاسع عشر بامتزاج السُّلطة المعقولة فيها بالسُّلطة غير المعقولة. فقد اتَّصف المجتمع بقيامه على سُلم من مختلف الدرجات، ولكنَّه يختلف عن السلم الذي ساد نظام الإقطاع، والذي يقوم على أساس القانون الإلهي والتقاليد؛ إذ يستند إلى ملكية رأس المال، من يملكه يستطيع الشراء، ومن ثمَّ يتحكَّم في عمل من لا يملكه، وعلى هؤلاء الطاعة وإلَّا ماتوا جوعًا. فكانت الطاعة فضيلة والعصيان رذيلة.

ويُلاحَظ أنَّ السُّلطة المعقولة سارت جنبًا إلى جنب مع السُّلطة غير المعقولة. فمنذ عصر الإصلاح الديني والنهضة الأوربية بدأ الإنسان يعتمد على عقله كمرشد له في عمله وفي أحكامه. وأخذ يعتز بأنَّ له معتقداته الخاصة، ويحترم سلطة العلماء والفلاسفة والمُؤرِّخِين، الذين عاونوه على تكوين أحكامه والتشبث بمعتقداته الخاصة. وتَنبَّه الضمير الخلقي والعقلي وأصبحت له صفة ظاهرة في القرن التاسع عشر. وربما لم تَهْدِه نزاهة ضميره إلى ضرورة المساواة في الحكم على مختلف الشعوب، المُلوَّن منها وغير المُلوَّن، وربما لم تَهْدِه إلى المساواة التامة بين أبناء الطبقات الاجتماعية الأخرى، ولكن الإنسان بات على أيَّة حال مُرهَف الإحساس في التمييز بين الخطأ والصواب.

ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بِتنبُّه الضمير العقلي والخُلُقي صفة أخرى من صفات شخصية القرن التاسع عشر، وهي الاعتزاز بالنفس. ويتضح هذا الاعتزاز من اهتمامه بلباسه، ومن إحساسه بالتحرُّر من تسلُّط الطبيعة عليه، ومن تحكُّمِه فيها إلى حدٍّ كبير. كما يتضح من تحرُّره من خرافات العصور الوسطى وقيودها. بل لقد استطاع الإنسان في القرن الذي يقع بين عامي ١٨١٤ و١٩١٤م أن يعيش في فترة من أهدأ ما عرف التاريخ من فترات. وأحس المرء بفرديته، لا يخضع إلَّا لقانون العقل، ولا يتبع إلَّا ما يُصدره لنفسه من قرارات.

وخلاصة ما تقدم أنَّ شخصية الإنسان في القرن التاسع عشر كانت في صميمها تقوم على أساس المُضاربة والمنافَسة، وحُب الجمع، والاستغلال، والتسلُّط، والاعتداء، والفردية. وتختلف رأسمالية القرن العشرين في صفاتها عن ذلك في كثير من الاتجاهات. فقد حلَّ الاستهلاك والتسويق محل الاستغلال والجمع، والتعاون المشترَك محل المضاربة، والدخل الثابت المضمون محل زيادة الكسب، والمساهمة في المشروعات وتوزيع الثروة بين عدد كبير من الأفراد محل الرأسمالية المُركَّزة الاستغلالية. كما حلَّت محل السُّلطة المباشرة — معقولة كانت أو غير معقولة — السُّلطة الخفية التي لا يملكها فرد، سلطة الرأي العام وسلطة السوق (إذا استثنينا ما ظهر في روسيا وفي ألمانيا من سلطة مباشرة غير معقولة). وحلَّت حاجة المرء إلى التكيُّف بالمجتمع والتجانس مع أفراده واسترضاء الناس محل الضمير الفردي المستقل. وحلَّ إحساس المرء المطرد بعجزه — إحساسًا لا شعوريًّا في كثير من الأحيان — محل الإحساس بالاعتزاز والفخر.

ويجب ألَّا ننسى أنَّ الصفات التي ذكرناها هي صفات أبناء الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر، أمَّا العامل والفلاح فقد كانَا على خلاف ذلك. وقد بدأت هوة الخلاف في مقومات الشخصية بين طبقة وطبقة في الزوال في القرن العشرين وخاصةً بين سكان المدن.

وقد كانت عيوب الإنسان في القرن التاسع عشر وثيقة الصلة بخصائص شخصيته الاجتماعية. فكان الاستغلال وجمع الثروة يُسبِّب الآلام البشرية ويُؤدِّي إلى الحط من كرامة الإنسان، كما كان سببًا في استعمار إفريقيا وآسيا بقصد استغلال ما فيهما من ثروة طبيعية، بل وسببًا في استغلال طبقة العُمَّال في أوربا ذاتها بغير رأفة دون اعتبار للقيم الإنسانية. كما أنَّ الخضوع للسلطة غير المعقولة — وهو إحدى الظواهر المرضية في القرن التاسع عشر — أدى إلى كَبْت الأفكار والمشاعر الطبيعية التي كان يحرم المجتمع

إظهارها. وأشد أعراض الأمراض الاجتماعية وضوحًا في هذا القرن الكبت الجنسي الذي كثيرًا ما كان ينتهي بالمرء إلى الجنون كما كان يعتقد فرويد.

ولَمَّا تنبَّه الإنسان إلى ضرورة الإصلاح في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، بدأ بمحاولة علاج أعراض هذه الأمراض الاجتماعية الرئيسية. فظهرت الاشتراكية مؤكِّدة في كل صورها — من الفوضوية إلى الماركسية — ضرورة إلغاء الاستغلال وتحويل العامل إلى رجل حرٍّ له قَدْره وله احترامه. وآمن الناس أنَّه بالقضاء على المتاعب الاقتصادية، وبتحرير العامل من سيطرة رأس المال، يُمكن أن تثمر كل جهود القرن التاسع عشر الإيجابية، ويُمكن أن تختفي كافة الشرور الاجتماعية. كما آمن فرويد في ذلك الوقت أيضًا أنَّه إذا خفَّ الكبت الجنسي قلَّت حوادث الجنون والأمراض العقلية المختلفة. وآمن الأحرار أنَّ التحرُّر التام من السُّلطة غير المعقولة يُبشِّر بعهد جديد. وهذا العلاج الذي يصفه الأحرار والاشتراكيون وعلماء التحليل النفساني من الأمراض البشرية — برغم ما فيه من أوجه الخلاف — يُلائم عِلة القرن التاسع عشر عامة. إذ من الطبيعي جدًّا أن يتوقَّع المرء من القضاء على الاستغلال والمتاعب الاقتصادية، ومن تخفيف الكبت الجنسي، والتخلُّص من السُّلطة غير المعقولة، من الطبيعي جدًّا أن يتوقَّع المرء من هذا عهدًا جديدًا فيه مزيد من الحرية ومن السعادة والتقدُّم، مِمَّا لم يعهده في القرن التاسع عشر.

وبعدما انقضى نصف قرن من الزمان تحقَّق كثير من آمال المُصلِحين في القرن التاسع عشر. فإذا نظرنا إلى الولايات المتحدة — وهي أكثر الأمم تقدُّمًا من الناحية الاقتصادية — وَجدْنا أنَّ الاستغلال الاقتصادي قد اختفى إلى درجة يذهل لها ماركس نفسه. فالطبقة العاملة لم تعد مُتخلِّفة في موكب التقدُّم الاقتصادي للمجتمع؛ إذ قد أصبح لها نصيب لا بأس به في الثروة القومية، وإذا لم تقع كارثة غير منظورة فلن تشقى بالفقر الجماهير في الولايات المتحدة لجيل أو جيلين بعد اليوم. ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتخفيف من المتاعب الاقتصادية ما طرأ من تغيير محسوس في حقوق العامل السياسية والإنسانية، فبات شريكًا اجتماعيًّا في الإدارة عن طريق النقابات، وأُحسنت معاملته إلى درجة قصوى، وكاد أن يتساوى الرئيس مع المرءوس. وكذلك خفَّت حدة السُّلطة التي لا تقوم على أساس من العقل، فتغيَّرت العلاقة حتَّى بين الابن وأبيه. وسَرَت «روح التعاون» في الصناعة وفي الجيش، وخفَّ الكبت الجنسي إلى درجة كبيرة وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى.

إذن فقد بات المجتمع أصح مِمَّا كان عليه في القرن التاسع عشر. وقد شرع الإنسان يسلك طريق التقدُّم لا تعوق مسيره بخطًى حثيثة إلى الأمام سوى بعض الحكومات التي

تنشأ هنا وهناك بين الحين والحين وتفرض نفوذها بالتحكُّم والتسلُّط، كالذي حدث في إيطاليا الفاشية، وألمانيا الهتلرية، وروسيا السوفيتية في بعض فترات تاريخها، فهي تُشبه — في كثير من الوجوه — الطور الأول من أطوار الرأسمالية، حينما كان العُمَّال يُستَغلُّون استغلالًا اقتصاديًّا لا هوادة فيه من أجل تضخُّم رأس المال وازدياد النفوذ السياسي اللازم لدوام الاستغلال. وهنالك من الباحثين من لا ينظر نظرة التفاؤل التي سادت في القرن التاسع عشر ومُستهل القرن العشرين، وهؤلاء يعتقدون أنَّ تحقيق آمال القرن التاسع عشر لم ينته إلى النتيجة المُرتَقبة. والواقع أنَّه بالرغم من الرفاهية المادية، والتحرُّر السياسي والجنسي، ما فتئ العالم في منتصف القرن العشرين أشد مرضًا مِمَّا كان عليه في القرن التاسع عشر. وكما قال أدلاي ستيفنسن في خطاب له بجامعة كولمبيا عام ١٩٥٤م: «لم نعد في خطر العبودية، ولكنَّا في خطر من أن نتحوَّل إلى أفراد آليين.» ليست هناك سلطة مباشرة تتحكَّم فينا، ولكنَّا نخضع لسلطة جديدة، معنوية غير شخصية، هي ضرورة التجانس مع بقية أعضاء المجتمع. في ظل هذه السُّلطة الجديدة، سلطة التجانس، لا نخضع لفرد بعينه، ولا نصطرع مع أصحاب السُّلطة والنفوذ، ولكنَّا لا نملك لأنفسنا عقائد خاصة بنا، ينعدم عند الإنسان الشعور بفرديته، بل ويكاد ألَّا يكون لديه إحساس بذاته. هذه هي عِلة القرن العشرين، وهي تختلف عن علة الإنسان في القرن التاسع عشر. وإذا لم نتدارك أنفسنا انتهينا إلى جنون مُحقَّق. وسوف أُحاول أن أُشخِّص أعراض هذه العلة فيما يلي من صفحات عندما أُعالج الشخصية الاجتماعية للرجل الغربي في القرن العشرين.

(ج) مجتمع القرن العشرين

(١) التطوُّر الاجتماعي والاقتصادي

حدثت في النظام الرأسمالي فيما بين القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين تطوُّرات أساسية في الطرق الفنية للصناعة، وفي بناء المجتمع الاقتصادي والاجتماعي. كما حدثت كذلك تطوُّرات أساسية في صفات الإنسان. وقد ذكرنا من قبل بعض الفروق التي حدثت بين رأسمالية القرن التاسع عشر ورأسمالية القرن العشرين، وهي فروق في طريقة الاستغلال، وفي السُّلطة، وفي الدور الذي لعبته الملكية. وسأُعالج فيما يلي من بحث تلك السِّمات الاقتصادية والاجتماعية في الرأسمالية المعاصرة التي تُعتبر أساسية في عصرنا الحاضر، حتَّى إن امتدَّت جذورها إلى القرن التاسع عشر أو إلى ما قبل ذلك.

ولنبدأ بذكر حقيقة سلبية: إنَّ الصفات الإقطاعية في المجتمع الغربي المُعاصر آخذة في الاختفاء، ومن ثمَّ فإنَّ صفات المجتمع الرأسمالي الخالص باتت أشد بروزًا منها فيما سلف. وقد تلاشت آثار الإقطاع في الولايات المتحدة بدرجة أشد مِمَّا حدث في غربي أوربا. فالرأسمالية في الولايات المتحدة ليست أقوى وأكثر تقدُّمًا في الولايات المتحدة منها في أوربا فَحَسْب، وإنَّما هي كذلك النموذج الذي تتطوَّر الرأسمالية الأوربية على غِراره. وهي نموذج لأوربا، لا لأنَّ دول الغرب تُحاول تقليدها فحسب، ولكن لأنَّها أكثر صور الرأسمالية تقدُّمًا، بعدما تحرَّرت من بقايا الإقطاع وقيوده. إنَّ الميراث الإقطاعي — بغض النظر عن صفاته السلبية الواضحة — له صفات إنسانية مُتعدِّدة لها جاذبية قُصوى إذا قورنت بما يترتَّب على الرأسمالية الخالصة من صفات اجتماعية. وإذا كان أهل أوربا ينقدون انعدام العنصر الإنساني في حياة الناس في الولايات المتحدة، فإنَّما مَردُّ ذلك إلى ما بقي في أوربا من القيم الإقطاعية الإنسانية العتيقة. وهو ضرب من نقد الحياة الحاضرة باسم الماضي أخذ في الاختفاء في أوربا ذاتها. والفرق بين أوربا والولايات المتحدة في هذا الشأن ليس إلَّا الفرق بين رأسمالية قديمة ولون جديد من الرأسمالية. بين رأسمالية لا تزال تعلق بها بعض آثار الإقطاع، ورأسمالية خالصة.

وأوضح تغيُّر حدث ما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين هو التغيُّر في طريقة العمل، هو زيادة استخدام الآلة البخارية، والمحركات التي تدور بطريقة الاحتراق الداخلي، والكهرباء، وبداية استخدام الطاقة الذرية. ويتميَّز هذا التطوُّر بإحلال العمل الآلي تدريجًا محل العمل اليدوي، والذكاء الآلي محل الذكاء البشري. ففي عام ١٨٥٠م كان الإنسان يقوم بما يساوي ١٥٪ من العمل، ويقوم الحيوان بما يساوي ٧٩٪ منه، والآلة بما يُساوي ٦٪، وسوف تكون النسبة في عام ١٩٦٠م بناءً على تقدير المختصين كالآتي: ٣٪ للإنسان، ١٪ للحيوان، ٩٦٪ للآلة. وسوف تطرد الزيادة في استخدام الآلات الأوتوماتيكية التي لها «ذهنها» الخاص، والتي لا بُدَّ أن تُحدث تغييرًا أساسيًا في عملية الإنتاج بأسرها.

والتغيُّر الفني في طريقة الإنتاج يتسبَّب عن زيادة تركيز رأس المال، كما يُسبِّب بدوره زيادة هذا التركيز، ويتناسب تضاؤل عدد الشركات الصغرى وأهمية هذه الشركات تناسبًا طرديًّا مع زيادة عدد المؤسسات الاقتصادية الكبرى.

وبتضخُّم شركات الإنتاج يزداد عدد الموظفين في هذه الشركات. فبينما كانت الطبقة الوسطى التي تتألَّف من الفلاحين وأصحاب المهن الحرة تُكوِّن فيما سلف نحو ٨٥٪ من جملة الطبقة الوسطى، باتت هذه الطبقة اليوم تُؤلِّف ٤٤٪ من الجملة فقط. وزادت

نسبة الطبقة الوسطى الجديدة من ١٥٪ إلى ٥٦٪. وهذه الطبقة الوسطى الجديدة هي التي تتألَّف من مُديري الأعمال الذين ارتفعت نسبتهم من ٢٪ إلى ٦٪، ومن أصحاب المهن ذوي المرتبات الذين ارتفعت نسبتهم من ٤٪ إلى ١٤٪، ومن البائعين وقد ارتفعت نسبتهم من ٧٪ إلى ١٤٪، ومن عُمَّال المكاتب الذين ارتفعت نسبتهم من ٢٪ إلى ٢٢٪، وقد زادت الطبقة الوسطى الجديدة في جملتها من ٦٪ إلى ٢٥٪ من مجموع القوى العاملة ما بين عام ١٨٧٠م وعام ١٩٤٠م، في حين أنَّ العُمَّال المأجورين قد هبط عددهم من ٦١٪ إلى ٥٥٪ من القوى العاملة في نفس هذه الفترة. أو كما يقول ملز في إيجاز: «لقد قلَّ عدد الأفراد الذين يتناولون الأشياء بأيديهم، وزاد عدد من يتناولون شئون الناس ويشتغلون بالأرقام والرموز.»

وبازدياد أهمية المشروعات الكبرى حدث تطوُّر آخر له خطورته، وذلك هو ازدياد الفصل بين الإدارة والملكية. فكلما تضخَّم المشروع ازداد عدد المُساهمين فيه نسبيًّا، واشتد الفصل بين ملكية الأسهم وإدارة المشروع، كما قلَّت نسبة الإسهام للفرد الواحد. أمَّا كيف تُراقب الإدارة سير المشروع بالرغم من أنَّ أعضاءها لا يعلمون إلَّا جانبًا يسيرًا منه فمشكلة اجتماعية سيكولوجية سنُعالجها فيما بعد.

وتطور أساسي آخَر حَدَث فيما بين القرن التاسع عشر والرأسمالية المعاصرة، وهو ازدياد أهمية السوق المحلية. إنَّ دولابنا الاقتصادي بِأَسْرِه يقوم على أساس مبدأ الإنتاج الكبير والاستهلاك الضخم. وقد كان الاتجاه العام في القرن التاسع عشر هو التوفير، وعدم التورُّط في الإنفاق الذي لا يُعوَّض في الحال. أمَّا النظام الحالي فعلى نقيض ذلك تمامًا. فكل امرئ يقع تحت إغراء كثرة الشراء، بل وقبل أن يتوفَّر لديه ثمن ما يشتريه. والحاجة إلى الاستهلاك تقع تحت تأثير ضغط الإعلان وجميع الوسائل السيكولوجية الأخرى. ويسير هذا التطوُّر جنبًا إلى جنب مع ارتفاع الوضع الاقتصادي والاجتماعي لطبقة العُمَّال. هذه الطبقة في الولايات المتحدة، وفي أوربا كذلك، تُسهم في زيادة الإنتاج؛ ومرتَّب العامل، ومزاياه الاجتماعية، تسمح له بمستوًى من الاستهلاك لم يكن ليحلم به أحد منذ قرن مضى، وقد ارتفع نفوذ العامل الاجتماعي والاقتصادي إلى هذه الدرجة عينها، لا فيما يتعلَّق بالمُرتَّب والمزايا الاجتماعية فحسب. ولكن كذلك فيما يتعلَّق بالدور الإنساني والاجتماعي الذي يلعبه في المصنع.

وتتلخَّص أهم العناصر التي تتميَّز بها رأسمالية القرن العشرين في اختفاء صفات الإقطاع، واطراد الزيادة في الإنتاج الصناعي زيادة ثورية، واشتداد تركيز رأس المال،

وتضخُّم العمل والحكومة، وازدياد عدد الناس الذين يشتغلون بالأرقام وبالإشراف، والفصل بين الملكية والإدارة، ونهوض الطبقة العاملة اقتصاديًّا وسياسيًّا، واتباع طرق العمل الحديثة في المصنع وفي المكتب.

ولننظر الآن إلى هذه العناصر الجديدة من زاوية أخرى. إنَّ اختفاء العوامل الإقطاعية معناه اختفاء السُّلطة غير المعقولة. فلا يفضل الجار جاره بالميلاد، أو بإرادة الله، أو بالقانون الطبيعي، فقد أمسى الناس جميعًا أحرارًا متساوِين، لا يستغل أحدهم الآخر أو يتأمَّر عليه بحق طبيعي. فإن تأمَّر فرد على آخر فذلك لأنَّ الآمر قد اشترى من المأمور عمله أو خدماته في سوق العمل. وهما برغم هذا التأمُّر حُرَّان متساويان، يُمكنهما أن يتعاقدَا وأن يفضَّا ما بينهما من تَعاقُد. ومَهما يكن الأمر بشأن السُّلطة غير المعقولة، فقد باتت السُّلطة المعقولة فكرة عتيقة كذلك. فمتى كانت السوق والتعاقد تنظم العلاقات، لم تعد ثمَّة حاجة لمعرفة الخطأ والصواب، أو الخير والشر. أو حاجة إلى من يرشد إلى ذلك فتكون له الكلمة العليا على غيره من المسترشدين. كل ما تجب معرفته هو أنَّ الأمور فيها «عدالة» — فالتبادل عادل وعجلة الأمور تدور في يُسْر، وكل شيء يؤدِّي وظيفته.

ومن الحقائق الأخرى ذات الأثر الحاسم في حياة الإنسان في القرن العشرين، التي تُسيطر عليه وتتحكَّم فيه، الإنتاج الضخم الذي يكاد أن يبلغ حد الإعجاز. وقد بات الإنسان يتسلَّط على قُوَى أشد بألوف المَرَّات من القوى التي أمدَّته بها الطبيعة من قبل. فالبخار، والزيت، والكهرباء، أمست في خدمة الإنسان. وهو يعبر المحيطات والقارات في ساعات؛ وهو يطير في الهواء مُتغلِّبًا على قانون الجاذبية؛ وهو يقلب الصحراوات إلى أراضٍ خصبة، ويُسْقط الأمطار بعلمه بعدما كان يدعو الآلهة أن تُسقطها.

وقد أدَّت معجزة الإنتاج إلى معجزة الاستهلاك. فلم تعد هناك حواجز تقليدية تحوُل دون أن يشتري المرء ما يُعْجَب به. ليس عليه إلَّا أن يحصل على المال. والمال يتوفَّر لعدد من الناس يأخذ في الازدياد يومًا بعد يوم، بقدر يُمكِّنهم من شراء الأحجار الجميلة الزائفة إن لم يستطيعوا شراء الأحجار الكريمة، ويُمكِّنهم من الحصول على السيارات الصغيرة إن لم يستطيعوا الحصول على السيارات الكبيرة، ويُمكِّنهم من شراء الأزياء الرخيصة التي تُشبه الأزياء الثمينة، والتبغ الذي يُدخِّنه أصحاب الملايين كما يُدخِّنه العُمَّال. لقد أضحى كل شيء في متناول اليد، يُمكن شراؤه ويمكن استهلاكه. وإنَّها لمعجزة لم تحدث لأي مجتمع سبق.

ومن سمات هذا العصر كذلك أنَّ الناس يتجمَّعون ويعملون معًا. تراهم يتزاحمون في العربات وفي القطارات وفي المكاتب والمصانع. كل منهم جزء من كل؛ يتدفَّقون إلى

أعمالهم صباحًا، ويعودون إلى بيوتهم مساءً، يُطالعون الصحف عينها ويستمعون إلى الإذاعات ذاتها، ويُشاهدون الصور المتحركة نفسها، سواء منهم من ارتفع في سُلم المجتمع أو من كان في أسفله، وسواء منهم الذكي والغبي، والمُتعلِّم وغير المُتعلِّم، إنَّهم يُنْتِجون معًا، ويستهلكون معًا، ويستمتعون معًا، كلهم يسير قُدمًا لا يقف بُرهة يُسائل فيها نفسه إلى أين المسير؟

أي نوع من الرجال إذن يحتاج هذا المجتمع الحديث؟ وما هي الشخصية الاجتماعية التي تُلائم رأسمالية القرن العشرين؟

إنَّ مجتمع القرن العشرين بحاجة إلى رجال يتعاونون في يُسر في مجموعات كبيرة، رجال يطمعون في زيادة الاستهلاك، أذواقهم مُتَّحِدة مُتساوية، ومن السهل التأثير فيهم والتنبُّؤ برغباتهم.

مجتمع القرن العشرين يحتاج إلى رجال يشعرون بالحرية والاستقلال، لا يخضعون لأي سلطان، أو مبدأ، ولكنَّهم — برغم هذا — يُحبُّون أن يُؤْمَروا، وأن يصدعوا بما يُؤْمَرون به، وأن يُسايروا عجلة الاجتماع بغير احتكاك. وهنا نتساءل: كيف يمكن إرشاد الإنسان بغير قوة، وكيف يُمكن أن يُقاد بغير قائد، وأن يُسْتَحث لغير هدف، اللهم إلَّا إنْ كان الهدف أن يكون دائمًا على أهبة، وأن يؤدِّي وظيفته فحسب، وأن يسير قدمًا لا يلتفت يمينًا أو يسارًا؟

(٢) تطوُّر صفات الشخصية الاجتماعية

(أ) التفكير بِالْكَم وبالرمز

عند تحليل الشخصية الاجتماعية للإنسان المعاصر ووصف هذه الشخصية، يستطيع الباحث أن يُعالج الموضوع من زوايا مختلفة، كما يفعل عندما يُحلِّل شخصية الفرد. وتختلف هذه الزوايا في عمق التحليل في ناحية من النواحي، أو تتفق في عمقها ولكنَّها تتجه اتجاهات متباينة، يختارها الباحثون طبقًا لاهتماماتهم.

وقد اخترت في التحليل التالي فكرة «الانفصال» أو وحشة الإنسان في العالم الذي يعيش فيه وضعف ارتباطه به، واتخذت هذه الفكرة نقطة البداية التي يتفرَّع عنها تحليل الشخصية الاجتماعية المعاصرة؛ وذلك أولًا لأنَّ هذه الصفة تمس أعمق أعماق الشخصية الحديثة، وثانيًا لأنَّها أنسب الأفكار لبداية البحث إذا اهتم الباحث بالتفاعل بين البناء الاجتماعي الاقتصادي المعاصر وبناء الشخصية للفرد العادي.

ويجب أن نُقدِّم موضوع «الانفصال» بالتحدُّث عن إحدى الصفات الاقتصادية الأساسية للرأسمالية، وأقصد بها صفة التفكير بالكميات وبالرموز الرقمية.

كان الصانع في العصور الوسطى ينتج السلع لمجموعة من الزبائن صغيرة ومعروفة نسبيًّا. وكانت حاجته إلى الكسب الذي يسمح له بالعيش على المستوى اللائق بمكانته الاجتماعية، كانت هذه الحاجة هي التي تُحدِّد سعر ما ينتج من سلع. وكان بالتجربة يعرف تكاليف الإنتاج، ولا تتطلَّب منه هذه العملية إعداد الميزانية أو إمساك دفاتر الحساب إلَّا بصورة في غاية البساطة. وكذلك كان الفلاح المزارع فيما يختص بإنتاجه، لا يعرف التفكير بالكميات أو بالرموز المجردة. أمَّا مشروعات العمل الحديثة فعلى نقيض ذلك تتوقَّف على الموازنة المالية ولا يُمكن أن تعتمد على الملاحظة المحسوسة المباشرة، كما كان يفعل الصانع في العصور الوسطى في حساب مكسبه. فالمواد الخام، والآلات، وتكاليف العمل، والإنتاج، تُقوَّم بالمال، وتقارن وتوازن. وكل عملية اقتصادية يجب أن تحسب حسابًا عدديًّا دقيقًا. ولا يستطيع مدير العمل — إلَّا بواسطة الميزانية، والمقارنة الدقيقة بين العمليات الاقتصادية مُقدَّرة تقديرًا عدديًّا — أن يحكم إن كان عمله مكسبًا مفيدًا، وإلى أي مدى يبلغ الكسب والفائدة.

وهذا التحوُّل من المحسوس إلى المجرد قد تطوَّر تطوُّرًا كبيرًا، ولم يقتصر على كشوف الميزانية وتعداد كل عملية اقتصادية في مجال الإنتاج. فرجل الأعمال في العصر الحديث لا يتعامل بألوف الجنيهات فحسب، بل يتعامل كذلك مع ألوف الزبائن، والألوف من حمَلة الأسهم، وألوف العُمَّال والموظَّفين. وقد أصبح كل هؤلاء أجزاء من آلة ضخمة تنبغي إدارتها، كما ينبغي حساب شئونها. وليس الفرد في هذه الآلة الضخمة سوى رقم من الأرقام أو وحدة مُجرَّدة لا حياة فيها. وعلى هذا الأساس تُحسب العمليات الاقتصادية، وتخطط الاتجاهات، وتصدر القرارات.

ولا تجد اليوم أكثر من عشرين في المائة من السكان العامِلين يعملون لحساب أنفسهم، أمَّا الباقي فيعمل لغيره. وتتوقَّف حياة الفرد من هؤلاء على شخص آخر يدفع له أجره أو راتبه. بل لعلَّه من الأصح أن نقول إنَّ حياته تتوقَّف على «شيء» آخر لا على «شخص» آخر؛ لأنَّ العامِل يُعيَّن ويُفصل طبقًا لنظام من النظم، مديروه أجزاء من المشروع بحكم عملهم لا بحكم أشخاصهم، وليسوا أفرادًا أحياءً ذوي اتصال شخصي بالرجال الذين يستخدمون. ودعنا في هذا الصدد لا ننسى حقيقة أخرى، وهي أنَّ التبادل في المجتمع الذي سبق النظام الرأسمالي كان إلى حدٍّ كبير تبادلًا بين السلع والخدمات، أمَّا

اليوم فالعمل يُكافأ بالمال. فالمال هو الذي ينظم دولاب العلاقات الاقتصادية، والمال تعبير رقمي مُجرَّد عن قيمة العمل؛ أي إنَّنا نتبادل كمًّا بنوع. وإذا استثنينا المزارعين، لم نجد أحدًا يستطيع العيش أكثر من بضعة أيام دون أن يحصل على مال أو ينفق مالًا؛ لأنَّ المال هو الرمز الرقمي الذي يُمثِّل العمل المحسوس.

ومِمَّا يزيد من الرمزية والتجريد في حياتنا العملية المبالغة في تقسيم العمل في نظام الإنتاج الرأسمالي الذي نعيش في ظله. إنَّ تقسيم العمل بوجه عام موجود في أكثر النظم الاقتصادية المعروفة، وحتَّى في الأوساط البدائية نجد هذا التقسيم قائمًا بين الجنسين، الذكر والأنثى. ولكن الإنتاج الرأسمالي يتميَّز بالدرجة القصوى التي تطوَّر إليها هذا التقسيم. أمَّا في اقتصاد العصور الوسطى فقد كان هناك تقسيم للعمل بين الإنتاج الزراعي والعمل الصناعي في دائرتين كبيرتين. ولم تتفتت هاتان الدائرتان من دوائر الإنتاج بالتقسيم الداخلي الدقيق. فكان النجَّار الذي يصنع المقعد أو المائدة يصنعهما كاملين. وحتَّى إن قام له تلاميذه ببعض العمل التحضيري فقد كان يُسيطر على عملية الإنتاج، ويُشرف عليها بأكملها من قطع الأخشاب إلى إخراج القطعة المطلوبة في صورتها النهائية. أمَّا في الصناعة الحديثة فالعامل ليس على صلة بالإنتاج كله في أيَّة مرحلة من مراحله. إنَّه يشتغل بأداء عمل معين يتخصَّص له، وقد يتنقَّل أثناء العمل من وظيفة إلى أخرى، ولكنَّه لا يتصل بالإنتاج كعملية كاملة يُحيط بها من جميع أطرافها. وهو في الأغلب يزداد تخصُّصًا وانحصارًا في اتجاه معين كلما ثابر على العمل. ويُمكن تعريف وظيفة العامل الصناعي الحديث بأنَّها الاشتغال بطريقة آلية في عمل لم تُخْتَرع له بعد الآلة التي تُؤدِّيه، أو عمل المجهود البشري فيه أقل في تكاليفه من استخدام الآلات. والشخص الوحيد الذي له علاقة بالإنتاج الكامل هو المدير. بيد أنَّ الإنتاج بالنسبة إليه ليس سوى فكرة مُجرَّدة، وأهم ما يأبه به قيمة الإنتاج التبادلية في السوق. في حين أنَّ العامل الذي يُدرك الإنتاج إنتاجًا محسوسًا ملموسًا لا يشتغل به قط كعملية كلية.

وليس من شكٍّ في أنَّه لا يُمكن بغير التفكير بالكميات والرموز أن يقوم الإنتاج الكبير في العصر الحديث. بيد أنَّ التفكير المجرد بالكميات وبالرموز — في مجتمع بات النشاط الاقتصادي فيه أهم ما يشغل الإنسان — قد تجاوز دائرة الإنتاج الاقتصادي وشمل موقف الإنسان من الأشياء، ومن الناس، بل ومن نفسه.

ولكي نفهم فكرة التفكير الرمزي المُجرَّد عند إنسان العصر الحديث ينبغي أن ندرك أولًا وظيفة هذا اللون من ألوان التفكير عامة. من الواضح المعروف أنَّ الفكر المُجرَّد في حد ذاته ليس حديثًا في تاريخ الإنسان، وأنَّ ازدياد القدرة على صياغة التعابير المُجرَّدة صفة

من صفات التقدُّم الثقافي للجنس البشري. فإن أنا تحدَّثت عن «المائدة» فأنا أستعمل تعبيرًا مُجرَّدًا، ولا أُشير إلى مائدة بعينها بكل خصائصها المحسوسة، وإنَّما أُشير إلى نوع «المائدة» الذي يشتمل على كل الموائد المحسوسة التي يُمكن وجودها. وإن أنا تحدَّثت عن «الإنسان» فأنا لا أتحدَّث عن هذا الشخص أو ذاك، بكل خصائصه المحسوسة وصفاته الفردية، وإنَّما أتحدَّث عن نوع «الإنسان» الذي يشمل كل الأفراد. أو بعبارة أخرى أقوم بعملية تجريد وانتقال من المحسوس إلى المعنوي المُجرَّد، وتقدُّم التفكير الفلسفي والعلمي إنَّما يقوم على أساس زيادة القدرة على هذا التجريد. والتخلِّي عن التجريد معناه العودة إلى الطريقة البدائية في التفكير.

وهناك نوعان من العلاقة التي تنشأ بين الفرد وأي شيء من الأشياء. يستطيع الفرد أن يُنشئ العلاقة بين نفسه وبين الشيء بكل خصائصه المحسوسة، فيبدو له بكل صفاته الخاصة به، فريدًا في نوعه لا يتَّفق غيره معه في مجموع هذه الصفات. ويستطيع أن يُنشئ العلاقة بين نفسه وبين هذا الشيء في صورته المُجرَّدة، فلا يلتفت إلَّا إلى الصفات التي يشترك فيها هذا الشيء مع الأشياء الأخرى التي من نوعه، وبذا يُبرز بعض الصفات ويهمل بعضها الآخر. والعلاقة الكاملة المُنتجة بشيء من الأشياء تشمل هذين النوعين من أنواع العلاقات، فيراه الرائي في صورته الفردية كما يراه في صورته العامة، أو يراه محسوسًا كما يراه مُجرَّدًا.

وفي الثقافة الغربية المعاصرة تلاشت هذه العلاقة ذات الوجهين، ولم تبق إلَّا العلاقة التي ترمز إلى الصفات المُجرَّدة للأشياء والناس وحدها، مع إهمال العلاقة بين الفرد والأشياء محسوسة مُتفرِّدة. وبدلًا من تكوين الآراء المُجرَّدة عندما تكون ضرورية ونافعة، ترانا نُجرِّد كل شيء، بما في ذلك أنفسنا. إنَّ الحقيقة الملموسة للناس والأشياء التي نستطيع أن نُنشئ العلاقة بينها وبين حقيقة أشخاصنا تتوارى لتحل محلها الحقائق المُجرَّدة، أو الأشباح التي يتمثَّل فيها مختلف الكميات ولا يتمثَّل فيها مختلف الأنواع.

فمن المألوف جدًّا أن نتحدَّث عن جسر أو عن ساعة أو عن سيجار، قيمته كذا من الجنيهات أو القروش كوصف أساسي للشيء يصفه به الصانع والمستهلك على السواء. فإذا قلت مثلًا: إنَّ هذا الجسر قيمته كذا من الجنيهات. استبعدت من تفكيرك فائدته وجماله، أي استبعدت صفاته المحسوسة، وتحدَّثت عنه كسلعة من السلع، صفتها الأساسية قيمتها التبادلية، معبر عنها بالكمِّ، أي بالمال، وليس معنى هذا — بطبيعة الحال — أنَّ المُتحدِّث لا يأبه بفائدة الجسر أو بجماله، وإنَّما معناه أنَّ قيمته المحسوسة «أو منفعته» في المحل الثاني بالنسبة إلى قيمته المجردة، أي قيمته التبادلية.

وبعبارة أخرى إنَّنا نتصل بالأشياء كسلع، أو مجسدات لقيم تبادلية، وليس ذلك فقط عندما نشتري أو نبيع، وإنَّما كذلك عندما ننظر إليها بعدما يتم التبادل الاقتصادي. فالشيء حتَّى بعد شرائه لا يفقد صفته كسلعة بهذا المعنى، إذ يحتفظ دائمًا بقيمته التبادلية. فالمرء قد يشتري بيتًا يسكنه أو سيارة يركبها. بَيْد أنَّه طالما يملك البيت والسيارة لا تبرح ذهنه فكرة ارتفاع الثمن أو هبوطه. ولا ينصرف ذهنه إلى فائدة البيت أو السيارة انصرافًا كليًّا. وإنَّما يسُرُّه أن يسمع أنَّ سعرهما قد ارتفع في السوق، ويسوءُه أن يسمع أنَّ سعرهما قد هبط. وقد يبيع السيارة مثلًا بعد استخدامها بعام أو عامين في حين أنَّها لم تزل نافعة لمجرد ارتفاع سعرها في السوق؛ أي إنَّه لا يستنفد نفعها.

ويحدث هذا التجريد أيضًا عند التفكير في الظواهر التي ليست سلعًا تُباع في السوق، ككارثة فيضان نهر من الأنهار مثلًا، فتنشر الصحف خبر الكارثة مشفوعًا بتقدير الخسائر بالجنيهات. ولا يشغل الأذهان إلَّا التقدير الكمي المُجرَّد للكارثة، بغضِّ النظر عن الآلام البشرية المحسوسة التي ترتَّبت عليها.

ومن العجيب أنَّ هذه النظرة التجريدية التي تُقرِّر الأمور بالكم، أو بالمال، تتجاوز الأشياء إلى الناس، فترانا ننظر إلى الفرد باعتباره تجسيدًا لقيمة كمية مالية، فنقول: هذا الرجل يملك مليونًا من الجنيهات (أو بالتعبير الإنجليزي «يُساوي» مليونًا من الجنيهات). ونحن بهذه الصفة لا نتحدَّث عنه كإنسان محسوس من البشر، وإنَّما نتحدَّث عنه كفكرة مُجرَّدة، يُمكن التعبير عن حقيقته برقم من الأرقام. وقد تقرأ في صحيفة من الصحف نعيًا كهذا: «وفاة صانع أحذية» والواقع أنَّ «رجلًا» قد مات، رجلًا له صفات بشرية معينة. وله آماله وآلامه، وله زوجه وأطفاله. حقًّا إنَّه كان يصنع الأحذية، أو على الأصح كان يملك ويدير مصنعًا يقوم فيه العُمَّال على الآلات التي تصنع الأحذية، غير أنَّا حينما نقول: «إنَّ صانع أحذية قد مات.» نُعبِّر عن الحياة البشرية الغنية المحسوسة في صيغة مُجرَّدة للوظيفة الاقتصادية.

وهذا التجريد الفكري نلمسه كذلك في عبارة كهذه: «أنتج المستر فورد عددًا من السيارات.» أو كهذه: «هذا القائد غزا قلعة من القلاع.» أو حينما يبني امرؤ لنفسه بيتًا فيقول: «بنيت بيتًا»، وإذا وضعنا في اعتبارنا الواقع الملموس عرفنا أنَّ المستر فورد لم يصنع السيارات، وإنَّما وجَّه إنتاجها الذي قام به آلاف العُمَّال. ولم يَغزُ القائد القلعة، وإنَّما قام الجند بالغزو حينما كان يجلس هو في مقرِّ رئاسته يُصْدِر الأوامر، ولم يبنِ الرجل بيتًا. وإنَّما دفع المال لمهندس قام بالرسم، وللعُمَّال الذين قاموا بالتنفيذ الفعلي.

ولست أذكُر هذا كله للإقلال من شأن عمليات الإدارة والتوجيه، وإنَّما أذكره لكي أُبيِّن أنَّ معالجة الأشياء بهذه الطريقة يُفقدنا النظرة السليمة لما يتم فعلًا في الواقع المحسوس، ويحملنا على أن ننظر النظرة التجريدية التي نرى بها عملًا واحدًا — هو التمويل، أو إصدار الأوامر، أو تصميم الرسم — كأنَّه عملية الإنتاج المحسوسة بأسْرها، أو كأنَّه القِتال، أو البناء، أو ما إلى ذلك.

وإليك مثالًا آخر من التجريد في ميدان آخر؛ ذلك هو تسعير الشهادات، فيُقال مثلًا: إنَّ حامل الدكتوراه يتقاضى كذا في العام الواحد. كأنَّ للعلم قيمة تبادلية في سوق الأشخاص. وقد امتدَّت التعابير المادية إلى القيم المعنوية، فنقول مثلًا: إنَّ رأس مال زيد من الناس ثقة الناس فيه. فنُعبِّر عن صفة بشرية ممتازة كالثقة في صيغة تتجرَّد عن هذا المعنى السامي، ونُعاملها كأنَّها نَقْد مُتداوَل في السوق.

وهذا التجريد في التفكير يتزايد مع تطوُّر التاريخ. فالإنسان كان في قديم الزمان فردًا في قبيلة، وكانت القبيلة هي «العالم»، وكانت مركز الكون في أعين أفرادها. كل ما ليس فيها مُظلم وليس له وجود مستقل. وفي القرون الوسطى اتسع نطاق الكون، فشمل الأرض والسماء والنجوم. بَيْد أنَّ الأرض كانت هي المركز والإنسان هو الغرض من الخليقة. فكان لكل شيء مكانه المُحدَّد، كما كان لكل فرد مركزُه المُعيَّن في المجتمع الإقطاعي. ثمَّ تفتَّحت آفاق جديدة بحلول القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ففقدت الأرض مكانتها وأصبحت تابعًا من توابع الشمس، واكْتُشِفت قارات جديدة، وممرات بحرية جديدة، وأخذ النظام الاجتماعي الجامد في التحلُّل شيئًا فشيئًا، وبات كل شيء وكل امرئ في حركة دائبة. وبرغم ذلك فإنَّ الطبيعة والمجتمع حتَّى نهاية القرن التاسع عشر لم يَفقِدَا ما تميَّزَا به من محسوسية وتحديد. ولم يفتأ العالم الطبيعي والاجتماعي عند الإنسان قابلًا للتناول، ولكن بتقدُّم التفكير العلمي، والمكتشفات الفنية العملية وانحلال القيود التقليدية، بدأت محسوسية الدنيا وتحديدها تفقد وجودها، فالصورة الكونية الجديدة، والطبيعيات النظرية، والموسيقى الحديثة، والفن التجريدي؛ كل ذلك يُشير إلى أنَّ محسوسية الدنيا وتحديدها قد بدأت في التلاشي من فِكْر الإنسان، فلم نعد مركز الكون، ولم يعد الإنسان الهدف الأسمى من الخليقة، ولم نعد بعد اليوم سادة العالم الذي بوسعنا أن نتناوله وأن ندركه إدراكًا شاملًا. بل لقد أمسى الإنسان ذرة، أو أمسى لا شيء، تائهًا في فراغ الكون، لا يرتبط ارتباطًا محسوسًا بأي شيء. وأصبحنا نتحدَّث عن قتل الملايين، وعن إبادة ثُلث سكان العالم لو نشبت حرب ثالثة، ونتحدَّث عن ملايين الجنيهات كقرض

وطني، وعن آلاف السنوات الضوئية كمسافات بين الكواكب، وعن السفر في الفضاء، وعن الأقمار الصناعية. وعشرات الألوف من البشر يعملون في مشروع واحدٍ، ومئات الألوف يعيشون في مئات المدن. فأنَّى للفرد أن يحس بهذا العالم إحساسًا مباشرًا؟!

إنَّ المقاييس التي نتعامل بها أرقام وتجريدات، تتجاوز حدود التجربة الحسية. وكل معاييرنا أضخم من أن نتحكَّم فيها بحواسنا وبمقاييسنا البشرية. وفكرتنا عن العالم أبعد مدًى عن إمكانيات أعيننا وآذاننا.

ولذلك أهمية خاصة فيما يتعلَّق بتطوُّر وسائل التخريب الحديث. يستطيع الفرد الواحد في الحرب الحديثة أن يقتل مئات الألوف من الرجال والنساء والأطفال. وهو يستطيع ذلك بمجرد الضغط على زرٍّ من الأزرار. وقد لا ينفعل انفعالًا عاطفيًّا للعمل الذي يقوم به؛ لأنَّه لا يرى ولا يعرف الشعوب التي يعمل فيها القتل والفتك. وكأنَّ ضغطه على الزر وموت الناس عمليتان لا علاقة لإحداهما بالأخرى. وقد يكون مُحرِّك الآلة المدمِّرة المُتسبِّب في قتل الألوف من البشر، أضعف من أن يصفع أحدًا من الناس، بَلْه أن يقتل رجلًا؛ لأنَّه إنسان عاجز بطبيعته، وذلك لأنَّه عندما يصفع غيره يُثير فيه الموقف الملموس وخزًا في ضميره. وهو عندما يقتل الآلاف بالضغط على الزرِّ لا يحدث مثل ذلك؛ لأنَّ عمله وهدفه ينفصلان عن نفسه، ويتجرَّد عنهما. وكأنَّ عمله ليس له، وكأنَّما للعمل حياته ومسئوليته الخاصة.

إنَّ العلم، والعمل، والسياسة، قد فَقدت كل الأُسس والنِّسَب التي تترجمها إلى معانٍ بشرية. إنَّنا نعيش في أرقام وفي رموز مُجرَّدة. ليس هناك محسوس ولا واقع. وكل شيء مُمكن واقعيًّا وخلقيًّا. والخرافة العلمية لا تختلف عن الحقيقة العلمية. وابتعد الإنسان عن كل موضع مُحدَّد يستطيع أن يقف فيه مشرفًا ومدبرًا لحياته وحياة المجتمع. إنَّ القوى التي خلقها الإنسان بنفسه أصلًا تزيد من إبعاده يومًا بعد يوم. وفي هذه الدوامة المريعة يقف الإنسان في تيهٍ من الفكر، يحسب الحساب ويعد العدد، ويشغل ذهنه بالرموز المُجرَّدة. وهو يزداد بُعدًا عن الحياة المحسوسة الملموسة.

(ب) الانفصال

إنَّ ما قدَّمت من بحث في طريقة التفكير بالرمز المُجرَّد يؤدِّي بنا إلى الموضوع الأساسي، وهو أثر الرأسمالية في تكوين الشخصية، أو ما أُسمِّيه «بالانفصال»؛ أي بعد الإنسان عن الاتصال المباشر المحسوس بالحوادث والأشياء.

وهذه الظاهرة النفسية تجعل المرء يُحس بأنَّه غريب في هذه الدنيا، بل غريب عن نفسه. لا يشعر أنَّه مركز العالم، أو أنَّه خالق لعمله، مُتحكِّم فيه. فقد باتت أعماله وما يترتَّب عليها سيدة عليه، مُتحكِّمة فيه، يُطيعها، بل يُقدِّسها وربما يعبدها. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المعبود عملًا، أو حكومة، أو دولة، أو طبقة، أو حاكمًا فردًا، أو اتجاهات ذاتية غير معقولة؛ لأنَّ الشخص الذي تدفعه شهوة السلطان لا يشعر بنفسه ككائن بشري له ثروته النفسية ومداه الذي لا يُحَد. وإنَّما يُمسي عبدًا خاضعًا لميل قوي في نفسه يُنفِّس عنه في أهداف خارجة عنه تملك عليه نفسه ولا يملكها. ومن أمثلة هؤلاء من يعشق المال فيجعل منه وثنًا معبودًا له. وليس المصاب بالنورستانيا بهذا المعنى سوى شخص يشكو «الانفصال»، أعماله تتحكَّم فيه وليست ملكًا له، وقد يكون مخدوعًا فيحسب أنَّه يعمل ما يُريد، والواقع أنَّه مدفوع بعوامل تنفصل عن نفسه، وتعمل من وراء ظهره، إنَّه غريب عن نفسه، كما أنَّ غيره غريب عنه. وهو لا يتصل بنفسه ولا يتصل بغيره كما هم في الواقع، ولكن في حالة مُنحرفة من أثر القوى اللا شعورية التي تفعل فعلها فيهم. والشخص المجنون هو الشخص «المنفصل انفصالًا مُطلقًا»، الذي فقد نفسه تمامًا كمركز تتجمَّع فيه خبراته الخاصة، وفقد إحساسه بذاته ككائن مستقلٍّ له كيانه الخاص الذي لا يتوقَّف على شيء سواه.

إنَّ عبادة الأوثان، وحب الغير حب عبادة، وتقديس الزعماء، والعبادة الوثنية لميول خارجة عن النفس لا تستند إلى عقل، كعبادة المال، كل هذه ظواهر تشترك في عملية الانفصال. وفي كل هذه الحالات لا يحيا المرء حياته باعتباره الحامل الإيجابي لقواه الشخصية وثروته النفسية الذي يُؤثِّر ولا يتأثر، وإنَّما يحيا حياته باعتبارها «شيئًا» ناقصًا مفتقرًا، غير مكتفٍ بذاته، مُعتمدًا على قوى خارجة عن نفسه خلع عليها مادته الحيوية.

والانفصال ظاهرة قديمة تختلف صورته من ثقافة إلى ثقافة. وهو في مجتمعنا الحديث يكاد أن يكون شاملًا كاملًا. فهو يتغلغل في العلاقة بين الإنسان وعمله، وبينه وبين الأشياء التي يستهلكها، وبينه وبين الدولة، وبين غيره من الناس، بل وبينه وبين نفسه. فقد خَلَق الإنسان عالمًا من الأشياء التي صنعها بنفسه ولم يكن لها وجود من قبل. وأنشأ أداة اجتماعية مُعقَّدة تُدير الآلة العملية الفنية التي أوجدها. ومع ذلك فإنَّ هذا الذي خلقه الإنسان كله يرتفع عنه ويبتعد منه. فهو لا يحس نفسه خالقًا، ومركزًا لهذه المخلوقات، بل خادمًا لوثنٍ صنعه بيديه. وكلَّما قويت وتضخمت القوى التي يطلقها زاد

شعوره بالعجز ككائن بشري. إنَّه يُواجه القوى الخارجية التي أوجدها مُجسَّدة في أشياء خلقها بنفسه، ثمَّ فصلها عن نفسه، إنَّه إنسان تملكه مخلوقاته. ولا يملك نفسه.

ماذا يحدث «للعامل» في هذا النظام؟ يقول أحد الباحثين الثقاة في شئون الصناعة ما يلي: «في الصناعة يتحوَّل الشخص إلى ذرة اقتصادية تُنفِّذ ما تُمليه عليها الإدارة. وكأنَّها تقول له مكانك هنا لا تبرحه. وعلى هذه الصورة ينبغي أن يكون وقوفك أو جلوسك. حرِّك ذراعك كذا بوصة في مدى نصف قطر طوله كذا في مدى كذا من الزمن.»

«العمل يمعن في التكرار وعدم الحاجة إلى التفكير فيه، وذلك كلَّما انتزع المُخطِّطون والمُدبِّرون والمُديرون الفنيون من العامل حقَّه في التفكير وحرية الحركة. إنَّ الحياة تُنكر على صاحبها، وحاجة المرء إلى السيطرة، وإلى الخلق والإبداع، وإلى التطلُّع البعيد، وإلى التفكير المستقل، مكبوتة مُعطَّلة. والنتيجة الحتمية لذلك إمَّا أن يَفرَّ العامل أو يُقاتل، أن يتبلَّد حسه أو يلجأ إلى الهدم والتحطيم، وفي ذلك تراجع وتقهقر في تطوُّر نفسية الإنسان.»

ولا ينجو مُدير العمل من داء الانفصال. حقًّا إنَّه يُدير المشروع ككلٍّ، ولا يُدير جزءًا من العمل فحسب. بيْد أنَّه ينفصل عن الإنتاج كشيء نافع محسوس، فهو عنده كميات وأعداد. وليس له من هدف إلَّا أن يستخدم رأس المال الذي يسهم فيه غيره استخدامًا مُربحًا، تهمه مصلحة المالك ولا تُهِمُّه مَصلحة المستهلِكِين. وذلك بالرغم من أنَّ مدير العمل الحديث الذي يتقاضى راتبًا على إدارته يختلف عن المدير القديم الذي كان يملك ويُدير في آنٍ واحد، فهو لا يهتم بمقدار الربح الذي يتناوله المساهمون بمقدار اهتمامه بالكفاية الإنتاجية وبالتوسُّع في المشروع. وجدير بنا هنا أن نُنوِّه إلى أنَّ المديرين — في المشروعات الحديثة — المسئولين عن علاقات العُمَّال بالإدارة وبالعمل، وعن البيع والتوزيع — أي المسئولين عن التعامل مع الناس عُمَّالًا كانوا أو عملاء — أهم نسبيًّا من المديرين المسئولين عن الناحية الفنية في الإنتاج.

والمُدير والعامل — كغيرهما — يتعاملان مع عمالقة وهمِيِّين: عملاق المشروع الذي يُنافس غيره من المشروعات، وعملاق السوق المحلية والدولية، والعملاق المُستهلك الذي يجب إغراؤه واجتلابه بكل الوسائل، وعملاق النقابات، وعملاق الحكومة. ولكل عملاق من هؤلاء العمالقة حياته الخاصة وهو يُحدِّد نشاط المدير ويُوجِّه نشاط العامل والمُوظَّف والكاتب.

وتُنبِّهنا مشكلة الإدارة إلى ظاهرة من أهم الظواهر في الحياة الانفصالية، التي يستوحش فيها المرء في هذا الكون. وأقصد بها مشكلة البيروقراطية. ذلك أنَّ إدارة العمل

الضخم وإدارة الحكومة تُسيِّرها بيروقراطية من الموظفين. والبيروقراطيون إخصائيون في إدارة الأشياء، وفي إدارة «الناس». ونظرًا لضخامة العمل الذي تتحكَّم فيه البيروقراطية، وما يترتَّب على هذه الضخامة من النظر إلى الأشياء والناس نظرتهم إلى الرموز والأعداد، كانت علاقة البيروقراطيين بالناس علاقة انفصال تامٍّ، لا علاقة اتصال مباشر. وليس الناس الذين يخضعون للإدارة إلَّا أشياء، لا ينظر إليهم البيروقراطيون نظرة حب أو بغض، وإنَّما ينظرون إليهم نظرة غير شخصية وغير إنسانية بتاتًا. فالمُدير البيروقراطي يفقد الإحساس في مجال نشاطه المهني، ويجب عليه أن يُعامل الناس كأنَّهم أرقام أو أشياء لا حياة فيها. وما دام اتساع المؤسسات، والمبالغة في تقسيم العمل تحول دون الفرد الواحد ورؤية الكل، وما دام التعاون التلقائي بين مختلف الأفراد والجماعات في داخل المشروع الصناعي معدومًا — ما دام الأمر كذلك فإنَّ تعيين المديرين البيروقراطيين أمر لا مندوحةَ عنه. وبدونهم ينهار المشروع في وقتٍ وجيزٍ، طالما كان العامل العادي لا يُؤدِّي من العمل إلَّا جانبًا يسيرًا منه، ولا يُدرك الهدف البعيد الذي يربط بين كل أجزاء العمل. فالمديرون البيروقراطيون إذن لا غنى عنهم، شأنهم في ذلك شأن أكداس الأوراق الخاصة بضبط العمل والتي يُشرفون على تدوينها. ولَمَّا كان كل عامل أو موظف عادي يحس عجزه، فهو يشعر بالدور الحيوي الذي يقوم به البيروقراطيون فيوليهم احترامه وتقديره، بل ويكاد أن يرفعهم إلى مرتبة التقديس؛ لأنَّ عامة الناس تعتقد أنَّه لولا هؤلاء المديرون لتفتَّتت الأعمال وعمَّت المجاعات. وكما أنَّ السادة في العصور الوسطى كانوا يُعْتَبرون ممثلين لنظام إلهي، فكذلك البيروقراطيون في الرأسمالية الحديثة ليسوا أقل منهم قداسة، طالما كانوا لازمين لبقاء المجموع.

ويقول ماركس في تعريف البيروقراطي: إنَّه ينظر إلى العالم كميدان يصرف فيه نشاطه، لا كأفراد تربطه بهم صلة محبة وتَعاطُف. ومن الطريف أنَّ روح البيروقراطية لم تتغلغل في العمل والحكومة والإدارة فحسب، بل تغلغلت كذلك في نقابات العُمَّال وفي الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية الكبرى في إنجلترا وألمانيا وفرنسا. كما سار في روسيا كذلك نظام المديرين البيروقراطيين، وتميَّزوا كما تميَّزوا في غيرها من البلدان بروحهم الانفصالية وبوهن الرابطة بينهم وبين بقية الأفراد العامِلِين. وقد تستطيع روسيا أن تعيش في أمن وبغير فزع مَهما يكن نظام الحكم فيها، ولكنَّها لا يُمكن أن تعيش بغير نظام البيروقراطية الشامل، وهو النظام الذي يدعو إلى انفصال المدير عن عُمَّاله، وانفصال العُمَّال عن أهداف العمل.

تحدَّثت عن موقف العامل والمدير في النظام الرأسمالي الحديث، وأنا الآن أتساءل وما موقف «مالك» المشروع أو صاحب رأس المال من هذا النظام؟ إنَّ صاحب العمل الصغير لا يزال في موقفه شبيهًا بسَلَفه منذ مائة عام، إنَّه يملك ويُدير مشروعه الصغير، وهو على صلة بنشاطه التجاري أو الصناعي بأَسْره ومن جميع نواحيه، وعلى صلة شخصية بعُمَّاله وموظَّفيه. ولكنَّه يعيش في عالَم انفصالي من جميع الأوجه الاقتصادية والاشتراكية الأخرى. كما يخضع للضغط المُتزايد من جانب المُنافسِين الكبار له، ومن ثمَّ فهو لا يتمتَّع البتَّةَ بالحرية التي كان يتمتَّع بها سلَفه الذي يقوم بنفس عمله.

بيْد أنَّ ما يهمنا في الاقتصاد المُعاصر هو العمل الكبير، أو المؤسسات الضخمة. وفي هذا الصدد نتساءل: ما موقف «مالك» المؤسسة الكبرى مِن «ملكه»؟ إنَّه موقف يكاد أن ينفصل تمام الانفصال عن المِلك أو العمل. فالملكية لا تعدو أن تكون قطعة من الورق، تُمثِّل مبلغًا من المال يتراوح زيادة ونقصًا، لا يحمل تبعة مشروعه، فهو في الأغلب مُساهِم من المساهِمين فيه، وليست له بالمشروع أيَّة علاقة مباشرة محسوسة. وقد عبَّر عن هذا الموقف الانفصالي تعبيرًا صادقًا بيرل ومين في وصفهما لموقف حامل الأسهم إزاء المشروع الذي يُسهم فيه. ونُجْمِل ما ذَكرَا في كتابهما في النقاط الآتية:

(١) إنَّ المِلكية قد تحوَّلت من عامل إيجابي يدفع العامل إلى الفاعلية إلى موقف سلبي يدفعه إلى القابلية. فبدلًا من أن يُوجِّه المالك ملكًا واقعيًّا طبيعيًّا يكون مسئولًا عنه، نجد أنَّه لا يمتلك سوى قطعة من الورق تُمثِّل مجموعة من الحقوق والآمال التي تتعلَّق بمشروع من المشروعات، وهذه القطعة الورقية هي ما يُسمَّى بالسهم أو السند الذي كثيرًا ما يُودِعه صاحبه في مصرف من المصارف فلا تقع حتَّى عينه عليه. والمالك المُساهِم لا سلطان له على المشروع ولا يُسيطر إلَّا بقدر ضئيل جدًّا على الملكية الواقعية، التي نقصد بها أدوات الإنتاج، والتي ينبغي أن تنال منه اهتمامًا شديدًا. والمالك في الوقت نفسه لا يحمل مسئولية المشروع أو ما يتعلَّق به من أدوات. ونستطيع على سبيل التوضيح — مثلًا — أن نقول: إنَّ مَنْ يملك جوادًا يحمل مسئوليته، إذا عاش الجواد كان عليه إطعامه، وإن مات عليه دفنه. فأين مثل هذه المسئولية بالنسبة للأسهم والسندات؟

(٢) إنَّ القيم الروحية التي كانت تُصاحب الملكية فيما سَلَف، قد زالت عنها. كانت الملكية الطبيعية التي يُمكن لصاحبها أن يتحكَّم فيها تعود عليه بسعادة نفسية مُباشرة بغض النظر عن الدخل الذي تجلبه في صورة ملموسة. وكان في الامتلاك امتداد لشخصية

المالك. أمَّا بعد ثورة الاقتصاد التعاوني فقد زالت عن صاحِب المِلكية هذه الصفة، كما زالت عن العامل من جراء الثورة الصناعية.

(٣) أصبحت قيمة ثروة الفرد تعتمد على عوامل خارجة بتاتًا عن نفسه وعن جهده. فهي تخضع لتصرفات الأشخاص المسئولين عن إدارة المشروع، الذين ليس للمالك عليهم سلطان. كما تخضع لتقلبات السوق.

(٤) إنَّ قيمة ثروة الفرد في تذبذب مستمر، فهي تتغيَّر بين لحظة وأخرى، ولا يُمكن أن يعرف المساهم لنفسه دخلًا ثابتًا مستقرًّا.

(٥) أصبحت ثروة الفرد في غاية السيولة يستطيع أن يُحوِّلها من صورة إلى أخرى في أي وقتٍ شاء.

(٦) تخرج الثروة تدريجًا من سلطان صاحبها. فكانت الأرض فيما مضى — مثلًا — تحت سلطان مالكها، يستغلها ويفيد منها، دون أن يعرضها في سوق البيع. أمَّا الثروة الحديثة فلا يستطيع صاحبها أن يفيد فائدة مباشرة منها إلَّا في السوق، فهو يرتبط بالسوق ارتباطًا لم يسبق له مثيل.

(٧) لم يبق لمالك الثروة الصناعية في النظام التعاوني إلَّا رمز الملكية، في حين أنَّ النفوذ والمسئولية والمادة، التي كانت في الماضي جزءًا لا يتجزَّأ من الملكية، قد انتقلت إلى مجموعة من الأفراد، يُديرون المشروع دون اتصال بالمُساهِمين أو بالعُمَّال، وكأنَّهم في حالة من العزلة والانفصال، وفي أيديهم وحدهم ينحصر التوجيه والسيطرة.

إنَّ المُساهم الحديث في مشروع من المشروعات ينفصل عن العمل كما بيَّنَّا، فلا يكون البتةَ ذا سلطان عليه. إنَّما يُسيطر عليه مجلس إدارة تختاره جمعية عمومية قَلَّما يحضرها الأعضاء لقلة ما يملكون نسبيًّا من مجموع أسهم المشروع قلة لا تُشجِّعهم على الاهتمام بحضور الجمعيات العمومية.

وعملية «الاستهلاك» كعملية الإنتاج تتم كذلك بصورة انفصالية لا تتصل بحاجات المرء الطبيعية. فنحن نحصل على الأشياء؛ لأنَّنا نملك المال الذي نشتريها به لا لأنَّنا نحس الحاجة إليها. وقد ألفنا هذه الطريقة حتَّى حسبناها طبيعية، وهي في الواقع أبعد ما تكون عن ذلك. فالمال يُمثِّل العمل والمجهود في صورة مُجرَّدة. وقد لا يكون هذا العمل أو ذاك المجهود «عملي» أو «جهدي»؛ لأنِّي قد أستطيع الحصول على المال بالميراث، أو الحظ، أو الخداع، أو بأيَّة وسيلة أخرى، ولكنِّي حتَّى إن حصلت على المال «بجهدي» فإنِّي أحصل عليه بطريقة مُعيَّنة مُحدَّدة، وبنوع من الجهد مُعيَّن مُحدَّد لا يتغيَّر، يتفق وما

عندي من مهارات وقدرات. في حين أنِّي في حالة إنفاق المال، يتحوَّل بين يديَّ إلى صورة مُجرَّدة للعمل، لا يتحتم عليَّ أن أستبدل به شيئًا بعينه، وإنَّما أستطيع أن أستبدل به أي شيء أريد. وأي جهد أو اهتمام من جانبي لا يُمكِّنني من الحصول على شيء إذا لم أملك المال. فإن ملكته استطعت — مثلًا — أن أحصل على صورة فنية رائعة، حتَّى إن لم يكن عندي أي تقدير للفن، واستطعت أن أشتري أجمل الأسطوانات الموسيقية والغنائية، حتَّى إذا لم يكن عندي أي ذوقٍ موسيقي، واستطعتُ أن أشتري مكتبة تضم خير الكتب لمجرد التفاخر بها دون الانتفاع منها، واستطعتُ أن أظفر بقسط من التربية والتعليم حتَّى إن لم أستخدمهما إلَّا كميزةٍ اجتماعية فحسب، بل إنِّي لأستطيع أن أُحطِّم الصورة الفنية أو أُمزِّق ما تحتويه المكتبة من نفائس الكتب، دون أن أخسر شيئًا غير المال؛ إذ إنِّي لا أفقد متعة فنية أو ذهنية. إنَّ مجرد امتلاك المال يُعطيني حق امتلاك شيء من الأشياء وحق التصرُّف فيه حسبما شئتُ، وليست هناك علاقة بين ما أشتريه وبين احتياجاتي الفعلية. إنَّ طريقة التملُّك آلية غير «إنسانية»، أمَّا الطريقة الطبيعية الإنسانية فهي أن تكون هناك رابطة بين ما أحتاج فعلًا وبين ما أحصل عليه، فلا يظفر بالغذاء والكساء إلَّا إنسان حيٌّ، ولا يظفر بالكِتاب إلَّا من يشعر بالحاجة إلى المزيد من المعرفة، ولا يملك الصورة الفنية إلَّا من يستطيع تذُّوقها والاستمتاع بها استمتاعًا فنيًّا. ولا يعنيني هنا أن أُبيِّن كيف نستطيع أن نُطبِّق هذا المبدأ في حياتنا العلمية. وإنَّما يعنيني أن أُنبِّه إلى أنَّ الطريقة التي نحصل بها على الأشياء تنفصل عن الطريقة التي نستخدمها بها ولا ترتبط بحاجاتنا النفسية.

وكيف نستخدم الأشياء بعد الحصول عليها بغضِّ النظر عن طريقة الحصول؟ إنَّ كثيرًا من هذه الأشياء لا نستخدمه البتة، بل ولا نزعم استخدامه. وإنَّما نحصل عليها لمجرد امتلاكها. وتكفينا الملكية التي ليس من ورائها نفعٌ. إنَّ أدوات المائدة الثمينة أو الأواني البلورية التي لا نستخدمها بتاتًا خشية انكسارها، والبيت الضخم الذي يحوي غرفًا كثيرة لا نسكنها. والعربات الزائدة عن الحاجة، والخدم الزائدون، والتُّحف؛ هذه كلها أمثلة كثيرة من متعة الامتلاك بدلًا من متعة الانتفاع. ومَهما يكن من أمرٍ فقد كان حب الملكية لذاتها أشد وأكثر شيوعًا في القرن التاسع عشر. أمَّا اليوم فنحن نستمد أكبر قسط من المتعة من امتلاك الأشياء التي تُسْتَخدم أكثر مِمَّا نستمدها من الأشياء التي تُقتنى. وذلك — على أيَّة حال — لا يُغير من هذه الحقيقة الأساسية، وهي أنَّنا حتَّى في حالة المتعة بالأشياء التي تُستخدم لا نفقد لذة الشعور بالمكانة التي نكتسبها بسبب

الامتلاك. فالعربة والثلاجة الكهربائية وجهاز التلفزيون لها فائدة مظهرية فوق فائدتها الحقيقية، فهي تُضفِي على صاحبها نوعًا من المكانة في المجتمع.

كيف نستخدم الأشياء التي نحصل عليها؟ دعنا نبدأ بالطعام والشراب، إنَّا نأكل الخبز الذي لا طعم له ولا يُغذِّي لُمجرَّد أنَّه «أبيض» أو «طازج» أو من محل كذا المشهور، لكي نوهم أنفسنا بالثراء والامتياز عن كافة أفراد الشعب. إنَّنا في الواقع نشبع بالوهم وقد لا تكون لأبداننا صلة فسيولوجية حقيقية بالطعام الذي نتناوله. إنَّنا نَستبعد من عملية الاستهلاك لذاته التي تهمنا قبل كل شيء؛ الاستمراء والتغذية الحقيقية لأبداننا. وكثيرًا ما يهمنا في الشراب اسم المصنع الذي ينتجه؛ (أي الماركة) أكثر مِمَّا يهمنا طعمه. إذا كانت صورة الإعلان جذابة وعبارته مغرية أقبلنا على تناول الشراب المُعلن عنه. وإذا شاعت بين أفراد الشعب عادة مُعيَّنة، كشرب الكوكاكولا، تناولنا منها مجاراة للعادة الشعبية، دون اعتبار للطعم أو استمراء الشراب. والأمر أسوأ من ذلك عندما نستهلك الأشياء التي ليست لها حقيقة إلَّا الخيال الذي تُصوِّره لنا حملة الإعلان، كمعجون الأسنان أو بعض العطور أو الصابون الذي يزعم صانعوه أنَّه يُطرِّي الجلد ويُكسبه الليونة والنعومة.

وأستطيع أن أسوق من الأمثلة ما لا نهاية له. ولكن الأمر أوضح من أن أتبسَّط فيه أكثر من ذلك. ولست أريد إلَّا أن أُؤكِّد المبدأ الأساسي، وهو أنَّ عملية الاستهلاك يجب أن تكون عملية إنسانية محسوسة لها صلة باحتياجاتنا البدنية والنفسية، باعتبارنا أشخاصًا محسوسين، حسَّاسين، لدينا شعور وعندنا حكم؛ ولإحساسنا، وحاجاتنا الجثمانية، وتذوقنا الجمال دخل فيها. يجب أن تكون عملية الاستهلاك تجربة بشرية منتجة لها معناها. بيد أنَّ ثقافتنا تخلو من كل ذلك فالاستهلاك عندنا أساسًا هو إثارة الأوهام إثارة مصطنعة ثمَّ إشباع هذه الأوهام. هو عملية وهمية منفصلة عن ذواتنا الحقيقية المحسوسة.

وهناك وجه آخر من أوجه الفصل بين نفوسنا على حقيقتها والأشياء التي نستهلكها، يجب التنويه عنه. إنَّنا محوطون من كل صوب بأشياء لا نعلم مثقال ذرة عن كُنْهها وأصلها. إنَّ التليفون والراديو والفوتوغراف وكل الأدوات المُعقَّدة الأخرى ألغازٌ بالنسبة إلينا كما هي بالنسبة إلى رجل من ثقافة بدائية، نعرف كيف نستخدمها؛ أي نعرف أيَّ زرٍّ نضغط عليه، غير أنَّا لا ندري شيئًا عن المبادئ التي تسير على أساسها هذه الأدوات إلَّا في الحدود الغامضة التي تعلَّمناها في المدرسة. وكذلك تنفصل عنَّا ولا تتصل بنا الأشياء التي لا تقوم على أُسس علمية معقدة. فنحن لا نعرف كيف يُصنع الخبز، أو كيف يُنسج القماش، أو كيف يُصنع الأثاث، أو الأواني الزجاجية. إنَّما نحن نستهلك — كما ننتج —

دون أيَّة علاقة محسوسة بالأشياء التي نتناولها. إنَّنا نعيش في عالم من الأشياء، كل علاقتنا بها أنَّنا نعرف كيف نتناولها أو كيف نستهلكها، ولا نعرف كيف تدور أو كيف تُصنع.

إنَّ طريقتنا في الاستهلاك تنتهي بنا حتمًا إلى نَهَم لا يشبع، وجشع لا يقنع؛ ذلك لأنَّ أشخاصنا المحسة الحقيقية ليست هي التي تستهلك الأشياء محسوسة على حقيقتها. إنَّما نحن نُحاول أن نشبع وهْمًا — كحب التظاهر — بوهم مصدره الإعلانات المزيفة التي تعزو إلى الأشياء صفات ليست من صميمها في شيء. وهل نستطيع أن نشبع وهمًا بوهمٍ، وخيالًا بخيال؟! من أجل هذا تلحُّ علينا الحاجة إلى المزيد من الأشياء والمزيد من الاستهلاك. من الحق أنَّه ما دام مستوى معيشة العامة أدنى من المستوى اللائق للعيش عيشة كريمة، فلا بُدَّ أن تكون هناك حاجة حقيقية إلى زيادة الاستهلاك. ومن الحق أيضًا أنَّ الحاجة إلى زيادة الاستهلاك تُصبح من الضرورات كلَّما تقدَّم الإنسان في ثقافته وحضارته، وكلَّما تهذَّبت احتياجاته فرغب في طعام أفضلَ، وفي الأشياء التي لها متعة فنِّية، وفي اقتناء الكتب، وما شابه ذلك. غير أنَّ ما عندنا من شهوة عارمة للاستهلاك يفقد كل علاقة صحيحة بحاجات الإنسان الحقيقية. كان الإنسان في أول أمره يهدف من وراء زيادة الاستهلاك وتحسين نوعه إلى أن يَحْيا حياة أسعدَ وأكثر إرضاءً لنفسه. فكان الاستهلاك بذلك وسيلة لغاية، هي السعادة. أمَّا اليوم فقد بات هدفًا لذاته. وازدياد حاجاتنا زيادة مطردة تُرغمنا على مضاعفة ما نبذل من جُهد، وتحملنا على الاعتماد على هذه الحاجات، وعلى الناس، وعلى النظم، التي نحصل على هذه الحاجات بعونها. يقول ماركس في هذا الصدد: «إنَّ كل فرد يسعى إلى أن يخلق حاجة جديدة عند غيره من الناس، لكي يُرغِمه على نوع جديد من أنواع الخضوع، أو على لون جديد من ألوان المُتعة، يؤدِّي في النهاية إلى خرابه الاقتصادي ... وكلَّما كثُرت السلع الاستهلاكية ازداد عدد الأشياء المنفصلة عن طبيعته، والتي لا غنى له عنها، والتي من أجل ذلك تسوده وتستعبده.»

إنَّ إنسان اليوم يشتد ولعًا بازدياد قدرته على شراء أشياء أفضل مِمَّا لديه وأكثر مِمَّا عنده، وأحدث مِمَّا يملك. إنَّه جشع للاستهلاك لمجرد الاستهلاك. حتَّى لقد باتت عملية الشراء والاستهلاك هدفًا نُرغَم على تحقيقه إرغامًا ولا يستند إلى عقل أو تفكير، فهي غاية لذاتها، واهية الصلة بالأشياء المشتراة والمستهلَكة من حيث فائدتها ومتعتها؛ لأنَّ شراء أحدث الآلات، وآخر طراز من أي شيء في السوق، حلم يسعى إلى تحقيقه كل إنسان، حلم تتلاشى معه المتعة الحقيقية من استخدام الشيء والإفادة منه. ويكاد الإنسان الحديث أن

يتصوَّر الفردوس مخزنًا عالميًّا ضخمًا تُعرض فيه كل المستحدَثات وآخِرُ الحيل، يتجوَّل فيه ويُلقي ببصره إلى هذه السلعة أو تلك وفي جيبه من المال ما يكفي لشراء ما يُريد، ويا حبَّذا لو كانت فرصة جاره أقلَّ من فرصته في ذلك.

كان من إحدى الصفات القديمة لمجتمع الطبقة الوسطى اتصال المرء بما يملك اتصالًا مُباشرًا. وقد زالت اليوم هذه الصفة إلى حدٍّ كبير، وخاصٍّ بالتوسُّع في نظام الشركات والمساهَمة. وكان هناك قديمًا إحساس خاص بالمحبة يقوم بين المرء وما يملك. وكان هذا الإحساس يتزايد يومًا بعد يوم، ومن دواعي فخره واعتزازه. وكان يُعْنَى بملكه أشد العناية، ويُؤْلِه أن تنتهي علاقته بهذا الملك إذا لم يعد صالحًا للاستعمال. وقد خفَّت اليوم كثيرًا حِدَّة هذا الإحساس. إنَّما يُحب المرء في عصرنا هذا الجِدَّة والحداثة فيما يشتري، وهو على استعداد للتفريط فيه إذا ما ظهر في السوق ما هو أحدث منه. وما أفدح هذا الغرم على نفسية الإنسان!

إنسان العصر الحديث جشع فاغِرٌ فاه لابتلاع ما تعرضه السوق، يجمع منه ما استطاع ولا يكتفي بجمع ما يستغله ويُفيد منه فعلًا كما كان إنسان القرن التاسع عشر.

هذا الفصل بين ما نستهلكه من أشياء وما تحس نفوسنا فعلًا بالحاجة إليه لا نلمسه في جمع السلع أو استهلاكها فحسب، ولكنَّا نلمسه كذلك في طريقة استخدامنا لأوقات الفراغ. وماذا نتوقَّع غير ذلك؟ إذا كان الإنسان يعمل دون اتصال حقيقي بما يعمل، وإذا كان يشتري السلع ويستهلكها دون أن تكون به حاجة حقيقية إنسانية إليها، إذا كان الأمر كذلك فكيف يتسنَّى للإنسان أن يستخدم وقت فراغه بطريقة إيجابية لها معنًى ومغزًى، فيؤدِّي من ضروب النشاط ما تدفعه إليه طبيعته وما ينبعث من داخل نفسه، لا ما يُفرض عليه فرضًا من خارجها؟ إنَّ إنسان العصر الحديث في فراغه — كما هو في عمله — يقف موقف المستهلك السلبي القابل الذي لا يتصل وما يستهلكه في هذا السبيل مع حاجات نفسه الطبيعية. إنَّه «يستهلك» المباريات الرياضية، والصور المتحركة، والصحف والمجلات، والكتب، والمحاضرات، والمناظر الطبيعية، والاجتماعات العامة، بنفس الطريقة التي يستهلك بها السلع التي يشتريها. يشاهدها، أو يستمع إليها لا لأنَّها تسد نقصًا يشعر به في دخيلة نفسه، ولكن للتظاهر والمباهاة، ولأنَّها حديث اليوم بين خاصة الناس وعامتهم. لا يسهم فيها إسهامًا إيجابيًّا، وإنَّما يقف منها موقف المُتفرِّج. فهو يُريد أن «يستوعب» كل ما يُمكن استيعابه، وأن يحصل على أكبر قسط من الملذات، ومن الثقافة، وما إلى ذلك، مُتمشيًّا مع روح العصر الذي يعيش فيه، لا مع نفسه وطبيعتها.

إنَّه في الواقع ليس حرًّا في الاستمتاع بفراغه. إنَّما تتحكم في استهلاك وقت فراغه الصناعة، كما تتحكَّم في السلع التي يشتريها. يقوم له غيره بتوجيه ذوقه. وهو يُريد أن يرى وأن يسمع ما أعدَّته البيئة الاجتماعية لإرادة رؤيته وسماعه. فباتت أسباب اللهو صناعة كغيرها من الصناعات. يُرغم العميل على شراء اللهو كما يُرغم على شراء ردائه وحذائه. ويتحكَّم في قيمة اللهو نجاحه في السوق، ولا تتحكَّم فيه قاعدة من القواعد التي يُمكن قياسها بالمعايير الإنسانية.

إذا كان النشاط تلقائيًّا مُنتجًا فإنَّه يحدث في داخل نفسي شيء حينما أقرأ، أو حينما أشهد منظرًا من المناظر، أو أتحدَّث إلى صديق. وتراني أختلف بعد التجربة عنِّي قبلها، أمَّا في حالة المتعة التي لا تنبع من طبيعة النفس فإنَّه لا يحدث في داخل نفسي شيء ما. وأنا بعد هذا اللون من ألوان الاستمتاع كما كنت من قبل. إنَّني أستهلك هذا أو ذاك، ولكن شيئًا لا يتغيَّر في نفسي، ولا تبقى عندي سوى ذكريات لِمَا مرَّ بي تطفو على السطح ولا تصل إلى أغوار النفس السحيقة. ومن الأمثلة القوية لهذا الضرب من ضروب المتعة المستهلكة التقاط الصور الشمسية الذي أمسى من ألوان النشاط الشائعة الهامة في أوقات الفراغ. ويرمز لهذا النوع من أنواع المنع شعار كوداك وهو «اضغط على الزرِّ وستقوم لك الآلة بكل شيء بعد هذا.» هذا الشعار الذي عاون كثيرًا جدًّا منذ عام ١٨٨٩م على إشاعة هواية التصوير الشمسي. إنَّ المُصوِّر لا يكاد يفعل شيئًا، وليس عليه أن يعلم شيئًا. كل شيء يُعمل له، وليس عليه إلَّا أن يضغط على الزر. التصوير الشمسي تعبير قوي عن الإدراك البصري الذي لا يتصل بعيوننا وأنظارنا. إنَّه مجرد استهلاك لحب الاستهلاك. والسائح الذي يحمل آلة التصوير على كتفه مثالٌ حيٌّ لعلاقة المرء بالعالم علاقة منفصلة عن نفسه. فالسائح بانشغاله دائمًا بالتصوير لا يرى في الواقع شيئًا اللهم إلَّا إن كان عن طريق آلته. فآلة التصوير هي التي تُشاهد له. وهو لا يعود من رحلته بغير مجموعة من الصور الشمسية، التي يستبدلها بالخبرة الحية الشخصية التي كان بإمكانه أن يحصل عليها، لولا روح العصر الانفصالية التي بسَّطناها للقارئ في كافة صورها.

ولا يعيش إنسان العصر الحديث منفصلًا في عمله الذي يقوم به، وفي الأشياء والملذات التي يستهلكها فحسب، ولكنه ينفصل كذلك عن المُلِّمات والكوارث الاجتماعية التي تتحكَّم في حياتنا أفرادًا وجماعات. ويبدو عجز الإنسان الحقيقي إزاء القوى الاجتماعية التي تتسلَّط علينا بدرجة شنيعة في تلك الكوارث الاجتماعية التي يتكرر وقوعها بين الحين والحين بالرغم مِمَّا يُصيبنا منها من ألمٍ مبرح كلَّما وقعت، وأعني بهذه الكوارث الحروب

العالمية والأزمات الاقتصادية الكبرى. ويُحاول الإنسان أن يُعد هذه الظواهر الاجتماعية من قانون الطبيعة، ولكنَّها في حقيقتها من صُنع الإنسان، وإن يكن ذلك عن غير قصدٍ أو علمٍ منه.

ولا نستطيع أن نُحمِّل فردًا بعينه أو هيئة بذاتها مسئولية هذه الكوارث الاجتماعية، وإنَّما هي نتيجة لا مفرَّ منها لطريقة الإنتاج الرأسمالية. إنَّ أكثر المجتمعات لها قوانين اجتماعية واضحة ثابتة تقوم على أساس السُّلطة السياسية أو التقاليد. غير أنَّ الرأسمالية — خلافًا لذلك — ليست لها مثل هذه القوانين، فهي تقوم على أساس أنَّ الخير العام يتحقَّق إذا كافح كل امرئ لنفسه في السوق، فذلك يُؤدِّي إلى نظام شامل ولا يُؤدِّي إلى شيوع الفوضى. ولسنا نُنكر أنَّ هناك قوانين اقتصادية، تتحكَّم في السوق، غير أنَّ هذه القوانين تعمل من وراء ظهر الفرد العامل، الذي لا تهمه إلَّا مصالحه الخاصة. ومن ثمَّ كانت تبعة ما يلم بالإنسان من محنٍ وكوارث تبعة مشتتة، لا تقع على كاهل فرد بعينه أو هيئة بذاتها.

ولا نستطيع أن نتجاهل أنَّ تطوُّر الرأسمالية قد برهن على أنَّ هذه الطريقة عملية إلى حدٍّ كبير … إلَّا أنَّه يهمنا في هذا الصدد أن نُؤكِّد أنَّ حكمنا بقوانين لا نتحكَّم فيها، بل ولا نُحب أن نتحكَّم فيها — وأقصد بها قوانين النظام الرأسمالي — مظهر قوي من مظاهر انفصال الشخصية عن النظم التي تسودها. ومن عجب أنَّنا نحن في أول الأمر الذين نضع نظمنا الاقتصادية والاجتماعية، ثمَّ نتخلَّى في الوقت نفسه عن مسئوليتها، عن قصد وفي حماسة، ونتركها تفعل فينا فعلها، واقفين منها موقف المُتفرِّج العاجز، مُترقِّبين — في أمل وفي جزع — ما يجلبه لنا المستقبل. إنَّنا نُجسِّد أعمالنا في القوانين التي تحكمنا، ثمَّ نترك هذه القوانين لتسمو عنَّا، وتستعبدنا وتسترِقَّنا! إنَّ الإنسان لم يَعُد يتحكَّم في عملاق الدولة أو عملاق النظام الاقتصادي. فالدولة والنظم الاقتصادية شاردة في مسيرها، وقادتها أشبه برجل يمتطي صهوة جواد جامح، يفخر بقدرته على البقاء على ظهر الجواد، وإنْ كان عاجزًا عن توجيهه الوِجْهة التي يريد.

ثمَّ ما علاقة الإنسان الحديث بأخيه الإنسان؟ إنَّها ليست العلاقة بين الإنسان والإنسان، وإنَّما هي علاقة بين فكرتين مُجرَّدَتَين، أو بين آلَتين حَيَّتين، تُحاول كل منهما أن تستخدم الأخرى أو أن تستغلها. فصاحب العمل يستخدم موظفيه، والبائع يستغل عُملاءه. وكل فرد بالنسبة إلى الآخر سلعة من السلع. وإنْ كان في مُعاملته إيَّاه شيء من المودة فلاحتمال الإفادة منه ذات يوم إنْ لم يكن ذا فائدة له في الوقت الحاضر. فالود في

الواقع سطحي والمُجامَلة عابرة تُخفي تحتها هُوَّة سحيقة من الاستهتار وعدم الاكتراث. ويرى المُؤلِّف أنَّ هناك — أيضًا — قدرًا كبيرًا من الرِّيبة وانعدام الثقة، وحينما يقول فرد لآخر إنَّ فلانًا رجل طيب القلب فهو يبغي أن يبعث في نفسه الطمأنينة من ناحيته؛ لأنَّ الريبة في نيَّات الناس هي الشعور السائد بين الجميع، بل إنَّ الحب ذاته والعلاقة بين الجنسين تنبني على السطحية ولا تمتد جذورها إلى القلوب، فهي علاقة المتعة المتبادلة وليست علاقة الحب العميق.

وهذا الفصل الذي حدث بين الإنسان وأخيه الإنسان قد انتهى بفقدان تلك الروابط الاجتماعية العامة التي تميَّزت بها العصور الوسطى، كما تميَّزت بها أكثر المجتمعات التي سَبقَت النظام الرأسمالي. إنَّ المجتمع الحديث يتألَّف من أفراد، كل منهم غريب عن الآخر، تربطهم معًا مصالح ذاتية وضرورة نفعية، بيْد أنَّ الإنسان — برغم هذا — كائن اجتماعي، في حاجة قُصوى إلى المشارَكة وإلى المعاوَنة التي لا تستند إلى محض المنفعة، وبحاجة إلى الإحساس بأنَّه فرد في جماعة مُتماسكة مُتشابكة، أساسها الحب الخالص والتعاطُف والمودة. فماذا دَهَا هذه الاتجاهات الاجتماعية عند الإنسان؟ إنَّها تظهر في مجال العلاقات العامة، الذي ينفصل تمامًا عن مجال العلاقات الخاصة. فنحن في علاقاتنا الخاصة أنانيون، لا نتماسك ولا نتبادل المحبة. وقد تنشأ المحبة بين فرد وآخر، وقد يبدو التماسك بين اثنين. بيد أنَّ هذه المشاعر ثانوية. وليست من البناء الأساسي للعلاقات الاجتماعية. ولا صلة بين حياتنا الخاصة كأفراد وحياتنا الاجتماعية «كمواطنين». ففي ميدان المواطَنة يتجسَّد وجودنا الاجتماعي في الدولة. ونحن كمواطنِين نُظهر الشعور بالالتزامات والواجبات الاجتماعية، فندفع الضرائب، ونُدلي بأصواتنا في الانتخابات، ونحترم القانون، ونُضحي بحياتنا في حالة الحرب. وأي مثل للفصل بين الوجود الخاص والوجود العام أوضح من أنَّ الرجل الذي لا يُفكِّر في إنفاق عشرة جنيهات ينقذ بها غريبًا من براثن الحاجة، هذا الرجل عينه لا يتردَّد في المُخاطَرة بحياته حينما يكونان معًا جنديين في ساحة القتال في زيٍّ عسكري مُوحَّد؟ في هذا الزي العسكري تتجسَّد طبيعتنا الاجتماعية، وفي الزي المدني تتجسد طبيعتنا الأنانية.

سُئلت مجموعة من الأمريكان: أي الأمور تقلقكم وتزعجكم أكثر من غيرها؟ فأجابت الأكثرية العظمى بأسباب شخصية أو اقتصادية أو صحية، أو ما يُشبهها. ولم يُجب سوى ٨٪ من المجموعة بأنَّ أسباب القلق في نفوسهم ترجع إلى المشكلات العالمية بما فيها الحروب. وأجاب ١٪ فقط بأنَّ ما يُقلقهم هو الشيوعية أو تعرُّض الحريات المدنية

للخطر. في حين أنَّ نصف هذه المجموعة تقريبًا يعتقدون أنَّ الشيوعية خطر جِدِّي، وأنَّ الحرب قد تقع وشيكًا. غير أنَّ هذه الاهتمامات الاجتماعية العامة ليست مِمَّا يحسون به إحساسًا شخصيًّا، ومن ثمَّ فهي ليست من أسباب الجزع، وإن كانت من أسباب التعصُّب الفكري إلى درجة قصوى. وجدير بنا هنا أيضًا أن نذكر أنَّ كل أفراد هذه المجموعة يعتقدون في الله، ولكن أحدًا منهم لا يشعر بالقلق أو الجزع على مصير روحه بعد الموت. إنَّ المشكلات العالمية الكبرى لا تتصل بنفوس الأفراد اتصالًا مباشرًا. ولا يُسبِّب لهم الهمَّ والقلق إلَّا الجانب الخاص من الحياة، ولا يزعج نفوسهم ذلك الجانب الاجتماعي العالمي الذي يربطنا بإخواننا في الإنسانية.

هذه هي علاقة الإنسان بالإنسان، فما هي العلاقة بينه وبين نفسه؟ لقد سبق لي أن وصفتُ هذه العلاقة بالسُّوقية أو التجارة. في جو هذا النوع من أنواع العلاقات يحيا الإنسان حياته كما لو كانت شيئًا يُستخدم استخدامًا نافعًا في السوق. ولا يحياها كرجل عامل إيجابي فعَّال، أو كحامل للقوى البشرية. ولا رابطة بين هذه القوى وبين نفسه. هدفه أن يبيع نفسه صفقة رابحة في السوق. وإحساسه بذاته لا ينبثق من نشاطه كفرد مُحب مُفكِّر، وإنَّما ينبثق من الدور الاقتصادي الاجتماعي الذي يلعبه. ولو استطاعت الأشياء الجامدة أن تتكلَّم لأجابت الآلة الكاتبة عن سؤالنا لها: من أنت؟ بقولها: أنا آلة كاتبة، وأجابت السيارة بقولها: أنا سيارة، أو على الأخص من ذلك «أنا فورد، أو بويك، أو كادلاك». وإن أنت سألت رجلًا: من أنت؟ أجابك بقوله: «أنا صانع، أو أنا كاتب، أو أنا طبيب» أو على أحسن الظروف: «أنا رجل متزوج» أو: «أنا أب لطفلين». ويكون لجوابه هذا من المعنى ما لجواب الشيء المُتكلِّم. فهو يُعيِّن وظيفته التي يُؤدِّيها، وقِيمَته في المجتمَع الذي يعيش فيه، ولا يُعيِّن نفسه باعتبارها حياة لها ميولها ومشاعرها وإحساساتها. تلك هي الطريقة التي يحيا بها الفرد حياته، لا كإنسان، بحبه ومخاوفه ومعتقداته وشكوكه. وإنَّما هو يحيا حياته بتلك الصفة المجردة — مبتعدًا منفصلًا عن طبيعته الحقيقية — التي يُؤدِّي بها عملًا بعينه في النظام الاجتماعي. ويتوقَّف إحساسه بقيمته على نجاحه، أو على ارتفاع سعره في سوق العمل والمجتمع، يتوقَّف على قُدرَته على بيع نفسه صفقة رابحة، على قدرته على رفع سعره في السوق كلَّما مر به يوم من الأيام، أو بعبارة أخرى على اعتبار الناس له فردًا ناجحًا. إنَّه يعتبر جسمه وعقله وروحه رأس ماله الذي ينبغي له أن يسهم به في الحياة إسهامًا يعود عليه بالربح الوافر. إنَّ الصفات الإنسانية، كالصداقة،

والمُجاملة، والشفقة، تتحوَّل إلى سلع تجارية، أو إلى مَبالغ في رصيد الشخصية ترفع ثمن هذه الشخصية في سوق الشخصيات. فإن فشل الفرد في الإسهام بنفسه إسهامًا مربحًا، أحس بأنَّه «إنسان فاشل»، وإن أفلح في مساهمته بنفسه أحس بأنَّه «إنسان ناجح». ومن الواضح أنَّ إحساسه بقيمته يتوقَّف دائمًا على عوامل خارجة عن نفسه، يتوقَّف على حكم السوق المُذبذب الذي لا يثبت على حال، والذي يُقدِّر قيمته كما يُقدِّر للسلع قيمتها، وفقًا لقانون العرض والطلب. وهو — ككل سلعة أخرى لا تُباع في السوق بثمن مرتفع — تافِه القَدْر في المجتمع، مَهما عظمت صفاته الشخصية والإنسانية التي ينفع بها الناس.

إنَّ الشخص الذي لا يُقدِّر في نفسه الصفات الإنسانية كما يُقدِّر صفاته التي يعرضها للمَبيع، أو الشخص الذي يفصل بين طبيعته وعمله، فيعيش غريبًا عن نفسه، يَفقِد كثيرًا من الإحساس بالكرامة الذي يتميَّز به الإنسان حتَّى في الثقافات البدائية. إنَّه يكاد يفقد كل إحساس بذاته، وكل شعور بنفسه كوحدة فريدة في نوعها لا تتكرَّر؛ لأنَّ إحساس المرء بذاته ينبثق من وضع خبرته وفكره وشعوره، وقراراته وأحكامه وعمله في خدمة نفسه لا في خدمة غيره. إنَّ «الأشياء» ليست لها ذوات، والأفراد الذين يتحوَّلون إلى أشياء لا يُمكن أن تكون لهم ذوات. وقد شبَّه إبسن انعدام الذاتية عند الإنسان الحديث بالبصلة التي تتكوَّن من قشرة تتلوها قشرة بغير لُبابٍ، فهو ظاهر بغير باطن، ولا يُمكن بذلك أن يكون سليم النفس أو صحيح العقل.

ولا نستطيع أن نُدرك هذه الصفة الانفصالية في الإنسان تمام الإدراك دون أن نتعرَّض في البحث لوجه آخر من أوجه الحياة الحديثة، وأقصد به التِّكرار الآلي في طريقة العيش. فنحن نحيا حياة رتيبة، ونكبت وَعْيَنا بالمشكلات الأساسية للوجود البشري. وإنِّي بهذه الإشارة إلى ما في الحياة من تكرار رتيب إنَّما أمسُّ مشكلة عامة من مشكلات الحياة الكبرى. إنَّ الإنسان لا بُدَّ له من كسب قُوتِه اليومي، ويقتضيه ذلك في أكثر الأحيان أن يُكرِّس له كل وقته وجهده، وينغمس في عمل رتيب لا مناصَ منه لتحقيق هذا الهدف. وترى الناس يبنون نظامًا اجتماعيًّا، وينشئون التقاليد، ويبتدعون العادات والأفكار التي تُعينهم على أداء ما لا بُدَّ من أدائه من واجبات، وعلى العيش مع الرفقاء بغير احتكاك. ومِمَّا تتميَّز به الثقافة كلها أنَّها تبني عالَمًا مصطنعًا مِن خَلْقِ الإنسان، يعلو العالم الطبيعي الذي يعيش فيه. غير أنَّ الإنسان لا يُحقِّق ذاتيته إلَّا إن بقي متصلًا — كما بيَّنَّا من قبل — بحقائق وجوده الأساسية، إلَّا إن أحسَّ بجمال الحب وجلال التَّماسك، كما أحسَّ بمأساة عُزلته وجزئية وجوده. إنَّه إذا انغمس بكليته في العمل الرَّتيب وفيما رسمته

الحياة من صور مُصطَنعة، وإذا لم يستطع أن يرى سوى المظهر الخارجي للعالم الذي صنعه الإنسان، ويحسه كل فرد إحساسًا مشتركًا لا تفرُّد فيه، إنَّه إذا فعل ذلك فَقدَ صِلته بنفسه وبالعالم وإدراكه لهما إدراكًا صحيحًا. ومن ثمَّ ينشأ في كل ثقافة صراع بين العمل الرتيب ومحاولة العودة إلى حقائق الوجود الأساسية. ومن وظائف الفن والدين أن يُعينا المرء في هذه المحاولة. وإن كان الدين نفسه قد أمسى عند كثير من الناس صورة جديدة من صور العمل الرتيب.

إنَّ الإنسان منذ تاريخه البدائي يُحاول أن يتصل بجوهر الحقيقة عن طريق الخلق الفني. والإنسان البدائي لا يقنع بالوظيفة العملية لآلاته وسلاحه، فتراه يسعى لتزيينها وتجميلها، متجاوزًا وظيفتها الفعلية. وأهم الوسائل الأخرى التي يتجاوز بها الإنسان رتابة العمل ويتصل عن طريقها بحقائق الحياة البعيدة — بالإضافة إلى الفن — ما نُسمِّيه «بالطقوس». وأنا أشير إلى الطقوس هنا بالمعنى الواسع للكلمة، كما نجدها في أداء الدراما الإغريقية مثلًا، ولا أشير إلى الطقوس بمعناها الأضيق. ماذا كانت وظيفة المسرحية الإغريقية؟ كانت المشكلات الرئيسية للوجود البشري تمثِّل في صورة فنية درامية، وكان المتفرِّج — ولم يكن كالمتفرِّج في عصرنا الحديث، قابلًا سلبيًّا مستهلكًا — يُسهم في الأداء التمثيلي، وكان بذلك ينتقل من عمله الرتيب اليومي، ويتصل بنفسه ككائن بشري، وبجذور وجوده. كان يمس الأرض الصُّلبة بقدميه، ولا يقف مُعلَّقًا في الهواء، فيكتسب بذلك القوة التي يرتد بها إلى نفسه. وسواء كانت في أذهاننا الدراما الإغريقية، أو التمثيلية العاطفية في العصور الوسطى، أو الرقص الهندي الجماعي، وسواء فكَّرنا في الطقوس الدينية الهندية أو اليهودية أو المسيحية، فنحن في كل ذلك إنَّما نُعالج المشكلات الأساسية للوجود البشري بطرق مختلفة من التمثيل، و«بأداء» المشكلات عينها التي «تُفكِّر» فيها الفلسفة وعلوم الدين.

ماذا بقي من هذا التمثيل للحياة في الثقافة الحديثة؟ لا شيء، ولا يكاد الإنسان يخرج عن طوق التقاليد والأشياء التي صنعها بنفسه، ولا يُحطِّم شيئًا من رتابة العمل وتكراره تكرارًا مملولًا، إذا استثنينا مُحاولات تقوم بها بعض الجماعات الدينية وتُحاول أن تشبع بها حاجتها إلى الطقوس. والظاهرة الوحيدة التي تقرب من معنى الطقوس هي مساهمة المتفرج في مباراة رياضية، فهنا علاج لمشكلة أساسية من مشكلات الوجود الإنساني، وهي النضال بين الإنسان وما يتعرَّض له في حياته من نصر أو هزيمة على غير سُنَّة أو قانون، بَيْد أنَّ هذا الوجه من أوجه الوجود الإنساني بدائي محدود المَدى، يُحوِّل ثروة الحياة البشرية العريضة إلى جانب واحد دون الجوانب الأخرى.

حينما تنشبُ النار، أو تصطدم عربة بأخرى في مدينة كبيرة، يتجمَّع عشرات الناس للمشاهدة. وملايين الناس تجذبهم كل يوم أنباء الجرائم والقصص البوليسية. وهم يتوجَّهون إلى دُور الصور المُتحرِّكة التي لا يكاد يعدو ما يُعرض فيها من موضوعات الجريمة والعاطفة، ويهتمون أشد الاهتمام بما يُشاهدون. وليس كل هذا الاهتمام والانجذاب مُجرَّد تعبير عن انحطاط في الذوق والحساسية، وإنَّما هو تعبير عن تشوُّق بالِغ إلى تمثيل ظاهرة الوجود البشري عميقة الغور، تعبير عن الحياة والموت، وعن المعركة بين الإنسان والطبيعة، وعن الجريمة والعقاب. وبينما كانت المسرحية الإغريقية تُعالج هذه المشكلات على مستوًى فَنِّي ميتافيزيقي عالٍ، فإنَّ «المسرحية» أو «الطقوس» الحديثة ساذجة وليس لها أي أثر شفائي للنفس. إنَّ كل هذا الانجذاب إلى المباريات الرياضية، وإلى قصص الجريمة والعاطفة، يُبيِّن حاجتنا إلى تحطيم الروتين والحياة الرتيبة. بيْد أنَّ طريقة إشباع هذه الحاجة تُبيِّن الضعف البالغ فيما نُقدِّمه من حلولٍ.

ويرتبط أثر «السوق» في كافة نواحي حياتنا الذي سبق لنا التحدُّث عنه ارتباطًا وثيقًا «بالحاجة إلى التبادل» التي أصبحت دافعًا أساسيًّا في حياة الإنسان المُعاصر. حقًّا، إنَّ الناس في الاقتصاد البدائي — الذي كان يقوم على أساس ساذج من تقسيم العمل — كانوا يتبادلون السلع بين أفراد القبيلة أو مع القبائل المجاورة. فالرجل الذي يُنتج القماش يُبادله بالحبوب التي يُنتجها جاره، وبالسكاكين التي يصنعها الحدَّاد. وكلما ازداد تقسيم العمل، ازداد تبادُل السلع، بيد أنَّ تبادُل السلع لم يكن — عادة — سوى وسيلة لغاية اقتصادية. أمَّا في المجتمع الرأسمالي فإنَّ التبادل غاية لذاته؛ ذلك لأنَّ التبادل ظاهرة إنسانية لا يعرفها الحيوان، وهو حاجة سيكولوجية عند الإنسان الحديث المُنفصل عن الطبيعة، وقد حلَّ حُبُّ التبادل محلَّ حُبِّ التملُّك. ترى الرجل يشتري السيارة — أو البيت — وفي نيته أن يبيعها عند أول فرصة تسنح له. والأمر الخطير هو أنَّ الدافع إلى التبادل يفعل فعله في ميدان العلاقات الشخصية بين الأفراد. فالحب كثيرًا ما يكون تبادلًا مرغوبًا فيه بين اثنين يحصل كل منهما فيه على أكبر قسط مِمَّا يتوقَّع بالنسبة إلى قيمته في سوق الشخصيات، وكل منهما عبارة عن «حزمة» تضم في ربطة واحدة نواحي عديدة من قيمته التبادلية، وتلك هي «شخصيته» التي تعني تلك الصفات التي تُعينه على أن يبيع نفسه في السوق بسعر مرتفع: شكله، وتعليمه، ودخله، وفرص النجاح أمامه، وكل امرئ يُحاول أن يبيع هذه الحزمة بأكبر قيمة يُمكنه الحصول عليها، بل إنَّ المرء لا يحضر حفلًا من الحفلات، ولا يتصل اتصالًا اجتماعيًّا على وجه العموم إلَّا لغرض تبادلي. فكل

شخص يود أن يُقابل «حُزَمًا» أعلى سعرًا من حُزْمَته ولو قليلًا، بغية الاتصال واحتمال التبادل المُربح. الإنسان يرغب في التبادل بين مركزه الاجتماعي — أو بمعنًى آخر يرغب في التبادل بين نفسه — وبين غيره، وهو في سبيل ذلك يستبدل بأصدقائه القدامى وبعاداته ومشاعره أصدقاء وعادات ومشاعر جديدة، كما يستبدل سيارة بويك بسيارة فورد. وهذه الرغبة في التبادل ظاهرة من مظاهر تجرُّد المرء وانفصاله عن طبيعته، وهي من الصفات الاجتماعية للإنسان الحديث.

إنَّ عملية الحياة كلها تشبه في مسيرها الإسهام برأس المال إسهامًا مُربحًا. وحياتي وشخصي هما رأس المال الذي أُساهم به. إذا اشتريت قطعة من الصابون أو رطلًا من اللحم، فمن حقِّك شرعًا أن يكون المال الذي تدفعه مُقابلًا لقيمة الصابون أو اللحم الذي تشتريه. وقد امتدَّ هذا الحق إلى جميع أوجه النشاط الأخرى. فإذا قصدت مسرحًا توقَّعت أن يكون العرض متكافئًا مع المال الذي تدفعه. وأنت بذلك تُعادل بين شيئين لا يُمكن أن يُقاسَا بمقياس واحد. فإنَّ لذة الاستماع إلى الموسيقى لا يُمكن أن تُقوَّم بالمال، فالموسيقى ليست سلعة، وليس كذلك الاستماع إليها. والأمر شبيه بذلك عندما تقوم برحلة ترفيهية، أو تستمع إلى محاضرة، أو تُقيم مأدبة، أو ما شابه ذلك من نشاط يقتضي إنفاق المال. فالنشاط نفسه عَمَل منتج من أعمال الحياة، ولا يُمكن أن يُقاس بمقدار المال الذي يُنْفَق في سبيله. وتظهر كذلك الحاجة إلى قياس عمل حيوي بقدر كمِّي في مَيْلنا إلى التساؤل عمَّا إذا كان عَمَل من الأعمال يُساوي الوقت الذي يُنْفَق في سبيله. فالشاب يقضي ليلة مع فتاة، أو يزور صديقًا، وغير ذلك من الأعمال الأخرى التي قد تتطلَّب — وقد لا تتطلَّب إنفاق المال — إنَّ ذلك يدعونا إلى التساؤل عمَّا إذا كان هذا الضرب من النشاط يُساوي ما يُنْفَق في سبيله من وقت أو مال! وفي كل حالة من الحالات يُريد المرء أن يُبرِّر نشاطه في حدود معادلة يتبيَّن منها أنَّ الإسهام بالنشاط كان عملية مُربحة. حتَّى صحة المرء نفسها لا بُدَّ أن تُؤدِّي نفس الغرض. فالرجل الذي يتريَّض كل صباح ينظر إلى هذه الرياضة باعتبارها مُساهَمة طيبة لصحته، أكثر مِمَّا ينظر إليها كنشاط مُمتع لا يحتاج إلى تبرير. وقد عبَّر عن هذه النظرة تعبيرًا قويًّا بنتام في نظريته عن اللَّذَّة والألم. فهو يفرض أنَّ اللذة هي الهدف من الحياة، ويقترح نوعًا من الموازَنة يبيِّن في كل عملٍ يقوم به الإنسان إن كانت اللذة تفوق الألم أو تُغني عنه. فإن كان الأمر كذلك فالعمل يستحق الأداء. وعلى هذا فالحياة بِأَسْرها عند بنتام شيء شبيه بالتجارة التي يجب أن تكون رابحة عند حساب المكسب والخسارة.

إنَّ النظرية التي بشَّر بها بنتام ماثلة في أذهاننا وإن كنَّا لا نعرف أنَّها مِن وَضْعه. وقد نشأ في ذهن الإنسان الحديث سؤال جديد، هو هذا: «هل تستحق الحياة أن يحياها الإنسان؟» ويتبع ذلك الإحساس بأنَّ حياة المرء «فاشلة» أو «ناجحة». وتقوم هذه الفكرة على أساس أنَّ الحياة مشروع يجب أن يكون رابحًا. والفشل يُشبه إفلاس تجارة الخسارة فيها أكثر من الربح. وهي فكرة لا معنى لها؛ فقد يكون المرء سعيدًا وقد لا يكون، وقد نُحقِّق بعض الأغراض وقد لا نُحقِّق بعضها الآخر، ومع ذلك فليست هناك مُوازَنة معقولة يُمكن أن يتبيَّن منها إن كانت الحياة تستحق أو لا تستحق العيش. إنَّ الحياة قد لا تستحق أن نحياها إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الموازنة، فهي تنتهي حتمًا بالموت، وكثير من آمالنا فيها يخيب، وهي تقتضينا الآلام والجهود المضنية، فإذا نظرنا إليها نظرة موازنة فربما كان الأفضل للمرء ألَّا يولد البتةَ، أو أن يموت في المهد. ومن ناحية أخرى مَن ذا الذي يقول إن كانت لحظة واحدة من الحب، أو متعة التنفُّس والتنزُّه في صباح يوم مشرق واستنشاق النسيم العليل، من ذا الذي يقول إنَّ ذلك لا يُساوي كل الآلام والجهود التي تتطلَّبها الحياة؛ الحياة هبة نادرة لا تُقاس بمقياس آخر، وليست هناك إجابة معقولة لهذا السؤال: «هل الحياة تستحق العيش؟» لأنَّ السؤال نفسه غير معقول.

هذا النظر إلى الحياة كمشروع ناجح أو فاشل ينبهنا إلى دراسة ظاهرة حديثة شائعة، يدور اليوم حولها جدل كثير، وأقصد بها اطراد الزيادة في حوادث الانتحار. بم نُعلِّل شيوع هذه الظاهرة برغم ازدياد أسباب الرفاهية منذ القرن التاسع عشر؟

ليس من شكٍّ في أنَّ الدوافع إلى الانتحار مُعقَّدة مُتعدِّدة مُتنوِّعة. ففي الصين قد ينتحر المرء انتقامًا، وكذلك قد ينتحر الإنسان لاختلال ميزان العقل. وليس هذا الباعث أو ذاك هو السبب في الزيادة الملحوظة في نسبة الانتحار. إن دركهيم يرد الانتحار إلى ظاهرة يُسمِّيها «التحطيم». وهو يُشير بهذا التعبير إلى تحطيم كل الروابط الاجتماعية التقليدية، وإلى انهيار النظم الجماعية الحقيقية لتحل محلها الدولة. ويعتقد دركهيم أنَّ الناس في الدولة السياسية الحديثة ليسوا سوى «ذرات فردية مُبعثرة بغير نظام» وليس هناك ما يربط فردًا بآخر ربطًا أخويًّا صادقًا، وقد انعدمت روح الجماعة الخالصة. ومن ثمَّ كان من اليسير على الفرد أن يقطع صلته بالعالم بالقضاء على حياة نفسه. وهو تعليل نتَّفق فيه مع دركهيم، ونُضيف إليه أنَّ الملل والحياة الرتيبة التي تنجم عن الفصل بين المرء وعمله، بل ونفسه — مِمَّا فصَّلنا فيه القول من قبل — عامِل كذلك من عوامل الانتحار. وإحصاء حوادث الانتحار في السويد والنرويج وسويسرة والولايات المتحدة، وإحصاء

المدمنين على الشراب، يُؤيِّد هذا الفرض الذي نفترضه. وهناك سبب آخر أهمله دركهيم كما أهمله غيره مِمَّن تعرَّض للبحث في أسباب الانتحار، وهو يتعلَّق بفكرة الموازنة في الحياة عامة، باعتبارها مشروعًا قد يكون فاشلًا وقد يكون ناجحًا. فإنَّ كثيرًا من حوادث الانتحار يرجع إلى الشعور بأنَّ «الحياة فاشلة»، وأنَّ «الحياة لا تستحق العيش بعد ذلك» فينتحر الفرد كما يُعلن التاجر إفلاسه عندما يزيد حساب الخسائر على حساب الأرباح، وحينما يفقد الأمل في تعويض الخسارة.

(ج) تطوُّرات أخرى في صفات الشخصية الاجتماعية

حاولت حتَّى الآن أن أُعطي صورة عامة عن انفصال إنسان العصر الحديث عن نفسه وعن غيره من الناس في عمليات الإنتاج والاستهلاك ونواحي النشاط المختلفة في أوقات الفراغ. وأودُّ الآن أن أُعالج أوجهًا أخرى من صفات المجتمع المُعاصر ترتبط ارتباطًا وثيقًا بظاهرة الانفصال، ويُقرِّبها إلى أذهاننا إبرازُها وحدها مستقلة لا تندرج تحت العنوان العام لظاهرة الانفصال.

التجانس، أو سلطة بغير صاحب

وأول هذه الأوجه التي أودُّ أن أُعالجها موقف الإنسان الحديث إزاء «السُّلطة» وقد بحثت فيما تقدَّم في الفرق بين السُّلطة المعقولة والسُّلطة غير المعقولة، أو السُّلطة التي تشجع وتدفع، والسُّلطة التي تشلُّ وتمنع. وذكرت أنَّ المجتمع الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان يتميَّز بامتزاج هذين اللونين من ألوان السُّلطة. والسُّلطة المعقولة وغير المعقولة كلاهما سلطة مباشرة صاحبها معروف. فأنت تعرف من يأمر ومن ينهي. الأب، والمُعلِّم، والرئيس، والملك، والضابط، ورجل الدين، والقانون، والضمير الخلقي، والله فوق كل ذلك. وقد تكون الأوامر والنواهي معقولة أو غير معقولة، صارمة أو لينة، وقد أُطيع وقد أعصي، غير أنِّي أعلم دائمًا أنَّ هناك سلطة، وأعلم لِمَن هي، وماذا تبغي، وما ينجم عن طاعتي أو عصياني لها.

وقد تغيَّرت صفة السُّلطة في منتصف القرن العشرين، فلم تَعُد سُلطة مُحدَّدة معروفة. وإنَّما هي سُلطة بغير صاحب. منفصلة عن الأشخاص، لا تُرى. ليس هناك من يأمر، شخصًا كان أو فكرة، بل ويكاد ألَّا يكون هناك قانون خلقي. بيْد أنَّا جميعًا — رغم

هذا — نخضع لاتجاه واحد مثلما كان يخضع الناس في مجتمع تحكمه السُّلطة الشديدة. وباتت السُّلطة مشتتة في يد مجهول لا يملكها أحد بعينه. ما هو هذا المجهول؟ قد يكون المكسب، وقد يكون الضرورات الاقتصادية، وقد تكون السوق، أو الحس المشترك، أو الرأي العام، أو ما يفعل الفرد أو يُفكِّر فيه أو يشعر به. إنَّ قوانين السُّلطة التي لا صاحب لها — كقوانين السوق — لا تُرى، ولا يُمكن أن تُهاجم. من ذا الذي يستطيع أن يُهاجم شيئًا لا يُرى؟ ومن ذا يعصي شخصًا لا وجودَ له؟

إنَّ اختفاء السُّلطة المباشرة ملموس بجلاء في جميع ميادين الحياة في الوقت الحاضر. حتَّى إنَّ الآباء أنفسهم يفقدون السلطان الكامل على أبنائهم. ولَّما كان الآباء صورة من روح العصر الحديث، قلَّما يكون لأحدهم ذاتية مستقلة، أو مبدأ أو عقيدة خاصة به يُخالف بها المجموع، بل ولا يؤمنون بضرورة اختلاف السلوك بين فرد وآخر، فهم يُحاولون أن يحملوا أبناءهم على التجانس مع الجماعة. ولَّما كانوا أكبر سنًّا من أطفالهم فهم أقل اتصالًا «بالمستحدَثات»، ومن ثمَّ كان أطفالهم أقرب منهم إلى مجاراة العصر، وهم مرغمون على النزول عند إرادتهم. والأمر شبيه بذلك في شئون التجارة والصناعة. فالتاجر أو الصانع لا يُصدر أمرًا إلى عملائه، ولكنَّه يكتفي بالإيحاء إليهم وبإغرائهم بمختلف الحيل والوسائل. وقد تغلغلت الصورة الجديدة للسلطة في هيئات نظامية كالجيش الأمريكي مثلًا، فترى الحكومة تقوم بالدعاية للالتحاق بالجيش بمختلف ضروب الإغراء، ولا تلجأ إلى استخدام سلطتها المباشرة.

وحينما كان للسلطة صاحب معروف، كان هناك صراع بين الآمر والمأمور، وكان هناك عصيان، إن كانت السُّلطة غير معقولة. وفي النضال ضدَّ السُّلطة غير المعقولة، وفي صراع المرء مع أوامر الضمير، كانت الشخصية تتطوَّر، وكان إحساس المرء بذاته — بصفة خاصة — يتطوَّر كذلك وينمو. فكان الفرد يحس بذاته لأنَّه يشك؛ ولأنَّه يحتج، ولأنَّه يعصي. وحتَّى حينما يخضع ويشعر بالهزيمة يحس بذاته، بتلك الذات المدحورة. أمَّا إذا لم يكن المرء واعيًا بخضوع أو عصيان، كأن تتسلَّط عليه فكرة التجانس مع المجتمع ولا يجد لنفسه منها فكاكًا، وتتحكَّم فيه سلطة لا صاحب لها. حينئذٍ يفقد المرء إحساسه بذاته، ويُصبح مجرد «واحد» من آحاد متشابهة، وجزءًا من كل مُتَّسق لا شخصية له فيه.

وتبدأ عملية التكيُّف للمجتمع في سن مبكرة جدًّا؛ حيث يشعر الأطفال بانعدام الرئاسة عليهم، ويحسون بأنَّ سلطة تجانس المجتمع سلطة لا يملكها شخص بعينه، كما يحسون بانعدام فرديتهم وضرورة انصياعهم لمسلك المجموع. ومن الشذوذ أن ينعزل

الطفل أو يتفرَّد، ومن عجب أن يفخر كل إنسان بأنَّه اجتماعي أو فرد في قطيع، بدلًا من أن يفخر بشخصيته المستقِلَّة المتميزة.

ومِمَّا يدعو إلى انفصال الشخص كذلك عن طبيعته صورة أخرى من صور توحيد المجتمع نجدها في عملية التسوية بين الأذواق والأحكام، فترى الناس يميلون جميعًا إلى تذوُّق قطع موسيقية بعينها وقراءة كتب بذاتها باعتبارها سلعة لها قيمة معروفة ولا ينبغي أن يتطرَّق إليها شكٌّ.

ومِمَّا يترتَّب على تكيُّف الفرد للمجتمع تكيُّفًا كاملًا أن ينعدم إحساسه بخصوصية حياته وبسرِّية ميوله واتجاهاته. نفسيته مُعرَّاة مكشوفة لا يسترها حجاب. تسمعه يتحدَّث عن مشكلاته الخاصة بغير حساب أو تمييز، لا تحجزه عن غيره فواصل خشية أن يُتْرَك وشأنه فيبقى وحيدًا منعزلًا وهو إحساس لا يُطيقه. يتحدَّث المرء إلى جاره وزميله في كل شأن من الشئون، حتَّى شئونه العائلية، لا يحبس في نفسه أمرًا مكتومًا، كأنَّه لا ينطوي على سرٍّ، وكأنَّه واحد مع غيره، ليس له استقلال ذاتي.

ويدل فن البناء الحديث على انعدام الحياة الخاصة للإنسان، أو عدم اعتبارها على الأقل، فنحن لا نُغلق أبواب حجراتنا — إنْ وُجِدَت هذه الأبواب — إطلاقًا، والبيوت يكشف بعضُها بعضَها إلى درجة كبرى.

وفي ظل هذا الميل نحو التوحيد بين الناس أجمعين، أصبحت الفضيلة — في حكم الأخلاق الجديدة — هي مُوافَقة المجتمع والتكيُّف له، والرذيلة هي اختلاف المرء عن غيره.

وأمسى المرء في المجتمع الحديث لا يُحقِّق لنفسه حياة خاصة إلَّا خِلسة وفي خفاء. فالشائع اليوم أنَّ المرء لا يُحقِّق ذاتيته بِتأمُّلاته وحيدًا منعزلًا، وإنَّما يُحقِّقها بالعمل مع الآخرين. ومعنى ذلك أنَّ المرء يُسلِّم نفسه لغيره، ويُصبح جزءًا لا يتجزَّأ من القطيع الذي يميل إلى الانخراط في سلكه. بل إنَّ الأطباء النفسانيين لَيَنصُحون مَرْضَاهم بألَّا يكونوا «انطوائيين» على حدِّ تعبيرهم، وأن يداوموا الاتصال بغيرهم. ومن لا ينصاع للقطيع يُعتبر مُصابًا بالنورستانيا وفي حالة شاذة تحتاج إلى علاج، أو تحتاج إلى ردع وعقوبة، فينبذه المجتمع.

ونحن نتساءل هل الناس سعداء حقًّا بهذا النظام؟ وهل هم راضون عنه كما يحسبون؟ إذا أخذنا في اعتبارنا طبيعة الإنسان، فلست أظن أنَّ الناس سعداء بهذا النظام. فهم يرون التوحيد والانسياق مع الجماعة واجبًا عليهم، ولكنَّهم يُحسون في الوقت نفسه أنَّهم يئدون في أنفسهم دوافع أخرى. فهذه الحياة المُوحَّدة المُتجانسة التي تنعدم فيها الفردية هي والسجن سواء، تنعدم فيها الذات، وتكتئب فيها النفوس.

إشباع الرغبات

ذكرت من قبل أنَّ السُّلطة التي لا صاحب لها والتوحيد الآلي بين الناس هُمَا إلى حدٍّ كبير نتيجة لطريقتنا في الإنتاج التي تتطلَّب سرعة التكيف للآلة، وطاعة المجموع، والذوق المشترك، والخضوع دون أن تُسْتَخدم القوة. وثَمة ظاهرة أخرى من ظواهر تقدُّمنا الاقتصادي الحديث — وأقصد بها الاستهلاك الكبير لقاء الإنتاج الكبير — كانت سببًا في خلق صفة جديدة في إنسان العصر الحديث، تتباين تبايُنًا قويًّا مع الصفات الاجتماعية لإنسان القرن التاسع عشر، وأعني بهذه الصفة شيوع المبدأ الذي يقول بوجوب إشباع كل الشهوات وإجابة جميع الرغبات التي تنشأ في نفس كل إنسان، فورًا وبغير توانٍ. ومسايرة لهذا المبدأ نشأ نظام البيع بطريقة التقسيط. كان الإنسان في القرن التاسع عشر يشتري ما يُريد، إذا توفَّر لديه المال اللازم. أمَّا اليوم فهو يشتري ما يُريد وما لا يُريد تحت الحساب. ووظيفة الإعلان هي إلى حدٍّ كبير إغراء الناس بالشراء وترغيبهم في اقتناء الأشياء. فالإنسان يعيش في دائرة، يشتري بالتقسيط، وبعدما ينتهي من دفع الأقساط يجد نفسه مضطرًّا إلى بيع ما اشتراه ليستبدل به طرازًا آخر أحدث منه.

وامتد إشباع الرغبات بغير حدود إلى السلوك الجنسي، وبخاصةً منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. وانتشرت آراء فرويد التي يُبشِّر فيها بعدم الكبت، والتي أساء الناس فهمها، فاعتقدوا أنَّ الصحة البدنية والنفسية لا تتوفَّر للفرد إلَّا إذا أشبع رغباته الجنسية ونفَّس عن غريزته بالاتصال الجنسي، بل إنَّ بعض الآباء ليُعينون أبناءهم على تحقيق رغباتهم هذه بصورة مُعقَّدة كثيرًا ما تُؤدِّي إلى العقد النفسية عند الآباء أنفسهم.

وأخذ الأدباء والكُتَّاب والعلماء يُنادون بإشباع الرغبات. ففي كتاب «العالم الطريف» لأولدس هكسلي الذي نقلته إلى اللغة العربية، يُشير الكاتب على المراهِقين «بألَّا يُؤجِّلُوا إلى الغد متعة يستطيعون الحصول عليها اليوم.» فإنَّ في ذلك مجلبة للسعادة. ويرى هكسلي في «العالم الطريف» أيضًا أنَّ الناس في العالم الجديد «يحصلون على ما يريدون، ولا يحتاجون قط ما لا يستطيعون الحصول عليه.» وفي نفس هذا الكتاب يرى الكاتب مُتأثِّرًا بمبدأ ضرورة إشباع الرغبات أنَّ «الحب» ينبغي ألَّا يدوم لفترة طويلة؛ لأنَّ الحب عنده رغبة جنسية قصيرة المدى يجب إشباعها فور الإحساس بها. وفي هذا العالم الجديد الذي يتخيَّله هكسلي «يحرص كل امرئ على عدم الإغراق في حب شخص واحد.» وليس في هذا العالم ما يُغري المرء بمقاومة أيَّة نزوةٍ من نزواته.

ويؤدِّي عدم التقيُّد في إشباع الرغبات إلى نفس النتيجة التي يُؤدِّي إليها تلاشي السُّلطة المنسوبة إلى شخص بعينه، يُؤدِّي إلى إصابة النفس بالجمود والشلل، وإلى هدمها في نهاية الأمر. فإذا كنتُ لا أؤجِّل إشباع رغبة من الرغبات (والناس مُهيَّئُون لئلَّا يشتهوا إلَّا ما يُمكن الحصول عليه) فلن يقوم في نفسي صراع، أو تثور شكوك. لا أُقرِّر قرارًا في مفترق الطرق، ولا أبقى وحيدًا في عزلة مع نفسي؛ لأنِّي مشغول دائمًا، في عمل أو في لهو. لست في حاجة إلى أن أكون واعيًا بنفسي كما هي في حقيقتها؛ لأنِّي منهمك دائمًا في الحصول على الملذات. ولست إلَّا مجموعة من الرغبات تثور ثمَّ تتحقَّق في حينها. وعليَّ أن أعمل لكي أُحقِّق رغباتي، وهذه الرغبات لا يبعثها ولا يُوجِّهها إلَّا الجهاز الاقتصادي السائد. وأكثر الشهوات — حتَّى الشهوة الجنسية — لا تتَّجه وجْهتها الطبيعية التي خُلِقَت بها. وإنَّما تستثار بطرق مصطنعة إلى حدٍّ كبير. ولا مفرَّ لنا من ذلك إذا أردنا للناس أن يخضعوا للنظام المعاصر فيكونوا «سعداء» ليس في نفوسهم صراع أو شك، ينقادون دون استخدام القوة.

وقد بُنِيَت أسباب اللهو على أساس إشباع الرغبة في الاستهلاك، والتقبُّل والأخذ والسلبية، دون الإيجابية أو العطاء. فالسِّلَع، والمَناظر، والأطعمة، والشراب، والسجاير، والمُحاضَرات والكتب، والصور المتحركة، كل ذلك يُستهلك ويُبتلع، كل ما في هذه الدنيا مُشتهًى، ولَّما كان ابتلاع كل ذلك مستحيلًا من المستحيلات فلا مفرَّ من خيبة الأمل. وموقفنا إزاء هذا العالم موقف الطفل الرضيع، الذي لم يتم فطامه، يَتوق دائمًا إلى ثدي أمه، ولا يتجاوز قط مرحلة التناول والاستقبال.

ومن أجل هذا ترى الناس في قلق مستمر، يشعرون بالنقص وعدم الاكتفاء دائمًا. تنقضي أيامهم في هذه الدنيا دون إحساس صادق بمعنى الحياة، بسبب وقوفهم مَوقِف القابل لا مَوقِف الفاعل. وهم يعالجون هذه السلبية بسلبية أخرى تتمثَّل في الثرثرة المستمرة وفي «الكلام» الذي لا ينقطع، فبدلًا من أن يكون الكلام عملية منتجة كما كان في الماضي أصبح أداءً لا طائل وراءه، شأنه شأن السُّلطة، وشأن عملية الاستهلاك، كانَا فيما مضى وسيلتين من وسائل تعزيز الحياة، فباتَا مَقصدَين يهدف إليهما المرء لذاتهما.

حرية الكلام

اكتشف فرويد أنَّ المرء إذا أرسل أفكاره إرسالًا بغير قيد، وإذا أطلق المعاني التي تدور في نفسه على لسانه معنًى بعد معنًى بغير رابط، إذا فعل ذلك في حضرة مُستمِع ماهر، استطاع هذا المستمِع أن يكشف عن مشاعر المُتحدِّث الخفية، وعن آرائه اللا شعورية،

دون أن يلجأ إلى تنويمه. أو إلى تحليل أحلامه، ودون أن يكون المُتحدِّث مجنونًا أو مخمورًا يتكلَّم بغير ضبط ودون وعي. يستطيع المُحلِّل النفساني الذي يستمع إليك وأنت تتكلَّم في حرية تامَّة أن يقرأ ما بين السطور — أو ما بين كلماتك — ويستطيع أن يفهمك فهمًا أفضل من فهمك لنفسك؛ لأنَّك أطلقت فكرك من قيود الرقابة على التفكير التي يُقيمها كل امرئ على نفسه. كان الغرض من «تداعي المعاني» الوصول إلى أغوار النفس لوصف العلاج لما يُعانيه صاحبها، غير أنَّه سرعان ما تدهور كوسيلة علاجية، كما تدهورت السياسة وأَمْسَت مجرد استهلاك للسلع، وتدهوَرَت الحرية ذاتها وأصبحَت تحقيقًا لرغبات الإنسان بغير ضابط أو رابط. وبدلًا من أن يكون «تداعي المعاني» وسيلة لإخراج الآراء الحبيسة في نفس المريض؛ تعبيرًا له معناه وله دلالته، تحوَّل إلى ثرثرة لا معنى لها، وأضحى أسلوبًا تافهًا من أساليب التحليل النفساني. وبات المُحلِّل النفساني مستمعًا عطوفًا، لا يُحلِّل على أساس علمي. وكثيرًا ما تسمعه في قراره يُكرِّر كلام المريض في صيغة لا تختلف كثيرًا عن الصيغة التي تفوَّه بها، دون أن يُحاول الشرح والتفسير. ويُبرِّر هذا العبث بأنَّه لا يود أن يتدخَّل في حرية المريض. واستغل بعض علماء النفس فكرة «تداعي المعاني» التي ابتدعها فرويد فيما أسموه الإرشاد السيكولوجي. وقد يقوم المرشد السيكولوجي بأي عمل إلَّا أن يُرشد المريض إرشادًا صحيحًا. بيْد أنَّ المُرشدين السيكولوجيين يلعبون دورًا كبيرًا كأطباء خاصين، وكناصحين في شئون الصناعة. وإنِّي لأرتاب أشد الريبة في قيمة هذا الإرشاد. فهو قطعًا ليس طريقة العلاج التي فكَّر فيها فرويد حينما ابتكر طريقة تداعي المعاني كأساس لفهم ما يُبطنه اللاشعور، وهو أقرب إلى أن يكون تخفيفًا من حدة التوتُّر الذي ينشأ عن الكلام الصريح في أمر من الأمور في حضرة مستمع عطوف. فإنَّ ما يُضمره المرء من أفكار — ما دام يحتفظ بها لنفسه — قد تُسبِّب له الانزعاج والهلع. غير أنَّ هذا الانزعاج نفسه قد ينتهي بصاحبه إلى نتيجة مُثمرة. فهو يُدير في ذهنه آراءه، ويُفكِّر، ويشعر، وقد يصل إلى فكرة جديدة تتولَّد عن هذا المجهود. في حين أنَّه إذا صرَّح بكل ما في نفسه، وإذا لم يسمح لأفكاره ومشاعره بالضغط عليه، لا يُهيِّئ لنفسه فرصة التفكير المبتكر. وما أشبه ذلك بالاستهلاك الذي لا يحول دونه حائل، فالإنسان في كلتا هاتين الحالتين يتحوَّل إلى وعاء فارغ تُصبُّ فيه المادة وتتسرَّب منه، دون أن يستبقي في داخله شيئًا، فليس من شدٍّ وجذب، وليس من هضم. ولا من نفس لها كيانها. كان فرويد يستهدف من تداعي المعاني استخراج ما يدور بنفس المريض تحت السطح، ويرمي إلى أن يعرف «من هو» المريض على حقيقته.

بيد أنَّ الطريقة الحديثة التي يتكلَّم فيها الشخص مسترسلًا في حرية وإلى غير غاية في حضرة مُسْتَمِع عطوف، لا تُؤتي أيَّة ثمرة. الغرض من هذه الطريقة أن «ينسى» المرء من هو (بشرط أن يبقى لديه شيء من الذاكرة) وأن يزول عنه كل توتُّر، وبزوال التوتُّر يزول الإحساس بالنفس. والمرشد النفساني في هذه الحالة، يُعامل المريض كأنَّه آلة، إذا أَمدَدْتها بشيء من الزيت يسَّرت دورانها، وإذا أعطيته فرصة التعبير عن نفسه بكلام حرٍّ خفَّفت من عبء نفسه، وبخاصة إن كان من العُمَّال الذين ينتسبون إلى مؤسسة من مؤسسات العمل الكبرى التي لا ترتاح الأعصاب فيها أثناء العمل. هؤلاء يطمئنون إلى عطف المرشدين النفسانيين عليهم، كما يطمئنون إلى المزايا المادية وإلى معسول الكلام.

إنَّ طريقة الإرشاد السيكولوجي التي يسترسل فيها المريض في كلامه ليستمع إليه رجل غير فنِّي في طريقة التحليل، لهْوٌ وَعَبث. وليس هناك ما يُبرِّرها إلَّا أنَّها تُساير العصر الحديث الذي يُبيح «صراحة الكلام». بغير مانع، أو إحساس بالخجل أو إمساك. يتحدَّث المرء عن الحوادث المؤلمة في حياته بنفس البساطة التي يتحدَّث بها عن شخص آخر لا يهتم به اهتمامًا خاصًّا، أو كما يتحدَّث عن المتاعب العديدة التي سببَّتها له سيارته.

والواقع أنَّ علم النفس والعلاج النفساني في سبيل تغيير وظيفتهما تغييرًا شاملًا. كانت وظيفة علم النفس من أيام كاهنة دلفي التي كانت تُنادي الإنسان «بأن يعرف نفسه» إلى عهد العلاج بالتحليل النفساني لفرويد، أن نكتشف النفس وأن نفهم الفرد، وأن نصل إلى الحق الذي يتحرَّر معه الإنسان. أمَّا اليوم فوظيفة العلاج النفساني وعلم النفس والتحليل النفساني، أن تكون أداة نتناول بها الناس. يقول لك الإخصائي في هذا الميدان مَنْ هو الرجل «العادي»، وبالتالي يُعرِّفك بما ينقصك. وهو يبتدع الوسائل التي تعين المرء على التكيُّف للمجتمع، وعلى تحقيق السعادة، وعلى أن يكون إنسانًا عاديًّا. وتقوم الصحف والراديو والتلفزيون بقسط كبير من هذه العملية، وأروع ما حقَّقناه في تناول الإنسان من هذه الناحية هو علم النفس الحديث. إنَّ علماء النفس وأطباء العلاج النفساني وعلماء التحليل النفساني أصبحوا خطرًا على تقدُّم الإنسان، يُبشِّرون بالاسترسال في اللهو، وبالاندفاع في الاستهلاك. وبانعدام التفرُّد والذاتية المستقلة. لقد باتوا يدعون إلى تناول الناس كأنَّهم سلع متشابهة من صِنف واحد لا صلة بين الشخص وطبيعته.

العقل والضمير والدين

وما مصير العقل والضمير والدين في هذا العالم الذي يعيش فيه المرء عيشة منفصلة عن طبيعته؟ إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة سطحية حكمنا بأنَّ الإنسان يتطوَّر وينمو في تفكيره وفي معتقداته وفي إحساسه بالحق وبالباطل. ففي البلدان الغربية تكاد لا تجد أُمِّيًّا يجهل القراءة والكتابة، والتعليم الجامعي في هذه البلاد يزداد يومًا بعد يوم، ويكاد كل امرئ أن يقرأ الصحيفة كل صباح، وأن يتحدَّث عمَّا يدور في جميع أنحاء العالم عن دراية ومعرفة. أمَّا فيما يختص بضمير الفرد فأكثر الناس يتصرَّف تصرُّفًا سليمًا في حدود دائرته الشخصية الضيقة. ويكاد الناس جميعًا — فيما يتعلَّق بالدين — أن يؤمنوا بالله، ويتوجَّه الكثيرون منهم إلى بيوت الله، ولكنَّه ظاهر من الأمر يُنافي ما يضطرم في دخائل نفوسهم.

وحينما نتحدَّث عن العقل يجب أن نُحدِّد أولًا معنى القدرة العقلية التي نشير إليها. وقد فرَّقنا من قبل بين الذكاء والعقل، وقلنا إنَّنا بالذكاء نعني القدرة على تناول الآراء بقصد بلوغ غاية عملية. فالشمبانزي الذي يضم عصًا إلى عصًا لكي يحصل على الموز المُعلَّق بسقف الغرفة؛ لأنَّ كل عصًا على حِدَةٍ أقصر من أن تصل إلى الموز، هذا الشمبانزي يستخدم ذكاءه. وكذلك نحن جميعًا نستخدم ذكاءنا حينما نُمارس أعمالنا. ونُفكِّر في طريقة أدائها. «الذكاء» بهذا المعنى يأخذ الأمور قضايا مُسلَّمًا بها كما هي، ويُؤلِّف بين شيء وآخر بقصد تيسير تناولهما. وهو أداة تُستخدم لأغراض البقاء البيولوجي. أمَّا العقل فيهدف إلى الفهم، وهو يُحاول أن يكتشف ما وراء السطح، وأن يبلغ النواة، ويصل إلى جوهر الحقيقة التي تُحيط بنا. وللعقل وظيفته، ولكنَّه لا يخدم بها الوجود المادي بمقدار ما يخدم الوجود العقلي والروحي. ومَهما يكن من أمر فإنَّ العقل في الحياة الفردية والاجتماعية، كثيرًا ما يُطلب للتنبؤ بما ينتظر حدوثه (وكثيرًا ما يتوقَّف التنبؤ على معرفة القوى التي تعمل في الخفاء، تحت السطوح الظاهرة)، والتنبؤ ضروري أحيانًا حتَّى للبقاء المادي.

والعقل يتطلَّب الاتصال والإحساس بالذات. أمَّا إن كان الفرد مجرد مستقبِل سلبي للانطباعات والأفكار والآراء، فهو يستطيع أن يُقارن بينها، ويستطيع أن يتناولها، ولكنَّه لا يستطيع أن ينفذ فيها. لقد استنبط ديكارت وجود نفسه كفرد من أنَّه يُفكِّر. إذ يقول: أنا أشك، فأنا إذن أُفكِّر، وأنا أُفكِّر فأنا إذن موجود. وعكس ذلك صحيح أيضًا. فأنا لا أستطيع أن أستخدم عقلي، إلَّا إن كنت موجودًا، وإلَّا إذا لم أفقد فرديتي في المجهول العام.

ويرتبط بذلك ارتباطًا وثيقًا انعدام الإحساس بالواقع، الذي تتميَّز به الشخصية المنفصلة عن طبيعتها. إنَّ وصف الإنسان المُعاصر بانعدام الإحساس بالواقع يُناقض الفكرة العامة الشائعة التي تزعم أنَّنا نتميَّز عن أكثر عصور التاريخ بازدياد واقعيتنا. بيد أنَّ واقعيتنا واقعية منحرفة. أي واقعيين هؤلاء الذين يلعبون بالأسلحة التي قد تؤدِّي إلى تحطيم المدنية الحديثة بأسْرها، بل إلى تحطيم الأرض وما عليها! إنَّنا إذا وجدنا فردًا يفعل ذلك ألقينا به في غيابة السجن لفوره، فإن ادَّعى بأنَّه واقعي وصفه الأطباء النفسانيون بالمرض العقلي. وبغض النظر عن ذلك، ليس من شكٍّ في أنَّ الإنسان الحديث يُبدي انعدامًا في واقعيته في كل أمر هام لدرجة تذهل لها العقول؛ فهو أبعد ما يكون عن الواقعية في معنى الحياة والموت، وفي السعادة والآلام، وفي الشعور والتفكير الجدي. إنَّه يغض الطرف عن واقع الوجود البشري كله ويستبدل به واقعية مصطنعة عتيقة بالية مُتحجِّرة، لا تختلف كثيرًا عن واقعية المتوحشين الذين يُضيعون أراضيهم وحرياتهم من أجل قطع من الزجاج البرَّاق. فهي واقعية لا تستند إلى عقلٍ.

وعامِل آخر في المجتمع المُعاصر سبقت الإشارة إليه يؤدي إلى هدم العقل أودُّ أن أُعيد القول فيه في هذا المقام. ليس هناك في الوقت الحاضر فرد واحد يقوم بعملية واحدة كاملة، وإنَّما يقوم بجزء منها فقط. وما دام حجم الأشياء، وتنظيم الجماعات، أضخم من أن يُدرك بكليته، فالشيء لا يُمكن أن يُرى في مجموعه. ومن ثَمَّ فإنَّ القوانين التي تتحكَّم في الظاهرة خفية لا تُرى. والذكاء يكفي لكي يتناول تناولًا صحيحًا جانبًا من وحدة كبرى سواء كانت الآلة أو الدولة، ولكن العقل لا ينمو إلَّا إذا ارتبط بالكلِّ، وعالج كليات يُخْضِعها لملاحظته وإدارته. وكما أنَّ آذاننا وأعيننا لا تُؤدِّي وظائفها إلَّا في حدود كمية معينة من الأطوال الموجية. فكذلك العقل مُقيَّد بما يُلاحظ ككل وفي حدود وظيفته في مجموعها. أو بعبارة أخرى، إذا تجاوز الحجم ضخامة معينة، فلا بُدَّ للمحسوس أن يتلاشى ليحل محله المُجرَّد، ومع التجريد يزول الإحساس بالواقع. وأول من أدرك هذه المشكلة أرسطو، الذي كان يرى أنَّ المدينة إذا تجاوزت في عددها ما نُسمِّيه اليوم بلدًا صغيرًا لا يُمكن العيش فيها.

وإذا لاحظنا نوع التفكير عند الإنسان الذي ينفصل في طرق حياته عن مطالب الطبيعة، أذهلنا فيه نمو ذكائه وتدهور عقله. فالإنسان المُنفصل يأخذ واقعه أمرًا مُسلَّمًا به. إنَّه يريد أن يأكله، وأن يستهلكه، وأن يمسَّه، وأن يتناوله، ولكنَّه لا يُكلِّف نفسه حتَّى أنْ يتساءلَ عمَّا وراء ذلك. أو لماذا تسير الأمور في هذا المجرى دون ذاك؟ وإلى أين تتجه؟

إنَّك لا تستطيع أن تأكل المعنى، ولا تستطيع أن تستهلك المغزى. ولا يُحب إنسان العصر الحاضر أن يرى أبعد من أنفه، فإن عرض له التفكير في المستقبَل طَمْأَن نفسه بقوله: «بعدي يكون الطوفان!» إنَّ غباء الإنسان قد تزايد منذ القرن التاسع عشر حتَّى اليوم بدرجة ملحوظةٍ، إذا نحن قصدنا بالغباء ما يُناقض العقل، ولم نقصد به ما يُناقض الذكاء. فبالرغم من أنَّ كل إنسان يقرأ الصحيفة اليومية كأنَّ قراءتها صلاة من الصلوات، إلَّا أنَّه لا يفهم معنى الحوادث السياسية ودوافعها الحقيقية؛ لأنَّ الذكاء يُعينه على إنتاج أسلحة يعجز عقله عن التحكُّم فيها. يعرف الإنسان كيف يصنع السلاح ولا يعرف لماذا أو لأي غرض. وهناك أشخاص كثيرون على درجة عالية من الذكاء، غير أنَّ مقاييسنا للذكاء لا تقيس إلَّا القدرة على الاستذكار، وعلى التصرُّف في الآراء تصرُّفًا سريعًا، ولكنَّها لا تقيس العقل. ولا يمنع ذلك أن يكون بيننا أفراد ذوو عقل ممتاز، تفكيرهم يبلغ في عمقه وشدته ما بلغه أي إنسان في تاريخ البشر. بَيْد أنَّ هؤلاء يُفكِّرون في عزلة عن التفكير العام للقطيع، ويُنْظَر إليهم بعين الريبة، بالرغم من حاجتنا إليهم في الأعمال الاستثنائية وفي تقدُّم العلوم الطبيعية خاصة.

إنَّ الذهن الآلي الجديد مثال حسن لما نعني بالذكاء. إنَّه يتناول الحقائق التي يُزوَّد بها، وهو يُقارن وينتقي، ويخرج في النهاية بنتائج أسرع وأقرب إلى الصواب مِمَّا يصل إليه الذكاء البشري، غير أنَّه يُشترط في ذلك كله أن تُزوَّد الآلة بالحقائق الأساسية منذ البداية. أمَّا ما لا يستطيعه الذهن الكهربائي فهو أن يبتدع، وأن يُدرك بالبداهة جوهر الحقائق التي تقع تحت ملاحظته، وأن يتجاوز الحقائق التي يُزوَّد بها. إنَّ الآلة تستطيع أن تُعيد ما يفعله الإنسان بذكائه، أو تزيد عليه، ولكنَّها لا تستطيع أن تدَّعي لنفسها العقل.

وكما أنَّ الحياة الحديثة قد تُنمِّي الذكاء ولكنَّها لا تُنمِّي العقل، فهي كذلك لا تُنمِّي الحس الخلقي؛ لأنَّ «الأخلاق» — على الأقل بمعناها في الديانات السماوية — لا تنفصل عن العقل. فالسلوك الخلقي يستند إلى القدرة على الحكم بالقيم على أساس من العقل. والسلوك الخلقي معناه الفصل بين الخير والشر، ثمَّ عمل الخير، وهذا الفصل من فعل العقل. واستخدام العقل يفترض وجود النفس المستقلة، وكذلك يفترض وجودها الحكم الخلقي والعمل الخلقي. ثمَّ إنَّ الأخلاق — سواء كانت مِمَّا يُوحي به الدين أو تُوحي به الإنسانية — تقوم على أساس أنَّ الفرد البشري لا يعلوه نظام أو شيء مُقدَّس، وعلى أساس أنَّ الهدف من الحياة هو الكشف عن حب الإنسان وعن عقله، وأنَّ كل نشاط بشري

آخر يجب أن يخضع لهذا الهدف. وكيف يُمكن — على هذه الأُسس — أن تكون الأخلاق جانبًا هامًّا من الحياة، إذا أمسى الفرد فيها آليًّا، يخدم غاية مجهولة كبرى. وكيف يُمكن للضمير — فوق ذلك — أن ينمو، إذا كان أساس الحياة التوحيد بين الناس، والتسوية بين الجميع؟ والضمير بطبيعته لا يخضع لقاعدة التوحيد والتسوية والتجانس الكامل بين فرد وآخر. ويجب أن يكون باستطاعة الضمير أن يقول «لا» حينما يقول كل إنسان آخر «نعم»، ولكي يقول «لا» هذه يجب أن يكون على ثقة من صدق الحكم الذي يبني عليه خلفه مع الناس. وكلَّما اشتد خضوع الفرد لمسلك المجموع انخفض صوت ضميره، ولم يعمل طبقًا لما يُمْلِيه. فالضمير لا ينشأ إلَّا حينما يحس الإنسان بنفسه كإنسان، لا كشيء أو سلعة. و«للأشياء» التي نتبادلها في السوق قانون خُلقي آخرَ، هو «الإنصاف». والسؤال الذي نُوجِّهه في هذا الصدد هو هذا: هل يتم تبادل الأشياء بسعر معتدل، دون أن تتدخَّل الحيلة أو القوة في عدالة المقايضة؟ هذه العدالة، وليس مبدأ الخير والشر — هي المبدأ الخلقي الذي يسدد السوق، وهي المبدأ الخلقي الذي يتحكَّم في حياة الشخصية السوقية.

ومبدأ «الإنصاف» أو العدالة هذا يُؤدِّي — من غير شك — إلى نوع مُعيَّن من السلوك الخلقي، طبقًا لقانون العدالة لا يكذب المرء ولا يخدع، ولا يستخدم القوة، بل إنَّه لَيُهيئ لغيره ما يهيئ لنفسه من فُرَص. أمَّا أن يُحب المرء جاره، وأن يحس باتحاده معه، وأن يُكرِّس حياته لتنمية قواه الروحية، فذلك ليس من أخلاق العدالة. إنَّنا نحيا حياة فيها كثير من التناقض؛ نُمارس أخلاق العدالة، ونقول بأخلاق المحبة التي تدعو إليها الأديان، ومن العجيب أنَّنا برغم هذا التناقض نستقيم في سَيْرِنا على خطٍّ واحد دون عثرة. فإلامَ يرجع السبب في ذلك؟ إنَّه يرجع من ناحية إلى أنَّ ميراث أربعة آلاف عام من تطوُّر الضمير لم يَضِع كله بأيَّة حال من الأحوال، بل — على العكس من ذلك — إنَّ تحرير الإنسان من قيود الإقطاع والكنيسة في العصور الوسطى بأوربا مكَّن لهذا الميراث أن يؤتي ثمرته، وقد أينع وازدهر في الفترة ما بين القرن الثامن عشر والوقت الحاضر بدرجة لم يسبق لها مثيل.

ومِمَّا يدعو كذلك إلى استقامتنا في المَسير دون تعثُّر برغم ما يَحوطُنا مِن تَناقُض بين الأخلاق الإنسانية وأخلاق العدالة، أنَّنا نُفسِّر الأخلاق الإنسانية الدينية في ضوء أخلاق العدالة. فإن كان الدين يقول: «أحبَّ جارَكَ كما تحبّ نفسك.» فَهِمْنا من هذه العبارة أنَّها تعني: «كن عادلًا حينما تتبادل، أَعطِ بمقدار ما تتوقع أن تأخذ، ولا تخدع غيرك.»

ولكن هذا الموقف الوسط بين الأخلاق الإنسانية وأخلاق العدالة بدأ — لسوء الحظ — في الزوال عند شباب العصر الحديث. وسوف يأخذ في التلاشي تدريجيًّا ما لم تتحوَّل الأخلاق الإنسانية من مُجرَّد ميراث، وتَتغلغَل في طريقة حياتنا بِأَسْرِها. بيْد أنَّ السلوك الأخلاقي لا نراه اليوم إلَّا عند بعض الأفراد، في حين أنَّ المجتمع يسير نحو الوحشية والهمجية.

العمل

ما معنى «العمل» في مجتمع لا يقوم على طبيعة الإنسان، ويعيش فيه المرء منفصلًا عن حاجاته البشرية الطبيعية؟

تحدَّثت في هذا الموضوع حديثًا موجَزًا من قبل عندما تعرَّضت لموضوع الانفصال. ولَمَّا كانت لهذه المشكلة أهمية قصوى، لفهم المجتمع الحديث، ولأيَّة محاولة لخلق مجتمع أصحَّ، فقد آثرتُ أن أُعالج طبيعة العمل معالجة الخاصة، وفي شيء من الإسهاب فيما يلي:

إنَّ المرء إذا لم يستغل جهد غيره لا بُدَّ له من أن يعمل بنفسه لكي يعيش. ومَهما تكن طريقته في العمل بدائية أو ساذجة، فإنَّه يرتفع عن مستوى الحيوان؛ لأنَّه يُصبح بعمله منتجًا. وقد صدق من عرَّف الإنسان بأنَّه «الحيوان الذي ينتج.» غير أنَّ العمل لا يقتصر على كونه ضرورة للإنسان لا مفر منها، إنَّه — علاوة على ذلك — العامل الذي يُحرِّره من الارتباط بالطبيعة، وهو الذي يخلقه ككائن اجتماعي مستقلٍّ. ويُشكِّل الإنسان نفسه ويُعدِّل منها أثناء عمله؛ أي أثناء تشكيله للطبيعة الخارجة عنه وأثناء تعديله لها. وبذلك يخرج الإنسان عن الطبيعة سيِّدًا عليها، ويأخذ في تنمية قدراته على التعاون، والتعقُّل، والإحساس بالجمال. إنَّه بالعمل يفصل نفسه عن الطبيعة، ويتحلَّل من وحدته الأصيلة بها، ولكنَّه — في الوقت نفسه — يتَّحِد بها مرة أخرى مُتحكِّمًا فيها وبانيًا لها. وكلما نمَا عمله نَمَت فردِيَّته، وهو خلال تشكيله للطبيعة وإعادة تصويرها يتعلَّم كيف يستخدم قُواه، ويزيد من مهارته، ومن قدرته على الإبداع. وإذا نَظرْنَا إلى الصور الجميلة في كهوف جنوب فرنسا، أو إلى النقوش التي تتحلَّى بها الأسلحة عند المُتوحِّشين، أو إلى تماثيل اليونان ومعابدهم، أو إلى كاتدرائيات العصور الوسطى، أو إلى المقاعد والموائد التي صنعتها أيد ماهرة، أو إلى زراعة الأشجار والحبوب والزهور بجهد الفلاحين، إذا نَظرْنا إلى ذلك كله وَجَدْنا تعبيرًا عن تحوير الإنسان للطبيعة بعقله ومهارته؛ تحويرًا فيه خلق وفيه إبداع وابتكار.

وقد كانت الحِرَف في تاريخ غربي أوربا — وبخاصة كما تطوَّرت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر— تُؤلِّف ظاهرة هامَّة من ظواهر التطوُّر في العمل الإنشائي. لم يكن العمل مجرد نشاط نافع، ولكنَّه كان كذلك نشاطًا يحمل في طياته رِضى الإنسان عن نفسه إلى درجة كبيرة. وقد عبَّر س. و. ملز عن السمات الأساسية للحِرَف تعبيرًا واضحًا في هذه العبارة: «لم يكن للعمل دافع سوى حب الإنتاج وما يتعلَّق به من عمليات الإنشاء. فكان لتفصيلات العمل اليومي مغزاها؛ لأنَّها لا تنفصل في عقل العامل عن إنتاج العمل. وكان العامل حُرًّا في السيطرة على نشاطه العملي، وصاحب الحرفة قادرًا على أن يتعلَّم من عمله، وعلى أن يستخدم ويُنمِّي قدراته ومهاراته في أدائها. ولم يكن بين العمل واللعب، أو بين العمل والثقافة حائلٌ. فالوسيلة التي يتخذها صاحب الحِرْفَة للحصول على عيشه تتحكَّم وتتغلغل في طريقة عيشه كلها.»

ولَمَّا انهار بناء العصور الوسطى، وبدأَت طريقة الإنتاج الحديثة في الظهور، تغيَّر معنى العمل ووظيفته تغيُّرًا أساسيًّا. فقد كانت الحرية كسبًا جديدًا للإنسان يخشاه؛ لأنَّه لم يألفه، فتحكَّمت فيه الحاجة إلى التغلُّب على شكوكه ومخاوفه بمضاعفة نشاطه. وكان تحريره يتوقَّف على نتيجة هذا النشاط من فشل أو نجاح، فيشعر بالهدى أو بالضلال. وفي أكثر الأحيان أمسى العمل واجبًا وعبئًا ثقيلًا على النفس بدلًا من أن يكون لونًا من ألوان النشاط الذي يُمتِّع النفس في حد ذاته ويُرضيها. وكلَّما أمكن كسب الثروة عن طريق العمل، أضحى العمل وسيلة خالصة لتحقيق الثراء والنجاح، وسببًا في انصراف المرء عن الاستمتاع بحياته الداخلية. وحلًّا من الحلول يلجأ إليه للفرار من إحساسه بالوحدة والعزلة.

ومَهما يكن من أمر فإنَّ العمل بهذا المعنى لم يُوجد إلَّا للطبقة العليا والطبقة الوسطى، أولئك الذين يستطيعون أن يجمعوا شيئًا من رأس المال، ويستخدمون عمل غيرهم. أمَّا الغالبية العظمى من أولئك الذين لا يملكون سوى نشاطهم البدني يُقدِّمونه للبيع، فلم يَعُد العمل بالنسبة إليهم سوى شغل إجباري. فالعامِل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذي كان لا بُدَّ له من العمل ست عشرة ساعة لكي لا يموت جوعًا لم يكن يفعل ذلك تعبُّدًا للهِ بهذه الطريقة، ولا لأنَّ نجاحه يدل على أنَّه من «أصحاب الامتياز» وإنَّما يفعله لأنَّه مُرغم على بيع نشاطه لأولئك الذين يملكون الوسيلة لاستغلاله. فالعمل في القرون الأولى من العهد الحديث ينقسم إلى «واجب» بالنسبة للطبقة الوسطى و«شغل إجباري» بالنسبة لأولئك الذين لا يملكون شيئًا ما.

وقد كانت لوصف العمل «بالواجب» صبغة دينية سادت حتَّى القرن التاسع عشر، ولكنَّها أخذت تتغيَّر تغيُّرًا محسوسًا في السنوات الأخيرة. ذلك أنَّ الإنسان الحديث لا يعرف ماذا يصنع بنفسه، وكيف يقضي حياته بصورة لها عنده معنًى ومغزًى، فيندفع إلى العمل لكي يتحاشى مللًا لا يُطيقه. غير أنَّ العمل لم يَعُد واجبًا خلقيًّا ودينيًّا بالمعنى الذي كانت تفهمه الطبقة الوسطى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد نشأت حالة جديدة بسبب تزايد الإنتاج، والاندفاع نحو تحسين المصنوعات حجمًا ونوعًا، حتَّى أمست في حدِّ ذاتها هدفًا، ومثلًا أعلى جديدًا، وبات العمل منفصلًا عن الشخص العامل، غير متصل باحتياجاته الطبيعية.

ماذا يحدث للعامل الصناعي في هذا الجو الجديد؟ إنَّه يُنفق أفضل نواحي نشاطه لسبع أو ثماني ساعات كل يوم في إنتاج «شيء ما». وهو بحاجة إلى عمله ليكسب قوت يومه، بيد أنَّ الدور الذي يلعبه يتحتَّم أن يكون سلبيًّا، فهو يُؤدِّي وظيفة صغيرة مُنعزِلة منفصلة في عملية إنتاج كبرى مُعقَّدة مُحكَمة التنظيم، ولا يشهد قط إنتاجه بكليته كمنتج، وقد يشهده كمستهلِك إن توفَّر له المال لشراء إنتاجه هذا في محل من محلات المبيع. وهو لا يهتم بالإنتاج بأكمله من وجهته المادية، أو من وجهته الاقتصادية أو الاجتماعية. فهو يوضع في موضع معين، وعليه أن يُؤدِّي عملًا بعينه، ولكنَّه لا يُسهم في تنظيم العمل أو إدارته. لا تهمه، ولا يعرف لماذا يُنْتِج الإنسان هذه السلعة بدلًا من تلك، وأيَّة علاقة بينها وبين حاجات المجتمع ككلٍّ. إنَّ «المشروع» الذي يعمل به يُنتج — باستخدام الآلات — الأحذية أو العَربات أو المصابيح الكهربائية، وإنْ هو إلَّا آلة من الآلات، لا يُسيطر عليها كعامل فعَّال يلعب دورًا إيجابيًّا، بل لقد باتت الآلة سيدة عليه بدلًا من أن تكون في خدمته تؤدِّي له عملًا كان يُؤدَّى فيما مضى بالمجهود البدني وحده. وبدلًا من أن تكون الآلة عوضًا عن النشاط البشري، أصبح الإنسان عوضًا عن الآلة. ويُمكن تعريف شغله بأنَّه أداء تلك الأعمال التي لم يُمكن بعد للآلة أن تُؤدِّيها.

والعمل وسيلة للحصول على المال، وليس في حدِّ ذاته نشاطًا إنسانيًّا له معناه. وقد عبَّر عن هذه الفكرة في وضوح وإيجاز العالم الاقتصادي دركر عند زيارته للعُمَّال في أحد مصانع السيارات إذ قال: «إنَّ المعنى الوحيد للوظيفة عند الغالبية العظمى لعُمَّال السيارات هو المُرتَّب. وليست للوظيفة أي معنًى يرتبط بالعمل أو بالإنتاج. ويبدو أنَّ العمل شيء غير طبيعي، أو هو شرط للحصول على المُرتَّب، غير مُحبَّب إلى النفس، سخيف، لا معنى له، يخلو من الكرامة كما يخلو من الأهمية. فلا عجب أن يدعو ذلك إلى التراخي،

والإهمال، وإلى التحايل للحصول على نفس المرتب بعملٍ أقلَّ. ولا عجب أن يُؤدِّي ذلك إلى بؤس العامل وسخطه؛ لأنَّ المُرتَّب لا يكفي لأن يحترم المرء نفسه من أجله.»

وهذه العلاقة بين العامل وعمله نتيجة للنظام الاجتماعي بأسره الذي هو جزء منه، «فاستخدام» العامل لا يجعل منه عاملًا إيجابيًّا فعَّالًا، ولا يُلقي عليه مسئولية سوى حُسن أداء الجزء المنفصل من العمل الذي يقوم به، ولا يُثير فيه قليلًا من الاهتمام سوى عودته إلى بيته بالمال الذي يكفي عيشه وعيش أسرته. ولا يُطلب منه أكثر من ذلك، ولا يَتوقَّع أحد منه شيئًا غير هذا. إنَّه جزء من الجهاز المستأجِر لرأس المال، ودوره ووظيفته خاضعان لهذه الصفة التي تجعل منه جزءًا من الجهاز. وفي السنوات الأخيرة وُجِّهت عناية خاصة لسيكولوجية العامل ولموقفه من عمله، و«للمشكلة الإنسانية في الصناعة». وهذا التعبير نفسه يدل على نظرتنا إلى الموضوع، فنحن نفترض وجود الإنسان الذي يقضي الجانب الأكبر من حياته في العمل، في حين أنَّ ما ينبغي لنا بحثه هو حل مشكلة الصناعة مع وضع الإنسان وحياته في الاعتبار الأول، وليس حل مشكلة الإنسان وحياته مع وضع الصناعة في الاعتبار الأول.

وأكثر البحوث في ميدان علم النفس الصناعي تتعلَّق بمشكلة زيادة القدرة الإنتاجية للعامل، وكيف نحمله على العمل دون احتكاك مؤذٍ بغيره. فكأنَّ علم النفس يُقدِّم خدماته «لهندسة البشر»، وهي مُحاوَلة لمُعاملة العامل والمُوظَّف كآلة يسهل دورانها إذا أحسن تزييتها. إنَّ أكثر علماء علم النفس الصناعي يهتمون بتناول نفسية العامل، بمعنى أنَّه إذا كان يُحسن عمله لو حقَّق لنفسه سعادتها، إذن فلنجعله سعيدًا، آمنًا، راضيًا، أو أي شيء آخر، بشرط أن يزداد إنتاجه وتقل أسباب احتكاكه. وباسم «العلاقات الإنسانية» يُعالج العامل بكل الحيل التي تليق بشخص منفصل تمام الانفصال عن عمله، بل إنَّ السعادة والقيم الإنسانية ذاتها لتُشجع من أجل تحسين العلاقة بين العامل وجمهور المتعاملين معه، أي إنَّه مِمَّا يُرضي العملاء أن يكون العامل سعيدًا. ومِمَّا يعود على الإدارة بالربح الوافر أن تتحسَّن العلاقات بين العامل والجمهور. وفي هذا المجال من الدراسات يتحدَّث الباحثون عن العلاقات الإنسانية، ولو أنصفوا لأسموها العلاقات غير الإنسانية، فهي علاقات بين أفراد آليين مُنفصِلين نفسيًّا عمَّا يعملون. وهم يتحدَّثون عن السعادة ويقصدون الآلية «أو الروتينية» الكاملة التي تقضي على كل تلقائية وكل اختيار عند الإنسان.

ولَّما كان العمل منفصلًا عن صاحبه، لا يبعث في نفسه الرضا والطمأنينة، فهو ينتهي دائمًا بنتيجتين؛ أولاهما التطلُّع إلى الكسل التام، والأخرى الكراهية العميقة — وإن تكن لا شعورية في كثير من الأحيان — للعمل وكل شيء وكل فرد يتعلَّق به.

فليس من شك في أنَّ الرغبة في الكسل المُطلق والسلبية في العمل قد انتشرت بين الناس. ويُلاحظ أنَّ الإعلانات تضرب على هذا الوتر وتلجأ إلى استثارة الرغبة في الكسل أكثر مِمَّا تلجأ إلى استثارة الغريزة الجنسية. وهناك آلات كثيرة نافعة مُوفِّرة للعمل من غير شك، غير أنَّ نفعها كثيرًا ما يكون مُجرَّد تبرير لاستثارة سلبيتنا المُطلَقة والقابلية دون الفاعلية. فالإعلان قد يذكر أنَّ الآلة الجديدة تُؤدِّي «لك» كل شيء، أو أنَّها تجعل الوجبة الغذائية «أيسر في التناول». بل إنَّ المدارس ذاتها قد تُعلن عن نفسها بأنَّها «تُعلِّم بغير مجهود»، وشركات التأمين تُعلن عن نعمة التقاعد بغير عمل بعد سن الستين.

والراديو والتلفزيون عنصران آخران من العناصر التي تُشجِّع على الكسل. فالمرء يكفيه أن يضغط على زرٍّ لكي يسمع الموسيقى والأحاديث ويُشاهد الرقص والمباريات الرياضية وأهم أحداث العالم. ولا مراء في أنَّ المتعة التي يجدها المرء عندما يسوق بنفسه سيارته ترجع — إلى حدٍّ كبير — إلى اللذة التي يستمدها من توليد القوة بمجرد الضغط على مفتاح من المفاتيح. فأنت حينما تضغط على المفتاح بغير كبير جهد تدفع آلة ضخمة قوية. وبمجهود يسير ومهارة قليلة يُحسُّ السائق أنَّه يتحكَّم في المسافات.

غير أنَّ المعنى الذي ينجم عن رتابة العمل وانعدام معناه له آثار خطيرة، أهمها الكراهية التي تتولَّد في نفوسنا لأداء أي عمل لا يتعلَّق بأشخاصنا. وهي كراهية نحن أقل وعيًا بها منَّا بالرغبة في الكسل والخمود. فكم من صاحب عمل يُحس كأنَّه حبيس عمله وسجين السلع التي يعرضها للمبيع. وهو يشعر بالتدليس والخداع فيما يُنْتِج، كما يُحس باحتقار خفي لنوع العمل ذاته، وهو يمقت عملاءه الذين يرغمونه على التظاهر بغير حقيقته حتَّى يستطيع أن يُغريهم بالشراء. وهو يُبغض منافسيه؛ لأنَّهم مصدر تهديد له، ويكره موظفيه ورؤساءه؛ لأنَّه في نضال دائم معهم. وأهم من ذلك كله أنَّه يمقت نفسه؛ لأنَّه يُدرك أنَّ حياته تنزلق منه دون أن يكون لها معنى أو أثر غير التخدير المُؤقَّت الذي يشعر به في حالة النجاح. ولا مِرية في أنَّ هذه الكراهية التي تملأ جوانحه، وهذا الازدراء لغيره ولنفسه، وللأشياء التي يُنْتجها ذاتها، إحساس لا شعوري إلى حدٍّ كبير، ولا يدخل في نطاق وعيه إلَّا بين الفَيْنة والفَيْنة في فكرة عابرة تُسبِّب له من الانزعاج النفسي ما يحمله على نبذها بمجرد بروزها في ذهنه.

الديمقراطية

وكما بات العمل عملية مُنفصِلة، فكذلك التعبير عن إرادة الناخب في الديمقراطية الحديثة عملية مُنفصِلة عن جوهر الحياة انفصالًا تامًّا. إنَّ مبدأ الديمقراطية هو أنَّ الشعب كله — وليس الحاكم وحده أو فئة صغيرة من الناس — هو الذي يُقرِّر مصير نفسه، ويُصدر القرارات التي تتعلَّق بشئون الصالح العام. فالمفروض أنَّ كل مُواطن — باختياره ممثليه الذين يُصدرون قوانين البلاد في البرلمان — يُشارك في مسئولية توجيه شئون المجتمع. كما أنَّ مبدأ فصل السلطات فكرة عبقرية ابتُدِعَت للاحتفاظ بنزاهة السُّلطة القضائية واستقلالها، ولإيجاد توازن بين السُّلطة التشريعية والسُّلطة التنفيذية. والمفروض أنَّ كل مواطن يتحمَّل قدرًا من المسئولية، وله أثر في إصدار القرارات مُماثل لِمَا لغيره من المواطنِين.

والواقع أنَّ النظام الديمقراطي برغم تطوُّره وتقدُّمه فيه الكثير من أسباب التناقض. فهو يُطبَّق في دول فيها كثير من عدم المساواة في الفُرص وفي الدَّخل، فمن الطبيعي أن تتمسَّك الطبقة صاحبة الامتياز بحقوقها، التي لا شكَّ في فقدانها إذا عبَّرت الأكثرية المحرومة من هذا الامتياز تعبيرًا صادقًا عن إرادتها. ولتجنُّب هذا الخطر كان يُحظَر حق التصويت على كثير من الناس الذين لا يملكون. ولم يَنَل كل مُواطن حق الانتخاب دون قيد أو شرط إلَّا بعد جهد شاقٍّ ووقت طويل.

كان الناس في القرن التاسع عشر يحسبون أنَّ حق التصويت العام يحل كل مشكلات الديمقراطية. غير أنَّ هذا الحق مُنِح للجميع وبقيت نسبة كبرى من السكان بحاجة إلى المأوى والملبس والمأكل. وكانت نتيجة إباحة حق التصويت مُخَيِّبة للآمال، ولم يتحوَّل معها المواطنون إلى أشخاص مسئولِين عامِلِين مستقلِّين. وبات من الواضح «أنَّ مشكلة الديمقراطية ليست في حصر حق الانتخاب على فئة مُعيَّنة، ولكنَّها في الطريقة التي يُمارس بها الناس حق التصويت».

كيف يُمارِس الناس هذا الحق؛ وكيف يُعبِّرون عن إرادتهم، إذا لم تكن لهم إرادة أو عقيدة خاصة بهم، إذا كانوا أفرادًا آليين، يعيشون عيشة تنفصل عن طبائعهم، وإذا كانت أذواقهم وآراؤهم واختياراتهم تنطبع بطابع الأجهزة والهيئات الكبرى، وتتكيَّف بها؛ إنَّ إباحة حق الانتخاب للجميع يُصبح تحت هذه الظروف مُجرَّد صنم من الأصنام المعبودة المقدَّسة. إذا كانت الحكومة تستطيع أن تبرهن على أنَّ كل فرد فيها له حق التصويت، وإنَّ الأصوات تُعدُّ بأمانة، فهي حكومة ديمقراطية. أمَّا إذا كان كل امرئ يُدلي بصوته،

ولكن الأصوات لا تُعدُّ بأمانة، أو إذا كان الناخب يخشى أن يُصوِّت ضد الحزب الحاكم، فالحكومة غير ديمقراطية. ومن الحق أنَّ هناك فارقًا هامًّا كبيرًا بين الانتخابات الحرة والانتخابات المُفتَعَلة، بيْد أنَّ ملاحظة هذا الفارق ينبغي ألَّا تؤدِّي بنا إلى أن ننسى أنَّ الانتخابات الحرة نفسها لا تُعبِّر حتمًا عن «إرادة الناس». إذا كان هناك نوع من معجون الأسنان يشتد الإعلان عنه، وإذ كانت أغلبية الناس تستعمل هذا المعجون لكثرة الدعاية له، فلا يُمكن لعاقل أن يقول إنَّ الناس قد اختاروا هذا المعجون اختيارًا حُرًّا. وكل ما يُمكن أن نزعمه هو أنَّ الدعاية كانت كافية لأن تُغري ملايين الناس بتصديقها.

وفي المجتمع الذي يعيش فيه الناس عيشة انفصالية غير طبيعية، لا تختلف الطريقة التي يُعبِّر بها الناس عن إرادتهم كثيرًا عن طريقة اختيارهم في شراء السلع. إنَّهم يستمعون إلى طبول الدعاية، ولا تعني الحقائق إلَّا قليلًا بالقياس إلى الضوضاء التي تصدر عن هذه الطبول وتُوحي إليهم بما يؤمنون به.

إنَّ الأداة السياسية في بلد ديمقراطي لا يختلف في الواقع سَيْرُها عن الأسلوب الشائع في سوق السلع. ولا تختلف الأحزاب السياسية كثيرًا عن المشروعات التجارية الكبرى؛ ويُحاول الساسة المحترفون أن يبيعوا بضاعتهم للجمهور بالدعاية. وتُشبه طريقتهم كثيرًا طريقة الإقناع المصطَنع بالإعلان. ويقول شمبيتر: «إنَّ المواطن النموذجي يهبط إلى مستوًى أدنى في تفكيره العقلي بمجرد دخوله ميدان السياسة، فتراه يُجادل ويُحلِّل بطريقة يراها صبيانية في دائرة اهتماماته الخاصة. إنَّه في أمور السياسة يعود إنسانًا بدائيًّا.»

كما يُشير شمبيتر إلى صناعة الإرادة الشعبية في الأمور السياسية وصناعتها في الإعلان التجاري، فيقول: «إنَّ الطرق التي تُصنع بها الأمور العامة، والإرادة الشعبية في كل أمر من هذه الأمور، تُشبه تمامًا طرق الإعلان التجاري. فنحن نجد في كلتا الحالتين نفس المحاولات للاتصال باللاشعور، ونفس الوسائل لإيجاد الترابط المُلائم وغير المُلائم، ذلك الترابط الذي يزداد أثره كلَّما ابتعد عن المعقول. كما نجد نفس المراوغة والتحفُّظ، ونفس الحيلة لإحداث الرأي بتكرار العبارة، ذلك التكرار الذي يتناسب نجاحه مع مقدار تجنُّبه للحجة المعقولة ومقدار تحاشيه إيقاظ قوة النقد عند الناس، وهكذا. غير أنَّ كل هذه الحيل أوسع مدى في ميدان الشئون العامة منها في ميدان الحياة الخاصة والمهنية. فإذا أنت أعلنت عن لفائف تبغ من نوع رديء بصورة فتاة حسناء، أقبل الناس على هذه اللفائف لفترة من الزمن ثمَّ انصرفوا عنها لرداءتها بعد حين. وليس في القرارات السياسية

مثل هذا الضمان. فكثير من القرارات ذات الأهمية القصوى من نوع يجعل من المستحيل على الجمهور أن يُجري عليها التجارب في فراغه وبغير تكاليف. وحتَّى إن أمكن ذلك، فليس من السهل أن تصل إلى الحكم كما تصل إليه في حالة اللفائف؛ لأنَّ آثار القرارات السياسية أشد تعقيدًا وأعصى على التفسير.»

وعلى أساس هذا التحليل يصل شمبيتر إلى تعريف للديمقراطية واقعي، فيقول: «الطريقة الديمقراطية هي ذلك النظام الذي يتبع للوصول إلى قرارات سياسية، والذي يكتسب فيه الأفراد سلطة إصدار القرارات بواسطة النضال والتنافس في سبيل الحصول على أصوات الجمهور.»

ويُمكننا أن نُتمِّم الموازنة بين طريقة تكوين الرأي في السياسة وطريقته في سوق السلع بموازنة أخرى لا تتصل بتكوين الرأي بمقدار ما تتصل بالتعبير عنه، وأقصد الدور الذي يلعبه حَمَلة الأسهم في المؤسسات الكبرى، وتأثير إرادتهم في الإدارة.

فكما ذكرنا آنفًا قد آلت ملكية المؤسسات الكبرى اليوم إلى مئات الألوف من الأفراد، الذين يملك كل منهم جزءًا يسيرًا جدًّا من مجموع الأسهم. وحملة الأسهم — من الناحية القانونية — يملكون المشروع، ومن ثمَّ فهم أصحاب الحق في تحديد سياسته وفي تعيين نوع الإدارة. أمَّا من الناحية العملية فهم لا يحملون إلَّا مسئولية صغرى عن ملكيتهم، ويُذعنون لِمَا يُقرِّره رجال الإدارة، قانعين بدخل مُنظَّم. والغالبية العظمى من حملة الأسهم لا يهمها أن تحضر الجمعيات العامة، ويُؤْثِرون أن يبعثوا بتوكيلاتهم للإدارة. ولا يُمارس الإدارة مجموع المالِكِين أو غالبيتهم إلَّا في قليل جدًّا من المؤسسات الكبرى.

والأمر فيما يتعلَّق بالإدارة في الديمقراطية الحديثة لا يختلف كثيرًا عنه في المؤسسات الكبرى. حقًّا إنَّ أكثر من ٥٠٪ من الناخبين يُدلون بأصواتهم شخصيًّا، ولكنَّهم يختارون بين حزبين يتنافسان على كسب الأصوات. وما إن يظفر أحد الحزبين بالأصوات ويصل إلى الحكم حتَّى تبعد العلاقة بينه وبين الناخِبِين. ولا تصدر القرارات الحقيقية غالبًا بعد ذلك عن أعضاء البرلمان الذين يُمثِّلون مصالح ورغبات دوائرهم، وإنَّما تصدر عن الحزب. وفي الحزب تصدر القرارات عن الشخصيات البارزة ذات النفوذ فيه، وهم كثيرًا ما يكونون مَجهولِين للجمهور. والواقع أنَّ المواطن يعتقد أنَّه يُوجِّه قرارات بلاده ويشترك فيها، في حين أنَّه لا يُمارس هذا الحق أكثر مِمَّا يمارسه حامِل الأسهم العادي في إدارة «شركته». وبين عملية التصويت والقرارات السياسية الهامة الكبرى علاقة عجيبة جدًّا. ولا نستطيع أن نقول إنَّ العلاقة منقطعة تمامًا، كما لا نستطيع أن نقول إنَّ القرار النهائي

نتيجة لإرادة الناخبين. وفي هذا دلالة قوية على انفصال إرادة المواطن عمَّا تُقرُّ الدولة من قرارات. إنَّ المواطن يقوم بعمل ما، هو التصويت، ثمَّ يتوهَّم أنَّه واضع القرارات التي يقبلها باعتبارها صادرة عنه، في حين أنَّ هذه القرارات تُحدِّدها إلى حدٍّ كبير قُوى تخرج عن سيطرته وعن علمه. ولا عجب أن يشعر المواطن العادي إزاء ذلك بإحساس عميق بعجزه في الشئون السياسية (بطريقة لا شعورية) فيأخذ ذكاؤه السياسي في التضاؤل شيئًا فشيئًا؛ لأنَّه إن كان من الحق أنَّ المرء ينبغي له أن يُفكِّر «قبل» أن يعمل، فمن الحق أيضًا أنَّ المرء إذا لم يجد فرصة للعمل، أصبح ضعيفًا في تفكيره، أو بعبارة أخرى، إذا كان المرء لا يقوم بعمل له أثره، فهو لا يستطيع كذلك أن يُفكِّر تفكيرًا مُنتجًا.

(٣) الانفصال والصحة العقلية

ما أثر هذه الحياة الانفصالية التي بسطناها في الصحة العقلية؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تتوقَّف بطبيعة الحال على ما نعني بالصحة. فإذا كنَّا نعني بها أنَّ الإنسان يستطيع أن يُؤدِّي واجباته الاجتماعية، وأن يتناسل، ويُواصل إنتاجه بالطريقة التي يعمل بها، إذا كنَّا نَعْني بها ذلك فالإنسان الذي يعيش منفصلًا عن طبيعته يُمكنه قطعًا أن يَحْيا حياة صحيحة سليمة. فقد ابتدعنا أقوى جهاز إنتاجي مِمَّا لم نعهده من قبل، بالرغم من أنَّنا قد اخترعنا كذلك أقوى جهاز للتحطيم، يُمكن للمجنون أن يتناوله. وإذا بَحثْنَا في تعريف الصحة العقلية السائد في محيط العلاج النفساني، ظنَنَّا كذلك أنَّ الإنسان صحيح سليم؛ إذ من الطبيعي أن تكون الفكرة عن الصحة والمرض من وضع أولئك الرجال الذين يتعرَّضون لها، وأن تكون تبعًا لذلك من ثمار الثقافة التي يعيش فيها هؤلاء الرجال. وأطباء العلاج النفساني في الوقت الحاضر يجري عليهم ما يجري على غيرهم من الناس من ظروف الحياة، فهم يعيشون عيشة انفصالية لا تتصل بطبائعهم، ويتوهَّمون أنَّهم أصحاء العقول، فيعرفون الصحة العقلية في حدود حياة الإنسان في العصر الحاضر، التي هي في صميمها حياة مريضة، لا تتفق والطبائع البشرية الأصيلة. ومن ثمَّ فإنَّ الأطباء النفسانيين يَصِفون بصحة العقل من هُم في حقيقة الأمر مرضى إذا قسنا عقولهم بالمعيار الإنساني الخالص. ويروي ه. ج. ولز في قصته «بلد العميان» حوارًا طريفًا نُورِده فيما يلي، يهدف من ورائه إلى أن يقول بأنَّ مَن كان أعمى بطبيعته يحسب الدنيا على طبيعتها سوادًا وظلامًا، فإن سمع أحدًا يذكر الألوان

وصَمَه بالواهم المجنون. وما ينطبق على الأعمى في بلد العميان يصدق على أطباء العلاج النفساني في العصر الحاضر.

يروي ولز في قصته أنَّ شابًّا عاديًّا ذا عينين نزل ببلد منعزل، الناس فيه جميعًا لا يُبصرون بطبيعة خِلقتهم. وقد تعرَّض هذا الشاب لفحص الأطباء في بلد العميان. قال أحد هؤلاء الأطباء لزعيم القبيلة: لقد فحصتُ الرجل الغريب، واتضحت لي حالته، وأرجح جدًّا إمكان علاجه.

– ذلك ما كنت دائمًا أرجوه.

– إن بعقله مسًّا.

– وما عِلَّته.

– إنَّ ذلكما الشيئين العجيبين اللذين نسميهما العينين، واللذين يُحدثان انخفاضًا في الوجه؛ ليسا على طبيعتهما عند هذا الرجل، فهما مفتوحتان، ولهما رموش، وجفناهما يتحرَّكان، إنَّهما عليلان. وقد أثرت العلة على ذهنه، فأصبح عقله يتذبذب ويتشتَّت كلَّما تحرك الجفنان. وكل ما نحتاج إلى عمله لكي نُحقِّق له تمام الشفاء عملية جراحية سهلة يسيرة، نُزيل بها هذين الجسمين المذبذبين.

– وهل يكون سليم العقل بعد ذلك؟

– نعم، بكل تأكيد، ويُصبح مواطنًا منسجمًا متفقًا مع المجموع.

ومن ثمَّ كانت تعريفات الطب النفساني السائدة للصحة العقلية تؤكِّد صفات الشخصية الاجتماعية في العصر الحاضر التي تعيش في معزل عن الطبيعة البشرية، وأهمها التكيُّف للجماعة، والتعاون، والاعتداء، والتسامح، والطموح، إلى آخر ذلك.

ويهمنا في هذا الصدد أن ننقل إلى القُرَّاء رأي سلفان أحد أطباء العلاج النفساني. كان سلفان يعتقد أنَّ من الطبيعة البشرية أن ينعدم عند الشخص الذي يعيش عيشة انفصالية إحساسه بذاتيته وأن يحيا حياته مُستجيبًا لما يتطلَّبه منه الآخرون. وقد دفعه ذلك إلى الإيمان بأنَّ حاجات الإنسان الأساسية هي الحاجة إلى الضمان الشخصي، أي التحرُّر من القلق، والحاجة إلى الصراحة، أي الإخلاص لشخص واحد آخر على الأقل، والحاجة إلى إشباع الشهوات، التي تتعلَّق بالنشاط الجنسي. وقد لقي هذا الرأي قبولًا عامًّا، كما لقي تأييدًا وتصديقًا. فالضمان والحب والإشباع الجنسي أهداف طبيعية جدًّا للصحة العقلية. غير أنَّ تحليل هذه الآراء تحليلًا نقديًّا يُبيِّن لنا أنَّها تعني شيئًا يختلف في العالم الذي يعيش فيه الإنسان منفصلًا عن طبيعته عمَّا يُمكن أن تعنيه في ثقافات أخرى.

وربما كانت فكرة الضمان أو الأمن أكثر الأفكار الحديثة شيوعًا في ميدان العلاج النفساني. ففي العصر الحديث اشتد الاهتمام بهذه الفكرة باعتبارها الهدف الأول من الحياة، وجوهر الصحة العقلية. وربما كان السبب في هذه النظرة هو أنَّ خطر الحرب المُخيِّم على العالم قد بعث في الناس الرغبة في تأمين حياتهم. ويتزايد إحساس الناس بعدم الأمن نتيجة لازدياد الآلية والتجانس في طريقة الحياة مِمَّا يُفقد المرء حريته واستقلاله الذاتي.

والمشكلة تزداد تعقيدًا للخلط بين التأمين النفسي والتأمين الاقتصادي. ومن التطوُّرات الأساسية في الخمسين سنة الأخيرة في البلاد الغربية أنَّ كل مواطن ينبغي أن يتوفَّر له حدٌّ أدنى من التأمين المادي في حالة التعطُّل والمرض والشيخوخة. وبرغم شيوع هذا المبدأ والأخذ به نجد كثيرين من رجال الأعمال يُعارضونه مُعارَضة شديدة، أو على الأقل يُعارضون تطبيقه على نطاق واسع. وهم يتحدَّثون باستخفاف عن «دولة الرفاهية»، أو الدولة التي تكفل لكل فرد عيشة رضية؛ لأنَّها في ظنِّهم تقتل روح الابتكار وروح المغامرة. وهم إذ يعترضون على التأمين الاجتماعي للجميع يزعمون أنَّهم يُكافحون الرأي من أجل حرية العامل وقدرته على الخلق والإبداع. غير أنَّ هؤلاء المعارضين لا يُخلصون الرأي فيما يزعمون؛ لأنَّهم لا يتردَّدون في تأمين أنفسهم تأمينًا اقتصاديًّا ويعتقدون أنَّ هذا التأمين من الأهداف الأساسية في الحياة، بل إنَّ بعضهم لينشئ شركات التأمين التي تَعِدُ في إعلاناتها بالضمان لعملائها ضد الحوادث والموت والمرض والشيخوخة، وغير ذلك من أسباب العجز. وهذه الشركات وما يرد في الإعلان عنها تُبيِّن أهمية الدور الذي تلعبه فكرة التأمين الاقتصادي عند الطبقة التي تملك المال. وليست فكرة التوفير سوى تحقيق لهدف التأمين الاقتصادي. وهذا التناقض بين استنكار تأمين الدولة للطبقة العاملة، وتحبيذه لأصحاب الدخل الكبير، مثالٌ آخر على قدرة الإنسان التي لا تُحدُّ على التناقض في التفكير.

غير أنَّ الدعاية ضد «دولة الرفاهية» ومبدأ التأمين الاقتصادي أقوى أثرًا مِمَّا نظن — برغم هذا — نظرًا للخلط الشديد بين التأمين الاقتصادي والتأمين العاطفي أو النفساني.

إنَّ النفوس تمتلئ بأسباب الريبة، والجو يزخر بالمشكلات، والمَخاطِر تتحوَّطنا من كل جانب، ومن ثمَّ يشعر المرء بضرورة الاستقرار والتأمين النفسي. وأهم ما يهدف إليه العلاج النفساني والتحليل النفساني تأمين النفوس وبث روح الطمأنينة في القلوب. ويعتقد كثير من علماء النفس أنَّ تأمين الأفئدة هو أسمى ما تبلغه النفس في تطوُّرها،

ويَعُدُّون الإحساس بهذا التأمين مرادفًا للصحة العقلية. ومن ثمَّ كان انزعاج الآباء على الأبناء لتوفير التأمين والضمان لهم في حياتهم. فكما أنَّهم يُحصِّنونهم بالحقن ضد الأمراض، يسعون إلى تأمينهم ضد الخوف والعوز. وللمبالغة في هذا التأمين ما للمبالغة في التأمين الصحي من خطر، فالجسم يفقد المناعة من كثرة التحصين، والنفس تفقد الشجاعة من شدة التأمين ضد الخوف.

وكيف يستطيع شخص حسَّاس حي أن يُحس بالأمن المطلق؟ إنَّ ظروف وجودنا نفسها تحرمنا من هذا الإحساس. فأفكارنا في أحسن حالاتها أنصاف حقائق، تختلط بكثير من الخطأ، كما تختلط به معرفتنا الناقصة بشئون الحياة والمجتمع التي تُلازمنا منذ الولادة. إنَّ حياتنا وصحتنا عرضة لمختلف الحوادث التي تخرج عن نطاق سيطرتنا ونفوذنا. ونحن حين نُصدر قرارًا لا يُمكن أن نكون على ثقة من النتيجة؛ وكل قرار يتضمَّن المخاطرة بالفشل، وإذا لم يتضمَّنها فهو ليس قرارًا بالمعنى الصحيح للكلمة. ولا يُمكن للمرء أن يُدرك نتيجة ما يبذل من جهد؛ لأنَّ النتائج تتوقَّف دائمًا على عوامل كثيرة تتجاوز قُدرتنا على الحُكم والتحكُّم. وكما أنَّ الإنسان الحسَّاس الحي لا يُمكنه أن يتحاشى الحُزن أحيانًا، فهو لا يُمكنه كذلك أن يتحاشى الإحساس بالخوف من المستقبل وعدم الاطمئنان. وواجب المرء النفساني إزاء نفسه الذي يستطيع — بل ينبغي له — أن يؤدِّيه، لا ينحصر في خَلق الإحساس بالأمن، وإنَّما ينحصر في احتمال حالة القلق وانعدام الأمن دون ذعرٍ أو خوف لا مُبرِّر له.

إنَّ الحياة العقلية والروحية لا يتحتَّم أن تكون آمنة أو معروفة على وجه التأكيد. فالتأكيد لا يمتد إلَّا إلى معرفتنا بالميلاد والموت. أمَّا ما بينهما فمجال للشك والارتياب. والشعور بالأمن الكامل لا يكون إلَّا بالخضوع الكامل لقوًى تتوفَّر لها القوة والدوام، وتنقذ المرء من ضرورة إصدار القرارات، والمخاطرة، وتحمُّل المسئوليات. «إنَّ الإنسان الحُر غير آمن بالضرورة، والإنسان المُفكر غير مطمئن بالضرورة كذلك إلى تفكيره.»

وكيف إذن يستطيع الإنسان أن يحتمل هذه الحالة من عدم الاطمئنان التي يتَّصف بها الوجود الإنساني بطبيعته؟ إنَّ من إحدى الوسائل أن يشتد ارتباطه بالمجموعة التي يعيش فيها، إلى حدٍّ يجعل عضويته في هذه المجموعة كفيلة بإحساسه بذاتيته، سواء كانت المجموعة أسرة، أو قبيلة، أو طبقة. وما دامت الفردية لم تبلغ مرحلة يتخلَّص فيها الفرد من الروابط الأولى فهو لا يزال جزءًا من جماعة، وقد أدَّى تطوُّر المجتمع الحديث إلى انحلال هذه الروابط الأولية، وتحتم على الإنسان الحديث أن يكون وحيدًا، يقف على قدميه

منعزلًا. وهو لا يستطيع أن يُحقِّق إحساسه بذاتيته إلَّا إذا نمَّى وحدته الفريدة الخاصة به إلى الحد الذي يجعله يشعر بانفصال شخصه عن المجموع. ولا يستطيع تحقيق ذلك إلَّا إذا نمَّى قواه الإيجابية حتَّى يرتبط بالعالم دون أن يُغمر فيه، أي إنَّه لا يستطيع ذلك إلَّا إذا اتجه في حياته وجهة منتجة لها طابعها الخاص الذي تتميَّز به. بيد أنَّ الإنسان المُنعزل يُحاول أن يحل هذه المشكلة بطريقة أخرى، هي طريقة التجانس مع الآخرين. فهو يستشعر الطمأنينة إذا اشتد الشبه بينه وبين إخوانه في الإنسانية. وهدفه الأسمى أن يكون تصرُّفه مُعتمَدًا من غيره، وخوفه الأكبر أن يتصرَّف تصرُّفًا لا يُصادف اعتمادًا من الناس. إمَّا أن يختلف عن غيره، أو أن يجد نفسه في أقلية، فذلك هو الخطر الذي يُهدِّد إحساسه بالأمن، ويزيد من رغبته في الانصياع للناس إلى أقصى الحدود. ومن الواضح أنَّ هذه الرغبة في الانصياع تُحْدِث بدورها إحساسًا بعدم الطمأنينة له أثره المستديم وإن يكن خفيًّا. فكل انحراف عن النموذج، وكل نقد، يُثير الخوف وعدم الاطمئنان. والفرد يعتمد دائمًا على رضا الآخَرين عنه، كما يعتمد المدمن على المخدرات دائمًا على المَخَدِّر، ومن ثمَّ فهو يفقد إحساسه «بذاته» و«باعتماده على نفسه» شيئًا فشيئًا. وقد كان الإنسان منذ عدة أجيال يخشى أن يأثم أو أن يُخالف الدين، وقد حلَّ اليوم محل هذا الشعور بالإثم شعور بالقلق وبالنقص إن اختلف عن غيره في شيء.

ومِمَّا قدَّمنا نستخلص أنَّ الشعور «بالأمن» هدف أساسي من أهداف الصحة العقلية، ولكنَّه انحرف في المجتمع الجديد إلى مسارب معوجة. وكذلك «الحب» — وهو أيضًا من الأهداف الأساسية للصحة العقلية — قد اكتسب معنًى جديدًا في المجتمع الانفصالي الجديد. كان فرويد يعتقد أنَّ الحب ظاهرة جنسية، وأنَّ إشباع الرغبة الجنسية يؤدِّي حتمًا إلى سعادة الإنسان، وأنَّه بالإمكان السمو بهذه الرغبة وتحويلها إلى محبة الإنسانية جمعاء. غير أنَّ سلفان يفصل بين الجنس والحب؛ فالحب عنده تعاون. وإذن فالحب عند فرويد يتسم بمادية القرن التاسع عشر، في حين أنَّه عند سلفان يتأثَّر بالشخصية السوقية التي شاعت في القرن العشرين؛ وأصبحت المحبة بحاجة إلى التغذية بحسن المعاملة، كما نُغذِّي الشعور بالأمن، ونُغذِّي المعرفة، وكل شيء آخر؛ لكي يكون الإنسان سعيدًا.

و«السعادة» من الآراء الشائعة التي نعرف بها اليوم الصحة العقلية. ولكن ماذا نعني بالسعادة؟ إنَّ أكثر الناس يحسب اليوم أنَّ السعادة هي الاستمتاع «باللهو»، ويتوقَّف «اللهو» على حالة الفرد الاقتصادية، وعلى تربية وتكوين شخصيته. بيد أنَّ الخلافات الاقتصادية لا تبلغ من الأهمية ما قد يتبادر إلى الذهن. فاللهو عند الطبقات العليا هو بعينه عند الطبقات السفلى مع اختلاف يسير في النوع، وانخفاض كبير في النفقات.

ما مُقوِّمات هذا اللهو؟ هي ارتياد السينما، والحفلات، والمباريات، والاستماع إلى الراديو، ومُشاهدة التلفزيون، وركوب السيارات أيام العطلات، ومُباشرة الحب، والكسل في الأيام التي يفرغ فيها المرء من عمله، والرحلات لمن استطاع إليها سبيلًا. وإذا سمونا بلفظة «اللهو» قلنا: إنَّ السعادة هي «المتعة». وإذا تذكَّرنا ما قُلناه عن مشكلة الاستهلاك، أمكننا تعريف السعادة على وجه أدق بأنَّها الاستمتاع بالاستهلاك المُطلق دون قيد، والقوة التي يُكْسِبنا إيَّاها استخدام الآلات الحديثة، والاسترخاء والكسل.

فالسعادة على هذا الأساس هي السرور، وهي نقيض الشعور بالحزن والأسى. وهذا هو تعريف الرجل العادي للسعادة، وهو تعريف يُجافي الحقيقة وطبيعة الإنسان؛ لأنَّ الفرد الحي الحسَّاس لا يُمكنه أن يتحاشى الحزن، ولا بُدَّ له من الشعور بالأسى عدة مرات خلال حياته؛ ذلك لأنَّ الآلام التي لا مفر منها تحدث بسبب عيوب نظامنا الاجتماعي، كما تحدث بسبب طبيعة الوجود الإنساني التي تجعل من المستحيل ألَّا يستجيب المرء للحياة بكثير من الألم والأسى. وما دُمنا كائنات حية، فلا بُدَّ أن نُدرك — ونحن آسفون — تلك الهوة التي لا مناصَ منها التي تفصل بين آمالنا وما يُمكننا أن نُحقِّقه منها في حياتنا القصيرة المليئة بالمتاعب. وما دام الموت يُجابهنا بحقيقة لا مفر منها، وهي أنَّنا لا بُدَّ أن نموت قبل أحبائنا أو يموت قبلنا أحباؤنا، وما دُمنا نشهد الآلام حولنا كل يوم — سواء منها ما لا مفر منه أو ما لا ضرورة له — فكيف نستطيع أن نتجنَّب الشعور بالألم والأسى؟ إنَّ الجهد في سبيل تجنبه لا يُمكن بذله إلَّا إذا خففنا من حساسيتنا، ومن مقدار حبنا، ومن تجاوبنا مع الناس والحوادث، لا يُمكن بذله إلَّا إذا جحدنا قلوبنا، وصرفنا انتباهنا ومشاعرنا عن غيرنا وعن أنفسنا.

إذا أردنا أن نُعرِّف السعادة بنقيضها فلا بُدَّ لنا من تعريفها لا باعتبارها تُباين «الحزن» ولكن باعتبارها مُباينة للاكتئاب، أو الغم، أو انقباض النفس.

وما هو الغم؟ إنَّه العجز عن الشعور. هو الإحساس بالموت برغم دبيب الحياة في الجسد. هو العجز عن الإحساس بالسرور، كما هو العجز عن الإحساس بالحزن؛ لأنَّ الشخص المغموم يُدركه الفرح إن هو أحس بالحزن. إنَّ حالة الغمِّ لا تُطاق؛ لأنَّ المرء فيها يعجز عن الشعور بأي شيء، سواء كان سرورًا أو حزنًا. وإذا حاولنا أن نُعرِّف السعادة باعتبارها مُباينة للغم اقتربنا من تعريف سبينوزا للسرور — أو السعادة — باعتبارها تلك الحالة من الحيوية الشديدة التي توحِّد مجهود المرء وتُوجِّهُه نحو فهم الناس والاندماج فيهم. إنَّ السعادة إحساس ينشأ عن الحياة المُنتجة، واستخدام قوى

العقل والمحبة في الشعور بالوحدة مع العالم. وتنحصر السعادة في مساس الإنسان للواقع الملموس، وفي اكتشافه لنفسه، واتحاده بغيره مع احتفاظه بخصائص شخصيته في آنٍ واحد. هي حالة من النشاط الباطني الجم، ومن الشعور بالطاقة الحيوية الفيَّاضة، التي تنجم عن ارتباط المرء بالعالم ارتباطًا مُنتجًا.

ويترتَّب على ذلك أنَّ السعادة لا يُمكن أن توجد في حالة الشعور بالسلبية، أو في حالة الاستهلاك لمُجرَّد الرغبة فيه؛ وهي الحالة التي تسود حياة الرجل الذي يعيش في الوقت الحاضر عيشة تنفصل عن طبيعته ولا تتَّفق وحاجاته الإنسانية الأساسية، والسعادة هي إحساس المرء بالامتلاء، لا بالفراغ الذي يحتاج إلى الامتلاء. إنَّ الرجل العادي اليوم قد يحصل على قسط وافر من المرح والسرور، ولكنَّه برغم هذا في غمٍّ عميق، أو في حالة شديدة من «الملل». والفارق بين الغمِّ والملل (أو القلق) لا يكاد يُذكر، فهو فارق في الدرجة فقط؛ لأنَّ الملل ليس إلَّا الإحساس بالشلل في قوانا الإنتاجية، والشعور بانعدام الحيوية. والملل من أشد شرور الحياة إيلامًا للنفس؛ ولذلك تُبذل مختلف المحاولات لتفاديه.

ويُمكن تفاديه بإحدى طريقتين: إمَّا أساسًا بأن يكون المرء منتِجًا، وبذلك يكون سعيدًا، أو بأن يُحاول أن يتجنَّب مَظاهر الملل بالانشغال بأي عمل تافهٍ، ومن ذلك السعي وراء المرح والسرور الذي نُشاهده عند الرجل العادي في العصر الحاضر. إنَّ هذا الرجل يحس الغم والملل الذي يشتد به حينما يكون وحيدًا مع نفسه أو مع الأقربين جدًّا إليه. وكل ضروب التسلية تهدف إلى أن تُيسِّر له الفرار من نفسه ومن الملل الذي يُهدِّده، وذلك بالتجائه إلى شتَّى طُرق الهروب من النفس التي تُهيِّئها ثقافة العصر. ولكن الفرار من الأعراض لا يُزيل الظروف التي تُحْدِثه. والواقع أنَّ الخوف من الإحساس بالملل من الأسباب القوية للخوف عامةً في العصر الحاضر، ولا يكاد يُدانيه إلَّا الخوف من الألم البدني، أو الخوف من الذلة والهوان والتفاهة التي يشعر بها المرء إذا فقد مكانته وأهميته. إنَّنا حتَّى في ساعات اللهو والمرح نخشى الإحساس بالملل، وما أشد سرور المرء إذا انقضى يومه دون أن يُصيبه سوء، أو انقضت ساعة من ساعات حياته دون أن يتنبَّه إلى ما يخفى في نفسه من إحساس بالملل.

إذا كنَّا نود أن نكون إنسانِيِّين وَجَب أن نُعدِّل من فكرتنا عن الصحة العقلية؛ لأنَّ الشخص الذي نَعدُّه سليمًا صحيحًا في المجتمَع الانفصالي الحديث هو في الواقع مريض من الناحية الإنسانية. وليس مرضه منبعثًا من نفسه، ولكنَّه مرض يُلْحِقُه به وبغيره نظامُ المجتمَع. وتتميَّز الصحة العقلية — بالمعنى الإنساني الصحيح — بالقدرة على الحُبِّ

وعلى الخلق والإنشاء، وبالتخلُّص من روابط الأمومة التي تربط الفرد بالأسرة وبالطبيعة، وبالشعور بالذاتية الذي يقوم على أساس الإحساس بالنفس باعتبارها مصدر جميع ما لديه من قُوًى، وبإدراك الواقع داخل النفوس وخارجها، أي بتقدُّم العقل والموضوعية. إنَّ الغرض من الحياة أن يعيش المرء عيشة غزيرة لا سطحية، وأن يُولَد مولدًا كاملًا، وأن يتيقَّظ تيقظًا تامًّا، وأن يتخلَّص من الشعور الكاذب بالأهمية، وأن يؤمن إيمانًا صادقًا بقوَّته الحقيقية مَهما ضَعُفَت، وأن يكون قادرًا على التوفيق بين نوعين مُتناقِضَين من الإحساس: إحساس المرء بأنَّه أهم ما في الكون، وإحساسه في الوقت ذاته بأنَّه لا يزيد في أهميته على الذبابة أو ورقة الشجرة؛ وأن يكون قادرًا على حُب الحياة، وأن يتقبَّل مع ذلك الموت دون فزع؛ وأن يحتمل الشك في أكثر المشكلات الهامة التي تُجابهنا بها الحياة؛ وأن يكون لديه — برغم ذلك — إيمان بأفكاره ومشاعره التي هي — حقًّا — مِمَّا يملك؛ وقادرًا على العزلة، مع اتحاده بشخص آخر يُولِّيه حُب قلبه، ومُتَّحِدًا مع كل زميل على وجه هذه الأرض، ومع كل ما هو حي؛ وأن يستمع إلى صوت ضميره الذي يردُّه إلى نفسه الحقة، دون أن يسترسل في بُغْض نفسه حينما لا يرتفع صوت الضمير حتَّى يسمعه فيتَّبعه. إنَّ الشخص صحيح العقل هو الشخص الذي يعيش بالحب، وبالعقل والإيمان، الذي يحترم الحياة، حياته وحياة إخوانه في الإنسانية.

إنَّ الشخص الذي يحيا حياة لا ترتبط باحتياجاته الطبيعية، أو الشخص المنفصل كما أسميناه، وكما حَاوَلْنا أن نَصِفَه في هذا الفصل من الكتاب، لا يُمكن أن يكون سليمًا صحيحًا؛ وما دام يُعامِل نفسه كأنَّه شيء ما. أو كأنَّها رصيد يتناوله هو أو يتناوله غيره، فإنَّ إحساسه بنفسه لا بُدَّ أن يكون إحساسًا ناقصًا. وهذا النقص في الإحساس بالنفس يُسبِّب له قلقًا شديدًا. والقلق الذي ينشأ عن شعوره بأنَّه لا شيء أشد إيلامًا له من عذابات جهنم. ففي جهنم أشعر «بأنِّي موجود» أُعاقب وأُعذَّب، أمَّا في حالة شعوري بأنِّي لا شيء فأنا أسير نحو حافة الجنون؛ لأنِّي لا أستطيع أن أقول: «أنا موجود». وإذا كان العصر الحاضر يُسمَّى — حقًّا — بعصر القلق، فإنَّما يرجع ذلك أولًا إلى انعدام استقلال النفس، فالإنسان في حقيقته ليس موجودًا إذا كان لا يتصرَّف إلَّا «كما يُريد غيره»، لا كما يُريد هو. وما دام الإنسان معتمدًا على رضا الناس عنه، ويُحاول دائمًا أن يسلك السلوك الذي يَسرُّهم لا السلوك الذي يُعبِّر به عن نفسه فلا مناص من أن يحس بالقلق وعدم الاطمئنان النفسي. إنَّ الإنسان الذي لا يتصرَّف طبقًا لاحتياجاته الطبيعية — الإنسان المنفصل — يُحسُّ بالنقص كلما اشتبه في أنَّه لا يسير في الصفِّ. وما دام إحساسه بقيمته يستند إلى

رضا الناس عنه جزاءً وفاقًا له على انصياعه لهم، فمن الطبيعي أن يشعر بالخطر يُهدِّد إحساسه بذاته واحترامه لنفسه من كل شعور أو فكرة أو عمل يشتبه في انحرافه عن مسلك المجموع. بيد أنَّ الإنسان — مهما يكن من أمر — بشَر وليس آلة بحت، فلا يسعه إلَّا أن ينحرف، وإذن فلا بُدَّ من أن يعيش في رعب من سخط الناس في كل حين ويترتَّب على ذلك أن يُضاعف محاولته للتجانس مع غيره والانصياع للمجموع بغية اكتساب رضا الناس، وبغية النجاح في الحياة بمقاييس الناس. إنَّ ما يُكْسِبه القوة والشعور بالأمن ليس صوت ضميره، ولكنَّه الشعور بأنَّه لم يفقد صِلته الوثيقة بالقطيع.

ويترتَّب على ذوبان الشخصية في مسلك المجموع أن يُحسَّ المرء بالذنب كلما انحرف عن الطريق العام. ومِمَّا يدعو حقًّا إلى الذهول أن يَشيع الإحساس بالذنب بدرجة عُظمى في ثقافة غير دينية في أساسها كثقافة الغرب. بيد أنَّ هذا الإحساس بالذنب الذي نقصده لا يستند في الواقع إلى أحكام الدين، فنحن نُحسُّ بالذنب في مئات الأمور التي ليست لها علاقة بعقيدة من السماء. يُحسُّ المرء بالذنب إذا لم يجتهد، وإذا بالغ أو قصَّر في عنايته بأطفاله، وإذا لم يُكرِّم أمه، وإذا بالغ في الرأفة. إنَّه يُحسُّ بالذنب عندما يفعل الخير وعندما يفعل الشر، وكأنَّه يبحث عن سببٍ يدعوه إلى الإحساس بالذنب إذا انعدمت الأسباب.

فما السبب في هذا الإحساس الشديد بالذنب؟ يبدو أنَّ له مصدرين يُؤدِّيان إلى نتيجة واحدة، رغم ما بينهما من خلافٍ؛ المصدر الأول هو نفس المصدر الذي ينشأ عنه الشعور بالنقص. إنَّ اختلافنا مع غيرنا، وانحرافنا ولو قليلًا عن الطابع العام للجمهور، يبعث فينا الإحساس بالذنب نحو تلك القوة المجهولة العليا التي تتسلَّط على الناس، قوة التجانس والتشابه. أمَّا المصدر الثاني الذي ينشأ عنه إحساسنا بالذنب فهو ضمير الفرد، الذي يُدرك مواهبه وقدراته، واستعداده للحب، وقدرته على التفكير، وعلى الضحك، والصياح، وعلى التعجُّب، والخلق، ويُدرك أنَّ حياته هي الفرصة الوحيدة أمامه لكي يُحقِّق فيها هذه القدرات، فإذا أضاع هذه الفرصة فقد أضاع كل شيء. وهو يعيش في عالم تتوفَّر فيه راحة العيش وسهولته أكثر من أي عهدٍ سلف، بيد أنَّه يُحسُّ أنَّه في سعيه وراء المزيد من الراحة يُفرِّط في حياته ويدعها تنزلق منه دون أن يُحسَّ بها. ولا يسعه إزاء هذا إلَّا أن يُحسَّ بالذنب لهذا التفريط، وللفرصة الضائعة. وهو بهذا الإحساس بالذنب أقل وعيًا منه بالإحساس الأول، غير أنَّ كلًّا منهما يُعزِّز الآخر، وكلًّا منهما يُبرز الآخر. ومن ثمَّ فإنَّ الرجل الذي يحيا حياة انفصالية يُحس بالذنب؛ لأنَّه يعيش عيشة تتفق وحاجات المجتمع

ولا تتفق وحاجات نفسه، ولأنَّه يحيا حياة آلية برغم ما فيه من روح، ولأنَّه لا شيء برغم أنَّه شخص ينفصل عن غيره من الأشخاص.

وليس من شكٍّ في أنَّ إنسانًا يحيا حياة هذا شأنها لا يُمكن أن يكون سعيدًا. فيلجأ إلى أسباب المرح يستهلكها استهلاكًا يكبت به وعيه بشقائه. وهو في عمله يُحاول أن يُوفِّر لنفسه الوقت، ومع ذلك فهو يسعى إلى قتل هذا الوقت في أوقات فراغه. وكم يكون سعيدًا لو انقضى يومه دون فشل أو شعور بذلَّةٍ، ولا يستمد سعادته من تحية اليوم الجديد بالحماسة التي لا يبعثها إلَّا إحساسه بذاته واستقلاله النفسي. إنَّه يفتقر إلى النشاط الحيوي الذي ينبثق عن ارتباطه بالعالم ارتباطًا مُنتجًا.

ولَّما كان عديم الإيمان، لا يستمع إلى صوت الضمير، عنده ذكاء يتناول به الأمور وليس لديه عقل، فهو في حيرة، وفي قلق، يتمنَّى أن يجد له زعيمًا يعده بأن يجد لأزمته النفسية حلًّا شاملًا.

هل يُمكن أن تكون ظاهرة الانفصال صورة من صور المرض العقلي الثابتة المُقرَّرة؟! لكي نُجيب عن هذا السؤال يجب أن نذكر أنَّ للإنسان طريقتين من طرق الارتباط بالعالم؛ أمَّا أولاهما فيرى فيها العالم كما يُريد أن يراه لكي يتناوله أو يستخدمه. ويتم ذلك بالضرورة عن طريق الحواس والإدراك العام، فعيوننا ترى ما لا بُدَّ أن نراه، وآذاننا تسمع ما لا بُدَّ أن تسمعه لكي نعيش، وإدراكنا العام يرى الأشياء بطريقة تُمكِّننا من العمل. فالحواس والإدراك العام كلاهما يُعاوننا على البقاء. والأشياء — من حيث صلة الحواس والإدراك العام بها — هي هي عند جميع الناس؛ لأنَّ قوانين استخدامها واحدة لا تتغيَّر.

أمَّا الطريقة الأخرى من طريقتي الارتباط بالعالم فهي أن يرى الإنسان الأشياء من داخله، رؤية ذاتية، مُتأثِّرًا «بتجربته» وشعوره وحالته النفسية الباطنية الخاصة به. فإنَّ عشرة من المُصوِّرين قد يُصوِّرون شجرة واحدة في الطبيعة، ولكنَّها في الرسم عشر شجرات مختلفة؛ لأنَّ كُلًّا منها تعبير عن نفسية المصوِّر. ونحن في أحلامنا نرى العالم كله رؤية داخلية ذاتية، يفقد فيها معناه الموضوعي، ويتحوَّل إلى رمز لتجربتنا الشخصية البحتة التي يتفرَّد بها كلٌّ منَّا دون أن يُشاركه فيها أحد. وكذلك الشخص الذي يحلم في يقظته؛ أي ذلك الشخص الذي لا يمس إلَّا عالم الباطن، والذي يعجز عن رؤية العالم الخارجي موضوعيًّا، رجل غير سليم العقل. والشخص الذي لا يستطيع أن يُدرك العالم الخارجي إلَّا إدراكًا فوتوغرافيًّا، دون أن يصله بعالم الباطن، أو بنفسه،

شخصٌ يحيا حياة انفصالية. ولا يكون الإنسان طبيعيًّا مُنتجًا في حياته إلَّا إذا اتزن إدراكه، فرأى الأشياء كما هي في الخارج ورآها كما تُصوِّرها له نفسه. وإلَّا فهو إنسان عليل تنقصه ناحية من نواحي التجربة البشرية الكاملة، التي لا تتم إلَّا بالإدراك الذاتي والإدراك الموضوعي معًا لكل موقف من المواقف.

ولا مندوحةَ قبل أن أختم هذا الفصل عن القول بأنَّ هذا العيب في نفسية الإنسان المعاصر الذي فصَّلْتُ فيه الكلام، وهو انفصاله في حياته عن احتياجاته الطبيعية، فيه شيء من عدم الإنصاف. فهناك عوامل أخرى إيجابية تصل المرء بالعالم وصلًا طبيعيًّا أهملتُ ذِكْرَها ولا بُدَّ من الإشارة إليها. فلا تزال لدينا مجموعة من التقاليد البشرية الحية لم تهدمها الحياة الانفصالية الحديثة ولم تُقوِّض أركانها. وهناك أيضًا علامات تدل على سخط الناس على أسلوب حياتهم — وقد خاب رجاؤهم فيه — وهم يُحاولون أن يستردوا شيئًا من ذاتيتهم وقدرتهم الإنتاجية المفقودة. إنَّ ملايين البشر يستمعون إلى الموسيقى الرائعة في قاعات الموسيقى، أو على موجات الأثير، وكثيرون يُصوِّرون، ويُقلِّمون البساتين، أو يقومون ببناء بيوتهم أو زوارقهم بأنفسهم، أو ينهمكون في أي عمل آخر يُؤدُّونه بأنفسهم. كما أنَّ تعليم الكبار آخذ في الانتشار. وحتَّى في ميدان العمل يزداد الوعي بأنَّ التنفيذ لا بُدَّ أن ينبني على العقل ولا ينبني على الذكاء وحده.

ومهما تكن هذه الاتجاهات مُبشِّرة بالخير، فهي لا تكفي لأن تُبرِّر التفاؤل الذي نلمسه في عدد من الكُتَّاب المُتحذلقين الذين يزعمون أنَّ نقد المجتمع الذي نعيش فيه — مثلما أفعل الآن — طريقة في التفكير عتيقة متأخِّرة، ويزعمون أنَّنا تجاوزنا قمة الحياة الانفصالية، وبدأ السير في الطريق إلى عالم أفضل. وهذا التفاؤل قد يستهوينا وقد يُضلِّلنا. وهو عندي لا يعدو أن يكون نوعًا مُتحذلقًا من أنواع الدفاع عن الأمر الواقع، أو محاولة للثناء على طريقة الحياة الأمريكية الحديثة، حتَّى لا يرى الإنسان سببًا يدعوه إلى القلق الشديد.

الفصل السادس

حلول مختلفة

أدرك مفكرو القرن التاسع عشر أنَّ التقدُّم الظاهر في المجتمع الغربي، وما عند هذا المجتمع من ثروة وقوة سياسية، إنَّما يُخفي وراءه بوادر الانهيار والانحطاط. وقد كان هؤلاء المُفكِّرون في نقدهم للمجتمع — سواء كان من رأيهم أنَّ الانهيار ظاهرة طبيعية لكل مجتمع يبلغ ذروته، أو أنَّه عَثْرة يُمكن النهوض منها — دِينيين إنسانيين يَسْمُون فوق الواقع، ولم يكونوا من النِّسْبِيِّين الذين يقولون بأنَّ المجتمع الذي يُؤدِّي وظيفته مجتمع طيب سليم، وأنَّ الفرد الذي ينسجم مع المجتمع سليم صحيح العقل. كان بركهارت وبرودون وتولستوي وبودلير وماركس وكروبتكن يؤمنون بأنَّ الإنسان بطبيعته مُتديِّن خلقي، وأنَّ الإنسان هو الغاية، ولا ينبغي قط أن يُستخدم كوسيلة، وأنَّ الإنتاج المادي يجب أن يكون في خدمة الإنسان، ولا يكون الإنسان في خدمة الإنتاج المادي، وأنَّ الهدف من الحياة هو الكشف عن قوى الإنسان الخالقة المُبدِعة، والغرض من التاريخ هو تحويل المجتمع إلى مجتمع يحكمه الحق والعدالة والإنصاف. تلك هي المبادئ التي أُقيم على أساسها كل نقد للرأسمالية الحديثة تصريحًا أو تلميحًا.

وهذه المبادئ الدينية الإنسانية كانت أساس كل اقتراح يهدف إلى إقامة مجتمع أفضل. ولم يكن رجال الدين هم دعاة الإصلاح على هذه القواعد الدينية، بل لقد كان دعاته في المائتي سنة الأخيرة جماعة من المُفكِّرين كثيرًا ما اتُّهموا بالزندقة والانحراف عن أصول الدين. وانحصر نشاط رجال الدين في الوعظ بالكنائس. أمَّا الدين بمعنى العمل على الإصلاح في حماسة وإيمان فقد حملت شعلته فئة لا تَمُت إلى الوظائف الدينية بصلة.

ولكي نُوضِّح ما ذكرنا يجب أن نعرض بعض الظواهر البارزة في تطوُّر الثقافة الغربية المسيحية. لم يكن للتاريخ عند الإغريق هدف أو غاية، ثمَّ كانت الفكرة اليهودية المسيحية عن التاريخ وهي أنَّه يرمي إلى خلاص الإنسان. وكان رمز هذا الخلاص النهائي

هو المسيح. وترجع هذه العقيدة في جذورها إلى الأسطورة الإنجيلية عن آدم وحواء. ومَغزى هذه الأسطورة في إيجاز، هو أنَّ الإنسان كان في الأصل مُتَّحدًا مع الطبيعة، ولم يكن هناك بينه وبينها نزاع، كما لم يكن بين الرجل والمرأة نزاع. ولكن الإنسان كانت تنقصه — برغم ذلك — أهم صفة إنسانية، وهي معرفة الخير والشر. ومن ثَمَّ كان عاجزًا عن إصدار قراراته بِحرية مع تحمُّل ما يترتَّب عليها من تَبِعات. وكان أول عمل من أعمال التحرُّر هو كذلك أول عمل من أعمال العصيان، وذلك هو بداية التاريخ الإنساني، ثمَّ طُرد الإنسان من الجنة، وفَقَد انسجامه مع الطبيعة، ووقف على قدميه، ولكنَّه ما برح ضعيفًا، وعقله لا يزال ناقصَ التطوُّر، وقدرته على مقاومة الإغراء ما فَتِئَت ضعيفة كذلك. فكان لا بُدَّ له من أن يُطوِّر عقله، وأن ينمو إنسانًا كاملًا كي يُحقِّق لنفسه صورة جديدة من صور انسجامه مع الطبيعة، ومع نفسه وزملائه. وباتَ الغرض من التاريخ أن يولد الإنسان ميلادًا كاملًا، وأن تكون إنسانيته إنسانية كاملة. فإن تمَّ له ذلك صارت الأمم جميعًا مجتمعًا واحدًا، وتحوَّلت سيوف القتال إلى محاريث الأرض. فإن حدث ذلك لم يكن ثَمَّة ما يدعو إلى معجزة من السماء. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف لا بُدَّ للإنسان من أن يقع في عديد من الأخطاء، ولا بُدَّ له من أن يزِلَّ، وأن يتحمَّل مسئولية زَلله. في هذه العقيدة لا يتصوَّر الإنسان أنَّ الله يحل له مشكلاته إلَّا بمقدار ما يكشف له عن الغرض من حياته. وعلى الإنسان أن يُخلِّص نفسه بنفسه، وعليه أن يُولِّد نفسه بنفسه. وفي نهاية العالم يقوم نوع جديد من الانسجام بين الطبيعة والإنسان، وينشأ على الأرض السلام، وتزول النِّقمة التي لحقت بآدم وحواء عندما يصل الإنسان في تاريخه إلى أسمى مراتبه.

وهناك تفسير آخر لفكرة الخلاص في المسيحية، وهو أنَّ الإنسان لا يستطيع قط أن يُخلِّص نفسه من الفساد الذي قاساه نتيجة لعصيان آدم. ولا يستطيع أن ينقذ الإنسان إلَّا الله وحده بمعجزة من عنده. وطريقته في ذلك حوله في شخص المسيح الذي ضحَّى بحياته لينقذ الإنسان. وبالعشاء الرباني في الكنيسة يسهم الإنسان في الخلاص، ويظفر بمزايا المعجزة الإلهية. وتكون نهاية التاريخ بعودة المسيح، وهو حادث غير طبيعي وليس من تطوُّر التاريخ.

وقد ساد هذا الرأي في ذلك الجزء من العالم الغربي الذي كانت للكنيسة الكاثوليكية فيه السيادة. أمَّا في بقية أنحاء أوربا وأمريكا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فلم يكن التفكير الديني بكل هذه القوة، بل لقد تميَّز المُفكِّرون في هذه الأنحاء — فيما يُسمَّى في تاريخ الفكر بعصر النور — بكفاح مرير ضد الكنيسة ورجالها، وزيادة في الشكوك،

وإنكار الآراء الدينية في النهاية. بيد أنَّ هذا الإنكار لم يكن إلَّا صورة جديدة من الفكر تُعبِّر عن الحماسة الدينية القديمة، وبخاصةً فيما يتعلَّق بمعنى التاريخ والغرض منه. وبِاسْم العقل والسعادة، وبِاسْم الحرية والكرامة الإنسانية، وَجدَت الفكرة المسيحية تعبيرًا جديدًا.

وفي فرنسا وضع كندرسيه في عام ١٧٩٣م أساس العقيدة في الكمال النهائي للجنس البشري، الذي ينتهي بعصر جديد من العقل والسعادة، كمال ليس له حدود، وكانت رسالة كندرسيه هي التبشير بمملكة المسيح، وكان لهذه الرسالة أثرها في حماسة الثورة الفرنسية، التي كانت في الواقع حماسة مسيحية في لغة دنيوية.

وحدث في الفلسفة الجرمانية نفس الانتقال من الفكرة الدينية عن الخلاص إلى التعبير الدنيوي. فكان لسنج يعتقد أنَّ المستقبل هو عصر العقل وتحقيق الذات، الذي ينشأ عن تربية الجنس البشري، وبذلك يُحقِّق ما وعدت به المسيحية من الكشف للإنسان عن الحقيقة. ولم تكن فلسفة هجل وماركس إلَّا الديانة المسيحية في لغة دنيوية. وليس التاريخ القديم بأسره إلَّا تاريخ انفصال الذات البشرية عن الطبيعة، وليس إلَّا مُقدِّمة للتاريخ الحقيقي للإنسان، ولتاريخ الحرية، الذي يبدأ بتطبيق النظام الاشتراكي. وليس المجتمع اللاطبقي الذي تسوده العدالة والأُخوة والعقل إلَّا بداية لعالم جديد، كان التاريخ السابق كله يتجه نحو تكوينه.

والغرض الأساسي من هذا الفصل من فصول الكتاب هو أن أُقدِّم للقارئ الآراء الاشتراكية باعتبارها أكبر محاولة لإيجاد حل لمساوئ الرأسمالية.

الاشتراكية

النظرية الاشتراكية هي مُحاولة للثورة على النظام الرأسمالي البالي ونقده وبيان عيوبه. والاشتراكية أساسًا رأي نظري، إذا قورنت بالفاشية أو الاستالينية اللتين أصبحتا وقائع سياسية واجتماعية، وذلك بالرغم من أنَّ الحكومات الاشتراكية استولت على السُّلطة لفترات قصيرة أو طويلة في إنجلترا واسكندیناوة؛ وذلك لأنَّ الأغلبية التي استند إليها حكمهم كانت صغيرة إلى درجة لم تُمكِّنهم من تطوير المجتمع طبقًا لبرنامجهم إلَّا إلى حدٍّ ضئيل جدًّا.

وتكتسب — لسوء الحظ — كلمات «الاشتراكية» و«الماركسية» وأمثالهما في هذه الأيام معانِي لا تحتملها مِمَّا يجعل بحث هذه الموضوعات أمرًا عسيرًا. فالمعاني التي

تُثيرها هذه الكلمات اليوم عند كثير من الناس هي معاني «المادية» و«الكفر بالله» و«إراقة الدماء» وما إليها، أو باختصار هي معاني السوء والشر. ولا غرابة في هذا؛ لأنَّ الناس في هذه الأيام يلقون أحكامهم على عواهنها دون دراسة أو تعمُّق. وبالرغم من توفُّر الكتب عن نظريات ماركس والاشتراكيين الآخَرين فإنَّ أكثر المعارِضِين للاشتراكية والماركسية لم يقرءوا كلمة واحدة لماركس، ومعرفتهم به سطحية إلى أبعد الحدود. وما لم يكن الأمر كذلك ما تشوَّهت الآراء الاشتراكية والماركسية إلى هذا الحد الكبير الذي نلمسه اليوم. وكثيرون يعتقدون أنَّ الماركسية نظام يستند إلى أنَّ الاهتمام بالكسب المادي هو أقوى الدوافع عند الإنسان، وأنَّها تهدف إلى اطراد الزيادة في النَّهم المادي، وإشباع هذا النهم. وإذا تذكَّرنا أنَّ أقوى الحُجج التي تُساق لتأييد الرأسمالية هي أنَّ الاهتمام بالكسب المادي هو الدافع الأساسي للعمل، أدركنا في سهولة أنَّ المادية التي تُعزى إلى الاشتراكية هي من أقوى مميزات الرأسمالية. وإذا جشَّمنا أنفسنا مشقة دراسة الكُتَّاب الاشتراكيين دراسة موضوعية تبيَّن لنا أنَّ اتجاههم على نقيض ذلك تمامًا، فهم ينتقدون الرأسمالية لماديتها، ولآثارها التي تقف عقبة في وجه القوى البشرية الحقيقية لدى الإنسان. والواقع أنَّ الاشتراكية في مذاهبها المختلفة حركة من الحركات الهامة المثالية الخلقية في عصرنا الحديث.

وهناك فروق كبيرة بين مدارس الفكر الاشتراكي المختلفة كما تطوَّرت منذ نهاية القرن الثامن عشر، وهي فروق هامة لها دلالتها. بيْد أنَّ الاتفاق بين مختلف المفكرين الاشتراكيين أكبر وأهم مِمَّا بينهما من خلاف. ولكن حدة الجدل بين مُمثلي المدارس المختلفة يطمس أوجه التشابه بينها، وهي ظاهرة ملموسة في تاريخ الفكر البشري في مختلف النواحي.

ويُمكن أن يُقال: إنَّ الاشتراكية كحركة سياسية، وكنظرية تُعالج — في الوقت نفسه — قوانين المجتمع وتُشخِّص ما يُعانيه من أمراض، بدأت بِبَابِيف إبان الثورة الفرنسية. فهو يُؤيِّد إلغاء المِلكية الفردية للأرض، ويُطالب بالاستهلاك المشترَك لثمار الأرض، وبإلغاء الفارق بين الغني والفقير، والحاكم والمحكوم. ويعتقد أنَّ الحين قد حان لقيام جمهورية أساسها المساواة بين الناس، أو — على حد تعبيره — إنشاء «البيت الكريم الذي يفتح أبوابه للجميع.»

ويُقدِّم لنا شارلس فوريه نظرية أخرى أشد تعقيدًا من هذه النظرية البدائية الساذجة، ويتعمَّق تشخيص المجتمع، فيضع الإنسان وميوله أساسًا لكل إدراك سليم

للمجتمع. ويعتقد أنَّ المجتمع الصحيح لا يخدم زيادة الثروة المادية بمقدار ما يخدم تحقيق ميول الإنسان الأساسية، ويُعزِّز صلات المحبة الأخوية بين الناس. ومن بين الميول البشرية يهمه بنوع خاص ما يُسمِّيه «ميل الفراشة» أي حاجة الإنسان إلى التنقُّل من حال إلى حال، حتَّى يستطيع أن يجد مجالًا للإمكانيات الكثيرة المُتنوِّعة التي تُميِّزه ككائن بشري. ويجب — عند فوريه — أن يكون العمل مُتَّفقًا مع ميل المرء، فيصير متعة من المتع، ولا يزيد مداه عن ساعتين كل يوم، يُمارس بعدها المرء لونًا آخر من ألوان النشاط. ويعترض فوريه على الأعمال المحتكرة الكبرى في جميع فروع الصناعة، ويقترح عوضًا عنها إنشاء جمعيات تعاونية، في ميادين الإنتاج والاستهلاك، ينتمي إليها الأعضاء في حرية وعن طواعية، ويجد فيها المرء مجالًا لشعوره بفرديته ورغبته في العمل المشترَك في آنٍ واحد بدافع من نفسه، دون أن يُفرض عليه من خارج نفسه نظام بعينه. وبهذه الطريقة وحدها يُمكن للمرحلة التاريخية الثالثة، مرحلة الانسجام، أن تحل محل المرحلتين السابقتين، مرحلة المجتمعات التي تقوم على أساس العلاقة بين العبد والسيِّد، والمرحلة التي تقوم على أساس العلاقة بين المأجورين وأصحاب المشروعات.

وبينما كان فورييه رجلًا نظريًّا مُتحيِّزًا لناحية معينة، كان روبرت أوين رجلًا عمليًّا في رأيه. كان مُديرًا ومالكًا لمصنع من أحسن مصانع النسيج إدارة في اسكتلندا. والهدف من مجتمع جديد عند أوين — كذلك — لم يكن زيادة الإنتاج أولًا، وإنَّما كان النهوض بخير ما في الوجود، وهو الإنسان. وكان أوين كفورييه يبني تفكيره على اعتبارات سيكولوجية لشخصية الإنسان. فالناس يُولدون بصفات بدنية مُميَّزة، ولكن صفاتهم الخلقية تخضع قطعًا للظروف التي يعيشون فيها دون غيرها. فإذا كانت ظروف الحياة الاجتماعية طيبة مرضية، نمت وازدهرت الفضائل الكامنة في شخصية الإنسان. ويعتقد أوين أنَّ الناس كانوا يتدربون في كل ما مضى من التاريخ إمَّا على الدفاع عن أنفسهم أو على القضاء على غيرهم، فحسب. ولا بُدَّ من خلق نظام اجتماعي جديد يتدرَّب فيه الناس على مبادئ تسمح لهم بالعمل مُتَّحِدين، كما يتدرَّبون على إيجاد روابط بين الأفراد واقعية صادقة. يجب أن تنشأ مجموعات فيدرالية تتكوَّن الواحدة منها من عدد يتراوح بين الثلاثمائة والألفين؛ وتنتشر هذه المجموعات في كل مكان، وتنظم طبقًا لمبدأ التعاون الجماعي، بين أفراد المجموعة الواحدة، وبين المجموعات بعضها مع بعض. وفي كل مجموعة من هذه المجموعات تقوم الحكومة المحلية بعملها في انسجام وثيق مع كل فرد من أفرادها.

ويكيل برودون فيما كتب أشنع التهم لمبدأ التحكُّم وتسلسل السُّلطات. والمشكلة الأساسية عنده لا تنحصر في استبدال نظام سياسي بآخر، وإنَّما هي بناء نظام سياسي

يُعبِّر عن المجتمع نفسه. ويرى أنَّ السبب الرئيسي لكل عيوب المجتمع وأمراضه هو إقامة السُّلطة على أساس حكم الفرد والتمييز بين الطبقات، ويعتقد في عبارته «أنَّ الحد من واجبات الدولة مسألة حياة أو موت بالنسبة للحرية، سواء كانت حرية الجماعة أو حرية الفرد.»

وهناك آخرون كثيرون غير هؤلاء لهم مذاهبهم الاشتراكية الخاصة، ولكني أكتفي منهم بذكر آراء ماركس وإنجلز. وتقتضي مناقشة نظرياتهما مجالًا أوسع مِمَّا أفسحنا لغيرهما من الكُتَّاب الاشتراكيين، أولًا؛ لأنَّ آراءهما أشد تعقيدًا، وأكثر تناقضًا، وأوسع مدًى فيما تتعرَّض له من موضوعات. وثانيًا؛ لأنَّ مدرسة ماركس الاشتراكية أصبحَت هي المذهب السائد في التفكير الاشتراكي في جميع أنحاء العالم.

يهتم ماركس أساسًا — كغيره من الاشتراكيين — بالإنسان. وقد كَتب مرة يقول: «إنَّ الانقلاب معناه أن نصل إلى الجذور، والجذور هي الإنسان نفسه.» وليس تاريخ العالم سوى خلق الإنسان وتطوُّر الإنسانية، هو تاريخ ميلاد الإنسان ميلادًا كاملًا. بيد أنَّ التاريخ كله هو كذلك تاريخ انفصال الإنسان عن طبيعته، وعن قواه الإنسانية. «إنَّ إنتاج الإنسان كله يَتِّجه نحو تحقيق ما تهدف إليه قوة خارج أنفسنا، تُهيمن علينا، ولا تخضع لسلطاننا، بل وتتحدَّى أمانينا، وتقضي على كل ما نقدر ونحسب لأنفسنا. وهذا التوجيه عامل من العوامل الرئيسية في تطوُّر ما انقضى من تاريخ الإنسان.» فالإنسان — في الواقع — يخضع للظروف، في حين أنَّه ينبغي أن يُسيطر عليها بحيث يُصبح «في نظر نفسه أرقى الكائنات». والحرية — عند ماركس — ليست هي التحرُّر من الظلم السياسي فحسب، بل هي أيضًا التحرُّر من سيطرة الظروف والأشياء على الإنسان. والرجل المُتحرِّر هو الرجل الغني، ولا أقصد بالغنى المعنى الاقتصادي، وإنَّما أقصد الغنى بالمعنى الإنساني. الرجل الغني عند ماركس هو الرجل الغني بنفسه وليس الرجل الغني بما يملك.

إنَّ تحليل المجتمع وسير التاريخ يجب أن يبدأ بالإنسان الواقعي المحسوس، بصفاته الفسيولوجية والسيكولوجية، وليس بفكرة مُجرَّدة. يجب أن يبدأ بفكرة عن جوهر الإنسان، ولا نفيد من دراسة الاقتصاد والمجتمع إلَّا أن نفهم كيف كانت الظروف سببًا في شلل الإنسان، وكيف أصبح الإنسان أداة منفصلة عن طبيعته وعن قواه. وينبغي أن يكون هدفنا في البحث أن نعرف ما هو الخير للإنسان.

إنَّ الهدف من تطوُّر الإنسان — عند ماركس — هو إيجاد حالة جديدة من الانسجام بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة. ويجب في تطوُّر الإنسان أن يتفق نوع

العلاقة بين الفرد والفرد وأهم حاجات الإنسان الطبيعية. والاشتراكية — عند ماركس — هي «مجتمع التطوُّر الحر فيه لكل فرد شرط لا بُدَّ منه للتطوُّر الحر للجميع.» ومجتمَع «القاعدة السائدة فيه هي التطوُّر الكامل الحُر لكل فرد من الأفراد.» ويصف ماركس هذا الهدف بأنَّه تحقيق للمذهب الطبيعي وللمذهب الإنساني، وهو هدف يختلف عنده «عن المثالية كما يختلف عن المادية، وإن كان يجمع بين ما في كل منهما من حق.»

وكيف يُمكن — في رأي ماركس — أن يتحقَّق هذا «التحرير للإنسان»؟ إنَّ حل المشكلة عند ماركس يقوم على أساس الزعم بأنَّ انفصال الإنسان عن طبيعته قد بلغ شدته في ظل نظام الإنتاج الرأسمالي؛ لأنَّ نشاط الإنسان البدني أصبح في هذا النظام سلعة من السلع، ومن ثمَّ فَقدْ بات الإنسان شيئًا من الأشياء. ويقول ماركس: إنَّ الطبقة العامِلَة هي أكثر طبقات السكان انفصالًا في حياتها عن طبيعتها، وهي من أجل ذلك الطبقة التي سوف تقود حركة الكفاح في سبيل تحرير البشرية. وهو يرى أنَّ الإنسان لكي يتحوَّل إلى إنسان مُساهم فعَّال مسئول في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ولكي يتغلَّب على القطيعة بين الفرد وطبيعته الاجتماعية، لا بُدَّ له من إخضاع أدوات الإنتاج للنظام الاشتراكي. يقول ماركس: «إنَّ تحرير الإنسان لا يتحقَّق إلَّا إذا اعترف بقدراته الأصيلة باعتبارها قُوًى اجتماعية.» ونظَّم هذه القوى (وليس إذن من الضرورة — كما يظن روسو — أن تتغيَّر طبيعة الإنسان، وأن نحرمه من قدراته الأصيلة ونمده بقدرات جديدة ذات صبغة اجتماعية) وبناءً على ذلك، لا يعزل عن نفسه قواه الاجتماعية ليُشكِّل منها القوة السياسية (أي إنَّه لا يُنشئ الدولة باعتبارها مجال الحكم المُنظَّم).

ويزعم ماركس أنَّ العامل إذا لم «يُستخدم» فإنَّ طبيعة عمله ونوع هذا العمل لا بُدَّ أن تتغيَّر. فيُصبح العمل تعبيرًا عن قوى الإنسان له معناه، ولا يكون تسخيرًا للعامل لا معنى له. وهذه الفكرة الجديدة عن العمل لها أهمية قصوى عند ماركس. ويتبيَّن ذلك عندما نعرف أنه لم يُقرَّ إعفاء الأطفال من العمل إعفاءً كاملًا، كما كان يُنادي أحد الأحزاب في ألمانيا. كان ماركس — بطبيعة الحال — لا يُقرُّ استغلال الأطفال، ولكنَّه كان كذلك يُعارض في مبدأ إعفائهم من العمل، وقد طالب بإدخال العمل اليدوي في برنامج التربية. وكتب يقول: «من نظام المصنع انبثقت — كما بيَّن لنا روبرت أوين تفصيلًا — نواة التربية في المستقبل، وهي تربية تشتمل على العمل المُنْتِج كما تشتمل على المعارف والتوجيه الإنساني لا بقصد تدعيم الكفاية الإنتاجية، ولكن لأنَّ العمل هو الوسيلة الوحيدة لتكوين أفراد كاملي التطور.» ويرى ماركس — كما يرى فورييه — أنَّ العمل يجب أن

يكون جذَّابًا ومُلائمًا لحاجات الإنسان ورغباته. وهو لهذا السبب يقترح — كما اقترح فوروبيه وغيره من قبل — ألَّا يتخصَّص الفرد في نوع واحد من أنواع العمل، وإنَّما يجب أن يشترك في أعمال مختلفة، تُقابل إمكانياته واهتماماته المختلفة.

وجد ماركس في تحوُّل المجتمع اقتصاديًّا من نظام الرأسمالية إلى نظام الاشتراكية الوسيلة الوحيدة لتحرير الناس، ولتحقيق الديمقراطية الصحيحة. وبينما كان البحث في الشئون الاقتصادية يشغل في كتاباته الأخيرة حيِّزًا أكبر وأهم مِمَّا يشغله البحث في الإنسان وحاجاته البشرية، غير أنَّ الميدان الاقتصادي لم يكن في أي وقت من الأوقات غاية تُطلب لذاتها، ولم يكن إلَّا وسيلة لإشباع حاجات الإنسان. ويتضح ذلك خاصة في مناقشته لِمَا يُسمِّيه «الاشتراكية المبتذَلة» التي يعني بها الاشتراكية التي ينحصر الاهتمام فيها في إلغاء المِلكية الخاصة لأدوات الإنتاج. «إنَّ الملكية المادية المباشِرة تظل في الاشتراكية المبتذَلة الهدف الوحيد للحياة وللوجود. أمَّا نوع العمل فلا يتغيَّر، وإنَّما يمتد فقط ليشمل الكائنات البشرية كلها. إنَّ هذه الاشتراكية بإنكارها شخصية الإنسان إنكارًا تامًّا لا تختلف في شيء عمَّا تؤدِّي إليه المِلكية الخاصة من إنكار الإنسان ... وليست الاشتراكية المبتذَلة إلَّا الحسد في أعلى مراتبه، وهي المثل الأعلى للتسوية بين الناس على أساس الحد الأدنى الذي يتصوَّره العقل ... وليس إلغاء المِلكية الفردية وضعًا للقوى البشرية في وضعها الصحيح إلَّا بدرجة ضئيلة جدًّا؛ لأنَّ هذا الإلغاء وشدة الاهتمام به يتضمَّن إنكار أهمية التربية وأهمية المدنية. وليست العودة إلى بساطة الإنسان الفقير بساطة غير طبيعية خطوة أرقى من المِلكية الفردية، بل إنَّها مرحلة أدنى من مرحلة الملكية الفردية.»

وآراء ماركس وإنجلز في موضوع الدولة أشد من ذلك تعقيدًا وأكثر تناقضًا. وليس من شكٍّ في أنَّ ماركس وإنجلز كانَا يريان أنَّ الهدف من الاشتراكية لا يقتصر على إنشاء مجتمع لا طبقي، بل يمتد إلى مجتمع لا دولي، لا تقوم الدولة فيه «بحكم الناس» وإن قامت «بإدارة الأمور»، ويقول في ذلك إنجلز: «إنَّ الاشتراكيين جميعًا مُتَّفقون على أنَّ الدولة ستزول نتيجة لانتصار الاشتراكية.» وهذه الآراء التي نادى بها ماركس وإنجلز ضد الدولة، وعارَضَا بها السُّلطة السياسية المُركَّزة، بثَّها ماركس بشدة في رسائله وخطاباته. ففي خطاب له بمناسبة الحرب الأهلية في فرنسا أكَّد ضرورة اللامركزية التي تحل محل سلطة الدولة المركزية، التي ترجع في أصولها إلى المِلكية المُطلَقة. المجتمع عند ماركس يجب أن يكون لا مركزيًّا إلى أبعد الحدود.

ويبدو أنَّ في آراء ماركس تناقضًا بين دعوته للامركزية ودعوته للمركزية في مجال آخر. وتفسير ذلك أنَّ ماركس كان يؤمن باللامركزية وزوال الدولة، ويعتبر هذا الزوال

الهدف الذي ينبغي أن تتجه نحوه الاشتراكية، والذي يجب أن تبلغه في النهاية. بيد أنَّه كان يعتقد أنَّ ذلك لا يُمكن أن يحدث إلَّا بعد أن تقوم الطبقة العاملة بالانقلاب وتستولي على السُّلطة السياسية. ويستحيل أن يتم قبل ذلك. والاستيلاء على الدولة هو — عند ماركس — الوسيلة التي لا مناصَ منها لبلوغ الغاية، وهي إلغاء الدولة بتاتًا.

ولعل تطوُّر الاشتراكية في روسيا قد استند إلى الجانب الذي يدعو إلى استيلاء الطبقة العاملة على السُّلطة أولًا قبل زوالها، وقد وقف التطوُّر عند هذا الحد فكان قيام الحكومات المركزية دون الأمل في زوال الدولة. وربما كان لينين يتطلَّع على الأقل إلى تحقيق اللامركزية في نهاية الأمر، ويمنح الجمهوريات السوفيتية شيئًا من الحكم اللامركزي. إلَّا أنَّ ستالين أخذ من ماركس الجانب الذي يدعو إلى التركيز. فتحكَّمت الدولة في الشعب تحكُّمًا لم يعرف العالم الحديث له نظيرًا، يفوق حتَّى المركزية الفاشية أو النازية.

وليس هذا التناقض الظاهر بين الدعوة إلى المركزية تارة وإلى اللامركزية تارة أخرى، والتذبذب بينهما، إلَّا صورة خفيفة من التناقض الذي وقع فيه ماركس في أكثر ما دعا إليه من آراء. كان ماركس — كغيره من الاشتراكيين — يعتقد من ناحية أنَّ تحرير الإنسان ليس في أساسه مشكلة سياسية إنَّما هو مشكلة اقتصادية واجتماعية. وأنَّ حل مشكلة الحرية لا يُلتمس في تغيير شكل الدولة السياسي، وإنَّما يُلتمس في انقلاب المجتمع اقتصاديًّا واجتماعيًّا. وكان ماركس وإنجلز — من ناحية أخرى — وبرغم نظرياتهما، يتأثران في كثير من المواقف بالرأي التقليدي الذي يضع المجال السياسي فوق المجال الاجتماعي والاقتصادي، ولم يستطيعا أن يتخلَّصا من الرأي القديم الذي يعزو إلى الدولة والسلطان السياسي أهمية كبرى، والذي يُعلِّق أهمية عظمى على مجرد التغيير السياسي. وهو الرأي الذي كان يُسيطر على الطبقة الوسطى في ثوراتها التي أجَّجتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد يبدو من التناقض أن نقول: إنَّ التطوُّر اللينيني للاشتراكية أمْيَل إلى الفكرة البورجوازية عن الدولة، وإلى الاهتمام بالنفوذ السياسي منه إلى الفكرة الاشتراكية الجديدة، وإلى الاهتمام بالجانب الاقتصادي والاجتماعي من حياة الإنسان، وهي الفكرة التي عبَّر عنها في وضوح أوين وبرودون وغيرهما.

قد يبدو ذلك من تناقض القول، ولكنه الواقع الذي يُثبته التاريخ.

ويتصل اتصالًا وثيقًا برأي ماركس في نظام الحكم الذي يتذبذب بين المركزية واللامركزية، موقفه إزاء العمل الثوري، فبينما يعترف ماركس وإنجلز بأنَّ الإدارة الاشتراكية للدولة لا ينبغي حتمًا أن يتم الاستيلاء عليها بالقوة أو بالثورة (كما حدث في

إنجلترا والولايات المتحدة حيث دخلت الآراء الاشتراكية بغير عنفٍ) نراهما يعتقدان على وجه الإجمال أنَّ الطبقة العاملة — لكي تُحقِّق أهدافها — يجب أن تستولي على السُّلطة بالثورة. وكانا في الواقع يُؤيدان الخدمة العسكرية العامة ويُحبِّذان أحيانًا الحروب الدولية كوسيلة تُسهِّل الاستيلاء على السُّلطة استيلاءً ثوريًّا.

ورأينا كيف أنَّ استخدام القوة في المجتمع يهدم السعادة البشرية كاستخدامها في العلاقات الدولية حينما تنشب الحرب بين دولة وأخرى. ولكنَّنا حينما نتهم اليوم ماركس — أولًا وقبل كل شيء آخر — بتحبيذه للقوة والثورة، نُجافي الحقيقة والتاريخ. ليست فكرة الثورة السياسية ماركسية خاصة بهذا المذهب، وليست اشتراكية، وإنَّما هي فكرة الطبقة الوسطى التقليدية، فكرة المجتمع البورجوازي في الثلاثمائة سنة الأخيرة. ولَمَّا كانت الطبقة الوسطى تعتقد أنَّ القضاء على النفوذ السياسي الذي يتمتَّع به أصحاب المِلْكِية، واستيلاء الشعب على السُّلطة السياسية هو حل المشكلة الاشتراكية، فقد كانت ترى أنَّ الثورة السياسية وسيلة لتحقيق الحرية. إنَّ ديمقراطيتنا الحديثة نتيجة للقوة والثورة. ومن أخطاء ماركس التي يُؤْسَف لها، والتي كانت سببًا في تعزيز الاستالينية، أنَّه كان يُقدِّر القوة والنفوذ السياسي فوق قدرهما، كغيره مِمَّن سبقه. بيد أنَّ هذا الرأي أسبق من ماركس، وليس من صميم الفكرة الاشتراكية الجديدة.

ولا يتم الكلام عن ماركس — مَهما أوجزنا — دون الإشارة إلى نظريته في المادية التاريخية. وربما كانت نظرية ماركس في هذا المجال أبقى وأهم ما قدَّمه لنا لإدراك القوانين التي تحكم المجتمع، مِمَّا جعل لها مكانة ملحوظة في تاريخ الفكر البشري. يفترض ماركس أنَّ الإنسان قبل أن يشتغل بأي لون من ألوان النشاط الثقافي لا بُدَّ له من إنتاج وسائل بقائه المادي. والطرق التي يُنتج ويستهلك بها تخضع لظروف خارجة عنه، منها تكوينه الفسيولوجي، ومنها القوى الإنتاجية التي تحت تَصرُّفه والتي تخضع بدورها لخصوبة الأرض، والموارد الطبيعية، والمواصلات، والوسائل الفنية التي يعمل على ارتقائها والنهوض بها. وكان ماركس يفترض أنَّ ظروف الإنسان المادية تُحدِّد طرق إنتاجه واستهلاكه. وإنَّ هذه الطُّرق بدورها تُحدِّد نظمه الاجتماعية والسياسية، وأسلوب حياته، وتُحدِّد في النهاية طريقته في التفكير والشعور. ولكن هذه النظرية أُسِيء فهمها في كل مكان، وفُسِّرت على أنَّ ماركس إنَّما عنى أنَّ «الجهاد في سبيل الكسب» هو الدافع الأساسي للإنسان. والواقع أنَّ هذا الرأي يسود التفكير الرأسمالي ويُعبِّر عنه، وهو رأي يؤكِّد في إصرار وإلحاح أنَّ الدافع الأساسي الذي يُحفِّز الإنسان إلى العمل هو

اهتمامه بالجزاء المالي. إنَّ تصوُّر ماركس لأهمية العامل الاقتصادي لم يستند إلى أساس «سيكولوجي»؛ أي إنَّ الدوافع الاقتصادية لم تكن في رأيه دوافع «ذاتية»، إنَّما كان تصوُّره لأهمية العامل الاقتصادي يستند إلى أساس «اجتماعي»، فالتقدُّم الاقتصادي عنده شرط «موضوعي» للتقدُّم الثقافي، بل إنَّ نقده الأساسي للرأسمالية هو أنَّها أثقلت كاهل الإنسان بعبء المصالح الاقتصادية، والاشتراكية عنده مجتمع يتحرَّر فيه الإنسان من سيطرة هذه المصالح عليه بصورة من صور التنظيم الاقتصادي تكون أكثر اتفاقًا مع العقل، ومن ثمَّ أكثر إنتاجًا. إنَّ مادية ماركس كانت تختلف بالضرورة عن المادية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر. فقد كان الماديون في القرن التاسع عشر يعتقدون أنَّ الظواهر الروحانية ليست إلَّا نتيجة للظواهر المادية، فكان المتطرفون في هذا المذهب — مثلًا — يعتقِّدون أنَّ التفكير نتيجة لحركة في الذهن «أو المخ» — كما يكون البول نتيجة لنشاط الكُلْيَة — أمَّا ماركس فكان يرى أنَّ الظواهر الروحية والمادية يجب أن يُنظر إليها كنتيجة لعملية الحياة كلها، أو كنتيجة لنوع العلاقة بين الفرد والطبيعة وبين الفرد وبقية الأفراد. إنَّ ماركس — بطريقته الجدلية — تغلَّب على نظرية القرن التاسع عشر، وجاء بنظرية جديدة حية شاملة. تقوم على أساس «نشاط» الإنسان أكثر مِمَّا تقوم على «فسيولوجيته» أو تكوينه المادي.

وقد فات ماركس في نظريته في المادية التاريخية أنَّ الإنسان إذا كان يتأثَّر بشكل النظام الاجتماعي والاقتصادي، فهو كذلك يُشكِّل هذا النظام. وقد اعترف إنجلز فيما بعد أنَّه إذا كان لم يُعنَ هو وماركس العناية الكافية بالنظر في أثر العوامل الثقافية في أساس المجتمع الاقتصادي، وإنَّما عُنِيَا فقط بأثر الظروف الاقتصادية في تطوُّر التاريخ فمَرَد ذلك إلى حداثة نظرتيهما وجدتها.

وقد اشتد اهتمام ماركس تدريجًا بالتحليل الاقتصادي البحت للرأسمالية. وكان من أسباب خطئه إكباره الخيالي للطبقة العاملة لضعف ملاحظته لمسلك أفراد هذه الطبقة، بيد أنَّ نظريته الاقتصادية وتحليله الثاقب لبناء الرأسمالية الاقتصادي — برغم ما فيهما من عيوب ونقائص — يُعتبران من الناحية العلمية تقدمًا على كل النظريات الاشتراكية الأخرى.

ومهما يكن من أمر فقد شغل ماركس نفسه بالعوامل الاقتصادية، ولم يدرك القوى الخفية في طبيعة الإنسان التي تبعث في نفسه الخوف من الحرية، وتُؤجِّج بين جوانبه شهرة التسلُّط والتحطيم، بل على نقيض ذلك كان ماركس يفترض الخير في طبيعة

الإنسان، ويعتقد في انطلاق هذا الخير إذا تحطَّمت الأغلال الاقتصادية. ويُنهي ماركس بيانه الشيوعي المشهور بهذه العبارة: «إنَّ العُمَّال ليس لديهم ما يفقدونه سوى الأغلال.» وفي هذا خطأ سيكولوجي بيِّن. فالعُمَّال لا بُدَّ أن يفقدوا مع أغلالهم تلك القناعة وذلك الرضا — اللذين لا يقومان على أساس من العقل — واللذين أوجدتها في نفوسهم هذه الأغلال عينها. ومن ثَمَّ فإنَّ ماركس وإنجلز لم يتجاوزا قط ذلك التفاؤل الساذج الذي ساد في القرن الثامن عشر.

إنَّ كارل ماركس لم يُقدِّر كل التقدير ما في الميول البشرية من تعقيد، مِمَّا أدى به إلى الوقوع في ثلاثة أخطاء خطيرة. وأول هذه الأخطاء إهماله العامل «الخُلُقي» عند الإنسان؛ إذ كان يُفترض أنَّ عامِل الخير في الإنسان يظهر ويكون له أثره في الحياة الاجتماعية من تلقاء نفسه عندما يتم الانقلاب الاقتصادي في مصلحة الشعب. ولم يُدرك أنَّه يستحيل على قوم لم تصلح نفوسهم خلقيًّا أن يُنشئوا مجتمعًا أفضل. أو بعبارة أخرى لم يدرك إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. لم يلتفت ماركس إلى ضرورة توجيه خُلُقي جديد، كل إصلاح سياسي واقتصادي بدونه عديم الجدوى.

والخطأ الثاني الذي وقع فيه ماركس، وهو نتيجة أيضًا لاعتقاده في طبيعة الخير عند الإنسان، هو اعتقاده في تحقيق الاشتراكية وظهور المجتمع السليم بعد وقت قصير. ولم يُدرك إمكان ظهور بربرية جديدة في شكل حكومة استبدادية بأي شكل من الأشكال، ونشوب حروب هدَّامة بدرجة لم يسبق لها في التاريخ مثيل. وهذا الإدراك الخاطئ الذي لا يُطابق الواقع كان سببًا في كثير من الأخطاء النظرية والسياسية في تفكير ماركس وإنجلز، كما كان أساس انهيار الاشتراكية الصحيحة الذي بدأ بعهد لينين.

والخطأ الثالث الذي زلَّ فيه ماركس هو اعتقاده بأنَّ اشتراكية أدوات الإنتاج ليست شرطًا «ضروريًّا» فحسب لقلب المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع اشتراكي مُتعاون، ولكنَّها كذلك شرط «كافٍ» وحده لإحداث هذا الانقلاب. وتدل هذه العقيدة الفاسدة على أنَّ ماركس كان يُبالغ في تبسيط الأمور وفي التفاؤل والتعليل العقلي لمستقبل الإنسان ومصيره. وكما أنَّ فرويد اعتقد أنَّ تحرير الإنسان من التحريم الجنسي الصارم الذي لا يتفق وطبيعة الإنسان الحيوانية يُؤدِّي إلى الصحة العقلية، فكذلك اعتقد ماركس أنَّ التحرُّر من الاستغلال الاقتصادي يُؤدِّي من تلقاء نفسه إلى إنشاء مجتمع حُر متعاوِن. كان ماركس مُتفائلًا في الأثر المباشر الذي يُحدثه تَغيُّر العوامل البيئية كما كان كتاب دائرة المعارف في القرن الثامن عشر، ولم يُقدِّر قوة الميول الإنسانية التي لا تقوم على

أساس من العقل، والميول الهدَّامة التي لم تضعفها التطوُّرات الاقتصادية بكافة صورها، لم يُقدِّر هذه الاتجاهات في طبيعة الإنسان حق قدرها. وبعد خبرة الحرب العالمية الأولى أدرك فرويد رغبة الإنسان القوية في التحطيم والهدم، وأدخل على نظرياته تعديلًا أساسيًّا، فاعترف بأنَّ قوة الدافع إلى التحطيم لا تقل عن قوة الدافع الجنسي. ولكن ماركس لم يُدرك ما أدركه فرويد، ولم يُدخل أي تعديل على نظريته المبسطة التي يزعم فيها أنَّ اشتراكية أدوات الإنتاج وسيلة مباشرة لتحقيق الهدف الاشتراكي.

ويرجع كذلك خطأ ماركس في هذه النظرية إلى مبالغته في تقدير النظم السياسية والاقتصادية. ولم يمس ماركس الواقع عندما تَجاهَل أنَّ الفارق — بالنسبة إلى العامل — يسير جدًّا بين أن يكون المشروع مِلكًا «للأمة» (أو الدولة، أو البيروقراطية الحكومية) أو يكون مِلكًا لبيروقراطية خاصَّة ينيبها أصحاب الأسهم عن أنفسهم، ويولونها إدارة المشروع. لم يُدرك ماركس أنَّ ما يهم العامل هو ظروف العمل الحقيقية الواقعية، والعلاقة بين العامل وعمله، وبينه وبين زملائه في العمل، وبينه وبين مُديري المشروع.

ومن اليسير لنا — نحن الذين نعيش في منتصف القرن العشرين — أن نلمس خطأ ماركس؛ فقد رأينا مثلًا من أمثلة هذا الخطأ يقع في روسيا. فقد برهنت الاستالينية على أنَّ الاقتصاد الاشتراكي يُمكن أن يكون ناجحًا من الناحية الاقتصادية البحت، ولكنَّها برهنت كذلك على أنَّ هذا الاقتصاد لا يخلق حتمًا روح المساواة والتعاون بين الناس. بيَّنت الاستالينية أنَّ تأميم أدوات الإنتاج يُمكن أن يكون حجابًا نظريًّا يستر استغلال الناس بواسطة بيروقراطية صناعية أو عسكرية أو سياسية. إنَّ اشتراكية بعض الصناعات في إنجلترا، التي قامت بها حكومة العُمَّال، تدلنا على أنَّ عُمَّال المناجم وعُمَّال الصناعات الكيماوية وصناعات الصلب لا يهمهم من يكون مديرًا للمشروع الذي يعمل فيه، ما دامت ظروف عملهم الحقيقية الواقعية باقية كما هي دون أي تعديل.

موجز القول، أنَّ الغاية البعيدة من الاشتراكية الماركسية لم تختلف في شيء عن غيرها من الغايات التي كانت تهدف إلى تحقيقها المدارس الاشتراكية الأخرى، وهي تحرير الإنسان من سيطرة الإنسان عليه واستغلاله له، وتحريره من ثقل وطأة النفوذ الاقتصادي، وجعل الحياة الإنسانية الهدف الأعلى من الحياة الاشتراكية، وذلك بإيجاد نوع من الاتحاد بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة. وإنما ترجع أخطاء ماركس وإنجلز، ومبالغتهما في تقدير العوامل السياسية والقانونية، وتفاؤلهما الساذج، وتوجيههما الحياة الاقتصادية توجيهًا مركزيًّا، إنَّما يرجع ذلك كله إلى أنَّهما كانا أشد

تأثُّرًا بتقاليد الطبقة الوسطى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر — من النواحي السيكولوجية والعقلية — من غيرهما من الاشتراكيين، من أمثال فوريه وأوين وبرودون وكروبتُكن.

وكانت لأخطاء ماركس أهمية من الناحية التاريخية؛ لأنَّ الفكرة الماركسية عن الاشتراكية انتصرت في حركة العُمَّال في القارة الأوربية. وكان أتباع ماركس وإنجلز في هذه الحركة تحت تأثير سلطان ماركس الشديد، فلم يُحاولوا إدخال أي تعديل على نظرياته، واكتفوا بتكرار آرائه كما صاغها، مع زيادة في الجمود والعقم.

وقد أدَّت نظريات ماركس عند تطبيقها في ألمانيا وروسيا إلى خيبة الأمل؛ إذ تركَّزت السُّلطة في أيدي أفراد قلائل، وأُهْمِلت النواحي الإنسانية التي لا بُدَّ من توفيرها لكي يكون الإنسان طبيعيًّا في حياته وسعيدًا في عيشه. وإذن فقد تدهورت الفكرة الأساسية من الاشتراكية؛ إذ عَنى بالاشتراكية في روسيا مِلكية الدولة لأدوات الإنتاج، وعَنى بها في الدول الغربية ارتفاع أجور العُمَّال. وَفقدت الاشتراكية مَغزاها الإنساني الأساسي، الذي يهدف إلى تحرير الإنسان، وإلى إقامة قيم خلقية جديدة، وتحقيق التماسك البشري؛ لأنَّ المجتمع الاشتراكي ينبغي أن يُعين الإنسان على أن يحيا حياة طبيعية، لا ينفصل فيها عن عمله وعن نفسه، ليعبد الاقتصاد، أو ليقدِّس الدولة.

الفصل السابع

الطريق إلى السلامة

اعتبارات عامة

يكاد جميع الكُتَّاب الذين تعرَّضوا للرأسمالية بالنقد والتحليل أن يُجمعوا على رأي واحد. كانت الرأسمالية في القرن التاسع عشر تتعرَّض للنقد بسبب إهمالها لرفاهية العُمَّال المادية، بيْد أنَّ هذا الإهمال هو موضع النقد الأساسي. فإنَّ ما يتحدَّث عنه نُقَّاد الرأسمالية، أوين وبرودون وتولستوي ودركهيم وماركس وغيرهم هو «الإنسان» وما يحدث له في نظامنا الصناعي. ولهم في ذلك آراء مُتعدِّدة تتفق كلها في أنَّ الإنسان قد فَقَد مكانته المركزية، وأنَّه أمسى أداة للأهداف الاقتصادية، وبات غريبًا عن زملائه في الإنسانية وعن الطبيعة، وفقد صلته المحسوسة بهما، ولم تعد له حياة لها قيمتها ومعناها. وقد حاولتُ أن أُعبِّر عن هذه الفكرة عينها بالتبسُّط في شرح فكرة الانفصال وبيان النتائج السيكولوجية له، وبيَّنت أنَّ الإنسان ينحدر في اتجاه يكون موقفه فيه موقف القابل لا الفاعل، سلبيًّا لا إيجابيًّا، كأنَّه سلعة في سوق البضائع، ولا يُمكن لمثل هذا الإنسان أن يكون مُنْتِجًا. إنَّه يفقد إحساسه بذاته، ويعتمد في حياته على رضا الناس عن تصرفاته، فيميل إلى التجانس معهم، ويشعر — برغم ذلك — بعدم الأمن والضمان. إنَّه ساخط، ملول، قَلِق، يُنفق أكثر نشاطه في محاولة تعويض حالة القلق أو التغلُّب عليها. ذكاؤه في تقدُّم، وعقله في تأخُّر. أمَّا فيما يتعلَّق بقدراته الفنية، فهو يُعرِّض المدنية، والجنس البشري، للخطر الجسيم.

وإذا بحثنا في الآراء التي تُساق لتعليل هذا التطوُّر، وَجدْنا الباحثِين أقل اتفاقًا منهم في تشخيص الظاهرة. فبينما كان الباحثون في أوائل القرن التاسع عشر يَردُّون أسباب هذا التدهوُّر إلى انعدام الحرية السياسية، وانعدام تعميم حق التصويت خاصةً،

كان الاشتراكيون — والماركسيون خاصةً — يؤكِّدون أهمية العوامل الاقتصادية. كانوا يعتقدون أنَّ انفصال الإنسان في حياته عن طبيعته ينشأ عن الدور الذي يلعبه كأداة تُستغل وتُستخدم. أمَّا المفكرون من أمثال تولستوي وبركهارت فكانوا يُؤكِّدون أنَّ السبب في تدهوُّر الرجل الغربي هو الفقر الروحي والخُلقي. أمَّا فرويد فكان يعتقد أنَّ مشكلة الرجل الحديث هي المبالغة في كَبْت دوافعه الغريزية وما يترتَّب على ذلك من مظاهر نورستانية شاذة. ولكن كل رأي من هذه الآراء لا يُحلِّل إلَّا جانبًا واحدًا دون الجوانب الأخرى، ومن ثمَّ فهو رأي ينقصه الاتزان ويميل إلى الخطأ. إنَّ التعليلات الاجتماعية والاقتصادية والروحية والنفسية تنظر إلى الظاهرة الواحدة من جوانب مختلفة، وواجب التحليل النظري الصحيح أن يُدرك ما بين هذه الجوانب المختلفة من تَرابُط، وتأثير كل ناحية في النواحي الأخرى.

وما يصدق على الأسباب يصدق بطبيعة الحال — كذلك — على أنواع العلاج التي يُمكننا أن نُعالج بها عيوب الإنسان الحديث. فإذا اعتقدنا أنَّ السبب في الظاهرة المَرَضية اقتصادي، أو روحي، أو سيكولوجي، تحتَّم قطعًا أن ينحصر العلاج الذي يُؤدِّي إلى سلامة العقل في إحدى هذه النواحي. أمَّا إذا اعتقدنا أنَّ للظاهرة المَرضية أَوجُهًا مختلفة ولكنَّها مُترابطة، تحتَّم قطعًا ألَّا تتحقَّق سلامة العقل وصحته إلَّا بالإصلاح في ميدان النظام الصناعي والسياسي، وفي ميدان التوجيه الروحي والفلسفي، وميدان التكوين الخلقي، والنشاط الثقافي في آنٍ واحد. أمَّا أن نُركِّز جهودنا في إصلاح ناحية واحدة من هذه النواحي مع إهمال النواحي الأخرى، فذلك هدم للإصلاح برُمَّته. وقد كانت هذه النظرة الجزئية دائمًا عقبة في سبيل تقدُّم الجنس البشري. فقد نادت المسيحية بالتجديد الروحي، وأهمَلَت النهوض بالنظام الاجتماعي، فبقي التجديد الروحي عديم الأثر بالنسبة لأكثر الناس. وافترض المُفكِّرون في عصر النور في القرن الثامن عشر أنَّ استقلال الحكم والاعتراف بقيمة العقل يُؤدِّي حتمًا إلى النهوض بالحضارة الإنسانية، وآمن بعض المُفكِّرين بأنَّ المساواة السياسية لا يُمكن أن تُؤدِّي إلى الإخاء بين الناس إذا لم يصحبها تعديل أساسي في النظم الاجتماعية والاقتصادية. وأكَّدت الاشتراكية — والماركسية خاصة — ضرورة التقدُّم الاجتماعي والاقتصادي، وأهملت ضرورة التطوُّر النفسي في الكائنات البشرية. ولا يُمكن أن يُؤدِّي التطوُّر الاقتصادي إلى المجتمع الطيب بغير هذا التطوُّر النفسي. وقد اهتمت كل حركة من حركات الإصلاح الكبرى التي جرت في الألفي سنة الأخيرة بجانب واحد من الحياة مع استبعاد الجوانب الأخرى. وبرغم ما قدَّمت هذه الحركات من آراء

نافذة في الإصلاح، والتجديد، فقد فشلت في نتائجها فشلًا ذريعًا؛ نظرًا لسيرها في اتجاه واحد دون الاتجاهات الأخرى. وانتهت التعاليم المسيحية الفاضلة بالكنيسة الكاثوليكية المتزمِّتة، وتعاليم دعاة التعقُّل في القرن الثامن عشر إلى روبسير ونابليون، ومبادئ ماركس إلى حكم ستالين. وكانت النتائج مُتشابهة في جميع هذه الحالات. ذلك أنَّ الإنسان وحدة: تفكيره وشعوره وطريقة حياته مترابط ترابطًا وثيقًا. ولا يُمكن أن يكون الإنسان حُرًّا في تفكيره إذا لم يكن حُرًّا في مشاعره، ولا يُمكن أن يكون حُرًّا في مشاعره إذا كان مُعْتَمِدًا على غيره ومُقيَّدًا في طريقة حياته، وفي علاقاته الاجتماعية والاقتصادية. إنَّ محاولة التقدُّم تقدُّمًا ملموسًا في جانب واحد مع استبعاد الجوانب الأخرى تنتهي حتمًا إلى ما انتهت إليه، فلا يحقق المثل الأعلى في ميدان واحد دون الميادين الأخرى سوى أفراد قلائل، ويبقى هذا المثل بالنسبة للأكثرية مجرد ألفاظ وشعائر، تُشير إلى أنَّ الميادين الأخرى في الحياة لم يحدث فيها أي إصلاح. ومن المؤكَّد أنَّ خطوة «واحدة» من التقدُّم المُتكامل في جميع ميادين الحياة لها نتائج أبعد مدى وأطول دوامًا في تقدُّم الجنس البشري من مائة خطوة يُوعَظُ بها — أو لا يحياها المرء إلَّا لفترة وجيزة جدًّا — في ميدان واحد بمعزل عن غيره من ميادين الحياة. ويجب أن نتعظ بالفشل الذي أصابنا بعد ألوف عديدة من محاولة التقدُّم عن طريق النهوض بالإنسان في ناحية واحدة فقط من نواحي حياته.

وترتبط بهذه المشكلة مشكلة أخرى هي التردُّد بين الثورة والتطوُّر في الإصلاح، أو بين الانقلاب والتقدُّم الوئيد. ويبدو أنَّ الحلول السياسية المختلفة تتذبذب بين هذين الاتجاهين. غير أنَّ دقة التحليل تُبيِّن لنا أنَّ هذه التفرقة خادعة لا تقوم على أساس صحيح. فالثورة والتطوُّر — أو الانقلاب والتقدُّم — كلاهما طريقة في الإصلاح، ولا فرق بينهما إلَّا في درجة العمق. وإنَّما يكون الإصلاح انقلابيًّا إذا اتصل بالجذور، وتطوريًّا أو سطحيًّا إذا حاول أن يُعالج الأعراض دون مساس بالأسباب. والإصلاح الذي لا يكون انقلابيًّا بهذا المعنى؛ أي الذي لا يتصل بالجذور، لا يُحقِّق البتة أغراضه، وينتهي دائمًا إلى عكس ما يرمي إليه. إنَّ ما نُسمِّيه «بالانقلاب» الذي نُنادي فيه بأنَّنا نستطيع حل المشكلات بالقوة، حينما تكون الملاحظة والصبر والعمل المتواصل ضرورة من الضرورات، أمر خيالي غير واقعي، وخير منه التطوُّر أو التقدُّم الوئيد. وسواء كان الإصلاح سطحيًّا لا يمتد إلى الجذور، أو انقلابيًّا بمعنى اعتماده على القوة فالنتيجة واحدة، وهي الفشل في كلتا الحالتين. فثورة البلشفيك أدت إلى الاستالينية، وإصلاح الجناح الأيمن من الديمقراطيين الاشتراكيين في ألمانيا أدى إلى حكم هتلر. إنَّ المقياس الصحيح للإصلاح ليس في سرعته

ولكنَّه في واقعيته، أو ثورته الحقة التي تمس الأعماق. والفارق بين إصلاح وإصلاح هو هذا: هل يبلغ الجذور ويُحاول أن يُغيِّر الأسباب، أو يبقى على السطح ويُحاول أن يُعالج الأعراض فقط؟

وإذا كنَّا سنُعالج الطرق التي تُؤدِّي إلى سلامة العقل في هذا الفصل؛ أي وسائل العلاج، فيحسن بنا أن نقف هنا لحظة ونُسائِل أنفسنا: ماذا نعرف عن طبيعة العلاج في حالات الأمراض العقلية الفردية؟ ويجب أن نبني علاج الأمراض الاجتماعية على نفس الأُسس التي نراعيها في علاج الأمراض النفسية الفردية؛ لأنَّ أمراض المجتمع إنْ هي إلَّا أمراض أفراد كثيرين من البشر، وليست أمراض وحدة خيالية تنفصل عن الأفراد وتعلوهم.

وهذه هي الأُسس التي يقوم عليها علاج المرض الفردي:

أولًا: لا بُدَّ من حدوث تطوُّر نفسي يعوق أداء النفس لوظيفتها أداءً صحيحًا. ومعنى ذلك في نظرية فرويد أنَّ الطاقة الحيوية قد فشلت في أن تتطوَّر تطوُّرًا طبيعيًّا. فظهرت أعراض المرض نتيجة لذلك. وإذا طبَّقنا هذا الرأي على المجتمع وجَدْنا أنَّ أسباب المرض تنحصر في الفشل في خلق مجتمع منتج، وهو فشل ينتهي بظهور الميول المنحرفة، وأخصها الرغبة في الارتباط الأموي الذي يعوق المرء عن تنمية فرديته وشخصيته المُستقلة، والرغبة في التحطيم والاستقلال. ويترتَّب على الفشل في التطوُّر الطبيعي شعور الناس بالألم، عن وعي أو غير وعي، ويُؤدِّي ذلك إلى السعي وراء التغلُّب على هذا الشعور، أي إلى السعي إلى تغيير الحال للانتقال من المرض إلى الصحة، وهذا السعي وراء الصحة — في تكوين الإنسان البدني وتكوينه العقلي — هو الأساس في علاج الأمراض النفسية. ولا يختفي إلَّا في حالة المرض الشديد.

ثانيًا: وأولى الخطوات الضرورية التي تجعل لهذا الميل نحو الصحة أثره الفعَّال هي «إدراك» الألم. وإدراك ذلك الشعور الباطني الذي يخفى على شخصيتنا الواعية وينفصل عنها. وهذا الشعور الباطني المكبوت هو عند فرويد الرغبة الجنسية الجامحة، وهو عندي — فيما يتعلَّق بالخلل الاجتماعي — الميول المكبوتة التي لا تنطبق على العقل، والشعور المكبوت بالوحدة والتفاهة، والتشوُّق إلى الإنتاج وتحقيق المحبة.

ثالثًا: ومَهما اشتد إدراكنا لذواتنا، فلا يُمكن أن يكون له أثره إلَّا إذا خطَا الإنسان خطوة أخرى، وهي تغيير مسلكه في الحياة الذي بُنِيَ على أساس شاذٍّ من الناحية العقلية،

والذي يُسبِّب بدوره هذا الشذوذ. ولنضرب لذلك مثلًا، ذلك المريض الذي يدفعه تكوينه الشخصي الشاذُّ إلى الخضوع لشخصيات أبوية، إنَّ هذا المريض يرسم لنفسه حياة ينصب فيها عليه شخصيات مُتسلطة أبوية، تتحكَّم فيه، بل وتؤذيه، وتتمثَّل هذه الشخصيات في الرؤساء والمُعلِّمين ومَن إليهم. ولا يُمكن لمثل هذا المريض أن يُشفى إلَّا إذا عدَّل من واقع حياته بحيث لا يعود إلى ميوله نحو الخضوع لغيره، وهي تلك الميول التي يود أن يتخلَّى عنها. كما ينبغي له — بالإضافة إلى ذلك — أن يُغيِّر من درجات تقويم الأشياء، ومن مُثله العليا، ونماذجه الرفيعة، بحيث يُصبح تقويمه للأمور، وهذه المثل وتلك النماذج، مُعينًا له — لا عائقًا — على تحقيق مسعاه نحو الصحة والنضوج.

وهذه الأُسس عَينُها التي يقوم عليها علاج المرض الفردي، وأقصد بها أولًا «صراع النفس» مع متطلبات الطبيعة البشرية وما يترتَّب على هذا الصراع من ألم، ثمَّ «إدراك» مكنون النفس المكبوت ثانيًا، «فتعديل» مسلك الإنسان وتقديره للقيم ونظرته إلى المُثل العليا والنماذج الرفيعة ثالثًا، هذه الأُسس لا بُدَّ منها كذلك لعلاج المرض «الاجتماعي».

وقد كان الغرض من الفصل السابق من هذا الكتاب بيان الصراع بين الحاجات البشرية ونظامنا الاجتماعي، كما كان الغرض من هذا الفصل كذلك توضيح إدراكنا لهذا الصراع، وللمكبوت في نفوسنا، المنفصل عن سلوكنا. وهدفنا من هذا الفصل أن نُناقش الإمكانيات المختلفة لِمَا يُمكن أن نُدخله من تعديل عملي في نظمنا الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وقبل أن نشرع في بحث الاقتراحات العملية لتعديل هذه النظم، دعنا نُفكِّر مرة أخرى فيما تتألَّف منه الصحة العقلية، وفي أيَّة ثقافة يُمكن الأخذ بها لكي تُؤدِّي بنا إلى الصحة العقلية، وذلك على أساس المُقدِّمات التي فصَّلناها في بداية هذا الكتاب.

من هو الشخص السليم العقل؟ إنَّه الشخص المُنتِج، الذي لا ينفصل في مسلكه عن طبيعية. هو الشخص الذي يرتبط بالدنيا عن طريق المحبة. والذي يستخدم عقله لكي يُدرك الواقع إدراكًا موضوعيًّا. هو الشخص الذي يعيش كوحدة فريدة مُتفرِّدة. ويشعر في الوقت نفسه بالاتحاد مع إخوانه في الإنسانية. وهو الشخص الذي لا يخضع لسلطة لا تقوم على أساس من العقل، ولكنَّه يخضع للسلطة المعقولة طواعية، وهي سلطة الضمير والعقل. هو الشخص الذي تستمر ولادته ما دام حيًّا، ويعتبر هبة الحياة أثمن ما يملك من فرص.

ولنذكر أيضًا أنَّ هذه الأهداف لتحقيق الصحة العقلية ليست مُثلًا تفرض على الشخص من خارج نفسه، وليست مثلًا لا يستطيع أن يُحقِّقها إلَّا إذا تغلَّب على طبيعته وضحَّى بحبه لذاته الموروث، بل إنَّ السعي لتحقيق الصحة العقلية — على نقيض ذلك — والسعي وراء السعادة، وتحقيق الانسجام، والمحبة، والإنتاج، من الميول الكامنة في كل نفس بشرية لم يُولد صاحبها ناقصًا في قدرته العقلية أو استعداده الخلقي. وهذه الأهداف — إذا أُتيحت لها الفرصة — لا مناصَ من تحقيقها، كما نُشاهد في عديد من المواقف. وإنَّ قلب هذه الأهداف الطبيعية التي تُؤدِّي إلى صحة العقل، أو خنقها، ليحتاج إلى قُوًى عظيمة، وظروف قاسية. والواقع أنَّ استخدام الإنسان للإنسان — خلال الجزء الأكبر من تاريخ الإنسان المعروف — قد أدَّى إلى هذا القلب، أو هذا الانحراف. وليس الانحراف من طبيعة الإنسان. وإنَّما هو من طبيعة الظروف التي تُحيط به. وما أشبه الإنسان في ذلك بالبذرة السليمة يُلقَى بها في الصحراء المُجدِبة. إنَّ البذرة لا تنمو ولا تُثْمِر، ولكن ليس هذا من طبيعتها، إنَّما هو من طبيعة الأرض القاحلة التي أُودعت فيها.

وإنَّا لنتساءل بعد هذا، أي نوع من أنواع المجتمع تتحقَّق فيه هذه الأهداف للصحة العقلية؟ وكيف يكون بناء المجتمع السليم؟ إنَّه أولًا مجتمع لا يكون فيه إنسان من الناس وسيلة لتحقيق غايات غيره، وإنَّما يكون دائمًا وبغير استثناء غاية في حدِّ ذاته. ومن ثمَّ فهو مجتمع لا يُستخْدَم فيه أحد، ولا يَستخدِم فيه أحد نَفسَه، لأغراض غير أغراض الكشف عن قواه البشرية، حيث يكون الإنسان هو المركز، وحيث تخضع كل ضروب النشاط الاقتصادي والسياسي لغرض واحد، هو نمو الإنسان. المجتمع السليم مجتمع لا تجد فيه صفات مثل الطمع والاستغلال، وحُب التملُّك، وحب الذات فرصة لاستغلالها في زيادة الكسب المادي أو في تعزيز السُّلطة الفردية. هو مجتمع يُعتبر فيه السلوك وفقًا لما يُمليه الضمير صفة أساسية لا محيص عنها. كما تُعتبر فيه الانتهازية وانعدام المبادئ العليا صفتين غير اجتماعيتين. وهو مجتمع يهتم فيه الفرد بشئون المجتمع فيعدها أمورًا شخصية، وتكون فيه علاقة الفرد بإخوانه في الإنسانية غير منفصلة عن علاقاته في محيطه الخاص. والمجتمع السليم — فوق ذلك — هو الذي يسمح للإنسان أن يعمل في ميدان يُمكن تحديده كما تُمكن السيطرة عليه، وأن يكون مشاركًا في حياة المجتمع مشاركة إيجابية فيها مسئولية، كما يكون سيِّدًا على حياته الخاصة. والمجتمع السليم يُعزِّز قوة التماسك البشري، ولا يكتفي بأن يسمح للأفراد بارتباط كل منهم بالآخر برباط المحبة، بل يستحثهم على ذلك ويدفعهم إليه. والمجتمع السليم يزيد من نشاط الفرد الإنتاجي

في محيط عمله، ويحث على الكشف عن العقل، ويُمكِّن الإنسان من التعبير عن حاجاته الباطنية بإشراكه في الإنتاج الفني وفي مختلف الطقوس.

الإصلاح الاقتصادي

(أ) مشكلة الاشتراكية

الحل الإنشائي الوحيد لمشكلات العصر الحاضر هو الاشتراكية التي تهدف إلى إعادة تنظيم الجهاز الاقتصادي والاجتماعي من الأساس وتوجيهه نحو تحرير الإنسان من استخدامه كوسيلة لأغراض خارجة عن نفسه، كما تهدف إلى خلق نظام اجتماعي يشتد فيه التماسك البشري، ويُقوِّي العقل، وتزداد القدرة على الإنتاج. غير أنَّه مِمَّا لا جدال فيه أنَّ نتائج الاشتراكية — كما طُبِّقت حتَّى الآن — جاءت مُخيِّبة للآمال. فما سبب هذا الفشل وما هو الهدف من إعادة البناء الاجتماعي والاقتصادي لكي نتفادى هذا الفشل ونسير نحو مجتمع سليم.

إنَّ المجتمع الاشتراكي — وفقًا للاشتراكية الماركسية — قد بُنْيَ على أساس فرضين: اشتراكية وسائل الإنتاج والتوزيع. ومركزية الاقتصاد وتخطيطه. ولم يَشكَّ ماركس والاشتراكيون الأوائل في أنَّ تحقيق هذه الأغراض يتبعه حتمًا التحرير الإنساني لجميع البشر من الحياة التي لا يعيشون فيها طبقًا لحاجاتهم الطبيعية، كما يتبعه إنشاء مجتمع لا طبقي على أساس الأُخوة والعدالة. وكل ما يلزم لهذا الانتقال هو — في رأيهم — أن تظفر الطبقة العاملة بالسلطان السياسي، إمَّا بالقوة أو بالانتخاب، وأن تُحوِّل الصناعة إلى النظام الاشتراكي، وتقوم بتخطيط الاقتصاد. ولم يعد ما زعم ماركس وأتباعه مجالًا للجدل العلمي؛ لأنَّه وُضِعَ موضع التنفيذ، وقامت روسيا بما رأى الاشتراكيون الماركسيون ضرورة القيام به في الميدان الاقتصادي. ولئن دلَّ النظام الروسي على أنَّ الاقتصاد الاشتراكي المُخطَّط — من الناحية الاقتصادية البحت — يُمكن أن يُؤدِّي وظيفته بكفاية، فقد برهن كذلك على أنَّه ليس البتة شرطًا كافيًا لخلق مجتمع حُر أخوي، لا يعيش فيه المرء منفصلًا عن طبيعته.

والواقع أنَّ تحقيق الاقتصاد الاشتراكي المُخطَّط في روسيا لا يعني أنَّ النظام الروسي هو تنفيذ للاشتراكية كما فهمها ماركس وإنجلز. إنَّما يعني أنَّ ماركس وإنجلز كانا على خطأ حينما حسبا أنَّ انتقال المِلكية شرعًا إلى الأمة، وأنَّ تخطيط الدولة لشئون الاقتصاد، يكفيان لإحداث الانقلاب الاجتماعي والإنساني الذي كانا يرميان إليه.

كانت اشتراكية وسائل الإنتاج، مع تخطيط الاقتصاد القومي، أهم ما تسعى إلى تحقيقه الاشتراكية الماركسية. وكانت لهذه الاشتراكية أهداف أخرى فشل تحقيقها فشلًا تامًّا في روسيا. لم يفترض ماركس المساواة التامة في الدخل، ولكنَّه — برغم ذلك — كان يهدف إلى تخفيف شديد في المفارقة الموجودة في النظام الرأسمالي. بيد أنَّ المفارقة في الدخل لا تزال في روسيا أشد مِمَّا هي في الولايات المتحدة أو بريطانيا.

وكان ماركس يرى أنَّ تحقيق الاشتراكية يُؤدِّي إلى زوال الدولة، وإلى التلاشي التدريجي للطبقات الاجتماعية. والواقع أنَّ سلطة الدولة، والتمييز بين الطبقات الاجتماعية ما فتئت في روسيا أقوى منها في أي بلد رأسمالي.

وأخيرًا لا بُدَّ أن نذكر أنَّ محور الفكرة الماركسية عن الاشتراكية هو أنَّ الإنسان — بقواه العاطفية والذهنية — هو هدف الثقافة ومرماها، وأنَّ الأشياء «أو رأس المال» يجب أن تكون في خدمة الحياة «أو العمل»، كما أنَّ الحياة يجب ألَّا تخضع لِمَا هو فاقد للحياة؛ أي إنَّ الإنسان يجب ألَّا يكون تابعًا لرأس المال وأدوات الإنتاج.

بيد أنَّ روسيا لم تكن البلد الوحيد الذي حاول أن يُطبِّق الآراء الاقتصادية التي تتعلَّق بالاشتراكية الماركسية؛ فلقد حاولت ذلك بريطانيا أيضًا. فحزب العُمَّال — وإن كان لا يقوم على أساس النظرية الماركسية — سار في تصرفاته العملية وفق المذهب الماركسي، الذي يرى أنَّ تحقيق الاشتراكية إنَّما يقوم على أساس اشتراكية الصناعة. والفارق بين ما اتُّبع في بريطانيا وما اتُّبع في روسيا واضح كل الوضوح. فلقد كان حزب العُمَّال البريطاني يعتمد دائمًا على الوسائل السلمية لتحقيق أهدافه، ولم يبنِ سياسته على أساس تحقيق كل شيء أو لا شيء، وإنَّما جعل من الممكن اشتراكية الطب، والبنوك، والصلب، والتعدين، والسكك الحديدية، والصناعات الكيماوية، دون تأميم بقية الصناعات البريطانية. ولكنَّه — برغم إنشائه لنظام اقتصادي تختلط فيه العناصر الاشتراكية بالعناصر الرأسمالية — كان يرى أنَّ بلوغ الاشتراكية في أعلى مراتبها لا يكون إلَّا بتأميم جميع وسائل الإنتاج.

والتجربة البريطانية — وإن تكن أقل درجة في فشلها من التجربة الروسية — كانت نتيجتها كذلك مُثبِّطة للهمم. فقد كانت — من ناحية — سببًا في تجنيد الناس لغير أغراضهم الخاصة، وحافزًا على بيروقراطية الإدارة، فجلبت البُغض لها من كل من يهمه تعزيز الحرية الإنسانية والاستقلال الذاتي. ومن ناحية أخرى لم تُحقِّق التجربة في بريطانيا أي أمل من الآمال الأساسية التي عُقِدَت على النظام الاشتراكي. وبات من الواضح أنَّ العامل في صناعة التعدين أو الصلب في بريطانيا سواء كانت الصناعة ملكًا لبضعة

آلاف أو حتَّى مئات الألوف من الأفراد — كما يحدث في المؤسَّسات التعاونية العامة — أو كانت ملكًا للدولة، بات من الواضح أنَّ العامل لم يجد فارقًا ما، فإنَّ أجوره وحقوقه — وأهم من هذا وذاك ظروف عمله — والدور الذي يلعبه في سير العمل، كل ذلك بقي كما كان في أساسه. ولا نُنْكِر أنَّ هناك بضع مزايا نجمت عن التأميم، ما كان للعامل أن يظفر بها عن طريق نقاباته في اقتصاد رأسمالي بحت. ثمَّ إنَّه — فوق ذلك — إذا كانت أساليب حكومة العُمَّال لم تُحقِّق الغرض الأساسي من الاشتراكية، فمن قُصر النظر أن نتجاهل أنَّ الاشتراكية البريطانية قد أدَّت إلى تغيرات مُستحبَّة ذات أهمية قصوى في حياة الشعب البريطاني. ومن هذه التغيرات امتداد نظام الضمان الاجتماعي حتَّى يشمل الصحة. وأمسى الفرد في بريطانيا لا يخشى المرض ككارثة ربما أخلَّت بحياته تمامًا (أو حتَّى ربما أفقدته حياته لنقص في الرعاية الصحية الصحيحة). وقد يبدو ذلك أمرًا هينًا لعضو في الطبقة الوسطى أو الطبقة العليا في الولايات المتحدة لا يجد مشقة في دفع نفقات العلاج والمستشفيات. ولكنَّه في الواقع إصلاح أساسي في نظام المجتمع يُقاس إلى التقدُّم الذي أحدثه تعميم التعليم. ومن الحق أيضًا أنَّ تأميم الصناعة، حتَّى بالدرجة المحدودة التي أُدْخِل بها في بريطانيا (أي حوالي خُمس مجموع الصناعات)، من الحق أن نقول: إنَّ هذا التأميم قد مكَّن الدولة من تنظيم الحياة الاقتصادية بأسرها في المجتمع إلى حدٍّ ما، تنظيمًا أفادت منه كل ناحية من النواحي الاقتصادية في بريطانيا.

ومع تقديرنا لما قامت به حكومة العُمَّال في بريطانيا، لا يسعنا إلَّا أن نُقرِّر أنَّ ما قامت به لم يؤدِّ إلى تحقيق الاشتراكية بالمعنى الإنساني لا بالمعنى الاقتصادي البحت. وإذا قلت إنَّ حزب العُمَّال إنَّما بدأ في تحقيق برنامجه، ولم يُعط فرصة المتابعة، وأنَّه كان من الممكن أن يُحقِّق الاشتراكية إذا تولَّى الحكم مدة تكفي لتنفيذ مشروعاته، إذ قلت هذا لما كان القول مقنعًا أو شافيًا؛ لأنَّنا حتَّى لو تصوَّرنا تأميم كل الصناعات البريطانية الثقيلة، فقد نُحقِّق للأفراد قسطًا أكبر من الضمان الاجتماعي، وقد نكفل لهم مستوًى أعلى من العيش، وقد لا يخشى الشعب أن تكون البيروقراطية الجديدة أشد خطرًا على الحرية من بيروقراطية الشركات الكبرى. قد يكون كل ذلك، ولكن برغم كل المزايا المُحْتَملة لمثل هذه الاشتراكية، فإنَّ مثل هذا التأميم والتخطيط ليس بالاشتراكية بمعناها الصحيح، إذا قَصدْنا بالاشتراكية نوعًا جديدًا من الحياة، إذا قَصدْنا بها مجتمعًا متماسكًا مؤمنًا، يجد الإنسان فيه نفسه ويتخلَّص من الحياة الانفصالية التي ينطوي عليها النظام الرأسمالي.

إنَّ النتيجة المؤسِفة للشيوعية السوفيتية، والنتائج المُخيِّبة للآمال لاشتراكية حزب العُمَّال في بريطانيا من ناحية أخرى، أدَّت إلى حالة من الاستسلام وفقدان الأمل عند كثير من الاشتراكيين الديمقراطيين. وما زال بعضهم يؤمن بالنظام الاشتراكي، ولكنَّه إيمان التفاخر أو العناد، لا إيمان الاقتناع الصحيح. وآخرون مِمَّن يشتغلون ببعض الأعمال الصغرى أو الكبرى في حزب من الأحزاب الاشتراكية، لا يقدحون أذهانهم مُفكِّرين، فيقنعون بالنظام الاشتراكي كما هو قائم. وآخرون مِمَّن فقدوا الإيمان في إمكان تجديد المجتمع يعتبرون أنَّ من واجبهم الأساسي أن يُقرِّروا حربًا صليبية ضد الشيوعية الروسية على أيَّة صورة من الصور. تراهم يُردِّدون التهم ضد الشيوعية، التي يعرفها حق المعرفة ويؤمن بها كل فرد سوى الاستالينِيِّين، ولكنَّهم يمتنعون عن نقد النظام الرأسمالي نقدًا ثوريًّا، كما يمتنعون عن إبداء أي اقتراح جديد تأخذ به الاشتراكية الديمقراطية في أدائها لوظيفتها. إنَّهم يحملوننا على الاعتقاد بأنَّ الدنيا بخير إنْ هي نجت من خطر الشيوعية. مثلهم مثل العاشق يفقد أمله في موضع حبه فيفقد كل إيمان بالحب.

ومن واجبنا ألَّا نُخْدَع بآراء هذه الفئة المضلِّلة المضلَّلة، فما برحت الاشتراكية الصحيحة في طموحها الإنساني والخلقي هدفًا لملايين البشر، ومعقد الآمال لإنقاذ الناس مِمَّا هم فيه من ألم وخيبة أمل.

ومِمَّا لا جدال فيه أنَّ مشكلة الإصلاح الاجتماعي ليست أشد عسرًا — نظريًّا أو عمليًّا — من المشكلات العلمية والعملية التي توصَّل علماء الطبيعة والكيميا إلى حلها، ومِمَّا لا جدال فيه أيضًا أنَّنا أحوج إلى نهضة إنسانية منَّا إلى الطائرات والتليفزيون. ولو أنَّنا سلَّطنا جانبًا يسيرًا جدًّا من العقل والإدراك العملي الذي نستخدمه في حل مشكلات العلوم الطبيعية، لو أنَّنا سلطنا هذا الجانب اليسير من العقل على المشكلات الإنسانية، لاستطعنا أن نُتابع الجهود التي كان يفخر بها أسلافنا في القرن الثامن عشر.

(ب) اشتراكية جديدة

إنَّ اهتمام الماركسية الزائد باشتراكية وسائل الإنتاج أثَر من آثار رأسمالية القرن التاسع عشر. فقد كان الموضوع الرئيسي الذي يشغَل الأذهان في الاقتصاد الرأسمالي هو المِلكية وحقوق المِلكية، ولم يتجاوز ماركس هذه الحدود حينما عرَّف الاشتراكية بأنَّها قلب نظام المِلكية الرأسمالية، وحينما نادى «بنزع المِلكية مِمَّن انتزعوها من قبل.» وكان ماركس — في هذا — كما كان في توجيهه للعوامل السياسية التي تُقابل العوامل الاجتماعية؛ مُتأثرًا

بالروح البورجوازية أكثر من تأثُّره بمدارس الفكر الاشتراكية التي كانت تهتم بوظيفة العامل في سَير عجلة العمل، وبعلاقته الاجتماعية بغيره في المصنع، وبأثر طريقة العمل في شخصية العامل.

إنَّ فشل الاشتراكية الماركسية مع انتشار فكرتها يرجع إلى مُبالغة البورجوازية في تقديرها لحقوق الملكية وللعوامل الاقتصادية البحت، غير أنَّ مدارس الفكر الاشتراكية الأخرى كانت أكثر إدراكًا لهذه العيوب التي أخذت على الماركسية، فعرَّفت الغرض من الاشتراكية تعريفًا أصح وأشمل. فأوين، والنقابات، والاتحادات الاشتراكية، اتفقت في هدفها الرئيسي، وهو الموقف الاجتماعي والإنساني للعامل من عمله ونوع العلاقة بينه وبين زملائه في العمل (وبالعامل أقصد هنا وفي الصفحات التالية كل من يعيش بعمله دون كسبٍ إضافي مصدره استغلال الآخرين). إنَّ الهدف في كل هذه الصور المختلفة من الاشتراكية هو تنظيم صناعي يكون فيه «كل شخص عاملًا مساهمًا إيجابيًّا مسئولًا، ويكون فيه العمل جذَّابًا ذا معنًى، ولا يستخدم فيه رأس المال العمل، وإنَّما يستخدم العمل رأس المال.» كان هؤلاء الاشتراكيون يؤكِّدون ضرورة تنظيم العمل والعلاقات الاجتماعية بين الناس، ثمَّ تأتي مشكلة المِلكية في المحل الثاني. وسوف أُبيِّن فيما بعد أنَّ هناك اليوم عودة إلى هذه النظرة من جانب الاشتراكيين في جميع أرجاء العالم، وقد كانوا منذ بضع عشرات من السنين يعدون الماركسية الخالصة الحلَّ الوحيد لجميع المشكلات. ونُورد هنا نصًّا منقولًا عن كتاب «معنى الحرية الصناعية» لمُؤلِّفه كول؛ لكي نُعطي القارئ فكرة عامة عن المبادئ التي ينطوي عليها هذا اللون من التفكير الاشتراكي الاجتماعي الذي يكاد أن يُجْمِع عليه الاشتراكيون المُحدَثون.

يقول كول: «إنَّ الإصرار القديم على ضرورة الحرية صحيح في أساسه بيْد أنَّ هذا الإصرار قد تلاشى اليوم؛ لأنَّه كان ينبعث من الرأي القائل بأنَّ الحرية تتحقَّق بتحقيق الحُكم الذاتي من الناحية السياسية. ولكن الصورة الذهنية الجديدة عن الحرية أوسع من ذلك مدًى. إنَّها تشمل النظر إلى الإنسان لا بوصفه مُواطنًا في دولة حرة فحسب، ولكن بوصفه كذلك شريكًا في النظام الصناعي. إنَّ المصلح البيروقراطي، عندما يُوجِّه كل اهتمامه إلى الجانب المادي من الحياة وحده، إنَّما يعتقد في مجتمع يتألَّف من أفراد كالآلات، يتوفَّر لهم الطعام والمأوى والملبس، ويعملون لآلة أكبر، وهي الدولة ... إمَّا هذا، وإمَّا الجوع والعبودية. إنَّ الحرية الحقيقية، وهي هدف الاشتراكية الجديدة، تؤكِّد حرية العمل والحصانة من الضغط الاقتصادي، وذلك بمعاملة الإنسان كإنسان.»

«الحرية السياسية وحدها وهْم في الواقع. إنَّ الرجل الذي يعيش في خضوع اقتصادي ستة أيام، بل سبعة في الأسبوع، لا يتحرَّر لمجرَّد تأشيرِه على ورقة الانتخاب مرة كل خمس سنوات، وإذا كان للحرية أي معنًى عند الرجل العادي فلا بُدَّ أن يشمل هذا المعنى الحرية الصناعية. وإلى أن ينظر الرجال إلى أنفسهم أثناء العمل كأعضاء في جماعة من العُمَّال تحكم نفسها بنفسها، فلا بُدَّ من بقائهم أذلاء مَهما يكن النظام السياسي الذي يعيشون في ظله، ولا يكفي زوال العلاقة السيئة بين الأجير المُسْتَعبَد وصاحب العمل المُفرد. وكذلك الاشتراكية التي تملك زمامها الدولة تُبقي العامل أسيرًا لنوع من أنواع الاستبداد لا يَقِل عن ذلك مرارة؛ لأنَّها اشتراكية حكومية وليست شخصية. إنَّ الحكم الذاتي في الصناعة لا يُتمِّم الحرية السياسية فحسب؛ بل يُمهِّد لها كذلك.»

«الإنسان مُكبَّل بالأغلال في كل مكان، ولن تتحطم أغلاله حتَّى يحس أنَّه مِمَّا يحط من قدره أن يكون أسيرًا سواء للفرد أو للدولة. إنَّ مرض المدنية ليس هو الفقر المادي الذي يُعانيه الكثيرون بمقدار ما هو انهيار روح الحرية والثقة بالنفس. إنَّ الثورة التي سوف تُغيِّر العالم لن تنشأ عن الخير الذي يُصيبه العامل من رفع مستواه المادي، ولكنَّها تنشأ عن إرادة الحرية. لا بُدَّ أن يعمل الناس معًا وهم على تمام الوعي بأنَّ كُلًّا منهم يعتمد على الآخر، وأنَّهم يعملون لأنفسهم. ولا بُدَّ أن ينالوا حريتهم بالأصالة عن أنفسهم، لا هبة تهبط عليهم من أعلى.»

«فالاشتراكيون إذن يجب أن يُناشدوا العُمَّال لا بقولهم: «إنَّ الفقر ممقوت، وعليكم أن تُعينوا على رفع شأن الفقير.» ولكن بقولهم: «ليس الفقر إلَّا دليلًا على الاستعباد، ولعلاجه ينبغي لكم أن تكفُّوا عن العمل لغيركم، ويجب أن تثقوا في أنفسكم.» وسيبقى رِق استئجار الناس ما دام هناك رجل — أو هيئة — سيِّدًا على الناس. ويزول هذا الرق حينما يتعلَّم العُمَّال أن يضعوا حريتهم فوق راحتهم. يجب أن يُصبح الرجل العادي اشتراكيًّا لا لكي يحصل على «حدٍّ أدنى من الحياة المتمدِّنة» ولكن لأنَّه يشعر بالخجل من الرِّق الذي يخضع له هو وزملاؤه؛ ولأنَّه مُصمِّم على إنهاء النظام الصناعي الذي يجعلهم عبيدًا أرقاء.»

«فما هي أولًا طبيعة المثل الأعلى الذي يجب أن يهدف إليه العمل؟ وما معنى «التحكُّم في الصناعة» الذي يُطالب به العُمَّال؟ يُمكن تلخيص الإجابة عن هذين السؤالين في كلمتين اثنتين: «الإدارة المباشرة». فإنَّ واجب إدارة العمل فعلًا ينبغي أن يُعهد بالجانب الأكبر إلى العُمَّال المشتغِلِين بالعمل نفسه. ويجب أن يكون للعُمَّال نصيب من تنظيم

الإنتاج والتوزيع والتبادل. يجب أن يظفروا بالحكم الذاتي في الصناعة، مع حق انتخاب مُوظَّفِيهم، ويجب أن يفهموا وأن يُديروا كل أجهزة الصناعة والتجارة المُعقَّدة. يجب أن يكونوا الوكلاء المُفوَّضين عن الجماعة في الميدان الاقتصادي.»

(ج) الاعتراضات الاجتماعية النفسية

قبل أن نبحث في الاقتراحات العملية لتنفيذ هذا اللون من ألوان الاشتراكية، التي أُسمِّيها الاشتراكية الاجتماعية، في أي مجتمع صناعي، يجب أن نقف بُرهة للنظر في بعض الاعتراضات الأساسية لمثل هذه الاحتمالات؛ وأول نوع من أنواع هذه الاعتراضات يقوم على أساس طبيعة العمل الصناعي ذاتها، والنوع الثاني يقوم على أساس طبيعة الإنسان والدوافع النفسية للعمل.

إنَّ أهم ما يُوجِّهه الباحثون المُفكِّرون المُحِبُّون للخير من اعتراضات على فكرة الاشتراكية الاجتماعية يتعلَّق باستحالة إحداث أي تعديل في طبيعة العمل نفسه. إنَّهم يحتجون بأنَّ العمل الصناعي الحديث آلي، مُمِل، منفصل عن شخصية العامل، بطبيعته، وهو يقوم على أساس توزيع العمل إلى درجة قصوى، ولا يُمكن أن يشغل اهتمام الإنسان أو انتباهه كله. وكل رأي يرمي إلى إعادة العمل — كما كان قديمًا — شائعًا ذا معنًى، إنَّما هو حلم خيالي، وتحقيقه يتطلَّب التخلِّي عن نظامنا في الإنتاج الصناعي، والعودة إلى الطريقة القديمة في الصناعة، طريقة الإنتاج بالعمل اليدوي. إنَّ المعارضين في الاشتراكية الاجتماعية يزعمون أنَّ آلية العمل أمر لا مناصَ منه، بل إنَّ هدفنا ينبغي أن يكون المبالَغة في تجريد العمل من المعنى، وفي آليته. ولقد شهدنا تخفيضًا شديدًا في عدد ساعات العمل خلال المائة سنة الأخيرة، وليس بمُستبعدٍ أن يهبط عدد ساعات العمل إلى أربع أو حتَّى اثنين في اليوم. كما أنَّنا نلحظ اليوم انقلابًا أساسيًّا في طريقة العمل، وينقسم العمل الواحد إلى جزئيات صغيرة جدًّا بحيث يُصبح واجب كل عامل أن يقوم بعملية آلية يسيرة لا تتطلَّب منه التفاتًا إيجابيًّا، بل إنَّه ليستطيع خلالها أن يسترسل في أحلام اليقظة وفي التخيلات. ونحن فوق ذلك نستزيد من الأدوات الآلية التي تعمل «بذهنها» لا بذهن الإنسان في مصانع نظيفة صحية حسنة الإضاءة. ولا يُؤدِّي العامل شيئًا سوى أن يُراقب آلة ما أو يجذب رافعة بين الحين والحين. ويقول أصحاب الدعوى إلى آلية العمل: إنَّ الآلية التامة للعمل هي أملنا النهائي. ولا بُدَّ أن ينحصر عمل الفرد في ساعات قلائل

كل يوم، ويجب أن يكون عمله مريحًا له، وألَّا يتطلَّب منه شدة التنبُّه، وأن يكون رتيبًا، يتم بغير وعي، وينبغي أن ينتقل مركز الاهتمام إلى ساعات الفراغ في حياة الأفراد.

وهي حجج تبدو مقنعة لأول وهْلة، ومن ذا الذي يستطيع أن يقول إنَّ المصنع الآلي البحت، وزوال كل عمل قذر شاقٍّ ليس الهدف الذي يتجه نحوه تطوُّرنا الصناعي؟ غير أنَّ هناك اعتبارات عديدة تمنعنا من أن نجعل آلية العمل أملنا الرئيسي في إنشاء مجتمع سليم.

فنحن أولًا نشك في أنَّ آلية العمل تُؤدِّي إلى النتائج التي يزعمها المنادون بها. وهناك دلائل كثيرة تؤيد شكوكنا. فقد أثبت البحث أنَّ العُمَّال يزداد مَقتُهم للعمل كلما زاد اعتماده على طريقة الإنتاج الكبير الذي تُستخدم فيه الآلات، لِمَا يتصف به هذا الإنتاج من التكرار والخطوات الآلية. كما لوحظ أنَّ العُمَّال يتغيَّبون في مصانع الإنتاج الكبير بنسبة أكبر من تغيُّبِهم في المصانع الصغيرة. وهم يتخلَّون عن العمل في المصانع الكبيرة بنسبة أعلى من تخلِّيهم عنه في المصانع الصغيرة. ويزعم علماء علم النفس الصناعي أنَّ إطلاق أحلام اليقظة على سجيتها وإرسال الخيال، الذي يتهيأ للعامل في العمل الآلي، يُعاون على توفير صحة العامل معاونة إيجابية. ونحن نشك في هذا الزعم؛ لأنَّ أحلام اليقظة هي في حقيقتها دليل على ضعف ارتباط الحالم بالحقيقة. وهذه الأحلام لا تُنْعِش النفس وتُريح الأعصاب كما يزعمون، ولكنَّها هروب من الواقع بكل ما يتميَّز به الهروب من نتائج سلبية. وكذلك يزعم علماء علم النفس الصناعي أنَّ انعدام تركيز الذهن في عمل بعينه أمر مُستحَب وهو مِمَّا يُميِّز إنسان العصر الحديث عامة، هذا الإنسان الذي يستطيع أن يُؤدِّي ثلاثة أشياء في وقتٍ واحد؛ لأنَّه لا يُركِّز ذهنه في شيء واحد من هذه الأشياء. وهم يزعمون أنَّ في ذلك تخفيفًا على عملية التفكير، يُفيد العقل ويُريح الذهن. ولكن الحقيقة على نقيض ذلك؛ لأنَّ كل نشاط مُركَّز، سواء كان عملًا أو لعبًا أو راحة (والراحة كذلك نوع من أنواع النشاط) يبعث على القوة، وكل نشاط لا يتوفَّر فيه التركيز ينتهي بالشعور بالتعب. ويستطيع كلٌّ منَّا أن يتحقَّق من صحة هذا الرأي إذا وضع نفسه موضع الملاحظة.

وحتَّى لو صحَّ ما يزعم المعارضون، فإنَّ الآلية وتخفيض ساعات العمل وبخاصةً إذا تجاوزنا أوروبا وأمريكا إلى آسيا وأفريقيا — اللتين لم تبدأ فيهما بعد الثورة الصناعية — لا بُدَّ أن تستغرق أجيالًا عدة حتَّى تصل إلى درجة ملحوظة.

فلنغض الطرف إذن عن هذا الاعتراض ونعود إلى التساؤل: هل يستمر الإنسان خلال بضع مئات من السنين المُقبِلة في إنفاق أكثر نشاطه في عمل لا يشترك فيه اشتراكًا فعليًّا،

عمل ليس له لذلك عنده معنى؛ يترقَّب الوقت الذي لا يتطلَّب فيه العمل جهدًا كبيرًا؟ وماذا عسى أن يحدث له خلال ذلك؟ أفلا يزداد انفصاله عن طبيعته في ساعات عمله، بل وفي ساعات فراغه كذلك؟ أوليس الأمل في عمل بغير جهد حلمًا من أحلام اليقظة يقوم على توهُّم حب الإنسان للكسل، وشغفه باستخدام الآلات ذات الأزرار، وهو وهْم باطل؟ أوليس العمل جزءًا أساسيًّا من وجود الإنسان لا يُمكن ولا ينبغي، أن يكون تافهًا غاية التفاهة؟ أوليست طريقة العمل في حد ذاتها عنصرًا أساسيًّا في تكوين شخصية الفرد؟ وهل لا يُؤدِّي العمل الآلي المطلق إلى حياة آلية مطلقة؟

ألا يُشير مجرد هذا التساؤل إلى ضرورة مساهمة العامل في العمل مساهمة إيجابية فعَّالة فيها مسئولية وفيها إدراك لسير العمل كله والهدف منه، وإلى ضرورة إشراك العامل في إدارة العمل، وتحسين علاقته بالعمل ذاته وبأصحاب العمل، وزملائه فيه؟ وهو ما أُسمِّيه بالاشتراكية الاجتماعية؟

إن هذه الأسئلة كلها شكوك تتعلَّق بتمجيد العمل الآلي. والآن نعالج ذلك الرأي الذي يُنْكِر أن يكون للعمل جاذبية أو يكون له معنًى، ويُنكر تبعًا لذلك أن يقوم العمل على أساس إنساني صحيح. إنَّ أصحاب هذا الرأي يقولون: إنَّ العمل بالمصنع الحديث لا يُؤدِّي بطبيعته إلى اللَّذَّة أو إلى رضا النفس، كما أنَّ هناك أعمالًا مُنفِّرة بطبيعتها لا بُدَّ من أدائها. ولا يُمكن إشراك العامل إشراكًا إيجابيًّا في الإدارة؛ لأنَّ ذلك لا يتفق وما تتطلَّبه الصناعة الحديثة، ويُؤدِّي إلى الفوضى. وفي ظل هذا النظام لا بُدَّ من الطاعة. ولا بُدَّ من أن يُلائِم المرء بين نفسه وبين روتينية العمل، حتَّى يقوم بواجبه على الوجه الصحيح. والإنسان كسول بطبعه. ولا يميل إلى تحمُّل المسئولية. ولا مندوحةَ لنا إذن عن تهيئته للقيام بعمله بأيسر السُّبل ودون أن يتصرَّف تصرُّفًا فيه شيء من التلقائية والابتكار.

ولكي نُعالج هذه المزاعم على أساس صحيح لا بُدَّ لنا من البحث في مشكلة «الكسل» و«الدوافع المتنوعة التي تدفع الإنسان إلى العمل».

من العجيب أن يعتقد — حتَّى اليوم — جماعة من علماء النفس ومن غير علماء النفس كذلك في «كسل» الإنسان الطبيعي، في حين أنَّ الوقائع التي نُلاحظها لا تُؤيِّد هذا الرأي. إنَّ الكسل ظاهرة لمرض عقلي، وليس البتة من طبيعة الإنسان. والواقع أنَّ الملل وحيرة الإنسان فيما يصنع بنفسه وبحياته من أسوأ أسباب الألم النفسي. والمرء يهمه أن ينفق جهده بطريقة لها عنده معنًى حتَّى إنْ لم ينل لهذا الجهد جزاءً ماليًّا أو أي نوع آخر من أنواع الجزاء؛ وذلك لأنَّ الإنسان لا يستطيع أن يُطيق الملل الذي ينشأ عن انعدام الحركة والنشاط.

انظر إلى الأطفال إنَّهم لا يكسلون قط. إذا لاقوا شيئًا من التشجيع، بل وبغير تشجيع، تراهم مشتغلين باللعب، وبتوجيه الأسئلة، وابتكار القصص، لا يدفعهم إلى ذلك سوى المتعة من مجرد النشاط. كما أنَّ الشخص الذي لا يجد لذة في أداء أي عمل يُعْتَبر من الناحية النفسية مريضًا مرضًا خطيرًا، ينحرف في مسلكه عن الحالة العادية للطبيعة البشرية. ولدينا أمثلة كثيرة عن العُمَّال أثناء التعطُّل الذين يُعانون من «الراحة» مثلما يُعانون من الحرمان المادي، أو أشد، ولدينا كذلك ما يدلُّ على أنَّ كثيرًا من الأشخاص بعد الخامسة والستين مِمَّن يضطرون إلى التقاعد عن العمل اضطرارًا يشعرون بمنتهى التعاسة، وتتدهور صحتهم ويقعون فريسة للمرض.

وهناك — برغم ذلك — أسباب قوية تُبرِّر العقيدة الشائعة في حب الكسل الكامن في طبيعة الإنسان، وأهم هذه الأسباب هو أنَّ العمل — بالصورة التي يسير عليها، والتي تجعل العامل منفصلًا في نشاطه الخارجي عن رغباته الباطنية — مُمل لا يُرضي. وأنَّ قدرًا كبيرًا من توتُّر الأعصاب والعداوة يتولَّد في النفوس، ويُؤدِّي ذلك إلى الانصراف عن العمل الذي يقوم به المرء وعن كل ما يتعلَّق به. ونجد نتيجة لذلك أنَّ الميل إلى الكسل وإلى «عدم العمل» مثلٌ أعلى عند كثير من الناس. ومن ثمَّ تراهم يعتقدون أنَّ الكسل هو الحالة الطبيعية، ولا يَنمُّ عن حالة مَرَضية في طريقة الحياة تنشأ عن انفصال العمل عن طبيعة الإنسان، مِمَّا يجعله نشاطًا ليس له معنًى، وبفحص الآراء السائدة عن دوافع العمل يتبيَّن أنَّها كلها تقوم على أساس انفصال العمل عن رغبات العامل، ومن ثمَّ فإن نتائج الفحص لا تنطبق على العمل الجذَّاب الذي يتفق ورغبات العامل.

إنَّ النظرية التقليدية الشائعة هي أنَّ «المال» هو الدافع الأساسي للعمل، ولهذا الرأي معنيان مختلفان؛ أولهما: أنَّ الخوف من الجوع هو الدافع الأساسي للعمل، وفي هذه الحالة يكون الرأي صحيحًا. وإنَّ كثيرًا من الأعمال لا يُمكن البتة قبوله بالأجور التي تُدْفَع فيه أو بالشروط التي يفرضها صاحب العمل إلَّا إذا كان العامل مُهدَّدًا بالجوع إذا هو رفض هذه الشروط. ولا يُمكن أن يُؤدَّى العمل البغيض المنحط في مجتمعنا تطوُّعًا، وإنَّما يُؤدَّى؛ لأنَّ الحاجة إلى كسب العيش تُرغم كثيرًا من الناس على أدائه.

بَيْد أنَّ ما يُقْصَد بدافع المال ليس هو في الحقيقة هذا. إنَّما يُقْصَد به الرغبة في اكتساب «المزيد» من المال كحافز لمضاعفة الجهد في العمل. ويقول أصحاب هذا الرأي: إنَّ الإنسان لا يشتغل البتة إذا كان يفقد الأمل في زيادة التعويض المالي، أو — على الأقل — لا يهتم بالعمل إنْ هو أُرغم على أدائه.

ولا تزال هذه العقيدة مُسيطرة على عقول أكثر رجال الصناعة، وعلى كثير من رؤساء النقابات. وباستفتاء هؤلاء عن العامل الهام في زيادة إنتاج العامل كانت الإجابة كالآتي:

٤٤٪	المال وحده
٢٨٪	المال أهم العوامل، ولكن هناك إلى جانبه عوامل أخرى غير ملحوظة لها هي الأخرى كذلك أهميتها
٢٨٪	المال له أهميته. ولكنَّه يفقده الأهمية بعد حد مُعيَّن
١٠٠٪	

والواقع أنَّ أصحاب الأعمال في جميع أرجاء العالم يعتقدون أنَّ ما يتناوله العامل من أجور هو أقوى البواعث على زيادة إنتاج العامل، فيؤدِّي بالتالي إلى زيادة كسب العُمَّال وأصحاب العمل، ويُؤدِّي إذن بطريق غير مباشر إلى قِلَّة الغياب، وسهولة الإشراف، وما إلى ذلك.

ومِمَّا لا شك فيه أنَّ الدافع المالي لا بُدَّ أن يلعب دورًا هامًّا ما دام هو الباعث الوحيد على العمل؛ لأنَّ العمل في حد ذاته مملٌّ لا يُرضي النفوس. وهناك أمثلة كثيرة نرى الناس فيها يختارون العمل الذي يُجزي مالًا أقل إذا كان العمل نفسه أكثر تشويقًا.

وبالإضافة إلى باعث الكسب المالي، نجد أنَّ «الكرامة» و«المكانة» «والنفوذ» الذي يُصاحب المال من الدوافع الأساسية كذلك إلى العمل. وليست بنا حاجة إلى البرهان على أنَّ شهرة النفوذ واحتلال المكانة الممتازة هي أقوى دافع للعمل اليوم بين أفراد الطبقة الوسطى والطبقة العُليا. إنَّ أهمية المال في الحقيقة ترجع — إلى حدٍّ كبير — إلى أنَّه يُمثِّل الكرامة كما يُمثِّل الضمان والراحة على الأقل. ولكن الدور الذي تلعبه الحاجة إلى الكرامة كذلك بين العُمَّال والكَتَبة والصفوف الخلفية في البيروقراطية الصناعية والتجارية، كثيرًا ما يهمل. فكما أنَّ التليفون الشخصي، والمكتب الضخم، للموظف الكبير، من الدوافع السيكولوجية للإحساس بالأهمية. فكذلك تكون العلاقة النحاسية التي يحملها الساعي في المصرف أو الخادم في الفندق الفخم.

إنَّ المال والكرامة والنفوذ هي الدوافع الأساسية في الوقت الحاضر للجانب الأكبر من السُّكَّان، وأقصد بهم المستخدمين. بَيْد أنَّ هناك دوافع أخرى، منها الشعور بالفخر لبناء «عمل اقتصادي مستقلٍّ» وأداء «عمل ينم عن المهارة». وكلا هذين الدَّافِعَين يجعل

للعمل معنًى أكبر وجاذبية أعظم مِمَّا يضفيه عليه دافع المال والنفوذ. ولكن إذا كانت للاستقلال الاقتصادي والمهارة أهمية يفخر بها رجل الأعمال المستقل، والصانع، والعامل الماهر، كما كانت الحال في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، فقد قلَّت أهمية هذين الدافعين في الوقت الحاضر إلى حدٍّ كبير.

وقد أخذ عدد المستخدمين يتزايد عن عدد أصحاب الأعمال المستقلة، فقد كان زهاء أربعة أخماس السُّكَّان المشتَغِلين في بداية القرن التاسع عشر أصحاب مشروعات خاصة. وفي حوالي عام ١٨٧٠م أصبح ثلث السُّكَّان فقط من هذه الفئة. وفي عام ١٩٤٠م أمست هذه الطبقة المتوسطة القديمة تشتمل على خُمس السُّكَّان المشتغلين فقط.

وهذا الانتقال من العمل المُستقل إلى الخدمة يُؤدِّي إلى السخط على العمل للأسباب التي سبق ذكرها. فإنَّ المُستخدم — على خلاف المستقل في عمله — لا يعمل وفقًا لرغباته الشخصية، فعمله ينفصل عن نفسه. وسواء تقاضى راتبًا كبيرًا أو صغيرًا فهو تابع لنظامٍ معينٍ، لا يعمل شيئًا لنفسه.

وهناك عامل واحد يُمكن أن يُضيِّق الهُوة التي تفصل بين العمل والقائم به، وذلك هو المهارة المطلوبة في أدائه. غير أنَّ التطوُّرات الحديثة تُخفِّف أيضًا من الحاجة إلى المهارة، وبالتالي تدعو إلى زيادة الفصل بين العمل ونفسية العامل.

وليس من شكٍّ في أنَّ عُمَّال المكاتب بحاجة إلى قَدْر مُعيَّن من نوع من أنواع المهارة في الخدمة. غير أنَّ هذه المهارة الحقيقية تفقد أهميتها بالنسبة إلى المهارة المُصطَنعة التي تستند إلى «التظَرُّف» الذي يتظاهر به العامل لكي يُحسن عرض نفسه أو بيعها. وكذلك كانت للعامل الصناعي قديمًا مهارة عامَّة يستخدمها في كل ناحية من نواحي العمل. وقد فقدت هذه المهارة أهميتها لتحل محلها المهارة الجزئية التي لا تحسن إلَّا جانبًا يسيرًا من العمل دون الجوانب الأخرى.

وأكثر الناس مستخدمين لا يُطْلَب منهم إلَّا قليل من المهارة. وتكاد لا تُتاح لهم الفرصة لتنمية أيَّة موهبة خاصة، أو لإظهار أي عمل ممتاز، وقد يكون لدى رجال الإدارة وأصحاب المهن الرفيعة على الأقل قَدْر من الاهتمام لا بأس به لعمل شيء شخصي إلى حدٍّ ما، ولكن الغالبية العظمى تبيع جهدها البدني وشيئًا يسيرًا من قُدرتها الذهنية لصاحب عمل من الأعمال، ويستخدمون هذا الجهد في تلك القدرة في اجتلاب ربحٍ لا نصيب لهم فيه، وفي أمور ليس لهم بها اهتمام، ولغرض واحد هو كسب العيش، وانتهاز فرصة يسيرة لإشباع ما عندهم من نَهَم للاستهلاك.

ولا يُمكن أن يترتَّب على هذه الحياة التي يُرْغَمون عليها إرغامًا إلَّا السخط، وتبلُّد الحس، والملل، والتعاسة، والإحساس بالتفاهة، وشعور غامض بأنَّ الحياة لا معنى لها. وقد لا يعي الناس هذه الأمراض الاجتماعية، وقد يُقابلونها بفرار جنوني إلى نشاط آخر يجدون فيه مهربًا من هذه الحال السيئة، أو باحتدام الشهوة للاستزادة من المال أو النفوذ أو الكرامة. وليست لهذه الدوافع الأخيرة أهمية إلَّا لأنَّ الشخص الذي يقوم بعمل لا يتصل بحاجاته النفسية لا يسعه إلَّا أن يبحث عن مثل هذا التعويض يسد به فراغ النفس، وليست بالدوافع «الطبيعية» أو أهم البواعث على العمل.

وهل هناك دليل محسوس على أنَّ أكثر الناس اليوم ساخطون على أعمالهم؟

عندما نُحاول أن نُجيب عن هذا السؤال نُحبُّ أن نُفرِّق بين السخط أو الرضا يحسهما المرء شعوريًّا، أو يكبتهما في اللاشعور. يتضح من تجارب التحليل النفسي أنَّ الإحساس بالتعاسة والسخط يُمكن أن يُكبت في أعماق النفس. وقد يحس المرء شعوريًّا برضا النفس، ولكن أحلامه وأمراضه النفسية وما يُصيبه من أرق وما شابه ذلك من أعراض يُعبِّر عن السخط المكبوت. ويُقوِّي الميل إلى كبت السخط والتعاسة. إنَّ الرأي السائد هو أنَّ السخط معناه «الفشل» والشذوذ وعدم النجاح، إلى آخر ذلك مِمَّا يهم المرء أن يُخفيه ولا يُبديه. ونضرب لذلك مثلًا الرجل الذي يحسب شعوريًّا أنَّه سعيد في زواجه، ويُعبِّر عن هذا الرأي مُخلصًا حينما يُسأل، وهو في الواقع وحقيقة الأمر شقي تَعِس في زواجه، ولكنَّه يكبت هذا الإحساس في أعماق نفسه حتَّى لا يظهر للناس فيَصِمُونه بالفشل في الحياة، وهي وصمة يُحاول ألَّا تلصق به بأيَّة حال من الأحوال.

ويُؤيِّد هذا الرأي الذي نزعمه الحقائق التي تجمَّعت لدينا عن نسبة الرَّاضِين شعوريًّا بوظائفهم. فقد تبيَّن بالإحصاء أنَّ ٨٥٪ من أصحاب المهن الرفيعة ورجال الإدارة راضون عن عملهم مستمتعون به، و٦٤٪ من المُوظَّفِين الكِتابِيِّين، و٤١٪ من عُمَّال المصانع قانعون بأعمالهم. وتدل هذه الأرقام على أنَّ نسبة الرضا بين أرباب المهن الرفيعة ورجال الإدارة أعلى منها بين الموظفين الكتابيين والعُمَّال. ولَمَّا كان أكثر الناس من هاتين الطبقتين فمعنى ذلك أنَّ أكثر الناس غير راضٍ عن عمله أو قانع به. وإذا أدخلنا في اعتبارنا السخط اللاشعوري وجدنا أنَّ نسبة السخط أعلى من ذلك بكثير. فإذا نحن أخذنا أصحاب المهن الرفيعة ورجال الإدارة الذين يحسبون أنفسهم راضين عن عملهم قَانِعِين به، وفحصنا كَمْ منهم يُعاني من ارتفاع ضغط الدم ومن القروح المعوية والأرق والتوتُّر العصبي والملل الذي ينجم عن المتاعب النفسية، وغير ذلك من الأمراض التي تنشأ عن السخط المكبوت،

وَجَدْنا منهم عددًا كبيرًا من المُصابين، وهي جميعًا أمراض تنشأ عن السخط المكبوت. ونستطيع إذن أن نقول ونحن واثقون: إنَّ عدد الأشخاص الراضين بعملهم فعلًا والذين يستمتعون بما يعملون، أقل بكثير من النسبة التي ذكرناها آنفًا.

أمَّا العُمَّال وموظفو المكاتب فإنَّ نسبة الساخِطِين شعوريًّا بينهم عالية جدًّا. وليس من شكٍّ في أنَّ عدد الساخِطِين عن غير وعي أعلى أيضًا من ذلك. ويدل البحث على أنَّ الأسباب الأساسية للتغيُّب عن العمل هي الأمراض العصبية والنفسية (حوالي ٥٠٪ من عُمَّال المصانع يُعانون أمراضًا عصبية). كما أنَّ الملل والتنقُّل من عمل إلى آخر من الظواهر الأخرى التي تدل على السخط والاستياء.

ومن أهم الدلائل على السخط — من الناحية الاقتصادية — ما نجده عند عُمَّال المصانع من ميلٍ شديد إلى الامتناع عن بذل قُصارى الجهد في العمل، فلا يقوم الواحد منهم في أكثر الأحيان إلَّا بإنفاق الحد الأدنى من المجهود.

ومن هذا نرى أنَّ هناك قدرًا كبيرًا من السخط الشعوري، واللاشعوري، من نوع العمل الذي يُتيحه مجتمعنا الصناعي لأكثر أعضائه. فنُحاول أن نُعالج هذا السخط بدوافع المادة والكرامة. ولا نُنكر أنَّ هذه الدوافع تبعث على شدة الاهتمام بالعمل. وبخاصة في الصفوف الوسطى والعليا من العامِلِين، ولكن إقبال الناس على العمل بهذه الدوافع شيء، وأداء طريقة هذا العمل إلى الصحة العقلية والسعادة شيء آخر. ونحن حين نناقش الدوافع إلى العمل لا ننظر إلَّا إلى مقدار الإقبال عليه، أي نبحث إن كان هذا الدافع أو ذاك مِمَّا يزيد من إنتاج العمل «الاقتصادي»، ولكنَّا لا نأبه إن كان العمل يُؤدِّي إلى الصحة العقلية وإلى السعادة أو لا يُؤدِّي؛ أي لا نبحث إن كان العمل يزيد الإنتاج من ناحيته «الإنسانية». إنَّنا نتجاهل أنَّ هناك دوافع كثيرة قد تحمل الشخص على أن يقوم بعمل ما، ولكنَّها في الوقت نفسه تعوق نمو شخصيته. فالشخص قد يَجِدُّ في عمله خوفًا، أو بدافع من إحساسه بالذنب إن أهمل. والأمراض النفسية تمدنا بكثير من أمثلة الدوافع العصبية التي تُؤدِّي إلى مُضاعَفة النشاط من ناحية، وإلى الفتور من ناحية أخرى.

ويحسب أكثر الناس أنَّ نوع العمل الذي يسود المجتمعات في العصر الحاضر، وأقصد به العمل الذي لا يتفق واحتياجات العامل الطبيعية، هو النوع الوحيد الممكن؛ ومن ثمَّ فإنَّ النفور من العمل طبيعي، ومن ثمَّ فإنَّ المال والكرامة والنفوذ هي وحدها ما يُحفِّزنا إلى أداء العمل، ولكنَّا لو أرسلنا الخيال بعيدًا لألفينا في حياتنا وفي حياة أطفالنا ما يدل على أنَّنا نميل إلى إنفاق ما لدينا من نشاط في عمل ذي معنًى، وأنَّنا نشعر بالنشوة

الشديدة إذا وُفِّقنا إلى إشباع هذا الميل، وأنَّنا نقبل السُّلطة المعقولة طواعية وبنفس رَضِيَّة إذا كان ما نعمل له في نفوسنا ما يُبرِّره.

ويعترض علينا في ذلك أكثر الناس قائلين بأنَّ هذا الرأي ليست له أيَّة قيمة عملية؛ لأنَّ العمل الصناعي الآلي لا يُمكن بطبيعته أن يكون ذا معنًى ولا يُمكن أن يُرضي الفؤاد أو يُمتِّع النفس. وليس من هذا العمل الآلي مَفر إلَّا إنْ تخلَّينا عن إنتاجنا العملي. ولهؤلاء أقول: إنَّ للعمل وجهين: أحدهما عملي فني لا يُمكن تعديله، والآخر اجتماعي، يتعلَّق بعلاقة العامل بالعمل وبصاحب العمل وبزملائه فيه، وهذا الوجه يقبل التعديل بحيث يُحبِّب العامل في عمله ويجذبه إليه.

(د) دوافع الاهتمام والمشارَكة

إذا نظرنا إلى ظروف العمل من وجهتيها العملية والاجتماعية، مُنفصلَتَين، وَجدْنا أنَّ أنواعًا كثيرة من العمل يُمكن أن تكون جذَّابة من الوجهة الفنية العملية إذا كانت لها قيمة اجتماعية، وهناك من ناحية أخرى أنواع من العمل لا يُمكن بطبيعتها أن تكون من الوجهة الفنية العملية شائقة، ولكن قيمتها الاجتماعية تُضفي عليها جاذبية ومعنًى.

ومن الأعمال المُمتِعة من الناحية العملية، التي ليست لها من الناحية الاجتماعية قيمة تُذْكَر، عمل البستاني. فكم من رجل يَودُّ لو كان عمله في البستان. ولكن مَهما ارتفع أجر العمل في فلاحة البساتين فهو عمل لا يُحقِّق مطامع أولئك الذين يتطلَّعون إلى المكانة الاجتماعية. فكم مدير من مديري الأعمال التِّجارية الكبرى يجد في فلاحة البساتين مُتعة لا يجدها في عمله إذا كان للفلاحة قدر اجتماعي. ولنأخذ مثالًا آخر: عمل المُناوِل في المطعم؛ إنَّ هذه المهنة يمكن أن تكون مهنة جذَّابة جدًّا لكثير من الناس بشرط أن ترتفع مكانتها في المجتمع، فهي تسمح بتبادل الاتصال الشخصي في أكثر الأحيان، وهي مصدر للسرور حينما يَنصَح المُناوِل مخدومه عمَّا عنده من أطعمة شهية، وحينما يُقدِّم هذه الأطعمة بشكل مستساغٍ، إلى غير ذلك من عمل المُناوِل. وكم من رجل يكون بعمل المُناوِل أسعد منه بالانكباب على مكتب يجمع ويطرح أرقامًا ليس لها عنده معنًى، لولا حِطَّة عمل المُناوِل من الناحية الاجتماعية وانخفاض راتبه. وكم من رجل يود لو كان من سائقي السيارات، لولا أنَّ عمل السائق عديم القيمة من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية.

وكثيرًا ما يُقال: إنَّ هناك أنواعًا مُعيَّنة من العمل لا يُحب أحد أن يُؤدِّيها ما لم ترغمه الضرورة الاقتصادية، كالعمل في منجم من المناجم مثلًا. ولكنَّا لو وضعنا في اعتبارنا تنوُّع

الشخصيات، ونزوات الناس الشعورية واللاشعورية، علمنا أنَّ هناك عددًا كبيرًا من الناس، العمل في باطن الأرض واستخراج ثرواتها له عندهم جاذبية كبرى لولا المثالب الاجتماعية والمالية لهذا النوع من العمل. ومن القليل النادر أن تجد عملًا من الأعمال لا يجتذب إليه نوعًا مُعيَّنًا من الشخصيات، بشرط أن تكون للعمل قيمة اجتماعية واقتصادية.

ولو فرضنا أنَّ كل هذه الاعتبارات صحيحة مطابقة للواقع، فمِمَّا لا شكَّ فيه أنَّ كثيرًا من العمل الروتيني البحت الذي تتطلَّبه الصناعة الآلية لا يُمكن أن يكون في حد ذاته مصدرًا للمتعة ورضا النفس. وهنا كذلك يتبيَّن أنَّ الفرق بين الوجهة الفنية العملية والوجهة الاجتماعية للعمل ذو أهمية قصوى. فقد تكون الوجهة العملية غير شائقة حقًّا، ولكن ظروف العمل في مجموعها تُوفِّر للعامل درجة كبيرة من الاطمئنان النفسي.

وإلى القارئ بعض الأمثلة التي تُوضِّح له ما أقول. إذا قارنَّا مثلًا بين الزوجة التي تُعْنَى بالبيت وتقوم بالطهو، والخادمة التي تُؤجر على أداء العمل ذاته، وجدنا أنَّ العمل من وجهته العملية للزوجة والخادمة سواء، ليس في صميمه مِمَّا يُمتع النفس. ولكنَّه يختلف في معناه ويختلف في تقديره عند الزوجة وعند الخادمة، بشرط أن تكون الزوجة على صلة طيبة بزوجها وأطفالها وبشرط أن تكون الخادمة عادية في صِلَاتها لا تربطها بمخدومها رابطة عاطفية. فالزوجة لا ترى العمل سخرة كما تراه الخادمة التي لا تُؤدِّيه إلَّا لحاجتها إلى الأجر الذي تتقاضاه نظير خدمتها. والسبب في هذا الفارق بين موقف الزوجة وموقف الخادمة واضح جدًّا. فإن كان العمل من الوجهة العملية هو بعينه في كلتا الحالتين، فهو ليس كذلك من الوجهة الاجتماعية. فهو بالنسبة للزوجة جزء من مجموع علاقاتها بزوجها وأطفالها، وهو بهذه الصفة يكتسب عندها معنًى وقيمة. أمَّا الخادمة فهي لا تُحس هذا الرضا النفساني الذي تحسه الزوجة بالنسبة لوضعها في المجتمع فيما يتعلَّق بأداء هذا النوع من أنواع العمل. ومن ثمَّ فإنَّ العمل يفقد عند الخادمة معناه، وتراها مُتبرِّمة به ساخطةً عليه.

ولنضرب مثالًا آخر: ذلك البائع المُتجوِّل الذي يعرض بضائعه الشخصية التي يمتلكها في السوق. إنَّ العمل في طبيعته العملية — انتظار المُشتَرين طيلة النهار، والإجابة بين الحين والحين عمَّا يُوجَّه إليه من سؤال عن الثمن والصِّنف وما إلى ذلك، العمل من هذه الناحية مُمل بغيض للبائع كما هو لزميله في المحل التجاري الكبير. ولكنَّ هناك فارقًا أساسيًّا — برغم ذلك — بينهما. فظروف السوق بالنسبة للبائع المتجول تُهيِّئ له اتصالًا إنسانيًّا مُثيرًا شديدًا بغيره من الناس. وهو يتجاوب مع عملائه في بِشر وسرور،

يستمتع بالتحدُّث إليهم، ولا يضيره أن يُباشر عمله طيلة اليوم؛ لأنَّه يجد في الصلة بالناس متعة وسلوى. أمَّا زميله البائع في المتجر الكبير فظروفه تختلف عن ذلك كل الاختلاف. إنَّ صلته بالمشترين على غير أساس إنساني؛ لأنَّها لا ترتبط بالعمل الذي يملكه بشخصه. فهو يعمل وكأنَّه جزء من آلة البيع. يخشى أن يُفصَل من عمله، شغوف بكثرة البيع حتَّى يرضى عنه أصحاب العمل. ومن ثمَّ فإنَّ ظروف عمله من الناحية الاجتماعية لا تقوم على أساس إنساني، فارغة، تخلو من كل نوع من أنواع الرضا النفساني، مِمَّا يُحسه البائع المُتجوِّل الذي يبيع ما يُنتج، ويتحوَّل ما يحصله إلى مكسب خاص له لا يحاسبه عليه أحد.

ولنعد الآن إلى الدراسات الحديثة في ميدان علم النفس الصناعي. هناك أدلة كثيرة على أهمية الفارق بين ظروف العمل الفنية العملية وظروفه الاجتماعية. وهناك أدلة كثيرة على الأثر القوي الحيوي الذي تُحدثه المشاركة الفعَّالة التي يتحمَّل العامل فيها تبعات عمله.

وقد دلَّت التجارب العملية على أنَّ اشتراك العامل في توجيه العمل تزيد من حبه له وتُضاعف من إنتاجه. إنَّ الترفيه عن العامل والإقلال من ساعات العمل لا يُحبِّب العامل في عمله بمقدار ما يُحبِّبه فيه اشتراكه في إدارته. إنَّ المرض النفسي والملل وقلة الإنتاج لا تنشأ عن رتابة الناحية الفنية في العمل، وإنَّما تنشأ عن انفصال العامل نفسانيًّا عن مجموع ظروف العمل من الناحية الاجتماعية. وبمجرد ما تقل حِدة الانفصال بإشراك العامل في شيء له عنده معنى، وله فيه صوت مسموع، تتغيَّر طريقة استجابته للعمل كلية، بالرغم من أنَّه يُؤدِّي نفس العمل من ناحيته الفنية.

(هـ) اقتراحات عملية

هل يُمكن تطبيق هذه الآراء تطبيقًا عمليًّا في الهيئات الصناعية والعملية المختلفة؟ إذا أمكن ذلك وجب أن تخلق للعمل ظروفًا يكرس فيها العامل حياته وجهده لشيء له عنده معنى، ويكون له فيه أثر محسوس، ويشعر فيه بالاتحاد مع زملائه أكثر مِمَّا يشعر بالانفصال عنهم، ويدرك فيه ما يعمله إدراكًا سليمًا، ويقتضي ذلك أن تكون ظروف العمل محسوسة ماسَّة به، وأن يُنظِّم العُمَّال في مجموعات صغيرة تكفي لتمكين الفرد من اتصاله ببقية الأفراد باعتبارهم كائنات بشرية حقيقية محسوسة، وإن يكن بالمصنع في جملته آلاف عديدة من العُمَّال. ومعنى ذلك إدخال نظام اللامركزية في العمل حتَّى

يتمكَّن كل فرد من المساهَمة الفعَّالة فيه وتحمُّل المسئولية، مع الإبقاء في الوقت ذاته على القيادة المُوحَّدة بالقدر الذي لا بُدَّ منه؛ لأنَّ الإدارة السليمة لأي عمل ضخم لا بُدَّ فيها من عنصر المركزية وعنصر اللامركزية في آنٍ واحد، بحيث لا تطغى ناحية على أخرى.

فكيف يُمكن أن يتم ذلك؟

إنَّ الشرط الأول للمُساهَمة الفعَّالة من جانب العامل أن يكون على علم تام لا بعمله الخاص به فحسب، ولكن بالمشروع من جميع نواحيه. ويجب أن يكون علمه بالعمل مُحيطًا بنواحيه الفنية المختلفة، وبالوظيفة الاقتصادية للمشروع الذي ينتمي إليه، وعلاقته بالاحتياجات الاقتصادية ومشكلات المجتمع بوجه عام. ويُمكن لإدارة المصنع أن تُنظِّم دراسات علمية وعملية لعُمَّاله لتبصيرهم بهذه الأمور.

ومَهما تكن أهمية العلم بسير العمل ووظيفة المشروع من الناحيتين الفنية والاقتصادية، فإنَّ ذلك وحده لا يكفي؛ لأنَّ المعرفة النظرية والاهتمام تتجمَّد وتموت إذا لم تتهيأ الفرصة لترجمتها إلى عمل. ولا يُمكن أن يكون العامل مُساهمًا فعَّالًا مهتمًّا مسئولًا إلَّا إذا كان له أثر في القرارات التي لها علاقة بظروف ما يخصُّه من عمل في المشروع، وظروف المشروع بأسره. إنَّ شعور العامل بانفصاله نفسيًّا عن العمل لا يُمكن التغلُّب عليه إلَّا إذا لم يكن مستخدمًا لرأس المال، وإذا لم يكن خاضعًا للأوامر تصدر له من أعلى، ولا يكون ذلك إلَّا إن أمسى شخصًا مسئولًا يستخدم رأس المال. وليس المهم في هذا الصدد مِلكية أدوات الإنتاج وإنَّما المهم هو المساهَمة في الإدارة وإصدار القرارات. والمشكلة هنا — كما هي الحال في الميدان السياسي — هي تجنُّب خطر الفوضى التي ينعدم فيها التخطيط المركزي والقيادة. ولا يتحتَّم أن يكون الخيار بين الإدارة المُركَّزة المُتسلِّطة وإدارة العُمَّال المُفكَّكة التي لا تسير على خطة مرسومة. إنَّما الحل المُوفَّق هو اندماج المركزية باللامركزية في الإدارة بدرجات معقولة. فتصدر القرارات من أعلى إلى أسفل، كما تُوجَّه من أسفل إلى أعلى.

إنَّ مبدأ الإدارة المشتَرَكة ومُساهَمة العُمَّال يُمكن تطبيقه بطريقة تجعل مسئولية الإدارة مُقسَّمة بين الإدارة المركزية من ناحية وصفوف العُمَّال من ناحية أخرى. تناقش المجموعات الصغيرة المستنيرة الأمور المُتعلِّقة بظروف عملهم الخاص وظروف المشروع كله؛ وتتسرَّب قراراتهم إلى الإدارة، وتُكوِّن أساس الإدارة المشتَرَكة الحقيقية. والمستهلك كذلك يجب أن يُشارك في إصدار القرارات وفي التخطيط بصورة ما؛ باعتباره مُساهمًا ثالثًا. إنَّ الغرض الأول لأي عمل هو خدمة الناس وليس كسب المال. فإنْ أخذنا بهذا المبدأ

تحتَّم أن يكون للمخدومين كلمة في عمل أولئك الذين يقومون على خدمتهم. وليس من السهل تحديد اختصاص صاحب المشروع والعامل والمستهلك في الإدارة — كما هي الحال في اللامركزية السياسية — ولكن المشكلة — بلا ريب — يُمكن التغلُّب عليها، إذا نحن آمنا بمبدأ الإدارة المشترَكة.

إنَّ مبدأ الإدارة المشترَكة معناه الحد الشديد من حقوق المِلْكية. إنَّ مالك المشروع — أو مالكيه — يجب أن يكون لهم الحق في نسبة معقولة من الربح لِمَا لديهم من أسهم في رأس المال، ولكن يجب ألَّا يكون لهم الحق في زيادة التأثُّر على الناس الذين يُمكن لرأس المال هذا أن يستأجرهم. وينبغي لهم — على الأقل — أن يُشرِكوا معهم في هذا الحق أولئك الذين يعملون في المشروع. وفيما يتعلَّق بالشركات الكبرى نجد في الواقع أنَّ حَمَلة الأسهم لا يُباشرون فعلًا حقوق ملكيتهم بإصدار القرارات. وإذا ما شارك العُمَّال حق إصدار القرارات مع الإدارة، فإنَّ الدور الفعلي الذي يلعبه حَمَلة الأسهم لا يتغيَّر تغيُّرًا يُذكر؛ لأنَّهم — على أيَّة حال — لا يهتمون بالاشتراك مع الإدارة في التوجيه. إنَّ إصدار قانون يُحتِّم إدخال نظام الإدارة المشتركة معناه الحد من حقوق الملكية، ولكنَّه لا يعني البتة أي انقلاب ثوري في هذه الحقوق. ومن رجال الاقتصاد مَن يقترح تحديد الربح الذي يتناوله المُساهمون على أن يُوزَّع باقي الأرباح على العُمَّال، ومنهم من يقترح أن يشتري العُمَّال نصيبًا من الأسهم يكفل لهم أغلبية الأصوات في الإدارة. وهناك اقتراح آخر مُؤدَّاه أن تشتري النقابات أسهمًا كافية في المشروعات التي تُمثِّل هذه النقابات عُمَّالها، وذلك للسيطرة على إدارة هذه المشروعات. ومَهما تكن الطريقة التي تُتبع فَهي طريقة تطوُّرية، تُتابِع الاتجاهات في علاقات المِلكية القائمة فعلًا، وهي وسيلة فقط لغاية مُعيَّنة، وتلك الغاية هي تمكين الناس من العمل من أجل هدف له معنًى بطريقة لها هي أيضًا معناها، فلا يكونون مجرد حملة لسلعة — هي جهدهم البدني ومهارتهم — سلعة تُشترى وتُباع كأيَّة سلعة أخرى.

ويجب عند اشتراك العُمَّال في إدارة العمل ألَّا تتكوَّن لديهم عصبية تفسد الغرض من هذا الاشتراك، ويجب ألَّا يتكوَّن لديهم إحساس «الفريق» الذي يرى من واجبه أن يهزم خصمه. فهذا شعور أناني غير اجتماعي، وهو لب الشعور الذي يدفع المرء إلى أن يحيا الحياة الانفصالية التي شرحناها فيما تقدَّم من هذا الكتاب. في حين أنَّ الحياة المثالية تهدف إلى التماسك مع الجنس البشري كله. والتماسك الاجتماعي بين أعضاء «فريق» واحد مع خصومة كل من يخرج عن هذا الفريق ليس بالشعور الاجتماعي الصحيح. إنَّما هو امتداد للأنانية.

وأُحبُّ أن أختتم هذه الملاحظات على مشاركة العُمَّال في الإدارة بأن أُؤكِّد مرة أخرى — حتَّى إن كان في ذلك شيء من التكرار — أنَّ كل الاقتراحات التي ترمي إلى إدخال العنصر الإنساني في العمل لا تهدف إلى زيادة الإنتاج الاقتصادي، ولا تهدف إلى الاقتناع بالعمل في حدِّ ذاته، أن تهدف إلى بناء اجتماعي يختلف عن البناء الحالي كل الاختلاف، بناء اجتماعي النشاط الاقتصادي فيه جزء من الحياة الاجتماعية فقط، بل وجزء ثانوي منه. فالإنسان لا يستطيع أن يفصل نشاط العمل عن النشاط السياسي، وعن استخدام أوقات الفراغ، وعن الحياة الخاصة. وإذا أصبح العمل شائقًا دون أن تكون ميادين العمل الأخرى إنسانية كذلك، فإنَّ موقف الإنسان من الحياة لا يتغيَّر كثيرًا، بل إنَّ العمل نفسه لا يُمكن بغير ذلك أن يكون شائقًا. إنَّ أسوأ ما في ثقافتنا في العصر الحاضر أنَّها تفصل ميادين الحياة المختلفة وتركن كُلًّا منها في زاوية مستقلة، والطريق إلى سلامة العقل يتوقَّف على التغلُّب على هذه التفرقة وعلى تحقيق الوحدة والتكامل داخل المجتمع وفي دخيلة كل فرد من أفراد البشر.

وقد تحدَّثت من قبل عن تشاؤم كثير من الاشتراكيين من النتائج التي انتهى إليها تطبيق الاشتراكية. غير أنَّ الوعي قد اشتدَّ أخيرًا بأنَّ الخطأ ليس مصدره هدف الاشتراكية الأساسي، أو إنشاء مجتمع لا يحيا فيه الفرد حياة منفصلة، بل يُشارك كل عامل فيه مشارَكة فعَّالة يتحمَّل فيها التبعات في ميدان الصناعة والسياسة، وإنَّما مصدر الخطأ المُبالَغة في الاهتمام بالملكية الفردية وما يُقابلها من ملكية اشتراكية، وإهمال العوامل الإنسانية والاجتماعية الصحيحة. وقد أخذ الوعي يشتد بضرورة فهم الاشتراكية على أساس مساهمة العُمَّال ومشاركتهم في الإدارة، وعلى أساس اللامركزية، وإدراك العامل إدراكًا محسوسًا لسير العمل، بدلًا من حصر الاهتمام في الفكرة المُجرَّدة عن المِلكية. وفي الإدراك الجديد للاشتراكية تنصهر آراء أوين وفوربيه وكروبتكن، وغيرهم من الاجتماعيين الدينيين والدنيويين، بآراء ماركس وإنجلز، ويرتاب المرء في «الأهداف البعيدة» المُجرَّدة، ويشتد اهتمامه بالشخص الملموس، وبالوقت الحاضر، والمكان الحالي. كما تأمل الاشتراكية الجديدة أن يشتد إدراك الاشتراكيين الديمقراطيين والإنسانيين لضرورة بدء الاشتراكية بنفسها، بمعنى أن تبدأ باشتراكية الأحزاب الاشتراكية، ولا نقصد بالاشتراكية هنا — بطبيعة الحال — حقوق الملكية، وإنَّما نقصد اشتراك كل عضو في أمور الحزب وتحميله المسئولية، وما دامت الأحزاب الاشتراكية لا تُطبِّق مبدأ الاشتراكية في داخل صفوفها، فليس لها أن تتوقَّع إقناع غيرها بهذا النظام. إنَّ مُمثلي هذه الاشتراكية المنحرفة ليودُّون — لو

كانت في أيديهم سلطة سياسية — أن ينفذوا اشتراكيتهم بروح الرأسمالية، بغض النظر عن شعارهم الاشتراكي الذي يُنادون به. والأمر كذلك في نقابات العُمَّال. يجب عليها فيما يتعلَّق بأهدافها الديمقراطية الصناعية أن تُدْخِل مبدأ الديمقراطية في نظمها الخاصة أولًا، بدلًا من أن تُدير مؤسساتها كما يُدار أي عمل ضخم آخر في النظام الرأسمالي، بل أسوأ من ذلك أحيانًا.

وإنَّا حينما نؤكِّد ضرورة الإدارة المشتركة بدلًا من العمل على تعديل حقوق الملكية، وتركيز اهتمامنا فيه، لا نقصد أنَّ قدرًا مُعيَّنًا من التدخُّل المباشر للدولة وإخضاعها لنظام الاشتراكية ليس ضروريًّا.

إنَّ أهم مشكلة — بخلاف الإدارة المشتركة — هي أنَّ جميع الصناعات تقوم الآن على أساس توسُّع السوق الداخلية. وكل صناعة تسعى إلى كثرة ما تبيعه من إنتاجها حتَّى تحتل أعلى مكانة في السوق. ويترتَّب على هذا الموقف الاقتصادي أن تستخدم الصناعة كل ما في وسعها من وسائل لتُثير عند الناس الرغبة في الشراء، فتُعزِّز عندهم الميل إلى الأخذ دون العطاء، وهو ما يعوق تقدُّم الصحة العقلية. ومعنى ذلك — كما سبق أن بيَّنا — أنَّ هناك تلهُّفًا نحو الحصول على الأشياء الجديدة وإن تكن مِمَّا لا ضرورة له، وهناك رغبة ملحة في الاستزادة من الشراء حتَّى إن لم تكن هناك حاجة إلى الإنتاج الجديد من وجهة الانتفاع الإنساني الذي يتصل بالحاجات النفسية للمنتفع ولا ينفصل فيه المرء عن رغباته الحقيقية الصادقة. فترى السيارات مثلًا تدخل على مختلف أنواعها تحسينات جديدة لا يقصد المنفعة بمقدار ما يقصد منها استثارة شهوة شراء الجديد. ووجه آخر من هذه الظاهرة عينها ما نلمسه عند الناس من ميل إلى التبذير الذي تُعزِّزه كثرة الإنتاج، وبغض النظر عن الخسارة الاقتصادية التي تنجم عن هذا التبذير، فإنَّ له أثرًا نفسيًّا هامًّا، فهو يحمل المستهلك على فقدان احترامه للعمل والمجهود البشري، كما يُنْسِيه حاجات غيره من الناس سواء كانوا في وطنه أو في وطن آخر أشد من بلده فقرًا، يُمكن أن يكون الإنتاج الذي يستهلكه بغير حساب ملكًا عظيم القيمة لهم. وموجز القول أنَّ إعادة التبذير تنم عن إهمال صبياني لحقائق الحياة الإنسانية وللنضال الاقتصادي في سبيل البقاء، الذي لا يُمكن تحاشيه.

ومن الواضح أنَّ الوعظ الديني والإرشاد الروحي لا ينجح في حلِّ هذه المشكلة، ما دام نظامنا الاقتصادي يُهددنا بالأزمة إذا لم يُقْبِل الناس على المزيد من شراء كل ما أحدث وما هو أفضل مِمَّا لديهم. ومن ثَمَّ فإن كنَّا نهدف إلى تحويل الاستهلاك من عملية ليست لها بحاجاتنا صلة إلى عملية لها صلة إنسانية بما نحتاج فعلًا، فلا بُدَّ لنا من تعديل العمليات

الاقتصادية ذاتها، وأن نبتدع لذلك مختلف الوسائل، ومعنى ذلك بوجه عام توجيه الإنتاج إلى الميادين التي لم تُسدَّ فيها حتَّى الآن حاجات الإنسان الحقيقية، ولا يتجه الإنتاج إلى ميادين تُخلق فيها الحاجة خلقًا مصطنعًا. ويمكن أن تعين الدولة في تنفيذ هذه السياسة بدفع القروض للمنتجين، وبتأميم بعض المشروعات الاقتصادية، وبِسَن القوانين الصارمة التي تُحرِّم الإعلان الكاذب.

وترتبط بهذه المشكلة ارتباطًا وثيقًا المعونة الاقتصادية التي تدفعها المجتمعات الصناعية لأقطار العالم المتخلِّفة اقتصاديًّا. ومن الواضح أنَّ عهد الاستغلال الاستعماري قد ولَّى، وأنَّ أجزاء العالم المختلفة قد تلاصقت كما كانت تتلاصق أجزاء القارة الواحدة منذ مائة عام، وأنَّ سلام الأمم الغنية يتوقَّف على التقدُّم الاقتصادي في الأمم الفقيرة. وأنَّ السلام والأمن والحرية لا يُمكن أن يتوفَّر للعالم الغربي مع انتشار الجوع والمرض في أفريقيا وفي الصين، ولا بُدَّ من الحد من الاستهلاك الذي لا ضرورة له في البلدان الصناعية إن أرادت هذه البلدان أن تُعين البلدان التي لم تدخلها الصناعة بعد، كما لا بُدَّ للبلدان المُتقدِّمة من عون البلدان المتخلفة إن أرادت لنفسها السلام.

وليست هذه المشكلة التي أثرناها إلَّا جانبًا من المشكلة الأعم التي تتعلَّق بمدى ما يُمكننا أن نسمح به لرأس المال لكي يتدخَّل في حاجات الجمهور بطريقة يتضخم معها رأس المال وتضر بصحة الجمهور وتعوق تقدُّمها. وأوضح مثال لذلك صناعة السينما، ونشر الكتب الفكاهية، وتخصيص صفحات بأسرها في الصحف اليومية لأنباء الإجرام. فلكي يُحقِّق صاحب رأس المال لنفسه أقصى ما يستطيع من ربح تراه يُثير أحط الغرائز إثارة مصطنعة ولا يخشى أن يُسمِّم عقل الجمهور. لقد صدرت قوانين تُنظِّم إنتاج الأطعمة والأدوية وتُحرِّم الإعلان عن المأكولات الفاسدة والأدوية الضارة. ويُمكن إصدار مثل هذه القوانين فيما يتعلَّق بكل الحاجات الحيوية الأخرى. فإن برهنت هذه القوانين على أنَّها غير رادعة وجب إخضاع بعض الصناعات — مثل صناعة الأشرطة السينمائية — للنظام الاشتراكي، أو وجب — على الأقل — إنشاء صناعة منافسة تُموِّلها الحكومة، وتُنْتِج أشرطة سينمائية مُلائمة. وإذا كان هدفنا الأوحد في المجتمع تقدُّم الإنسان، وإخضاع حاجاته المادية لاحتياجاته الروحية، تيسَّر لنا إيجاد الوسائل القانونية والاقتصادية التي نحدث بها ما نشاء من تعديل في حياة الناس.

وأنتقل الآن إلى مناقشة اقتراح آخر يهدف إلى إرساء الاشتراكية على قواعد إنسانية سليمة. ويرمي هذا الاقتراح إلى إيجاد نوع من المساواة في الدخل بين جميع الأفراد

المواطنين. إنَّ المساواة المُطلَقة بين الناس من الناحية الاقتصادية لم تكن قط هدفًا من أهداف الاشتراكية، وهي — لأسباب عدة — فكرة غير عملية، بل ولا يُرغب فيها. إنَّ ما يجب أن نُحقِّقه هو توفير مقدار من الدخل لكل فرد يُمكن أن يكون أساسًا لحياة إنسانية كريمة. ولا ينبغي أن يتجاوز الفارق بين دخل ودخلٍ الحدَّ الذي يُؤدِّي إلى اختلاف في أسلوب الحياة نفسها. إنَّ الرجل الذي يبلغ دخله الملايين من الجنيهات، الذي يستطيع أن يُشبع كل نزوة من نزواته، يعيش على أسلوب يختلف عن الأسلوب الذي يعيش عليه الرجل الذي لا يستطيع أن يُشبع إحدى رغباته إلَّا على حساب رغبة أخرى. إنَّ الرجل الذي لا يستطيع أن يُغادر البلد الذي يعيش فيه، والذي لا يستطيع الإنفاق على أي لون من ألوان التَّرف يختلف عن جاره الذي لا يجد مشقة في الارتحال أو في التمتُّع بمختلف ضروب الترف. ولكن أسلوب الحياة لا يختلف من حالة إلى أخرى إذا كان الفارق بين الدخل في الحالتين محدودًا. وليس المهم أن يرتفع الدخل أو يهبط، وإنَّما المهم الوقوف عند الحد الذي تتحوَّل عنده الفوارق الكمية في الدخل إلى فوارق نوعية في طريقة الحياة.

وليست بي حاجة إلى أن أذكر أنَّ نظام الضمان الاجتماعي كما هو قائم اليوم في بريطانيا — مثلًا — يجب أن يظل نافذًا، ولكن ذلك وحده لا يكفي، بل يجب أن يمتد نظام الضمان الاجتماعي الحالي حتَّى يُصبح «ضمانًا عامًّا للبقاء» في جميع الظروف.

إنَّ الفرد لا يستطيع أن يعمل في حرية تامة مع تحمُّل مسئولية ما يعمل إلَّا إذا تخلَّص من أحد الأسباب الرئيسية التي تحد من الحريات في الوقت الحاضر، وأقصد بذلك التهديد بالجوع الذي يُرغم الناس على قبول ظروف للعمل ما كانوا ليقبلوها لولا هذا التهديد. ولن تكون هناك حرية ما دام صاحب رأس المال يستطيع أن يفرض إرادته على الرجل الذي لا يملك سوى «حياته»؛ لأنَّ هذا الرجل ليس له عمل إلَّا ما يتصدَّق به عليه صاحب المال؛ لأنَّه لا يملك المال.

وقد كانت العقيدة السائدة منذ مائة عام أنَّ الإنسان غير مسئول عن جاره. وكان المفروض — بل وما أثبته الاقتصاد علميًّا — أنَّ قوانين المجتمع حتَّمت وجود جيش كبير من الناس الفقراء الذين لا عمل لهم لكي تستمر عجلة الاقتصاد في دورانها. أمَّا اليوم فلا يكاد يجرؤ أحد على الجهر بهذا المبدأ. فالكل يؤمن أنَّه لا ينبغي أن يُحرم من ثروة الأمة أحد، سواء بقوانين الطبيعة أو قوانين المجتمع. وكان الناس منذ مائة عام يعتقدون أنَّ الفقراء إنَّما يُعانون مِمَّا آلوا إليه بسبب جهلهم وابتعادهم عن المسئولية، فالخطأ خطؤُهم والذنب ذنبهم. ولكن هذا الرأي قد تضاءل اليوم ولم يعد يعتنقه أحد من الناس.

وقد أُدْخِل نظام للتأمين في جميع البلاد الغربية الصناعية يكفل لكل فرد حدًّا أدنى للحياة في حالة التعطُّل أو المرض أو الشيخوخة. وإذا خطونا خطوة أخرى إلى الأمام فرضنا — حتَّى حينما تنعدم هذه الظروف — أنَّ لكل فرد حقًّا في أن تُكْفَل له وسائل العيش. ومعنى ذلك من الناحية العملية أنَّ كل مواطن يستطيع أن يُطالب بمبلغ يكفي أن يكون حدًّا أدنى للعيش حتَّى إن لم يكن متعطلًا أو مريضًا أو طاعنًا في السن. يستطيع أن يطلب هذا المبلغ إذا تخلَّى عن وظيفته طواعية، أو إذا أراد أن يُعدَّ نفسه لنوع آخر من العمل، أو لأي سبب شخصي يمنعه من كسب المال، دون أن يكون مِمَّن تُطبَّق عليهم قواعد الانتفاع الحالية بالتأمين الاجتماعي. ويستطيع — بإيجاز — أن يُطالب بهذا الحد الأدنى من نفقات العيش دون أن يتحتَّم عليه إبداء «المُبرِّر». ويجب أن تُحدَّد مدة الانتفاع بفترة معينة، نحو عامين مثلًا، لكي يتجنَّب الطالب الإصابة بحالة من توتر الأعصاب تمنعه من قبول أي نوع من أنواع التفضُّل الاجتماعي عليه.

وقد يبدو هذا الاقتراح خياليًّا، ولكن كذلك كان يبدو نظام التأمين الاجتماعي للناس منذ مائة عام. والاعتراض الأساسي على هذا المشروع هو أنَّه إذا كان لكل فرد من أفراد المجتمع الحق في الحصول على حد أدنى من المال يُعينه على العيش، فإنَّ الناس يتكاسلون ولا يعملون. وهذا الزعم يستند إلى رأي خاطئ، وهو أنَّ الكسل طبيعة في الإنسان، والواقع أنَّنا إذا استثنينا المرضى بداء الكسل، قلَّ من الناس من لا يريد أن يكسب أكثر من الحد الأدنى، ومن يؤثر الخمول على العمل.

ومَهما يكن من أمر، فإنَّ الشك في النظام الذي يكفل حدًّا أدنى من نفقات العيش لا يخلو مِمَّا يُبرره عند أولئك الذين يُريدون أن يستخدموا ملكية رأس المال لإرغام الآخرين على قبول شروط العمل التي يفرضونها. وإذا أردنا ألَّا نُرغم أحدًا بعد اليوم على قبول العمل حتَّى لا يموت جوعًا، وجب أن يكون العمل مُمْتِعًا إلى حدٍّ كبير وجذَّابًا يستهوي الناس بقبوله. كما أنَّ حرية التعاقد لا تتوفَّر إلَّا إذا كان الطرفان أحرارًا في قبول العقد أو رفضه. وليس الأمر كذلك في ظل النظام الرأسمالي القائم.

وإذا نحن أخذنا بهذا النظام، فإنَّنا لا نكفل حرية التعاقد بين أصحاب العمل والمستخدمين فحسب، بل نُعزِّز كذلك — إلى حدٍّ كبير — الحرية في تبادل العلاقات الشخصية بين الأفراد في الحياة العادية اليومية.

ولنضرب لذلك مثلًا؛ الرجل الذي يُستخدم اليوم في عمل لا يُحبه، كثيرًا ما يُرغم على الاستمرار فيه؛ لأنَّه لا يملك الوسيلة للمخاطرة بالبطالة ولو لشهر واحد أو شهرين. وهو

إذا تخلَّى عن عمله بطبيعة الحال فلن يكون له حق في الانتفاع بمزايا البطالة في نظام التأمين الاجتماعي. فهو إذن مُرغم على مواصلة عمل لا يميل بطبعه إليه. ولا يقتصر ضيقه النفسي على ذلك. فهو لا يستطيع أن يُعرِّض نفسه لخطر الفصل من الوظيفة، ومن ثمَّ تراه يخشى رئيسه كما يخشى كل فرد آخر يعتمد عليه في أسباب عيشه، إنَّه يخشى أن يرد على إهانة، ويُحاول أن يتملَّق وأن يُطيع، بسبب خوفه الدائم من أن يفصله الرئيس من عمله إذا هو حاول أن يفرض شخصيته. أو خُذ مثلًا آخر: الرجلُ الذي يُقرِّر في سن الأربعين أنَّه يُريد عملًا آخر يُخالف عمله كل المخالفة، ويحتاج فيه لعام أو عامين من الإعداد. إنَّ كفالة العيش بالحد الأدنى التي نقترحها هنا تقتضيه حين يقر هذا القرار أن يكون على أهبة لشظف العيش. ولذلك كان مثل هذا القرار يتطلَّب حماسة عظمى لميدان العمل الجديد الذي يختاره لنفسه ويهتم به اهتمامًا شديدًا. ومن ثمَّ فالأرجح ألَّا يُقْبِل على هذه المغامرة إلَّا الموهوبون فقط والمهتمون حقًّا بالعمل الجديد الذي يختارونه لأنفسهم. أو خذ مثلًا المرأة التي تحيا حياة زوجية تعسة ولا يُبرِّر بقاءها مع زوجها إلَّا عجزها عن الإنفاق على نفسها ولو لفترة وجيزة من الزمن تتدرَّب خلالها على أداء عمل من الأعمال تكسب منه قوت يومها. أو خذ مثلًا المراهق الذي يعيش في صراع شديد مع أب عصبي هدَّام، والذي يستطيع أن ينقذ صحته العقلية من الوقوع في براثن العلة إذا كان حُرًّا في هجر أسرته. ونستطيع أن نقول — في إيجاز — إنَّ كفالة الحد الأدنى من العيش في كل ظرف من الظروف تخفف من الضغط الذي يقع على النفوس لأسباب اقتصادية — في العمل أو في ميدان العلاقات الشخصية — ويرد للناس حريتهم المسلوبة.

وقد يعترض القارئ على هذا الاقتراح بأنَّ الدولة لا تملك المال الذي يُعينها على تنفيذ هذا المشروع. ولكنَّا قد أخذنا بالفعل بمبدأ التأمين الاجتماعي للمُتعطِّلين، وللمرضى، والمسنين. ولن يشمل تنفيذ المشروع — غير هؤلاء — إلَّا القليل من الناس، وهم الموهوبون حقًّا، ومن يجدون أنفسهم في صراع شديد لا يُطاق، والعصبيون الذين لا يشعرون بالمسئولية، ولا يهتمون بالعمل. وإذا وضعنا في اعتبارنا جميع العوامل التي تلابس الموضوع، تبيَّن لنا أنَّ عدد الأفراد الذين يفيدون من هذا الامتياز — بعد تعميمه — لن يزيد كثيرًا عمَّا هو عليه اليوم. ونستطيع بالبحث الدقيق أن نُحدِّد هذا العدد.

وأودُّ أن أؤكِّد في هذا الصدد أنَّ هذا الاقتراح ينبغي أن ينفذ مع الإصلاحات الاجتماعية الأخرى التي أتقدَّم باقتراحها في هذا الفصل. ويجب أن نُدرك أنَّ المجتمع، الذي يُساهم فيه المواطن مساهمة فعَّالة في عمله، لا تجد فيه إلَّا عددًا قليلًا جدًّا من الأفراد الذين لا

يأبهون بعملهم ولا يُقدِّرون مسئولياتهم. ومهما يبلغ هذا العدد، فتكاليف المشروع لا تبلغ مقدار ما تُنْفِقه الدول الكبرى على سلاحها وجيشها.

وينبغي أن نذكر كذلك أنَّ نظام المجتمع الذي يرد لكل فرد اهتمامه بالحياة وبالعمل، يزيد من قدرة العامل على الإنتاج بإصلاح يسير في ظروف العمل كما يقل كثيرًا ما تنفقه الدولة على علاج أسباب الإجرام، والأمراض العصبية والنفسية.

الإصلاح السياسي

حاولت في فصل سابق أن أُبيِّن أنَّ الديمقراطية لا يمكن أن تُثْمِر في مجتمع يفصل بين صالح الفرد وصالح المجموع، وأنَّ الطريقة التي تسير عليها الديمقراطية عندنا تُعزِّز هذا الفصل وتُؤكِّده. وإذا كان معنى الديمقراطية أن يُعبِّر الفرد عن عقائده وعن إرادته، فالمفروض أولًا أن تكون له عقائد، وأن تكون له إرادة. غير أنَّ الفرد في المجتمع الحديث قد تكون له ميول وقد تكون له أهواء ولكنَّه يعيش بغير عقيدة خاصة؛ لأنَّ عقيدته تذوب في عقائد المجتمع. والفرد في المجتمع الحديث يُحب هذا ويكره ذاك من الأمور، ولكنَّه يخلو من الإرادة. والميول الفردية والأهواء، وما يُحبه المرء وما لا يُحبه، تخضع — كما يخضع ذوقه — لأثر الدعاية القوية، التي ما كانت لتترك آثارها فيه لولا تهيئته لهذه الآثار عن طريق أسلوب الحياة التي يحياها، والتي تفرض عليه تجانسه مع المجموع، وتَنازُلَه عن كل رأي له خاص به.

ثمَّ ماذا يعرف الناخب العادي عن الشئون العامة؟ إنَّه يقرأ الصحيفة كل صباح، ولكن محتوى الصحيفة بأَسْره لا يتصل بنفسه اتصالًا مباشرًا، وليس له عنده معنًى خاص. إنَّه يقرأ عن ملايين الجنيهات تُنْفَق، وملايين الأشخاص يُقْتَلون في الحروب، وكلها أرقام، ومعانٍ مُجرَّدة، لا تتحوَّل بأيَّة طريقة من الطرق إلى صورة محسوسة عن الدنيا لها عنده معنًى أو لها مغزًى، وما يصله من أنباء العلم قليل غير مفهوم. كل شأن من الشئون العامة بالنسبة إليه غير محدود، وغير واقعي ولا يمس شخصه مسًّا مباشرًا. والوقائع عنده عبارة عن قوائم من الذكريات، كأنَّها الألغاز، وليست عناصر تتوقَّف عليها حياته وحياة أطفاله. ومن العلامات الأساسية للاتزان والصحة العقلية للشخص العادي ألَّا تبعد الانتخابات السياسية عن العقل كل البُعد برغم هذه الظروف، وأن يجد الناخب في عملية التصويت فرصة للحكم الصحيح.

وبالإضافة إلى كل ما تقدَّم يجب ألَّا ننسى أنَّ فكرة الاحتكام إلى أغلبية الأصوات في حدِّ ذاتها فيها تجريد من الواقع وانفصال عن الرأي الفردي. وقد كان حُكم الأغلبية في الأصل مهربًا من تحكُّم الأقلية التي كانت تتألَّف في أكثر الأحيان من الملك وأُمراء الإقطاع. ولم يُقْصَد به البتة في أول الأمر أنَّ «الحق» في جانب الأغلبية. وإنَّما كان يُقْصَد به أنَّه خير للغالبية أن تكون على خطأ من أن تفرض الأقلية إرادتها على الأغلبية. ولكن الديمقراطية، أو حكم الأغلبية، اتخذت في عصرنا هذا، عصر التجانس، معنى صواب الحكم، والخضوع له إذا تعارض مع رأي الأقلية. كأنَّنا نُعلن عن بضاعة وطنية ونقول: «إنَّ عشرين مليونًا من المصريين يستهلكونها. ولا يُمكن لمثل هذا العدد من الناس كله أن يُخطئ.» فكذلك قرار الأغلبية يُتَّخذ حجة على صحته. وما أبعد هذا عن الصواب. والواقع أنَّ كل الآراء «الصائبة» في التاريخ — سواء في السياسة أو في الفلسفة أو في الدين أو العلم — كانت للأفراد أو الأقليات. ولو أنَّ الإنسان حكم في تاريخه الماضي على قيمة الآراء بنسبة عدد مُعْتَنِقيها لظلَّ حتى اليوم في أعماق الكهوف.

والناخب — كما يقول شمبيتر — إنَّما يُعبِّر عن اختياره بين مرشحين يتنافسان على صوته. وهو يُواجه بأجهزة سياسية مُتعدِّدة. كما يُواجه ببيروقراطية سياسية يتنازعها حسن النية لخير البلاد من ناحية وحب البقاء في الحكم «أو العودة إليه» بأي ثمن من ناحية أخرى. وهذه البيروقراطية السياسية، لحاجتها إلى الأصوات، تضطر — بطبيعة الحال — إلى الإصغاء إلى إرادة الناخب إلى حدٍّ ما. والأحزاب السياسية — بغية الحصول على أصوات الناخبين — تتحاشى كل ما يجلب سخطهم، وتُنادي بكل ما يبعث في نفوسهم الاطمئنان والرضا، ولا يهمهم في هذا أن يكونوا على حق أو على باطل. ولا تتصف الديمقراطية وحدها بهذه الصفة، فالحاكم المُستبد — كذلك — يتملَّق الإرادة الشعبية. والفارق بين حكم الاستبداد والحكم الديمقراطي، أنَّ النوع الأول من الحكم يستطيع أن يبقى فيه — رغم إرادة الشعب إن اقتضى الأمر ذلك — لفترة أطول.

وإذا غضضنا الطرف عمَّا للناخبين من أثر في قرارات البيروقراطية السياسية من تثبيط أو تشجيع — وهو أثر غير مباشر — فإنَّ المواطن العادي قلَّما يُشارك في إصدار القرارات العامة. فالمواطن بعدما يُدلي بصوته في الانتخابات يتنازل عن إرادته السياسية لمُمثِّله، الذي يُنفِّذ هذه الإرادة في شيء من المسئولية وشيء من العمل على الاحتفاظ بالحكم، وهو شعور مختلط غير خالص يُمازج رجال الحكم في عصر الديمقراطية الحديث. ولا يبقى بوسع المواطن العادي إلَّا أن يُدلي بصوته في الانتخابات المقبلة، ليُؤيِّد مُمثِّله ويُبْقِيه في

الحكم دورة أخرى، أو يُبْعِده عن كرسي النيابة عنه. إنَّ عملية التصويت في الديمقراطيات الكبرى تأخذ صفة الاستفتاء الشعبي، الذي لا يستطيع الناخب فيه أن يفعل أكثر من أن يُسجِّل قبوله أو رفضه للأجهزة السياسية القوية التي يُسلِّم لإحداها إرادته السياسية.

إنَّ تقدُّم الديمقراطية من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين تنحصر في التوسُّع في حق الانتخاب، حتَّى أمسى التصويت حقًّا للجميع بغير قيدٍ أو شرط. ولكنَّا مَهما بالغنا في مُمارسة هذا الحق فلا بُدَّ لاطراد التقدُّم في النظام الديمقراطي من خطوة جديدة. يجب أن نُدرك أنَّ القرارات التي تُعبِّر عن إرادة الناس حقًّا لا يُمكن أن تصدر في هذا الجو من التصويت العام. وإنَّما تكون القرارات أقرب إلى الصواب إذا صدرت عن مجموعات صغيرة نسبيًّا، لا تزيد المجموعة الواحدة على خمسمائة فرد. ففي مثل هذه المجموعات محدودة العدد تُمْكِن مناقشة الأمور المعروضة من جميع وجوهها، ويستطيع كل فرد أن يجد الفرصة للتعبير عن رأيه، ويستطيع أن يُصغي وأن يُناقش مناقشة معقولة ما يُدلي به غيره من حجج. في هذه المجموعات الصغيرة يتصل كل فرد بالآخر اتصالًا شخصيًّا، فلا تجد الديماجوجية ولا يجد المُهرِّجون مجالًا للتأثير على عقول الناس، ثمَّ إنَّ المواطن — فوق هذا — يجب أن يُزوَّد بالحقائق الحيوية التي تُمكِّنه من صدق الحكم وصحة القرار. ومَهما يكن ما يُقرِّره باعتباره عضوًا في هذه المجموعة الصغيرة التي يواجه كل فرد فيها الآخر، فلا بُدَّ أن يكون له تأثير مباشر في القرارات التي يُصدرها مجلس نيابي منتخب انتخابًا مركزيًّا، وبغير ذلك يبقى المواطن في غبائه السياسي الذي يتصف اليوم به.

ويصح أن نتساءل هنا إن كان بالإمكان أن نُوحِّد بين شكل الديمقراطية المركزية — كما هي اليوم — ودرجة كبيرة من اللامركزية، وهل نستطيع أن نجعل لمجالس المدن والقرى كلمة مسموعة في المجتمع الصناعي الحديث.

لست أرى في ذلك مشكلة يتعسَّر حلها، فمن الممكن تقسيم سُكَّان كل إقليم إلى مجموعات صغيرة، تتألَّف كل مجموعة منها من نحو خمسمائة شخص، طبقًا للإقامة المحلية، أو محل العمل. ويتنوَّع أفراد المجموعة الواحدة من حيث تكوينها الاجتماعي. وتجتمع هذه المجموعات دوريًّا — مرة كل شهر مثلًا — وتختار موظفيها ولجانها، الذين ينبغي أن يُستبدل بهم غيرهم مرة كل عام. ويكون برنامجها مناقشة المشكلات السياسية الأساسية ذات الصبغة المحلية والصبغة القومية على السواء. ولكي تكون هذه المناقشات معقولة، ينبغي أن يكون أساسها المعلومات الصحيحة. فكيف يُمكن إمداد أفرادها بهذه

المعلومات؟ يبدو أنَّه لا مناصَ من إنشاء هيئة ثقافية مستقلة سياسيًّا، تكون وظيفتها إعداد ونشر الحقائق التي تلزم لهذه المناقشات. ولا يختلف ذلك كثيرًا عمَّا نقوم به في المدارس، ففي المدارس نُقدِّم لأطفالنا المعارف في صيغة موضوعية إلى حدٍّ كبير خالية من تأثير الحكومات المُتقلِّبة. ونستطيع أن نتصوَّر أنَّه بالإمكان أن نُنشئ هذه الهيئة الثقافية التي أدعو إليها من الشخصيات البارزة في ميادين الفن والعلم والدين والأعمال التجارية والسياسية، الذين ترقى نزاهتهم عن مستوى الشك، ولا يقعون تحت تأثير الهيئة الحاكمة. وقد يختلف أفراد هذه الهيئة في آرائهم السياسية، ولكنَّهم يتفقون إلى درجة كبيرة على ما يمكن أن يُعدُّ حقائق موضوعية عن الوقائع المتنوعة. وفي حالة اختلاف أعضاء هذه الهيئة في وجهة النظر، يُمكن عرض آرائهم جميعهم مشفوعة بمُبرِّراتها. وبعدما تتلقَّى المجموعات التي اقترحنا إنشاءها، والتي يُقابل أفرادها بعضهم بعضًا وجهًا لوجه، بعدما تتلقَّى هذه المجموعات ما يرد إليها من الهيئة الثقافية من معلومات، يناقشونها، ثمَّ يُصدِّقون عليها، وتُسجَّل الأصوات بالطرق الفنية في وقت وجيز، ثمَّ تُنْقل القرارات بعد ذلك إلى الحكومة المركزية للتنفيذ. ويُمكن أن تُعدَّ قرارات هذه الهيئات شبيهة بالنهائية، لا ينقصها إلَّا العرض على مجلس النواب المركزي الذي يُنْتَخب أعضاؤه انتخابًا عامًّا، ولا يختلفون — في أكثر الأحيان — في الرأي عن أعضاء المجموعات. وبهذه الطريقة تصدر القرارات من الأسفل إلى الأعلى أولًا، ثمَّ تعود ثانية من الأعلى إلى الأسفل، وتقوم على أساس تفكير المواطنين أنفسهم تفكيرًا إيجابيًّا يتضمَّن الشعور بالمسئولية. وبمناقشة مختلف الموضوعات والتصويت عليها في المجموعات الصغيرة، لا تكون القرارات بالنسبة لمجموع الأمة — كما هي اليوم — مُجرَّدة عنهم، وليس لها سند من تفكيرهم الشخصي. كما تُصبح المشكلات السياسية مِمَّا يهم المواطن العادي أن يجد لها حلًّا معقولًا.

وبذلك يلعب كل فرد دوره كمُشارك فعلي في حياة الجماعة، ولا يقف بعيدًا عن مَعْمَعان الحياة العامة مُنفصلًا عنها، بعدما يتنازل عن إرادته السياسية لمن هم أعلى منه في عملية التصويت التقليدية المعروفة.

الإصلاح الثقافي

إنَّ أي نظام اجتماعي أو سياسي لا يعدو أثره أن يُعزِّز أو يعوق قيمًا ومُثلًا عليا مُعيَّنة قائمة فعلًا بين أفراد المجتمع. إنَّ المُثل العليا التي تُنادي بها الأديان السماوية لا يُمكن أن تتحوَّل إلى حقائق واقعية في مدنية مادية، بناؤها يدور حول الإنتاج والاستهلاك والنجاح

في السوق. ولا يُمكن من ناحية أخرى للاشتراكية الصحيحة أن تُحقِّق أهداف الأُخوة والعدالة والفردية، ما لم تكن الفلسفة السائدة بين أفراد المجتمع قادرة على هضم هذه الأهداف وقبولها.

ولسنا — في الواقع — بحاجة إلى مُثل عليا جديدة أو أهداف عليا جديدة، فقد وضع كبار المُعلِّمين في الجنس البشري نماذج الحياة السليمة. وقد عبَّروا عن آرائهم بلغات مختلفة، واهتموا بمختلف الأوجه للحياة الصحيحة، واختلفوا أحيانًا في بعض الموضوعات. ولكن هذه الفروق في جملتها تافهة محدودة. ولم تتطاحن الديانات الكبرى والنظم الأخلاقية بعضها ضد بعض في كثير من الأحيان، ولم تؤكِّد ما بينها من فروق بدلًا من أن تدعم ما بينها من أوجه الشبه، لم تفعل ذلك إلَّا بدافع من أولئك الذين شيَّدوا الكنائس وأقاموا رجال الدين ووضعوا النظم السياسية. هؤلاء عقدوا الأُسس البسيطة للحق الذي نادى به الرجال الروحانيون. ومنذ أن انصرف الجنس البشري انصرافًا تامًّا عن اتصاله بالطبيعة وبالوجود الحيواني، لكي يلتمس له مَوئلًا جديدًا في الضمير الإنساني وفي التماسك الأخوي. ومنذ أن تصوَّر أولًا فكرة وحدة الجنس البشري ووحدة مصيره حتَّى يتم مولده ويكمل نموه — منذ ذلك الحين كانت النماذج والمُثل العليا هي بعينها. وكان الوحي واحدًا في كل مركز من مراكز الثقافة، دون أن يُؤثِّر أحد المراكز في المراكز الأخرى إلى حدٍّ كبير. وكانت المُثل التي يُبشِّر بها دعاة المدنية الإنسانية هي بعينها. ونحن اليوم — الذين نصل إلى هذه المُثل في يسر شديد الذين نرث التعاليم الإنسانية الكبرى بطريق مباشر — لسنا بحاجة ماسَّة إلى علم جديد بالأسلوب الذي نعيش على أساسه عيشة سليمة صحيحة، ولكنَّا في حاجة ماسَّة إلى أن نأخذ مأخذ الجدِّ ما نعتقد فيه، وما نعظ به وما نعلمه. إنَّ ثورة القلوب ليست بحاجة إلى حكمة جديدة، ولكنَّها بحاجة إلى الجدية وإلى الإخلاص.

ومن واجب التربية قبل غيرها أن تبث في الناس المُثل التي نسترشد بها، ونماذج المدنية التي ينبغي لنا أن نحذو حذوها. ولكن ما أعجز نظامنا التربوي عن القيام بهذا الواجب! إنَّ هدف التربية عندنا أولًا هو تزويد الفرد بالمعارف التي يحتاج إليها لكي يُؤدِّي وظيفته في مدنية صناعية، وأن تصب شخصيته في القالب المطلوب؛ فيكون طموحًا ومنافسًا، متعاونًا مع غيره إلى حدٍّ ضئيل، ويكون خاضعًا للسلطة، مع درجة من الاستقلال بالحد المطلوب، وأن يتقرَّب إلى غيره بشرط ألَّا يتصل اتصالًا وثيقًا بأي فرد أو أي شيء. إنَّ مدارسنا العليا وكُلياتنا تأخذ على عاتقها أن تمد طلابها بالمعارف التي

لا مناص لهم من تحصيلها لكي يُؤدُّوا واجباتهم العملية في الحياة، وتمدهم بالصفات الشخصية المطلوبة في سوق الشخصيات. وقلَّما تنجح هذه المدارس والكُليات في تزويدهم بالقدرة على التفكير الناقد، أو بالصفات الشخصية التي تتفق والمُثل العليا لمدنيتنا، التي يُقرُّها الجميع. وليست بي حاجة بالتأكيد إلى الإسهاب في هذه النقطة، أو أن أُكرِّر نقدًا قام به غيري في كفاية تامة وجدارة كاملة. بيد أنَّ هناك نقطة هامة أودُّ أن أُسجِّلها في هذا الصدد، وهي ضرورة العدول عن الفصل بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، وهو فصل يضر ولا ينفع، وهو صدى للانفصال بين الفكر والعمل. إنَّنا نميل إلى عزل النظريات عن الأعمال، فنجعل بذلك مُشارَكة الفرد في العمل الذي يُوكل إليه مشاركة لها عنده معنى، أمرًا عسيرًا، بل مستحيلًا. وإذا كان لا بُدَّ من أن يكون العمل نشاطًا قائمًا على أساس المعرفة، وعلى أساس إدراك المرء لِمَا يعمل، إذن فلا مناصَ من إحداث انقلاب أساسي في طريقة التربية، فنُوحِّد منذ البداية بين التعليم النظري والعمل اليدوي. ويجب بالنسبة للصغار أن يكون العمل اليدوي ثانويًّا بالنسبة للتعليم النظري. والأمر على عكس ذلك بالنسبة لمن يتجاوزون سن التعليم المدرسي. ولا ينبغي — في كل مرحلة من مراحل النمو — أن ينفصل ميدان العلم عن ميدان العمل، ولا ينبغي أن يتخرَّج في المدرسة شاب ما لم يتعلَّم نوعًا من أنواع المهن اليدوية بطريقة تُرضيه عن نفسه ويكون لها عنده معنًى. ولا يجب أن تنتهي مرحلة التعليم الابتدائي قبل أن يكون للتلميذ إلمام بالعمليات الأساسية الفنية في صناعتنا. ومِمَّا لا جدال فيه أنَّ التعليم العالي يجب أن يجمع بين التدريب على مهنة يدوية وعلى الفنون الصناعية الحديثة وبين التعليم النظري.

إنَّنا نهدف أولًا إلى أن يكون المواطنون نافعين في أغراض الجهاز الاجتماعي، ولا نهدف إلى نموهم نموًّا إنسانيًّا كاملًا. ويدل على ذلك أنَّنا نحسب التعليم ضروريًّا حتَّى الرابعة عشرة أو الثامنة عشرة من العمر، أو حتَّى السنوات الأولى من العقد الثالث في أحسن الظروف والحالات. وإنِّي لأعجب لماذا يحس المجتمع بالمسئولية عن تربية الأطفال فقط، ولا يحس هذه المسئولية عن تربية جميع البالِغين مَهْما بلغت سنهم! وليست السن التي تقع بين السادسة والثامنة عشرة في الواقع خير فترات العمر للتعلُّم كما نحسب. إنَّها — بطبيعة الحال — أنسب سن لتعلم أوليات القراءة والكتابة والحساب واللغات. ولكن إدراك مغزى التاريخ والفلسفة والدين والأدب وعلم النفس، وما إلى ذلك، محدود جدًّا في هذه السن المبكرة، بل إنَّ سن العشرين، التي نُعلِّم فيها هذه المواد في الكليات الجامعية ليست السن المثالية لهذا الغرض. ولكي يُدرك المرء المشكلات المُعقَّدة في هذه الميادين

إدراكًا حقيقيًّا — في كثير من الحالات — ينبغي أن يتوفَّر له قدر من الخبرة في الحياة أكبر مِمَّا يتوفَّر له وهو في سن التعليم الجامعي. وقد تكون سن الثلاثين أو الأربعين لكثير من الناس أنسب الأسنان لإدراك هذه المواد — بمعنى فهمها لا مجرد تلاوتها وحفظها. وليس من شكٍّ في أنَّ اهتمام المرء بالأمور العامة أشد — في كثير من الحالات — في سن متأخرة منه في سن الشباب الثائر العاصف. وينبغي في هذه السن المتأخرة نسبيًّا أن يُتاح للمرء أن ينتقل من عمل إلى آخر، ويقتضي ذلك أن تتهيَّأ له الفرصة لمُعاودة الدرس، وهي الفرصة التي لا نسمح بها اليوم إلَّا للشباب.

يجب أن يُهيِّئ المجتمع السليم جميع الإمكانيات لتعليم البالِغِين، كما يُهيِّئها لإعداد المدارس للأطفال. وقد أخذت أكثر الدول في العصر الحاضر بهذا المبدأ فضاعفت فرص الدراسة للكبار ونوَّعتها، ولكن هذه الفرص لا تزال محدودة، وينبغي أن تتسع حتَّى تشمل كل راغب في الاستزادة من العلم مهما بلغت به السن.

إنَّ التعليم المدرسي، سواء منه ما يتعلَّق بتلقين المعارف، أو تكوين الشخصية، ليس إلَّا جانبًا واحدًا — وربما لا يكون أهم الجوانب — في عملية التربية، على اعتبار أنَّ التربية معناها إبراز ما عند الإنسان من صفات؛ لأنَّ الإنسان مَهْما جمع من ضروب المعرفة، ومَهْما أجاد في أداء عمله، ومَهْما بلغ من التهذيب والأمانة والنزاهة، ومَهْما حقَّق لنفسه من حاجاته المادية، لا يكون — ولا يُمكن أن يكون — راضيًّا عن نفسه كل الرضا. لأنَّ المرء — لكي يشعر بالاطمئنان في هذه الدنيا — ينبغي ألَّا يقتصر إدراكه للعالم على العقل فحسب، بل يجب أن يشترك في هذا الإدراك بكل حواسه، بعينيه وأذنيه، وكل جسمه. يجب أن يعمل بيديه ما يُفكِّر فيه بذهنه. ولا يُمكن الفصل بين الجسم والعقل في هذا الشأن أو في أي شأن آخر. إذا أدرك الإنسان دنياه، واتَّحد بها، عن طريق فكره فحسب، أبدع الفلسفة، وعلوم الدين، والأساطير، والعلوم. وإذا عبَّر الإنسان عن إدراكه للعالم بحواسه، أبدع الفن، والطقوس، كما أبدع الغناء والرقص والمسرحية والتصوير والنحت. ولست أقصد «بالفن» ما نقصده عند استعمال هذه اللفظة بالمعنى الحديث، أي عندما نُعدُّه مجالًا منفصلًا في الحياة. ولست أقصد بالفنان المُتخصِّص فيه الذي يخلقه، بمعزل عن أولئك الذين يُعْجَبون بالفن أو يستهلكونه. فهذا الفصل ظاهرة حديثة. وليس معنى ذلك أنَّه لم يكن هناك «فنانون» بالمعنى الانفصالي في جميع المدنيات العظمى، فقد كان من بين المصريين القدماء، واليونان، والرومان، فنانون موهوبون في النحت والتصوير وما إليهما، كما كان في المدنية الحديثة منذ القرن السابع عشر فنانون في مجال الأدب والموسيقى وما

إليهما. ليس ما أعنيه أنَّ الفنان المستقل لم يظهر إلَّا في العصر الحديث، وإنَّما أعني أنَّ اشتراك الناس جميعًا في النشاط الفني ظاهرة قديمة، انتهى عهدها واختفت من الحياة الحديثة.

ألم يكن بناء الكنائس الغوطية، والطقوس الكاثوليكية، والرقص الديني الهندي، وتنسيق الزهور في بلاد اليابان، والرقص الشعبي في كل مكان، والغناء الجماعي، ألم يكن ذلك عملًا فنيًّا مشتركًا يسهم فيه كل امرئ بنصيب؟ إنَّنا لا نطلق اليوم على هذا الضرب من ضروب النشاط الإنساني اسم الفن. وليست لدينا لفظة تُعبِّر عنه؛ لأنَّ الفن بهذا المعنى الواسع العام، باعتباره جزءًا من حياة كل فرد، فقَد مكانته في العالم الحديث، أيَّة لفظة نُعبِّر بها إذن عن هذا النشاط؟ عندما كنت أبحث في الحياة الانفصالية استعملت لفظة «الطقوس»، بيد أنَّ لهذه الكلمة معنى دينيًّا، فأخشى أن ينصرف الذهن إلى هذا المعنى الضيق المحدود. ولذا فإنِّي أستصوب استخدام تعبير آخر، وأوثر أن يكون «الفن الجماعي» فهو أكثر مُلاءمة لأغراضنا من كلمة الطقوس. وأقصد بهذا التعبير أن نستجيب للدنيا بحواسنا بطريقة لها معنى، وفيها مهارة، طريقة منتجة، إيجابية، فيها مشاركة. والمشاركة في هذا المعنى لها أهمية قصوى؛ لأنَّها هي التي تُفرِّق بين «الفن الجماعي» الذي أقصده و«الفن» بالمعنى الحديث. فالفن بهذا المعنى الأخير يتعلَّق بفرد واحد، في الإنتاج والاستهلاك، أمَّا «الفن الجماعي» ففيه اشتراك عام بين الناس، ويُتيح للإنسان أن يشعر باتحاده مع غيره بطريقة لها معنى، منتجة، غنية. وليس هذا الفن الجماعي كما أُسمِّيه عملًا فرديًّا «لشغل الفراغ» أو عملًا «مضافًا» إلى الحياة. إنَّما هو جزء من الحياة لا يتجزَّأ، ونوع من النشاط نُقابل به حاجة بشرية أساسية، إذا لم نشبعها ساورنا القلق وفقدنا طمأنينة النفس، وأحسسنا كأنَّنا لم نُحقِّق من الحياة غرضها. ولا يُمكن للإنسان أن يخرج من نطاق الحياة السلبية إلى نطاق الحياة الإيجابية المنتجة إلَّا إن وصل نفسه بالدنيا وصلًا فنيًّا، وليس فلسفيًّا وعلميًّا فحسب. وإذا كانت الثقافة السائدة لا تُحقِّق للمرء ذلك بقي كائنًا منفعلًا لا فعَّالًا، وإنسانيًّا سوقيًّا، يُقدِّر القيم تقديرًا ماديًّا، ولا يتطوَّر إلى أبعد من ذلك.

إنَّ الطقوس الدينية لم تعد لها إلَّا أهمية ضئيلة في أكثر المذاهب والأديان، ويكاد ألَّا يكون للطقوس الدنيوية وجود. فقلَّ ما نُمارس من طقوس وطنية أو رياضية، ولا يستهوي هذا القليل نفوسنا إلَّا بدرجة ضئيلة جدًّا. إنَّ ثقافتنا ثقافة المستهلكين، فنحن «نستوعب» الصور المتحركة، وأنباء الجرائم، والخمر، واللهو، وليست بيننا مشارَكة منتجة

إيجابية، أو خبرة مشترَكة مُتَّحِدة، ولا نقوم بعمل له معنًى نستجيب به لمشكلة الحياة. فكيف إذن نحس «بجماعيتنا»؟ وماذا ننتظر من شبابنا؟ ماذا يفعلون إذا لم تتوفَّر لهم فرصة لنشاط فني مشترَك له معنى؟ وماذا عساهم فاعلين سوى أن يهربوا إلى الشراب، وإلى أحلام اليقظة تُثيرها الصور المتحركة، وإلى الإثم والجريمة، وإلى الحالات الشاذة واختلال الصحة العقلية؟ وما جدوى محو الأمية، وانتشار التعليم، إذا لم يكن لدينا تعبير جماعي عن شخصياتنا الكاملة، وإذا لم يكن لدينا فنٌّ مُشترَك أو طقوس؟ لا شك أنَّ قرية بدائية نسبيًّا لا تزال تحتفل حقيقة بأعيادها، ويُعبِّر أفرادها عن أنفسهم تعبيرًا فنيًّا عامًّا مشتركًا، دون أن يتمتَّعوا بأدنى قسط من التعليم، لا شك أنَّ هذه القرية أرقى ثقافيًّا وأصح عقليًّا من ثقافتنا التي ينتشر فيها التعليم وتشيع فيها قراءة الصحف والاستماع إلى الإذاعة.

ولا يُمكن أن يُبْنَى مجتمع سليم على خليط من معرفة عقلية بحت وانعدام بات لخبرة فنية مشتركة، من الدراسة الجامعية ولعب الكرة في نطاق محدود، من قصص الجريمة وقليل من الأعياد التي لا نكاد نحفل بها. يجب عندما نُفكِّر في كيفية بناء مجتمع سليم أن نُقرَّ بأنَّ الحاجة إلى خلق الفن الجماعي والطقوس غير الدينية لا تقل في أهميتها عن محو الأمية ونشر التعليم. إنَّ التحوُّل من مجتمع فيه مفارقة بين الأفراد إلى مجتمع فيه بينهم مشاركة يتوقَّف على إعادة الفرص للناس لكي يشتركوا في غناء، أو في رياضة، أو رقص، أو في الإعجاب بشيء ما، ويكون اشتراكهم بشعور الفرد في الجماعة لا بشعوره في الزحام الذي يستوحش فيه المرء برغم التجمُّع.

وقد بُذِلَت جهود لإحياء الفن المُشترَك والطقوس، ولكنَّها لا تزال عاجزة عن تحقيق الغرض منها. ولم تبلغ الأعياد القومية الحديثة في أهميتها مبلغ الطقوس الدينية القديمة. ومن المحاولات الحديثة إحياء عيد أول مايو للعُمَّال الاشتراكيين، وحركة الشباب الألمانية. بيد أنَّ هذه الحركة لم تتجاوز فئة معينة محدودة، وقد فقدت دلالتها في فيضان القومية والتعصُّب العنصري.

إنَّ طقوسنا الحديثة فقيرة في جُملتها، ولا تفي بحاجة الإنسان إلى الاشتراك في فن جماعي، لا من حيث نوعها أو مقدارها.

فماذا عسانا إزاء ذلك فاعلين؟ هل نستطيع أن نخترع الطقوس اختراعًا؟ وهل يستطيع المرء أن يخلق الفن الجماعي بطريقة مصطنعة؟ كلَّا ولا مراء. ولكنَّا إذا أدركنا الحاجة إليها، يبدأ الغرس، وتنمو البذور، ويظهر الموهوبون الذين يُبدعون صورًا جديدة

من هذه الفنون إلى جانب الصور القديمة. كما تظهر قدرات جديدة في هذا الميدان لولا هذا التوجيه لظلَّت مهملة.

إنَّ الفن الجماعي يبدأ بألعاب الأطفال في رياض الأطفال، ويستمر في المدرسة، ثمَّ في الحياة العامة فيما بعد. لا بُدَّ أن تكون لنا رقصات عامة، وغناء مُشترَك، ومسرحيات، وفرق موسيقية، نُساهم فيها جميعًا. ولا أقول أن تحل هذه الفنون محل الألعاب الرياضية الحديثة، ولكنَّها تُخْضِع هذه الألعاب حتَّى تُصبح لونًا من ألوان النشاط الفني التي لا نرمي من ورائها إلى نفع أو غرض.

وينبغي في هذا الميدان أيضًا — كما ذكرت عند الكلام على النظام السياسي والصناعي — أن يسود النظام اللامركزي. فلا بُدَّ من قيام مجموعات من الناس يُواجه بعضهم بعضًا، ويشتركون جميعًا في نشاطهم اشتراكًا فعليًّا إيجابيًّا ينطوي على تحمُّل المسئولية. ويُمكننا أن نخلق في المصنع، وفي المدرسة، وفي الجمعيات السياسية الصغيرة التي تُناقش الموضوعات القومية الهامة، وفي القرية، صورًا مختلفة من النشاط الفني المُشترك. ويُمكن استثارة هذا النشاط بالقدر الضروري عن طريق المعاونة والإيحاء من جانب هيئات مركزية فنية، بشرط أن تقتصر المعونة على مجرد الإيحاء ولا تتعدَّاه إلى التغذية الفعلية. كما أنَّ الوسائل الفنية للإذاعة والتلفزيون يُمكن — في الوقت عينه — أن تُقدِّم إمكانيات رائعة لبث روائع الموسيقى والأدب بين جمهور كبير من المستمعين. وليست بي حاجة إلى القول إنَّه لا يجوز لنا أن نترك أمر هذه الفرص للتجارة، بل يجب أن يكون شأنها شأن الوسائل التربوية التي لا تهدف إلى الكسب المادي.

وقد يُقال إنَّ فكرة إحياء الطقوس والفن الجماعي على نطاق واسع فكرة خيالية، وإنَّها تُلائم عهد الحرف اليدوية، ولا تُلائم عهد الإنتاج الآلي، ولو صحَّ هذا الاعتراض لوجب أن نستسلم للقول بأنَّ الطريقة التي نحيا بها ستُحطِّم نفسها بنفسها في وقتٍ قريب، لِمَا فيها من اختلال في الصحة والتوازن. فالاعتراض إذن واهٍ ضعيف بإمكاننا أن نتغلَّب عليه بقوة العزيمة والإرادة. وليس في الاعتراض إلَّا ناحية واحدة وجيهة. وتلك هي أنَّ اجتماعنا لا يزال مفُكَّكًا، كل فرد ذرة فيه. يحيا حياة انفصالية، دون أي إحساس صادق بشعور الجماعة. ولن نتمكَّن بهذه الطريقة من خلق صور جديدة من الفن الجماعي ومن الطقوس.

بيد أنِّي أكَّدت المرة تلو المرة في كل ما قدَّمت أنَّنا لا نستطيع أن نفصل بين إصلاح النظام الصناعي والسياسي وإصلاح حياتنا التربوية والثقافية. ولن تنجح أيَّة محاولة جديدة للإصلاح وإعادة البناء إذا لم نتوجَّه بإصلاحنا إلى كل الميادين في وقتٍ واحد.

وهل نستطيع أن نتحدَّث عن الإصلاح الروحي في المجتمع دون أن نذكر «الدين»؟ ليس من شك في أنَّ تعاليم الديانات الوحدانية تؤكِّد الأهداف الإنسانية، وهي بعينها الأهداف التي يرمي إليها ما نادينا به من ضرورة توجيه الإنسان توجيهًا مُنْتِجًا. إنَّ أكثر الديانات السماوية تهدف إلى الاحتفاظ بكرامة الإنسان كغاية في حدِّ ذاتها، كما تدعو إلى المحبة الأخوية، والتعقُّل، ورفع القيم الروحية فوق القيم المادية. وقد أخطأ المُلحدون حينما هاجموا الديانات السماوية في عقيدتها في الله. وكان الأجدر بهؤلاء المُلحدين أن يتحدُّوا المؤمنين بالله أن يأخذوا دينهم وتعاليمه السامية مأخذ الجدِّ. ولو فعلوا لشاعت بين الناس مبادئ المحبة والصدق والعدالة، فأصلحنا كثيرًا من عيوبنا الاجتماعية في العصر الحاضر.

إنَّنا في الوقت الحاضر نُقدِّس أوثانًا كثيرة ونعبدها، ولو آمنا بالله لحطَّمنا هذه الأصنام. فنحن نؤلِّه الدولة، ونؤلِّه في الدول الدكتاتورية القوة، ونؤلِّه الآلة، ونؤلِّه فكرة النجاح في الحياة. وفي سبيل ذلك ينفصل نشاطنا عن احتياجات نفوسنا، وتضعف في الإنسان صفاته الروحانية. ومهما يكن من أمر، فواجب الإنسان الحر أن يستنكر عبادة هذه الأوثان، سواء كان من المؤمنين بوحدانية الله أو من دعاة دين جديد، وواجبنا أن نهتم بالجوهر دون العَرَض، وباللُّباب دون القشور، وبالخبرة دون اللفظ، وبالإنسان دون النظم. وبهذا الإجماع على استنكار عبادة الأوثان الجديدة تتألَّف القلوب حول عقيدة مشتركة أساسها المحبة والتواضع، والإيمان بالعالمية، والتعاليم الإنسانية في الديانات العظمى في الشرق والغرب، والنظر إلى الأمور بعين العقل، والاهتمام بالحياة نفسها لا بالمعتقدات والمذاهب. وبهذا الاتجاه الجديد تنشأ طقوس جديدة وتعبيرات فنية جديدة، تُؤدِّي إلى احترام الحياة وتماسك الناس.

ولا يُمكننا بطبيعة الحال أن نضع دينًا جديدًا، ولكنَّا نتوقَّع ظهور مُعلِّم عظيم جديد، كما ظهر كبار المُعلِّمين في العصور السالفة، يدعو إلى هذا الاتجاه الجديد. ومن واجبنا — إلى أن يظهر هذا المُعلِّم الجديد — أن نُحاول ما استطعنا أن نعيش وفق معتقداتنا الدينية، ولا أقل من أن نؤمن بمبادئ المحبة والعدالة.

الفصل الثامن

خاتمة

خرج الإنسان أول الأمر من عالم الحيوان فلتة من فلتات الطبيعة. ثمَّ فقد الاستعداد الغريزي الذي يُنظِّم نشاط الحيوان، فأصبح أشد منه عجزًا، وأقل إعدادًا للنضال في سبيل البقاء. ولكنَّه — لقاء ذلك — نمَّى قدرته على التفكير والخيال، وإدراك الذات، وهي القدرة التي اتخذها أساسًا للسيطرة على نفسه وعلى الطبيعة. وظلَّ الإنسان آلاف الأجيال يعيش على الصيد وجمع الطعام. وكان لا يزال مرتبطًا بالطبيعة، يخشى أن ينفصل عنها. ولم يعزل نفسه عن الحيوان، بل جعل منه إلهًا؛ لأنَّه يُمثِّل الطبيعة. وبعد فترة طويلة من التطوُّر البطيء، بدأ الإنسان يفلح الأرض، ويُنْشِئ نُظمًا اجتماعية ودينية تقوم على أساس الفِلَاحة والزراعة الحيوانية. وخلال هذه الفترة من تاريخه صوَّر لنفسه آلهات يعبدها باعتبارها حملة الخصب الطبيعي، وعاش — كالطفل — مُعتمدًا على خصوبة الأرض، على ثدي الأم الذي يهبه الحياة. ومنذ نحو أربعة آلاف عام خَطَا الإنسان خطوة حاسمة في تطوُّره، وحقَّق لنفسه درجة كبيرة من الانفصال عن الطبيعة، وكاد أن يقطع صلته بها، وبأمه الأرض، ووضع لنفسه هدفًا جديدًا، يرمي من ورائه إلى أن يتم ميلاده، وأن يكون على وعي كامل، فيُمسي إنسانًا كاملًا، مُتحرِّرًا من الروابط القديمة إلى حدٍّ كبير. واسترشد في ذلك بالعقل والضمير، واتَّجه نحو إنشاء مجتمع تربط أفراده أواصر المحبة الأخوية، والعدالة، والحق، حتَّى يصير العالم موطنًا جديدًا تتغلغل فيه الإنسانية الوليدة، يحل محل وطنه المفقود في الطبيعة، والذي لم يعد له سبيل إلى رجعته.

وفي طفرة أخرى منذ نحو خمسمائة عام قبل ميلاد المسيح، ظهرت نُظم دينية كبرى في الهند واليونان وفلسطين وبلاد فارس والصين، تهدف إلى وحدة البشر في ظل عقيدة روحية تكمن وراء الحقائق الظاهرة. وعبَّر الأنبياء والرسل عن هذا الهدف الجديد في مختلف الصيغ والعبارات، ونادوا بوحدة الإنسان، وبالعقل، وبالمحبة والعدالة باعتبارها مُثلًا عليا ينبغي للإنسان أن يُجاهد في سبيل تحقيقها.

وكانت بلاد أوربا الشمالية في ذلك الحين في سُبات عميق. ثمَّ انتقلت إليها هذه الآراء الجديدة، وانقضى ألف عام قبل أن تتشبَّع أوربا بهذه المبادئ. وحوالي عام ١٥٠٠ بعد الميلاد بدأ في تاريخ الإنسانية عهد جديد، وذلك بعد أن اكتشف الإنسان الطبيعة والفرد، ووضع أُسس العلوم الطبيعية التي أخذت تُغيِّر وجه الأرض، وانهار بذلك العالَم المُغلَق، عالم العصور الوسطى، ولم يَعُد الإنسان يلتمس وحدة البشر في الدين، وإنَّما يلتمسها في العلوم الجديدة، وفي الوحدة الاجتماعية والسياسية بين الناس، وفي السيطرة على الطبيعة. واندمج الضمير الخلقي — وهو ميراث التقاليد الدينية — بالضمير العقلي — وهو ميراث الفكر اليوناني — وانتهى الأمر إلى خلق إنساني جديد لم يعهده الإنسان من قبل.

ولَمَّا كانت الشعوب الأوربية أحدث الشعوب في تاريخ البشر من الناحية الثقافية، فقد ضخَّمت ثروتها وقوَّت أسلحتها، فتمكَّنت من سيادة العالم لعدة مئات من السنين. ولكنَّها انتكست في القرن العشرين وحدث فيها انقلاب أساسي لم يسبق له مثيل في ماضي الإنسان. ذلك أنَّ الحيل الآلية الجديدة أخذت تحل محل المجهود البدني للإنسان والحيوان بقوة البخار والزيت والكهرباء. وبهذه الحيل الآلية تقدَّمت سُبل المواصلات التي حوَّلت الأرض إلى شبه قارة واحدة، كما حوَّلت الجنس البشري إلى مجتمع واحد، مصير مجموعة واحدة منه يُؤثِّر في مصير الجميع. وبهذه الحيل يتمكَّن الإنسان من نشر روائع الفن والأدب والموسيقى بين جميع أفراد المجتمع الإنساني. وبفضلها أيضًا ازدادت قوى الإنتاج حتَّى بات لكل فرد وجود مادي كريم، وانخفضت ساعات العمل وانحصرت في جزء يسير من النهار.

وظاهر الأمر أنَّ الإنسان قد بلغ اليوم بداية عصر إنساني جديد، أشد ثراءً وأوفر سعادةً، وحقيقة الأمر أنَّ وجود الإنسان ووجود الأجيال المُقبلة مُهدَّد بالأخطار بدرجة لم يعرفها الإنسان من قبل، فكيف حدث ذلك؟

ظفر الإنسان بحريته من السلطات الدينية والدنيوية، ولم يعد له مصدر يستمد منه الحكم سوى عقله وضميره وحدهما. فوقف يرتعد أمام هذه الحرية التي اكتسبها حديثًا ولم يتعوَّدها بعد. لقد تحرَّر «مِنَ» السلطات ولكنَّه لم يتحرَّر «لكي» يتصرَّف من تلقاء نفسه، لكي يكون هو نفسه، ولكي يكون مُنْتِجًا، وأن يكون في يقظة تامة. ومن ثمَّ تراه يُحاول أن يفر من الحرية. وقد استطاع أن يتسلَّط على الطبيعة، وبهذا التسلُّط تفتَّحت له أبواب الفرار.

أنشأ الإنسان الجهاز الصناعي الجديد، فأُلْقِي على عاتقه واجب جديد صار أهم هدف له في حياته. كان من قبل يُكرِّس جهوده للبحث عن الإله وعن الخلاص، وهو اليوم يُكرِّسها للسيطرة على الطبيعة، وتوفير الراحة المادية. ثمَّ كفَّ عن استخدام الإنتاج وسيلة يُحقِّق بها حياة أفضل، وجعل منه وثنًا معبودًا، وغرضًا في ذاته، تسير الحياة نفسها في ركابه. ثمَّ غالَى في تقسيم العمل، وأدائه بطريقة آلية. وتضخَّمت الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. فأمسى الإنسان نفسه في هذا الوسط الجديد جزءًا من الآلة لا سيِّدًا عليها. وعاش كأنَّه سلعة من السلع، أو كأنَّه سهم في مشروع اقتصادي، وبات يهدف إلى النجاح في الحياة، والنجاح معناه أن يبيع المرء نفسه بيعًا رابحًا في السوق ما استطاع. وأصبحت قيمته الشخصية تنحصر في قيمته كسلعة تُباع، لا في صفاته الإنسانية، صفات الحب والعقل، أو في قدراته الفنية. وأضحى معنى السعادة استهلاك سلع أفضل وأكثر جدة مِمَّا قبلها، واستيعاب الموسيقى، والقصص السينمائية، واللهو، والجنس، والخمر، والتبغ. ولما لم يكن للإنسان إحساس بذاته إلَّا ما يُتيحه له انخراطه في سلك الأغلبية أصبح قلقًا، غير آمن، يعتمد على رضا الناس عنه. وهو يعيش منفصلًا عن نفسه، يعبد ما أنتجته يداه، كما يعبد الزعماء الذين نصَّبهم بنفسه، كأنَّهم أعلى منه، لا من صُنعه؛ فكأنَّه يعود — بمعنى — إلى ما كان عليه قبل أن يبدأ التطوُّر البشري العظيم قبل الميلاد بآلاف السنين.

الإنسان الجديد عاجز عن الحب وعن استخدام العقل وإصدار القرارات. إنَّه في الواقع عاجز عن تقدير الحياة، ومن ثمَّ فهو مستعدٌّ — بل يميل — إلى تحطيم كل شيء. وعادت الدنيا إلى تجزئتها، وفقدت وحدتها، وعاد الإنسان مرة أخرى يعبد أشياء متنوعة، كما كان قديمًا، مع استثناء واحد، وهو أنَّ هذه الأشياء باتت من صنع الإنسان بعدما كانت جزءًا من الطبيعة.

ولقد بدأ العهد الجديد بفكرة الابتكار الفردي. وأبدى مكتشفو العوالم الجديدة، والطرق البحرية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كما أبدى رُوَّاد العلم، ومؤسسو الفلسفات الجديدة، وساسة وفلاسفة الثورات العظمى في إنجلترا وفرنسا وأمريكا، ورُوَّاد الصناعة، بل والأمراء واللصوص، أبدى هؤلاء جميعًا قدرة عجيبة على الابتكار الفردي. وبظهور بيروقراطية رأس المال، وإخضاعه للنظام الإداري، بدأت هذه الظاهرة في الاختفاء. فالبيروقراطية من طبيعتها ألَّا تبتدع إلَّا قليلًا، وكذلك الإنسان الآلي يفقد القدرة على الابتكار. بيد أنَّ دعاة النظام الرأسمالي يُعزِّزون دعوتهم بأنَّ هذا النظام يُشجِّع على

الابتكار، وليس ذلك إلَّا من باب الحنين إلى قدرة مفقودة، وخداع يستخدمه الرأسماليون لمقاومة النظريات الإصلاحية التي تستند إلى فكرة الابتكار الفردي الإنساني الصحيح. وقد بدأ المجتمع الحديث وهو يأمل أن يخلق ثقافة جديدة تُحقِّق حاجات الإنسان، وكان مثله الأعلى أن يُوفِّق بين الفرد والحاجات الاجتماعية، وأن يقضي على الصراع بين الطبيعة الإنسانية والنظام الاجتماعي. واعتقد الناس أنَّهم يستطيعون بلوغ هذا الهدف بطريقتين؛ أولاهما: زيادة الحيل الآلية للإنتاج التي تسمح بإشباع كل فرد، وثانيتهما: رسم صورة موضوعية معقولة للإنسان وحاجاته الحقيقية. ونستطيع أن نقول — بعبارة أخرى — إنَّ الهدف من مجهودات الإنسان الحديث أن يخلق مجتمعًا سليمًا. أو إنَّ الهدف — بمعنى أخص — خلق مجتمع يُنمِّي فيه أعضاؤه عقولهم إلى حد الموضوعية التي تسمح لهم برؤية أنفسهم، ورؤية الآخَرين، ورؤية الطبيعة على حقيقتها الواقعية التي يُشوِّهها ادعاء العلم بكل شيء ادعاءً صبيانيًّا أو الكراهية التي تنبعث عن الشذوذ العقلي. ومعنى ذلك إنشاء مجتمع يتطوَّر أعضاؤه إلى درجة الاستقلال التي يُميِّزون فيها بين الحق والباطل، والتي يختارون فيها لأنفسهم، وتكون لهم معتقدات لا أهواء، وإيمان لا خرافة أو آمال غامضة. معناه إنشاء مجتمع يُحبُّ فيه الناس صغارهم، وجيرانهم، وأنفسهم، والناس جميعًا. والطبيعة بأسرها، ويحسون فيه وحدتهم بكل شيء، على احتفاظهم بإحساسهم بالفردية وبالتكامُل الشخصي، مُتجاوِزين ارتباطهم بالطبيعة بالخَلْق لا بالتحطيم.

بيد أنَّا قد فشلنا في بلوغ هذه الأهداف حتَّى الآن. ولم نستطع أن نصل الفجوة التي تفصل بين الأقلية الممتازة التي استطاعت أن تُحقِّق هذه الأغراض وحاولت أن تعيش وفقًا لها، والأغلبية التي لا تزال في تأخُّر عقلي، كأنَّها تعيش في العصر الحجري، عصر الطوطمية وعبادة الأصنام. أو كأنَّها ما فَتِئت تعيش في عصر الإقطاع. فهل تتحوَّل الأغلبية إلى سلامة العقل؟ أم هل تُراها تستخدم أعظم مكتشفات العقل البشري لأغراضها الشخصية، التي ليس لها سند من العقل، بل تُشرف على حافة الجنون؟ وهل سيستطيع العقلاء منَّا أن يُقدِّموا للعامة صورة عن الحياة الطيبة السليمة، تُحرِّك فيهم القوى الحيوية فيندفعون إلى الأمام؟ إنَّنا في مفترق الطرق، فإذا خطونا الخطوة الصحيحة تقدَّمنا، وإذا أخطأنا الخطى عدنا إلى الوراء.

وفي منتصف القرن العشرين انقسم العالم إلى معسكرين كبيرين، كل معسكر منهما يخشى الآخر، فيُبالغ في تجييش الجيوش وصُنع السلاح. المعسكر الأول يشمل الولايات المتحدة وحلفاءها، والمعسكر الثاني يشمل الاتحاد السوفيتي والدول التي تدور في فلكه.

المعسكر الأول يدعو إلى إصلاح النظام الرأسمالي، والمعسكر الثاني يدعو إلى الاشتراكية. ولكل منهما وسائله في التنفيذ، وكل منهما يزعم أنَّ طريقته هي التي تُؤدِّي إلى تقدُّم الإنسان ورُقيِّه. وكل منهما يسعى إلى محو الآخر من الوجود لإنقاذ البشر من براثن الشر المُحدِّق به. ويبحث كل منهما عن فلسفة من القرن التاسع عشر يُعزِّز بها الاتجاه الذي يسير فيه، فالغرب يتحدَّث باسم المبادئ التي نادت بها الثورة الفرنسية، وهي الحرية والعقل والفردية، والشرق يتحدَّث باسم الآراء الاشتراكية التي تدعو إلى المساواة والتماسك البشري. وكل منهما يجر وراءه الملايين من البشر.

ومن قصر النظر أن نرى ما بين نظام الرأسمالية والنظام الشيوعي من فوارق، ونتجاهل ما بينهما من أوجه الشبه الشديد. فكلاهما يقوم على أساس التصنيع، ويهدف إلى زيادة الثروة والكفاية الاقتصادية. وفي كل منهما طبقة إدارية وساسة محترفون يوجهون دفة الأمور. وكلاهما مادي إلى أبعد الحدود. المركزية في كل منهما بلغت ذروتها، متمثِّلة في التكتلات الحزبية وفي إدارة المصانع الكبرى. والإنسان هنا وهناك جزء من الآلة الكبرى، عليه أن يُؤدِّي وظيفته في سهولة ويسر وبغير احتكاك. ويستخدم الساسة في سبيل ذلك الإيحاء السيكولوجي والتشجيع المادي، ووسائل الإرهاب إن دعت إلى ذلك الضرورة. وقد صور أولدس هكسلي اتجاه الغرب في كتابه «العالم الطريف» الذي نقلته إلى اللغة العربية، وصوَّر الاتجاه الشرقي أورول في كتابه الذي نشره بعنوان ١٩٨٤م ونقلته إدارة الثقافة إلى اللغة العربية. ولا تفصل بين الاتجاهين هوة عميقة كما يتبادر إلى الذهن عند النظرة السطحية الأولى.

أي أمل لنا إذن في المستقبل؟ إنِّي أُرجِّح نشوب حرب ذرية تنتهي بتحطيم المدنية الصناعية، وتقهقر العالم إلى المستوى الزراعي البدائي. وإذا لم تَمْحُ الحرب كل شيء في الوجود، فسيقوم الفريق الظافر بتنظيم العالم من جديد بحكومة مركزية وسيلتها القوة واستخدام العنف، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مقر الحكومة المركزية في موسكو أو في واشنطن.

ولو فرضنا أنَّ الحرب لن تنشب بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي. فهل نستبشر بمستقبل مُشْرِق؟ لست في ذلك من المتفائلين؛ لأنِّي لا أتوقع — إذا سارت الأمور كما هي في الخمسين أو المائة سنة المقبلة — أن تتغيَّر طريقة الحياة في ظل الرأسمالية أو الشيوعية على حد سواء، فستبقى حتمًا عيشة الإنسان الآلية التي ينفصل فيها عن طبيعته واحتياجاته السيكولوجية. وستبقى الإدارة مُركَّزة في أيدي أفراد قلائل، هدفها توفير

الطعام والكساء للجميع، وسيبقى هدف المجتمع أن يُشْبِع كل ما ينشأ عند الناس من رغبات أو نزوات. وسيظل أفراد المجتمع آلات، بل يستبدلون أنفسهم بالآلات كلَّما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، ينقادون بغير قيادة رشيدة، ويخضعون لنظام يُفْرَض عليهم بغير جهد كبير. فالإنسان آلة، والآلة كالإنسان. والذكاء العملي في تقدُّم والعقل في تأخُّر. الخطر الداهم يهدنا لأنَّنا نُزوِّد الإنسان بأضخم قوة مادية دون أن يتزوَّد بالحكمة في استخدامها.

وهل من شك في أنَّ هذه الآلية وهذه الحياة الانفصالية ستؤدِّي حتمًا إلى مزيد من الاختلال العقلي؟ إنَّ الحياة تخلو من المعنى، ومن المتعة الصحيحة، ومن الإيمان، ومن الواقع المحسوس. كل إنسان «سعيد» بالمعنى الجديد للسعادة، السعادة المادية، لا يشعر، ولا يعقل، ولا يُحب.

في القرن التاسع عشر فَقدَ الإنسان إيمانه بالله، وفي القرن العشرين فَقدَ إنسانيته. وكان انعدام الإنسانية في القرن التاسع عشر يعني استعمال الشدة والقسوة، وهو في القرن العشرين معناه انقسام الشخصية، أو الشيزوفرانيا، التي يتجه فيها العمل في ناحية، ويتجه الفكر والشعور في ناحية أخرى. كان خطر الحياة في الماضي استعباد الناس، وسيكون خطرها في المستقبل آلية الإنسان. وإن كانت الآلة لا تثور، فالآلة المُزوَّدة بطبيعة الإنسان — أو الإنسان الآلي — لا يُمكنه أن يعيش سليم العقل، فهو إنسان شاذ، يسعى إلى تحطيم نفسه وتحطيم دنياه؛ لأنَّه لا يستطيع أن يحتمَّل الملل الذي ينشأ عن الحياة التي تخلو من المعنى.

الحرب والحياة الآلية إذن هي الخطر الذي يُحدِّق بنا من كل جانب، فهل من سبيل إلى انتهاج طريق آخر؟ لا بُدَّ لنا من الخروج من هذا المأزق الضيق الذي نتحرَّك فيه، ولا بُدَّ لنا من السير خطوة أخرى نُحقِّق بها مولد الإنسانية وتحقيقها لذاتها. ويشترط لذلك أولًا أن نتخلَّص من جو التهديد بالحرب الذي يُحيط بنا فيُضْعِف الإيمان والقدرة على الابتكار. ويجب أن نُؤمِّن للناس حياتهم، وأن نُطبِّق في النطاق الدولي ما طبَّقته الدول العظمى جميعًا في نطاقها الداخلي، وهو اقتسام الثروة نسبيًّا وتقسيم الموارد الاقتصادية تقسيمًا جديدًا يتوفَّر فيه قسط أكبر من العدالة. ويجب أن يُؤدِّي ذلك في نهاية الأمر إلى مزيد من التعاون والتخطيط الاقتصادي الدولي، وإلى إقامة حكومة عالمية، ونزع السلاح نزعًا تامًّا في كل ركن من أركان الأرض. ويجب أن نستبقي الطريقة الصناعية، بشرط ألَّا يكون العمل مركزيًّا، حتَّى نكسب الأسلوب الصناعي «نسبًا إنسانية» صحيحة، ولا نسمح بالمركزية إلَّا إلى الحد الضروري الذي تتطلَّبه احتياجات الصناعة. فإنَّنا في الميدان

الصناعي نحتاج إلى اشتراك جميع العاملين في مشروع من المشروعات في إدارة العمل، كي نُمكِّن لهم من المساهمة الإيجابية التي يتحمَّلون فيها تبعة ما يعملون. ونستطيع أن نجد لهذه المساهمة الإيجابية صورة مقبولة. أمَّا في الميدان السياسي فنعود إلى المجالس البلدية والقروية، فنخلق آلافًا من المجموعات التي يلتقي أفرادها وجهًا لوجه، ونُزوِّدهم بالمعرفة الكافية، فيُناقشون ما يُعرض عليهم من موضوعات ويُصْدِرُون فيها القرارات على أساس سليم، ثمَّ تُعرض هذه القرارات بعد ذلك على مجلس النواب المركزي لكي تأخذ صورتها النهائية. أمَّا النهضة الثقافية فيجب أن تتجه نحو الجمع بين العلم والعمل بالنسبة للشباب، كما تتجه نحو تعليم الكبار، وإيجاد نوع جديد من الفن الشعبي والطقوس الدنيوية التي يشترك فيها أفراد الشعب جميعًا.

ولا مفر من خطر الآلية إلَّا في الاشتراكية الإنسانية. وليست المشكلة هي مشكلة شرعية المِلكية، وليست مشكلة المشاركة في الأرباح، إنَّما هي مشكلة الاشتراك في العمل، والاشتراك في الخبرة. إنَّ انتقال المِلكية من جهة إلى أخرى يجب أن يستهدف المشاركة في العمل، ويجب أن يحول دون أن تُوجِّه دوافع الكسب عملية الإنتاج وجهة ضارة بالمجتمع. ويجب أن يُسوَّى بين دخل الأفراد إلى الحد الذي يسمح بإتاحة الأساس المادي لكل فرد للحياة الكريمة، حتَّى لا تخلق الفروق الاقتصادية مستويات معيشية تختلف في أساسها من طبقة إلى أخرى. ويجب أن يسترد الإنسان مكانته في المجتمع. وألَّا يكون قط وسيلة لغيره، وألَّا يكون «شيئًا» يستعمله الآخرون أو يستعمله بنفسه. وينبغي أن ينتهي عهد استغلال الإنسان للإنسان. كما ينبغي أن يكون رأس المال في خدمة العمل، كما تكون الأشياء في خدمة الحياة. يجب أن تتجه النظم الاجتماعية كلها «وجهة إنتاجية» بدلًا من أن تتجه «وجهة استغلالية» ترمي إلى تكديس الثروة كما كانت الحال في القرن التاسع عشر، أو «وجهة استهلاكية سوقية» كما نلمس في مجتمع العصر الحاضر.

ويجب ألَّا تُستخدم وسائل العنف في الإصلاح، كما يجب أن يشمل الإصلاح ميادين الاقتصاد والسياسة والثقافة في آنٍ واحد؛ لأنَّ الإصلاح في ميدان واحد دون الميادين الأخرى لا يُؤدِّي إلى الهدف المطلوب. ولمَّا كان الإنسان البدائي عاجزًا قِبَلَ القوى الطبيعية، فالإنسان الحديث عاجز قِبَلَ القوى الاجتماعية والاقتصادية التي خلقها بنفسه. إنَّه يعبد صُنع يديه، وينحني أمام الأوثان الجديدة، ومع ذلك يُجْرِي على لسانه اسم الله الذي يأمر بتحطيم الأوثان. ولا يستطيع الإنسان أن يحمي نفسه من نتائج جنونه إلَّا بإنشاء مجتمع سليم عاقل يتفق مع الحاجات الإنسانية، التي تمتد جذورها إلى ظروف وجوده

نفسها — وذلك هو المجتمع الذي يتصل فيه الإنسان بالإنسان على محبة، ويرتبط فيه بأواصر الأخوة والتماسك، لا بأواصر الأرض والدم، وهو المجتمع الذي يُمكِّنه من تجاوز الطبيعة بالخلق لا بالهدم، والذي يكتسب فيه كل فرد الإحساس باستقلاله الذاتي، فلا يكون تابعًا في قطيع، هو المجتمع الذي تسوده فلسفة توجيهية لا تتجنَّى على الواقع ولا تُرْغِم الإنسان على عبادة الأوثان.

إنَّ بناء مثل هذا المجتمع يقتضينا أن نخطو إلى الأمام خطوة جديدة، فنخرج من مرحلة شبه إنسانية، مرحلة لم يُصْبِح فيها الإنسان بعد كامل الإنسانية. وليس معنى ذلك «نهاية العالم» أو بلوغ «الكمال»، أو تحقيق الانسجام الكامل الذي تتلاشى فيه المشكلات وأسباب الصراع؛ لأنَّ الإنسان بطبيعة وجوده لا بُدَّ أن يُحاط بالمتناقضات التي يتحتَّم عليه حلها دون أن يصل فيها إلى حل نهائي؛ إذ إنَّ الإنسان بعدما يتغلَّب على حالة التضحية البشرية البدائية، سواء في الأديان الساذجة أو في الحروب، وبعدما يتمكَّن من تنظيم علاقته بالطبيعة على أساس معقول لا على أساس أعمى، وبعدما يُخْضِع الأشياء حقًّا لخدمته ولا يجعل منها أصنامًا تُعبد — بعدئذٍ يبقى على الإنسان أن يُواجه المشكلات الإنسانية الحقيقية وأسباب الصراع الإنساني الواقعية — عليه أن يكون مغامرًا، شجاعًا، بعيد الخيال، قادرًا على الألم والمتعة، غير أنَّ قُدراته سوف تكون في خدمة الحياة، وليست في خدمة الفناء. إنَّ المرحلة الجديدة في تاريخ الجنس البشري — إذا حلَّت بنا — سوف تكون للإنسان بداية جديدة، لا نهاية.

علينا اليوم أن نختار بين أمرين أساسيين، لا أقول بين الرأسمالية والشيوعية، ولكن أقول بين «الآلية الإنسانية» (على الصورة الرأسمالية أو الشيوعية) والاشتراكية الإنسانية الاجتماعية. وأكثر وقائع الحياة يُشير إلى أنَّنا — لسوء الحظ — نختار الآلية. ومعنى ذلك في النهاية فقدان العقل وتحطيم كل شيء. ولكن هذه الوقائع كلها لا تقوى على هدم الإيمان بعقل الإنسان، وبحسن نيته وسلامة تفكيره. وما دُمنا نستطيع أن نُفكِّر في حلول أخرى فلم نضلَّ بَعدُ الطريق. وما دمنا نستطيع أن نتشاور وأن نُدبِّر معًا، فلن نفقد الأمل. ولكنِّي أصدقكم القول إنِّي أرى الظلال المعتمة يمتد طولها، وأسمع أصوات الخَلَل العقلي يعلو رنينها.

إنَّنا نبحث عن إنسانية تُحقِّق ما رسمه لنا كبار المُعلِّمين الهداة، ولكنَّا نتعرَّض لخطر الحياة الآلية وانهيار المدنية.

إنَّ الخيار هو في الواقع بين الحياة أو الموت، وبين النعمة أو النِّقمة. وهل فينا من يتردَّد في اختيار الحياة والنِّعمة؟!

هنـــداوي