الاغتراب

ضوء في وسط النفق

الكتاب: الاغتراب

الكاتب: د. محسن محمد حسين

الطبعة الأولى: 2016
جميع الحقوق محفوظة

الناشر: دار الزمان
للطباعة والنشر والتوزيع

فايبر وواتس آب:
00964 772 4223169

موبايل: 00964 750 3598630

E-mail: zeman005@yahoo.com
E-mail: zeman005@hotmial.com
Website: www.darzaman.net

الإخراج الداخلي: **دار الزمان**
تصميم الغلاف: **م. جمال الأبطح**

Copy Right © Dar Zaman Publishing
لا يسمح بطباعة هذا الكتاب أو تصويره أو نسخه
إلا بإذن خاص ومسبق من الناشر
All right reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted.
without permission in writing from the publisher

د. محسن محمد حسين

الاغتراب

ضوء في وسط النفق

محتويات الكتاب

بحث عن أمل 7

مايعنيه الاغتراب 8

مفهوم الاغتراب لغة 10

اولى أحاسيس الانسان بالاغتراب 26

الاغتراب في المجتمع القديم 32

بواكير الاغتراب الاقتصادي 33

الاغتراب بعد عصر الاقطاع 37

الاغتراب في العالم الكلاسيكي 41

اولا :عندالاغريق (اليونان) 41

ثانيا : الاغتراب لدى الرومان 45

ثالثا : الاغتراب لدى مفكري العصر الوسيط المسيحي 47

نموذج للمغترب في الثقافة الاسلامية 50

إبن باجة وإغتراب المفكر المتوحد 52

هيغل وظاهريات الروح المغتربة 62

تشيؤ الانسان في إغترابه – ماركس واغتراب العمل 69

هربرت ماركيوز: الانسان المغترب في المجتمع المعاصر 83

الانسان المغترب لدى اريك فروم 91
طبيعة الاغتراب لدى فروم 92
الاغتراب عن الدين 93
ماذا فعل الانسان حين اغترب عن ذاته 93
اغتراب الانسان المعاصر 94
إغتراب الذات عن الدين 96
قهر الاغتراب 97
الاغتراب والوجودية 103
ماذا تعني الفلسفة الوجودية 105
كيف يحمى الانسان ذاتيته من الاغتراب 116
الذات المغتربة في أدب العصر 123
الاغتراب في الأدب 124
وأخيراً 151
اسماء الاعلام التي وردت في متن الكتاب 153
مصطلحات وردت في ثنايا الكتاب 157
قائمة المصادر 161

بحث عن أمل

لابد من كلمة

يقول أحدهم: من لم يعش الاغتراب، لم يعرف كنهه، او يتحدث عنه، او يستنير الآخر ليعلم انه ليس لوحده مغترباً، بل ثمه مغتربون غيره. فمن لم يكابده لن يستوعب مفرداته بسهولة.

سنوات وأنا أُمنّي نفسي أن اكتب عن هذه الحالة، عن هذا الموضوع الأثير في عصرنا. ولهذا تراني لم أؤلف كتاباً او اكتب بحثاً سبق أن حاضرتُ فيه، و إن حاضرت والّفت في موضوع ما، فانه لم يكن ضمن دراساتي الأكاديمية. أقصد ضمن مانلتُ به درجة الماجستير او الدكتوراه، ولا كان ضمن المواد التي حاضرت فيها فى أقسام التاريخ في كلية التربية (ابن رشد) جامعة بغداد، ولا في اربيل أو السليمانية أو كويسنجق، ولا في ليبيا. ربما كان هذا من حسن الحظ، رغم ماسّببه هذا لي من ضيق و إشكالية، وأحياناً (إغتراباً)، فعثرت على ضالّتي في تدريس مواد فكرية (فلسفة التاريخ) خاصة، سواء في بغداد او في جامعات كردستان المذكورة، ثم تدريس مادة (الاستشراق) على طلبة الدكتوراه، وكذلك تدريس مادة (الفرق الاسلامية)، وعلم الكلام في قسم الفلسفة في اربيل.

قلت سنوات وأنا أمنّي نفسي ان اكتب عن (الاغتراب) و أدرجته ضمن العناوين التى صرتُ انظّمها منذا أواسط الثمانينات في حي الغدير (حي سومر) ببغداد، و صارت هذه العناوين تنمو ويزداد عددها يوماً بعد آخر، وبلغ عددها اكثر من مائه عنوان، وطفقت أستجمح مصادر تلك العناوين، وبينها (الاغتراب). وأرجو أن أستطيع إستكمال المشوار معه، قبل أن تطالني يد القدر الغدّارة (!).

نقول: في محاولتنا الكتابة عن موضوع، تنتابنا تعقيدات المفاهيم،

وغموض المصطلح، كما قديبدو عملنا بمثابة حلم إستطعنا أن ننجز بعضاً منه. والمشاريع الكتابية، في مثل هذه المواضيع أمر غير يسير، و عند الشروع في العمل، ثم بعد إكماله، تنكشف عيوبها، بل قل نواقصها، ثغراتها، وربما ابتعادها عن الفكرة التي جعلناها نصب أعيننا حين وضعنا اللبنة الاولى. وهذا من طبيعة هذا النوع من الكتابة. فتظهر هُوّة قد تتّسع، وهذا مالا يتمنّاه الباحث. لم يتمنَّ ان تظهر الهوّة بين ماخطّط له وبين ما تحقّق، فالاول مشروع، والثاني تحقّق من ناتج مجهوده، فيبرز توتّر بين الطموح وبين ما تم، اي بين المشروع و بين ما أُنجز. فيتحوّل الابداع إلى (وسواس). ورغم ذلك فمحاولات العمل الفكري لن تنقطع، والطموح لبلوغ الكمال يتواصل، نعم يتواصل البحث عن الكمال (المستحيل!).. ولا مستحيل، كما نرى.

إذن نحاول ان ندلو بدلونا في الولوج في موضوع أشغل الكثيرون أنفسهم للكشف عن شجونه. والكتابة عندي تحرّر من معاناة، من ملابسات، وتخفيف من تبعة و من عبء المسؤولية. كما انها لحظة إنفعال وإثبات و جود، لحظة تحرُّر (الأنا) – الذات – من الآخر، بوصفه و بموضعته و تحويله الى موضوع للحكم عليه، وبوسع المرء أن يتحدث عما يتعلق بحالة فقدان الوعي و شلل او قصور القوى العقلية لدى الانسان، كما هو الحال في نوبات الصرع او الصدمة القاسية[1].

ما يعنيه الاغتراب

والاغتراب إحساس بفقدان الذات وشعور بصعوبة التكيّف مع الآخرين، فالمغترب تعوزه القدرة على مسايرتهم والانتماء إليهم، والتماهي مع أخلاقياتهم و مواقفهم. لا قدرة لديه على النفاق او

(1) ريتشارد شاخت، الاغتراب، تقديم والتركوفمان، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص: 64

التنازل عن مشاعره، بل يُبدي تبرّماً تجاه ما يحصل و مايراه ويسمعه، كما إنه يبدي آراءه، و يعبّر عن مكنوناته بصريح العبارات في أمور الحياة والقيم والدين والسياسة والجنس.. الخ، إلاّ إذا عجز عن ذلك.

ففي الاغتراب يحصر الفرد ذاته في إطار محدود جداً من النشاط غالباً لايتعدّى حدود أسرته و عمله. ويكون موقفه مبرّراً برفضه للمجتمع لإحساسه بأنَّ المجتمع قد رفضه، فتنشأ روح غير ودّية، وأحياناً عدائية، وتضعف لديه القيم التي تحكم العلاقة بينه و بين الآخرين و تتفكك، كما يضعف، وربما يختفى المنطق الذي تقاس به الأمور، و تفقد القيم إعتباريتها، ويصبح التبّرم و موت الاحساس و إنعدام التعاطف سمات يتصف بها سلوك المغترب[1]، فالكائن المغترب هو الانسان الفاقد لكل سيطرة على حياته و مصيره، رغم انه ليس مرضاً، كما انه ليس نفحة عُلوية، ولكنه – شئنا أم أبينا – سمة جوهرية للوجود الانساني[2].

لقد كتب على المغترب أن يعيش محاصراً بمشاعر القلق و الغربة و العزلة و التوتّر، و يعلمه إحساسه بأنه مُستَلَب، سلبوه أشياءه العزيزة فتصدّع ما بداخله. انه حالة (اللاّ قدرة) او العجز التي يقاسيها عندما يفقد سيطرته على مخلوقاته، كما يقول هيغل[3] (ج. ظ. ف. هيغل G. W. F. Hegel 1770 – 1831) و على ما ينتجه و ما يمتلكه، فتوظفت – مخلوقاته و منتجاته و ممتلكاته – لصالح غيره، بدل أن يوظفها لصالحه الخاص. وبهذا يفقد الانسانُ القدرةَ على تقرير مصيره، او التأثير فى مجرى حياته، و مجرى الأحداث، فيجد نفسه في

(1) أحمد عباس صالح، الاغتراب، مجلة الكاتب، العدد (107) السنة (10) القاهرة 1970 ص:5.

(2) والتر كوفمان، مقدمة كتاب ريتشارد شاخت: الاغتراب، مذكور، ص:7.

(3) د. حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الانسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/2006، ص 370.

حالة صراع مع ذاته. وتنتابه مشاعر قد تفضي به الى الفرار من واقعه، فيستشعر في عزلته بنوع من الأمان، رغم ان ذلك ليس أماناً حقيقياً، بل هو نوع من التخدير و حالة من الاغماء.

فمشكلة الاغتراب صارت بحق مشكلة عصرنا، فظروف العصر قد إجتمعت لتجعل من الاغتراب أهم المشكلات التى يواجهها الانسان اليوم[1].

إن إنعزال هذا الانسان قد يعزى الى كونه شخصاً غير سوي، غير عادي، بل كونه شخصاً خلاّقاً، تجاوز تقاليد مجتمعه، و يجعلها موضع التساؤل والشك في صوابها وجدواها، وهو يحاول الخروج منها، و كلما كانت أحاسيسه بمعاناته عميقة، كلّما إزدادت حدّة إغترابه عن مجتمعه. على عكس وضع الآخرين، لاينتابهم هذا الاَحساس المرير والمدمّر، ويمتثلون لمتطلّبات القيم، كما أنهم لايعانون الشعور بالعزله والتوتر، ويعيشون واقعهم، ويسايرون المجتمع، فيشعرون بالأمان. لقد (قرّر) هذا (اللاّمغترب)، من حيث يشعر او لايشعر، عن قناعة او غير قناعة، أن يندمج مع محيطه، وهذا (المندمج) لايسمح لنفسه أن يحتفظ بمسافة بينه وبين مجتمعه، فَيَرى الواقعَ عن قرب، فيكون فاقداً لقدرة النقد، غارفاً في متطلبات العيش المطلوبة، بيُسر.

مفهوم الاغتراب لغةً

الاغتراب باللغتين الانكليزية والفرنسية Alienation، وفي الالمانية Entfremdung، حسب الفهم القاموسي، يعني السطو او الأخذ، او الإنتماء الى آخر و التعلق به[2] كما يعني تحويل ملكية شيء ما إلى

(1) د. حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند إيريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت 1995، ص: 7.

(2) ريتشارد شاخت: الاغتراب، مذكور، ص: 67. وانظر: د. حسن محمد حسن حماد، مذكور، ص 30

شخص آخر، اوحالة إنسلاخ، إنسلاب، إبعاد، إختلال عقلي. ولهذا يطلق على طبيب الأمراض العقلية Alienist، وعلى من يحوّل الملكية الى آخر Alienor، فما كان له صار لغيره. وكان يمكن أن يفهم بهذا المعنى قبل قرون (القرن الخامس عشر) في الانكليزية، ويطلق على إنسان انه مغترب عن العقل والصواب، ونأى عن المنطق المعهود.

ويرى البعض أنّ بالإمكان إستعمال لفظ آخر هو (إغتيار) ويعني ان أمورى و حاجاتى صارت لغيري، لـ (غير) ذاتي، سواء أكانت الحاجة مادية (اثاث، كتب، وسيلة مواصلات أو إتصال او عقارات) او أن الشخص إنتسب لغيره وصار (مملوكاً) أي طوع إرادة الغير، او رهن إشارته، وليس رهن إرادة نفسه فاللفظ ALIUS الذي يعني (الآخر) او (الغير)، يشير الى مغزى هذا الارتهان الذي يربطني بالآخر برباط التبعية، ويرميني معه في وصالٍ ذَوَباني.. اي ان الذات صارت لذات أخرى، تجابه وتعاند ذاتها[1].

كما ان اللفظ في اللغة الالمانية لم يرد بمعنى النقل القانوني للملكية، وإنما جاء بمعنى السطو والسلب والأخذ عنوة[2]. وبالفهم الحقوقي تبقى كلمة (إغتيار) تحافظ على معنى (الضياع في الآخر)، و تعني نقل حق التصرّف بالملكية من إنسان إلى آخر[3]. إلا أن هذا المصطلح (الاغتيار) ظل نادر التداول. كما وردت الكلمة اللاتينية (Alienatio) او (Abalienatio) في كتابات (سنيكا – Seneca – 4 ق.م – 65م) الفيلسوف الروماني، و(شيشرون – Cicero – 106 – 43 ق.م) الكاتب و المفكر والخطيب الروماني الشهير، وكذلك إستعملَ الكلمة من كتبوا باللغة

(1) د. سالم البيطار، إغتراب الانسان و حريته (دراسة فلسفية)، المؤسسة الحديثة للكتاب- طرابلس - لبنان 2001. ص 26.

(2) شاخت، الاغتراب، مذكور، ص: 67.

(3) د. سالم بيطار، مذكور، ص: 270.

اللاتينية[1]. وبصدد اللفظ فانه لم يشقّ طريقه في العصر الحديث الى القواميس الفلسفية الا في القرنين الاخيرين، وقد إستعمله هيغل في كتاباته. فكتب فصلاً يقع فيما يزيد على مائه صفحة يحمل عنوان (العقل المغترب عن ذاته)[2]. ثم صار قاموس اكسفورد الصادر 1888 يشرح فِعْلَيّ (يغرب و يغترب) بصورة التحوّل في المشاعر او العواطف، او جعلِ شخص ما كارهاً او معادياً.. كما صار يعني (الذوات المغتربة عن واجبها) و إلى الاغتراب المتزايد عن العبادة، بعد أن كان يعني (الغربة عن الله) أو (الاغتراب والمفارقة بين الله و الانسان)[3]. ونادراً ما يتفق الباحثون على تحديد مفهوم الاغتراب، وقد أجرى باحث أمريكي هو (أنتوني ديڤيدز – Anthony Davids بحثاً ميدانياً في جامعة هارڤرد الشهيرة توصّل من خلاله إلى أن مفهوم الاغتراب يتألف من خمسة توجّهات او مفاهيم متشابكة هي:

التركيز على الذاتية	Egocentricity
عدم الثقة. سوء الظن	Distrust
والتشاؤم – السوداوية	Pessimism
والقلق. الاضطراب	Anxiety
والاستياء. النقمة	Resentment

وبعد اربعة اعوام توصّل عالم إجتماع امريكي آخر هو (ملڤين سيمن – Melvin Seaman) في كتاب له صدر عام 1959 تحت عنوان (On the Meaning of Alienation) اي (حول مفاهيم

(1) د. محمود رجب، الاغتراب، سيرة و مصلح، دار المعارف، القاهرة، ط4/ 1993، ص: 31 – 32.

(2) شاخت، مذكور، ص: 8.

(3) م. ن، ص: 65.

الاغتراب) توصل الى تحديد خمسة مفاهيم أخرى متباينة لما ذكره انتوني ديڤيدز، و ذلك في بحث ميداني أجراه في جامعة هارڤرد نفسها أعلن من خلاله إلى أن مفهوم الاغتراب يتألف من خمسة توجّهات او معاني متشابكة هي:

(1) فقدان السيطرة – Control lossing – والتى تعني عدم شعور الفرد أن باستطاعته التأثير في المواقف الاجتماعية التي يتفاعل معها.

(2) اللا معنى – غياب المعنى – Meaninglessness وتعني شعور الفرد بأنه لايملك مرشداً او موجّهاً لسلوكه و إعتقاده.

(3) اللا معيارية. فقدان المعايير – Normalessness او Anomie، تعني الخروج عن المعايير الضابطة لسلوكه و التى تجعله يّحقق أهدافه.

(4) العزلة الاجتماعية – Social Isolation الناتجة عن إعطاء الفرد قيماً متدنية لأهداف و معتقدات هي في الحقيقة ذات قيم عالية في المجتمع.

(5) وأخيراً الاغتراب الذاتي – Self Estrangement اي عدم القدرة على إيجاد المكافأة و القبول الاجتماعي[1].

ويتبيّن من هذه النتائج انه ليس بين المجموعتين عناصر مشتركة، مما يدلّ على غموض مفهوم الاغتراب، ويثبت أن هذا المصطلح ليس سوى مجموعة متفرقة من المعاني التي لا توضّح طبيعة العلاقات بينها. لذلك لم يعد غريباً إن قلنا ان كل محاولة ستوصلنا الى قائمة خاصّة بها. فأهمية النظر الى الاغتراب تكمن في أنه عملية Process تتكون من ثلاث مراحل:

---

(1) يحيى العبدالله، الاغتراب، دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية، المؤسسة العربية الدراسات و النشر، بيروت 2005، ص: 23، نقلاًعن السيد علي الشتا، نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، عالم الكتب 1982.

(1) مصادره في المجتمع و في ثقافتة.

(2) إختباره كتجربة نفسية وفكرية لدى الانسان المغترب.

(3) نتائجه السلوكية البديلة في الحياة اليومية[1].

وسابقاً استعمل المصطلح للاشارة الى:

1- الانتّقال غير الشرعي للملكية من إنسان الى إنسان، او من شعب إلى آخر.

2- فقدان القدرات العقلية او غياب الوعي. وقد ذكرناهما سابقاً.

3- إبتعاد الانسان عن اللّه، وإحساسه بالعزلة، وينسب بعض مؤرخي الغرب مثل هذا الاغتراب الديني الى تجارب كل من (بولس ولوثر وكالفن) في تاريخ تطور المسيحية.

واستعمل هيغل التعبير الالماني لمفهوم الاغتراب (Entfremdung في كتابه Phenomenology of (Mind اي (ظاهريات الروح) الذي الّفه سنة 1807، حين كان في السادسة و الثلاثين من عمره، مايدلّ على أنه إهتمّ منذ البدء بقيام وحدة حقيقية بين أفراد يملك كُلُّ واحد منهم وعيه الذاتي، و بين الفرد و المجتمع لتجاوز النزاعات الناشئة بينهم، معتبراً أن الانسان مضطرّ لأن يقبل بمصيره التاريخي وبالعلاقات الاجتماعية و السياسية، و إلاخسَر الحرية والوحدة معاً، مما أدّى بدوره إلى نشوء عداء و تنافر بين الواقع والفكر، و بين الوجود والوعي، وبين الفرد و المؤسسات.

لذلك يصبح هدف مثل هذه الفلسفة – وهذه الدراسة – إستعادة تلك الوحدة المفقودة باجراء تحليل منتظم و موسّع في طبيعة التناقضات في سبيل قيام الوحدة المطلوبة، وبخاصة تلك التي تحدث بين الخاص و الكلّى[2].

---

(1) د. حليم بركات، الاغتراب، مذكور، ص: 36.

(2) د. حليم بركات، الاغتراب، ص: 37.

اما ماركس (كارل ماركس – K-Marx – 1818 – 1883)، فقد إهتمّ بالعلاقات في ما بين الأشياء، ليس كأمور ثابتة، بل متحوّلة تاريخيّاً. وقد تمكّن في نقده كتاب فينومينولوجية العقل او (ظاهريات الروح) أن يقلب هيغل رأساً على عقب باتباعه منهج الاقتصاد السياسي ليظهر أن الاغتراب حالة عامة في المجتمعات الرأسمالية التي حوّلت العامل إلى كائن عاجز و سلعة بعد أن إكتسبت منتجاته قوّة مستقله عنه. فهبط العامل الى مستوى السلعة، بل وأرخص منها.

وقد ذكر ماركس أربعة جوانب من الاغتراب من خلال نظريّته:

اولاً: إغتراب العامل في علاقته بما ينتجه، فهو يعمل في المجتمعات الرأسمالية من أجل غيره لا من أجل نفسه.

ثانياً: إغترب عن عمله بالذات في هذه المجتمعات، إذ لايختبر في عمله أي إكتفاء ذاتي، بل يتنكر لها أيضاً، ويشعر بالتعاسة.

ثالثاً: إغترب عن الطبيعة، وهو جزء منها، عندما حوّلها إلى وسيلة لستر حاجاته، فأضحت حياته و سيلة للعيش.

رابعاً: إغترب عن نفسه لأنه تحوّل إلى سلعة، كما إغترب عن الآخر لأنه يعمل ليس لنفسه، بل لغيره وتحت سيطرته.

فتوزيع العمل في مثل هذا النظام يعزل الأفراد بعضهم عن بعض، فلا يتمّ التعامل البشرى في مابينهم كأشخاص مبدعين، بل من خلال السلع التي يتبادلونها. وقد يتحوّل الانسان نفسه إلى سلعة يتمّ تبادلها في الأسواق، إذ يرتبط الناس بالسلع وليس في مابينهم كذوات، او كأشخاص[1].

وقد إكتسب مصطلح الاغتراب جاذبية خاصة حتى صار الناس يستشعرون البهجة في معانيها المتباينة. ولاسيما حين وجد هيغل ان

(1) نفسه، ص: 40 – 41.

هذا الاصطلاح يقدّم يد العون في ايضاح مايقاسي منه الانسان، كما وجد كارل ماركس في كتاباته، حين كان شاباً، في استخدام هيغل للاغتراب مصدراً للالهام، وبعدهما شرع مفكّرون عديدون يهتمّون بالموضوع بشكل ملفت للنظر، وطفقوا يعدّلون المصطلح و يغنونه في ضوء احتياجاتهم واهتماماتهم.

فقد ذكر (والتر كاوفمان) - على سبيل المثال: ان القول بأن شخصاً مامغترب، هو تأكيد لإتّسام علاقته مع محيطه بسمات تسفر عن سخط لا يمكن تجنّبه او البعد عن الشعور بالرضا و الطمأنينة، و يشير (لويس فيوير) إلى أن كلمة (الاغتراب) تستخدم لايضاح الطابع الذاتي لتجربة مدمّرة للذات. وان المصطلح صار يستخدم لايضاح السمة الانفعالية التي تصاحب اي سلوك يُجْبَرُ فيه الانسان على التصرّف على نحوٍ مدمّرٍ لذاته. كما يعلن (كينيت كينستون) ان معظم إستخدامات الاصطلاح تشترك في إفتراض ان علاقة او ارتباطاً ما وجده الانسان انه إرتباط طبيعي وجميل و حميم و مرغوب فيه بات يتعرض للضياع.

في حين يقدّم كارل ماركس لنا مفهومه الخاص باغتراب العمال في ظل النظام الرأسمالي وقد أصابهم التشوّه من خلال الظروف التي صاروا يُجبرون على قبولها و الحياة او العمل في ظلّها الى حدّ بات أمر توعيتهم وايقاظهم من قبولهم للاوضاع الصعبة أمراً ضرورياً، ليدركوا حقيقة إغترابهم.

اما في حالة (اريك فروم – Erich Fromm – 1900 – 1980) فنجد ان السخط الذى تنبض به كتاباته هو سخطه الذاتي او الشخصي، إذ يدرس إغتراب الانسان المعاصر الذي يبدو قانعاً بوضعه الجدير بالرثاء و الاستنكار. وإستخدامه للاصطلاح يتعلّق بغياب علاقات مرغوب فيها. وكان ينظر إلى إغتراب المرء عن ذاته

باعتباره أمراً تلقي مسؤوليته على كاهله هو، حيث اختار طريق التوافق. وينطبق هذا القول على حالة (مارتن هايدغر – M. Heidegger – 1889 – 1976) الذي ألقى مسؤولية الهروب من إمكانية تحقيق الوجود الحقيقي على كاهل الفرد الزائف.

والاغتراب في نظر (جان پول سارتر – Sartre – 1905 – 1980) في مؤلّفيه المهّمين (الوجود والعدم) الصادر 1943، و (نقد العقل الجدلي) الصادر 1960، لهو أمر يحل بساحة المرء من خلال وساطة شيء خارجي بالضرورة، ومثل هذه الانماط او الحالات، كحالة الشعور بالعجز والاحساس بعدم إستيعابه الاحداث والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لصيقة بالتطورات التي تمضي قدماً بصورة مستقلة عن جهود الذات.

وثَمّ خلاف في مفهوم سارتر للاغتراب، فقد ناقش الأمر في كتابه الاول المذكور واشار إليه باعتباره (غير قابل للتجاوز). ثم يناقش الاغتراب في كتابه الثاني و يقول بأنه (ضروري). وهذا الاختلاف، بل التطور هو شأن العديد من كبار المفكرين، فتراه يطرح أفكاراً وبعد سنوات يغيّر قناعته فينسخها (يبطلها) بأخرى يراها تنسجم مع ما استجدّ من أفكار، وقد حصل هذا – على سبيل المثال – لدى كارل ماركس، فنسخ بعض ماطرحه في شبابه، وكذلك حصل مع فيلسوف التاريخ الشهير (أرنولد توينبي – Arnold J. Toyn bee – 1889 – 1975)، فما كتبه قبل الحرب العالمية الثانية نسخها بأفكار جديدة باتت لاتتماهى مع تنظيراته السابقة التي طرحها في أجزاء كتابه الأولى (دراسة التاريخ).

نعود الى السياق، يقول شاخت: يمكن التغلّب على الاغتراب منظوراً إليه من خلال مشاعر العجز وإعادة تنظيم هيكل الدولة الأمر الذي لايمكن للانسان الفرد بذاته أن يقوم به، كما ان أشكال الاغتراب،

التي يحدّثنا عنها كارل ماركس، يمكن التغلب عليها فقط من خلال عملية إعادة تنظيم علاقات إجتماعية واقتصادية، و مؤسسات جديدة.

ويتحقّق هذا الهيكل الجديد بوعي وإتحاد العمال، وحين يسود الشعور بأن العلاقات و المؤسسات صارت لاتتفق مع المنطق، وأنها مرفوضة، وان عملَهم وإنتاجهم بات غير مرتبط باهتماماتهم. فاذا سعينا للعثور على مصطلح نشير به، او من خلاله، الى الظروف التي تسود حينما ينظر الى هذه الأمور، او الى الجوانب بتلك الطريقه، فانه من الصعب أن نتخيل مصطلحاً أفضل من مصطلح الاغتراب[1]. ثم ان الاغتراب – اساساً – مفهوم يقوم على المقارنة و التقابل، فبوسعنا ان نفهم ما الذي يعنيه إغتراب الانسان، إذا فهمنا كذلك ما الذي يعنيه عدم اغترابه[2].

لكن ان يعيش الانسان في ديار لايحترمه ضمن مؤسسات لاتعير له أهمية، ان يكون في زمن يهرب منه، يجعله يشعر بالهوان، و يحس بأنه على أرض ليست أرضه، ويحمله على أن يذوق طعم مرارة دون ان يكون صانعها. تلك هي مأساة إنساننا المعاصر، الانسان الذي يرثي نفسه، يئن دون أن يسمع أنينه أحد. فرغم شدة الزحام، الزحام الذي جعل الاجسام تتلاصَقُ، إلا أنه أبعَدَهم أرواحاً، أبعدهم في الشوارع المكتظّة، وفي الاسواق، والجامعات، والمتنزّهات.. الخ كما أن دائرة من يقاسي الاغتراب صارت تتسع لتشمل النساء وعمال المصانع (حتى ذوي الياقات البيض منهم)، ومعهم المهاجرين والمهجّرين، الفنانين (الشعراء والرسامين خاصة) المدمنين، المسنّين، المراهقين، و(الناخبين غير الناخبين!)، وطلبة الجامعات. من إستشرت لديهم نزعة الاستهلاك، مشاهدي الاعلام (الاشهار)

(1) شاخت، ص: 315.

(2) نفسه، ص: 305.

الجماهيري، العاجزين، المنحرفين جنسياً، ضحايا التعصب، المضطهِد والمضطهد، المتشرّدين، البغايا، والمنتحرين..[1].

لقد بات موضوع (الاغتراب) مثار إهتمام العديد من الباحثين، ليس في مجتمعات الغرب المتقدمة حضارياً فحسب، بل حتى في العوالم الثالثة، ولا أدلّ من أن مجلة (عالم الفكر) الكويتية الرصينة، قد خصّصت عدداً خاصاً في موضوع الاغتراب، ساهم فيه كبار المفكرين المعنّيين. وكذلك صار هذا الموضوع عنواناً لعشرات رسائل الماجستير وأطاريح الدكتوراه في البلدان العربية و غير العربية، ولاسيما في جامعات مصر، وخاصة في جامعة عين شمس، واكثر تلك العناوين تعنى باغتراب طلبة الجامعات و باغتراب المكفوفين[2].

والواقع ان هذا الموضوع يُعدّ من اكثر المواضيع الفكرية تداولاً، تلك التي تعالج مشكلات المجتمع الصناعي، ولهذا ظهرت في القرن المنصرم، وخلال هذا العقد مؤلفات غزيزة في هذا الصدد، سواء في مجال السياسة و علم النفس و الفلسفة و علوم الاجتماع والاقتصاد، وعلوم الانسان. لأن الاغتراب بات في نظر المعنيّين و الباحثين من أهم السمات المميّزة لعصرنا، و إحدى القضايا الجوهرية التي يدور حولها الصراع بين الطبقات والأعراق، وتشكيلات المجتمع الواحد

---

(1) د. حسن حماد، الاغتراب الوجودي، دراسة في جدل الصراع بين الرغبة في التفرد و غواية الامتثال، دار هلا، الجيزة مصر 2008، ص: 6 .
نقلاً عن: Eric and Mary Josephson, Man Alone, N.Y. 1970, pp: 12- 13

(2) انظر على سبيل المثال مصادر اطروحة: بهجات محمد عبد السميع. الاغتراب لدى المكفوفين (ظاهرة و علاج) طبعة دار الوفاء، دنيا للطباعة والنشر، الاسكندرية/2007 ورسالة ماجستير الطالب عادل بن محمد بن محمد العقيلى: الاغتراب و علاقته بالأمن النفسي، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلاميه – الرياض – المملكة العربية السعودية/ 2004.

والثقافات. ومازال الموضوع بحاجة الى المزيد من الدراسات لاجلاء الغموض، ومن جهة أخرى فان هناك من يمتنع من الكتابة عنه، او دراسته خشية (إتهامه!) بالتأثر بكتابات هيغل و ماركس و فيورباخ (لودفيغ فيورباخ – L. Feuerbach – 1804 – 1872)، لأن الاغتراب إرتبط في أذهان العديدين بتلك الكتابات، وألقت على الفكرة كثيراً من الظلال، فيمتنعون من الاقتراب منه خشية أن تمتد تلك الظلال عليهم. ولاسيما وان كتابات المفكرين المذكورين، خاصة ماركس، كانت العامل الأساس في توجيه النظر الى الاغتراب، وزيادة الاهتمام بدراسته.

كما يلاحظ وجود بعض الاختلاف في فهم المصطلح حتى في تعريف (مدرسة فرانكفورت)[1] الشهيرة بدراساتها في الفلسفة و علوم الاجتماع. فالاغتراب في نظرها، هو تحويل خصائص و قدرات الانسان إلى شئ مستقل عنه ومتسلط عليه، كما أنه يعني تحوّل بعض الظواهر والعلاقات الى شئ يختلف عما هو عليه في حدّ ذاته[2].

ولتكريس أو لتبرير الاغتراب في المجتمعات الصناعية خاصةً – يلجأ النظام الرأسمالي المتقدم، الى آليات عديدة منها: أن يتولّى النظام خلق

---

(1) ضمت هذه المدرسة الالمانية التي تأسست سنة 1923، بعض كبار مفكري العصر، نذكر ماكس هوركهايمر (ت 1973). تيودور ادورنو (ت 1969) فردريك بولوك (ت 1970). هربرت ماركيوز (ت 1979) يورغن هابرماس (ت 1985) وأريك فروم (ت 1980)

انظر عن هذه المدرسة: د. كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هور كهايمر الى اكسل هونيت، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم – ناشرون (2010)

وانظر مجلة (المنار) العدد (31) يوليو – تموز 1987، ص: 163 – 164.

وانظر كذلك: توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، طبعة دار اويا – طرابلس – ليبيا، ط2، سنة 2004.

(2) توم بوتومور، نفسه، ص: 166 – 167.

مايمكن أن يسّمى بالحاجات الكاذبة او الزائفة لدى البشر، وهي حاجات تُفبْركها وسائل الاعلام و الاتصال الجماهيري. وإذا كان الانسان يحرص على إشباع حاجاته الاساسية، فان ذلك خير وسيلة للقضاء على حريته، اي خلق إنسان ذي بعد واحد ـ حسب تسمية أحد فلا سفة العصر (من مدرسة فرانكفورت)[1]، فيستعيض هذا الانسان عن الحرية بوهم الحرية، هذه هي الالية الاولى.

اما الالية الثانية فتكمن في أن هذا النظام يلجأ الى القهر والتسلط من ناحية، وفرض التكيف على الفرد من ناحية أخرى. و تبدو الالية الثالثة في جذب البروليتاريا الطبقة العاملة ـ في المجتمعات الصناعية ـ اي ذوي الياقات البيض ـ كما يصفهم ماركيوز (هربرت ماركيوز H-Marcuse – 1898 –1979) جذبهم للمشاركة والتفاعل، حسب قواعد اللعبة الديمقراطية، فممارسة المواطنين حق الاقتراع في الديمقراطيات، واشتراكهم في التظاهرات والاحتجاجات، تشي بوجود حريات، رغم انها غائبة في حقيقة الامر، ومن ثم صاربوسع النظام الرأسمالي ترسيخ الاغتراب عن طريق تزييف الوعي بميكانيزم الديمقراطية[2]، بل أصبحت هذه الطبقة قوة مضادة للثورة، بعد أن اندمجت في نظام الانتاج والاستهلاك[3]. وهذا أمر خطير ولاشك.

---

(1) هربرت ماركيوز: الانسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الاداب ـ بيروت، طبعات عديدة (1969،1971،1988). د. قيس هادي احمد، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ 1980. محمود امين العالم، هربرت ماركيوز و فلسفة الطريق المسدود، دار الاداب ـ بيروت، 1972. د. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دورية (عالم الفكر)، الكويت، المجلد (2) العدد (4) لسنة 1972، ص: 289 ـ 243.

(2) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مذكور، ص: 168 ـ167.

(3) محمود امين العالم، ماركيوز، مذكور، ص:64.

فالاغتراب لايمكن أن يتم من دون مشاعرصعبة كالخوف والقلق والحنين. وعلى الرغم من شيوع فكرة الاغتراب في الحياة المعاصرة، فانها تبقى غامضة بعض الشي لاول وهلة، بسبب دلالاتها ومترادفاتها نتيجة تعدد الحالات الانسانية من استلاب وانسلاخ وعزلة Isolation، وقهر وعجز وضياع ، تهميش وتدجين ورضوخ و استكانة، وعدم انتماء، وتوحد، حين يلتفت يمنة ويسرة فلا يجد من يربت على كتفه، ويضمه الى صدره، ينسيه احساسه بالاغتراب، فيشعر وكانه زائد عن الحاجة[1] والاحساس بأننا في عالم ليس لنا، احساس يحمل طعم المرارة.

ويمكن ان تعدد الدلالات و المضامين الخاصة بهذه الحالة، منها: العجز والاستلام بسبب شعور المرء بأن القدر أقوى منه، ولايملك القدرة على مواجهته، ومن دلالاته فقدان المعنى والسآمة، وان الحياة عبث وغير منطقى، وغير مفهوم Absurdness، وكذلك الغربة الذاتية Estrangment Self، وتعتبر هذه الغربة من اكثر المعاني صعوبة في التحديد. كل هذا يدعونا الى القول ان الاغتراب حالة شعربها الانسان في الازمنة كافة، منذ أن أدرك أن أمرا ما يجعله مغتربا عن ذاته وعن محيطه، وانه غير مقتنع بما هو فيه[2].

ان المغترب او «اللامنتمى .The Outsider»، على حد تعبير كولن ولسون، انسان لا يستطيع قبول ما يراه ويلمسه في واقعه، فهو يرى أبعد وأعمق من الآخرين. انه يشعر بأن ما يراه في عالمه غير منظم،

(1) عادل محمد بن محمد العقيلي، الاغتراب وعلاقته بالامن النفسي، رسالة ماجستير، جامعة الرياض، السعودية ص: 89.

(2) عبدالقادر موسى المحمدي، الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، منشورات بيت الحكمة، بغداد/2001، ص: 14ـ 13.

غير معقول، عبث، فهو انسان استيقظ على الفوضى، ولم يجد سببا يدفعه الى الاعتقاد بأن الفوضى أمر ايجابي بالنسبة الى الحياة[1].

كما انه يعني (تلاشي المعايير) استنادا الى بحوث عالم الاجتماع الفرنسي (اميل دوركهايم Durkheim Emile. ـ 1858 ـ 1917) الذي يشير الى وضعية فيها تنعدم المعاييراو المقايس Norms ، فأوضح ان المجتمع حين تطرأ عليه تغيرات مفاجئة سيفتقر الى المعايير الاجتماعية المطلوبة لضبط سلوك الافراد، بمعنى ان المعايير التي كانت تتمتع باحترام أعضاءالمجتمع لم تعد تستأثر بالاحترام ذاته، وهذا ما يفقدها سيطرتها على السلوك[2].

وتؤكد دراسات في هذا السياق ان الاغتراب يعني عزلة الباحث الجاد الذي يرى ضرورة التجرد، او عدم الاندماج النفسي او الانسلاخ (Detachment) الفكري مع المقاييس المعمول بها (مع المعايير الشعبية Folkloristic standards) المتداولة في المجتمع، وهذا يعني ان هذا الباحث سيشعر بنوع من الاغتراب عن ثقافة شعبه، لانه عجز عن مسايرتها كونها تجانب الصواب، حسب قناعته. وهذا المعنى للاغتراب لايعني العزلة الاجتماعية التي تواجه الانسان المثقف (المتمرد على قيم متهرئة) لانه يجد صعوبة في الانسجام مع محيطه، وكذلك لضعف الدفء العاطفي (Affective Warmth) وعدم قدرته على التواصل مع الاخرين. كما أن الانسان المفكر او المبدع Innovator لايتكيف مع محيطه لانه اكتشف حقائق او مبادي جديدة، يراها المجتمع انها غير معهودة او غير مستساغة، بل

(1) كولن ويلسون، اللامنتمي، دراسة تحليلية لامراض البشر النفسية في القرن العشرين، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار الاداب بيروت ط 4/1989، ص: 11.

(2) د. قيس النوري، الاغتراب اصطلاحا ومفهوما و واقعا، دورية (عالم الفكر) المجلد (10) العدد (1)، ص: 16.

ومناقضة للمعايير السائدة.[1] وان شئنا أن ندرك كنه معاني الاغتراب عبر صنوف المعارف، رغم ما في هذه المعاني من تداخل، فانه يعني:

1. لغويا: اغترب، هاجر، تزوج غير الاقارب، اونزح عن الوطن، وتمادى في ذلك، لم يعد يفكر بالعودة.

2. المعنى النفسي: أصابه مرض عقلي، فصار عاجزا عن أن يحيا في مجتمعه بصورة سوية، وصار لايشعر بالامان النفسي.

3. المعنى الحقوقي: انتقال ملكية خاصة ما الى شخص اخر، او الى جهة اخرى، اي نقل حق التصرف بالملكية من شخص الى اخر، سواء أكان هذا الشخص له وجود حقيقي او معنوي.

4. المعنى الفلسفي: تلك العلاقة التي تحصل جراء توليد اللاكائن من الكائن. فكل كائن يتحقق يصبح أسير ما حققه، حسب مفهوم هيغل.

5. المعنى الاجتماعي: عندما تصطدم طاقة الانسان الخلاقة بعراقيل وضواغط تفرضها الطبيعة او المجتمع، فتظهر عوامل هدامة لتلك الطاقة، ومن ثم تصد الانسان من الاحتجاج، وتمنعه من التعبير.

6. المعنى الاقتصادي: حين يدفع الانسان الى العمل رغما عنه، او حين ينتج للاخرين، ثم يعي ان ناتج عمله غريب عنه بعد أن كان له. ويغدو الاغتراب سمة علاقته مع عمله ومجهوده ومع صاحب العمل. لانه يعي ان طابع انتاجه قمعي او أنه مكره على الانتاج. وهنا يتم تجريده من انسانيته، وقد تحول الى وسيلة انتاج، والناتج ليس ملكه، فلا تعود حياته وعمله تحقيقا لانسانيته، الامر الذي يؤدي الى تخليه عن فاعليته ودوره في العملية الانتاجية، وقد يدفعه هذا الى التمرد[2]. ونرى

---

(1) د. قيس النوري. م. ن. ص: 17 ـ18 وانظر ما كتبه د. عبدالقادر موسى المحمدى، الاغتراب، مذكور، عن اغتراب ابن باجه كتابه (تدبير المتوحد).

(2) سالم بيطار، مذكور، ص: 48.

في هذا الصدد ان مدرسة فرانكفورت في معالجته النظرية النقدية لمصطلح الاغتراب تؤكد ان مديري المشاريع الاقتصادية مغتربون ـ وليس العمال لوحدهم ـ لان المديرين ـ كذلك ـ محرومون من اشباع حاجاتهم الاساسية. فالعمل في تلك المشاريع ليس شخصيا، والاستهلاك مغترب، وسلوكيانهم مدفوعة بالمصلحة وليس الحب، انهم قديكونون أطباء او محامين، وغيرهم ـ لكنهم بالتأكيد ليسوا بشرا[1] .

ونذكر ان الاغتراب في معناه لايعني (الغربة) ولا (التغريب) الذي يوصف به مسرح الكاتب الالماني (برتولد بريخت ـ B.Brecht ـ 1898 ـ 1956)[2] وكذلك لايقصدبه (الاستغراب) بمعنييه، الثاني منها يقابل (الاستشراق)، كما انه لايعنى (المستغرب ـOccidentalist) الذي يعنى المؤيد للثقافة الغربيه، او (التغرب ـ بل أن ـ Occidentosis)[3] مانعنيه بالاغتراب هو الحالات التي تحدثنا عنها.

يقول صلاح نيازي: كثيرا ما نسمع من باب المجاز: انا مغترب في وطني، غريب بين أبناء جلدتي. ماالمقصود من ذلك؟ هل تعقد المجتمع لدرجة لايستطيع معها ذلك المغترب أن يفهم ما يدور حوله؟

---

(1) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مذكور، ص:167.

(2) مؤلف مسرحيات شهيره: القاعده والشذوذ، بونتيلا وتابعه ماتي، الام الباسلة، دائرة الطباشير القوقازية، اوبرا القروش الثلاثة، حياة غاليلو، وغيرها.

(3) ويترجم لفظ (occidentosis) أحياناً بالمستنير. انظر كتاب المفكر الايرانى الكبير جلال آل احمد Jalal al Ahmad: Occidentosis: Plague from the West 1978. الذي ترجم إلى عنوان: المستنيرون خدمة و خيانة. ترجمة سلوى عباس ابو غزالة، طبعة المجلس الا على للثقافة – القاهرة 2005، وعن حياة هذا المفكر انظر كتاب غسّان طعّان: التغرّب في الثقافة الايرانية الحديثة، طبعة دار بيسان للنشر و التوزيع و الاعلام. بيروت 2001، خاصة القسم الثاني: العالم ليس غرباً، ص: 137 – 158. ثم (دوائر الضوء) ص: 171 – 204.

أم ان قيمه هو أصبحت أعمق عن ذى قبل؟ فوجد نفسه أميالا أمام مجتمعه؟ بكلمات أخرى: هل أصبح اكبر من بيئته؟[1] وفي كلتا الحالتين: هل هو غريب ام مغترب؟.

اذا ابتلينا بالتفريق ما بين الغريب والمغترب اصطلاحيا، فاننا سننتهي انتهاء أكاديميا جافا لاطائل تحته. نكون كخبيرين يتناقشان بحرارة عن معدن الدرهم. ما هي مادته، كيف واين يُسكُّ؟ ما قيمته الشرائية؟ يختلفان ويتفقان، ويختلفان ويفترقان. يبدو أن الغريب مثل بقعة أرض منقولة بترابها ومائها وشجرها وطيرها من مكان الى مكان اخر. بقعة منكمشة على جذورها وذكرياتها، بقعة تقدس نفسها، وكل ما حوالها تدنيس وتجديف[2].

اولى أحاسيس الانسان بالاغتراب

الاحساس بالاغتراب ادركه الانسان ـ بشكل أو بآخر ـ منذ أن هبط على الارض، منذ قصة او اسطورة الخلق، حين تلمس ادم نفسه، وأدرك منذ لحظته الاولى ـ بأنه بات في موضع متلبس، خاطي، وغدا بعيدا عن الحياة الجميلة التى كان فيها، ومن ثم بات مغتربا على أرض جديدة، فحصل ما حصل. فتعاقب اغترابه عبر الدهور والمراحل[3].

ففي اولى مراحل احساسه بهذا المأزق يمكن العودة الى سفر التكوين في العهد القديم، في دراما خلق آدم، وخلق حواء من أحد أضلا عه، ثم الهبوط بهما من عليائهما الى الارض. فقد جاء في الاصحاح الثاني. فاوقع الربُ الالهُ الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها الى آدم.....

---

(1) الاغتراب والبطل القومي، دار الانتشار العربي لندن ـ بيروت، 1999، ص : 9.
(2) نفسه، ص: 10.
(3) عبدالكريم غلاب، الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الذات، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس ـ1977، ص: 83.

وكلاهما عريانين آدم وامرأته، وهما لا يخجلان»[1].

وكأن تناولهما من الشجرة (المحرمة) بداية لتراجيديا الخلق، وجاء فى الاصحاح الثالث: قال (الرب) لادم: لانك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك، قائلا: لاتاكل منها، ملعونة الارض بسببك»[2] في هذه الدراما الانسانية (اللاانسانية) نلتقي مع اول اغتراب في الكون، حين بدأالانسان بعدآلاف السنين الكشف عن سر الوجود الانساني، حسب فهم اول دين سماوي، او ـ على وجه الدقة ـ أول انفصال.. وأول امتحان للمصير. نقول أول انفصال، لأن الانسان انفصل عن حياة حالمة في دنيا النعيم، وأراد أن يجرب ماسيحصل اذا ارتأى أن يقضم تفاحة من شجرة الزقوم.. الشجرة التي كان فيها، وبها اغترابه عن الحياة الوادعه، في اول أيام وجوده على وجه الارض. لذا يتمثل اغترابه في لحظة حاسمة في تاريخ الكينونة التخميني، اللحظة التي (أرخَت) لأول كلمة رفض، او معاندة، او لأول كلمة «لا» قالها الانسان، فقد عصى آدم خالقه، بشكل ما «فأخرجه» الرب الاله من جنة عدن ليعمل الارض التي أخذ منها»[3] من الجنة الى حياة أرضية شقية، تتنازعه روح تحاول أن تتسامى، وجسد يشدها الى الارض، مغتربا عليها.

ان خلق حواء من أحد أضلاعه كان بمثابة الانفصال في الكون، واول ثنائية في الوجود البشري، حسب ماورد في التوراة، فحواء هي جزء من آدم، ولكنها جزء منفصل. اما الانفصال الثاني فيتمثل في اول اغتراب عن اللّٰه، بشكل عام يمكن القول أن مفهوم الاغتراب يرد في العهدين القديم

(1) التوراة (العهد القديم)، دار الكتاب المقدس في الشرق الاوسط، الاصحاح الثاني، ص 6 – 7.

(2) نفسه الاصحاح الثالث، فقرة: 23.

(3) الكتاب المقدس، الاصحاح الثالث، فقرة (23)، ص:7

والجديد (والقران) ليعبر عن معنيين: الاول منها يشير الى الشقاق الذي يحدث بين الله والانسان نتيجة السقوط في الخطيئة، أو التردي في المعصية. امالمعنى الثاني فيدل على نوع من اغتراب الذات الذي يحدث نتيجة عبادة الانسان التي يصنعها بيديه، والتي يضع فيها كل قواه الابداعية الخلاقة[1] ولتتوضح الصورة اكثر علينا ان نلتفت الى (اغتراب) الجانب الآخر من هذه العملية. وأقصد اغتراب ابليس المرّ، حين ألف نفسه في بين نوعين من المأساة: (مأساة الاغتراب Tragedy of Alientionn) وبين (مأساة المصير او القدر ـ Tragedy of Fate). ومااريد قوله هو أن محنة ابليس تمثل كلا المأساتين معا. فعوقب باغترابه بسبب الانفصال عن وضعه السابق، سواء كان الانفصال بارادته او رغما عنه، مفروضا عليه عن خالقه، حين قيل له أسجد، فلم يسجد. فصار مصيره كمصير الانسان الممزق الى نصفين، وآلامه فى الانفصال والندامة.

وانى وإن هجرتُ فالهجرُ صاحبى وكيف يصحّ الهجرُ والحب واجدُ

لك الحمدُ في التوحيد في محض خالص لعبد زكى ما لغيرك ساجدُ

ف «يقول ابليس»:

يا الهى.. وحكمتك قد شاءت ان لا تكون من خلال عالمنا سوى انعكاس كليَتك التي تجلت لمريدك الملهم الذي ادرك بفضلك.

إلتقى النبي موسى مع ابليس على عتبة الطور، فسأله: يا ابليس! مامنعك من السجود؟ أجاب: منعني الدعوى بمعبود واحد[2] ولو سجدت

(1) د. حسن محمد حسن حماد. الاغتراب عند ايريك فروم، مذكور. وانظر عن المعنيين الواردين في العهد القديم الى مبحث «الاغتراب عن الذات عند ايريك فروم»، ص 74 – 76.

(2) للمزيد انظر د. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. ط. 10/ 2009، فصل مأساة ابليس، ص ص: 55 ـ 87

لآدم لكنت مثلك، فانك ـ ياموسى ـ نوديَت مرة واحدة (انظر الى الجبل)[1] فنظرت ونوديت الف مرة: أسجد، فما سجدتُ.[2] كان ابليس خاضعاً في أحواله واختياره ولعنته وطرده الى احكام الارادة الالهية، ولأمر قضائه الذي لايرد. وكتب الحلاج (الحسين بن منصور ـ244ـ 309هـ/858 ـ 922م) حول خضوع إبليس لقضائه وتسليمه لقدره:

قال الحق ـ سبحانه ـ لابليس: الاختيار لى، لا لك. فاجاب إبليس: الاختيارات كلها لك،قد اخترت لي يابديع، وإن منعتنى عن سجوده فانت المنيع، وإن اخطأت في المقال فانت السميع، وإن اردتَ أن أسجد له (لآدم) فانا المطيع[3].

وفي الاسلام يكمن إغتراب الانسان عن الحالة الاجتماعية الزائفة في إنعدام العدالة. فالواعي في مجتمعه يقاوم هذا الزيف في محاولة لقهر السلطة، او في قهر سلطة النفس و مغرياتها بترويضها و باعتزال الحياة القاسية. قال الرسول (صلعم): «بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء»[4]. وثمة أحاديث أخرى وأسئلة المؤمنين وأجوبة الرسول «صلعم» [5].

ولهذا فالاغتراب عن الله وجنته ومغريات الحياة، ليس مجرد علاقة إنفصال جرت بعد علاقة وحدة وإنفصال، وإنما هناك نتائج

---

(1) سورة الاعراف: 143

(2) علي بن أنجب الساعي البغدادي: أخبار الحلاج، تقديم هادي العلوي وآخرون، طبعة دار الطليعة الجديدة دمشق ط 4/ 2011، ص: 32 ـ33.

(3) باشراف عبدالحليم حمود، كتاب: (لاتقل لأ)، اعداد مركز الدراسات والترجمة ـ بيروت /2010، ص: 110 ـ 111

(4) صحيح مسلم، مجله 1 /208

(5) عادل محمد العقيلي، الاغتراب، مذكور، ص :15.

خطيرة يمكن أن تترتب على الاغتراب، مثل: الاحساس بالوحدة والضياع. فمنذ تلك اللحظة الاولى ـ لحظة الخلق، واجه الانسان ـ حسب تلك الحكاية ـ قدره وحيدا وعاريا، ولم يعد يعيش في الجنة، لم يعد جزءاً من الكل الكوني، لم يعد ينتمي الى الملكوت، لقد غدا، منذ اول يوم، بلاسكن، بلا مأوى، بلا إنتماء، لايستره شي، فقد الحصن والحضن والأمان، وصار وحيداً مذعوراً يواجه المجهول، فكان بمثابة ميلاد الانسان المغترب. نعم، فوفقاً للدلالة الوجودية، أراد الانسان أن يمارس حريته فاختار. لكن نتيجة الاختياركانت فادحة، واشبه بقفزة في الظلام وسقوط في الهاوية، هاوية الاختيار وممارسة فعل الحرية، وهي هاوية ترتبط بالقلق، لأنها معاناة، معاناة الطريق المجهول الذي كان بلا علامات، وبلا إشارات تحدد معالم الطريق.

هذه اللحظة التراجيدية تجسد ميلاد الانسان. وهي تشبه لحظة الميلاد التي يمر بهاكل إنسان، لحظة إنفصال الجنين عن رحم أمّه، وعن الحبل السري الذي كان يتغذى به قبل هذه اللحظة. ان ميلاد كل منا يمثل تكراراً لتلك الومضة التاريخية، فرحم الأم هو رمز للاستقرار والطمأنينة، عالم التوحد المطلق الذي لايعرف التمزق والانفصال، والخروج من رحم الأم خروج الى المجهول، الى عالم غريب عنه، فهو مغترب فيه، ولهذا يطلق صراخه (إحتجاجاً) على إضطراب وضعه، وربما إحتجاجاًعلى هدم مأواه وتمزيقه.. تخريب بيته، مس أمانه، واغترابه عن مستقره فوجد نفسه حائراً، رغم حضن امه وحليب صدرها الدافئين.. الحضن الذي سيعوضه عن فقدانه المأوى السابق، ويصبح امام واقع جديد .. ويتدرب على قبوله.

فهذا هو المتصوف الشهير محي الدين بن العربي (560 ـ638 هـ/1165 ـ1240م) وقدإستشعر تلك الحالة، حالة ولادة الجنين، في

كتابه (الفتوحات المكية)[1] وسماها بفعل (الاغتراب) كي يعبر من خلاله عن عملية الهبوط او السقوط من (رحم الأم) فكتب يقول «ان اول غربة إغتربناها وجوداً حسياً عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضة عند الاشهاد بالربوبية للّه علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات، فكانت الارحام موطننا، فاغتربنا عنها بالولاده»[2] .

يقول «اوتورانك Otto Rank» في كتابه (صدمة الولادة): الوليد يزعجه ضوء الحياة، ويظل يبحث، بطريقة لاواعية، عن عتمة الرحم وخدر النوم والغيبوبة، في وقت يخشى فيه السقوط في هوة الرجوع والتقدم من عتبة العدم، فينتفض متمسكاًبالحياة مقاوماً رغبة التلاشي. فينتابه حنين العودة الى الرحم والابتعاد عنه نحو الترقي في سلم الحياة[3].

وتناول الاغتراب، وفقاً لهذا المعطى، يمكن ان يعبر عن النظر اليه على انه ملازم لوجود الانسان، واننا وجدنا أنفسنا في عالم ليس عالمنا، والاغتراب قدرنا المحتوم. ومهما اختلفت أسبابه ودوافعه فالنتيجة واحدة مفادها أننا مغتربون في هذه الدار. وبمعنى آخر هو لكوننا غرباء في هذا العالم فيفترض ـ ضمناً ـ ان هناك حالة من التناغم قد سبقت هذا الوجود الموحش الذي إبتلينا به، ولهذا فان تجاوز الحالة، حالة الضياع، لن يكون الا بالخلاص من الدنيا.

---

(1) عن خلق آدم والانسان حسب تصورات! بن العربي. انظر كتابه هذا، تحقيق د. عثمان يحيى، طبعة حلب 1993، السفر الثاني، ص ص : 243 ـ 250

(2) د. محمود رجب. الاغتراب، سيرة مصلح، مذكور، ص :40 وللمزيد عن الاغتراب في الاسلام انظر: د. فاضل عباس الحسب. ظاهرة الاغتراب في ضوء المرتكزات الفكريه للاقتصاد الاسلامي، منشورات بيت الحكمه، بغداد 2002 و د. عبدالقادر موسى المحمدي، الاغتراب مذكور.

(3) د. سالم البيطار، اغتراب الانسان وحريته، مذكور، ص:20

ونغمة المصير الفاجع نسمعها لدى (ازوالد شپنگلر Oswald Spengler – 1880 – 1936) حين ينعي حضارة الغرب وأفولها[1] والذي يعنيه بالمصير هو شعور الانسان بذاته إزاء قوة إنسانية اخرى تتحداه وتجعل وجوده في خطر[2].. فالمصير – حسب تنظيره – وبالتالي الاغتراب، يعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها اوكيانها[3].

الاغتراب في المجتمع القديم

لم تكن حالة الاغتراب موجودة في المجتمع القديم (Ancient Society) اي مجتمع الانتاج الطبيعي الذي سبق مجتمع الانتاج المنزلي والمعملي. فتؤكد الدرسات الانثروپولوجية التي أجريت منذ القرن التاسع عشر، ولاسيما دراسة العالم الامريكى المعروف (لويس هنري مورگان – Lewis H.Morgan، 1818 – 1875) التي تم نشرها فيما بعد[4] فالاغتراب لم يظهر في مجتمع الانتاج الطبيعى، لأن الانسان كان يعمل وينتج دون أن يفصل نفسه من نتاج عمله فكان يملك أدوات عمله، و من ثمّ يملك ما ينتجه. كما انه لم يظهر في مرحلة الانتاج المنزلي البسيط الذي لم يصل فيها الانتاج الى درجة واضحه من التخصص.

وهذا ينسحب على نظام او مرحلة (الطوائف المهنية) القديمة، فاننا نجدان الهدف من الأعمال التي يمارسها أصحاب المهنة

---

(1) اسوالد اشبنغلر تدهور الحضارة الغربية، ترجمة احمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1964. ج1، ص 103.

(2) د. احمد محمود صبحي في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس بنغازي، ليبيا، ط/1989، ص 143.

(3) م. ن. ص. وانظر د. عبدالرحمن بدوي اشپنجلر، طبعة دار القلم، بيروت/ 1941، ص 42.

(4) دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة د. احسان محمد الحسن، طبعة وزارة الثقافة – بغداد 1980، ص: 209 – 210.

الواحدة كان معروفاً لكل أفراد المجتمع، فقد كان كل عامل في تلك المهن يعرف بالضبط معنى وأهمية نسق الانتاج ككل متكامل داخل طائفته (صنفه) وحيث يسود العمل التلقائي و العلاقات الحميمة نتيجة لما يتحقق للفرد من رضا وإرتياح Gratification.

بواكير الاغتراب الاقتصادى

ولنا ان نقول ان (الاغتراب) عانى منه الانسان قبل ظهور (المصطلح) كما تؤكد ذلك دراسات عديدة، ولا سيما دراسات عالم الاجتماع الفرنسي الشهير (اميل دوركهايم)[1] فيعيد (اريك فروم)[2] المفكر الالماني المعروف، الملكية – التي هي أساس هذا الاغتراب – الى أولى أيام الخليقة. فقد كانت المُلكية النتيجة والعلاج الاجتماعي لخطيئة الشهوة (قضم آدم للتفاحة) باغواء الشيطان، وأُخرج على إثره من الجنة مع زوجنه حواء، وكان فيه سقوط الانسان الأول. و بكلمات أخرى، فان الملكية الخاصة كانت سبباً للسقوط ونتيجة للخطيئة، تماماً كما كانت السيطرة الذكورية على المرأة وصراع الانسان مع الطبيعة.

وفي المجتمعات المبكرة السابقة على الزراعة المستقرّة الكثيفة كان ثمة نوع من (التوحّد) بين الانسان وبين عمله. وكان هذا التوحّد خاصية أساسية تميّز حياة الناس في مرحلة (الضرورة) اي مرحلة العيش في الطبيعة أي مرحلة جمع القوت والتقاط الحاجيات من

(1) نفسه، ص: 10 –11. دوركهايم له تصانيف عديده في علم الاجتماع وفي مجال الفكر هي: (في تقسيم العمل، أحكام الطريقة الاجتماعية، الانتحار، الاشتراكية وسان سيمون، الاخلاق المهنية والآداب العامة، والانواع الأولية للحياة الدينية) دحض فيها افكار علماء الاجتماع النفعيين مثل: جيرمي بينثام و جون ستيورات مل. انظر: دينكن، معجم علم الاجتماع، مذكور، ص: 110 – 114.

(2) ايرش (اريك) فروم. فن الوجود، ترجمة إيناس نبيل سليمان، دار الحوار – اللاذقية - سوريا - 2011، ص 158.

محيطه و بيئته، تلك المرحلة التي عُدّت أولى وأبسط مظاهر النشاط الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي التي عرفها الانسان في تاريخه، كما أنها تعتبر، في نظر مورطان عالم الاجتماع المذكور، اكثر المراحل بدائية، حياة ترافق مع حياة القنص او الصيد، وتليها حياة الرعي، و بعدها الزراعة البسيطة غير المستقرة، حيث كان الانسان يزيل الأعشاب والاشجار (الغابات) فى منطقة معينة من الأرض، ويعكف على زراعتها لسنوات، حتى تستنزف قواها (خصوبتها)، فينتقل هو ومن معه الى أرض أخرى، وهكذا، دون أن يكون هناك نظام لملكية الأرض.

في تلك المرحلة البدائية، او الأشكال المبكّرة للانتاج، كان الانسان يقوم في كل خطوة من خطوات العمل، بصنع أدواته الساذجة بما في ذلك صنع أدوات الانتاج (البدائية)، فكان يصنع عصا الحفر digging Stick التي كان يستخدمها في الحصول على الدرنات من باطن الارض، او في إسقاط الثمار من أعالي الاشجار في مرحلة الجمع والالتقاط، كما كان يصنع القسي و السهام، ويصنع الأفخاخ والشِباك لقنص الحيوانات وصيد الأسماك ويشرف على رعي قطعانه، ويقوم بصنع خيامه و يرتّب مأواه من جلود ماشيته، و ويهييء طعامه[1].

وقد إعتبر الباحثون هذه المرحلة مرحلة متقدمة، لأن الانسان لم يعد يعتمد على عطاء الطبيعة كليّا، بل صار يتقن القنص والخزن والاستقرار، وذلك بتغيير ما في الطبيعة، بعد أن فهمها ، ثم تجاوزها، واستفاد مما اصطاده، فصار يرعى، كما إستفاد من النار في مجالات شتّى.

يرى اريك فروم ان الانسان يتحرر من الطبيعة، ومافيها، عن طريق العمل، كما انه يخلق نفسه ككائن إجتماعي وكوجود مستقل

(1) د. مراد وهبة في ندوة حول مشكلة الاغتراب، مجلة (عالم الفكر)، المجلد (10) العدد (1) 1979، ص: 120

في آن واحد. لكن تحرّر الانسان من الطبيعة لايعني حدوث فراق بينها، بل يعني ان العمل يفصل الانسان عن ارتباطه العضوي بالطبيعة من أجل أن يتوحّد معها مرة أخرى (بانياً و متسيّداً لها)[1].

ورغم التطور النسبي في امتلاك بعض أدوات الانتاج، إلا انّ الانسان لم يكن يعاني (الاغتراب) من عمله و من محيطة و ممنّ يعيش معهم، او من السوق التي يعرض إنتاجه فيها، بل على العكس من ذلك، فقد كان الانسان يحقق ذاته و وجوده (الاقتصادي) في ممارسة العمل الذي كان ينظر اليه كوحدة لا تتجزأ ويشارك في أدائه على هذا الاساس.

وقد إستمرّ هذا التوحّد في حياته وفي إنتاجه، الى حدّ كبير، في مرحلة الصناعات اليدوية الصغيرة (المنزلية). ثم بدأالاغتراب بالظهور مع عصر الصناعات الحديثة[2].

ومعنى ذلك ان الانسان في مرحلة او عصر الصيد كان في وحدة لاشعورية مع الطبيعة، ينساق الى ما تقدّمه له الطبيعة دون أن يحاول إحداث أيّ تغيير فيها. ولهذا لم يعان من الاغتراب. ولكن مع ظهور التكنيك الزراعي إنفصل الانسان عن الطبيعة، وأصبع مغترباً، لكن الاغتراب في هذه الحالة كان لصالح الانسان، ولم يكن حالة مرضيّة، لأنه دفع بالانسان الى مزيد من التطور. ولكن بعد نشأة التكنيك ظهرت مؤسسات كثيرة، منها المدن، والطبقات، والأديان، والحكومات، وأدّى ذلك الى تحكّم هذه المؤسسات في الانسان. وهذا التحكّم يعني سلب الانسان من حرية إحتكاكه مع الطبيعة، وإغترابه[3].

فالتباين او إنعدام المساواة لاوجود له في الحالة الطبيعية. إنها حياة

---

(1) د. حسن محمد حسن حماد، مذكور، ص: 111.
(2) سنتحدث عن ذلك في مبحث قادم.
(3) د. مراد وهبة، مذكور، ص: 120.

إستقرار وطمأنينة وبراءة، لانزاعات ولاتناقضات. والنزاعات على الأرض وعلى النساء نادرة، إن لم نقل معدومة. فالأرض واسعة وتزيد عن حاجات البشر ولايعرفون حب الظهور والتباهي، وليست لديهم أية فكرة عما هو (لي) و (لَكَ)[1]. ويؤكّد على ذلك ايريش (اريك) فروم بقوله: طالما كان الانسان منسلباً (مغترباً) عن عمله، فان المُلكية لايمكن أن تكون له. وفقط عندما إنتظم المجتمع في مؤسسة عامة، حيث إعتمد تطور الفردالتام على تطور الكل التام، أصبحت كل من (لي) أو (لك) أفكار دون معنى[2].

فتركُز ملكية الارض في أيدي أقلية من الملاّكين يعني تغرّب الأرض عن الأغلبية (وهي أغلبية منتجة)، كما يعني أن الأغلبية صارت تواجه الأرض، التي تعمل عليها، كقوّة مغتربة، وكان التبرير الآيديولوجي – الذي إختلقه الملاّك الاقطاعي – هو أن حقّ الملكية حق مقدّس لايمكن المساس بهذا الحق (حرام و خطيئة) ، لأن الوضع المتميّز للسيد الاقطاعي جزء من الترتيب الالهي للكون، الارض و من عليها و ما عليها .

ولقد حجبت الملكية الاقطاعية حقيقة هامة هي أن الوحده الأساسية للانسان قد إنفصمت أثناء التطور التاريخى – الى ملكية، وإلى عمل، ذلك ان الارض ترتبط بالاقطاعي كأنها جسده، كما أن الأقنان (المرتبطين بالارض) ينتمون بالتبعيّة للاقطاعي – المالك، وكأن ثمّة وحدة بين الاثنين، الاّ أنها ليست سوى وحدة شكلية، أحادية، لأنها وحدة لاتستند على قوى تلاحم متأصل في طبيعة العملية الانتاجية، بل هي وحدة شكلية زائفة بين الملكية والعمل، بين الاقطاعي والقن[3].

---

(1) د. فيصل عباس، الاغتراب، مذكور، ص: 29.

(2) ايريش (اريك) فروم، فن الوجود، مذكور، ص: 159.

(3) د. نبيل رمزي اسكندر، الاغتراب وأزمة الانسان المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1988، ص 144.

الاغتراب بعد عصر الاقطاع

يقول اريك فروم: صار العامل لايملك خياراً آخر ضمن شروط الانتاج الجديد (الرأسمالي)، وعلينا الاعتراف انه (حتّى مُلكيّته لجسده بات أمراً مشكوك فيه) إذ ما قيمة أن أملك شيئاً ما، في وقت يملك شخص آخر (غيري) الحق في إستخدامه[1].

استخدم فروم مصطلح الاغتراب بمعاني عديدة، ليصف العلاقات بين الانسان وبين نفسه، بينه و بين الآخرين، بينه وبين عمله والأشياء، ويشير الى الاغتراب باعتباره: علاقة، نمطاً للتجربة، عملاً ومرضاً، و موقفاً و عملية، وهناك مناسبات يبدو فيها فروم متحدثاً بصورة تبادلية عن الاغتراب و (عبادة الفرد) و (تعميق الاتجاه البيروقراطي) و (التمكين) الى الاتجاه إلى جعل الذات والآخرين مجرد آلات او ادوات، (التجاوز) و (الأتمتة – Automation)[2].

وبالتالى فان البيروقراطية، مشكلة ترتبط بمشكلة الادارة، وهي التي تقوم عليها إدارة المشاريع والمؤسسات الكبيرة داخل الدولة. ونظراً الى أن البيروقراطية في المجتمعات الحديثة تتعامل مع أعداد كبيرة من البشر، ونتيجة لطابع التجريد الذي تتسم به فان (علاقتها بالبشر هي علاقة إغتراب تام، اما الناس الذين يخضعون للبيروقراطية فهم (أشياء)، لا ينظر إليهم هؤلاء – اي البيروقراطيون – نظرة حب ولا نظرة كره، وإنمّا نظرة غير شخصية، فالمدير – البيروقراطي – عليه

(1) فن الوجود، مذكور، ص: 156. وأنظر كتابه (ثورة الامل)، ترجمة ذوقان قرقوط، منشورات دار الآداب، بيروت 1973، ص: 12. وانظر عن مؤلفاته كتاب د. حسن محمد حسن حماد: مذكور، ص: 35.

(2) شاخت، الاغتراب، ص: 174.

أن يفقد مشاعره كانسان طالما يمارس عمله المهني، ويجب أن يعامل البشر كأرقام.. او كأشياء[1].

وقد صاحَبَ الانتقال من الاقطاع الى الرأسمالية تحوّل الاغتراب الاجتماعي الى إغتراب إقتصادي. بمعنى ان الملكية الاقطاعية شكلٌ خاصٌ من أشكال الملكية تتوحدّ فيه المكانة السياسية والرتبة الشرفية (الموروثة) والمنزلة الاجتماعية بالملكية في شخص السيد الاقطاعي، ولايستطع أن يبيع تلك الرتبة والمنزلة، لأنها هويته ونفوذه السياسي وقوّته الاقتصادية، وقد توحّدت جميعاً في ملكيته للأرض.

ان إنفصام تلك الوحدة مع نضج الرأسمالية و تحوّل الملكية الثابتة الى ملكية متحركة، وتطور وسائل الانتاج، جعل رأس المال لا يرتبط بصاحبه بتلك القوة، كما كانت، كما لم يعد العامل مرتبطاً بمصنعه بمثل علاقة الانتماء التي كانت ترتبط القن بالأرض التي عاش عليها وعمل فيها.

هكذا إغترب العمل، وأصبع استخلاص العمل المضاف عملية إقتصادية لاترتكز على رابطة شخصية بين العامل و أصحاب العمل، كما كان بين القن و الاقطاعي. ولم يعد نشاطه موجهاً لاشباع حاجات إنسانية، بل لتحقيق (فائض قيمة)[2] يساعد تراكم رأس المال، واستغراق الانسان في إغتراب كلي، بحيث تتزايد قيمة الاشياء (المنتجة) و تتناقص قيمة الانسان.

---

(1) فروم، عن د .حسن محمد حسن، الاغتراب، ص: 112.

(2) فائض القيمة، «Value added» هو القيمة التي يخلقها عمل العامل الأجير زيادة عن قوة عمله، ويستولى عليها رب العمل بلا مقابل. وقد أشار ماركس، عند بحثه اسلوب الانتاج الرأسمالي، الى أن مالك وسائل الانتاج يشترى قوة العمل بثمن بخس، ويجني منها ارباحاً لايستفيد منها الأجير.

ان الملكية الخاصة هي سبب ونتيجة لوجود العمل المغترب، فمجّرد وجود العمل المغترب وُجدت الملكية الخاصة، ومجرّد إستمرارها دليل على بقاء العمل في حالة مغتربة، كلاهما سبب للآخر، تربطهما علاقة جدلية طردية، فكلما زادت الملكية (الرأسمالية) نفوذاً إزداد إغتراب العمل، وكلما زادت الملكية الخاصة وإزدادت الفوارق الطبقية عمقاً وإتساعاً، كلما زادت الهوّة بين الانسان (المنتج المباشر) والانسان الآخر (مالك وسائل الانتاج) إتساعاً، وإزداد الطابع الاغترابي للعمل الذي يتحوّل في عملية الاغتراب إلى رأسمال، وأجور، ونقود ... الخ.

هنا يبرز سؤال: إذا كانت الملكية الخاصة ترتبط بالعمل المغترب كسبب وكنتيجة، فهل معنى ذلك ان مجرد إلغاء الملكية الخاصة، وتحويل الملكية الى المجتمع كرأسمالي عام يؤدّي الى إلغاء العمل المغترب، وتجاوز حالة الاغتراب في المجتمع؟

يجيب ماركس عن هذا السؤال بالنفي، ذلك ان تغيّر المالك لايؤدّي – في حدّ ذاته – الى تغيرّ جوهري فيما يتعلّق بالاغتراب، لأنه حيثما تتخذ الحاجة الى النقود صورة هدف يتمثّل في زيادة الثروة، فان هذا المجتمع يكون صورة أخرى للمجتمع المغترب مع فارق واحد هو أن هذا الهدف في المجتمع الطبقي ينصبّ على الثروة الخاصة، اي أن تراكم الثروة في الحالتين هو الهدف المشترك مع إختلاف شكل الملكية وشخص المالك[1].

(1) د. نبيل رمزي، الاغتراب، مذكور، ص: 155.

الاغتراب في العالم الكلاسيكي

اولا: عند الاغريق (اليونان)

تلاحظ معالم الاغتراب في الفكر اليوناني في معاناتهم التي جسدوها في فلسفتهم التي تولدت من رحمها حالات الاغتراب، فالارتباط وثيق بين الأم (الفلسفة) ووليدها (الاغتراب) كما يقول كوفمان.

وتطور هذا الوليد وفق المفهوم الغيبي (الميتافيزيقي) الذي تجسد في علاقة الانسان بالخالق، وخاصة عند الفيلسوف المثالي الكبير (افلاطون – platon – 427 – 347 ق م) حين يتحدث عن عالم المثل، وليس عالم الأرض. فمن المعروف ان افلاطون يعتبر الوجود الأرضي وجودا زائفا، وأن الوجود الحق هو الوجود في عالم المثل، في عالم المطلق. وحين إنفصل الانسان عن عالم المطلق، صار يعيش حياة أرضية زائفة، وهي حياة خواء غير حقيقية، بل عبارة عن أشباح وجودها في عالم المثل. وقد إتضحت أفكار هذا الفيلسوف في محاوراته، وخاصة في (الجمهورية) حيث جاء فيه: هذه الظلال تبدو وكأنها صورة حقيقية لعالم الحقيقة، فيعيش الانسان حياة أشبه بالاغتراب[1]. ويرى افلاطون في محاوراته تلك ان الانسان فقد عالمه الحقيقي، وان عالمه الراهن الأرضي عبارة عن ظلال توهّم بها الانسان وآمن بها، في حين يتجسد الوجود في عالم المثل، ولذلك اعتبر افلاطون هذا الوجود نوعا من الانفصال بين الانسان وبين وجوده المطلوب، اي عن جوهره[2]، وأفضى هذا الانفصال الى إغتراب الانسان عن هذا العالم.

---

(1) افلاطون الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية العامة للكتاب القاهرة – 1974، ص ص 432 – 535، كما ترجمه حنا خباز، طبعة دار القلم – بيروت (د . ت).

(2) منى ابو القاسم جمعة عبدالرحمن. الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية العربية، منشورات جامعة قاريونس – بنغازي – ليبيا . ص 17.

وفي الوقت نفسه يقدم افلاطون وصفا لمدينة لايمكن العثور عليها في أي من أركان الارض، ولكنه من غير المهم ما إذا كانت هذه المدينة موجودة الآن أو ما إذا كانت ستظهر في المستقبل[1].

كما ظهرت في هذه الفلسفة نزعة ترتكز على إيثار العزلة عرفت بالنزعة الاورفية[2]، التي تفهم الفلسفة على أنها دعوة للخلاص من ملذات الحياة، وان الجسم قبر وسجن للنفس، والتطهر مطلوب لانقاذ الانسان من الخطيئة لهذا يتوجب على الأوري ان لايتناول اللحوم ولايقترف الشر، او سفك الدم والاعتداء على الآخرين[3]

اما النزعة او النحلة الاغريقية الثانية فهي الفيثاغورية، وقد تأثرت بالأورفية. وهي حركة فكرية إلى جانب كونها حركة دينية وأخلاقية وسياسية كذلك، وقد عاش الفيثاغوريون وفق نظام صارم من حرمان النفس من مظاهر الحياة العادية. فهذه النزعة كانت مثالا للاغتراب عن الحياة المألوفة من حيث السلوك والنأي بأنفسهم من متع الدنيا .. فاغتربوا من الحياة السوية والعلاقة مع الآخرين[4].

والواقع ان الفلسفة اليونانية تزخر بمعاني التمرد الفكري والاغتراب، والدعوة إلى التغير والشك في حقيقة كل شيء. فحين

---

(1) كاوفمان. مقدمة كتاب شاخت، ص 22.

(2) نسبة إلى (اورفيوس – Orpheus) في الاسطورة الاغريقية وهو رجل تبتل وصام ولم يقرب النساء بعد موت زوجته، وأثرت الاورفية في المسيحية من خلال الافلاطونية الحديثة، وتدعو إلى الروحية وإلى الخلاص. انظر د. عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ط3/2000، ص 130 – 131.

(3) اميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة. بيروت ط2/1987، 1/67.

(4) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة والنشر التوزيع، القاهرة – 1984، ص27

ظهر سقراط (Socrates 470 – 399 ق . م) أعلن أن لاشيء له من القداسة مايحميه من الشك. وكان ذلك إيذانا بظهور تيار فلسفي يدعم التغيير وينحو نحو الفردية والعلمانية. وهذا التيار الفلسفي أثرت في العقول الشابة بقدر ما أفزعت الجماعات المحافظة الذين رأوا في دعوة سقراط وثيقة إدانة حية لنظامهم الاجتماعي المحافظ، ورأوا أنه صار مغتربا عن دين مجتمعه المتوارث، كما أنه يحض تلاميذه على إعمال العقل في البحث عن الحقيقة، وأن يجددوا ولا يقلدوا، فهيجوا عليه الشعب غير المتنور، واستنزلوا عليه اللعنة «لأنه أفسد عقول الشباب»[1]. ورتبوا له محاكمة صورية غير عادلة، تقررّت فيها تصفيته، وتم قتله بالسم، وبذلك أعدموا «أعدل رجال عصره» كما قال افلاطون في كتاب له وضعه عن (فيدون – Phaidon. القرن الرابع ق . م) تلميذ سقراط[2].

يعلن افلاطون ان إغتراب الانسان، اي تنازل الفرد عن جزء من حقوقه، ضروري ليحقق ذاته الاجتماعية، وحسب ما صار يسمى فيما بعد بنظرية العقد الاجتماعي التي ترى ان إقامة مجتمع مدني يستلزم – بالضرورة – تنازل الافراد عن بعض حقوقهم الطبيعية، وتعتبر محاورات افلاطون محاولات لأشاعة جو من التأمل الناقد والبحث عن الحقيقة، اي أنها محاولات لتجاوز إغترابه عن طريق معرفة الحقيقة – وهي طريقة إتبعها فيها فلاسفة عديدون فيما بعد (فيورباخ وهيغل مثلا) ظانين ان المعرفة والوعي هما طريق

(1) د. نبيل رمزي اسكندر، الاغتراب، مذكور، ص6، ينقل عن افلاطون، محاورات افلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر – 1927 ، ص 78.

(2) فيدون هذا أحيا في حوار افلاطون معه الساعات الأخيرة لسقراط وقد ترجم (نجيب بلدي) كتاب افلاطون إلى العربية، منشأه المعارف الاسكندرية 1961.

تجاوز الانسان لاغترابه على إعتبار أن أساس أو أصل الاغتراب متأت من جهل الانسان بحقيقة وجوده الذاتي[1].

وبادراك الانسان أسباب إغترابه، يكتشف أن أساس المشاركة والانتماء إلى مجمتع هو وحدة المصلحة وتوفير العدالة الاجتماعية، ومن ثم فإن التفاوت في توزيع الثروة والتمايز الطبقي على أساس الملكية الخاصة هو علة الاغتراب واللا إنتماء[2].

يقترب ارسطو او (أرسطو طالبس – Aristoteles – 384 – 322 ق.م) من مدلول الاغتراب حين يكتشف أن الاستغلال هو جوهر العمل المغترب، وأعلن أن الثروة تتحقق بطريقتين: طبيعي وإصطناعي، الأول هو العمل في مجال الطبيعة الحرة والاستفادة المباشرة من كنوزها، والثاني عن طريق المبادلة والربا، أي بالنقود التي يتخذها الناس غاية وليست وسيلة لتسهيل الحياة، فيصير الانتاج غاية أيضا، ويتحول عن طبيعته باعتباره وسيلة لاشباع الحاجات الحقيقية، فتضطرب الحياه الاجتماعية «ويصبح من المستحيل تعيين غاية قصوى للوسائل وقد تحولت إلى غايات، أو تعيين حد لتحصيل الثروة»[3] ويمضي ارسطو أبعد من ذلك حين يكتشف الطبيعة الاغترابية للنقود فيقول: «ان الربا نقد ناتج أو مولود من نقد هو في الحقيقة عقيم» كما يكتشف الطبيعة المغتربة للملكية الخاصة التي تقتل الرغبة في العمل[4].

ويمكننا القول ان حالة الاغتراب الاقتصادي الذي جسده فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ولا سيما ماركس، ظهرت

(1) د. نبيل رمزي، الاغتراب، مذكور، ص 12.
(2) نفسه، ص 15.
(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط 3، 1976، ص 2.
(4) د. نبيل رمزي، مذكور، ص 19.

بوادرها لدى ارسطو، كما يتضح. هذا وقد دفع (سقراط) حياته ثمناً لذلك الاغتراب الذي عاشه مع تساؤلاته مع طلبته (اعرف نفسك). أما تلميذه افلاطون فقد جعل (جمهوريته)[1] ملاذا لمفكر عانى مرارة الاغتراب، إغترابه عن ديمقراطية أثينا، وإحتجاجه لمن أعدموا أستاذه وحاولوا ايذاءه، وكانوا ينوون الحاق الأذى بالفكر الفلسفي متمثلا بارسطو الذي استطاع الفرار إلى آسيا الصغرى.

بعد نحو ثلاثة قرون وجدنا (فيلون الاسكندري – Philon – نحو 13 ق.م – 54م) يتحدث عن إغتراب بني قومه اليهود الذين يتعين عليهم ان يبحثوا عن (وعدالرب) في الحياة الآخرة، وليس في الحياة الدنيا، بغية الخلاص من اغتراب آدم وحواء عن الجنة ونزولهما إلى الأرض بسبب الخطيئة[2].

ثانيا: الاغتراب لدى الرومان

على عكس عالم اليونان كان عالم الرومان، فهو عالم ممزق يسوده الاغتراب، كما أنه نموذج للمجتمع الذي فقد أفراده علاقاتهم الروحية مع الحياة الاجتماعية. وقد ذكر (ف. هيغل – Hegel) أن الامبراطورية الرومانية كانت بمثابة اول شكل تاريخي للاغتراب، حين تركزت السلطة في مدينة واحدة، وفي يد رجل واحد[3]، ولم يعد المواطنون سوى كتلة صماء من الذرات الفردية. لقد وجد الفرد في نظام هذه الامبراطورية نفسه منشغلا بمصالحه الخاصة، فلم ينظر

(1) كتابه الجمهورية، مذكور، ص 149.

(2) د. علي حسين الجابري، الانسان المعاصر، بين غروب الحضارة وإغترابه، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، 1426هـ – 2005م، ص 73.

(3) د. فيصل عباس، الإغتراب، الانسان المعاصر وشقاء الوعي، دار المنهل اللبناني – بيروت، 2008، ص 122.

الروماني إلى دولته إلا على أنها مصير خارجي (قدر محتوم) وكأنما قد إستحالت إلى «واقع مغترب» معاد له، ومستلب.

كما يعلن هيغل ان الأفراد في الامبراطورية ظلوا مجرد أحداث عارضة فحسب، إذ يدور هؤلاء الأفراد - حول محور واحد هو الحاكم الذي يتربع على رأس الدولة بوصفه أبا للجماعة (Patriarch - بطرياركي) لابوصفه مستبدا بالمعنى المتعارف، الذي نجده في الدستور الامبراطوري الروماني فعليا. إذ عليه أن يفرض ماهو جوهري وما هو أخلاقي بالقوة[1]. أو مانسميه (المستبد العادل بلغة عصرنا).

لقد إنعدمت في المجتمع الروماني شتى العلاقات الحية التي كانت تربط الفرد بالدولة، ولم يعد يهم الأفراد سوى العمل على صيانة «ملكية الدولة الخاصة». وهذه الملكية كانت بمثابة تحقيق مادي خارجي لوجود الذات نفسها، لقد باتت ذات الفرد الروماني ذاتا مغتربة. وبذلك صارت الدولة امبراطورية تحكمها قوة فرد مطلقة، وبالتالي صار الافراد ينظرون إلى الدولة على أنها عالم غريب عنهم، قائم بذاته يهيمن عليهم، ولم يعودوا يجدون لأنفسهم أي وجود موضوعي سوى وجود أملاكهم الفردية.

فالارستقراطية المتمثلة في الدولة الرومانية تنتصب ضد مبدأ الشخصية الحرة.. فصار الافراد جميعهم يسقطون إلى مستوى أشخاص خاصين ومستوى متساوين مع حقوق شكلية، وبذلك لاتبقى هذه الوحدة سوى مجرد عسف مبالغ فيه حتى الفظاعة[2].

---

(1) ج . ف. هيغل. محاضرات في فلسفة التاريخ الجزء الاول (العقل في التاريخ)، ترجمه وقدم له وعلق عليه د . امام عبدالفتاح امام، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة - 1980، ص 245. وللمزيد انظر: اريك وايلي: هيجل والدولة، ترجمة نخله فريفر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3/ 2007.

(2) هيغل مختارات 2، ترجمة الياس مرقص، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - 1978، ص 66 - 67.

لذا أفرغت «الذاتية» من كل حقيقة إنسانية، وجعلت من الشخصية واقعة مجردة مستقلة تماما عند شتى الظروف العينية. فالشخصية الحقوقية التي أتى بها القانون الروماني، صارت تعكس حالة «إغتراب الوعي» عن ذات الروماني. بمعنى ان الناس تحولوا إلى ذوات قانونية، أو شخصيات لا يهمها سوى مراعاة مصالحها الخاصة، والمحافظة على ملكياتها، أما الدولة فقد غدت خارجة (مغربة) منفصلة عنهم.

هذا الاغتراب الذي تبدّى بين الفرد والدولة، مالبث أن إزداد عمقا، وإستحال إلى تناقض بين عالمين منفصلين: عالم «الكلّي» الذي تمثله سلطة الدولة، وعالم «الفردي» الذي يمثله أفراد المجتمع. من هنا فان الفرد المنعزل صار لا يتعرف على نتاج عمله ضمن إنتاجية القوى الخارجية الكلية التي تولّدت - في أساسها - من قدرات وإنتاجية الأفراد. وكأن تلك القوى «الكلية» المخيفة التي أسهم الأفراد في خلقها، قد إغتربت عنهم.

ثم سرعان ما يقوم الأفراد إلى إسقاط تلك القوى بتغييبها روحيا بصورة منفصلة عن عالمهم الواقعي، فيخلقون عالما روحانيا يرشدهم في محاولاتهم للتوفيق بين مداركهم وماهيتهم. وهكذا تنشأ فكرة الخلاص، وفكرة (العالم الآخر) لتكون بمثابة تعويض عن إحساس الوعي الفردي بخواء وجوده المغترب[1].

ثالثا: الاغتراب لدى مفكري العصر الوسيط المسيحي

الذين إستخدموا مصطلح (الاغتراب) من كتاب العصر الوسيط إستخدموه كنقيض لـ «لتحقيق الذات» إعتمادا على مفهومهم عن ذات الانسان الحقة باستخدام الاغتراب لتوصيف الوحشية والتبلد

(1) د. فيصل عباس، الاغتراب، مذكور، ص 125.

وإفتقاد العفوية والتضارب وضعف الاصالة، أو أي شيء على الاطلاق قد يصفه المرء بأنه يعد إنتزاعا لانسانيته[1].

وقد مضى الشعور بالاغتراب أبعد غورا في المسيحية، وصار أكثر تعقيدا، فكان الاحساس متفاقما بأن هذا العالم ينتمي إلى الشيطان، وأنه ميؤوس منه كلية وفي نظرهم تعتبر الطبيعة عدوهم، والجنس هو الشر المستطير، أما الجسد فهو السجن - على ماكان الأمر لدى أتباع (اورفيوس Orpheus) من شعراء ملحمة هوميروس في الأدب الاغريقي.

كان المجتمع ملكا لقيصر، وتأجلت في هذا المجتمع آمال خلاصهم حتى نهاية الحياة الدنيا ومقدم العالم الآخر، وتتكرر في كتاباتهم عبارات اليأس من إقرار العدالة. ويقدم القديس بولس (اعدم سنة 67م) صياغة كلاسيكية للاغتراب عن الذات، إذ يقول: «وحقا لا ادري ماذا أفعل، فالذي أريده لا أفعله، وأما الذي أرغب عنه (أرفضه) فاياه أفعل»[2].

يتعلق الاغتراب في هذا الفكر بانفصال الانسان عن الرب، أي يتعلق بالخطيئة وإرتكاب المعصية. وقد وردت كلمة الاغتراب في الادبيات والشروح اللاتينية للكتاب المقدس، وخاصة في العهد الجديد، وفي مختلف مروياته، وكذلك في النصوص التي تتحدث عن فكرة الخطيئة بصفة خاصة[3].

وقد ظهر الاغتراب في الفكر المسيحي في اوروبا ممثلا في القديس أوغسطين (354 - 430م) الذي عاش وسط تناقضات النفاق الاجتماعي وحياة الرذيلة من جهة، وإظهار الورع والطهر والشرف من جهة ثانية، وكانت هذه الأوضاع مدعاة لشعور القديس المذكور باغترابه وضياعه.

---

(1) كاوفمان، مقدمة كتاب شاخت المذكور، ص 48.
(2) كاوفمان نفسه، ص 53، رسالة بولس إلى أهل روما (7 - 15).
(3) د. محمود رجب، الاغتراب، ص 40.

لكنه عثر على ضالته وانتهى ضياعه حين سمع نداء يسوع المسيح، فأعلن في كتابه المهم (مدينة الله)، وأتى بفلسفة إغترابية، وصار يوجه ويرشد الناس، ويعلن: اننا ضيوف في مدينة الانسان، لكننا مواطنون في (مدينة الله). أننا (أغراب) في مدينة الانسان، لأن موطننا الحقيقي (الأصلي) هو مدينة الرب.

أنه بهذا الفصل بين المدينتين إبتعد وأبعد الناس عن المدينة الملوثة فبنى عالما خاصا ليعيش فيه إلى الأبد. فاوغسطين بهذا البناء (الجديد) حاول أن يضع حدا لاغترابه عن مجتمعه وناسه، وقرر السكن في مملكة الله، بعد أن تنجلي الأمور وتنتصر المملكة في النهاية، وتفنى مدينة الاغتراب، مدينة الشيطان[1].

وحين ظهرت البروتستانتية في شخص (مارتن لوثر – M. Luther – 1483 – 1546) ركزت على هذا الاغتراب وهذا الانفصال أو الابتعاد عن حياة المسيح وحقيقته، إعتبرته بمثابة موت روحي، مستندا على قول بولس المذكور في رسالة له إلى بعض تلاميذه: ان «المسيح قد جعلكم أحياء عندما كنتم أمواتا بالذنوب والخطايا التي سلكتم فيها، متبعين سبيل العالم». ويعلق (يوحنا كالفن 1509 – 1564م) أحد مؤسسي المذهب البروتستانتي – بالقول: (ان الموت الروحي لا يعني سوى أنه إغتراب الروح عن الله»[2].

وتؤكد هذه العبارة على أن كلمة الاغتراب أنما تدل على هؤلاء الذين إبتعدوا عن الله وسلكوا طريق الباطل، فكان الشيطان حليفهم[3].. واستند كالفن على العبارة التي أطلقها القديس المذكور (بولس) حول حالة الانفصال بين العالم السماوي والعالم الأرضي، في رسالته إلى

(1) د. عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل، مذكور، ص 132.
(2) شاخت، الاغتراب، مذكور، ص 70.
(3) فيصل عباس، مذكور، ص 22.

أهل أفسس[1]، يقول فيها: «أنهم مظلومون في جهلهم، مغتربون عن حياة الله بسبب مافيهم، وبسبب قساوة قلوبهم» ونقرأ هذا في ترجمة لوثر «جعلهم جهلهم غرباء عن حياة الله لقساوة قلوبهم»[2].

نموذج للمغترب في الثقافة الاسلامية

لقد عانى العديد من مفكري الثقافة الاسلاميه مثل هذه الحالة، سواء في المشرق الاسلامي او في المغرب (ومعه بلاد الاندلس). وكانت مشكلة المفكر الحر ازاء الدولة المستبدة وازاء الجمهور المتعصب الضيق الأفق والعقل.. كما يصفه دي بور. اكثر حدة في بلاد المغرب منها في الشرق.[3] هنا إرتأينا أن نختار نموذجاً لوضع المثقف المغترب في تلك الديار القصيّه.

والواقع أن ليس ثمة فرق شاسع في معاناة الصفوة في طرفي العالم الاسلامي، واكثر من ذلك فان مفكري تلك الديار كانوا يتأثرون بنتاج المشارقة، ولاسيما في الفكر الفلسفي. ولانكون على خطأ إن قلنا أن المشرق كان بمثابة الموجه للمغاربة، مع الأخذ بنظر الاعتبار وجود فوارق بين اقليم وآخر، ونؤكد ان المغرب الاقصى ظهرت فيه نخبة من رجالات الفكر، اكثر مما في المغرب الأدنى او ما كانت تسمى (أفريقيا، أوتونس حالياً) او المغرب الاوسط (الجزائر). هذا من جهة، ومن جهة ثانية نذكر أن الثقافة الاسلامية في بلاد المغرب ساهم فيها اليهود والنصارى اكثر من إسهامهم في المشرق، ولاسيما في عهد خليفة الاندلس عبد الرحمن الثالث. وبالمقابل لم تكن لاهل العقائد السابقة للاسلام مكانة، والذين كان أتباعها يتهمون بالمروق عن الدين، من

(1) أفسس: أحد مراكز المسيحية، مدينة على بحر ايجه في آسيا الصغرى.

(2) شاخت، مذكور، ص: 69.

(3) كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة د. محمد عبدالهادي ابوريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، طبعة 5/ 1981، ص: 364.

زرادشتية ومانوية وغيرهما، كما تكاد إنقسامات بلاد المشرق وخلافات رجالاته تكون غير معروفة في بلدان المغرب، ولم يدخل إليها (والى الاندلس) من مذاهب الاسلام سوى مذهب فقهي واحد هو مذهب الامام مالك بن أنس (93 ـ 179 هـ/712 ـ 795م)، كما لم يظهر المعتزلة ليسببوا صداعاً فكرياً بمذهبهم الكلامي، ولم يدخل الفكر الشيعي الى هذه الديار، وما فيه من عقائد الرجعة والتقية وانتظار المهدي الامام الثاني عشر، (الامام الغائب) رغم ان المغرب (الاقصى) شهدت قيام اول دولة علوية ومن أعقاب الامام الحسن المجتبى، ابن على بن ابي طالب، ومن ثم صارت مدينة القيروان[1] الصحراوية، مركز أفريقيا«تونس»، مسرحاً للفكر الشيعي الاسماعيلي تمهيداً لتأسيس الدولة الفاطمية في تونس قبل إنتقالها الى مصر.

قلنا ان مفكري هذه الديار المغربية كانوا يتأثرون بنتاج المشارقة.. إلا أن الباحث والمفكر المغربي محمد عابد الجابري يعترض على هذا القول، ويعلن ان العاملين في مجال الفكر الفلسفي في المغرب والاندلس كان لهم استقلالهم الفكري، ويذكر ان الدولة الموحدية ظهرت فيها مدرسة مستقله تماماً عن المدرسة ـ او المدارس ـ الفلسفية في المشرق «وقد كان لكل واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكاليتها الخاصة[2]. وعندما يتحدث الجابري عن أحد المفكرين ـ ابن باجة ـ الذي سنتحدث عنه بعد قليل، يقول ان آراء هذا الرجل في كتابه (تدبير

(1) القيروان: مدينة قديمة بافريقية (تونس) خربها المسلمون، ثم شيدوا بالقرب منها مدينة أسموها القيروان (كروان) ايام القائد الاموي عقبة بن نافع. ياقوت الحموي معجم البلدان، طبعة مكتبة خياط، بيروت/1986، ص: 212.

(2) د. الجابري، نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 6/1993 ص: 211.

المتوحّد) يعتبر عملاً فلسفياً جديداً تماماً لاشبيه له لا عند الفارابي ولاعند افلاطون، ولاحتى عند أرسطو نفسه، فجدير بنا إذن إبراز هذه الجدة بل الاصالة من خلال قراءة رسالة ابن باجة في إغترابه المعروف.

فهذا المفكر سيكون محور بحثنا في الاغتراب ليس في بلاد المغرب ولا في المشرق، فالاغتراب لا يعرف له وطناً، فهو لايختلف من أرض الى أخرى، لكنه يتغير بتغير أنساق الحياة هنا او هناك.

ابن باجة واغتراب المفكر المتوحد

ابو بكرمحمد بن يحيى الصائغ. ولد ببلدة سرقسطة في الأندلس في نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) وقتل مسموماً سنة 533 هـ/1138م. في بلدة فاس بالمغرب الأقصى[1].

الف العديد من الكتب إلا أن مايعنينا هو كتابه«تدبير المتوحد»[2] ويعد بحق عملاً يصوّر حياته الخاصة وإغترابه وتأملاته الداخليه، وهو العمل الفكري الفريد الذي جاء كرد فعل شخصي لحياة مضطربة، ويظهر ـ الكتاب ـ وجهة نظره حول الدور الخاص للمفكر في ظروف غير مؤاتية، ويعتبر بمثابة ثورة على المستوى المعرفي وثورة إجتماعية حين يقرر ان الانسان، إذا توحد مع ذاته، ولم يترك للمجتمع سلطاناً على عقله، ولا للعرف السائد سيطرة عليه، إستطاع بتأملاته الخاصة أن

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق د. احسان عباس، دار صادر بيروت، مجلد 4 ص/43.

(2) إغتراب المتوحد، طبعة دار سراس للنشر Ceres edltlons، تونس 1994. وكان المستشرق الاسبانى الأشهر (ميكائيل آسين بلاسيوس ت 1944) اول من حقق الكتاب الا أن نشره تمّ بعد وفاته بسنتين في بلاده، إضافة الى دراسات أخرى سنشير اليها في سياق البحث.

يدرك أرفع الحقائق منزلة و أسماهاً قدراً[1].

قال عنه المفكر الكبير إبن رشد (ابو الوليد محمد 520 ـ 594 هـ/ 1126 ـ 1198م) انه لم يسبق إليه أحد من المتقدمين. كما ذكر تلميذه ابن طفيل، ابو بكر محمد مؤلف القصه الشهيرة (حي بن يقظان ـ ولد 494 ـ ت581 هـ/ 1100 ـ1185م) ان جيلاً جديداً من دارسي الفلسفة المجردة، بينهم فئة فاقوا الجميع حذقاً، ولم يكن فيهم «أثقب ذهناً، ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية من ابى بكر بن الصائغ» المعروف ب «ابن باجة»[2]. ويؤيد ذلك باحث معاصر حين يقول: ان ابن باجة كان أول علم من أعلام الفلسفة الأندلسية.[3] ويعلن أحد الباحثين[4] الملمين بفكر هذا الرجل: ان أهمية إبن باجه الفلسفية، كما يجمع المؤرخون للحياة العقلية في الأندلس، أنه إستهل مرحلة التأليف الفلسفي الأصيل في الأندلس، وقد شهد له بالفضل ابو بكر بن طفيل، وهو من كبار فلاسفة الجيل الثاني من الاندلسيين. وقد اكد هذا الباحث على مكانة هذا المفكر في كتاب له عنه، حين قال: ان اول علم من اعلام الفلسفة الأندلسية هو ابن باجه.[5] كما أشاد بكتابه (تدبير المتوحد) الذي اوحت له معاناته على تأليفه.[6]

---

(1) د. بركات محمد مراد (ابن باجه وإغتراب المتوحد) بحث مطول منشور في مجلة (النهج)، دمشق، العدد 57، السنة (16) لسنة 2000 ص: 32.

(2) راجع ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق و تعليق أحمد امين، طبعة دار المدى للثقافة والنشر، بغداد/2005، ص: 24.

(3) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، طبعة الدار المتحدة للنشر والتوزيع، بيروت 2004.

(4) د. ماجد فخري الذي حقق كتاب ابن باجة (رسائل ابن باجه الالهية)، دار النهار للنشر، بيروت، 1968، في ص: 3.

(5) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، مذكور، ص: 357.

(6) د. ناجي حسين جودة، التصوف عند فلاسفة المغرب، دار الهادى للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت 2006، ص: 105.

فكتابه المذكور يحمل مشروعا فلسفيا نفسيا إغترابيا جديدا تماما كما يرسم المنهاج الفكري للانسان المغترب الذي يحاول أن يغدو فيلسوفا يعيش خلال حياته وبعد مماته مع الخالدين من الفلاسفة والعلماء، في لقاء عقلي إلهي يخترق الزمان والمكان[1].

كانت حالة الاغتراب التي عاشها إبن باجة في واقعه الاجتماعي هي غربة الأفكار والمفاهيم، أي طبيعة أفكاره ومفاهيمه التي تختلف تماما عن الأفكار السائدة، فهو في دواخله، وبسبب ونتيجة تربيته العقلية والمنطقية، كان ينشد صورة المجتمع العادل الذي تأتلف فيه قيم الانسانية العليا.. وحين يفتقد تلك القيم في مجتمعه، وقد أنهكته الصراعات المذهبية والقبلية، لايجد لنفسه ملاذا غير ذاته يحتمي بها ويتوحّد معها.

لقد جعل ابن باجة من كتابه وسيلة رمزية في النقد الاجتماعي والسياسي، وبين فيه إنحطاط الواقع الاجتماعي والخلقي، كما بين فيه مدى تفسخ العقائد الدينية على يد ساسة زمانه المتحكمين في رقاب الناس من ناحية، وعلى ضحالة مفاهيم عامة الناس ومَن وراءهم بعض فقهاء العصر الجامدين الجاحدين الذين لايتجاوزون في سلم التطور القيمي والحيوي المرتبة الحيوانية[2]، فكان هذا مدعاة إغترابه، واغترابه الديني.

يطلب هذا المفكر من الانسان أن يتغرب، أن ينسلخ من الهيئة الاجتماعية، أي أن يقوم بتغريب ذاته عن مجتمعه من أجل إنقاذ

(1) د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 8/2002، ص 314.

(2) بركات، مذكور، ص 64.

الذات والارتفاع بها فوق الضرورات الحسية[1]. لم يقصد ابن باجة عزلة Isolation – الانسان عن الناس، بل يقصد أن يترك مسافة معقولة بينه وبين الآخرين، ليكون دائما أمير نفسه وسيد شهواته.. ومن هنا فان الاغتراب الذي يعنيه هو الاغتراب الاجتماعي النفسي، حيث يعيش الانسان بين الناس، يجانسهم ويجالسهم بجسمه ويباينهم بعقله وبتفكيره، ولاسيما حين تسود القيم الدنيا، ويغلب العامة او الغوغاء على مجريات الأمور.

ومن هنا يكون الفلاسفة والمفكرون «غرباء في آرائهم وقد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى عالية، هي لهم كالأوطان[2]. مثل هؤلاء إذا إجتمعوا في المدينة الكاملة، وتوحدوا على هدف واحد ورأي واحد، يزول إغترابهم وتدوم عليهم سعادتهم»[3].

وإذا كانت العزلة إجبارية مفروضة على الانسان، فانها قد تكون إختيارية، بمعنى أن الانسان يختار عن عمد او بدون عمد إغترابه وعزلته عن الآخرين، مثلما يختار الراهب أو المتصوف أو المثقف الغاضب عزلته، فكل واحد من هؤلاء قد يعتبر حالة إغترابه حالة ايجابية، وقد يعدها شرطا لامتلاكه لذاته ولكونه حرا[4].

وعلى الرغم من ذلك التوحد والاغتراب الذي عاناه، ورأى فيه

---

(1) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري الاسلام، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة/1966، ص 276.

(2) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 13.

(3) إبن باجة نقلا عن د. بركات محمد، مذكور، ص: 65.

(4) د. حسن حماد. الانسان وحيدا، دراسة في مفهوم الاغتراب، طبعة مصر 1995، ص 26.

خلاصا للانسان، وملاذا للفيلسوف، فقد عاش الرجل حياة غير سعيدة، ولهذا كان يتمنى لنفسه الموت ليجد فيه الراحة الأبدية، كما يقول دي بور[1].

وقد صور ابن طفيل العصر الذي عاش فيه ابن باجة أدق تصوير، كما وصف ظروف الفلسفة فيه قائلا: «ومن ظفر بشيء من الفلسفة لم يكلم الناس بها الا رمزا، فان الملة الحنيفية، والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيها، وحذرت منها»[2].

يقول باحث معاصر: الحقيقة ان أهل الفكر الحر والرأي والاجتهاد والقادرين على تجاوز ما إستقر عليه أهل العصر من عامة الناس، وممن أوتوا نصيبا وافرا من الفطنة وحدة المشاعر والوجدان يكونون عرضة لضغوطات مجتمعهم، ويجدون صعوبة في التكيف مع الواقع. وابن باجة مثال لهذه العبقريات ولأهل الفكر الحر، الذي أصابه الاغتراب والوحشة والانقصام عما ألفه الناس[3].

وقد أكد إبن أبي أصيبعة هذا الرأي في كتابه، واصفا هذا المفكر وحياته بـ (علامة وقته وأوحد زمانه، بُلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام، وقصدوا هلاكه مرات وسلمه الله منهم، وكان متميزا في علوم العربية والأدب، حافظا للقرآن[4].

وبالمقابل يقول ابن خاقان – وكان معاصرا له ومن الدّ خصومه: ان

---

(1) تاريخ الفلسفة في الاسلام، مذكور، ص 367.

(2) كتابه (حي بن يقظان) مذكور، ص 59.

(3) د. عبدالقادر المحمدي، مذكور، ص 186.

(4) موفق الدين أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت (د. ت) ص: 515.

ابن باجة هو رمد جفن الدين، وكمد نفوس المهتدين، إشتهر سخفا وجنونا، وهجر مفروضا «يقصد فروض الدين» ومسنونا «ما يتعلق بسنن الرسول» فما يتشرع، ولا يأخذ في غير الأضاليل»[1]. وهذا ما يدل على حدة الخصومة وعدوانيتها التي كانت بين هذا الفيلسوف وبين حساده، وان الخلاف كبير بين ما قاله ابن أبى اصيبعة وبين ماقاله ابن خاقان.

والحقيقة ان كتابه (تدبير المتوحد) في جوهره وسيلة رمزية من النقد الاجتماعي أراد أن يبين فيه إنحطاط الواقع الاجتماعي والاخلاقي، كما أراد ان يظهر فيه مدى تفسخ العقائد الدينية على يد ساسة عجزوا عن الارتقاء إلى مستوى المباديء الاسلامية التي يحملونها، حسب رايه.

لقد حاول الرجل التكيف مع مجتمعه، إلا أنه أدرك أن ذلك غير ممكن، فيرى ان على المتوحد أن يعتزل الناس ما أمكنه، فلا يلابسهم (لا يتصل بهم) إلا في الأمور الضرورية، أو يهاجر إلى مجتمعات أخرى[2]. وهذا هو الملاذ الأخير للمتوحد، والدعوة إلى الهجرة، وتغيير الواقع عمل مطلوب بل مشروع في الفكر الاسلامي، ففي القرآن تسع آيات عن الهجرة (الاغتراب) وربطها بالجهاد، ثم «قالوا فيم كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا؟.». سورة النساء الآية (97).

لهذا فمن البديهي أن تصبح الهجرة والاغتراب وحياة الاعتزال هي

(1) ابن خاقان، ابو نصر الفتح، قلائد العقيان (د . م) 1284هـ، ص 298.
(2) ابن باجة تدبير، ص: 80.

النمط الوحيد من الحياة الذي له ما يبرره للمتوحد الرافض لحياة الأمر الواقع. والمتوحد هو الانسان الكامل الذي يتبع عقله ويسيطر على غرائزه وشهواته، فالمتوحد ليس زاهدا ولا متصوفا، وإنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة[1].

والحياة العقلية المحضة التي يدعو اليها، تقابل حالة الغريب أو المغترب، فحياة هذا الرجل كانت مليئة بالمحن، وعبرت عما كان يعانيه من شقاء ويأس وتبرّم من حالة مجتمعه، وما كان يراه من معايير أخلاقية خاطئة[2]. وقد وصف حاله وحال «الفرد الفائق الفطرة» الذي يضطر إلى أن يعيش بين جمهور الناس. أما إذا كان هناك نفر من ذوي الفطرة الفائقة يعيشون وحدهم فانهم لايحتاجون في مدينتهم إلى أطباء فهم لايمرضون لأنهم يأكلون ويسلكون كما يقضي العقل، ولا إلى قضاة، فهم عقلاء لايختلفون[3].

لقد إستعمل إبن باجة لفظ «النوابت»[4] يقصد به الأشخاص المتميزين بالفضائل في مدينة غير فاضلة.. أي «المتفردون»، في المجتمع .. وبما أن مدن زمانه كانت مدنا موبوءة متفسخة، مدنا غير فاضلة، كما نص على ذلك بنفسه، فإن (النابت» فيها هو من تفرد بالفضائل[5].

---

(1) انظر د. جميل صليبيا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1973، ص 436.

(2)د. محمد ابراهيم الفيومي، ابن باجة والاغتراب، دار الجيل، بيروت، 1408هـ/ 1988، ص 100.

(3) د. عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1982، ص 236.

(4) تدبير المتوحد، ص 12.

(5) دي بور، تاريخ الفلسفة، مذكور، ص 182.

فالمدينة الفاضلة، كما أثبتها الفارابي، ما أن تنحط إلى مستوى إحدى المدن الفاسدة، حتى تبيت حياة الفيلسوف فيها نابية، فاذا هو لم يهاجرها، إضطر إلى أن يحيا فيها مغتربا بين أهله وخلانه وذليلا فيها.

وهذا الموقف أدخله في خلاف مع المتصوفة، ولا سيما مع المفكر الشهير حجة الاسلام محمد ابي حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م)، فقسم ابن باجة الناس إلى أصناف أفضلهم الصنف الروحاني الأكمل. وفي حين يعد الصوفية أنفسهم ضمن ذلك الصنف، إلا أن إبن باجة يعد الفلاسفة لوحدهم ضمن هذا الصنف[1].

ويبين باحث عراقي جانبا آخر من هذا النقد قائلا ومن المتصوفة من كان يدعو إلى العزلة كالغزالي، ويرى في الخلوة والنسك سبيلا إلى صحوة الذهن والاطلاع على الشؤون الغيبية الالهية، فتنكب إبن باجة عن هذه الاعتبارات.. واعتبر تلك الدعوه خداعا للناس وتضليلا، لأن العالم العلوي لاينفتح للمتصوف الواهم، وإنما يطلّ عليه العقل الباحث عن كمال ذاته[2].

ويذهب باحث آخر إلى مثل هذا الرأي، مركزا على نقد إبن باجة للامام الغزالي تحديدا، ويقول: ان الطريق الصوفي الذي سلكه الغزالي يجعله مفكرا من الدرجة الثانية، ولايمكن ان يصل به إلى الحقيقة والسعادة، كما يدّعي الغزالي. ويؤكد إبن باجة ان ادعاءات الغزالي ما هي الا محض خيالات وأفكار وهمية كاذبة[3].

---

(1) رسائل إبن باجة الالهية، مذكور، ص 69.

(2) د. ناجي التكريتي، الفلسفة الاخلاقية عند مفكري الاسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988، ص 353.

(3) د. معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة إبن باجة، دار اقرأ، بيروت، 1985، ص 250.

وفي موضع آخر بستطرد هذا الباحث قائلا: يوضح إبن باجة ان إدعاءات الغزالي في مشاهدة أمور إلهية وبلوغ قمة السعادة خلال إعتزاله ما هي الا أوهام باطلة[1].

وقد ذهب إبن طفيل بفلسفة إبن باجة إلى نتائجها القصوى، فمنهج الرجل منهج عقلي خالص، وطريق فلسفي شقه وتابعه تلميذه إبن طفيل هذا، واستكمل بناءه الفيلسوف ابن رشد، فعلى الرغم من وحدة الحقيقة النهائية للوجود، فان إدراكها يتم عبر منهجين ، منهج الايمان من ناحية، ومنهج العقل المحض من ناحية أخرى، الاول منها منهج ثابت إعتقادي، والثاني منهج نقد صاعد.

وقد توصل صاحب (حي بن يقظان) إلى الحق في غير حاجة إلى رسالة سماوية، أو تعلّم أو إرشاد على يد فقيه، فبوسع المرء أن يصل إلى معرفة الحق بإعمال العقل تدرجا من الادراك الحسي إلى التصور النظري[2]، بالمشاهدة الذوقية الوجدانية، وهؤلاء الثلاثة أي ابن باجة وابن طفيل وإبن رشد من المغاربة والاندلسيين، هم من عرفوا بفلاسفة الاسلام الى جانب الفارابي وابن سنا[3]، بقول هنري كوربان، المستشرق المعروف: من الصواب أن نقول إن ابن باجة، بتأثيره على ابن رشد، قد وسم الفلسفة في الاندلس – والمغرب – بوسم جعل إتجاهها يبتعد كل البعد عن الغزالي، ان جهد المعرفة التأملية هو وحده الجهد القادر على ان يقود الانسان إلى معرفة نفسه ومعرفة العقل الفعال، وان الألفاظ التي يفضل ابن باجة إستعمالها مثل لفظة (المتوحد) و (الغريب) ماهي إلا كلمات

(1) نفسه، ص 260.

(2) ابن طقيل، مذكور، ص 14.

(3) د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، منشورات دار المعارف، القاهرة، طبعة ثامنة/1981، جـ3، ص 46.

انموذجية للغنوص الصوفي في الاسلام[1].

أردنا من ذكر الغزالي لدى محاولة فهم فكر ابن باجة في إغترابه بفهم مارفضه من فكر حجة الاسلام الذى حاول جهده لمحاربة الفلسفة بالفلسفة، حتى وقف ضد الطروحات العلمية البحتة[2]، لترسيخ فكر متزمت لا علمي، على عكس فكر ابن باجة الاغترابي.

وبرغم (عقلانية) الغزالي وانطلاق فكره، فقد رسم للمسلمين طريقة للحياة وكأنما صبهم في قوالب من حديد، فقد أغلق باب الفلسفة أمام عقل المسلمين، فلم يفتح ثانية حتى بعد ثمانية قرون، فصاغ الرجل نموذجا لطريقة التفكير والحياة، أصبح لهم كالقيد الذي يغل اليدين والقدمين واللسان معا، ولبث المسلمون بعده في شغل شاغل عن الحياة النابضة بانصرافهم إلى تحديد الحلال والحرام في كل لفظة يلفظها لسان، أو حركة تحركها يد أو قدم، أو طول اللحية والجلباب وما تحته.

---

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحى، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات – بيروت – باريس، ط2/ 1983، ص 344.

والغنوصية Gnosticism: مصطلح اغريقي، يطلق على نزعة صوفية تهدف إلى إدراك الأسرار الإلهية مباشرة وبلا واسطة: محمد جواد مغنية. مذاهب ومصطلحات فلسفية، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي./2007، ص 255. أو ما يسمى (العرفانية .. وتطلق على المذاهب الباطنية. وغايتها معرفة الله بالحدس لا بالفعل. د. عبدالمنعم الحفني. المعجم الشامل مذكور، ص 5810.

(2) مزج العلم بأخبار السحر. زجاجة المصباح. حرية الاختيار عند الانسان. امتناع الحركة في الآخرة، تحديد اجال الانسان... الخ. انظر كتاب د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق – القاهرة – بيروت (د. ت).

هيغل وظاهريات الروح المغتربة

إعتاد باحثون كثيرون أن يقرأوا هيغل على أنه الفيلسوف الذي لاتشغله الا القضايا الميتافيزيقية، أو أنه يناظر خلف أفكار مجردة ليست لها صلات بالواقع. والحقيقة ان هذه الصورة ليست صورة واقعية أو حقيقية عنه. ففي مؤلفات هيغل الشاب – خاصة – مجالٌ خصب للتعرف على طروحات المفكر الثوري الذي لم يكن منفصلا عن قضايا العصر، أو عن مشاكل الانسان الحياتية، ولعل قضية (الاغتراب) هي إحدى القضايا التي يمكن من خلالها القول بأن الرجل كان قريبا من الانسان بشكل دائم. بل يعتبر المعنيون بقضايا الاغتراب هذا الفيلسوف الكبير أبرز مفكر أولى هذه القضية أهمية كبيرة، كما عدّوه أول من إستخدم في فلسفته مصطلح (الاغتراب) بشكل مقصود مفصل[1]، بل هو الأب الروحي للاغتراب[2] فتحول المصطلح على يديه من مجرد إشكال عانى منه الانسان في حالات أزماته وقلقه، أو من فكرة دارت في أذهان مفكرين، أو عبارة ترد في ذهن هذا الكاتب أو الأديب، تحول إلى مصطلح فني ومفهوم دقيق يطلقه عن قصد، ولهذا صار هيغل مؤسسا لمصطلح الاغتراب وحالاته.

وتتجلى هذه الحالة عنده من خلال نظرته للوجود البشري الذي يتحقق في الصراع بين البشر، على إعتبار أن لكل إنسان شعور بالذات، ويكمن هذا الشعور في رغبته بموت الآخر، وعلى هذا النحو يصبح الوجود من أجل ذاته، ولنقل أيضا الوجود بالمعنى الحديث، يصبح بالفعل في هذا الصراع وجودا من أجل ذاته خالصا، وسلبية مطلقة[3].

---

(1) د. محمود رجب، الاغتراب، مذكور، ص 9. وانظر د. على حسين الجابري: الانسان المعاصر مذكور، ص 74.

(2) كاو فمان، مقدمة كتاب شاخت، ص5.

(3) د. عبدالقادر المحمدي – الاغتراب مذكور، ص 38.

ويرى هيغل ان التناقض Contradiction هو المفجر لحركة الانسان نحو المستقبل، التفجر من باطن الانسان الذي هو مفجر الجدل (الديالكتيك – Dialectic)[1] فالتناقضات لا تنفجر من تلقاء نفسها[2]. وقد وصف هيغل ذاته الجدل «بأنه روح المناقضة»[3]. أي أنه إنتقال الذهن من موضوع إلى نقيضه، ثم إلى موضوع آخر ناتج عنهما. بعد ذلك متابعته حتى يصل إلى المطلق[4]. فان شيئا من الاشياء، تحت علاقة واحدة محددة، هو موجود بذاته، وهو في الوقت عينه نقض أو سلبي ذاته.

ان فكرة «السلب» أو «النفي – Negatiation هي القوة المحركة في الجدل الهيغلي. فحركة الجدل رفض ونفي لما هو قائم، وسعي إلى مركب أشمل منه، ولا تلبث هذه الحركة ان تقف منه بدوره موقفا سلبيا، وترفعه إلى ما هو أعلى منه[5]. والسلب كامن في قلب الأشياء والعلاقات، أي أن كل شيء يحمل في داخله نقيضه، كما يحمل عوامل رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه[6]. لقد إستطاع هيغل في مجمل

---

(1) عن الجدل، أو الديالكتيك انظر: د. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان – الاردن/ 2009، ص 154.

(2) ماركيوز، الانسان ذوالبعد الواحد. مذكور، ص 263.

(3) ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، ط. الهيئة المصرية – القاهرة: 1970، ص 35.

(4) احمد خورشيد النورهچي. مفاهيم في الفلسفة والاجتماع، ط. دار الشؤون الثقافية العامة – وزارة الثقافة والاعلام بغداد 1990، ص 108.

(5) د. فيصل عباس، الاغتراب – الانسان المعاصر وشقاء الوعي، مذكور، ص 55. وللمزيد عن السلب انظر: يوسف سلامه، مفهوم السلب عند هيغل، طبعة المجلس الاعلى للثقافة القاهرة، 2001، ص 47 – 54.

(6) د. فيصل، ص. ن. وانظر ايضا ص 56 و ص 62.

مؤلفاته، إبتداء من كتابه (ظاهريات الروح) أو (ظاهريات العقل – Phenomenology of Mind)[1] الصادر سنة (1807) ان يؤكد وجود تضاد في العلاقة بين السيد والعبد، كما يؤكد على العبودية الشاملة التي تنشأ عن قوة المال في ظل الانظمة الرأسمالية. وكذلك أشار هيغل إلى الطابع الطبقي للمجتمع البورجوازي، فيقول: «ان تكدس الثروة يحصل في جانب، بينما تزداد تبعية وتعاسة الطبقات المرتبطة بهذا النوع من العمل الخاضع لتقسيم وقيود الوظائف» وان دافع الربح – كما يقول – يحمل معه إخضاع حقوق الناس لـ (حقوق الاشياء!) ويؤدي هذا الأمر بالانسان إلى أن يعامل نفسه كموضوع، فيغترب ببيع عمله وخدماته، ويزيد دافع الربح في عدم المساواة بين الناس، ويتسبب في وجود ثروات مفرطة مع وجود بؤس مفرط[2].

ويرى هربرت ماركيوز ان هيغل لم يقف عند حد تحليل العمل المغترب في المجتمع الصناعي فحسب، بل أنه تنبه ايضا إلى ظاهرة

---

(1) فلسفة الظاهريات (Phenomenlogy) الفينومينولوجيا، مذهب دشّنه المفكر الالماني (ادموند هوسرل – Husserl – 1859 – 1938) رغم ان الفكرة طرحت قبله. ويعتمد العودة إلى أحداث الوعي الداخلية من أجل تقديم «يقين» جديد عن ماهية الانسان والاشياء، وينطوي التخلى عن كل تفسير سريع للعالم، وترك الاحكام المسبقة. انظر: پيتر كونزمان، فرانز – پيتر بوركار: اطلس الفلسفة، ترجمة د. جورج كتورة. طبعة المكتبة الشرقية، ط/3 بيروت 2012، ص 183، ص 195.

يقول د. عبدالمنعم الحفني: لفلسفة الظاهريات أبلغ الأثر في الفلسفات المعاصرة: المعجم الشامل، مذكور، ص: 613، وانظر توم بوتومور مدرسة فرانكفورت، مذكور، ص 17 – 171.

(2) د. رجب بوديوس، ثلاثي المثالية: فيخته، شيلنج، هيغل، منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والاعلان، بنغازي، ليبيا، ط2/1980، ص 260.

(التشيؤ) حيث اشار إلى عملية تحويل العلاقات بين الناس إلى علاقات بين الأشياء. فالشخص عليه ملكيته ولا يصبح شخصا إلا بفضل هذه الملكية. والأفعال الانسانية المختلفة في مجالات العلوم والاختراعات والفنون، وكذلك في مجال الأديان، كالمواعظ والقُداسات والصلوات، كلها أمور يمكن أن تصبح موضوعات خاضعة لعملية البيع والشراء[1].

ان فلسفة هيغل هي فلسفة زمن العالم الممزق - المغترب، والناس المزدوجين، فلسفة زمن فيه لا تنسجم الغايات الشخصية والغايات الاجتماعية بل هما في تعارض. وفي مثل هذا العالم لا يستطيع الفرد ان يتعامل مع فرديته بوصفه إنسانا كليا شاملا واحداً. ان عمله، في معظم حالاته، ليس خلقا حرا، بل يعمل تحت قسر الحاجة، عمل إجتزائي، يقسم الانسان ويشوّهه. الانسان وعمله ليسا غايات في حدذاتهما، بل هما وسائل لغايات غريبة، غامضة تهيمن عليه، كقوى غريبة، كقوى من قوى الطبيعة، رغم انها من مصنوعات الانسان، إلا أنها مستلبة مغتربة، سواء أكانت مؤسسات، قوانين، أو معتقدات أو منتجات - تلك هي مملكة (اللاحرية). كل فرد عليه أن يصير وسيلة في خدمة آخرين وخدمة غاياتهم الضيقة حتى يحمى ذاته وفرديته. كل فرد يجد نفسه في موقف متناقض، إذ عليه أن يعتبر نفسه كلا ناجزا ومغلقا. وفي الوقت نفسه يجد نفسه تحت التبعية لما ليس هو[2].

لقد تحول الاغتراب على يدي هيغل من مجرد شكل، أوفكرة، أو لفظ، إلى «مصطلح» فني مفهوم ودقيق يستخدم عن قصد[3]. وقد

(1) ماركيوز، العقل والثورة، ص 186 - 187.
(2) د. فيصل عباس، الانسان المعاصر، مذكور، ص 193.
(3) د. محمود رجب، الاغتراب، مذكور، ص 11 - 13.

وظف المصطلح بصورة أكثر علمية وتقدمية عند من جاء بعده، أمثال: باور Bauer، و فيورباخ – Feuerbach، وهيس – Hess، الذين يصنّفون بأنهم أبرز أتباعه، حتى وصل عند كارل ماركس بوصف الاغتراب ظاهرة طبقية تقضح طبيعة العلاقات وظروف العمل في المجتمعات الرأسمالية[1].

وعرف عن هيغل أنه إستعمل مصطلح الاغتراب إستعمالا ثنائيا مزدوجا، أحدهما (سلبي) بمعنى (الانفصال)، والثاني إيجابي بمعنى (التسليم). وقصد بالمعنى الاول أن الفرد لديه إنتماء فوري وتلقائي (طبيعي) للاتحاد بما يسميه (البنية الاجتماعية)، لكن هناك ظروفا وصراعات توقف من إندماج الفرد العفوي – الطبيعي إلى البنية الاجتماعية، مما يجعل له وجودا مستقلا، وعلى الرغم من إيجابية هذا الاستقلال لتحقيق الطبيعة الجوهرية للفرد، إلا أن الاستغراق في إستقلال الذات عن البنية الاجتماعية قد يؤدي إلى وجود تنافر حيالها، وبالتالي الانفصال عنها، حين ينظر اليها على أنها شيء مستقل ومغترب عن ذاته، فينشأ بذلك ما يعرف بـ (الاغتراب) بمعناها السلبي[2].

فالاستغراق في توحد الذات، وإنفصالها على نحو كلي ومستمر عن البنية الاجتماعية، هو ما يفرز الشعور بالاغتراب. أما المعنى الثاني الايجابي للاغتراب (التسليم او التخلي) فهو الذي يؤدي – حسب تعبير هيغل – إلى إندماجه وتوحده مع البنية بالتسليم أو التخلي عن ذاته الطبيعة الجوهرية لصالح البنية الاجتماعية[3].

---

(1) د. أميرة علي الزهراني، الذات في مواجهة العالم، تجليات الاغتراب، منشورات المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب/2007، ص 28.

(2) شاخت، الاغتراب، مذكور، ص 97 – 105.

(3) نفسه، ص 105 – 107.

إذن لايستطيع المرء أن يتحدث بصورة لها معناها عن «مفهوم هيغل للاغتراب» لأنه يستخدم هذا الاصطلاح بطريقتين مختلفتين، فهو في بعض الأحيان يستخدمه للاشارة إلى علاقة إنفصال أو تنافر، كتلك التي تنشأ بين الفرد والبنية الاجتماعية، أو كاغتراب الذات الذي ينشأ بين الوضع الفعلي للمرء وبين طبيعته الجوهرية.

وكذلك يستخدم هيغل هذا الاصطلاح للاشارة إلى أنه يتعين أن يفهم بهذا المعنى، أو يستخدمه للاشارة إلى تسليم أو تضحية بالخصوصية والارادة فيما يتعلق بقهر «الاغتراب» وإستعادة الوحدة مرة أخرى، وحينما نريد أن يفهم الاصطلاح بهذا المعنى فاننا سنستخدم لفظ التخلي بدلا من الاغتراب دفعا للخلط[1].

فالاغتراب وضع ينشأ حينما يطرأ تغير في مفهوم شخص ما عن ذاته، انه ليس شيئا يفعله المرء، أو النتيجة المقصودة لتصرف صدر عن عمد، فالمرء يجد نفسه وقد حل هذا الوضع بساحته، ومن ناحية أخرى فان التخلي – بالمعنى الثاني للاغتراب، أي التسليم – هو شيء مقصود تماما، كما كان بالنسبة لمنظري العقد الاجتماعي، أنه يتضمن تنازلا واعيا أو تسليما، وذلك بقصد ضمان تحقيق غاية مرغوب فيها، أي الوحدة مع البنية الاجتماعية، ويتم التغلب على «الاغتراب» بصورة كلية جزئيا، وعلى وجه التحديد، من خلال التخلي، إلا أن هذا الاخير سيكون دائما، أو على وجه الدقة مستمرا، ذلك أنه بهذه الطريقة وحدها يمكن الحيلولة دون عودة «الاغتراب»[2].

من إيجابية الاغتراب الطوعي بتنازل الفرد عن بعض حقوقه وخصائصه الجوهرية وذاتيته، رغم أن المقصود بهذا الشأن العقدي

---

(1) نفسه ص 96.

(2) نفسه، ص 97.

يتعلق بنظام «دولة» يتأسس عليها مجتمع مدني، في حين يشدد هيغل على «البنية الاجتماعية»[1].

فالدولة تكون حرة إذا ما إستطاع المواطن أن يجد فيها ما يشبع رغباته وإرضاء مصالحه المعقولة[2] لأن اللّه هو المؤسسة التي يتحقق فيها العقل، وبما أنها عقل متحقق فهي الحرية الايجابية التي لا تعلوها أية حرية عينية[3].

ولكن – من جهة أخرى – يمكن إعتبار المعالجة الهيغلية مصدرا ذا شأن مهم من مصادر تقديس الدولة، وتدشين النظم الشمولية القائمة على تأليه الدولة، حتى إستبدلوا بعبادة اللّه عبادة الدولة، كما يقول المؤرخ الكبير ارنولد توينبي[4]، وقد أفادت أفكاره – وأفكار غيره من الفلاسفة – لاسيما الآلمان منهم، النازية والأنماط الأخرى من الدولة الشمولية – التوتاليتارية، ولا سيما في اوروبا[5].

وكان هيغل على حق حين نظر إلى الاغتراب باعتباره نبض حياة روح الدولة، بينما رأى ماركس عكس ذلك حين طالب بضرورة التخلص من الاغتراب[6]، في حين أعلن كاوفمان أن الحياة دون إغتراب الانسان ليست حياة جديرة بأن نحياها، وان مايهم هو زيادة طاقة الانسان ليتسنى له معالجة هذه الظاهرة[7].

---

(1) أميرة علي زهراني، الذات في مواجهة العالم، ص 28.
(2) اريك وايلي، هيغل والدولة، مذكور، ص 61.
(3) نفسه، ص 53.
(4) د. احمد محمود صبحي في فلسفة التاريخ، مذكور، ص 262.
(5) عزيز السيد جاسم، تأملات في الحضارة والاغتراب، ط دار الشؤون الثقافية العامة وزارة الثقافة بغداد، 1986، ص 130.
(6) كاوفمان، مذكور، ص 54.
(7) نفسه، ص 55.

تشيّؤ الانسان في إغترابه

ماركس واغتراب العمل

بدأ إغتراب العمل وإرتبط كل هذا الارتباط الوثيق بعصر الصناعة الحديثة و الثقيلة نظراً لما يستلزمه التصنيع من تقسيم العمل وتخصص دقيق أدّيا في آخر الأمر إلى انفصال العامل عن العملية الانتاجية التي لم يكن يستطيع إدراكها او إستيعابها نتيجة إرتباطه بجزء واحد صغير محدود من هذه العملية بحيث لايستطيع أن يمارس غيرها، حتى وإن لم يدرك – أساساً – معنى عمله الراهن او يعرف مغزاه و أهميته في العملية الانتاجية او في نسق الانتاج كله... لقد أدّى التخصّص وتقسيم العمل إلى أن تمّر صناعة الدبّوس – مثلاً – بثماني عشرة خطوة متمايزة، تحتاج كل خطوة منها أشخاصاً (متخصّصين) لا يمارسون غيرها، وإلى أن تمّر عملية تجميع هياكل السيارات بخمسة واربعين مرحلة مختلفة بحيث نجد ان الشخص الذي يضع المسمار في موضعه المحدّد لا يقوم بتثبيت ذلك المسمار، بل يقوم بذلك شخص آخر غيره، ... وهكذا.

بل ان الأمر قد يصل الى الحدّ الذي يمكن معه أن تتم كل أجزاء العمل المختلفة مستقلة إحداها عن الاخرى تمام الاستقلال، ثم يُضم بعضها الى بعض. ان هذا العمل المترابط يؤدي بطبيعة الحال إلى التعاون وإلى سرعة الانجاز و تقليل النفقات، كما انه يرتكز – بغير شك - على خطّة واضحة ودقيقة لتنسيق الأعمال الجزئية المختلفة التي تساعد على إنجاز عملية واحدة متكاملة الا ان هذا لايعني ان ذلك يتم لصالح العامل المنتج الذي يبقى على اغترابه في عمله، وعلى تشيّؤه.

لقد شاء (جورج لوكاش - G. Lukacs – 1885 – 1971)[1] المفكر الماركسى في كتابه (التاريخ والوعي الطبقي) الذي أصدره سنة 1922، ان يضمن مفهومه لظاهرة (التشّيؤ)، وهو يختلف عن المفهوم الذي طرحه (سارتر – Sartre) فهذه الظاهرة يقصد بها لوكاش الوصف المادي والجدلي لعوارض (الانسلاب) أو (الاغتراب) الذي يعاني منه العامل (البرولیتاري) في ظل النظام الرأسمالي. في حين يعطي سارتر للكلمة بعداً إنسانياً و جودياً لا يتفق – بالضرورة – مع المحتوى المادي لعملية الانسلاب، كما تصفها النظرية الماركسية. فالمشكلة – في نظر لوكاش – هي في الأساس مشكلة إقتصادية، في حين يعتبرها سارتر، أساساً، مشكلة نابعة من وجود الانسان[2].

كتب ماركس مراراً عن (صنميّة السلعة) ولكنه ركَّز على تحليل هذا الموضوع من زاوية إقتصادية بحتة.أما عندما يعالجه لوكاش فان نهجه يختلف عن سالفه، إذ تطغى عليه نزعة التحليل الفلسفي، حيث يسلّط الأضواء على الانسان (المشيّأ)، وليس على سيرورة التشيّؤ الاقتصادية فحسب[3].

هنا يتبادر الى الذهن سؤال مفاده مصير العامل المنتج في مثل هذه الحالة؟ يجيب لوكاش على ذلك بقوله: يصبح العامل الشاهد العاجز لكل ما يحدث لوجوده الخاص، كجزء معزول ومتّحد – في الوقت نفسه

---

(1) اديب وفيلسوف مجري. شرح فكرة الوعي الطبقي، وله تآليف عديدة منها (نظرية الرواية) جدّد فيه الجمالية من وجهة نظر ماركسية وكتاب (بلزاك والواقعية الفرنسية) و (وجودية او ماركسية) وأبرز كتبه (التاريخ و الوعي الطبقي) ترجمة د. حنّا الشاعر، دار الأندلس. بيروت 1979.

(2) د. فردريك معتوق، تطور علم إجتماع المعرفة، دار الطليعة. بيروت، 1981، ص: 120.

(3) نفسه، ص: 125

– في نظام غريب[1]. هذا من جهة ومن جهة أخرى فان التفكيك الآلي لسير الانتاج، هذا التفكيك الذي تسبّبه آلية الانتاج (الأتمته)، ولأن العامل لم يعد ينتج في المصنع سوى جزء يسير من المنتَج، كما ذكرنا، فوجوده يتموضع في هذا الجزء، ولهذا فليس بمقدوره أن يبدع بسبب تفكيك عمله الذي سرعان ماينعكس على تفكيك شخصيته، إذ يعيد الحركات التي يُطلب منه أن ينجزها، مئات المرات في اليوم الواحد. وجراء ذلك يتغير مفهوم العمل في حد ذاته، حين يغدو(العمل) جزءاً من عمل، إنتاجه جزءاً من إنتاج. فلحظة قيامه بعدد من الحركات الجسدية بشكل آلي، دون ان يتمتع بأية سلطة على مستقبل السلعة التي شاركت يداه في تكوينها ،تجعله جزءاً من منتج، وليس منتجاً مبدعاً. فالسلعة التي أنتجها، بهذه الصيغة، غريبة عنه، والجهة التي تحدد مصير السلعة النهائي ليست سوى رب العمل الذي إشترى قوة عمل العمال، فيفقد العامل بذلك علاقته الذاتية مع العالم الاجتماعي الذي يحيط به، ويفقد علاقته الموضوعية والذاتية مع السلعة، ويشعر باغترابه عنها، لانه لايحس أنه أنتج «شيئاً ما»، كمايحس انه ليس الجهة التي تقرر قيمة السلعة، ومصيرها وهنا يكمن إغترابه. يعلن ماركس: وفق مبادى الاقتصاد السياسي، بأن إغتراب العامل عن عمله يجد التعبير عنه على النحو التالي: كلما زاد إنتاج العامل، قل ما يستهلكه، وكلما إزدادت القيم التي يخلقها تدنت قيمته، وكلما إزداد كمال شكل ما ينتجه زاد تشوهه، وكلما إزداد الطابع الحضاري لما ينتجه إزدادت همجيته،وكلما إزدادت القوة الكامنة في العمل أصبح العامل عاجزاً، وكلما توهجت الروح التي يودعها في العمل تقلصت روحه وغدا عبداً للطبيعة[2].

لقد أبرز ماركس «قذارة الرأسمالية» واكد على حتمية إنهيارها.

---

(1) لوكاش: التاريخ والوعي، ص: 85.

(2) عزيز السيد جاسم، تأملات في الحضارة والاغتراب، مذكور، ص: 132

كما إنه انعش آمال الانسانية في قيام مجتمع خال من الطبقية ومن الاغتراب. وجاءت أفكاره عن الاغتراب حدّية ومستخلصة من التناقضات الجادة بين الفرد وذاته، وبين الفرد و عمله، وبين الفرد ومجتمعه. فالمنتج ـ العامل ـ في هذه الحالة لايستطيع أن يشعر بأن مجموعة العمل التي وضع فيها هي الاطار الاجتماعي الحقيقي لعمله. فهذه المجموعة من العمال المجزئين ـ المشيئين ـ المغتربين، تشكل مجموعة قوى تنتج، وليست مجموعة أفراد منتجين يملكون زمام أمورهم وعملهم، مجموعة تعمل بالمعنى الاجتماعي للكلمة، ولا عجب في ذلك، فرب العمل «الرأسمالي» قدقضى، بالانتاج العملي«الفاكتوري»، على هذا المعنى الاجتماعي بتقسيمه العمل الى ذرات صغيرة «الى مجموعة تخصصات» خلقت لدى العامل إغترابه، فقد حول هذا الوضع المشتري الى مستهلك، كما حول الحرَفيَّ إلى عامل.[1] اما مسألة حرية العامل، في بيع قوة يديه وجسده، فليس إلاوهم الحرية»، الوهم الذي خلقتها «الأتمتة» او آلية الانتاج. وبهذا المعنى قال المفكران الالمانيان «فريتز ديساور وجورج يونيفر»: ان العالم الذي تسوقنا اليه الآلات هو عالم أموات.[2] كما يقول السوسيولوجى الامريكي ايريك فروم: ان القوة اليوم للأشياء، «وللتشيؤ». الأشياء التي تحكم الانسان وتسوده.[3] فصار الاغتراب ـ بذلك ـ آفة المجتمع الصناعي، وأثر من آثار تقسيم العمل. إذن ليس أمامنا إلا ان نقف على أطلال المجتمع التقليدي، حالة الطبيعة، نتأسّى عليها و نرثي لحالنا. والى اين؟ الى مزيد من الاغتراب والغربة، لأن

(1) د. فرديك معتوق، تطور، مذكور، ص: 123

(2) ج. فولكوف: الانسان والتحدي التكنولوجي، ترجمة سامي كعكي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ1979، ص 180.

(3) نفسه، ص 183

تقسيم العمل ضروري للتطور الصناعي الذى لا مفر منه. فالعامل في مثل هذه الحالة يعيش وهم حرية، يتراءى له انه حرّ، في حين أن حرّيته الوحيدة ـ موضوعياً ـ يقف عند هذا الحدّ. لكن «ميزة» هذا النظام هي أنه يُعلّم بأنَّ مصلحَتَهُ تقتضي أن يُوهمَ العامل بأنه حرّ، و إلاتزعزعت ثقة العامل بالنظام الذي يعمل فيه.[1] فيخاطب ماركس العمال قائلاً: ايها السادة لا تخدعوا أنفسكم بالكلمة المجردة ـ الحرية ـ حرّيةُ مَن؟ انها ليست حرية شخص بعلاقته مع شخص آخر لكنها حرية رأس المال الذي يعمل على أن يحطّم ويقضي على العامل[2].

ولكي لانذهب بعيداً يستحسن ان نعرج الى افكار المفكر الانكليزي (الدوس هكسلي Aldous Leonard Huxly 1894 -1963)، ونألفه يسخط من التطور التكنولوجي الحاصل على حساب عواطف وأمان الانسان. فالعالم الجدَيد – عالم أيام هكسلي الذي بات عتيقاً الآن في بعض جوانبه ـ ويقصد العالم الذي يتحكم فيه العلم، هو عالم يرجو هذا المفكر أن يستطيع إنقاذ البشر منه قبل فوات الأوان.

في هذا العالم يفقد الانسان حريته، ويقوّي نفوذ الحاكم بمالديه من وسائل متقدمة تمكنه من صب أبناء المجتمع في قوالب يريدها.[3] ورأى هكسلي كيف أدت زيادة عوامل التحكم في البشر إلى فقدان الحريات وشعور الناس بالاغتراب. واكثر من هذا فان هذا

---

(1) جورج لوكاش، فصل (التشيؤ وعي البروليتاريا) مذكور ص 86. د. معتوق، تطور علم اجتماع المعرفة، مذكور، ص. 129.

(2) كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة أندريه يازجي.

(3) وردت افكار الدوس هكسلي في كتابه (العالم الطريف) الذي ترجمه محمود محمود الى العربية، وقد طبعته دار الكاتب العربي سنة 1947، واعادت دار المدى للثقافة والنشر نشرها سنة 2006 كما ترجم محمود محمود كتباً اخرى لهكسلي الى العربية.

المفكر كان يميل الى التشاؤم في قادم العقود بسبب التضخم السكاني، لأن التحكم سيفضي إلى المزيدمن سيطرة الحكام في مصائر الناس، والى إساءة إستخدام وسائل التحكم في العقول، ليست من قبل الحكومات الدكتاتورية وحدها، بل تستخدمها حتى الحكومات الديمقراطية، فأصحاب الاعمال الكبرى في هذه الحكومات (الديمقراطية) تمارس ضغوطهابطرق مدروسة، لذا باتت حرية الفرد مهددة بالأخطار في الانظمة المختلفة. والحياة الاقتصادية المضطربة، بسبب زيادة السكان، وعدم تناسب هذه الزيادة مع انخفاض الوارد . وحسب ما أعلنه (توماس مالثوس Th-Malthus 1766–1834)[1] تزيد من أعباء مسؤولية الحكم المركزي، فيضع الحكام القيود لانجاح خططهم، مما يعيق حرية أفراد المجتمع، وهذا مايخشاه هكسلي. ولكي يتلاءم أفراد المجتمع مع النظم الجديدة في التحكم في أمورهم، لابد لهم من أن يتنازلوا عن بعض حرياتهم وفرديتهم (إنسانيتهم) . وحسب نظرية العقد الاجتماعي لدى (توماس هوبز Th. Hobbes . 1588 . 1679)[2] ولدى (جان جاك روسو J.J.Rousseau . 1712 . 1778)[3] رغم

---

(1) مالثوس عالم إقتصاد إنكليزي. دعى الى تحديد النسل لعلاج نمو السكان المطرد، وإنخفاض الانتاج، وصار لآرائه تاثير على الاقتصاديين، فيما بعد.

(2) فيلسوف انكليزى، صاحب فلسفة مادية، مؤلف الكتاب المعروف (ليڤياثان) او (التنين الجبار) دافع فيه عن حكم الملوك المطلق، وضرورة، او حتمية تنازل الافراد عن حقوقهم الطبيعة. انظر كتاب (اللڤياثان) ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب مراجعة وتقديم د. رضوان السيد. طبعة هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) الامارات العربية المتحدة و دار الفارابي، بيروت، 2011. وانظر كتاب: (د. إمام عبدالفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة/1980 ص: 327 – 365، وص 383.

(3) فيلسوف وكاتب اجتماعي فرنسي. نادى بالعودة الى الطبيعة له (العقد الاجتماعي Social Contract ، اميل، اعترافات.) تأثرت الثورة الفرنسية بافكاره وكذلك الأدب الرومانسي. انظر: د. مصطفى النشار، فلاسفة

ما بينهما من إختلاف، كما نرى. ويضيف هكسلي:وعلى الناس ان يوازوا بين أنفسهم، وبين ماهو مطلوب منهم. فيبذلون جهدهم لكي يصبحوا أقرب الى الآلات منهم الى البشر. وهنا يكمن إغترابهم، ليس عن إنتاجهم فحسب، بل عن حياتهم و حرياتهم كذلك. لقد أعلن هكسلي في كتابه (العالم الطريف) تقدم التكنولوجيا الى حد يمكن الدولة من فرض الطاعة على الناس بغير مقاومة.

لقد قاربت أفكار المفكر الانكليزي أفكار مفكر آخر هو هارولد لاسكي الذي ذكر انه توصل الى نتائج خطيرة مفادها ان الحقيقة الاساسية في مجتمع تكون فيه ملكية ادوات الانتاج ملكية خاصة، هي الصراع للاستحواذ على سلطة الدولة، صراع بين الطبقة التي تملك هذه الأدوات، وبين الطبقة التي حرمت من الاستفادة من تلك الأدوات وماتنتجه، وما تسببه لهم من إغتراب لعدم تملكهم لناتجها ولا لناتج سواعدهم او عقولهم. وتتضمن، او تفضي، هذه النتيجة الى ان الدولة تتحيّز دائماً لمصلحة الطبقة التي تملك أدوات الانتاج، وان اولئك الذين تمارس الدولة سلطتها من اجل مصالحهم لن يتنازلوا عما يتمتعون به من مزايا إلا إذا أجبروا على ذلك[1] ولأن مالكي أدوات الانتاج هم من يدفعون الضرائب للدولة التي تمثل مصالحهم، وهم حماتها، وهي تحميهم.

فاذا توجهناالى (ماكس **ڤايبر** Max Weber 1864 ـ 1920) عالم

ايقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988، فصل 15: روسو و(العقد الاجتماعي). وله: دين الفطرة. ترجمة د. عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 2012

(1) هارولد لاسكي، الدولة في النظرية والتطبيق، ترجمة احمد محمد غنيم، كامل زهيرى، طبعة دار النديم، القاهرة، 1958، ص: 115 ونشر لاسكي كتابه لأول مرة سنة 1935، انظر ص 13، من كتابه.

الاجتماع الالماني،نجده متشدداً في تأصيل حالة الاغتراب في صميم عملية التحضر، فهو يرى ان علة هذه الحالة هي البيروقراطية واللاتشخص، فمع تطور المجتمع الصناعي تبرزالحاجة الى تنظيم بيروقراطي كفء، لايقوم على أسس او علاقات شخصية، بل على تجريد يزداد مع تعقد الحياة الاجتماعية فمع التطور الصناعي تزداد الحاجة إلى مزيد من العقلانية واللاتشخص في إدارة وتنظيم الانتاج والخدمات، ومن ثم فعلينا ألا نسأل عن حل، حيث لاحل، حسب تنظير ظايبر، بل ان الظاهرة حتمية، وهي تزداد حدة... فالاغتراب حتمي. اما البيروقراطية فهي تجرد الانسان من إنسانيته. كما انها تخلق أخصائيين بغير روح وشهوانيين بغير قلب[1] في حين يصف(هربرت ماركيوز) وهو من مؤسسي مدرسة فرانكفورت الفلسفية، نظام (الغرب) الرأسمالي بأنه نظام لاعقلاني، ويتكهن بانهياره، وبانهيار النظام الاشتراكي ـ الذي إنهار فعلاًبعد موت ماركيوز بنحوعشر سنوات. لقد إنتقد هذا الفلسوف المجتمع الرأسمالي بشدة، لانه يفسد حرية التعبير الذي يتباهى بها، ولأنه يجعل الانتاج والانسان وادراكه وسلوكه (ذا بعد واحد)، كما يخضع الفرد الى تكنيك غير إنساني، ويتلاعب بطريقة غير قويمة، وان هدفه جني الأرباح مقابل تغريب الانسان عن عمله ونتاجه.

فالمجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الانسان المادية فحسب، بل زيف كذلك حاجاته الفكرية، والفكر عدو لدود لمجتمع السيطرة، لانه يمثل قوة العقل النقدية، التي تتحرك دوماً باتجاه ما يجب أن يكون لاباتجاه ماهو كائن. وهذه القوة ـ في خاتمة المطاف ـ قوة آيدولوجية. والحال ان المجتمع (ذاالبعدالواحد) قد أحاط الايديولوجيا

(1) د. نبيل رمزي ـ مذكور، ص: 289.

بالازدراء والتحقير باسم عقلانيته التكنولوجية، بل وامتصهاو أبطل مفعولها. وهذا لايعني - بالطبع - انه لم يعد هناك آيديولوجيا.

ان عالم الحضارة الصناعية المتقدمة هو عالم كلي إستبدادي يملك القدرة لاعلى وأد أي محاولة لمعارضته ونفيه فحسب، ولا على تمييع و تذويب ودمج القوى الاجتماعية التي يمكن أن تعارضه فحسب، بل أيضاً على إستنفار وتعبئة جميع طاقات الانسان الجسدية والروحية وجميع القوى الاجتماعيةللذود عنه وحمايته. وهنا يكمن دور السياسة.[1]

وبمقدار تحويل هذه الحضارة، وهذا العالم، عالم الشيء إلى بُعدٍ للجسم والروح الانسانيين، يصبح مفهوم الاستلاب (الاغتراب) بالذات إشكالياً. فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفزيوني وفي بيتهم الأنيق وادوات طبخهم الحديثة. إن الالية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها، والرقابة الاجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجيات الجديدة التي ولدتها.

ونسأل: هل كان ظهور الاغتراب بمدلولاته المتباينه وحالاته في وقت أحرز فيه الانسان تقدماً في مدارج الحياة ، وزادت رفاهيته وإرتقى في وعيه الاجتماعي والفكري فهل كان قدراً محتوماً ولعنة ازلية؟ الجواب على هذا السؤال قد يكون في إعادة النظر في العلاقات الاستحواذية التي بني عليها المجتمع الطبقي، مجتمع يمتلك فيه أناس أدوات الانتاج دون أن ينتجوا، في حين ينتج فيه آخرون الحاجيات دون أن يمتلكوا تلك الادوات، التي تكمن في طبيعة

(1) هربرت ماركيوز، الانسان ذو البعد الواحد، ص: 13 بقلم المترجم.

إمتلاكها حالة الاغتراب. يقول أحد الباحثين: ان مفهوم الاغتراب لدى أبرز من عالج موضوعه ـ وهو يقصد هنا كارل ماكس ـ هو تجريد الانسان من إنسانيته، حين تصبح ثمرة عمله بين يدي مالك وسائل الانتاج، المالك المهيمن الذي يرغم العامل المهيّض الجناح على الانصياع له ولقانونه. فالاغتراب يعني إذن عزلة العامل عن العملية الاجتماعية وعدم شعوره بماأنتجه وقدمه بعقله وبقوه ذراعه من إنجاز وإبداع في عملية الانتاج. فالمغترب مسلوب الارادة وغير مذكور في عملية الانتاج.[1] وتبدأ عملية اغتراب الروح عندما تفقد الذات يقينها بذاتها و وجودها فتحاول ان تتحقق كذات كلية. ولكن الذات حين ترتفع الى الكلية تشعربالغربة، حسب هيغل[2].

فعندمايستعيد الانسان إنسانيته و نوعية إنتاجيته، ويتعرّف الى قواه الذاتية وعلاقاته، عندئذ فقط تكتمل حريته، ويسترجع إنسانيته، فتزول منه حالة الاغتراب. اي حين يسترد الانسان كيانه ويضع حداً لاغترابه عن عمله وإنتاجه، ويستوعب طبيعة القوى المحيطة به، ويغدو كائناً إجتماعياً ولن يكون خارج أنسانيته[3]، ولن تكون ادوات الانتاج غريبة عنه. ومع ذلك يبقى هذا المفهوم مختلفاً بين كبار مفكري العصر الحديث وهذا يدل على عمق تأثيره على مدارس الفكر في الغرب، ففي حين يرى (كارل ماركس ان الاغتراب يبقى متسلطاً على المجتمع الطبقي، ولا يتم إلغاؤه إلا بانهاء سيطرة

(1) د. معن خليل عمر. نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، دار الافاق العربية، بيروت/1982، ص: 63.

(2) د. نازلي اسماعيل، الشعب والتاريخ ـ هيجل، طبعة دار المعارف ـ القاهرة . 1976 ـ ص : 154

(3) هنري لوفيڤر، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة بدر الدين قاسم السباعي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1971، ص: 141.

البشر على بعضهم وتحرير المجتمع. نجد ان (ماكس هوركهايمر - Max Horkheimer - 1895 -1973) يقف مؤقفاً رومانسياً، حين يؤكد ان القضاء على الاغتراب لايتم الا عن طريق التأمل والنقد الذاتي. وعلى خلاف ماركس الذي إرتأى إالغاء(الانسان المغرّب) وإستعادة الانسان الكامل من خلال تجاوز التناقض الرأسمالي، يؤكد هربرت ماركيوز على الانفصال عن القيم السائدة، وإستيعاب قيم مضادة.[1] وهو حل لايبدو منطقياً للقضاء على حالات الاغتراب، وكلا المفكرين الالمانيين(هوركهايمر وماركيوز) من مؤسسي مدرسة فرانكفورت الفكرية الشهيرة، كما هو معلوم.

لقد أنجز ماركس دراسته الجادة للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وكان حصاد هذه الدراسة عمله الهام وهو «مخطوطات إقتصادية وفلسفية» والتي إشتهرت بمخطوطات سنة 1844، او مخطوطات باريس، وفيها إكتملت نظريته في الاغتراب، وبرزت كنسق فكري متكامل، يرتكز على أن العمل اوالنشاط الانتاجي هو محور الوجود الانساني وهو المحدد الأساسي لهذا الوجود، وحينما إتخذ العمل صورة تقسيم العمل أصبح المصدر الأساسي لكل مظاهر الاغتراب. وهكذا أصبح لمفهوم الاغتراب عمقاً سوسيولوجيا حيث يرتكز على واقع إغتراب الانسان عن (عملية العمل). بعد أن ظل زمناً طويلاً مفهوماً ميتافيزيقياً ينصب على عالم الروح والفكر.[2] ومما يلاحظ ان ماركس لم يخصص لظاهرة الاغتراب كتاباً، إذلم يكن معنياً بها في حد ذاتها ليدرس داينمياتها، بل إهتم أساساً بمعالجتها في جانبها الاقتصادي - الانتاجي، قدر اهتمامه بتحرير الانسان من العمل

(1) توم بو تومور، مدرسة فرانكفورت، مذكور، ص168.
(2) د. نبيل رمزي، مذكور، ص: 181

الذي يحطم فرديته ويحوله الى شيء. رغم ان الاغتراب ظاهرة تاريخية طبقية، تطورت تاريخياً مع تطور المجتمعات الانسانية، وإنتقلت من صورتها الجزئية كاغتراب إقتصادي الى صورتها الكلية (الشاملة) حين تطور المجتمع الطبقي، بعد ظهور التملك، من الاقطاع الى الرأسمالية، اي كان ظهوره مصاحباً مع إنقسام المجتمع الى طبقات متمايزة. ولن يزول الا بزوال المجتمع الطبقي ولأن النظام الرأسمالي، كعلاقة (إقتصا. إجتماعية) يتضمن شروط نفيه، وهي الطبقة العاملة «البروليتاريا» وكما تفرز الرأسمالية ـ حسب رأي كارل ماركس ـ وعياً زائفاً، فانها تفرز في الوقت نفسه – وعياً حقيقياً، الوعي الذي يميزه عن (الوعي الزائف) ويكشفه، وهو نفسه الذي يقوم بعملية التوعية التي تمهد لعملية التنوير والتثوير. وانا أضم صوتي بيقين تام الى من يرى بأن الانظمة الرأسمالية، وما تنطوي عليه من استغلال وتشيؤللانسان وانعدام الأمن والتي تشكل في مجموعها أهم أبعاد ظاهرة الاغتراب.. سوف لاتنجح في حل مشكلة هذه الظاهرة لسببين:

الاول: ان الانظمة الرأسمالية لا تحاول ـ لا على المستوى النظري ولاالتطبيقي ـ ان تحل مشكلة الاغتراب إنطلاقاً من أن ظهور هذه المشكلة حتمي لا مفر منه. فلماذا إذن نضّيع الجهد فيما لاطائل من ورائه؟. والثاني وهوالأهم، هو ان الاغتراب، وما ينطوي عليه من إستغلال وتشيؤ وإنعدام امان هو المحرك الرئيس لاسلوب الانتاج الراسمالي. فالعمل ينبغي ان يكون نشاطاً يحقق الانسان ذاته من خلاله، ويطور طاقاته الروحية والجسمية بحرية. ويشير ماركس إلى أن العمل ذاته ينبغي ان يكون تطوعياً وحراً، ومثل هذا العمل سيبدو خلقاً فنياً، بعيداً عن الاغتراب، ولن يكون العامل مجرد أداة إنتاج.

ويعلن ماركس إن ثمة قوتان معاديتان تجعلان الناتج مغترباً معادياً لمنتجه، هما: (الآخر): الذي ينتج من أجله. والقوة الثانية هي مجموعة القوانين التي تحكم سلوك رأس المال، فيعتقد ماركس ان ناتج العمل في اقتصاد السوق لا يسيطر عليه (إنسان آخر) فقط، وإنّما كذلك قوى أخرى غير شخصية، فالاغتراب لايظهر لكون مقومات حياتي تنتمي الى شخص آخر، بل لأن قوة غير بشرية تحكم كل شيء، وهذه القوة هي مجموعة القوانين التي تسري على ناتج العمل. فالعامل لايحقق ذاته في عمله، وإنما ينفيها، لا يشعر بالارتياح بل بالتعاسة، لا ينتمي بحرية طاقاته البدنية والذهنية، وإنما يقتل جسده و يدمر ذهنه.[1] وقهر الاغتراب لن يتم إلا من خلال إسترداد الانسان للصفات التي فقدها. فالانسان المغترب عن ذاته ليس له مأوى سوى عالمه الأرضي الواقعي، وذلك يتطلب عالماً يشيّده الانسان من أجل ان يشعر انه في بيته.[2] إذن، لايمكن التغلب على الاغتراب في ظل النظام الراسمالي، وإن حاولنا. جدلاً فيكون كمن يحمل حتفه على كتفه، إضافة الى أنه غير قادر. وليس غير راغب فحسب . وإذا كان لنا أن نتصور شخصاً مريضاً يتقرر أن يقطعوا اجزاء من قلبه ليغذّوه بها حتى يشفى ويقوى حينئذ فقط يمكن أن نتصور نظاماً رأسمالياً يحل مشكلة إغتراب الانسان فيه.

ولكن الطريق ليس مسدوداً، كما يفهم، فما زال ثمة (ضوء في وسط النفق)، وليس في نهايته. فالاغتراب قابل للحل، قابل للانتهاء، ومشكلته إجتماعية، وليس قدراً نجهل كنهه او مداه. ولأنه ظاهرة إجتماعية، وتحمل معها عوامل نفيها التي تنضج في رحم المجتمع

(1) شاخت، ص: 148.

(2) د. فيصل عباس، ص: 99.

المغترب. فوجود الاغتراب كحالة إجتماعية يضع الانسان أمام إختيار بين أن يكون إنساناً اويظلّ أداة، إختيار بين الحياة الانسانية، وبين وجود كالعدم، ولاشك في أن الانسان يختار أن يكون إنساناً.

فالاستغلال الناتج من حصر أدوات الانتاج بأيدي مالكين قلة يفضي الى ظهورطبقات متصارعة، وهو السمة الملاصقة لحالة الاغتراب، والدولة في تلك النظم تغدو وسيلة لقهر المستغَلين «بفتح الغاء» وهم الاكثرية، كما تغدو وسيلة لاثراء القلة من مالكي ادوات الانتاج وهذه الدولة ـ حسب المفهوم الماركسي ـ أداة قمع طبقي. لذلك فان المجتمع اللاطبقي هو الحل لالغاء الاغتراب، بالقضاء على ظاهرة الاستغلال والضياع، وان زوال الدولة ـ بالتالي ـ سيكون حصيلة ذلك، إذ ينتفي وجودها بزوال الطبقات[1]. فقهر الاغتراب يكون بتطور النظام الاجتماعي الى نظام اشتراكي والى ما بعد هذا النظام، حينما لايعود الانسان عبداً ونتاجاً لعمله، اي باستئصال المجتمع الطبقي المغترب، الذي يتسم بتقسيم العمل، والملكية الخاصة لأدوات الانتاج، وجني الأرباح.[2] لكن حل المشلات الاجتماعية لايمكن أن يتم بالنوايا الحسنة، لأنها تنشأ نتيجة لظروف موضوعية وتكون لها إنعكاساتها، ومع ان كل مشكلة إجتماعية ترافقها شروط حلها، الا أن هذه الشروط ليست جاهزة، وإلالحلت كل المشكلات بمجرد وجودها، ومن ثم لم تكن لتبقى أية مشكلات إجتماعية إلا ويتم حلها في الحال.

وفي معرض إنتقادات وجهت إلى طبيعة العمل في الصناعات الحديثة على سبيل المثال وكذلك في المؤسسات البيروقراطية، إلى

(1) د. فاضل عباس الحسب، ظاهرة الاغتراب، مذكور، ص: 25.

(2) كامنكا، الأسس الاخلاقية للماركسية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الاداب، بيروت/ 1971 ص: 204.

ماهية الحياة في المجتمع البرجوازي الذي تشكل الطبقة المتوسطة لحمته وسداه، إلى العلاقة بين المحكومين والحكومة، وإلى إهمال وتشويه بيئتنا الطبيعية، كما نواجه الاشارات إلى الاغتراب بصدد تفاقم السطحية وإفتقاد الحميمية في العلاقات بين الناس، تفتيت مكونات حياتنا، إعاقة مسار النمو الشخصي للأفراد، الوجود المنتشر لسمات الشخصية العصابية أو اللا إنسانية، غياب الاحساس بجدوى الحياة، وتفاقُم ظاهرة (اللاإيمان)، حتى بات الاغتراب بمثابة شعار العصر، فليس ثم جانب من جوانب الحياة لم تتم مناقشته من خلال مفهوم الاغتراب .. فعلى هذا النحو أصبح هذا الاصطلاح يهيمن على خيالنا[1].

ماركيوز الانسان المغترب في المجتمع المعاصر

هربرت ماكيوز H - Marcuse مفكر ألماني شهير من أعضاء مدرسة فرانكفورت الشهيرة المذكورة. اشترك مع أقرانه الماركسيين في تأسيس ما سمي (النظرية النقدية) دُشنَ في ستينات القرن المنصرم بصفته المنظر والملهم لليسار الجديدَ وثورة الشباب (ربيع باريس) التي عمت أوروبا وأمريكا سنة 1968.

تستند أفكار هذه المدرسة على نقد العلاقات المغتربة أو المسببة لاغتراب الانسان في المجتمعات الصناعية القائمة على الشمولية والعقلانية، تستوي في ذلك المجتمعات الرأسمالية والشيوعية.

وتكاد تكون مقولة الاغتراب الاطار المرجعي لأفكار فلاسفة تلك المدرسة فالانسان واقع تحت ضغط عجلات الآلات التي تفرض عليه ألوانا من السلوك النمطي، ويتجلى ذلك في تشابه الحاجات الحياتية وتقنين العمل وأنماط السلوك.

---

(1) شاخت، مذكور، ص 56، 58.

فالانسان الذي تحكمت فيه العقلانية التقنية – كما يرى ماركيوز – لا ينفك يفرض آلياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع معا، تحقيقا لحاجاته ولارادته في عقلنتهما، ومن ثم فرض سيطرته عليهما. غيران هذا الانسان لم يفطن إلى أن هذه التقنيات ذاتها هي نتاج تفكيره، ويتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتها وخاضع لسلطانها، ويسوقه هذا إلى الوقوف عاجزا إزاء كل ما هو قائم ومستقر، وكأن هذا قدَرُهُ.

وطبيعي أن يكون القمع والتسلط الذي يطبع المتجمع الصناعي المتقدم بطابعه أهم المقولات التي تؤكدها النظرية النقدية. ويعود الفضل في ترويج هذه المقولة – ولا نقول في إكتشافها – لماركيوز الذي يرى أن التطور الاجتماعي أو الحضاري الذي حققته البشرية لم يتم إلا بالقمع المستمر للدوافع والحاجات الانسانية الاولية[1].

لقد كان القهر حقيقة أساسية من حقائق المجتمع البشري، غير أن أشكال القهر قد إختلفت باختلاف العصور، يمكن القول ان أخطر أنواع القهر وأقواها تسلطا هي تلك التي تمارس في عصرنا الراهن. ففي العصور الفائتة كان يمارس القهر والسيطرة طاغية أو حاكم مطلق، يعترف مع نفسه، بأن تصرفاته لا تقوم على إعمال العقل والمنطق، بل على أساس من الانفعالات والحماقات العابرة. أما المجتمعات الصناعية التي بلغت أقصى درجات تقدمها في البلدان الرأسمالية الكبرى، ولا سيما الولايات المتحدة، فان الطغيان يمارس فيها على أساس من المعقولية او بتأثير من طغيان الاعلام وغسل الأدمغة، وفي ظل الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات، دون أن تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد أو أهواء سلطة عنيدة[2].

---

(1) د. فيصل عباس، الاغتراب، مذكور، ص 236.

(2) د. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دورية عالم الفكر مذكور، ص 258.

فيرى هذا المفكر أن المجتمعات الصناعية المتقدمة – الرأسمالية منها والاشتراكية – قد نجحت بفضل عقلانيتها التكنولوجية، أن تحقق سيطرة كاملة على توجيه الانتاج والاستهلاك، بل على توجيه وعي البشر وإراداتهم، وجعلهم يعيشون في حالة إغتراب، حتى أن وسائل اعلام الانظمة المتقدمة تلك وتوجيهها الثقافي تساهم بشكل شمولي في تشكيل الرأي العام، بل تشكيل حاجيات الناس ومشاعرهم وأذواقهم. لم تفرض الأقلية المالكة (الحاكمة) إرادتها ومصلحتها على مجالات الانتاج والاستهلاك فحسب، بل على التكوين الفكري والنفسي للانسان كذلك، فجعلت المنتج والمستهلك يعيش إغترابه.

ونتيجة لذلك، تم استيعاب الفئات الاجتماعية في إطار نظامها، بما في ذلك الطبقة العاملة (البروليتاريا) ولم تحقق تلك الأنظمة المتقدمة (إستيعاب) تلك الفئات بقمع خارجي شرس، إنماحققته، وتحققه، بقمع مستتر غير مرئي، بـ (الجزرة بدلا من العصا) على حد التعبير الشائع، وإشباع حاجيات الاقلية المالكة، والحاكمة، معا[1].

أن هذه الحاجيات – غير الحقيقية، أو الزائفة – تمثل ترسيخا للثورة المضادة .. ولهذا فلم يعد القمع الجسدي الخارجي العاري ضروريا، لقد استبدل به نوع آخر من القمع، نوع آخر من السيطرة التي تتبطن عقل الانسان ووجدانه، تتبطن وعيه وسلوكه وغرائزه. وأصبح الانسان يمارس حرية زائفة داخل ضرورة قمعية شاملة، يفقد فيها الانسان وعيه بانعدام حريته، بل إنعدام وعيه نفسه، أو على حد تعبير أحد المفكرين، يبلغ «الاغتراب درجة تحجب الوعي بالاغتراب»[2].

---

(1) محمود أمين العالم، ماركيوز، مذكور، ص 24.

(2) نفسه، ص 65.

وبدلا من أن يكون العلم والتكنولوجا وسيلة لتحرير الانسان من حكم الطبيعة والضرورة، يصبحان عقبة في وجه التحرير، بتحويلهما البشر إلى أدوات، إلى أشياء.. فأجهزة الانسان تقدم لنا الخبز والالعاب في مقابل حريتنا ووعينا، وإنسانيتنا، ولاغترابنا. أن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الانسان من نقص في حريته، وتقيم البرهان على انه يستحيل أن يكون الانسان سيد نفسه وأن يختار اسلوب حياته، وبالفعل فإن نقص الحرية لايطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لا عقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية، وأنما يعبر عن واقع إنسان بات مغتربا وخاضعا لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من انتاجية العمل. ان العقلانية التكنولوجية لاتضع شرعية السيطرة موضع الاتهام، وإنما هي تحميها، فيصبح الأداء العقلي مواكبا لمجتمع كلي إستبدادي المبدأ لطغيان الشمولية.

لقد أصبح العقل في هذا العصر، يخدع نفسه بنفسه، ويقع في شباك ينصبها هو ذاته، وإلا فما معنى أن يجعل من التنظيم العقلاني وسيلة لممارسة الاضطهاد؟ ويجبر الضحايا على قبول إغترابهم، وعن طيب خاطر[1].

يرى ماركيوز ان المجتمع الراهن ظهرت فيه بوادر الاستغناء عن القمع والاغتراب، وإقامة حضارة لاترتكز على الكبت، لأن المجتمع الصناعي أصبح قادرا على تحقيق قدر هائل من الوفرة، وأصبح بالامكان، عن طريق التقدم التكنولوجي الهائل، وإنتشار الآلية الذاتية «الأتمته/الأوتوماتية» ان يتوافر الأساس المادي الذي يتيح إنتقال المجتمع إلى شكل جديد للحضارة لا يعود فيه العمل الشاق

(1) د. قيس هادي، الانسان المعاصر، مذكور، ص 114 – 115.

ضروريا، بل صار بوسع الانسان أن يتفرغ فيه لتحقيق غاياته وحاجاته وطبيعته الحيوية فالآلات غدت قادرة على تسيير ذاتها مع حد أدنى من تدخل البشر، وأن تنتج - في الوقت ذاته - بوفرة لم يحلم بها في أي عهد مضى. وعن طريق هذا التحول التكنولوجي الهائل يستطيع الانسان أن يتحرر من إغترابه الذي عانى منه بسبب العمل الشاق وجهوده المضنية في انتاجه قبل الآن، وأن يكرس إنتاجه الوفير لصالح قواه الانسانية، ويحقق ذاته لاول مرة في التاريخ.

لكن الذي حدث هو أن الانتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع، بل لزيادة القمع، ولا لاشباع حاجات الانسان الحقيقية، بل لاشباع نهم المنتجين إلى المزيد من الانتاج، والى المزيد من الأرباح، ويترتب على ذلك فائض من العمل المغترب غير الضروري، كما يترتب عليه كبت زائد لحاجات البشر الطبيعية.

والواقع ان هذا القهر يزداد كلما ظهرت بشائر التحرر، لكنه في الوقت عينه يكشف بوضوح عن التناقض الصارخ الذي يمزق الحضارة الحديثة التي تكمن فيها الامكانات التي تتيح قيام مجتمع الحرية البعيد عن القهر والاغتراب، ولكن الواقع الفعلي الملموس هو عكس ذلك، إذ نلمس في هذا المجتمع إزياد القمع. وهذا يعني ان العوامل الاجتماعية والسياسية - لا العوامل الطبيعية - هي التي تؤدي إلى القمع والاغتراب السائدين، تلك العوامل التي تدفع المجتمع إلى تطبيق أساليب أخرى في توزيع ثروته.

ويتبدى لنا ان صورة الحياة الجديدة التي يدعو إليها ماركيوز قد تكون أسوأ مما تبدو عليه لأول وهلة. فهو يتصور ان إنقياد الانسان لرغباته سيؤدي إلى تحقيق سعادته. وهذا تصور غير دقيق، ساذج، لانه

على الأقل لايتضمن تحليلا متعمقا، ولا إدراكا لطبيعة الأمور، أو كشفا للتناقض الكامن فيها. وأبسط ما يمكن ان يقال هو أن «الرغبة» تنطوي، في جانب من جوانيها، على إتجاه إلى إستعباد الآخر وتغريبه، ومثل هذا الاتجاه لايساعد على قيام مجتمع متحرر، أو مجتمع سوي[1]. فانسان البعد الواحد هو إنسان بلا حرية، بلا ذات، منزوع الانسانية، أنه فقير في علاقته مع الآخرين، دمية سوقية، يسيطر عليه الخداع والأضاليل. فهو الكائن المتشيّء الذي فقد حتى مجرد إحساسه بالاغتراب[2]. فمفهوم الاغتراب نفسه يصبح أمرا مشكوكا فيه عندما يتوحد الأفراد مع الوجود المفروض عليهم. فيتم إبتلاع الذات المغتربة بوجودها المغترب .. لهذا فان البعد الواحد هو «التشيوّء» ولا شيء غير ذلك، وهذا هو الشكل الخاص للعبودية. أن يوجد الانسان كأداة، كشيء. وحتى لو دبّت الحياة في الشيء، وما عاد يشعر بوجوده المتشيء[3]، أو أصبح لديه القدرة على إختيار حاجاته المادية والفكرية، وحتى لو إفتقد شعوره بوجود المتشيء، فان هذا لا يعني ان وجود الغارق في العبودية يمكن ان يتحول إلى وجود حر.

لقد نجحت الانظمة المعاصرة في جعل الانسان «ذا بعد واحد» عن طريق إستبعاد أي إمكانية لإحداث تغيير نوعي في الاوضاع القائمة، باستيعاب كل من يستطيع ان يضع النظام السائد موضع التساؤل، ففي المجتمع الراهن يتحول المعارضون إلى مستهلكين، وبذلك تكون من مصلحتهم المباشرة إستمرار النظام، لأنه يلبي حاجاتهم لكن بصورة

(1) د. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، مذكور، ص 278.
(2) د. فيصل عباس، الاغتراب، مذكور، ص 252.
(3) هربرت ماركيوز، الانسان، ص 68.

مزيفة، ويخلق حاجات مصطنعة لدوام النظام وإستمراره، وبهذا تكتمل حلقات السيطرة، ويفقد الفرد ذاتيته الحرة المستقلة.

ويلاحظ أن ماركيوز ركز إهتمامه على العالم المتقدم الغربي والشرقي، الرأسمالي الديمقراطي والاشتراكي، ولم يعر إهتماما يذكر إلى العالم الثالث إلا في اشارات خجولة عابرة، اقصد العالم الذي نعيش فيه بأنظمته السائدة الجاحدة لحقوق الانسان، والتي تحيل الناس (جماهير الشعب). أفرادا وجماعات وطبقات وحركات إجتماعية، إلى كائنات عاجزة في علاقاتها مع مؤسسات الحكم القمعية، فشعوبها باتت مغلوبة على أمرها، مستلبة من حقوقها ومملكاتها المادية والمعنوية، مغتربة من مؤسساتها، ومهددة في صمم حياتها وكيانها وأمانها ورزقها وفي مستقبلها، وفي تزييف اراداتها بدعايات وبشعارات فضفاضة، تزييف اراداتها في تكوين رأي غير مسيّس لصالح سلطة الاستبداد، وفي انتخابات نزيهة دون تدليس أو اغراءات.

لقد فرضت مؤسسات الدولة وتوجيهاتها على الناس تفسيرات ومعتقدات تخدم مصالحها وتشكيلاتها الطبقية - العاجزة أصلا عن مواكبة العصر - بحيث تصبح قوية على شعبها، وغنية على حسابه، كما تجعله يعاني العجز في وجوده ونظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه، وكأنه شعب لا تاريخ له، في حين يكون للسلطات المتحكمة التاريخ كله، بل وكأن التاريخ بدأ مع وجودها، منذ ظهورها على مسرح الأحداث وتتصرف مؤسساتها وكأن الشعب خلق لخدمتها، والامتثال قسريا لارادتها التي هي فوق كل إرادة، كما تبث وسائل إعلامها تلك الوسائل التي تتماهى مع ممارسات السلطة اليومية وأجهزتها، فنتج عن الحصار المضروب على حياة الناس بإحكام شديد مزيد من الاحساس المرير بالعجز والغرق في التخلف والكوابيس.

وفي هذه المجتمعات – الصابرة عبثا – وعلى مستوى الوعي الذاتي، وحين لايعي الانسان فيها حقوقه، وإن وعاها فهو يسوغ لا مبالاته، ويتقبلها باسم الدين والمعتقدات الامتثالية على أنه شأن طبيعي في مجتمعات يسودها الاستبداد، لاتراعي حقوق الفرد، ولاسيما في صفوف الفئات والطبقات الفقيرة والمغيب وعيها، والفقر والوعي المغيب صنوان لايفترقان.

ان الناس في مثل هذه المجتمعات عاجزون عن الشكوى لحرمانهم من حقوقهم في المشاركة في الحياة العامة، وضمن مؤسسات العمل والدين والعائلة والدولة بشكل خاص، وأكثر من هذا فقد يعتبرون الامتثال لحكم القوي، والخنوع لما يحصل جزءا من فضائل الصمت والتحلّي بالصبر، إما تجنبا للمشاكل أو نتيجة قناعة دينية بالتخلي عن حقوقها فـ «تترك أمرها لصاحب الأمر» ولأن «اللّه مع الصابرين»، وان مايحصل من أخطاء في المجتمع لابد أن تستشعر القيادة الحكيمة(!) ذات يوم، فلا بد من صبر(!) أو أن القيادة مازالت حديثة العهد بالسلطة، ومازالت فتية، فلا بد من صبر(!)، فاعذروا القيادة ولا تقاوموها. فتستمرئ «القيادة» الوضع وتواصل مسيرة التجهيل وتغريبهم وإلحاق الأذى والظلم والمصيبة، إنقيادا بقوله تعالى، في فهم مغلوط: «وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا: إنا للّه وإنا إليه راجعون»[1]. وترديد ماورد عند حجة الاسلام محمد الغزالي «ت 505 هـ/ 1111م» مثل: «السكون أمام إبليس طول العمر لاضرر فيه» وأن «أحب العباد إلى اللّه تعالى: الفقير القانع برزقه». ومن الامثال: لا تفكر لها مدبر والقدر يُسيّرُ الناسَ وما على العبدِ الا الطاعة والشكر» وقال شاعر تسويغ الفقر والتقاعس:

(1) سورة البقرة، الآيتان (155 – 156).

لا تكن للعيش مجروح الفؤادِ إنما الرزق على رب العبادِ

الانسان المغترب لدى (اريك فروم – ERICH FROMM)[*]

عمدنا إلى الحديث عن الاغتراب عند هذا المفكر بعد الحديث عن الاغتراب عند هربرت ماركيوز نظرا لوجود وشائج عديدة في طروحاتهما، ليس في شأن الاغتراب فحسب، بل في مجمل أفكار هما ومنطلقاتها.

ولد اريك فروم في مدينة فرانكفورت بالمانيا عام (1900) ودرس علوم الاجتماع والنفس في جامعتي (هيدلبرك) وفرانكفورت الشهيرتين، وحصل على الدكتوراه عام (1922) من الجامعة الاولى، وتدرب على التحليل النفسي في مركز التحليل النفسي ببرلين، وكذلك في فرانكفورت، وقبل مغادرته بلاده إلتقى بالمحللة النفسية كارين هورني C.Horney.

غادر عام 1933 وطنه إلى الولايات المتحدة الأمريكية خلال صعود النازية وهربا من رعبها، ولم يكن غريبا ان يغادرها كثير من المفكرين بحثا عن الحرية المفقودة فيه، فقد غادرته المفكرة المذكورة عام 1932، أي قبل عام من مغادرة المفكرين الكبار الثلاثة المعروفين: اريك فروم، هربرت ماركيوز والفيلسوف پول تيليش – P.Tillich، وانتقل فروم بين جامعات امريكية عديدة، وكانت إهتماماته الفكرية في كتاباته ومحاضراته تمزج بين علم النفس والانثروبولوجيا والفلسفة وعلم الاجتماع. وأهم الشخصيات والمذاهب التي إستقى منها أفكاره هي: فلاسفة البوذية، هيراقليطس، هيغل، سپينوزا، كيركيجارد، فيورباخ، ماركس، هايدغر.

(*) إعتمدنا في هذا المبحث على دراسة د. حسن محمد حسن حماد، إضافة إلى كتب اريك فروم المترجمة، وهي كثيرة.

عاصر فروم تفاصيل حربين عالميتين أعلنتهما بلاده على جيرانها، فصعود ادولف هتلر إلى قيادة الدولة الالمانية يشكل الخلفية الاساسية لتفكير فروم، فلا عجب أن جاء اول مؤلفاته «الخوف من الحرية»[1] تعبيرا صريحا عن رفضه للنازية وعدائه للحركات التسلطية كلها، كما كان لكتابه (تشريح التدميرية الانسانية) الهدف نفسه.

طبيعة الاغتراب لدى فروم

لم يفرد كتابا في موضوع الاغتراب، لكنه يعتبر من المفكرين القلائل الذين أعطوا هذا الموضوع أهمية خاصة قدر إهتمامه بدراسة المشكلات الفلسفية الأخرى، على غرار مافعله هربرت ماركيوز وجورج لوكاتش. وتبدى تعريفه للمصطلح في كتابه (المجتمع السوي – The Sane Society) الذي صدر عام 1955، جاء فيه «الاغتراب نمط من التجربة يعيش فيها الانسان نفسه كغريب، ويمكننا القول انه أصبح غريبا عن نفسه، إنه لم يعد يعيش نفسه كمركز لعالمه وكخالق لأفعاله، بل أن أفعاله ونتائجها تصبح سادته الذين يطيعهم، أو يعبدهم»[2].

ولاهتمامه الكبير بعلم النفس فقد تناول المفهوم في نطاق هذا العلم، فكان الاغتراب الخطير – في ظنه – هو (اغتراب الانسان عن ذاته) وهذه هي الفكرة الأثيرة لديه كما أنه جوهر الاغتراب في كتاباته، ولصيق الصلة بفكرة (الصنمية – Idolatory) الفكرة التي يكررها، ويقصد بها ليس عبادة الأصنام، بل المقصود هو كل ما يصنعه الانسان بنفسه ثم يركع له ويعبدها رغم انه صانعها. ويمكن أن يكون هذا

(1) ترجمه إلى العربية مجاهد عبدالمنعم مجاهد.

(2) عن د. حسن محمد حسن حماد، الاغتراب عند اريك فروم مذكور، ص 37.

الصنم دولة أو نظاما سياسيا أو زعيما أو نجاحا أو ممتلكات، أو عبادة القوة وسلطة السوق، إضافة إلى أشكال من العبادات الصنمية كعبادة الاسلاف أو الطوطمية[1]، Totemisim والفيتشية [2]Fetishism.

الاغتراب عن الذات

يميز فروم بين الذات الأصيلة والذات الزائقة. والمقصود بالذات الأصيلة هي الذات الفريدة غير القابلة للتكرار، والتي يتسم صاحبها بأنه شخص مفكر، قادر على الحب والاحساس، ومبدع لما يقوم به من أفعال[3]. ويشير فروم إلى إغتراب الذات من خلال فقدان الانسان لسمة او لسمات الذات، فيصف الانسان الذي فقد تفرده وباع نفسه للحشد أو للقطيع بقوله: أنه يعاش كالآخرين كما تعاش الكائنات الأخرى. بعد أن أفضى إلى إحلال ذات زائفة محل الذات الأصيلة[4].

ماذا فعل الانسان حين إغترب عن ذاته

الهروب من الحرية - كما يرى فروم - ينتهي إلى خضوع الانسان لقوى خارج ذاته قد يعثر فيها على أمان مفقود، إلا أنه سرعان ما يكتشف أن هذا الأمان ليس إلا وهما، زائفا، أمانٌ يرتبط بفقدان النفس، بالاغتراب، بالتنازل عن الحرية. ولهذا فان الأساليب

---

(1) الطوطم (Totem): رمز إعتبرته جماعات بدائية شعاراً مقدسا ويمكن أن يكون الطوطم حيوانا أو شجرة أو حجرا يعتقد أبناء الجماعة بأنه أصل وجودهم.

(2) يشير مصطلح الفيتشية الى شكل بدائي للعبادة يتمثل في عبادة أو تقديس الأشياء التي يعتقد الانسان انها تحمل قوى خارقة. ويستعمل المصطلح في مجال الطب النفسي والانحرافات الجنسية.

(3) شاخت، الاغتراب، مذكور، ص 192.

(4) ايريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، ص 164.

التي يهرب الانسان من حريته هي نفسها الأساليب التي تؤدي به إلى الاغتراب عن ذاته، وتتمثل فيما يلي:

1- الامتثال أو الخضوع للحشد - حين يغدو كائنا لا يمتلك حريته، فيساير القطيع.

2- المتمثل المنحرف المتجسد في السادية والمازوكية، رغم ما بينهما من خلاف وتضاد.

3- الخضوع للسلطات المجهولة، مثل سلطة الرأي العام، أو الحس المشترك، أو سلطة وسائل الدعاية[1]. عندما يفقد حريته، ويصنعه الآخر، المجهول، والمعلوم(!).

إغتراب الانسان المعاصر

لم يفتأ فروم يعلن إنجذابه للماركسية، رغم إنتقاده للتجربة السوفيتيه، وكان يصرح - مثل هربرت ماركيوز - انه لاينتقد الماركسية كنظرية، ولكن كتطبيق وكتجربة[2] لكنه لم يتواني في نقد وإدانه النظام الرأسمالي في الولايات المتحدة الامريكية، ويعلن في نقده للتجربتين بقوله: ان الفرد في المجتمع الرأسمالي مغترب لأنه يعجز عن الاهتداء إلى ذاته في ظل قوى لا شخصية مجهولة هي قوة رأس المال وتقلبات السوق. اما في المجتمع الاشتراكي فان الفرد مغترب لأنه يخضع للخطة الشامله التي يضعها الحزب الحاكم والنظام القائم والتي تشكل عاملا لاشخصيا ينبغي أن يخضع له الجميع[3].

---

(1) م . نفسه، ص 136 – 137، وللمزيد انظر د . حسن محمد حسن، الاغتراب، ص 90 - 97.

(2) نفسه، ص 101.

(3) د . فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز مجلة (عالم الفكر) ص 263.

وطالب بتجاوز الاغتراب بإحلال شكل جديد للانتاج وتنظيم للمجتمع يستطيع الفرد من خلاله أن يحقق ذاته بطريقة إنسانية. ونستطيع ان نوجز نقد فروم للرأسمالية في هذه النقاط:

أ- ان الرأسمالية تقوم على المبدأ الذي يسود المجتمعات الطبقية كلها، وهو إستخدام الانسان للانسان، ويتساوى الأمر - من وجهة فروم - إن كان فرد يستخدم آخر أو الانسان يستخدم نفسه.

ب- ان الرأسمالية تجعل الانسان يكف عن أن يكون غاية في ذاته، ويصبح وسيلة للمصالح الاقتصادية، تلك المصالح التي تخصه هو، أو تتبع شخصا آخر، أو تخضع لمارد مجهول هو النظام الاقتصادي.

جـ- عندما يصبح الانسان وسيلة، وليس غاية في حد ذاته، فان الاشياء الجامدة تصبح فوق الانسان، فرأس المال او الماضي الميّت، يستخدم القوّة الحيّة للحاضر، اي العمل، فالشخص الذي يمتلك المال بوسعه أن يسود الشخص الذي لايمتلك سوى قوة حياته (الجسديّة)، ومهاراته الفردية، وإنتاجه.

د- عملت الرأسمالية على زيادة عزلة الفرد وعجزه، وألقت به وحيداً يواجه القوى الاقتصادية اللاّشخصية، فالفرد كان مندمجاً مع مجتمعه سابقاً، بحيث لم تؤرّقه فكرة الحرية، ولم يغترب عن ناتجه، حين كان النظام الاجتماعي بمثابة النظام الطبيعي، ولكن عندما تحطّم النظام الاجتماعي (الطبيعي) تحطّم معه الأمان[1] في ظل هذا النظام الذي يدينه فروم إستشرت ظاهرة الاستهلاك لغرض الاستهلاك، لانه جعل من هذا الاستهلاك رغبة منفصلة عن حاجات الانسان الحقيقية،

(1) د. حسن محمد حسن، الاغتراب، ص: 103.

ويشير هذا المفكر ان الاستهلاك كان وسيلة لغاية هي سعادة الانسان. فصار الآن مفتوناً بالمزيد من شراء المواد الجديدة ليس لحاجته إليها، بل لأنه يعاني من (جوع استهلاكي). فمشتريات الانسان لم تعد لها صلة إلاصله واهية بحاجته الحقيقية.

ان شراء آخر جهاز وطراز معا تطرحه الاسواق اليوم يجعله يشعر باللذة بمجرد إمتلاكه للجهاز. وبين فروم ان مشتريات الانسان (الاضطرارية) إنّما تنبع من إحساسه بالفراغ واليأس والتوتّر. وهو بهذا النهم الاستهلاكى إنما يهرب من قلقه ومن تزعزعه، كما يحاول أن يضفي معنى على حياته وأن يتوهّم انه موجود[1].

اغتراب الذات عن الدين

ذكرنا أصناف وأشكال الصنمية منها عبادة الأسلاف والطوطمية والفيتشية. وعبادة الأسلاف مازالت من المعتقدات البدائية الموجودة في حياتنا الراهنة. فمن يجعل من شخص الأب او الأم موضوعاً مقدّساً، إنما يعتنق نوعاً من العبادة الصنمية، مثل تقديس الأماكن التي عاش فيها (المعبود) والأشياء التي إستعملها، وآثار كفّه، او قدمه، أو شعيرات من لحيته.

ويرى فروم ان النظرة الخاطئة للدين قد جاءت بعد مرحلة طويلة عاناها الانسان ضد روح القمع والهيمنة التي إتّسمت بها عقول رجال الدين، وعلى هذا فان الشك في العقيدة يرتبط بشكل وثيق بتقدم العقل، وكان خطوة إلى الأمام. أمّا الآن فان فقدان الايمان يعدّ تعبيراً عن التوتر واليأس وتبريراً للنسبية وعدم اليقين[2].

---

(1) ثورة الأمل، مذكور، ص 119.

(2) د. حسن محمد حسن، مذكور، ص: 117 – 118.

مايعلنه فروم في هذا الصدد هو ان التحرّر من الدين في عصرنا لم يفضي الى تحرّر حقيقي، حين توهّم الانسان انه قد حطّم أصنامه القديمة، وتخلص من أشدّ قيوده ضراوة، لكن الواقع ان الانسان لم يتحرّر، لأن الظروف الاجتماعية والاقتصادية لم تساعده على الوصول الى حريته الايجابية التي يستطيع من خلالها أن يحقّق ذاته. فسار خطوات شاسعة تجاه الحرية السلبية – كما يميّز بين مايسمّية الحرية الايجابية والسلبية – التي حرّرته من خارجه فقط – لكنّه إبتعد كثيراً عن الحرية الايجابية – التي تحرّره من داخله – لذلك فقد تحرّر الانسان من أصنامه القديمة ليصبح عبداً لأصنامه الجديدة وهي: الدولة، الزعامة، المال، القانون (العشيرة، الحزب، والطائفة)، وكل ماصنعه فصار الانسان مغترباً عن ذاته، بعد أن ضحّى بحريته، وأصبع ذاتاً زائفة. وفي المعنى هذا يقول هيغل: لايجوز تعلّم الدين من الكتب، ولا أن يقتصر على العقائد الجامدة، والدين لايكون لاهوتياً، بل عليه ان يكون قوّة حيّة تزدهر في الحياة الواقعية للناس، في عاداته، تقاليده، أعماله وإحتفالاته[1].

قهر الاغتراب

النظر الى الاغتراب على انه ظاهرة سلبية يؤدّي الى إفتراض ضرورة قهره. رغم ان فروم لم يوضّح كيف يمكن ذلك، لكنه يتعرض للظروف الاجتماعية المناسبة التي يمكن في ظلّها أن ينمو الانسان دون أن يعاني إغتراباً، ومن إستقراء أفكار فروم المبثوثه في ثنايا كتبه يمكن تحديد أسس قهر الاغتراب:

---

(1) د. محمود رجب، الاغتراب مذكور، ص: 118.

1- الوعي بالاغتراب والقدرة على تحمّل العزلة

فالانسان بوعيه بالاغتراب يستطيع التغلب على الاغتراب. فالوعي به يعني طرح الأوهام، وإلى الدرجة التي يكتمل فيها هذا التحرر تكون عملية التحّرر. فتاريخ الانسان بالنسبة لفروم هو تاريخ نمو الوعي الذي يكون موضوعه حقائق الانسان والانسان ذاته. وبهذا الوعي بالواقع، ونقده المتواصل يتم تغيير الواقع وقهر الاغتراب.

ولايمكن الحديث عن الوعي بالاغتراب – كما يرى – دون أن نتعرض لفكرة العزلة. ويقصدبها الانفصال عن الحشد .وبالتأكيد لايقصد العزلة المطلقة، لأن هذه العزلة قد تفضي الى الموت. فالانسان سواء أكان سجيناً او متمرداً او متصّوفاً او منبوذاً، لابد وان يجد لنفسه رفيقاً لقَدَرِه، على حدّ تعبير الأديب الفرنسي (بلزاك – H. Balzac – 1799 – 1850) في روايته (معاناة الجوع)[1].

2- بزوغ الأمل

الانسان مغترب لدى فروم عن كل شيء، وعن ذاته، عن حبّه، عن عمله، وقد تحوّل إلى آلة، الى شيء. ففي كتابه (ثورة الأمل) يرى ان الخطر الذي يداهمه ويهدّد مصيره الراهن ليس الخوف من الأنظمة التسلطية، او الخوف من الجوع، او العودة الى عصر الظلام، لكن الخطر الحقيقي يكمن في التحول السريع للمجتمع الحديث الى مجتمع آلي لاهدف له سوى الانتاج المادي والاستهلاك، ففي مثل هذا المجتمع يتحول الانسان الى كائن سلبي، ويفقد مشاعره الانسانية ويصبح شيئاً من الأشياء.

---

(1) فروم، الخوف من الحرية، ص: 24.

لذا يرى أن إنساننا بحاجة الى قدر من الأمل كي يخرج من حالته الراهنة وضياعه، وليتمكن من العودة الى ذاته. فبزوغ الأمل عنصر حاسم في أية محاولة تسعى للتغيير نحو قدر اكبر من الفاعليه والوعي[1]. فالأمل يجعلنا نخرج من حالة التشيّؤ، كما يجعلنا نقهر إغترابنا، ونعثر على ذواتنا.

3- بعث الايمان ومناهضة الصنمية

حاجات الانسان التي تضمن بقاءه الجسدي تمّ إشباعها، اما حاجاته الانسانية كالحب والسعادة والايمان والفكر فلم تشبع بدرجة كافية. وقد عبّر الانسان عن حاجته لاشباعها وإملاء فراغ حياته بابداع فنون للتسامي بروحه، كالرسم والنحت، والموسيقى والرقص والدراما، وكذلك الدين.

يعلن فروم إننا بحاجة الى الايمان العقلي الذي يقوم على حرية الانسان ويحمي كرامته، ويساعده على مناهضة الصنمية، بالصورة والمفهوم التي ذكرناها، وإذا كان الانسان المغترب هو بالضرورة متعبدّ صنمي، فان (قهر الاغتراب) – الذي هو موضوع هذا المبحث – لن يتمّ إلا بالقضاء على الصنمية، بل أن النوع البشري يمكن أن يتّحد روحياً عن طريق نفي الصنمية، وكذلك عن طريق الايمان غير المغترب[2].

4- الارتباط التلقائي بالآخرين

يرى فروم ان النشاط التلقائي يتميّز عن الأنشطة الأخرى بأنه نشاط ليس إضطرارياً، او يمارسه شخص ليتهربّ من عزلته او عجزه، كما انه ليس نشاطاً آلياً يؤدّيه بلاوعي او تفكير، بل انه

(1) ثورة الأمل، ص: 7.

(2) د. حسن محمد، مذكور، ص: 135.

نشاط حر تلقائي يتضمّن – من الناحية السيكولوجية – مايعنيه الجذر اللاتيني للكلمة (Sponte) حرفياً عن الارادة الحرة للانسان[1]. كما ان المقصود هو الاستجابة العقلية والوجدانية والحسّية نحو الآخرين ونحو النفس ونحو المحيط وما فيه، عن طريق الحب والعقل. فقوة حبّه تمكّنه من أن يكسر الحاجز الذي يفصل بينه وبين شخص آخر وتمكّنه من أن يفهمه، وقوة عقله تمكنه من إختراق السطح ليصل الى جوهر الشيء[2].

فالوجود الانساني يتميّز بحقيقة مفادها ان الانسان وحيد ومنفصل عن العالم، ولكن وجوده لايتحمّل هذه الوحدة وهذا الانفصال والاغتراب، فيرغم على البحث عن ارتباط ووحدة توصله بالآخرين، ولقهر إغترابه. والحب الذي يعنيه هو أنّ إنسانين يصبحان واحداً، فالحب قوّة فعّالة في الانسان، قوة تقتحم الجدران والأبواب الموصدة التي تفصل الانسان عن رفاقه وتوحّده مع الآخرين. ان الحب يجعله يتغلّب على الشعور بالعزلة والاغتراب، ومع هذا يسمح له بأن يكون نفسه وأن يحتفظ بتكامله... ان اثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان إثنين[3].

الحب الحقيقي لايعني حب إنسان واحد، فالحب الذي يعزلني عن الآخرين، ويجعل بيني وبينهم غربة هو حب ناقص، مزيّف فاذا كنتُ قادراً على قول إني أحبك، فإني أعني بأني احب فيك الانسانية كلها، وكل ماهو حيّ، إنني احب فيك ذاتي ايضاً. وهذا يختلف عن الانانية التي تعني (جشع الاهتمام بالذات الذي ينبع من الحاجة الى

(1) نفسه، ص: 138.

(2) نفسه، ص: 138.

(3) فروم، فن الحب، ص: 46.

تعويض نقص الحب الأصيل للنفس)[1]. ففي فعل الحب، في فعل إعطاء النفس، في فعل النفاذ الى الشخص الآخر أجد نفسي، أكتشف كلينا، اكتشف الانسان[2].

نعود للحديث عن الارتباط التلقائي بالآخرين في قهر الاغتراب، فالتلقائية حتى وإن كانت تحدث عرضاً، وفي ظروف نادرة، إلا إنّها الشرط الأساسي لقهر الاغتراب، كما يرى فروم، وهي الجواب على مشكلة الحرية، إذ أن الانسان إذا حقّق الارتباط التلقائي بالعالم وبالآخرين يستطيع أن يحقق ذاته على نحو أصيل، كما يستطيع ان يحرز الحرية. ان النشاط التلقائي هو النشاط الذي يستطيع به الانسان أن يقهر رعب الوحدة والاغتراب، دون تضحية بتكامل نفسه، ففي التحقّق التلقائي للنفس يتّحد الانسان من جديد بالعالم وبالانسان وبنفسه[3].

5- تحقيق المجتمع السوي

يرى فروم أن القضايا الانسانية كالحب والحرية والقلق والاغتراب... الخ، لايمكن أن تنفصل عن البناء الاقتصادي والسياسي والثقافي للمجتمع، لذلك فإن تحقيق الحرية وقهر الاغتراب مرهون لديه بتحقيق التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية المناسبة التي تسمح للانسان أن يعبّر عن نفسه. وقد ناقش فروم في مؤلفاته هذه الفكرة وخاصة في كتابه (المجتمع السوي – The Sane Society) الذي ألّفه سنة 1955، ناقش موضوع المجتمع المناسب لنموّ الفرد بطريقة سوية، حين لايشعر فيه باغترابه وعزلته. وقد

---

(1) د. حسن محمد، مذكور، نقلاً عن كتاب فروم:
Fromm. The sane society, p 32.

(2) فروم، فن الحب، مذكور، ص: 60.

(3) فروم، نفسه، ص: 207.

حدّد (جون شار – John Schaar) في كتابه (الهروب من السلطة – Escape from Authority) المباديء التي يقوم عليها مجتمع فروم المثالي، او ما سمّاه يوتوبيا فروم – Utopian، على الشكل التالي:

المبدأ الاول: يرى فروم ان نزعة التدمير والشر ليست كامنة في طبيعة الانسان، بل انها نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية السيّئة، وبذلك خالف فكرة الخطيئة الاولى في المسيحية، فلا يوجد شيء في طبيعة الانسان يعوقه عن بلوغ المجتمع السليم.

المبدأ الثاني: يرى فروم بأن من الممكن للانسان ان يحصل على المعرفة الضرورية اللازمة لتشييد المجتمع السوي. ويقول: ان مشكلات التغيير الاجتماعي لاتستعصي على الحل، كما لم تستعص عليه حل المشكلات مع الطبيعة التي إستطاع علماء الفيزياء والكيمياء حلّها. وينبغي ان يتمّ ذلك عبر قناتين:

الاولى: تتمثل فيما أسماه ب (قانون التقدم المتزامن – Law of simultaneous advance) ويعني هذا القانون ان الاصلاح المطلوب يجب أن يتم في وقت واحد في الميادين كّلها، اي ان التغيير يجب ان يمتد إلى النواحي كافة، من إقتصادية وإجتماعية وسياسية وأخلاقية وقانونية.

القناة الثانية: وهي تتضمّن تساؤل فروم: هل سيتّم بناء المجتمع عن طريق الاصلاح – Reform، ام عن طريق الثورة – Revolution؟. الجواب هو ان فروم لم يرفض هذا التمييز، ويرى أن الاختلاف بين النهجين هو إختلاف ظاهري، والتفرقة بينها خاطئة. ويعلن ان الاصلاح يكون ثورياً إذاوصل الى الجذور، ويكون سطحياً إذا حاول علاج الاعراض دون مساس الأسباب وعلاجها.

ان الاعتقاد في أن تغيير الواقع يمكن أن يتمّ بالقوّة وإراقة الدماء غالباً ماينتهي الى الفشل، مَثَله مثل الاصلاح الذي لايغور في عمق الاسباب... وان المعيار الحقيقي للاصلاح ليس في ايقاعه، بل في واقعيته وثوريته الحقيقية، انه يكمن في التساؤل عما إذا كان قد وصل الى الجذور، او حاول أن يغيّر الأعراض فقط[1].

الاغتراب والوجودية

من المؤكّد ان العودة الى الذاتية Subjectivity[2] التي تميّز الوجودية (Existentialism) قدزادت من قوتها تلك الأحداث المروعة التي وقعت في القرن العشرين، فالكوارث التي حلّت بنشوب الحروب العالمية، وما جرّته من ويلات، وجو الرعب الذي عاشت فيه البشرية، والشعور بالانهيار للقيم والمباديء التي نادت بها فلسفة التنوير، في القرن الثامن والتاسع عشر، والقلق الذي عاناه الانسان، كل هذا قدعمل بقوّة على إعادة النظر بالانسان وبمصيره في هذا العالم المخيف. لقد ردّت هذه الاجواء الاوربيين إلى أنفسهم، وكأنما قد صدمتهم هزّة عنيفة، وتعرّوا أمام عنف الاعصار الأهوج، من تصوّراتهم السابقة، وتجردوا، وذهلوا من هول الفواجع.

وبهذا يمكن تفسير ذيوع فلسفات اللاّعقلانية واليأس واللاّمنطق، وبدا العالم كأنه قد أسلم نفسه للجنون، كما لاحت الحياة وكأنها عبث يسودها العدم واللامنطق فكان هناك زخم من

---

(1) د. حسن محمد، الاغتراب، ص: 144.

(2) مذهب يقيم الأمور والموضوعات على أساس من الخبرة الذاتية، بمعنى انه يبني أحكامه على مشاعره وذوقه. د. عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل مذكور، ص: 365.

الانكارات، إنكار لقدرة العقل على الفهم، وعجزه عن الحدّ من آليّات الطغيان وأعمال العنف، إنكار للقيم الروحية والأخلاقية والانسانية، كل هذا قدهيّأ جوّاً مريباً، وملائماً لهذا النوع من السوداويه والتردّي في مهاوي اليأس. في مثل هذه الحاله، لايجد الانسان مشقة من أن يفهم الترحيب الذي قبلت به الفلسفات القائمة على اللاّعقلانية التي تنبعث من القلق واليأس والاغتراب. وتنطلق من ذاتية مغرقة في الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزاً للشعور والوجدان[1].

ويدرك فلاسفة الوجودية العناصر المأساوية في الوجود البشري، فحرّية الانسان وسعيه لبلوغ وجوده يلقى مقاومة، كما أنه قد ينتهي بالاحباط. فهناك إعتراف بالصراع وبألوان من تجارب الإثم والاغتراب، لأن الانسان – في الفكر الوجودي – ليس مجرّد جزء من الكون، وإنما هو يرتبط به باستمرار بعلاقة التوتر مع إمكانات الصراع المأساوى.

ان الانسان هوالكائن الوحيد الذي لايكفّ عن التساؤل عن معنى وجوده. والفلسفة بهذا المعنى أمر لايخصّ إلاّ الانسان، بل أن (الوجود) و (التفلسف) هما شيء واحد بالنسبة له، ولايمكن أن يتقبّل وجوده كواقعة محضة. وهكذا فان فعل التفلسف لايمكن ان ينفصل عن فعل الوجود، لأن الحياة البشرية في صميمها ليست إلا تساؤل عن معنى الوجود .

والانسان في نظرهم موجود حر، وحريته هي عين وجوده. وترى فلسفتهم أن في مقدور الانسان أن يقرّر مصيره بيده، مادام هو وحده مَن يشكل وجوده، وهذا يعني ان لابد للانسان أن يتحرر من الأوثان والقيم العتيقة، لكي يعلو على نفسه نحو (مثال) الانسان كما ينبغي

(1) د. فيصل عباس، الاغتراب، مذكور، ص: 256.

أن يكون. لأنه هو الموجود الوحيد الذي لايكاد وجوده ينفصل عن التساؤل عن صمميم وجوده.

تستوقفنا عبارة أطلقها الفيلسوف الالماني المذكور مارتن هايدغر أبرز مفكّري الفلسفة الوجودية، تقول: ان الموجود البشري قد قُذِفَ به في العالم ضد إرادته، وان وجوده ليس مجرّد وجود مكاني، ولكنه وجود قوامه الاهتمام بهذا الوجود والقلق عليه. فنستشعر بحالة الاغتراب الوجودي في أول وهلة تقع فيها أبصارها على عبارة القذف بالانسان. لكن رغم هذا، ورغم ان العالم ليس من صنعه – كما يرى هايدغر – إلا أن الانسان قد أُخلي بينه وبين إستيعابه وتعديله عن طريق خروجه المستمر من ذاته للتلاحم مع العالم وإهتبال الفُرَص، وسَبْرِ أغوار قدراته، والارتداد الى نفسه، وإندفاعه للأمام لتحقيق ذاته، وليجعل هذا العالم – الذي ليس من صُنعه – عالَمَه[1].

عندها يجرب الانسان حريته، ويتعايش مع المتناقضات، مع الحرية والعبودية، والتواصل مع الاعتزال، والخير مع الشر، والصدق مع الزيف، والسعادة مع الحزن، والحياة مع الموت، والازدهار مع الدمار.

فماذا تعني هذه الفلسفة؟

الوجودية – Existentialism، تيار فلسفي يعلي من شأن الانسان الى مكانة تناسبه ويؤكد على تفرّده، بمعنى أن الانسان هو الوحيد الموجود، وان كلمة «وجود لا تنطبق إلا عليه، اما غيره فهو كائن»[2]. وانه صاحب تفكير وحرية، ولا يحتاج إلى من يوجهه، ولهذا فهو مسؤول عن

(1) د. عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مذكور، ص: 932.
(2) د. الحفني، نفسه، ص 935.

أفعاله وباختيار معتقداته[1] فالوجودية حركة تمرّد ضد تشويه إنسانية الانسان. ويتفق مفكّروها على مبدأ واحد هو تحرير الانسان.

ولعل من المفيد ان نوجز الأسس التي تستند عليها هذه الفلسفة، فالوجودية:

1- جاءت كردّة فعل على تسلط الكنيسة وتحكّمها في الانسان، كما أنها تأثّرت بالعلمانية التي صاحبت النهضة الاوربية، ورفضت بذلك طروحات العقيدة المسيحية، رغم وجود فلاسفة بينهم آمنوا بالمسيحية، مثل:

سورين كير كيجارد – S.Kierkegaard – 1813 – 1855.

غابريال مارسيل – G. Marcel – 1889 – 1973.

كارل ياسپرس K. Jaspers – 1883 – 1969.

2- يؤمنون بشكل مطلق بالوجود الانساني، ويتخذون من هذا الوجود منطلقا لكل فكرة.

3- يعتقدون بأن الانسان أسبق وجوداً، وهذا الوجود يسبق ماهيته. وانهم يعملون لإعادة الاعتبار الكلّي للانسان، ومراعاة حرّيته وتفكيره ومشاعره، دون أن يقيده شيء، وليس لأحد الحق في أن يفرض عليه قيما أو عقيدة أو أخلاقاً[2].

4- لفرط إهتمام هذه الفلسفة بالانسان، حريته، سعادته، جعلها معرضة للنقد، لأنها أهملت، بشكل أو بآخر، ما يحيط

(1) د. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص 68.

(2) مصطفى حسيبة، نفسه، ص 683.

بالانسان، فليس لدى الوجوديين فلسفة للطبيعة. والخطر من فلسفة تحصر نفسها – أو التمركز – حول الانسان لايكمن في أنها تقدم لنا فهماً انثروبولوجياً (جافاً) للواقع، فحسب، بل في أنها قد تشكل ضرراً على الانسان ذاته. ذلك لأنه عندما يعزل الانسان بوصفه مركز الاهتمام، وعندما يعتبر الكون على أنه مسرح الحياة البشرية، وميدان إنتصار الانسان، فان ذلك يعطي دفعه قوية لاتجاهات خطيرة (لا إنسانية)[1].

لقد كان لاهتمام الفلسفة الوجودية بالانسان الفرد، وإنشغالها بدراسة ما يبدو عليه من ظواهر القلق والموت والكينونة والماهية والزمان، ما جعل منها إحدى أهم الفلسفات التي تبحث عن قضية الاغتراب الانساني وأسبابه ونتائجه، ودواعيه ومظاهره. ومع إهتمام فلاسفة الوجودية بهذه القضية، كل حسب موقفه، فان هايدغر وسارتر قد أولياها قدراً كبيراً من الأهمية، وخصصا مساحة واسعة لها[2].

لقد أفضى الوجود إلى إغتراب الانسان وغرقه في الأشياء .. ولهاثه وراء الموجودات الجزئية، فنسى الوجود. اما قهر الاغتراب فيكمن في إنفصال الانسان عن الانسان، وفقد النفس لذاتها يكمن في تذكر الوجود وتجاوز الموجودات، وهنا يعلن الوجود حقيقته.

---

(1) جون ما كوري، الوجودية، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، عالم المعرفة الكويت 1982، ص 397 – 398. وللمزيد عن الصفات الاساسية للفكر الوجودي، انظر: بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوروبا، نقله عن الفرنسية الدكتور محمد عبدالكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا (1389هـ)، ص 246. وكتاب فؤاد كامل عبدالعزيز، فلاسفة وجوديون، الدار القومية للطباعة والنشر (د. ت. ط).

(2) د. عبدالقادر المحمدي، الاغتراب، مذكور، ص 43.

وبرغم الموت والتناهي وإنزلاق الوجود إلى هوّة العدم ودخوله في حالة القلق، فلا يزال الانسان يرتد إلى المصدر والينبوع: إلى الوجود .. وهذا يحتاج إلى مخاطرة، ولهذا لا وجود حقيقياً إلا للتاريخيين صُنّاع المصير الذين يؤسسون التناغم بين الانسان والوجود لكي يعيش الانسان بشاعرية وتصبح الأرض له سكناً بعد أن كان مطروداً بلا مأوى وكل هذا يتمّ برعاية من الانسان ذلك أنه هو راعي الوجود .. انه راعي الانسان. وهايدغر أعظم الرعاة في القرن العشرين[1].

في القرن العشرين ضاع الانسان في الحشد (mass) ولم يعد مُلك نفسه بل أصبح ملك الآخر، وصار خاضعا للجماهير المشوّشة فبالرغم من ان وجودي ملكي منذ مولدي إلى يوم موتى[2]، لكن لاشيء في مجراها الرتيب ملكي حقا بشكل حقيقي وأصيل، وقاصر على «ان وجودي مُلككم ومُلكهم، ومُلك أي شخص»[3].

فانفصل الانسان عن الانسان وسار في طريق خاسر، ودخلت النفس في أرض الضياع. وإندمج في التفكير الخائب والجزئي، ويقول هايدغر: ان مايعطينا الحاجة إلى التفكير.. هو أننا لازلنا لانفكر[4]. ويجعل هايدغر هذا الموضوع منطلقه في فلسفته: ان النفس التي هي في حالة هرب من نفسها، النفس المعرضة للخسران هي نقطة البدء،

---

(1) مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المغتربون، هيدجر راعي الوجود، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – 1983، ص 3.

(2) عن فلسفة او مشكلة الموت عند هايدغر انظر كتاب: جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة الكويت (76) – ابريل 1984، ص: 244 – 255. وانظر: مجاهد عبدالمنعم، هايدغر، راعي ص: 113.

(3) مارجوري جرين، هيدجر مذكور، ص: 25.

(4) مجاهد عبدالمنعم، هيدجر، راعي .. مذكور، ص 16.

والاطروحة الرئيسية في التحليل. هنا يتضح سر إهتمام هذا الفيلسوف الدائم بالوجود، ويعلن ان الوجود هو سبيلنا لقهر التشيّؤ والضياع في الأشياء والغرق في الوجود الجزئي، وعلى هذا فان أعماله يوحدها لاموضوع الوجود «الذاتي» أو «السايكولوجي»، بل التكريس المستمر لموضوع أعمق، حيث نجد فيه الوجود الشخصي مغتربا بشكل عميق وواضح، وهذا الموضوع هو البحث في الكينونة[1].

ان الاغتراب يشير الى الاخفاق في تحقيق إمكانية الوجود الحقيقي، وهايدغر يقصد بالاغتراب حالة تحتجب فيها إمكانية المرء من أجل الوجود .. وهذه الحالة هي حالة السقوط في براثن الوجود الزائف (Unauthentic Being) المستغرق في الحاضر أو الماضي، وهي حالة التغاضي عن الموت. وخروج الانسان من حالة الاغتراب هذه يعني أنه «ليس» على هذه الحالة، «وإدراك هذه الـ «ليس» هو عزم الانسان على ان يكون نفسه»[2].

والتفكير في إخراج الانسان من إغترابه، حين يشعر انه ليس في بيته هو نقطة التفلسف الأساسية لديه يقول هايدغر في كتابه (الوجود والزمان): من وجهة النظر الأنطولوجية[3] (كون الانسان ليس في موضعه المناسب) يجب تصوره على أنه أشد الظواهر الأولية. وهنا تشتد الحاجة الى التفكير الذي له رسالته في إنقاذ الانسان من تشيّؤه وضياعه في الموجودات. والتفكير دعوة ونداء،

---

(1) مارجوري، مذكور، ص 8 – 9.

(2) نفسه، ص 34.

(3) انطولوجيا – Ontology علم الوجود وموضوعه الوجود المحض، أو الموجود في ذاته مستقلا عن احواله. انظر عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مذكور، ص 124.

و(الانسان الانسان) هو الذي يحسن الانصات والاستجابة لهذه الدعوة ولهذا النداء، وهنا تكمن حرية الانسان الحقة، و(نحن أحرار جميعا) لكننا أحرار في تحقيق حريتنا وفقدها. (وليس ثم عبيد طبيعيون، غير ان معظمنا قد جعل من نفسه عبداً[1].

فالوجود الاصيل يرتبط بتحمل الانسان لمسؤوليته، غير ان الناس لا يريدون تحملها، بل يفضلون الحياة المعلّبة الجاهزة التي يصبح فيها الانسان (أحد الآحاد) فمثل هذه الحياة المقولبة تلقي عب الحرية على الآخرين، على المجتمع، على المؤسسات، على اولي الأمر، على السلطة الالهية المطلقة فمثل هذه الحياة يرفضه فلاسفة الوجودية، ويعتبرونه ضرباً من ضروب الوجود الزائف، وهذا المصطلح يعني لدى الوجودي أن يتخلى المرء من مسؤوليته تجاه وجوده وحريته وإنسانيته، فيكفّ عن أن يكون ذاته، بل يصبح ذاتاً أخرى هي الذات التي يريدها الآخرون له ويصبح مجرد شيء بين الاشياء، وفي هذا إهدار كامل لقيمة وحقيقة الانسان[2].

ويتناول فلاسفة الوجودية مسألة فرار الانسان من عبء الوجود، وهروبه من حريته من خلال مواقف عديدة، فعند هايدغر يعني «السقوط في عالم الحشد المجهول» والارتماء في أحضان الآخرين[3]. كما راينا، وسوء الطوية[4] اي سوء النية، لدى جان پول سارتر،

(1) مارجوري، مذكور، ص 50.

(2) د. عبدالرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة. بيروت/ 1983، ص 87.

(3) كتاب: نداء الحقيقة، ترجمة عبدالقادر مكاوي، دار الثقافة، القاهرة/ 1977، ص 70.

(4) الطوية: النيّة والضمير.

و(الانتحار الفلسفي) لدى البيركامو، اما (فردريش نيتشه – Nietzsche – 1844 – 1900) فيطلق على ذلك صفة (القطيع (Herd)[1].

ومسألة الآخر أو الآخرين تحتل أهمية كبيرة في الفكر الوجودي الذي ينادي بـ «العزلة الخلاقة» لأنه ضد إندماج الفرد في المجموع البشري الذي يسميه «مجتمع الحشد – Mass Society» أو «كتلة الجمهور – Crowd togather» والعداء للحشد، يمثل السمة المشتركة لدى فلاسفة الوجودية جميعاً، يستوي في ذلك الفلاسفة المؤمنون منهم والملحدون. فها هو سورين كيركيجارد المؤمن، الرائد الاول للوجودية، يصف الحشد (الجموع» بصفات بشعة ومقززة، ويرى ان الجمهور ليس الاّ ذلك الشبح الذي طورته وسائل الدعاية والاعلان، كما أنه قوة حقيرة، شبيهة بالحشرات الضارة، أو مثل رائحة عفنة، انه صورة كريهة ومبتذلة من صور التعطش للدماء، ليس على طريقة الحيوانات المفترسة، بل على طريقة الحشرات الطفيلية التي تمتص دماء الانسان، وهذه في نظر كيركيجارد – تمثل أشدّ أنواع الاستعباد إثارة للتقزز والاشمئزاز.

ويرى هايدغر ان الانسان وجد وسط عالم الأشياء والبشر، لكن علاقته بالأشياء التي في متناول يده تختلف عن علاقته بالبشر، فالوجود مع الآخرين هو «علاقة وجود إنساني (Dasein)[2] بوجود

---

(1) جون ماكوري الوجودية، مذكور، ص 174.

(2) Dasein – وجود إنساني، أو المتواجد كلمة المانية، تعتبر من مفاتيح فلسفة هايدغر، ولقد إختلف المهتمون بالفلسفة المعاصرة ومصطلحاتها فيما بينهم في معنى الكلمة، فقد ترجمه الدكتور عبدالرحمن بدوي في ترجمته لكتاب (الوجود والعدم) لجان پول سارتر بـ (الآنية) في حين يترجمها الدكتور يحيى هويدي في كتابه (أضواء على الفلسفة المعاصرة) بـ (الوجود البشري) اما

آخر، وإدراكي للآخر يتأسس من خلال عملية إسقاط لوجودي الخاص على وجود الآخر، فهذا الآخر هو صورة مطابقة من الذات.

وتتسم الحياة اليومية للحشد بسمات اللغو (او الثرثرة)، والفضول والغموض، وفيها يضيع الفرد في براثن هذه الحياة، ويطلق هايدغر على هذا الضياع إسم «السقوط – Falling»، ثم يؤكد على أن إستخدامه لهذا الاسم لايتضمن أية دلالة سلبية أو دينية، وإنما يعني إستغراق الذات في الوجود مع الآخرين الى الحد الذي تقتدي فيه باللغو والفضول والغموض، كما يعني حالة «الوجود الزائف» أي ان الذات اغتربت عن وجودها، عندها يكون الفرد مسحوراً أو مأخوذاً (مستغرقاً Fascinated) بالوجود مع الآخرين وهو وجود مزيف، سببه فرار او تلاشي Fleeing الذات من مواجهة نفسها، ويسمي هايدغر هذا (بالموقف الأصلي) أي الشعور بأنه قد ألقي به في خضم هذا الكون دون إختيار منه، وانه مغترب، مهجور[1].

ويصف هايدغر حالة الوجود الزائف على انها إغتراب، وهو يستخدم المصطح (Entfremdung) الذي يحمل دلالات سلبية. لكن هذا الاغتراب الهايدغري لايعني إنتزاع الانسان من ذاته، بل يعني «ان هذا الاغتراب يحجب عن الوجود الانساني (Dasein) أصالته

محمد عزيز الحبابي فقد اورده في كتابه (مصطلحات فلسفية) بـ (كينونه الوجود الانساني).

انظر: بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوروبا مذكور، ص 252. ويستعمل د. عزت قرني كلمة (الموجود – هناك) في ترجمة الكتاب نفسه تحت عنوان (الفلسفة المعاصرة في اوربا) تأليف إ. م. بوشنسكي. عالم المعرفة – الكويت/ 1992، ص 274.

(1) د. حسن حماد، الاغتراب الوجودي، مذكور، ص 148.

وإمكاناته. فالاغتراب على هذا النحو ليس إنفصالاً بين الذات وذاتها، لأن الذات مازالت تتحرك بأكملها داخل نفسها، كما يشير الى أن الآخر هو الناس «They» او الشخص المجهول «who»، وهو كيان جمعي يلغي هوية أفراده بحيث أن أي شخص يستطيع ان يمثل الآخرين. ويمثل هذا الآخر، أو هذا الوجود الهلامي بالنسبة للانسان إغراء أو غواية (Temptation) للتخلص من عبء المسؤولية الخاص لحساب مسؤولية عامة يصبح فيها الفرد مجرد (رأس في قطيع بشري)، حين يغدو الانسان فيه جزءاً من (الحشد المجهول)، ويفقد تفرده وتميزه وينسى وجوده، يصبح مغتربا، أو بوصفه وجوداً «مشروعاً» للموت[1].

كما يرى كيركيجارد ان الحشد يمثل الزيف وضياع الحقيقة، وفقدان الحرية، فالانسان الذي فقد ذاته في التجمعات يفقد - بالتالي - حريته وقدرته على إتخاذ القرار[2]. وهذا ما قصد به الاغتراب الوجودي. فدعوتهم دعوة للاغتراب لأن «الوجود مع الآخرين» وجود مشوّه الى حدّ مؤسف. فالوجود اليومي بين الآخرين وجود زائف، لأنه لا يتضمن حقيقة الذوات، ولا ينبع من الذوات، والطريقة التي يتجمع بها الناس لاتستحق إسم (الجماعة)، بل انه علاقه مشوّهة، ولهذا كانت دعوتهم للانسان الى الخروج من الحشد لكي يحمل عن كاهله عبء وجوده.

فلم يلق كيركيجارد - على سبيل المثال - بالا الى «الحشد» أو «الجمهور»، لأنه لم يجد تعاطفاً من هذا الحشد - طوال حياته -

---

(1) م . ن، ص 144 - 145.

(2) د. علي عبدالمعطي: سورين كيركيجارد مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية، مصر/1985، ص 227.

لأن هذا الحشد هو الباطل (Untruth)، ولأنه يحيل الفرد الى شخص غير واعي، غير مسؤول، لايتوب ولايندم[1]، او الى استبعاد الفرد وإغترابه.

والواقع أن «الجماعة» تسيطر على الفرد بطريقة مرعبة. فالناس لو سمحوا لأنفسهم بالاندماج فيما يسميه ارسطو بالدهماء – Multitude، وهو وصف خاص ينم على الوضاعة يطلقه على (الحشد)، لأن (التحشّد) يمكن أن يتحول إلى إله قد ظهرت فيما بعد ذلك بقرن واحد عندما ألهت النازية الدولة.

ان قدراً كبيراً مما يسمى بالروح الجماعية – كما يرون – على مستوى العلاقات اليومية بين الأفراد ينتمي إلى النوع الزائف. انه ما يسمى: بـ (الجمهور، أو الحشد، أو القطيع، أو الـ «هُم – They» أو ما شئت من أوصاف). انه الضغط في سبيل التجانس والمزيد من الاغتراب، وهو أمر قد زاد زيادة هائلة في العصر الحديث عن طريق وسائل الاتصال «الجماهيرية» والانتاج بالجملة في المجتمعات الاستهلاكية.

يقول المؤرخ والمفكر البريطاني المذكور (آرنولد توينبي) الذي عاصر معظم فلاسفة الوجودية الكبار، مثل كارل ياسپرز، غابريال مارسيل، هايدغر، وسارتر، يقول: بوسع المرء ان يراقب ما حصل حين صار الغذاء الثقافي (وغير الثقافي) المنتج بالجملة يعوزه (الطعم والفيتامينات) وما صاحب ذلك من تفشي الروح النفعية المادية[2] على حساب إنسانية الانسان ودفعه الى الاحساس بالاغتراب.

---

(1) جون ماكوري، الوجودية، مذكور، ص 173.

(2) كتابنا: طبيعة المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، طبعة مؤسسة موكرياني، اربيل، 2012، ص 133.

ان الوجوديين متهمون بالهروب من الحياة العصرية، وقصور نظرتهم الى الواقع، وإنهم يريدون ان يعيدوا عقارب الساعة الى الوراء، وان لديهم حنينا رومانسيا الى الحياة البسيطة لنمط ريفي من الحياة وذلك من فرط إحساسهم بالاغتراب. والواقع ان الوجوديين لم يرفضوا المجتمع العصري - التكنولوجي، وإنما رفضوا تضييق نطاق الحياة الانسانية بالصورة التي تنتهي اليها لو حصرنا اهتمامنا في اوضاعها الخارجية لوحدها.

ان الوجودي يقف على أرض صلدة ثابتة عندما يشير الى ازدياد نطاق الاغتراب في حياتنا المعاصرة، بين الشباب والمثقفين والفنانين والمعدمين. والوجودية هي - إلى حدٍ ما - صرخة هذه الجموع المغتربة، إذ ينبغي أن ينظر إليها في ضوء تفسيرها الخاص للتاريخ، على أنها هي نفسها ظاهرة تاريخية، فهي تعبير صريح عن تيار خفي عميق للعقل المعاصر. وبذكر القلق يعتمد هايدغر ان الانسان يمكنه أن يحيا وجوده على صورتين مختلفتين: فقد يحيا وجوداً مبتذلاً تافها لاقلق فيه، أو يحيا وجودا أصيلاً مترعاً مفعماً بالقلق، وجودا يستطيع فيه ان يؤكد ذاته، وان يصبح نفسه.

ومن يبقى في مجال الوجود المبتذل الزائف، يحياها تحت تأثير الكسل وضغط التقاليد والنظم الاجتماعيه البالية المتحكمة فينا، في هذه الحالة يظل (القلق) متوارياً أو كامناً وراء ظواهر (الهمّ - Souci)، أو الانشغال بمستقبلنا واطفالنا وإجترار حياتنا اليومية العادية، وهذا (الهم) او الانشغال يصرفنا عن الشعور بالقلق الوجودي، وينأى بنا عن حقيقة أنفسنا .. ونظل عبيداً للحياة اليومية التاقهة «حياة الناس»[1].

(1) فؤاد كامل عبدالعزيز، فلاسفة وجوديون، مذكور، ص 32.

ولهذا فان الشعور بالقلق إذا أحسسنابه،ولم نحاول الفرار منه، وتحمّلنا نتائجه كله، فهذا الشعور يكشف عن وجودنا، واننا نفتقر إلى السند، وقد قذف بنا في هذه الحياة دون أن ندري لذلك سبباً، وهذا مايسميه الوجوديون بـ «إنتفاء المعنى» أو الوجود المغترب، الوجود بلا ماهية، ولذلك يتعين ان نعثر لأنفسنا على ماهية ما إبتداء من الوجود، وهذا هو معنى العبارة المشهورة التي يتفق عليها الفلاسفة الوجوديون وهي «ان الوجود سابق على الماهية»[1]. فيدفعنا القلق الى الشعور بأنفسنا، وبأننا موجودون في العالم ومع الآخرين، فالقلق صيحة صادرة من أعماقنا لكي نصبح أنفسنا «فانا قلق ولهذا فانا موجود» انه (صوت الضمير» ينادينا لكي نحيا حياة طبيعية أصيلة، ويهيب بنا أن نطرح عن أنفسنا موقف (السقوط) .. هذه الصيحة الصادرة من أعماق نفسي أشعر أنها صادرة منى ومن شيء أعلى من نفسي في آن واحد، وهذا ما يدعو الفلاسفة الى القول بأنها صادرة من الله او من المجتمع او من العنصر (race)[2]... الخ.

كيف يحمى الانسان ذاتيته من الاغتراب؟

مما يستحق العناء ان نعيد إلى الأذهان أفكاراً تثير إهتماماً وأسئلة كثيرة حول كيف يتسنى للانسان أن يحمي ذاتيته لكيلا يقاسي من الاغتراب؟ وكيف يمكنه أن يعقد علاقات سليمة مع الآخرين، ويتعاضد معهم. وقد لايضيرنا شئ إذا إخترنا نصوصاً أو أفكاراً يطرحها شاخت. ويتعين ان نلاحظ أن هذه الافكار تنطلق من وجهة نظر أصحاب الفلسفة الفردية التي تتماهى مع طروحات الوجوديين:

---

(1) نفسه، ص 34.

(2) نفسه، ص 36.

أولاً: ان من الأمور الجوهرية: لتطور شخصية الفرد أن تتاح له فرصة المشاركة في نشاط إنتاجي موجه ذاتياً، وأن يجسد الفرد ذاته موضوعياً في شكل ناتج يعكس شخصيته:

يصر هيغل ثم ماركس على هذا الطرح، ومن ثم نجد أصداءه لدى العديد من مفكري العصر مثل أريك فروم وسارتر ويعني حرمان المرء من هذه الفرصة – بطريقة او باخرى – حرمانه من إمكانية تنمية شخصيته.

وقد يفتقد المرء هذه الفرصة إذا ما كان في وضعية العبودية، أو إذا ما أرغمته حاجته العضوية على إستنفاذ طاقته في الانصياع لأوامر شخص ما، أو إذا ما خضعت حياته لنظام شمولي يكم الافواه والحركات[1].

ثانياً: يتعين أن يعطى عمل الانسان فرصة التعبير عن ذاته إذا ما أراد أن يجد الرضا وتحقيق ذاتيته في عمله:

تتضمن هذه الفكرة الافتراض بأنه إذا ماكان عمل الانسان هو النشاط الانتاجي الاول الذي ينشغل به فإن طبيعة عمله تؤثر بصورة هامة ومباشرة على المدى الذي يستطيع الانسان في إطاره تنمية شخصية متميزة وتحقيق ذاته على الصعيد الشخصي .. فاذا عجز شخص عن التعبير عن ذاته في عمله فانه سيرغم على النظر إليه كنشاط لاتربطه اي علاقة لها مغزاها به كشخص[2].

ثالثاً: ان ذات المرء، وطاقته الانتاجية، وناتج عمله، تغدو غريبة عنه بقدر ما يخضع لسيطرة وإرادة الآخرين.

تشير هذه الحالة الى ان الانسان حين يخضع لسيطرة الآخرين يصبح عاجزاً عن أن يجد ما يرضيه، وما يحقق ذاته، وما يفي

---

(1) ص 234.

(2) ص. ن.

بشروط تحقيق ذاته. ذلك انه حينما يقرر الآخرون طبيعة ماينتجه ويوجهون نشاطه، فان عمله يكف عن أن يكون تعبيراً حراً عنه. كما تشير هذه الفكرة إلى أن الآخرين قد ينجحون في جعل الانسان تبدو ذاتيته غريبة عنه من خلال القدرة التي يمتلكونه على جعله ينظر إلى ذاته باعتباره (موضوعاً وليس ذاتاً) بالنسبة لهم، ومن خلال السمات التي يضفونها عليه[1].

رابعا: إن تبنّي إتجاه إستغلالي ازاء العالم (الطبيعة) يعني الاخفاق في إقامة علاقة سليمة.

ان العالم يقدم للبشرية المواد التي، من خلال تحويلها، يحقق الانسان ذاته. وان العلاقة السليمة مع العالم هي علاقة لاينظر إليها في إطارها على هذا النحو، لأنه سيخفق في تقدير الصفات الجوهرية والجماليه للطبيعة. كما أنه يفقد من خلال النظر إلى الطبيعة باعتبارها مجرد مواد خام. فحسب قدرته على إدراك حقيقة انه يظل خاضعاً لقوانين الطبيعة، كما يخفق في تنمية ذلك الشعور بالوحدة معها ومعانقتها[2].

خامساً: إذا راعى المرء مصلحته الذاتية دون إعتبار للاحتياجات والمصالح المشروعة للآخرين، فانه يجعل الحياة معهم أمراً مستحيلاً.

تشير الفكرة إلى وضعية العلاقة مع الآخرين حين يتمّ النظر إليهم من منظور السيطرة عليهم باعتبارهم يشكلون طرفاً سلبياً بالنسبة إليهم. كما تشير إلى إمكانية قيام علاقة مشاركة إيجابية مع

(1) نفسه، ص 325.
(2) نفسه، ص 325.

الآخرين طالما يبدي نحوهم الاحترام، إذا ماشاء الاينظروا إليه نظرة عدائية[1].

سادسا: يمكن أن يتحقق نوع من التضامن مع الآخرين إذا كان المرء يشارك هؤلاء في مجموعة من القيم والمعتقدات والممارسات.

المشاركة بين الناس تقوم حينما يحترمون إحتياجات ورغبات بعضهم البعض. وهذه المشاركة والتضامن بين هؤلاء تخصّ قيماً ومعتقدات مشتركة، أي أنها ليست مشاركة شخصية. وبعكس المشاركة هذه فان الالتزام بقيم ومعتقدات وممارسات مخالفة يجعل من المستحيل ان يشعر المرء[2]. بالوحدة معهم.

سابعاً: ان التوافق مع المؤسسات الثقافية والاجتماعية يتضمن تقييداً لفردية المرء.

هذا إذا كان مفهوم التوافق يتضمن فكرة كبح جماح الاتجاه إلى التفكير والتصرف بصورة مستقلة، وكذلك يتضمن قبول نماذج التفكير والتصرف التي لاتعكس رغبات المرء وميوله الخاصه. وهذا المفهوم للتوافق صار إصطلاحاً يرتبط بتداعيات بالغة السلبية[3].

ثامناً: فردية المرء لاتكتمل مالم يرفض التوافق مع المؤسسات الثقافية والاجتماعية وتوقعات الآخرين، أو هي لا تكتمل إلا حينما يقوم بذلك.

فبقدر ما يفكر المرء ويتصرف وفق متطلبات القواعد التي تحددها التقاليد، أو يطلبه الآخرون، فان فرديته لاتكون من الثراء المطلوب، مع التأكيد على أن «الفردية» و «التوافق» مرتبطان في

(1) نفسه، ص 325.
(2) ص . ن.
(3) نفسه، ص 327.

علاقة عكسية، فالتوافق المحدود يتفق مع الفردية المحدودة الا أن المغالاة في الفردية لاتساير التوافق. وينبني على ذلك أن السير في درب الفردية المتطرفة يعني فقدان التضامن مع الآخرين[1].

تاسعاً: الشخص لايكون على ما ينبغي له أن يكون طالما لا يربطه نوع من الوحدة أو الترابط مع الآخرين.

تتركز هذه الفكرة (والافكار التي تليها) حول جوهر وطبيعة الانسان، فالانسان بطبيعته كائن إجتماعي، وانه يكون أقل إنسانية إذا ما أخفق في إقامة أي نوع من العلاقات الايجابية مع الآخرين[2].

عاشراً: ان الشخص لايكون على مايرام، وما ينبغي له أن يكون طالما أخفق في تطوير شخصيته.

يذهب هيغل الى القول بان النظام الاجتماعي الذي يحرم فيه الفرد من فرصة تطوير شخصية متميزة له هو مجتمع بدائي، وان الفرد الذي لم يبدع مثل هذه الشخصية المتميزة انما يعيش مستوى متدنياً من الحياة العقلية.

وثمة خلافات بين المفكرين الذين تناولوا مثل هذه الأفكار، أي فيما يتعلق بقضية أهمية الفردية بالمقارنة بالمشاركة الاجتماعية والثقافية.

والفكرتان التاليتان (11 - 12) تعبران عن الموقفين الأساسيين إزاء هذه القضية[3].

حادي عشر: ان الشخص لايكون على مايرام مالم تكن له هوية تتجاوز شخصيته المتميزة المنتمية الى النوع الذي يرتبط بدرجة

---

(1) نفسه، ص 328.
(2) نفسه، ص 328.
(3) نفسه، ص 329.

كبيرة من التوافق مع الحياة الثقافية والاجتماعية والمؤسسات السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه.

المعنى الجوهري الكامن هنا لا يتمثل في ان تميز الشخصية يتعين كبحه تماماً، وإنما في القول بأن هذا التميّز لاينبغي له ان يوجد، ولكن في الحدود التي تقتضيها متطلبات مثل هذه المشاركة في المجتمع وللحيلولة دون إحساسه بالغرور الذي يعزله عن الآخرين.

ويتبنى هيغل هذا الموقف على أساس أن كلية التفكير والتصرف تتطلبها طبيعة الانسان الجوهرية، وهذه الكلية هي تلك التي تغدو حياة الفرد بدونها شيئاً عابراً ودون أهمية موضوعية ثم ان مثل هذه الكلية يمكن تحقيقها من خلال التوافق مع المؤسسات الاجتماعية والثقافية .. ومن يرفض هذا التوافق ينحدر إلى شكل للوجود أدنى من الشكل الانساني[1].

ثاني عشر: ان الشخص لا يمكن ان يكون على ما ينبغى أن يكون، طالما كانت شخصيته ليست متميزة، وإنما تشكلها المؤسسات الثقافية والاجتماعية غير الشخصية أو توقعات الآخرين.

تقف هذه الفكرة على طرفي نقيض مع الفكرة السابقة بصورة مباشرة، وهي ترتبط بالفقرة الثامنة ... لكنها تمضي قدماً عن ذلك حيث تضفي قيمة إيجابية على الفردية وحدها وقيمة سلبية على أي درجة من درجات التوافق، وينظر الى المثل الاعلى للوجود الانساني هناك باعتباره يتمثل في الفردية المتطرفة، بينما يشار إلى التوافق بدون إستثناء على أنه يتضمن تسليماً للفردية، وبالتالي

(1) نفسه، ص 329 – 330.

ينظر إليه على انه لا يساير التحقيق الكلي للمثل الانسانية الأعلى، ويتمّ كلية رفض للاشارة المتضمنة في الفقرة الحادية عشرة.

ويبدي المفكرون الذين يسلمون بالفكرة الماثلة بين أيدينا إستعدادهم للاقرار بأن من يرفض مثل هذه المشاركه، لا لشيء إلا ليستسلم للانهماك في إرضاء رغباته الأنانية إنما يبتعد عن المثال الانساني الأعلى، ولكنهم يتحفظون بالقول بأن الفردية المتطرفة - حسب وصف شاخت - تتضمن شيئاً مخالفاً تماماً لذلك، حيث يعتقد بأنها تمثل شكلاً للوجود متميزاً بصورة كيفية، ويسمو على كل من الوجود الاجتماعي والثقافي والوجود الطبيعي والحيواني، وينظر الى الوجود الثقافي باعتباره مجّرد مرحلة وسيطة لن تصبح الفردية المتطرفة بدونها أمراً ممكناً، ولكنها مرحلة ينبغي أن تنتهي بمجرد أن يحدث ذلك[1].

(1) نفسه، ص 330.

الذات المغتربة في أدب العصر

مقدمة

من معاني (الاغتراب) العزلة الاجتماعية Social Isolation، ويستعمل كثيراً في وصف حالة المثقف اوالأديب وتحليل وتقدير دوره في مجتمعه، بوصفه الشخص الذي يغلب عليه الشعور بالانفصال Detachment، بمعنى عدم قدرته على الاندماج النفسي والفكري بالمقاييس الشعبية Folkloristic Standards الرائجة في المجتمع[1]. ومايميّز المثقف هوأنه أكثر وعياً وأكثر مسؤولية، لذلك يكون صوته مسموعا من القرآء وهم يمثلون عموماً الفئات المتعلمة من أبناء الطبقة المتوسطة. بل انه يضع تقاليد مجتمعه موضع التساؤل، وربما يحاول الخروج عنها، ورغم عدم إنفصاله عن الآخرين، إلا انه يحاول ألّايندمج مع القيم الرائجة، فيترك مسافة معقولة بينه وبينهم، وتبقى ذهنّيته فعالة تنظر عبر تلك المسافة – القريبة – البعيدة – لترى مايمكن أن يراه بعين التغريب، لتكون لديه القدرة على التمييز بين الواقع المعاش و بين ما يتمنّاه ويطمح الوصول إليه ويستطيع استشراف المستقبل، فأصبح (المثقف) لا يتحدّد انطلاقاً مما هو، وإنما بالاعتماد على مايقوم به.

لقد وصف ادوارد سعيد المثقف او الأديب بأنه فرد وهب قدرة لتقديم و تجسيد و تبيين رسالة او رؤية او موقف او فلسفة او رأي، إلى جمهور ولأجله ايضاً... ومهمّته هى طرح الأسئلة المربكة علناً،

(1) د . اميرة علي الزهراني، الذات في مواجهة العالم، تجليات الاغتراب، مذكور، ص: 149.

ومواجهة التزمّت و الجمود (وليس توليدهما) وان يكون أمرؤاً لا تستطيع ترويضه او إحتواءه[1]

ان المثقف يملك هاجساً غاضباً تجاه محاولات تقزيمه والقفز على مشاعره وإغترابه وآلام توحّده، فيعيش صراعاً لاتحتمل تبعاته، فينكفيء على نفسه مؤثراً العزلة على الاندماج لمايمتلكه من رؤية خاصة تدفعه الى ممارسة حريته في العتمة حيث يقيم فيها و في قاع مجتمعه، مفضلاً ذلك على العيش مع الآخرين على حساب حريّته التي إغتصبوها. و دون أن يرضخ لرغبات (القطيع)، بسبب الكبت الذى مارسوه بحقّه. و في هذا تحقيق لمقولة جون ستيوارت ميل – J.S. Mill 1806 – 1873) بأن كل «كبت» يحيل المجتمع إلى قطيع)[2] رافضاً أن يتلبّسه النفاق واللاّ مبالاة والحب المفقود، ملتمساً دفء الحياة.

الاغتراب في الادب

لقد أفلح الاغتراب – بسبب خطورته – في أن يفرض نفسه على مجالات النشاط الفكري، فيظهر كموضوع في الكتابات الأدبية والاعمال الفنية وقد تمثل في مدارس الرفض والعبث أو اللا معقول، وفي الفن السوريالي و الدادائية.. الخ) كما فرض نفسه على البحوث النفسية والاجتماعية والانثروپولوجية، وعلى الدراسات الفلسفية، ولاسيما في الفلسفة الوجودية وآدابها.

غير أننا ينبغي أن نكون على بيّنة، فلا نجمع بغير تمييز – قدر

(1) د. ادوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دائماً، ترجمة: حسام الدين خضور، منشورات دارالتكوين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/2003، ص: 24.

(2) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، منشورات مكتبة مصر، القاهرة/ 1971، ص: 294.

المستطاع – أيّ أدب تصادف أن نفذ إلى أعماق مشكلات الانسان النفسية لنصفَهُ بأنه أدب إغترابي، لكن يكفي ان يكون هذا الأدب يعرض عذابات الانسان وا غترابه بشكل واع.

لقد عبرّت عن هذا الأدب كتابات و روايات وأشعار ذات مغزى مغترب. فنذكر إنتماء قصائد الشاعر الانكليزي (الكسندر پوپ – Alexander Pope – 1688 – 1744) الى مثل هذا العالم، و فيها طاقة إبداعية. وفي أسطر قليلة تالية يرنو الشاعر إلى الموت على نحو مؤثر كما و ينظر إلى سنوات العمل الشاقة بروح الاغتراب:

سنة بعد اخرى، تسرق الأيام منا شيئاً كل يوم.

حتى تسرق منا أنفسا بعيداً.

وفي يوم تسرق متعنا وفي يوم آخر مبا هجنا.

وفي يوم تهجرنا حبيبة وفي يوم آخر يهجرنا صديق.

لص الحياة هذا، هذا الزمن الخسيس

ما الذي سيتركه لي، إن سرقَ قصائدى منّي؟[1]

و الشاعر الانكليزي الشهير (ت. س. اليوت - T.S.Eliot – 1888 - 1965) يكتب عن أزمة الانسان واغترابه، فيقول. الناس قصاصات من ورق، تذروها الرياح الباردة[2].

---

(1) ج. برونوسكي، العلم والقيم الانسانية، ترجمة د. عدنان خالد عبدالله، طبعة دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد – 1989 ص: 37. والكسندر بوب شاعر هيمن على الذوق الادبي في بلاده، ويعد المثل الاعلى للكلاسيكية المحترمه، و عرف بقصائده الساخرة ونقده اللاذع و هجائه المقذع. ترجم الالياذة والاوديسة الى اللغة الانكليزية، ج. برونوسكي، ص188: .

(2) جون ماكوري، الوجودية، مذكور، ص: 378.

وعبّر الشاعر (ى. ك. ف. هولدرلين - J.Ch.F.Holderlin – 1770- 1843) عن الضياع في الكون والاحساس بالاغتراب و اللاّ أمان الوجودي في قصيدتة (خبز و خمر) بأبيات فيها :

«لقد جئنا – ياصديقي، هنا متأخرين.

صحيح أن الآرباب تعيش،

لكن في عالم آخر فوق رؤوسنا .

وهي تعمل بلا إنقطاع، لكنها – فيما يبدو- لاتحفل

بما إذا كنا نعيش،

هذا هو مدى اهتمام الموجودات السماوية»[1].

هذه الكلمات لا تقول بـ(موت الرب) بل تقول انه غائب و صامت. فالأب أشاح بوجهه عن الانسان الذي يشعر بوحشة حادة، كالقادم الذي يأتي متأخراً الى مسرح كان من قبل عامراً يفيض بالمرح، و لكن الحزن صار يخيّم عليه برحيل من أشاعوا فيه الحبور و الحيوية.

ثم نذكر على سبيل المثال روايات الاديب الجيكى الالماني (فرانز كافكا – F.Kafka- 1883 – 1924) الذي روى فيها تفاهة الحياة و سخفها وإغتراب الانسان الكوني ولا معقولية الحياة، كما يشعر بأزمة و تهديد، فيتمزّق و يتنهدّ، ويكتب: في رواياته (المحاكمة، القلعة، امريكا و المسخ)[2] بمرارة عن رحلة البحث عن الذات، عن

(1) م . ن . ص.

(2) ابراهيم محمود، حول الاغتراب الكافكوى (رواية المسخ نموذجاً) مجلة عالم الفكر، عدد (2)، مجلد (1)، ص: 77 – 124.

الحقيقة، عن لاجدوى العلاقات وعقم الحياة،[1] فقي مذاكراته يقول: ان المسافة بيني و بين رفاقي مسافة شاسعة للغاية[2].

وتجسد إنسان الاغتراب في مسرحيات عديدة، فالكاتب المسرحي الفرنسي (جان جيرودو – Jean Giraudoux – 1882 – 1944) يؤثرُ أن يغيّر شخصه و إسمه لعجزه عن الانسجام مع محيطه[3]. و هذا مافعله (جان آنوى Jean Anouilh – 1910–1987) في مسرحيته المدوّية (بيكيت او شرف الله)، وفي مسرحيته (المسافر بلا متاع) يصرخ بطله في وجوه الجميع: نعم أني أقوم الآن برفض ماضيّ و شخصياته، بما فيهم أنا (!)، ربّما كنتم أسرتي، غرامياتي، و قصّتي الحقيقية. نعم، ولكن هناك شئ، هو أنكم لا تعجبوني، اني أرفضكم[4]. وفي المسرحية نفسها (بيكيت) يبحث (جان آنوي) عن نفسه، عن هذا الشئ الغامض الذي ينقصه، فيدأب على ارتجاله وإختلاقه[5].

كما بحث (البير كامي – Albert Camus– 1913 – 1960) عن الحق و العدالة و الفرح في مسرحياته، وبدا كمن يبحث عن المستحيل في مسرحيته (كاليجولا Caligula) حين حاول الحصول على القمر في عليائه، بعد أن ضاقت به السُبل، إثر رحيل أخته

(1) تشارلز اوزبورن. كافكا. ترجمة مجاهد عبدالنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (بلات) ص: 172.

(2) م. ت. ص: 7.

(3) مسرحيته (سيجفريد) روائع المسرح العالمي، ترجمة د. كمال فريد، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، 1963. ص: 19.

(4) ترجمة و تقديم د. انور لوقا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، القاهرة، 1964، ص: 77.

(5) مسرحية (بيكيت Becket شرف الله، سلسلة مسرحيات عالمية – ترجمة سعد مكاوي، القاهرة – 1966، ص: 45.

(دروزيلا) فهذا الرحيل – كما يقول – رمز لحقيقة تجعل القمر ضرورياً لي[1]. وكذا في روايته (الغريب – The Stranger) التي عالج فيها معضلة (ميرسو) الشاب الذي يعمل في وظيفة كتابية، ويعيش كالكثيرين من أبناء طبقته و جيله في شقته، يطهو فيها كما يحلو له، بنفسه، و يلتقي فيها بفتاته، ويرتاد دور اللهو، لكنه يجد صعوبة في الانسجام مع الآخرين، فصار يشعر انه عاجز عن مسايرتهم، ولا قدرة له على النفاق، وتغيير مشاعره، او مخالفة آرائه لارضائهم. وكان يبدي رأيه الصريح في مشكلات الحياة والموت والجنس، فكان إغترابه، إنسلاخه عنهم.. هذه الأحاسيس نألفها ليس في رواياته فحسب، بل نجدها في مسرحياته (الطاعون، السقوط، والعادلون)، كمانقرأها في دراساته عن العبث في (اسطورة سيزيف) و (المقصله).

والشاعر (آرثور رامبو – Arthur Rimbaud – 1854 – 1891) الذي مات في ريعان شبابه، و عاش في أزهى فترات الشعر الفرنسي، و صادق الشعراء (بودلير وفيرلين و شارل كروس)، وكان يعاني التوحّد و محبطاً في آماله أحياناً[2] وصفه بعض نقّاده بقولهم: كان فتىً ذي ذهن حاد مضطرب، وذي تعبير أخرق على الغالب[3]، قال في إحدى قصائده تحت عنوان (وداع): أرى نفسي مقروض الجلد بالوحل و الطاعون.

مملوء الشعر و الابطين بديدان،

وبديدان اكبر في القلب.

---

(1) كاليجولا، مسرحيات عالمية، ترجمة علي عطية رزق، الدار القومية، وزارة الثقافة القاهرة – 1966. ص: 117.

(2) رامبو، حياته وشعره، ترجمة خليل الخوري (لا ذكر لمؤلف)، مطبعة الشعب، بغداد، 1978، ص: 37.

(3) نفسه، ص: 45.

ممدّداً بين المجهولين

الذين لا عمر لهم، ولا شعور.

كان في وسعي أن أموت..

الاستحضار الرهيب!

استنكف عن الشفاء.

واخاف الشتاء لأنه فصل الرعد![1]

و في تجارب أعمال او مسرحيات (اللا معقول – Absurdume) و ربما (مسرح النشاز) كما اطلق عليه الدكتور لويس عوض في كتابه (الأدب و الاشتراكية) المسرح الذي برز في الخمسينات و الستينات من القرن المنصرم اكثر من ذي قبل بفضل روّاده صموئيل بيكيت، اوجين يونسكو، آرثر اداموف، ادوارد ألبي، فرناندو أربال، و غيرهم، و قد تأثر به كتاب عديدون، بينهم كتّاب مسرح معروفون سواء في اوربا او خارجها، نذكر منهم الكاتب المصري الشهير توفيق الحكيم (1889 – 1987) في مسرحيته (يا طالع الشجرة)، وقد حطّموا تماماً القواعد الارسطو طاليسة، اي أنهم تخلّصوا من المقدمة التي تفضي الى وسط، ثم يؤدّي الى النهاية، كما تتبدى الفكرة في روايته نهرالجنون، كما سنرى.

ففي مسرح اللا معقول لا تؤدّي بدايته الى نتيجة تأزّم في منتصفه، اوفي نهايته، بل انه مسرح (لا معقول) مسرح مغترب عنيف مع (وفي) أبطاله، كما انه يلغي الوحدات المعهودة (الزمان، المكان، والحدث)، و لهذا فان الحوارات – ولانقول الاحداث – لعدم و جودها أصلاً – يمكن ان تحدث في اي زمان ومكان.

---

(1) ص: 174.

هذا من حيث شكل مسرح اللا معقول المغترب، اما مضمونه، فهو ينهض على إنكار لمنطق العقل الواعي، الأمر الذي يترتبّ عليه إغترابهم و تشاؤمهم و إحساسهم بعبث الوجود، فيهرعون الى الكوابيس و الى العقل الباطن، ومن هنا جاءت إبداعاتهم الفنية أقرب الى الشعر المشوب بالغموض، في حوارات متقطعة، بينها (هنيهات صمت) كثيرة بين عبارات غير مترابطة متأزمة مبطّنة قصيرة[1]، وكأنّ ما يجري بينهم من حوارات ليست حوارات مفهومة، بل هي حوارات بين الطرشان.

و الواقع فان إنكارهم للعقل لم يبتدعوه، و إنما دعت اليه الرومانسية – Romantism ، التي لم يلق روّادها بالاً للمنطق. اما إحساسهم بعبث الحياة وإغترابهم عن واقعهم، و إبتعادهم عن (الحشد)، فقد قالت بذلك الوجودية وأخذ منه كل من جان بول سارتر و مارتن هايدغر و ذلك في مصنّفاتهم الفكرية، و هناك من يرى ان الاغتراب (العبثي) لهوإستمرار للاغتراب (الوجودي).

فالاغتراب في مسرح اللا معقول يتم تصوير الوعي الحاد بخواء الحياة عبر تجارب معزولة، لكنها تلامس أعماق النفس المرتاعة الملتاعة أمام مأساتها الهائلة المستعصية على الادراك.. كأن تخاطب أشخاصاً غير موجودين او غائبين، او أصدقاء خياليين.. او تناجي المقاعد الخالية او الجدار، بوسائل قاسية عنيفة، و بذهنية فظّة.

---

(1) انظر: صموئيل بيكيت، مسرحية لعبة النهاية، الأيام السعيدة، ترجمة سمير أحمد ندا، القاهرة 1964، صفحات المسرحيتين كلها. وللمزيد انظر: دراما اللا معقول، من المسرح العالمي، مسرحيات: أميديه. ي. يونسكو، الاستاذ تاران: آرثر اداموف، الجلادان: فرناندو أربال، قصة حديقة الحيوان: ادوار ألبى، إختيار و تقديم: مارتن اسلين – ترجمة صدقي عبدالله حطاب، وزارة الارشاد، الكويت – الكويت، 1970.

وقد حملت هذه الحياة و حالة الاغتراب التي صار يعاني منها الانسان، حملت الفيلسوف الكاتب جان بول سارتر الى إدانة هذا العصر في مسرحيته (سجناء التونا)، لكن هذا المفكر أشاد – من طرف آخر – بالعصر لأنه بدأفيه الانسان يعي الخزي الذي يحطّم الانسان أخيه الانسان، ويغدو كلاهما مغتربَين فيه. فقد جعل الانسان من نفسه سائلاً و مجيباً، متهماً و قاضياً، ظالماً و مظلوماً، وهو يؤكّد بذلك حرية موهومة، وإستقلالاً ذاتياً زائفاً، كما يقول مقدّم كتاب اللا معقول الدكتورمحمد غنيمى هلال[1].

هنا نقتطف فقرات مما دار من حوارات (اللاحوار) في مسرحية (لعبة النهاية) و يقصد (نهاية الحياة) تلك الحوارات التي جرت بين شخوص المسرحية (هام، كلوف، الأم نل، والأب ناج)، ولاداعي ان يعرف المشاهد من هو المحاور، من المقصود، فكلهم سواء في إلقاء السؤال، و إلزام الصمت في الاجابة عليه.

هام: كلما إزداد المرء ضخامة إزداد إمتلاءً و خواءً.

ثم:

يضع كلوف (الأم نل) في صندوق القمامة، ويحكم الغطاء عليها . ويعود الى مكانه، ويقول: ان الأم نل توقف نبضها .

ويسأل هام: بماذا كانت تهذي؟

كلوف: قالت لي لن أذهب الى الصحراء.

هام: ملعون هذا الجسد الفارغ. أهذا كل شيء؟

كلوف: لا

---

(1) ص (د) من المقدمة.

هام: هل هناك شئ آخر؟

كلوف: لم أفهم.

هام: هل و ضعتها في الصندوق؟

كلوف: اجل.

هام: هل وضعت كل منهما[1] في صفيحته.

كلوف: اجل (ص:22 لعبة النهاية)

ثم:

كلوف (متبرّماً): ماذا في الأمر؟

هام: اننا لم نشرع بعد في أن... في أن.. يكون لنا ثمّة معنى!

كلوف: ثمة معنى! أنت و أنا، يكون لنا ثمة معنى (يطلق ضحكة)، يالها من دعابة! (ص: 92)

ثم:

هام: ستصبح مثلي أعمى، ستجلس هنا إلى الأبد، ذرة في الفراغ المظلم. ستقول لنفسك: لقد تعبتُ، سأجلس، سوف تذهب وتجلس، حينئذ تقول لنفسك انني جائع، سأنهض لأحضر شيئاً آكله. ولكنك لن تنهض. ستقول: ولكن طالما انني جلستُ فسأظل جالساً وقتاً أطول بعض الشيء، (يكرر جملة): سوف أنهض، وأحضر شيئاً آكله. ولكنك لن تنهض، ولن تحضر شيئاً تأكله. سوف يحيط بك فراغ لانهائي. (ص: 32 – 33)

ثم:

هام: ولكن من الممكن تماماً أن تموت في مطبخك!.

---

(1) يقصد الأب و الأم.

كاوف: سوف تكون النتيجة واحدة.

هام: أجل، و لكن كيف سأعرف إذا مُتَّ في مطبخك؟

كلوف: حسناً ... إن آجلاً او عاجلاً سوف تفوح رائحتي.

هام: رائحتك تفوح الآن. ان المكان كله يعبق برائحة الجثث.

كلوف: العالم بأسره. ص: 41.

ثم: في منولوج للأب ناج، يعبّر عن ذروة إغترابه. الأب ناج: كنتُ أنام سعيداً كالملك (!). وكنتَ توقظني لاستمع اليك. أضف الى ذلك انني لم أستمع اليك. ارجو أن يأتي اليوم الذى تكون فيه بحاجة حقالأن تجعلني استمع إليك، و تحتاج أن تسمع صوتي، لأستمع اليك تناديني مثلما كنتَ تناديني و أنت طفل غضّ الأهاب.إذ... كان يروّعك الظلام. و كنتُ أملُكَ الوحيد (هنا يقرع الاب ناج غطاء صفيحة (الام نل). يقرع بصوت أعلى. فأعلى يختفي نل في صفيحته يغلق الغطاء خلفه. (ص: 49– 50)

وفي مسرحية (الأيام السعيدة) لصموئيل بيكيت نفسه حوارات بين إمرأة (ويني) في نحو الخمسين من عمرها، وبين (ويللي) رجل في الستين من عمره. نقرأ:

ويني: اي فرح يغمرني حين أسمعك تضحك ثانية ياويللي. لقد كنتُ على يقين من أنك لن تستطيع الى الضحك سبيلا، لن تستطيع اليه سبيلا.. اعتقد أن بعض الناس قد يظنوننا مجرّد أشياء عارضة، ولكنني اشك في ذلك.. كيف يستطيع المرء أن يمجدّ الاله القادر على كل شيء تمجيداً أفضل من أن يلهو معه عابثاً على نكاته الصغيرة، خاصة تلك النكات التافهة اكثر من غيرها؟ (ص: 108)

ثم: في وسط مناجاة طويلة لـ (ويني) تستغرق اكثر من ست عشرة صفحة.

أتوسّل إليكَ ياويللي.. شفقة بي فحسب.. لا تستطيع؟ حسناً.. لن ألومك، لا.. انه لمن المرهق على تلك التي لا تستطيع الى الحركة سبيلاً أن تلوم ويللي لأنه لا يقدر على الكلام.. من حسن الحظ انني تمكنتُ من الكلام ثانية، ذلك ما أجده مُدهشاً للغاية.. فان المصباحين اللذين أمتلكهما، حين يخبو ضوء أحدهما وينطفىء، يشع الآخر ويزهو. (ص: 113)

ثم: يبدو أن شيئاً ما قدحدث... و يبدو ان شيئاً ما يحدث.. وليس من شيء يحدث، على الاطلاق، انك على حق يا ويللي.. غداً ستكون الشمس مرة أخرى بجانبي على هذه الربوة، لتساعدني إبان اليوم. (ص: 115)

ثم: ياويللي، الا تظن ان الأرض قد فقدت غلافها الجوي، ياويللي، الا تظن ذلك ياويللي؟ أما من رأى لك؟ حسناً. هكذا أنتَ، لم يكن لك رأى في أي شيء، و هذا أمر معروف، غالبا الكرة الأرضية. انني أتعجب في بعض الأحيان.. ربما ليس تماماً دائماً... شئ ما يتبقّى دائماً هناك.. من كل شئ.. يتبقّى بعضها.. لوكان العقل قد أدْبر.. لكنه لم يدبّر بالطبع... ليس تماماً... ليس عقلي (تبتسم)، ليس الآن (تفيض الابتسامة) لا لا.. لابد أنها البرودة الأبدية.. البرودة الأبدية المهلكة. (ص: 129 – 130)

والبرتو مورافيا – Moravia – 1907– 1990) اديب ايطاليا الشهير يكشف لنا في روايته الشهيرة (السأم) أحاسيس الغربة التي يعاني منها البطل الذي كان بمثابة ممثل لجيل كامل، جيل ترعرع تحت

راية الفاشية، قبل وخلال وبعد الحرب العالمية الثانية، أي راية الزعيم المستبد (بنيتو موسوليني. Mussolini – 1883 – 1945) تلك الراية التي إستنزفت دماء هذا الاديب و دماء الكثيرين. لكن المأساة – كما يعبّر عنها موراظيا – لا تكمن حتى في ذلك. فالمأساة هي أن ليست ثمة مأساة (!)، لأن لاوجود للنضال – حسب رأيه –، ولا وجود للنضال لأنه لاوجود للايمان بقضية ولا بالنفس، بل ولا وجود للاستياء والشعور به من كونك إنساناً مسحوقاً. وهنا يتجسد الاغتراب بأجلى صوره[1].

****

والذين قرأوا رواية الكاتب توفيق الحكيم (نهر الجنون) لابد أن يدركوا ان الرواية تحاول أن تعالج بطريقتها الخاصة مشكلة الاغتراب. فمن يشرب من هذا النهر يصاب بلوثة تجعله يبدو غريباً في نظر المجتمع الذي يهزأ منه وينبذه. وبمرور الزمن تزايد عدد الشاربين (المجانين) وتناقص عدد (العقلاء) بسرعة، وإنقلبت الآية وتغيّرت الأوضاع، وأصبح (العقلاء) قلة تتعرض لسخرية الاكثرية (المجنونة) التي صارت تنظر الى هذه الأقلية على أنها غريبة الأطوار، و يجب نبذها من المجتمع لما بها من جنون، لتفادي سَرَيان الجنون الى بقية أفراد المجتمع. ولم يبق سوى شخص واحد في آخر المطاف وكان يأبى على نفسه أن يشرب من النهر اللعين، و رفض أن يفقد عقله و قيمه و إعتباره.. لكنه صار يعيش مغترباً عن مجتمعه ولا يشعر بالانتماء اليهم. وقد عانى من إغترابه و من صموده، ثم لم يجد بدّاً في آخر الأمر – إلا أن يشرب من هذا النهر اللعين حتّى

(1) بوريس بورسوف، الاغتراب في الأدب العالمي من وجهة نظر إشتراكية، ترجمة كامران قرقداغي، مجلة (الأقلام) بغداد العدد (12) السنة (8) 1973، ص: 84.

يتناغم و جوده مع (هؤلاء!)، و يندمج معهم[1]، وينهي (إغترابه!) حسب ما إقتنع.

وشبيه بهذه الحكاية الرمزية ما كتبه (يوجين اونيسكو – Eugene Ionesco – 1912 – 1994) في مسرحية (الخرتيت) و فيها يتحوّل أناسُ مجتمعِ مدينةٍ صغيرةٍ الى هذا الكائن (الخرتيت) إلا أن (برنجيه) بطل المسرحية يرفض أن يمسخ.. ان يتحول مثلهم الى خرتيت.. فنراه يصيح: أنا و حيد تماماً الآن.. أنا لن ينال مني أحد .. ثم يخاطب رؤوس الخراتيت (أقرانه من قبل، وقد تحوّلوا) او مسخوا: لن أتبعكم.. لن أفهمكم.. سأبقى كما أنا .. انا كائن بشري.. كائن بشري.

ثم يصرخ: هل أنا أفهمُ نفسي، هل أنا أفهمُ نفسي؟

يصرخ: أبداً لن أصير خرتيتاً، أبداً، أبداً ليس في وسعي بعد أن أتغير.. أودّ حقّاً لوتغيرّت، كم اودّ ذلك، لكنني لاأستطيع.. لكن الويل لذلك الذي يريد أن يحتفظ بأصالته.. ياللمصيبة سوف أحارب العالم أجمع دفاعاً عن نفسي... انا الانسان الأخير في هذا العالم، وسوف أظل كذلك حتى النهاية، ولن أسلم. ثم يسدل ستار المسرح[2].

****

في جنس روائي إنتعش في أواخر الخمسينات واوائل الستينات من القرن المنصرم، وفرض نفسه على الساحة الادبية، ولاسيما في فرنسا، وبرز فيه أدباء عاشوا إغترابهم، كل على حده، وصار لهم صيتهم، وتمّثلوا فيما اطلق عليه (الرواية الجديدة)، وأبرز ممّثلي هذا الجنس الأدبي (آلان روب – جرييه، ناتالي ساروت، كلود

(1) انظر د . احمد ابوزيد، الاغتراب، عالم الفكر، مذكور، ص: 12.
(2) الخرتيت، طبع الدار القومية، القاهرة، (د . ت) ص: 140

موریاك، آلان بوسكيه وغيرهم أقل شهرة، وقد ثاروا على منجزات التكنيك الروائي الذي عرف عند جيمس جويس، و على أساليب التعبير الروائي الذي عرف عند (مارسيل پروست – M. proust – 1871 – 1924) وفرانز كافكا والبير كامي.

لقد و ضعت هذه (الرواية الجديدة) الانسان في مكانه الصحيح من أجل فهم أعمق للكون، وأصبح الاغتراب في هذه الرواية مختلفاً عما كان في الروايات السابقة عليها. وصار يعني الاحساس بعزلة الانسان وإنفصاله عن بقية العناصر اللاّ إنسانية والكون[1] هذه الروايات عمّقت حالة الاغتراب في الانسان، حين جعل القراء يضلّون الطريق عندما انتظروا من الرواية الجديدة ان تمنحهم ما وجدوه من قبل في الرواية التقليدية، فمفتاح هذه الرواية هو الشخصية المغتربة التي ليس لها ماض ولا قدر ولا أعماق.

وفي ادب نجيب محفوظ (1911 – 2006، جائزة نوبل 1988) نلحظ حالات الاغتراب لدى أبطال في روايات له، في هروبهم بتخدير أنفسهم، وإرتمائهم في احضان المومسات، في البحث العابث عن الأب الضائع، وإختزال بحثه غير الجاد، والرمزي، بارتكاب جريمة قتل، والهرب من البوليس.. الى الخواء.. الى غرفة مظلمة في فندق.. الى مقبرة.. وحيداً.. ليواجه مصيره.. فلاحل.. لاعند رجل القضاء.. ولا في المعابد.. ولا لدى أصدقائه القدامى.. ولا في الجنس. هذا ما نعيشه مع أبطال ثلاثيّته الشهيرة وفي (اللص و الكلاب) وفي (الطريق) و (السمّان و الخريف)، او في (ثرثرةَ فوق النيل) حيث مجموعة من اللامباليين.. وكيف يهدرون أوقاتهم في سلوكيات

(1) د. غالي شكري، صراع الأجيال في الأدب المعاصر، دار المعارف – مصر 1971، ص: 22.

مشينة طائشة، في مركب هرباً.. مركب شبيه بـ (بنسيون) روايته ميرامار.. وما أشبه (سعيد مهران) بطل (اللص و الكلاب) بـ (كاف) بطل رواية (المحاكمة) لفرانز كافكا.

ففي هذه الرواية[1] يخرج سعيد مهران من السجن الصغير(!)، ويحاول إستعادة زوجته التي تزوجت بسبب غيابه الطويل، ومعها إبنته، و تذهب محاولاته معها في إستعادتها أدراج الرياح، ويقتل في الظلام رجلاً ظناً منه انه (عليش سدره) زوج زوجته (!). و يفقد ثقته بالمحاكم، فكان قراره الاستعانة بشيخ كان من أصدقاء والده، هو الشيخ علي جنيدي في الجامع و هوى على يده يقبّلها، وهو يدفع دمعة باطنية إستقطرها من جوّ الذكريات.. (خرجت اليوم من السجن.. يامولاي) هزّ الشيخ رأسه في بطء و قال فيما يشبه الأسى:

- انت لم تخرج من السجن. أعاد سعيد عبارته على مسامع الشيخ. أجابه هذا: وباب السماء كيف وجدته؟

- لكني لا أجد مكاناً في الأرض، وإبنتي أنكرتْني. وكان أبي يقصدك عند الكرب (ص: 25)

فقال الشيخ كالمترنّم: قالت المرأة السماوية: اماتستحي ان تطلب رضا مَن لستَ عنه براضٍ؟!).

و ضجّ الخلاء في الخارج بنهيق حمار، خَتم بحشرجة كالبكاء.

عاد يسأل الشيخ: الاترحّب بى؟

ففتح الشيخ عينيه قائلاً: ضّعُفَ الطالبُ و المطلوب.

وشاء سعيد مهران ان يشكره: وانت يامولاي جدير بكل شكر.

---

(1) اللص و الكلاب، مكتبة دار مصر للطباعة، 1962.

فقال الشيخ: اللهم انك تعلم عَجْزي عن مواضع شكرك فاشكر نفسك عنّي.

فقال سعيد برجاء: انى بحاجة الى كلمة طيّبة منك.

فقال في عتاب حليم: لاتكذب..

عاود كلامه: خذ مصحفاً وإقرأ..

فارتبك سعيد قليلاً ثم قال بلهجة المعتذر:

- غادرتُ السجنَ اليوم و لم أتوضّأ.

- توضّأ واقرأ..

فقال بلهجة جديدة شاكية: أنكرتني إبنتى، و جفلت مني كأني شيطان، و من قبلها خانتني أمّها!

- توضّأ واقرأ.

- خانتني مع حقير كان من أتباعي، تلميذ يقف بين يدىّ كالكلب، فطلبتُ الطلاقَ محتجة بسجني،

ثم تزوّجْت منه..

- توضّأ واقرأ..

فقال سعيد باصرار: و مالي، النقود والحلي، إستولى عليها، وبها صار معلّما قد الدنيا، وجميع رجال العطفة (المحلّة) أصبحوا من رجاله.

- توضّأ واقرأ..

فيغادر سعيد محتاراً الشيخ والجامع، لأن جنيدى الغائب عن الارض، والغائب في السماء، عجز عن حلّ ورطته و إسعافه، وهو يردّد مع نفسه: ولكن هل من مأوى آخر آوي إليه؟ (ص:32).

(هاك الشيخ متربعاً على سجادة الصلاة غارقاً في التمتمة)، ثم (وهذه الحجرة العتيقة لم يكد يتغيّر منها شئ) و يعيش جنيدي في حالة هذيان و غياب عن الحوار الفاعل، فرغم حالة الاغتراب التي عاناها سعيد في (ومع) حضرة الشيخ ورغم تدافع جُمل المبتلي لجذبه نحوه ونحو حالته المأزومة، و محاولته لتذكير الشيخ بماضي علاقته مع أبيه ومعه، حين كانا من مريديه، خاصة الأب، حين كان سعيد طفلاً يلهو في حوش الجامع، لكن الشيخ يدعوه للتحليق عن الواقع: (انت تريد بيتاً ليس الاّ..). ص: 21.

وحين تتابعت عينا سعيد طابوراً من النمل يزحف بين ثنيّات الحصير يتضرّع الى الشيخ طالباً حلاً، قلا يجده لدى الشيخ، سوى ترديد : (توضّأ واقرأ)[1].

كلاّ: بُتَّ لعبةً في أيدي الخدع، و هذا نذير بالنهاية. ترامى له من بعيد نباح كلاب.. تراجع في فزع. هاهو لوحده.. غريب في أرضه.. بين قبور أهله.. واوغل بينها والنباح يشتَدّ. ألصق ظهره بقبر ثم أشهر مسدّسه وهو يُحَمْلِقُ في الظلام موقناً بدنوّ الأجل. أخيراً تقدّمت الكلاب و انقطع الأمل. وقالت حياته كلمتها الأخيرة بأنها عبث. و من المستحيل معرفة مصدر النباح الذي ينطلق مع الهواء في كل موقع، ولا أمل في الهروب في الظلام.. نجا الاوغاد وحياتُك عَبث.

– أنت محاصر ياسعيد من كل الجهات، فكر جيداً، وسلّم نفسك.

وفي جنون صرخ: ياكلاب. و واصل إطلاق النار في جميع الجهات.

---

(1) د. عبدالله خليفة. نجيب محفوظ من الرواية التاريخية الى الرواية الفلسفية، الدار العربية للعلوم – ناشرون (بيروت) مكتبة مدبولي (القاهرة). منشورات الاختلاف (الجزائر)، 2007، ص: 77.

يسود الصمت.. ويتغلغل في الدنيا جميعاً.. وحلّت بالعالم حال من الغرابة المذهلة.. و تساءل عن... لكن سرعان ما تلاشى التساؤل.. و بلا أدنى أمل.. وظن أنهم تراجعوا وذابوا في الليل.. وانه لا بدّ قد إنتصر.. وتكاثف الظلام فلم يعد يرى شيئاً ولا أشباح القبور.. و غاص في الا عماق بلا نهاية.. وأخيراً لم يجد بدّاً من الاستسلام، فاستسلم.. بلا مبالاة. (ص: 175)

تلك هي النهاية الفاجعة لبطل إغتربت عنه المؤسسات.. واغترب هو عنها.. الشيخ في معتكفه لم يمنحه الجواب.. الصديق القديم خان صداقتهما بعد أن خان مبادئه و غدا محامياً بارزاً تنطلي مرافعاته على الناس السذج.. وأدار ظهره للمحاكم.. أخيراً إرتمى في احضان مومس ساعدته بكلّ السبل.. بعد أن عرفت أنه قتل عن غير قصد بريئاً ظنّاً منه انه الرجل الذي تزوج زوجته أثناء ما كان قابعاً في السجن في قضية سابقة... فتوالى عليه إغتراب من طراز آخر.

كما يستشعر المرء باغتراب كمال عبدالجواد بطل هذا الروائي في ثلاثيّته (بين القصرين، السكرية وقصر الشوق) التي فرغ من كتابتها قبل ثورة يوليو 1952 بأشهر قليلة، و بدأ ينشرها بين 1956 – 1957، فيناجي كمال نفسه في قصر الشوق: (لم أعد من سكان هذا الكوكب، غريب أنا، وينبغي أن أحيا حياة الغرباء). يتساءل أحد الباحثين عن أزمة كمال: مالذي أورث كمال هذا الهم المقيم الذي بات يؤرّقه، وأحال حياته كآبة مقيته؟[1]. يأتي الجواب على هذا التساؤل من جملة فقرات تعبّر عن مكنونات صدر هذا الشاب المأزوم لأكثر من سبب، فقد عاش إنكسارات في علاقاته.

---

(1) احمد ابراهيم الهواري: البطل المعاصر في الرواية المصرية، طبعة وزارة الاعلام – بغداد، 1976، ص: 283.

لقد عصف الشك بايمان كمال الديني، فأصبح شكاكاً غريباً عن ذاته و عن المجتمع، غريباً في منفاه الفكري. .. تراءى له شخصه التعيس و هو يقف وحده امام قوىً غاشمة، و جرحه ينزف فلا يظفر بمعين... عجز عن الوصول الى الحقيقة، و جعله يفزع من إتخاذ موقف.. ولا يستطيع الحراك والعمل، فالعمل شيء رهيب.. لقد غدا (هاملت) آخر مشلول الارادة من حمل العبء.. ساخطاً على القدر الذي خصّه هو بهذا العبء.يقرر دفع ضريبة فادحة يتقاضاها التاريخ من كل من يواجه معركة، فيقرر تارة ان يضطلع بدور (اللامنتمي)، وتارة دور الانسان الكبير القلب الذي تضعه عواطفه النبيلة فوق المعركة.. وهل يستطيع المرء أن يعيش في قمقم أنانيته سعيداً، إذا كان إنساناً حقاً؟[1]. والشعور بالعزلة يجعل كل شئ يبدو غريباً.. و شبيه بكلام كمال ما يذكره (نيقولاي برديائيف- Nicolas Berdyaev – 1874 – 1948) الذي يدعو إلى نبذ العزلة[2]:

قال كمال: لم أعد من سكان هذا الكوكب.. غريبٌ أنا وينبغي أن أحيا حياة الغرباء[3].. فهو حائر وسط مجتمع هابط.. مريض.. لايشعر انه مريض.. انه الاغتراب الحقيقي ولاشك.. بدأ يتساءل، وقد فقد إيمانه بكل القيم.. يتساءل عن الغاية من وجوده وسط هذا الحشد . يقول (كولن ولسن) عن هؤلاء المغتربين، او كما يسمّيهم اللا

(1) قصر الشوق 347.

(2) كتابه (العزلة والمجتمع) ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة. وزارة الثقافة والاعلام. بغداد ط 1986/2، صفحات 113 – 119، 123، 216.

(3) قصر الشوق: 355.

مُنتمين: انّ مشكلتهم هي (لاحقيقية) حياتهم، وهم يدركون ذلك حّقاً حين يكون سبباً في إيلامهم، الا أنهم لايدركون مصدر هذا الألم[1].

بدأ كمال الشكاك الغريب في منفاه الفكري، يزحف الشك على ايمانه بالقيم، فيهزّها في عمقها المستكن في صدره، والمتغلغل في حناياه.. كلما واجه هذا الشك في حياته وزعزعهُ القلق. ولكن هذا الشك كان نوعاً من الهروب كالتصوّف والأرتياب من العلم[2]. وميزة الانسان على الكائنات الأخرى هي انه يستطيع أن ينهي حياته بمحض إرادته[3].

يستطرد كمال البطل الخائب في حبّه لعايدة في مناجاة نفسه: ألم الحب الخائب، وألم الشك، وألم العقيدة المحتضرة. ان الموقف الرهيب بين الدين والعلم أحرقَكَ. ولكن كيف يسمح لعاقل أن يتنكر للعلم[4]. يواصل مونولوجه: لستُ كافراً، لازلتُ أؤمن باللّه، اما الدين...؟ اين الدين؟ لقد ذهب كما ذهبَ رأسُ الحسين، كما ذَهبْت عايدة، وكما ذهبت ثقتي بنفسي[5]... ونورُ اللّه، أليس هو نور الحقيقية؟بلى. وسيكون (كمال) فى تحرّره من الدين أقرب الى اللّه مّما كان فى إيمانه به، فما الايمان الحقيقي الا بالعلم... ولو بُعِثَ الأنبياء ما اختاروا سوى العلم رسالةً لهم[6].

وفي روايته (ثرثرة فوق النيل)[7]. إختارت شخصياتها العزلة داخل

---

(1) اللامنتمي، مذكور، ص: 76، 93.
(2) السكرية: 395.
(3) السكرية: 385.
(4) قصر الشوق، ص: 371.
(5) نفسه، ص: 372.
(6) نفسه، ص: 375.
(7) طبعة دار الشروق، القاهرة 2012.

عوامة، هذه المرّة، وليس في پنسيون، كما في (ميرامار)، او فندق كما في (الطريق). والثرثرة ثرثرة أناس مستلبين فقدوا إحساسهم حتى إحساسهم بالاغتراب.. فهرعوا إلى عوامة ليمارسوا الادمان بشكل طقوسي، وعبثا يبحثون عن مسكّنات، عن إغراءات عابرة في منفى، فوق مياه تتلاطم أمواجها، ويرتبطون بأرضهم عبر طريق ضيّق مصطنع فوق النيل، تستمر حالة الاغتراب و الاحساس بالّلا نهاية، وقد فقد كلّ شيء معناه.

شخصيات الرواية تلجأ كل مساء الى العوامة هرباًمن واقعها وتمارس الادمان و التفاهات، و تدور بينهم النرجيلة (الجوزة)، وتسير لقاءاتهم في حركة لولبية عاتية. فليس ثمّ حب أو تواصل او قدرة على الحب، يعانون الاغتراب فيهربون بجلدهم الى دنيا العوامة.

تقول ليلى زيدان إحدى شخصيات الرواية انها (تعذّب نفسها بالحب العقيم، وتتوغل في الفضاء كسفينة كونية أفلتت من مدارها). يقول آخر: (اذا عاش حب شهراً كاملاً في زماننا الصاروخي فهو حبّ معمّر!)[1]: وتعود ليلى زيدان لتعلن عن خيبة أملها وإحباطها: (الويل لمن يحترم الحب في عصر لا يكنّ للحب احتراماً)

انّها أزمة رجال في مجتمع قمعي يشعرون بالغربة حين اكتشفوا ان قيم الجدية التي تبنّوها بحماس لم تحّقق لهم النجاح الذي حلموا به، فهربوا من أزمتهم وانخرطوا في حياة الهذيان. في نهاية رحلة الوهم يكتشف إنسان العوامة انه لايقل إغتراباً و تعاسة عما كان عليه قبل بدايه إقلاعهم، فالوهم نفسه أصبح سجناً آخر.

(1) ثرثرة فوق النيل، ص: 110.

وليكن، عبدالرحمن منيف نموذجاً آخر لحالة الاغتراب، بعد كل ذلك. هذا الروائي الملتزم بقضايا شعبه – كما و صفه د. فيصل درّاج. فقد رصد منيف في روايته (شرق المتوسط) كما في أعماله الأخرى، – مثل مدن الملح – بحسٍّ مأساوي وغاضب، صناعة الموت في السجون التي تقتل الانسان ويقتل أحاسيسه قبل أن يغادر دنياه بموته الحقيقي. فعلى السجين الذي دفعه حلم الثورة الى العمل السياسي لتغيير الواقع غيرالسوي، المغترب، عليه أن يتحملّ صنوف التعذيب، وأن يسمع صراخ رفاقه في الزنازين المجاورة، و يستمع الى الجلاّد يقرأ له (اعترافاته) المنتزعة بالقوة، إعترافات تجمع بين الوشاية و تدميرالذات والاهانة الروحية، و تعلن أن مناضلاً آخر قد (سقط) وكفّ عن المقاومة، وأن على رفيقه الصامد أن يقاسمه السقوط.[1]

يتكشف معنى السجن في عطب الروح و تدمير القيم و تغريب السجين الحالم بدفعه إلى خيانة رفاقه، وأن يبحث عن نجاة مستحيلة مجلّلة بالعار وكراهية الذات. فيتجلّى إغترابه بأجلى صوره.. حين يعمل الجلاد على إلغاء القيم و العلاقات و الاحلام، و استبدالها بـ (قيم) جديدة تعيد خلق إنسان على هيئة مشوّهة مغتربه، فالسجّان.. الحاكم المستبد، لا يسمح للمناضل القديم أن يخرج من السجن كما كان، بعد أن يخضعه لـ (تربية) جديدة يتخلّى بها عن حياته السابقة و معاييرها[2]، و يعاني الاغتراب فى أعماقه.

****

(1) د. فيصل درّاج، عبدالرحمن منيف ورواية الالتزام، إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص: 18

(2) د. فيصل درّاج، المصدر نفسه، ص: 19.

في رواية عن البطل المحبط الذي يعاني الاغتراب و التوحد بعد ان فاض الشوق الى حياة هنية، إنسان مهزوم، في داخله بذرة طيبة لم تمحها سنوات بحثه عن الاستقرار. نعم مازال تربطه علاقه بزميل دراسته في كلية الحقوق ببغداد المحامي عبدالرحمن منصور، والمحامي البارز يوسف الديواني، والسيدة الارملة الثرية هناء التي يقضي معها ليالي حلوة، ثم بدرية الطيبة و إبنها المعّوق، لكن كل هؤلاء لا يستطيعون إنتشاله من الوهدة التي اوقع نفسه فيها: فيغدو إنساناً يبحث عن ظلّه في إغتراب مميت في حياة مملّة بين جدران فندق رخيص، ويبحث عن نفسه في أزقة المدينة و شوارعها. يحدق في إنسان يتبعه.

كان سمير احمد رؤوف – سميه – يتبعُهُ.. هو وليس غيره (ص: 128) فيقتل سميرُ سميراً، فهو القاتل والمقتول هو الضحية وهو الجّلاد. ويسري قصّة قتله – بل قل إنتحاره إلى صديقه عبدالرحمن منصور. رواية تطفح بحالات إغتراب البطل، كتبها الروائي العراقي موفق خضر[1]، نرصد فيها هذه الحالات في مشواره إذ يقول: في الصباح الباكر، إستيقظت بتأثير الثقل المدوّخ الذي يموج كالضو ضاء في رأسي. سمعت الحركة التي تسعى في الشارع، غير مبالية ولا آبهة لأيما شيئ جديد. فالصباح كالصباحات الأخرى، واليوم كالأيام التي إنقضت دون ان يستجد ثمة جديد في الحياة.. وأبصرتُ من خلال جفني المثقلتين، ضوء النهار يتسلل من خلال فجوات رفيعه مستطيلة تحدثُها حركة الستائر الباهته اللون في الغرفة (ص: 6).

مازال البطل سمير المحامي يناجي نفسه بين جدران الفندق المتهرئة: هذا الصراع الذي يرميك أحياناً الى نوع من العزلة، الى

(1) الاغتيال و الغضب، منشورات وزارة الاعلام – بغداد 1974.

أفكارك ونفسك تمحّصها و تتعذب بها، ثم ماتلبث ان تعاند الحقائق و تتنكر لها. (ص: 19)

ثم: (قضيتُ ليلةً كالجحيم، ملآى بالكوابيس و الأصوات الجانحة و صور الناس الموغلين في الرثاثة و الدمامة والبشاعة و صور لمخلوقات مختلفة جهمة الملامح عبوسة غريبة.. وتراءت لي الهاوية المعتمة المخيفة تشدّني اليها بقوة لاتقاوم، فأصرخ وأصرخ حتّى يفح[1] صوتي و تعلو الاستغاثه. ولامحبيب، إلا ما يتردّد من صدى موحش مريع ينغل في جسدي الراعش المعروق.. أتقلّب في الكوابيس حتّى أنتهي الى فسحة لا أكاد أشم فيها الهواء، فأشعر بالاختناق و الموت يمتد بين هامة الرأس و إمتداد الجسد الهاجع المرتعب.. وأصرخ.. (ص: 82)

****

ويترتم شاعر العراق المغترب سعدي يوسف فيما يشبه شعراً، في ترنيمة سجين في بئر السلّم:

كم قلتُ لكِ: الليلة لاتأتي..

انا مرمي في أسفلِ بئر السُلّم. كم حاولت (الأمر لعدّة ساعات) أن أخطو، حتى أولى خطواتي، لكني أحسستُ بأني ملزوقٌ، أني مخلوقٌ من سالفِ أيام الخلق، بلا قَدمين... أنا الزاحفُ. لايمكنني أن أزحف. لستُ التسماحَ، ولا يمكنني أن أسعى، لستُ الحيّةَ. مرميٌ في أسفلِ بئر السلَّم. أسمعُ من حيتُ أنا، المطر المُساقِطَ، أسمعُ بين الغفلةِ والأخرى طيراً ليليا.

(1) يفح: ينفخ أثناء نومه، أخذتة بحّة في صوته، والفحيح: صوت الأفعى.

هل أنا أسمعُ صوتي؟

كم قلتُ لكِ: الليلة لا تأتي...

سيكونُ فراشي خشباً بمسامير. الغابة في ما يبدو خلف بُحيرة قارونَ تعالتْ في شبّه تهاويلَ.. نبات يُسّمى شجراً، لكن الأغصانَ تُدَلّي أذرعةً و رؤوساً. لن يأتي الطيرُ، ولن أشهد أغنية السنجاب على العَشبِ. الساعة مقفرةٌ منذُ سنينَ...

قرون؟ قد كنتُ رأيتُ، ولكن قبلَ سَبعمائة، ما أوشكَ أن يغدو مَرْكَبةً لفضائيينَ بساطاً للآتي. لكني الآن سجينٌ في بئر السّمِ هل أنا أسمعُ صوتي؟

كم قلتُ لكِ: الليلة لا تأتي...[1]

****

في كتاب (تأملات في الفكر الانساني)[2] في اللوحة الخامسة تحت عنوان (على طريق وحدة الوجود) ثمة سياحة فكرية و حوار بين زرادشت و جبران خليل جبران[3]، الاديب اللبناني المعروف (1883 – 1931) فيه صوت نبي يناجي في إغترابه:

ابداً لن أبرح هذه المدينة الا بقلبٍ جريحٍ

طويلة هي أيام حُزني التي قضيتُها بين أسوارها

(1) سعدي يوسف الأعمال الكاملة، الجزء السادس، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا) – بغداد 2009، ص: 429.

(2) تاليف الدكتور عبدالقادر محمود، دار الفكر العربي، القاهرة 1974.

(3) صاحب كتب: النبي، يسوع ابن الانسان، الارواح المتمردة، الاجنحة المتكسرة، العواصف، المواكب، آلهة الارض، وغيرها، والنص المذكور من كتاب (النبي).

و طويلة كانت ليالي و حدتي فيها!.

ومن ذا يستطيح أن يودّع و حدته وأحزانه...

ولا يختلج قلبه بالأسى...؟

عديدة هي قطرات مهجتي التي نثرتها فوق طرقاتها.

و عديدة هي فلذات شوقي التي تهادت عارية في شعاب تلالها.

ان ماانزعه اليوم عن جسدي ليس ثوبي،

بل هو جلدي أمزّقهُ بيديّ هاتين.

ان ما أنزعه اليوم ليس فكرة أخلفُها ورائي

بل هو قلب أنضجه الجوع وأرهَقه الظمأ.

وما أنا بعد بمستطيع أن أطيل البقاء[1]...!!

****

يحيى حقي روائي مبدع مصري معروف، رغم قلة إنتاجه، وتعتبر روايته (قنديل ام هاشم) أحد الاعمال الفذة في تاريخ الأدب القصصي في مصر، كما كتب مجاميع قصصية منها (أم العواجز) التي ظهرت عام 1955، وبها قصّته (إحتجاح) و مجموعة (دماء و طين) التي ظهرت في العام نفسه. يقول الناقد غالي شكري عن أدب (يحيى حقي)[2]: في غيبوبة إنحطاط العيش والوعي – تصطدم بجُدُرٍ سميكة تدمي صاحبها، وتخطط حياته بلون المأساة، والمأساة هناك

(1) د. عبدالقادر محمود، مذكور، ص: 205.

(2) ازمة الجنس في القصة العربية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1971، ص: 140.

ليست مأساة وجودية، ليست ثورة على اللا معقول، وليست مأساة اجتماعية، ليست ثورة طبيعية.. و لكنها مأساة التناقض المرير بين العناصر الأصيلة في طبيعة الفرد، تستمد القليل من مأساة الوجود الانساني، الكثير من مأساتنا الاجتماعية. ثم تنفرد في النهاية بخصائص ذاتية مستقلة نابعة من ضراوة الصراع الذي لايمل بين الانسان و نفسه، وبين الانسان والمجتمع، وبين الانسان و الطبيعة[1].

****

وفي الاغتراب في الأدب النسوي تقول القاصة و صال خالد:

«أنا أتألم وحدي، أموت وحدي إذن أنا أحيا و حدي. كل مشاركة باطلة، وكل تعاطف زائف، وكل تواصل مقطوع، وكل نشاط بلا طائل، و العقل يشقى و الجنون هروب عاقل من عالم العقل.. او اللاعقل»[2]. هكذا تقول القاصة معلنة غربتها حتى حين تشارك الآخرين و تتعاطف معهم، فكل تواصل مقطوع.. الخ. كل هذا بسبب إحساسها بصوابية الفرار (غير العاقل من واقع لا معقول)، وهو ينهمر علينا من سماء لا تغطيها الغيوم... إحتجاجات همّها و جودي.. تروّعها صدفة الموت العبثية، فتهرب من عالم الأحياء دون ذنب او خطيئة[3].

لكن بطلة الاغتراب تشعر شعوراً تجريدياً مضخّماً باغترابها. فوضعها يستمدّ الشمول من تجريد الاغتراب كمفهوم و جودي كوني يتخطّى الأوطان. ان الوطن الذي تشتاقه زميلتها يتراءى لها إنتماءً

(1) غالي شكري، ص: 138.

(2) عفيف فراج: تذكرة الاغتراب في كتابه (الحريه في أدب المرأة)، دار الفارابي. بيروت 1975، ص: 159 – 167.

(3) نفسه، ص: 160.

إنسانياً مستحيلاً لأن الوطن بالنسبة لها ليس إلاّغربة تنسحق فيها الانثى و تغترب. و بهذا المنظور يتسع الاغتراب فيصبح قدرياً شمولياً و يبدو التشرّد فيه جزءاً من كل، و تذكرة أخرى لمتاهة الغربة يجعلها كغيره ممن لهم وطن بالمفهوم الجغرافي[1].

تقول و صال خالد: «الظلم... التشردّ... الموت الاصطناعي... والموت الطبيعي.. تعدّدت الأسباب والنتيجة واحده: التمزّق... الضياع... الوحدة».

وفي نهاية مسك الختام «الموت». كل شيء بدا لي عبثياً. الخطأ بدأ منذ الأزل.. منذ بواكير و جودنا.

وأخيراً

هذه النماذج القليلة تعكس حالات إستشعار (الانسان الانسان) باندحاره أمام القهر التطويعي للوعي وإنعكاساته في مقاساة حالات القلق و تشوّه الخلق و الخوف و العزلة و الاستلاب، فينشأ الاغتراب كمدرك عقلي او وجداني، و تبرز معه حالة من الانفصال والضبابية و خراب الداخل و التصدّع بين عالمي الوعي و اللاّ وعي، والمغترب عن الجسدالاجتماعي، مغترب عن و قائع أيّامه، و معاناة غيبوبة عالمه الخاص وتيبّسها، فينشطر عن وعيه إلى عالمين: عالمه الخاص و عالم غريب إبتعد عنه.

فاغترابه بانكفائه الى ذاته ينشأ عندما يصطدم لاوعيه مع معطيات الوعي، فيتصومع (يتقوقع) بلا وعي، اويعيش إستلابه.

لقد صار إغتراب المفكر، وما عكسه جملة من الأدباء المبدعين

(1) نفسه، ص: 164.

وجسّدوه في نتاجاتهم، و عانوا ما عانوه من واقع محنهم بدلاً من مجابهته او حل و تفكيك معاناتهم في محاولة التغلّب عليها. والاغتراب النفسي – في حالات الانفصام و العصاب – أشد إيلاماً، فسرعان ما يجر معه (صاحبه) الى حالة من التوحّد و البعد الوجداني، فتهيمن عليه العزلة و تعتم عليه أفكاره[1].

(1) د. ريكان إبراهيم، علم النفس و التاريخ، سلسلة المؤسوعة التاريخية، وزارة الثقافة و الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد – 1987، ص: 29.

اسماء الأعلام التي وردت في متن الكتاب

(خارج نطاق أسماء أصحاب المصادر المذكورين في القائمة)

ادوارد البي: كاتب مسرحي ضمن تيار اللاّمعقول.
آرثر اداموف: كاتب مسرحي ضمن تيار اللامعقول.
ارسطو: كبير فلاسفة الأغريق.
آرنولد توينبي: مؤرخ وفيلسوف تاريخ بريطانى شهير.
افلاطون: كبير فلاسفة الأغريق.
آلان بوسكيه: روائي ضمن موجة (الرواية الجديدة).
آلان روب – جرييه: روائي ضمن موجة (الرواية الجديدة)
الكسندر پوپ: شاعر انكليزي.
إليوت (ت . س) شاعر انكليزي شهير.
إميل دوركهايم: عالم إجتماع فرنسي.
أنتوني ديڤيد: باحث إجتماعي أمريكي، من جامعة هارڤارد.
اوتو رانك: باحث في مجال الاغتراب، مؤلف (صدمة الولادة).
اوغسطين: (قديس) وكاتب كبير، مؤلف (مدينة اللّه) والاعترافات.
باور: مفكر تأثر بأفكار هيغل .
برتولد بريخت: كاتب مسرحي ألماني كبير.
بلزاك: روائي فرنسي شهير
بنيتو موسوليني: حاكم ايطاليا المطلق قبل وخلال الحرب العالمية الثانية.
پول تيليش: مفكر الماني هاجر إلى المانيا عام 1933.
پولس: قديس كاثوليكي، اطلق عليه لقب رسول الأمم.
توفيق الحكيم: كبير كُتّاب المسرح في مصر.

توماس مالثوس: عالم إقتصاد، دعى إلى تحديد النسل.
توماس هوبز: فيلسوف ومفكر سياسي، مؤلف كتاب (**ليڤياثان**).
جبران خليل جبران: المفكر اللبناني. إشتهر في المهجر
جورج **يونيڤر**: مفكر الماني.
جون ستيوارت مل: فيلسوف واقتصادي انكليزي.
جون شار: مؤلف كتاب (الهروب من السلطة).
جيمس جويس: روائي معروف.
الحسن المجتبى: الامام الثاني عند الشيعة بعد والده علي، من نسل فاطمة.
الحلاج الحسين بن منصور: أشهر متصوف في الاسلام، تم صلبه بعد تقطيع أو صاله في بغداد، بتهم ملفقة.
ابن رشد : اشهر فيلسوف عقلاني في ثقافة المسلمين.
زرادشت نبي بلاد فارس، قبل الاسلام.
سپينوزا : فيلسوف هولندي متحرر الأفكار.
سقراط: فيلسوف اغريقي شهير.
سنيكا : فيلسوف روماني رواقي في القرن الأول.
ابن سينا : أحد كبار الفلاسفة في ثقافة المسلمين.
شيشرون: مفكر وخطيب روماني مفوّه.
عبدالرحمن الثالث: خليفة بني امية في الاندلس.
الغزالي: حجة الاسلام، محمد ابو حامد .
الفارابي: احد كبار الفلاسفة في ثقافة المسلمين.
كافكا، فرانز: روائي جيكى كتب بالألمانية.
فرناندو اربال: كاتب مسرحي ضمن تيار اللامعقول.
فريتز ديساور: مفكر ألمانى.

فيدون: مفكر، تلميذ سقراط.
فيلون: مفكر سكندري في القرن الاول.
فيورباخ: مفكر ألماني علماني في القرن التاسع عشر، تأثر بافكار هيغل .
كارل ياسپرز: أحد كبار فلاسفة الوجودية.
كالفن، جون (يوحنا): أحد مؤسسي الحركة البروتستانتيه.
كارين هورني: مفكرة ومحللة نفس ألمانية.
كاوفمان: مقدم كتاب شاخت (الاغتراب).
كلود موریاك: روائي فرنسي.
كولن ويلسون: فيلسوف انكليزي في القرن العشرين.
كيركيجارد (سورين): أحد كبار فلاسفة الوجودية.
كينيث كينستون: أحد المعنيّين بفكرة الاغتراب.
لويس فيرير: أحد المنعيّين بفكرة الاغتراب.
مارتن لوثر: مؤسس العقيدة البروتستانتية في المانيا .
مارسيل پروست: روائي فرنسي معروف.
ماكس هوركهايمر: مفكر ساهم في تأسيس مدرسة فرانكفورت النقدية في المانيا .
مالك بن أنس: مدشن المذهب السنّي الذي عُرف باسمه، واشتهر في بلدان المغرب والاندلس.
ماني: مؤسس العقيدة التي سمّيت باسمه في بلاد فارس، بعد المسيحية أعدمه بهرام الاول.
محمد غنيمي هلال: ناقد مصري.
محي الدين بن العربي: أحد كبار رجال التصوف في الاسلام.
ملڤين سيمن: أحد المعنيّين بفكرة الاغتراب.
مورجان (لويس هنرى مورجان): عالم إجتماع امريكى معروف.

المهدي المنتظر: (محمد الامام الثاني عشر عند الشيعة الامامية المختفي).

نيتشه: فيلسوف الماني معروف من القرن التاسع عشر.

هتلر (أدولف): زعيم المانيا النازية.

هوسرل (ادموند): مدشن مذهب الفينومينولوجيا (الظاهرية)

هولدرلين: شاعر الماني.

هيراقليطس: مفكر اغريقي.

هيس (Hess) أحد المتأثرين بأفكار هيغل .

يحيى حقى: روائى مصرى.

مصطلحات وردت في ثنايا الكتاب

الأتمتة Automation

ارتياح إرضاء Gratification

الاستياء (النقمة) Resentment

الاصلاح Reform

الاغتراب الذاتي Self Estrangement temptation

إغواء. إغراء Temptation

إفسس: مدينة على بحر ايجة، كان لها أهميتها في تراث الرومان والمسيحية

الانسلاخ. عدم الاندماج. الانفصال Detachment

انطولوجيا Ontology

الاورفية (نزعة): تنسب الى اورفيوس من شعراء ملحمة هوميروس Orpheus

الباطل Untruth

البروليتاريا: الطبقة العاملة في المصانع Proletariat

التركيز على الذات Egocentricity

التشاؤم. السوداوية Pessimism

التشيّؤ: تحويل العلاقات بين الناس الى علاقات بين الأشياء

التغرّب Occidentosis

التلاشي Fleeing

التناقض Contradiction

التوتاليتارية: الانظمة الشمولية الاستبدادية Totalitarian

الثورة Revolution

الحشد Mass

الدفء العاطفي Affective warmth

الدهماء: من ينتمون الى قاع المجتمع، من المعدمين Maltitude

الديالكتيك (الجدل) الجدلية الهيغلية: Dialectic
الذاتية. المذهب الذاتي. Subjectivity

ربيع پاريس 1968: إنتفاضات عمت مدناً اوروپية

الرواية الجديدة: الجنس الروائي التي ظهرت في فرنسا خاصة
الرومانسية: حركة ادبية وفنية عمّت أوروبا في نهاية القرن الثامن عشرRomantism
زرادشتية: عفيدة انشأها زرادشت في بلادفارس في العهد الاخميني والساساني: Zoroastrianism
السادية: إنحراف نفسي وجنسي يتلذذ في إلحاق الاذى بالآخر Sadism
السقوط Falling
الصنمية Idolatry
الطوطمية: عبادة شيء ما حيوان، نبات Totemism
ظاهرات العقل: كتاب ومصطلح: Phenomenology of Mind
عدم الثقة. ارتياب Distrust
العزلة الاجتماعية Social Isolation
العزلة الخلاقة Creator Isolation
علاقة وجود إنساني (المتواجد: كلمة المانية) Dasien
الغربة الذاتية Estrangment Self
الغنوض: مذهب قديم باطني (سرّي)، مصطلح اغريقي اوما يعرف بـ (العرفانية) Gnosticism
اللاّمعقول Absurdness
اللاّمعنى، غياب المعنى Meaninglessness
اللاّ معيارية: فقدان المعايير Anomie Normalesseness
اللاّ منتمي: The Outsider
فائض القيمة (في هامش الصفحة) Value added
الفرار، التلاشي Fleeing
فقدان السيطرة Control lossing

الفيتشية: عبادة أو تعلق شديد بشيء ما Fetishism
الفيثاغورية Pythagorasism
قانون التقدم المتزامن Low of Simultaneous advance
القطيع Herd
كتلة الجمهور (مجتمع الحشد) Crowd togather Mass Society
مازوكية: إنحراف نفسي وجنسي، يحب ان يلحق به الأذى من الآخر
مأساة الاغتراب Tragedy of Alienation
مأساة المصير (القدر) Tragedy of Fate

مانوية: عقيدة ماني ظهرت في بلادفارس والعراق قبل الاسلام
مدرسة فرانكفورت: تأسست (1923) وضمت كبار مفكري العصر اليساريين
المسحور – المأخوذ المفتون Fascinated
المستغرب Occidentalist
المعايير الشعبية Folkloristic
المعتزلة: نهج تفكير عقلاني في ثقافة المسلمين
المقاييس. المعايير Norms
النشاز (مسرح النشاز) – اللاّمعقول
النفي Negatiation
الوجود الزائف Unauthentic
الوجودية (فلسفة) Existentialism
هيراقليطس Heraclitus
يوتوبيا : مجتمع مثالي (خيالي) Utopian

قائمة المصادر

1. إبراهيم محمود، حول الاغتراب الكافكوي (رواية المسخ نموذجاً) مجلة عالم الفكر، عدد (2) مجلد (1).
2. احمد ابراهيم الهواري، البطل المعاصر في الرواية المصرية طبعة وزارة الاعلام، بغداد/ 1976.
3. احمد خورشيد النورەچی، مفاهيم في الفلسفة والاجتماع، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة، بغداد/ 1990.
4. احمد عباس صالح، الاغتراب، مجلة الكاتب، العدد (107)، السنة (10) القاهرة 1970.
5. د. احمد محمود صحبي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي – ليبيا/ 1989.
6. ادوار سعيد، الآلهة التي تفشل دائماً، ترجمة حسام الدين خضور منشورات دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ 2003.
7. ايريك (اريش) فروم، ثورة الأمل، ترجمة ذوقان قرقوط، منشورات دار الآداب – بيروت/ 1973.
8. نفسه، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت/ 1972.
9. نفسه: فن الوجود، ترجمة إيناس نبيل سليمان دار الحوار، اللاذقية، سوريا/ 2011.
10. اريك وايلي: هيغل والدولة ترجمة نخلة فريفر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ط 3/ 2007.
11. افلاطون: الجمهورية – ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/ 1974.
12. البير كامي: كاليجولا، مسرحيات عالمية، ترجمة علي عطية رزق، ط الدار القومية، وزارة الثقافة، القاهرة/1966.

13. أميرة علي الزهراني: الذات في مواجهة العالم، تجليات الاغتراب، بمنشورات المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء/ 2007.
14. اميل بريهيه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة – بيروت ط2/ 1987.
15. بركات محمد مراد: ابن باجه واغتراب المتوحد، بحث منشور في مجلة النهج، دمشق، العدد (57) السنة (16)، لسنة 2000.
16. برونوسكي – ج: العلم والقيم الانسانية، ترجمة عدنان خالد عبدالله طبعة دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد/ 1989.
17. بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوروبا، ترجمة د. محمد عبدالكريم الوافي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي – ليبيا/ 1389هـ.
18. بوريس يورسوف: الاغتراب في الادب العالمي من وجهة نظر إشتراكية، ترجمة كامران قرقداغي، مجلة الأقلام، بغداد، العدد (12) السنة (8)/ 1973.
19. تشارلز اوزبورن: كافكا، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (د . ت).
20. التوراة.
21. توم بورتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، طبعة دار اويا، طرابلس – ليبيا، ط2/ 2004.
22. جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة الكويت (76) سنة 1984.
23. جان انوي: المسافر بلا متاع، ترجمة وتقديم د. انور لوقا، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف، القاهرة/ 1964.
24. جان جيرودو: مسرحية سيجفريد، روائع المسرح العالمي، ترجمة د. كمال فريد، طبعة وزارة الثقافة المصرية، القاهرة/ 1963.
25. جميل صليبيا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط2/ 1973.
26. جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة د. حنا الشاعر، دار الأندلس، بيروت/ 1979.

27. جون ماكوري: الوجودية، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، عالم المعرفة – الكويت/ 1982.
28. د. حسن حماد: الانسان وحيداً، دراسة في مفهوم الاغتراب طبعة مصر/ 1995.
29. د. حسن حماد: الاغتراب الوجودي، دراسة في جدل الصراع بين الرغبة في التفرد وغواية الامتثال، دار هلا، الجيزة، مصر/ 2008.
30. د. حسن محمد حسن: الاغتراب عند اريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت/ 2005.
31. د. حليم بركات: الاغتراب في الثقافة العربية متاهات الانسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت/ 2006.
32. دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة د. محمد عبدالهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط5/ 1981.
33. دينكن، ميشيل: معجم علم الاجتماع، ترجمة د. إحسان محمد الحسن، طبعة وزارة الثقافة، بغداد/ 1980.
34. رامبو، حياته وشعره: ترجمة خليل خوري (لا ذكر للمؤلف) مطعبة الشعب، بغداد/ 1978.
35. د. رجب ابو دبوس: ثلاثي المثالية، فيخته، شيلنج، هيغل، منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، بنغازي/ 1980.
36. د. ريكان إبراهيم: علم النفس والتاريخ، وزارة الثقافة والاعلام، دار الشؤون الثقافية، بغداد/ 1987.
37. د. زكريا ابراهيم: مشكلة الحرية، منشورات مكتبة مصر – القاهرة/ 1961.
38. د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق – القاهرة – بيروت/ د. ت.
39. د. سالم البيطار: إغتراب الانسان وحريته (دراسة فلسفية) المؤسسة الحديثة للكتاب – طرابلس – لبنان/ 2001.
40. سعدي يوسف: الاعمال الكاملة، الجزء السادس، منشورات دار الجمل، كولونيا (المانيا) – بغداد/ 2009.

41. شاخت، ريشارد: الاغتراب تقديم والتر كوفمان ترجمة كامل يوسف حسين المؤسسة العربية والنشر، بيروت/ 1980.
42. شبنگلر (اشبنجلر)، اسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت/ 1964.
43. د. صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط10/ 2009.
44. د. صلاح نيازي: الاغتراب والبطل القومي، دار الانتشار العربي، لندن - بيروت/ 1999.
45. بن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق وتعليق أحمد امين، دار المدى، للثقافة والنشر، بغداد/ 2005.
46. د. عادل محمد بن محمد العقيلي: الاغتراب وعلاقته بالأمن النفسي، رسالة ماجستير، جامعة الرياض، السعودية.
47. د. عبدالله خليفة: نجيب محفوظ من الرواية التاريخية الى الرواية الفلسفية ط. الدار العربية للعلم ناشرون (بيروت) مكتبة مدبولي (القاهرة، منشورات الاختلاف (الجزائر)/ 2007.
48. د. عبدالحليم حمود: لا تقل لأ، كتاب باشراف المذكور، مركز الدراسات والترجمة، بيروت/ 2010.
49. د. عبدالرحمن بدوي: اشبنجلر، نفسه.
50. دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت/ 1983.
51. عبدالقادر محمود: دار الفكر العربي، القاهرة/ 1974.
52. عبدالقادر موسى المهدي: الاغتراب في تراث صوفية الاسلام، منشورات بيت الحكمة بغداد/ 2001.
53. عبدالكريم غلاب: الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الزات الدار العربية للكتاب ليبيا – تونس/ 1977.
54. عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، طبعة مكتبة مدبولي، القاهرة ط3/ 2000.
55. عزيز السيد جاسم: تاملات في الحضارة والاغتراب، ط دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة بغداد/ 1986.

56. عفيف فراج: تذكرة الاغتراب في كتابه (الحرية في المرأة) دار الفارابي، بيروت/ 1975.
57. علي بن انجب الساعي البغدادي: أخبار الحلاج، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط4/ 2011.
58. د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، منشورات دار المعارف، القاهرة، ط8/ 1981.
59. د. علي حسين الجابري: الانسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه و امجد لاوي للنشر والتوزيع، عمان – الاردن/ 2005.
60. د. علي عبدالمعطي: سورين (كير كيجارد) مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية – مصر/ 1985.
61. د. عمر فروح: المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط3/ 1982.
62. د. غالي شكري: صراع الأجيال في الأدب المعاصر، ط دار المعارف، مصر/ 1971.
63. ازمة الجنس في القصة العربية، ط. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة/ 1971.
64. د. فاضل عباس الحسب: ظاهرة الاغتراب في ضوء المرتكزات الفكرية للاقتصاد الاسلامي، منشورات بيت الحكمة، بغداد/ 2002.
65. فردريك معتوق: تطور علم إجتماع المعرفة، دار الطليعة، بيروت/ 1981.
66. د. فؤاد زكريا: هربرت ماركيوز، دورية (عالم الفكر) الكويت، المجلد (2) العدد (4) سنة 1972.
67. فولكوف – ج: الانسان والتحدي التكنولوجي، ترجمة سامي كعكي دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت/ 1979.
68. د. فيصل دراج: عبدالرحمن منيف ورواية الالتزام، إعداد مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت/ 2012.
69. د. فيصل عباس: الاغتراب الانسان المعاصر وشقاء الوعي، دار المنهل اللبناني – بيروت/ 2008.

70. د. قيس النوري: الاغتراب، اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً، دورية (عالم الفكر) المجلد (10) العدد (11).
71. قيس هادي احمد: الانسان المعاصر عند هربرت ماركوز، المؤسسة العربية، للدراسات والنشر، بيروت/ 1980.
72. كامنكا: الاسس الاخلاقية للماركسية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الآداب – بيروت/ 1971.
73. كولن ويلسون: اللامنتمى، دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، ترجمة: أنيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت ط4/ 1989.
74. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة: د. كمال البازجي، طبعة الدار المتحدة للنشر والتوزيع، بيروت/ 2004.
75. نفسه، محققاً لكتاب: ابن باجة (رسائل ابن باجة الالهيه) دار النهار للنشر، بيروت/ 1968.
76. د. مجاهد عبدالمنعم مجاهد: المغتربون، هيدغر راعي الوجود، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة/ 1983.
77. د. محسن محمد حسين: طبيعة المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، مؤسسة موكرياني – اربيل/ 2012.
78. د. محمد ابراهيم الفيومي: ابن باجة والاغتراب، دار الجيل، بيروت/ 1988.
79. د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط6/ 1993.
80. نفسه: تكوين العقل العربي، منشورات دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط8/ 2002.
81. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الاسلام، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/ 1966.
82. محمود امين العالم: هربرت ماركيوز وفلسفة الطريق المسدود، دار الآداب – بيروت/ 1972.
83. د. محمود رجب: الاغتراب، سيرة ومصلح، دار المعارف، القاهرة، ط4/ 1993.

84. د. مراد وهبة: ندوة حول الاغتراب، دورية عالم الفكر، المجلد (10) العدد (1)/ 1979.
85. مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، الناشر دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان/ 2009.
86. د. معن خليل عمر: نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، دار الآفاق العربية، بيروت/ 1982.
87. د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة دراسة في فلسفة ابن باجة، دار اقرأ، بيروت/ 1985.
88. منى أبو القاسم جمعة عبدالرحمن: الاغتراب الفكري، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي.
89. موفق خضر: الاغتيال والغضب، منشورات وزارة الاعلام، بغداد/ 1974.
90. د. ناجي التكريتي: الفلسفة الاخلاقية عند مفكري الاسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد/ 1988.
91. د. ناجي حسين جودة: التصوف عند فلاسفة المغرب، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ 2006.
92. د. نازلي اسماعيل: الشعب والتاريخ – هيغل، طبعة دار المعارف، القاهرة/ 1976.
93. د. نبيل رمزي اسكندر: الاغتراب وأزمة الانسان المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية/ 1988.
94. نجيب محفوظ: النص والكلاب، مكتبة مصر للطباعة 1962، ثرثرة فوق النيل، القاهرة/ 2012.
95. نيقولاي برديائيف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، طبعة دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد، ط 2/ 1986.
96. هارولد لاسكي: الدولة في النظرية والتطبيق، ترجمة أحمد محمد غنيم وكامل زهيري، ط. دار النديم، القاهرة/ 1958.
97. هايدغر: نداء الحقيقة ترجمة عبدالقادر مكاوي، القاهرة/ 1977.
98. هربرت ماركيوز: الانسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، طبعة 1988.

99. نفسه: العقل والثورة، ترجمة: د. فؤاد زكريا، ط. الهيئة المصرية – القاهرة/ 1970.
100. هنري كوربان (مع السيد حسين نصر. عثمان يحى): تاريخ الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات – بيروت – باريس، ط 2/ 1983.
101. هويز، توماس: اللفياثان، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، طبعة هيئة ابوظبي، ودار الفارابي، بيروت/ 2011.
102. هيغل ج . ظ . ف: محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ) ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبدالفتاح امام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة/ 198.
103. هيغل مختارات 2: ترجمة الياس مرقص، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت/ 1978.
104. وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة/ 1984.
105. يحيى العبدالله: الاغتراب، دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ 2005. يوجين اونيسكو، الخرتيت.
106. يوسف سلامة: مفهوم السلب عند هيغل، طبعة المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة/ 2001.
107. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، ط3/ 1976.

المؤلف في سطور

- حصل على الماجستير في التاريخ عن رسالته (اربيل في العهد الأتابكي). طبعتها جامعة بغداد عام 1976. ثم ترجمت الى اللغة الكردية، وطبعتها الاكاديمية الكردية في اربيل 2010، ودار التفسير - 2013.
- عمل في كلية الاداب ثم التربية في جامعة بغداد مدة (20) سنة 1974 – 1994. نال درجة الدكتوراه عن موضوعه (الجيش في عهد صلاح الدين تركيبه، تنظيماته، بحريته، ومعاركه) طبع في بيروت 1986، ثم توالت طبعاته، ثم طبعته دار آراس في اربيل 2002، وترجم الى اللغة الكردية وطبع في السليمانية 2007، ثم في دار التفسير - اربيل.
- عمل في هيئة تحرير مجلة المجمع العلمي العراقي (الهيئة الكردية) وفي هيئة تحرير مجلة (رؤشنبيرى نوآ/ المثقف الجديد) ورأس تحرير مجلة (زانكو/الجامعة) التي تصدرها جامعة صلاح الدين – اربيل، كما عمل (رئيسا لتحرير مجلة (الاكاديمية) التي تصدرها الأكاديمية الكردية في اربيل.
- عضو عامل في الاكاديمية الكردية ورئيس لجنة التاريخ فيها. وعمل عضوا في لجنة الوثائق والمخطوطات.
- كما نشر بحوثه في مجلات أخرى أكاديمية في بغداد منها: مجلة كلية الآداب، و (المورد)، (الرسالة الاسلامية)، وفي مجلة كلية الآداب – جامعة الملك سعود (الرياض) والمجلة العربية للعلوم الانسانية لكلية الآداب/ جامعة الكويت.
- كتاباته شملت جوانب التاريخ وفلسفة التاريخ، منهج البحث التاريخي، والفكر الاسلامي، والاستشراق، والاغتراب.

مؤلفاته في مجال الفكر:

1- نناشد صلاح الدين ام نحاسب أنفسنا (وترجم الى اللغة الكردية).
2- مكيا فيللي في الميزان (وترجم الى اللغة الكردية).
3- طبيعة المعرفة التاريخية، وفلسفة التاريخ. وترجم الى اللغة الكردية.
4- الاستشراق: (برؤية شرقية) طبع في دار الوراق – لندن.
5- ابن شداد يروى ذكرياته مع صلاح الدين يوسف (دراسة نقدية).
6- الاغتراب. ضوء في وسط النفق.
7- المثقف اللامنتمي في التراث الإسلامي، دراسة عن قمع الدولة للفكر الحر، دار الزمان، دمشق 2016.

- تم تكريمه في:

1- جامعة ناصر – مصراته – ليبيا.
2- مركز رعاية الشباب – السليمانية.
3- رئاسة بلدية ديار بكر.
4- الحزب الشيوعي الكردستاني.
5- إتحاد المؤرخين العرب.
6- الاكاديمية الكردية – اربيل.
7- وزارة التربية (ارشيفها) في مدرسة اربيل الاولى – ازاحة الستار عن تمثاله.
8- رئاسة جامعة صلاح الدين اربيل.

صدر عن الدار

- شرفنامه: الجزء الأول: في تاريخ الدول والإمارات الكردية، تأليف: الأمير شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني.
- شرفنامه: الجزء الثاني: في تاريخ سلاطين آل عثمان ومعاصريهم من حكام إيران وتوران، تأليف: شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني
- تل حلف والمنقب الأثري فون أوبنهايم، تأليف: ناديا خوليديس - لوتس مارتين، ترجمة: د. فاروق إسماعيل.
- حينما في العُلى، قصة الخليقة البابلية، الترجمة الكاملة للنص المسماري للأسطورة، الدكتور نائل حنون.
- مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي 2/1، تأليف: العلامة المرحوم محمد أمين زكي بك، ترجمة: سانحة خانم، راجعه وأضاف إليه محمد علي عوني.
- القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية، مارك سايكس، ترجمة: أ د. خليل علي مراد، تقديم ومراجعة وتعليق: أ د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- القاموس المنير (Ferhenga Ronak)، كردي - عربي، إعداد: سيف الدين عبدو.
- أسرة بابان الكردية، شجرتها التاريخية وتسلسل أجيالها، إعداد: إياد بابان.
- حقيقة السومريين، ودراسات أخرى في علم الآثار والنصوص المسمارية، تأليف: د. نائل حنون.
- تاريخ الاصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، تأيف: انكه لهارد، ترجمة: أ. د. محمود عامر.
- بلاد الشام في ظل الدولة المملوكية الثانية (دولة الجراكسة البرجية)، 1381 – 1517، تأليف: د. فيصل الشلّي.
- إسهام علماء كردستان العراق في الثقافة الإسلامية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين - الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، د. محمد زكي البرواري.
- سعيد النورسي، حركته ومشروعه الإصلاحي في تركيا 1876-1960 م، د. آزاد سعيد سمو.

- عيد نوروز، الأصل التاريخي والأسطورة، إعداد: عبد الكريم شاهين.
- تاريخ الأشوريين القديم، إيفا كانجيك – كيرشباوم، ترجمة: د .فاروق اسماعيل.
- تاريخ الإمارة البابانية 1784 – 1851 م، عبد ربه إبراهيم الوائلي.
- مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي، الأخضر قويدري.
- الكورد والأحداث الوطنية في العراق خلال العهد الملكي 1921-1958 م.
- أدب الرثاء في بلاد الرافدين، حكمت بشير الأسود.
- الدبلوماسية البريطانية في العراق 1831 – 1914، د. صالح خضر محمد.
- الكرد وكردستان، أرشاك سافراستيان، ترجمة: د. احمد خليل.
- التصوف في العراق ودوره في البناء الفكري للحضارة الإسلامية، د. ياسين الويسي.
- دراسات في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، أ. د. نزار محمد قادر، أ د. نهلة شهاب أحمد.
- الكورد وبلادهم في أعمال البلدانيين والرحالة المسلمين 846-1229م، د. حكيم أحمد مام بكر.
- مدن قديمة ومواقع أثرية، دراسة في الجغرافية التاريخية للعراق الشمالي، د. نائل حنون.
- اليزيدية، دراسة حول إشكالية التسمية، د. آزاد سعيد سمو.
- درامية النص الشعري الحديث، علي قاسم الزبيدي.
- الفلسفة الإسلامية، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، أ. د. علي حسين الجابري.
- التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، د. أحمد ياسين السليماني.
- تركيا وكوردستان العراق، الجاران الحائران، بيار مصطفى سيف الدين.
- في آفاق الكلام وتكلم النص، د. عبد الواسع الحميري.
- الحركات الدينية المعارضة للإسلام في إيران في القرنين الثاني والثالث الهجريين، د. غلام حسين صديقيّ، ترجمة: د. مازن إسماعيل النعيمي.

- العدالة، مفهومها ومنطلقاتها، دراسة في ضوء الفكر القانوني والسياسي الغربي والاسلامي.
- التعجيل في قروض النثر، سليم بركات.
- قصة أعظم 100 اكتشاف علمي على مر الزمن، كيندال هيفن، ت: د. جكر الربكاني.
- إشكالية الحداثة في الفلسفة الاسلامية المعاصرة، دراسة وصفية، د. رواء حسين.
- اللاهوت المسيحي، نشأته – طبيعته، د. أنمار أحمد محمد.
- النور والظلام في شعر البحتري، دراسة، د. نوزاد شكر الميراني.
- صورة العدو في شعر المتنبي، دراسة، د. نوزاد شكر الميراني.
-علم المنطق، الأصول والمبادئ، د. علي حسين الجابري.
- الجماعات اليهودية في تركيا، ودورها في الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية التركية، تأليف: د. محمد عبدالله حمدان.
- جماليات الاشارة النفسية في الخطاب القرآني، د. صالح ملا عزيز.
- الفضاء الشعري عند بدر شاكر السياب، د. لطيف محمد حسن.
- الملك الأفضل علي بن صلاح الدين الأيوبي، شفان ظاهر الدوسكي.
- آلهة، نص شعري، سليم بركات.
- عجرفة المتجانس، نص شعري، سليم بركات.
- دراسات وثائقية في تاريخ الكورد الحديث وحضارتهم، د. عماد عبدالسلام رؤوف.
- ورود حديقة بورود وزارة مواليهم في الزوراء، تأليف: محمد سعيد بن عبدالله السويدي، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عماد عبدالسلام رؤوف.
- دلالة اللون في القرآن والفكر الصوفي، أ. د. ضاري مظهر صالح.
- المنهج الحضاري في كتابة التاريخ، أحمد أمين نموذجاً، د. طارق عبدالرحيم الكردي.
-الروح الصوفي، جمالية الشيخ في زمن التيه، ج2/1، أ. د. ضاري مظهر صالح.
- مشاريع الاصلاح في الشرق الأوسط، بين طموحات الشعوب ومصالح الدول الكبرى، دراسة تحليلية مقارنة، د. أحمد ابراهيم الورتي.
- الرحلتان الرومية والمصرية، فضل الله بن محب الله المحبي الدمشقي، تحقيق: د. عماد عبد السلام رؤوف.

- جدلية الحياة والموت في شعر أبي القاسم الشابي، د. لطيف محمد حسن.
- الفضاء الشعري الأدونيسي، سيمياء الدال وابتكار مفاتيح المعنى، تأليف: د. محمد صابر عبيد
- رحلة من نابلس الى اسلامبول، تأليف: عبد القادر ابو السعود المقدسي، تحقيق: د. عماد عبد السلام رؤوف.
- بهجة الإخوان في ذكر الوزير سليمان، تأليف: محمود بن عثمان الرحبي، تحقيق: د. عماد عبد السلام رؤوف.
- اليارسان أو أهل الحق، طائفة باطنية كردية، توماس بوا وآخرون، ترجمة: إصلاح عبدالفتاح.
- أسلوبية السرد العربي، مقاربة أسلوبية في رواية الشحاذ لنجيب محفوظ، د. رشاد كمال مصطفى.
- الظاهراتية والنقد الأدبي، الأصول الفكرية للمناهج النقدية، قصيدة (جذر السوسن) لأدونيس ميداناً تطبيقياً، د. يادكار لطيف الشهرزوري.
- فقهاء الظلام، رواية، سليم بركات.
- عادلة خاتون، صفحة من تاريخ العراق، د. عماد عبدالسلام رؤوف.
- التقرير الخبري التلفزيوني الميداني، الجزيرة نموذجاً، أحمد الزاويتي.
- أمراء وعلماء من كردستان في العصر العثماني، د. عماد عبدالسلام رؤوف.
- المثقف اللامنتمي في التراث الإسلامي، دراسة عن قمع الدولة للفكر الحر، د. محسن محمد حسين.
- الانزياح في شعر نزار قباني، محمود عبدالمجيد عمر.
- أنا وبغداد، سيرة، د. حكمت شبر.
- الذات الكردية، مقاربات فينومينولوجية نقدية، محمد طه حسين.
- الملخَّص من تاريخ القانون، د. عبدالرافع جاسم.

تحت الطبع

- الآلهة والكائنات الأسطورية المركبة في سوريا وغرب بلاد الرافدين في الألف الثالث قبل الميلاد، د. نضال محمود حاج درويش.