إشكالية الحرية في الفكر الغربي المعاصر
إريك فروم نموذجاً

د. وجدي خيري نسيم(*)

مقدمة

تندرج فكرة الحرية ضمن أولويات أجندة العمل الفلسفي على مر العصور، ولا سيما في عصرنا الراهن. فقد حقق الإنسان عبر تاريخه وبفضل نضاله وكفاحه الدءوب مزيدا من الحريات: الاقتصادية والسياسية والدينية والمدنية... إلخ، لدرجة أن ترسخ في الوعي الغربي أن هذه الحريات باتت من البديهيات، بل ومن الحقوق اللصيقة بالفرد التي لا يمكن انتزاعها منه على الإطلاق، ومن واجب النظام السياسي أن يصون ويحمي هذه الحريات.

لكن رغم تعالي مثل هذه الصيحات يحذرنا كثيرا من الفلاسفة والمفكرين من الانصياع وراء هذه الآراء التي تؤكد على حرية الإنسان، ويؤكدون على فكرة أن الإنسان المعاصر يعيش في وهم كبير اسمه الحرية. وذلك لأن الإنسان في ظل الأنظمة المعاصرة: الرأسمالية والاشتراكية أصبح محكوما عليه، ربما دون وعي منه، أن يكون ترسا في آلة النظام، يحقق مصالح واهتمامات النظام وليس العكس.

وتروج هذه الأنظمة من خلال المنظومة الهائلة للدعاية والإعلان على فكرة أن للفرد حرية شبه مطلقة في أن يفعل ويختار ما يشاء، رغم أنه في حقيقة الأمر ليس حرا على الإطلاق. وقد عبر إريك فروم عن هذا قائلا: «أصبح الدور الأساسي للإعلانات التجارية والدعاية السياسية الحالية هو أن ينتج في البشر أفكار ومشاعر محددة، دون أن يجعلهم واعين أن أفكارهم ومشاعرهم ليست نتاجا لإرادتهم وحريتهم»(٢). يشدد فروم في هذا النص على فكرة أن التقدم

(*) كلية الآداب ـ جامعة بورسعيد.

(2) Erich Fromm, may man prevail?: an inquiry into the facts and fictions of the foreign policy, London, George Allen and Unwin Ltd, 1961, p: 26

التكنولوجي الهائل بكل تجلياته قد أصبح وسيلة من وسائل التلاعب بالإنسان، لإيهامه بأنه حر حتى يضمن عدم تمرده على النظام القائم. وبالتالي تصبح الوظيفة الأساسية للأفراد في المجتمع هي المساهمة في استمرار واستقرار النظام، وتصبح الوظيفة الأساسية للنظام ليست استيعاب أية محاولة للتمرد حتى لا تند عن السيطرة فحسب، بل محاولة إدماج هذه المحاولات مرة أخرى في النظام لضمان الاستمرارية، وذلك عن طريق إقناع الإنسان بأنه حر، وأن النظام يسير ويعمل وفقا لرغباته.

لكن إذا كان فروم يكشف زيف مقولة الحرية الإنسانية في عصرنا الراهن الملقب بعصر الحريات، كما سنوضح ذلك بالتفصيل لاحقا. فما رأيه في قضية الحرية في العصور السابقة: القديمة والوسيطة؟ وماذا عن العصر الحديث الذي ثار فيه الإنسان على السلطات التقليدية القديمة وبالتحديد سلطة الكنيسة والسلطة الروحية لرجال الدين؟ وكذلك ثورته على الاستبداد السياسي والاقتصادي في القرنين: التاسع عشر والعشرين؟ أليس الغرض من كل هذا هو توق الإنسان الدائم إلى الحرية؟

إن المتأمل في فلسفة فروم لا يجده يتطرق إلى مقولة الحرية في الفلسفة القديمة، ربما لغيابها في مجال الممارسة. فالشائع أن المجتمع اليوناني كان مقسمًا إلى طبقتي: السادة والعبيد، للسادة كافة الحقوق والحريات في حين حرم منهما كل من عداهم. لكن رغم ذلك ساد حديثًا عن الحرية انطلاقا من مفاهيم فلسفية ميتافيزيقية خارج الإطار السياسي ـ الاجتماعي «فالحرية، وفقا لأفلاطون هو أن يتصرف المرء وفقا لقوانين العقل، أما العبد فيتصرف وفقا للرغبات والمشاعر»[1].

أما إذا تطرقنا إلى مفهوم الحرية في العصر الوسيط فسنجد لفروم رأيا آخرا، ربما لا يختلف كثيرا عن الآراء السائدة عن هذه الحقبة، لكنه يلقي الضوء على جانب آخر افتقدناه كثيرا في العصرين: الحديث والمعاصر.

الحرية في العصر الوسيط

هناك شبه إجماع بين الفلاسفة والمفكرين على أن حقبة العصور الوسطى الغربية كانت حقبة ظلام دامس. فمن جهة، تم اختزال السجال الفلسفي في محاولة التوفيق بين الفلسفة

(1) Nicholas Bunnin, Jiyuan Yu (ed), The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Oxford, Blackwell Publishings, 2004, p: 271

والدين، ومن جهة أخرى، ساد استبداد رجال الكنيسة وانتشار محاكم التفتيش. وليس أدل على سوء الأوضاع في هذه الحقبة من حرق جيردانو برونو لقوله بآراء لم يرض عنها رجال الكنيسة، وكذلك حرق مؤلفات جاليليو بعد نجاته من الإعدام.

قضى هذا المناخ السائد على أية محاولة للتحرر الفكري، ولم يقل الوضع الاجتماعي والاقتصادي سوءا عن ذلك. إذ كان المجتمع مقسمًا إلى طبقتين أيضا: فمن جهة كان هناك السادة الإقطاعيين ورجال الكنيسة الذين كانوا يسيطرون على مقدرات البشر، ومن جهة أخرى كان هناك الفلاحين الذين كان يُطلق عليهم أقنان الأرض.

يتفق فروم مع كثيرين في توصيفهم لهذه الحقبة بأنها كانت مرادفة للعبودية، وهذا ما يوضحه قائلا: «إن سمة العصر الوسيط هو الغياب التام للحرية الفردية، فكل أمرؤ كان مقيدًا بدوره في النظام الاجتماعي، ولم يكن لدى المرء فرصة في أن ينتقل من طبقة إلى أخرى، بل وكانت حتى هناك صعوبة بالغة في حرية التنقل. والأسوأ من ذلك هو أنه لم يكن لدى المرء أيضا الحرية في أن يأكل ما يشاء أو يرتدي ما يشاء»[1]. يشير فروم في هذا النص إلى انعدام كل مظاهر الحرية في العصر الوسيط وقد دعم النسق الاجتماعي السائد هذه الحالة، فالهيراركية الاجتماعية للعصر الوسيط كانت تتسم بالسكون، ولعبت الثروة والمكانة الاجتماعية والميلاد دورًا مهمًا في تكريس ثبات هذه البنية التي حالت دون انتقال المرء من طبقة إلى أخرى بناء على جدارته الخاصة، فلكل إنسان دوره ومكانه الاجتماعي الذي تحدده ثروته أو ميلاده.

ونود أن ننوه إلى أن هذه الفكرة بدورها مستقاة من فلسفة أفلاطون الذي رأى أن المحافظة على الثبات الاجتماعي هو أمر تفرضه الطبيعة ولا يجوز التدخل لتغييره. لذلك دافع دائما عن فكرة ضرورة عدم الانتقال من طبقة إلى أخرى « فالإله الذي خلق البشر خلط معدن بعضهم بالذهب ليهيئهم للحكم وهؤلاء هم أثمن الجميع، أما من أعدهم للحراسة والحرب فقد خلط بعضهم بالفضة، أما الباقي ممن أعدهم للصناعة والزراعة فقد خلط طبيعتهم بالبرونز، وسوف يرث الأولاد معدن آبائهم»[2]. هكذا نلاحظ وجود خيط موصول بين فلسفة أفلاطون وفلسفة العصور الوسطى فيما يتعلق بتكريس مفاهيم اللامساواة والتمايز بين البشر باعتبارها مفاهيم ذات طبيعة دينية لا جدال فيها.

---

(1) Erich Fromm, Escape From Freedom, New York, Rinehart& Company, 1941, p: 41

(٢) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٥، صـ٢٠٨، ٢٠٩.

لكن هناك سؤال يطرح نفسه وهو: هل أن غياب الحرية والمساواة عن حقبة العصر الوسيط يجعلنا نصف هذه الحقبة بأنها كانت بالغة الخطورة والسوء على الإطلاق، أم أنه كانت هناك أبعاد إيجابية احتفي بها بعض المفكرين ومنهم فروم نفسه؟

ينظر فروم إلى الموضوع نظرة شاملة فيرى أن المرء لن يتسم بالموضوعية إذا سلط الضوء على جانب واحد وهو غياب الحرية، وأغفل الجانب الآخر المتعلق بالشعور بالأمان والاستقرار، أي، عدم الشعور الاغتراب. فلهذه الحقبة، حسبما يرى فروم، أبعادها الإيجابية كما أن لها أبعادها السلبية أيضا. ويبرز فروم هذه الأبعاد الإيجابية قائلا: «رغم أن المرء لم يكن حرا بالمعنى الحديث، إلا أنه لم يكن وحيدا أو معزولا. إذ كان للمرء مكانا لا يتغير في العالم الاجتماعي منذ لحظة ميلاده، فهو متأصل في الكل المبني، ومتماهي مع دوره في المجتمع، ولم يوجد مكان للخوف أو الشك، وكان للحياة معنى»[1]. نستنتج من هذا النص أن فروم يحاول أن يرد بعض الاعتبار لفترة العصور الوسطي التي جردها كثيرون من أية قيمة، مؤكدا على أن عدم شعور المرء بالعزلة عن الآخرين، وكذلك شعوره بالأمان والاستقرار الاجتماعي الناتج عن ثبات البنية الاجتماعية كان بمثابة تعويض لنقص الحرية في هذه الحقبة. وكأن لسان حاله يقول أن حرية العصر الحديث قد أفقدت الإنسان شعوره بالأمان وجعلته منعزلا ووحيدا. وهذا ما سنعرض له بالتفصيل لاحقا.

ليس ثبات النظام الاجتماعي وحده هو الذي أعطي للمرء شعورا بالأمان والاستقرار، بل لعبت الكنيسة أيضا دورا مهمًا في هذا. ويوضح فروم هذا الدور قائلا: «رغم أنه كان هناك قدرًا كبيرًا من المعاناة إلا أن الكنيسة الكاثوليكية قد خففت من هذه المعاناة عندما فسرتها على إنها نتاج لخطيئة آدم الأصلية التي ورثها البشر. وقدمت الكنيسة فكرة إن الله يحبهم وسيسامحهم»[2]. يشير فروم هنا إلى دور المؤسسة الدينية التي كانت تقدم تبريرات لاهوتية تسعى إلى ترسيخ الأوضاع القائمة، لكنها كانت تولد في الوقت نفسه الشعور بالرضا والقناعة لدى البشر على ما هم فيه وقد نجحت الكنيسة في ذلك عندما رسخت لفكرة إن المرء ينبغي أن يكون قانعا بدوره ومكانته اللذان منحهما الله له، فالمهم هو أن يبحث المرء عن خلاصه الذي سيناله بمعونة الكنيسة ورجالها وليس عن أي شيء آخر.

(1) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P:42

(2) ibid., p:42

ولا يقتصر الأمر مع فروم عند حد الإعجاب والتقدير بفكرة الشعور بالأمان والاستقرار الاجتماعي في العصر الوسيط فحسب، بل يضيف إليهما بعدا آخرا قد لا نجد له مثيلا في العصر الحديث ولا في عصرنا الراهن، وهو الشعور بالمسئولية تجاه الآخرين. يقول فروم: «كان السيد الإقطاعي يمتلك حقا مقدسا في أن يطلب أي شيء من الذين يقعون تحت أمرته، لكنه كان في نفس الوقت مقيدا بالتقاليد وملتزما بأن يكون مسئولا عمن يخضعون له وعن حمايتهم، وأن يمدهم بما يكفل الحد الأدنى للحياة»(١).

نستنتج من النصوص السابقة أن حديث فروم عن إيجابيات حقبة العصر الوسيط وبالتحديد الشعور بالأمان والاستقرار والمسئولية الاجتماعية مقترن في ذهنه دائما بسلبيات العصر الحديث وعصرنا الراهن اللذان سنتحدث عن موقفه منهما بالتفصيل لاحقا. وهذا ما نستنتجه من إعجابه الشديد الذي لم يخفه بالعصر الوسيط، للدرجة التي تمنى معها أن يعود به الزمان ليعيش فيها مرة أخرى، إذ يقول: «إن بيتي الروحي هو مناخ العصر الوسيط، فكل شيء فيه كان موجها نحو كمال الإنسان وقيمه الروحية»(٢). وكأنه يريد أن يعلن أن الأوضاع الإنسانية والأخلاقية في العصرين: الحديث والمعاصر أسوأ مما كانت عليه في العصر الوسيط.

فالعصور الثلاثة لديه تشترك ـ كما سنرى لاحقا ـ في غياب الحرية الإنسانية بمعناها الأصيل التي يعيش فيها الإنسان ذاته الحقيقية. لكن يبقى للعصر الوسيط أفضلية على العصرين الآخرين، وهذا ما يتجلى بوضوح في إعلاءه من أهمية الأبعاد: الأخلاقية والإنسانية المرتبطة ليس فقط بالجوانب الاجتماعية، بل أيضا بالجوانب الاقتصادية.

يرصد فروم إيجابيات العصر الوسيط من الناحية الاقتصادية قائلا: «في العصر الوسيط تحدد السلوك الاقتصادي بالمبادىء الأخلاقية. فالمقولات الاقتصادية مثل: السعر والربح والملكية كانت جزءا من اللاهوت، لذا كان السلوك الاقتصادي سلوكا إنسانيا يخضع للقيم والغايات الإنسانية»(٣). إن ما يشدد عليه فروم في هذا النص هو أن خضوع الاقتصاد

(1) Erich Fromm, **The Sane Society**, with an introduction by David Ingleby, London, Routledge Classics, 2002, p: 90

(2) Rainer Funk, **Erich Fromm:his life and his ideas, an illustrated biography**, Translated by: Ian Portman, Manuela Kunkel, London, Continuum,2000, p:6

(3) Erich Fromm, **To Have or To Be ?** New York, Continuum, 2004.

للمقولات اللاهوتية قد أضفى عليه بعدا أخلاقيا مسبوغا بسبغة دينية، وهو ما جعل الأنشطة الاقتصادية وسيلة لتحقيق غاية معينة وهي إشباع الاحتياجات الضرورية للإنسان، فضلا عن تحقيق الغاية القصوي المتمثلة في بلوغ خلاصه.

فلم يكن يُنظر للثراء الاقتصادي في هذه الحقبة على أنه غاية في حد ذاته، بل وسيلة لتحقيق غايات إنسانية ودينية أبعد «فالثروات توجد من أجل الإنسان، وليس الإنسان من أجل الثروات»[١]. فكل عمل أو نشاط ينأى بالإنسان عن تحقيق خلاصه كان مرفوضا من قبل رجال الدين، هذا الرفض هو ما عبر عنه ريتشارد توني R. H. Tawney عندما قال: «ساد في العصر الوسيط المزاج الذهدي. فالقديس لافرانس Lafrance لم ير شيئا في الأنشطة الاقتصادية سوى صراع الذئاب على الجثث الميتة، فرجال الأعمال لن يتم خلاصهم لأنهم يعيشون على الغش والتربح»[٢]. إذن تم توصيف بعض الأعمال والأنشطة الاقتصادية التي تسعى إلى الربح وتراكم رؤوس الأموال بالمنافية للأخلاق، ليس هذا فحسب، بل وصل الأمر إلى حد تجريمها وحرمان من يقوم بها من الدخول في الكنيسة التي تضم مجتمع المؤمنين فقط «فالذين يجهرون بالربا لا يقبلون في العشاء الرباني، وإذا ماتوا وهم على إثمهم لا يدفنون دفن المسيحيين»[٣]. وهكذا ظل ارتباط الاقتصاد باللاهوت في العصر الوسيط ضامنا لنبذ الممارسات الاقتصادية غير الأخلاقية المتمثلة في: الطمع والجشع والاستغلال والتربح، إلى أن جاء عصر النهضة والإصلاح الديني اللذان جلبا مزيدا من الحريات مهدت بدورها الطريق للرأسمالية المبكرة.

يمكننا أن نخلص مما سبق إلى ما يلي:

- انعدام وجود حرية حقيقية في العصر الوسيط.
- رغم ذلك شعر الإنسان بالأمان والتماسك والاستقرار الاجتماعي، وهو ما ترتب عليه عدم الشعور بالوحدة والعزلة.

---

(1) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 54

(2) R. H. Tawney, Religion and The Rise of Capitalism, New York, The New American Library, p:18

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة: عصر الإيمان، المجلد الثامن، ترجمة / محمد بدران، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، صـ١٠٥.

- سيادة نسق اقتصادي مرتبط بالمنظومة اللاهوتية التي أضفت عليه بعدا أخلاقيا و إنسانيا.
- إتيان عصر النهضة والإصلاح بحرية جديدة، سنعرض لإيجابياتها وسلبياتها.

الحرية في عصري: النهضة والإصلاح الديني

حدث في أواخر العصر الوسيط وبداية عصر النهضة الكثير من التغيرات التي كان لها أكبر الأثر في إحداث تحولات عميقة أطاحت ببنية المجتمع الوسيط، والتي لولاها ما رأى عصر النهضة النور. ولعل أهم هذه التغيرات هي التغيرات الاقتصادية والدينية وما نتج عنهما من تغيرات أخرى على كافة المستويات: الثقافية والاجتماعية والسياسية... إلخ

يشير أي. جي. أشورث E. J. Ashworth في موسوعة الفلسفة إلى اقتران عصر النهضة Renaissance بتلك الحركة الفكرية التي بدأت في إيطاليا وانتشرت بعد ذلك في سائر أنحاء أوروبا، وامتدت زمنيا من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، وتم فيها إعادة إحياء التراث اليوناني ـ الروماني بكل قيمه في مقابل تعاليم الكنيسة الكاثوليكية التي انتشرت طوال العصور الوسطى[1]. يشدد أشورث هنا على الثراء الفكري الذي صاحب عصر النهضة، والذي تجلى كثيرا في الصالونات الأدبية التي روجت لفكرة الفردية، وانتقدت القيم الدينية المسيحية مثل: العفة والطهارة. ومجدت في المقابل من القيم الوثنية: اليونانية والرومانية.

أما بيجي ساري Peggy Saari فيضيف بعدا آخرا وهو تغير وتحرر الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية في هذا العصر، والتي كان بمثابة النواة التي بزغت منها الرأسمالية الحديثة، فيقول: «كان النظام الإقطاعي مؤسسا على الزراعة التي تقوم على تبادل السلع والخدمات وليس على المال. لكن مع الرأسمالية الصاعدة ظهرت المدن التي تم بناءها كمحور في شبكة الطرق التجارية في كل أنحاء أوروبا. وحلت المدن محل الإقطاعيات كمراكز اقتصادية وسكانية وحكومية. بالإضافة لذلك فرض النمو الاقتصادي الجديد تهديدا على النظام الإقطاعي، إذ بدأ أقنان الأرض يهربون إلى المناطق المدنية للبحث عن عمل، وبذلك اختفت قوى الإنتاج التي دعمت النظام الإقطاعي تدريجيا، ليحل محلها الطبقة الوسطى. وتطورت بعد ذلك هذه الطبقة الوسطي لتضم التجار وأصحاب البنوك ليحلوا محل النبلاء الإقطاعيين، وقام

(1) E.J. Ashworth, Renaissance Philosophy, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998, p. 7403

هؤلاء بالإشراف على إنتاج البضائع، وبحثوا عن أسواق جديدة، وتحكموا في شبكة معقدة من العمليات التمويلية، وتحرروا من القيود الاجتماعية الصارمة التي كانت سائدة في الحقبة الإقطاعية»[١]. أدى ظهور قوة جديدة هي قوة رأس المال، وظهور المدن الصناعية إلى أتساع الأنشطة التجارية وتزايد رأس المال التجاري، وهو ما جعل طبقتي: التجار وأصحاب البنوك اللذان شكلا فيما بعد طبقة البرجوازية التي حملت على أكتافها مشروع النهضة يسعيان إلى تحقيق المزيد من الحريات، وبالأخص الحرية الاقتصادية من أجل تكوين الثروات، ويرفضان فكرة الثبات الاجتماعي الذي كان مشيدًا على: الميلاد، أو الثروة، أو المكانة الاجتماعية. فالتطور الاقتصادي الذي ساد في عصر النهضة صاحبه حراكا اجتماعيا أعطى لكل فرد الحق والحرية في أن ينتقل من طبقة إلى أخرى وفقا لجدارته وكفاءته، وتلاشت فكرة أن يكون هناك مكانا ثابتا ومحددا للفرد في النظام الاقتصادي الجديد.

لا يختلف فروم مع أشورث فيما يتعلق بالتحديد الزماني والمكاني لعصر النهضة ودور العوامل الثقافية وما ترتب عليها من آثار في هذا العصر. كما أنه لا يختلف مع ساري في رؤيته لدور وأثر التطورات الاقتصادية على تغير البنية الاجتماعية وتحقيق المزيد من الحريات في هذه الحقبة، إلا أنه يتطرق إلى انعكاس هذه الحرية المتنامية ليس على مستوى المجتمع بشكل عام فحسب، بل على مستوى الفرد. فيقول في كتابه الهروب من الحرية: «في هذا العصر أدرك الإنسان نفسه كفرد مستقل. وأدرك الآخرين بوصفهم كيانات مستقلة. وأكتشف الطبيعة كشيء منفصل عنه (...) هذه العملية المستمرة لتحرر الفرد من روابطه الأولية يمكننا أن نطلق عليها عملية التفرد individuation وامتدت منذ عصر النهضة والإصلاح حتى عصرنا الراهن»[٢]. يشير فروم في هذا النص إلى بزوغ فكرة ميلاد الفرد، فبعد أن كان ينظر إلى المرء في العصر الوسيط على أنه عضو في القطيع لا يشعر بالأمان إلا بداخله، وكان واحدا ضمن الرعية، أصبح الآن فردًا مستقلًا ومسئولًا عن نفسه، له حقوق وعليه واجبات، ويسعى جاهدا للبحث عن مصلحته وتحقيق ذاته. وهو ما يتطلب ضرورة تغيير النظام السياسي الذي كان قائما على فكرة الحكومة الأبوية إلى نظام آخر يضمن للفرد مزيدا من الحرية.

لكن هل تحققت حرية الإنسان بالفعل في هذا العصر بفضل تحقق فرديته وتفرده؟ للإجابة عن هذا السؤال لا يقف فروم عند حد التطرق لبزوغ فكرة الفردية بمعناها الفلسفي وحسب،

(1) Peggy Saari, Aaron Saari, Renaissance & Reformation, Vol.1, London, Gale, 2002, p: 16

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 24, 46

بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يسعى إلى تحليل أثر المشهد الاقتصادي ـ الاجتماعي برمته على سيكولوجية الأفراد في هذه الحقبة، فيقول: «تزايدت رؤوس الأموال، وتزايدت المبادرات الفردية في الاقتصاد، وتزايدت المنافسة (...). صحيح إن تزايد الأنشطة الاقتصادية والثروات أعطى شعورا بالحرية ومعنى بالفردية، لكنه في الوقت نفسه جعل إنسان عصر النهضة يفقد شيئا مهما وهو الشعور بالأمان والانتماء الذي كان موجودا في البنية الاجتماعية للعصر الوسيط. لقد أصبح الإنسان أكثر حرية، لكنه أصبح في الوقت نفسه أكثر وحدة وعزلة. وتسممت كل العلاقات الإنسانية بصراع عنيف من أجل الحفاظ على الثروة والسلطة»[1]. يشدد فروم في هذا النص على أن ثمة تلازم واقتران بين الحرية التي نالها إنسان عصر النهضة وحالة الوحدة والعزلة والشعور بالاغتراب التي عاشها هذا الإنسان. فلم تعد الروابط الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية هي التي تحكم علاقته بأقرانه كما كان سائدا في العصر الوسيط، بل أن الحرية الاقتصادية الجديدة وما نتج عنها قد فرضت عليه نزوعا نحو التملك والسيطرة واستغلال الآخرين لتحقيق المزيد من الثروة، فعاش لتحقيق هذا الغرض وحيدا ومنعزلا، وبالتالي في حالة من القلق الدائم. وكأن فروم يريد أن يقول أن الحرية والشعور بالأمان في هذا العصر كانا يوجدان على طرفي نقيض.

لكننا لا يجب أن نتسرع وننسب لفروم صيغة من صيغ التعارض المطلق بين الحرية والشعور بالأمان بشكل عام. صحيح يشغل الشعور بالأمان والاستقرار لديه مكانة كبرى، لكن هذا لا يعني أنه يقلل من دور الحرية لصالحهما، بل أنه يرى أن الضامن الوحيد لتحقيق الشعور بالأمان هو ممارسة الفرد لحريته الإيجابية والأصيلة التي يحقق من خلالها ذاته وكينونته. ولن يتحقق هذا إلا في ظل مجتمع سوي يستطيع أن يجمع بين الإقتضاءين: الحرية من جهة، والشعور بالأمان من جهة أخرى. أما شعور الفرد بالوحدة والاغتراب فهو دائما، لدى فروم، من سمات المجتمع المريض الذي يحتل فيه الفرد مكانة ثانوية، والذي مهما تعاظمت فيه مكانة الحرية، فهي ليست شيء سوى حرية سلبية. وهذا ما سنوضحه بالتفصيل فيما بعد.

ولهذا يجب أن نضع في اعتبارنا أن نقده لحرية الإنسان في عصر النهضة نابع من هذا المعيار. وهذا ما أكده حينما لخص الحالة الوجودية القلقة للإنسان في هذه الحقبة قائلا: «إنه الآن متحرر من كافة القيود والروابط السياسية والاقتصادية التي كانت تمنحه الشعور

(1) ibid., p:43, 48

بالأمان والانتماء، لكنه أصبح مهددا بالقوة الجديدة التي تتجاوز الأشخاص وهي قوة رأس المال والسوق»[1].

لا يركن فروم إلى تطور الحرية الاقتصادية وحدها، وعدها السبب الأوحد في عدم الشعور بالأمان في القرنين: الخامس عشر والسادس عشر، بل يضيف إليها البعد الديني متمثلا في حركة الإصلاح.

فغالبا ما يُنظر إلى حركة الإصلاح الديني على أنها من أهم الحركات التحررية في بداية العصر الحديث. فبفضلها تحرر الإنسان روحيا من سلطة رجال الكنيسة الاستبدادية، وقُوضت فكرة صكوك الغفران الكاثوليكية، ولم يعد الإنسان في حاجة إلى واسطة بينه وبين الله. ويشير دونالد. ك. ماكيم Donald K. Mckim إلى فضل لوثر في تحقيق هذا قائلا: «بدأ لوثر من الافتراض بأن منصب البابا يتخلله الفساد للأسباب الآتية: أولا، تدخله المطلق في السلطات الدنيوية. ثانيا، احتكاره لتأويل النصوص المقدسة. ثالثا، حكمه المطلق على المجمع المقدس. وبالتعارض مع هذا طور لوثر فكرة أن كل المسيحيين مختارين لأن يكونوا ملوكا وكهنة، وفقا لقول القديس بطرس «وأما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكي» (رسالة بطرس الأولى، ٢: ٩)»[2]. نستنتج من هذا النص ما يلي:

١- تأسيس لوثر للعلمانية الغربية التي تطالب بالفصل التام بين السلطتين: الدينية والزمنية، فلكل منهما اختصاصها ولا يجوز أن تتدخل واحدة في شئون الأخرى.

٢- إن تأويل الكتاب المقدس ليس حكرا على أحد، فمن حق كل مسيحي أن يقرأ ويفهم الكتاب المقدس بالطريقة التي تروق له، وليس من حق أحد أن يفرض سلطة روحية على ضمائر البشر ونواياهم.

٣- رفض الهيراركية الكنسية التي تجعل هناك تمايزا واختلافا بين الكهنة وجمهور المؤمنين، وتضع الأولى في مكانة أسمى من الثانية.

---

(1) Henry S. Kariel, "The Normative Pattern of Erich Fromm's Escape from Freedom" in Journal of Politics, Vol.19, No.4, 1957, pp:640-654

(2) Donald K. Mckim (ed), The Cambridge Combanion to Martin Luther, London, Cambridge University Press, 2003, p:101

نلاحظ إذن، إن مجهودات لوثر للحد من استبداد السلطة الكنسية التي يفرضها رجال الدين على المؤمنين عمقت من شعور الإنسان بالحرية والاستقلال في الأمور الروحية وهو ما امتدحه كثيرون. لكن كان لفروم رأيا آخر عبر عنه قائلا: «حرر لوثر الإنسان من كل الروابط التي تربطه بالسلطات الروحية، وحرم الكنيسة من السلطة وأعطاها للفرد. لكن هذه الحرية تركته وحيدا وقلقا، وغمرته بمشاعر عدم الجدوى والضعف»[1]. ولتفسير حالة القلق الناجمة عن حرية الإنسان الذي أصبح متروكا لنفسه أو ملقى به وحيدا في العالم ليواجه مصيره بنفسه، يلجأ فروم إلى لاهوت لوثر، وبخاصة أفكاره عن خلاص الإنسان، معتبرا أن لهذه الأفكار دورًا رئيسيًا في تعميق الشعور بالوحدة والاغتراب. يقول لوثر: «إن مسألة خلاصي من اختيار الله، فليس لي فيها أي دور، فقد وعدني الله أن ينقذني ليس بفضل أفعالي، بل بفضل نعمته ورحمته»[2]. وفقا لهذا النص نجد أنه ليس للإنسان أي دور في تحقيق خلاصه، فهذه المسألة متروكة لله وحده، دون أن يحدد لوثر معايير لمن سيتم خلاصه ولمن سيهلك، وهذا ما رأى فيه فروم تعميقا لحالة الوحدة والعزلة وما ينتج عنهما من قلق وخوف بسبب مواجهة الفرد بمفرده لله.

وللتغلب على هذه الحالة السلبية الناجمة عن الحرية الدينية دعا فروم إلى الإعلاء من شأن اللاهوت الكاثوليكي الذي ساد في العصر الوسيط في مقابل اللاهوت البروتستانتي، مؤكدا على أن العلاقة الوثيقة بين المؤمن والكنيسة ـ في الكاثوليكية ـ لتحقيق الخلاص قد أعطت له شعورا بالأمان والاطمئنان، إذ «تأسست في الكنيسة الكاثوليكية علاقة الفرد بالله على عضوية هذا الفرد في الكنيسة. وكانت الكنيسة هي الرابط بين الله والفرد. وبالتالي، فهي من جهة تحد من فرديته، ومن جهة أخرى تجعله يرتبط بالله لأنه عضو في جماعة المؤمنين. أما اللاهوت البروتستانتي فقد جعل الفرد يدرك الله وحده، والفرد الذي يريد أن يدرك الله وحده وبدون مساعدة يشعر أنه مسحوق، ويبحث عن الخلاص من خلال الخضوع التام»[3]. يشير فروم هنا إلى الفكرة الذائعة عن رجل الدين بوصفه الملجأ أو الملاذ الذي يتجه إليه الإنسان في لحظات ضعفه ويأسه، أملا في أن يخفف من شعوره بالضيق واليأس، إذ يقدم له ما يجعله

(1) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 80

(2) Martin Luther, Basic Theological Writings, Edited by: Timothy F. Lull, Minneapolis, Fortress Press, p:220

(3) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 108

يشعر بالراحة النفسية عندما يقنعه بأن ما يحدث له هو اختبار وتجربة من الله ليمتحن بهما إيمانه، لذا لابد من تحمل ما يحدث لأنها مشيئة الله التي لا يجوز التذمر عليها، فكل ما يحدث هو مراحل في سبيل خلاصه الروحي. وهو ما غاب في اللاهوت البروتستانتي الذي قضى على دور رجال الدين ليقف الفرد بل عون ولا مشورة من أحد.

لم يقف فروم عند حد نقد الآثار السلبية المترتبة على تحرر الإنسان من السلطات الدينية لدى لوثر فحسب، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يفند أسس هذه الحرية اللوثرية ليصل إلى أن جوهرها موسوم بالاستبداد ولا تقوم على أي نزوع حقيقي نحو الحرية. ويستند فروم في ذلك إلى مفهوم لوثر عن حرية الإرادة، وكذلك تبريره للاستبداد السياسي. إذ يقول لوثر: «ليست هناك إرادة حرة على الإطلاق سوى الإرادة الإلهية. والإرادة التي ليست لها قوة النعمة الإلهية ليست إرادة حرة على الإطلاق»[1]. ينفي لوثر في هذا النص حرية الإرادة عن الإنسان، فالإنسان، في نظره، ليس له أي دور أو فاعلية خاصة به في إدارة شئون حياته، فحياته محددة سلفا وهو مجرد منفذ للإرادة الإلهية وحسب.

نفى حرية الإرادة عن الإنسان هو ما قاد لوثر إلى تبرير وجود السلطات الدنيوية القائمة التي رفض لوثر التمرد والثورة عليها. إذ يقول لوثر في مقال له عن السلطة الدنيوية: «لا يجوز التمرد أو الخروج على السلطة حتى ولو كانت استبدادية وعنيفة، فالسلطة الدنيوية ضرورية للمحافظة على النظام الداخلي، فبدونها ما كان للكنيسة أن توجد. كذلك فالسلطة المنظمة في كل مكان هي من عند الله، ومن يقاومها يقاوم الله»[2].

انطلاقا مما سبق يرى فروم أن ما فعله لوثر هو أن استبدل بسلطة سلطة أخرى، فاستبدل بسلطة رجال الدين سلطة الله والملك. وهنا يقول فروم: «بينما حرر لوثر البشر من سلطة الكنيسة، إلا أنه جعلهم يخضعون لسلطة أكثر طغيانًا وهي سلطة الله»[3]. ما يشدد عليه فروم هو أن الحرية التي دعا إليها لوثر حرية منقوصة. فهي لم تقدم في مجال اللاهوت معايير محددة لخلاص الإنسان، بل تركته لنفسه وحيدًا. وفي المجال السياسي جردت الإنسان من القدرة على

(1) Martin Luther, **Selections from his Writings**, Edited by: John Dillenberger, New York, Anchor Books, 1961, p:187

(2) ibid., p:366

(3) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 81

الفعل لانعدام الإرادة، وطالبته بالخضوع التام للسلطات الدنيوية. وهو ما ترتب عليه شعور الإنسان بأنه أداة ضعيفة في يد الله من جهة، ومن جهة أخرى عدم شعوره بالكرامة الإنسانية طالما أنه لا يستطيع التمرد على الاستبداد ونيل حريته الحقيقية.

لهذا ينتهي فروم من تقييمه لمفهوم الحرية في عصري: النهضة والإصلاح إلى رأي حاسم لا لبس فيه، وهو أنها حرية سلبية اقتصرت على تحرر الإنسان من القيود الاقتصادية والدينية، لأنها «تركته وحيدا يواجه السلطة الأعلى بمفرده، سواء كانت هذه السلطة هي سلطة الله أو سلطة المنافسين الاقتصاديين»[١].

ولا يعد تقييم فروم للحرية في هذه الحقبة أمرًا فريدًا، بل نجد رسل يصل إلى ما وصل إليه فروم رغم اختلاف إيديولوجيتهما، فالأول فيلسوف ماركسي، والثاني أبو الليبرالية. يقول رسل: «أفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية، حتى إلى بلوغ حد الفوضوية. فقد كان الانضباط العقلي والأخلاقي والسياسي يرتبط في أذهان الناس بالفلسفة المدرسية والحكومة الكنسية»[٢]. وهكذا يرد رسل ـ مثله في ذلك مثل فروم ـ الاعتبار مرة أخرى لحقبة العصر الوسيط بعد أن سلبها مفكري العصر الحديث من أية قيمة فكرية أو سياسية أو اجتماعية خاصة بها.

ويمضي فروم لأبعد من ذلك حينما يحذرنا من الاعتقاد بأن خطورة المظاهر السلبية للحرية في عصري النهضة والإصلاح الديني قد توقفت عند القرنين: الرابع عشر والخامس عشر. بل الأكثر خطورة، من وجهة نظره، هو تفشي هذه المظاهر السلبية في القرون التالية، لتصبح نمط حياة للبشر في المجتمعات الرأسمالية الحديثة والمعاصرة. لقد صلت خطورتها إلى الدرجة التي أصبحت تشكل معها أمراض اجتماعية ونفسية تعايش معها البشر دون وعي منهم، وهو ما يؤكده قائلا: «إن بنية الشخصية الحديثة التي تأثرت في تكوينها بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية مضافا إليها المباديء الدينية الجديدة أصبحت تشكل بدورها عامّلا أساسيًا في تطور الرأسمالية فيما بعد»[٣]. وهكذا يرى فروم أن ثمة خيط موصول بين الرأسمالية

(1) ibid., p: 108

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة / محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، صـ٩.

(3) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 101

منذ بدايتها وحتى الآن، فهي منذ البداية ساهمت في أن يشعر الإنسان بالوحدة والعزلة عن الآخرين، وبلغ هذا الشعور ذروته في القرنين: التاسع عشر والعشرين، وهو ما تم التعبير عنه فلسفيا بمصطلح الاغتراب alienation.

ونظرا لخطورة الاغتراب الذي رأى فيه البعض مرضا نفسيا واجتماعيا فقد سعى كثيرون من الفلاسفة إلى محاولة تشخيصه وتحديد أسبابه بغية إيجاد علاج له. وتتسم إسهامات ماركس في هذا المجال بالريادة، لذا سار على دربه كثيرون، ومنهم فروم نفسه الذي أقتفى أثره في تسليط الضوء على الرأسمالية الفجة في القرنين: التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين لمعرفة الأسباب الحقيقية لهذا المرض، والتي يحاول النظام الرأسمالي إخفاءها تحت أسم حرية السوق، وكيف أن هذه الحرية اختزلت الإنسان في عمليتي: الإنتاج والاستهلاك فقط وأدت إلى المزيد والمزيد من الاغتراب.

الحرية في القرن التاسع عشر

بحلول القرن التاسع عشر بلغت الحريات بعامة، والحريات السياسية والاقتصادية بخاصة حدا غير مسبوقا. ويعود الفضل الأكبر في هذا ليس إلى إسهامات فلاسفة ومفكري هذا القرن فحسب، بل أيضا إلى الإرهاصات التي وضعها فلاسفة القرنين: السابع عشر والثامن عشر.

فلقد رسخ هوبز (١٥٨٨ -١٦٩٧) ـ رغم تأييده للحكم الاستبدادي ـ لفكرة أن الشعب هو مصدر السلطات. أما لوك (١٦٣٢ - ٧٠٤) فقد قوض في كتاباته فكرتي الحكم الاستبدادي المطلق، والحق الإلهي المقدس للملوك، معطيا للشعب ليس الحق في اختيار حاكمه فحسب، بل والحق في عزله أيضا إذا أخل بواجباته. ثم يأتي بعد ذلك فضل مونتسكيو (١٦٨٩ -١٧٥٥) وأفكاره عن الفصل بين السلطات الثلاث لضمان أكبر قدر من الحرية للأفراد. بالإضافة لهؤلاء فقد شدد آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) في كتابه ثروة الأمم على الحرية الاقتصادية مدعما لمبدأ: دعه يعمل دعه يمر. ثم أضاف جون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر (١٨٠٦ -١٨٧٣) إسهاما جديدا يتمثل في الدفاع المطلق عن حرية الرأي، وعدم إسكات الآراء المعارضة.

كل هذه الأفكار قد تم بلورتها في الدساتير والقوانين لتصبح بمثابة أسس تشريعية تضمن للفرد حريته وحقوقه في شتى المجالات.

إن اتساع نطاق الحرية الفردية على المستويين: السياسي والاقتصادي، بالإضافة إلى التقدم الهائل في العلوم الطبيعية والرياضية والذي تجلى في الثورة الصناعية واكتشاف الطاقة البخارية كان لهما أكبر الأثر في تطور عملية الإنتاج وما صاحبها من نمو لرأس المال الصناعي الذي أسهم أسهاما هائلا في تطور رأسمالية القرن التاسع عشر. وقد أشار ماركس في كتابه بيان الحزب الشيوعي إلى أثر هذه التطورات والاكتشافات وأبعادها الاجتماعية الجديدة قائلا: «أحدث البخار والآلة انقلابا ثوريا في الإنتاج الصناعي، وحلت الصناعة الكبرى الحديثة محل المانيفاكتورة، وأخلت الفئة الصناعية المتوسطة الميدان لرجال الصناعة وأصحاب الملايين»[١]. ينوه ماركس في هذا النص إلى دور التطورات الاقتصادية وأثرها على الجوانب الاجتماعية، فيرى أن امتلاك فئة محدودة لوسائل الإنتاج الجديدة كان سببا في تشريد قطاعات كبيرة من الفئات الاجتماعية الأخرى واستغلالها لصالح هذه الفئة: البرجوازية.

الأمر نفسه نجده لدى فروم الذي سار على خطى ماركس، مؤكدا على أن ثمة علاقة وثيقة بين الرأسمالية وانتشار الجوانب اللا أخلاقية. إذ رأى منذ البداية أن النظام الرأسمالي نظام جائر، لقد أطاح هذا النظام في القرن التاسع عشر، تحت اسم الحرية الاقتصادية، بكل القيم والمعايير الإنسانية والأخلاقية والاجتماعية لصالح رأس المال. فلم يكن لرأسمالية القرن التاسع عشر من هدف سوى السعي لتراكم المزيد والمزيد من رؤوس الأموال، وهو ما عبر عنه فروم قائلا: «عمل المرء في ظل رأسمالية القرن التاسع عشر لتحقيق المصالح الاقتصادية والأرباح، ولم يكن يصرف الأرباح التي يحققها، بل استثمرها لتصبح رؤوس أموال جديدة»[٢]. هكذا يرى فروم أنه في القرن التاسع عشر قد تم إطلاق العنان لكل الأنشطة الاقتصادية من أجل تراكم رؤوس الأموال، لتصبح الثروة غاية في حد ذاتها، وليست وسيلة لتحقيق أغراض أخرى: إنسانية أو اجتماعية.

هذا النزوع لتراكم رؤوس الأموال كان يتطلب «ترقية مبدأ الادخار، وتقوية الانضباط والاستقرار. ويجب على الفرد إعلاء هذه القيم من أجل تحقيق مصلحة نظامه الاقتصادي»[٣].

---

(١) كارل ماركس، فردريك إنجلز، بيان الحزب الشيوعي، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٣، صـ٣٨

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 111

(3) Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, New York, Continuum, 2001, p: 80

لقد قامت رأسمالية القرن التاسع عشر إذن على استهلاك الحد الأدنى من أجل ادخار الحد الأقصى، لكنه ليس للادخار في حد ذاته، بل الادخار لإعادة تدوير رؤوس الأموال مرة أخرى وأخرى من أجل ازدهار النظام الاقتصادي، وليس من أجل الإنسان وحريته.

ولم يقف فروم عند حد توضيح فكرة أن رأس المال قد أصبح في هذه الحقبة غاية في حد ذاته، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يوضح خطورة النتائج المترتبة من جراء ذلك على العلاقات الإنسانية. فالنهم والشره لتحقيق المزيد والمزيد من الأرباح ورؤوس الأموال قد ولد دوافعا غير أخلاقية مثل: الجشع والأنانية والاستغلال المفرط الذي انهارت معه كل الروابط الإنسانية والأخلاقية. وهو ما عبر عنه فروم عندما قال: «إن العنصر الأكثر بروزا في رأسمالية القرن التاسع عشر هو المنافسة من أجل تحقيق المزيد من الأرباح، وهو ما أدى إلى الاستغلال القاسي للعمال. وساد اعتقاد أنه يجب أن يموت من الجوع مئات الآلاف من العمال وفقا للقوانين الطبيعية والاجتماعية»[1]. ينوه فروم هنا إلى أن رأسمالية القرن التاسع عشر قد قامت على مبدأ البقاء للأقوى، وهو ما ترتب عليه حرمان الفقراء من المزايا الاقتصادية، وإقصاء غير القادرين خارج دائرة المنافسة. فعلى هؤلاء أن يبيعوا طاقتهم الجسدية لصاحب العمل من أجل الحصول على أجر الكفاف الذي يضمن لهم الحد الأدنى من الحياة. وهو ما أدي إلى اغتراب العامل عن نتاج عمله ليس بسبب إحلال الآلة محل العمل اليدوي فحسب، بل لانعدام القوة الشرائية لدى هؤلاء، فشعر الإنسان أنه ينتج أشياءا لا يستطيع اقتناءها، وهو ما أدى رغم «تزايد الحرية الاقتصادية إلى توليد شعور عميق بعدم الأمان والضعف والشك والقلق وخاصة لدى الجماهير الفقيرة»[2].

لذا يحذرنا فروم كثيرا من التعامل مع قوانين السوق باعتبارها قوانينا طبيعية تسير في مسار محتوم لا تحيد عنه، لأن هذا لن يؤدي إلا إلى التمادي في جلب المزيد من البؤس والشقاء للطبقة العاملة، إذ يقول: «مثلت رأسمالية القرن التاسع عشر نسقا يسير وفقا لقوانين الضرورة الخاصة (...) لكن هذا أدى إلى معاناة العمال وتدمير المشاريع الصغرى لصالح المشاريع الكبرى»[3]. وهنا يبدو تأثر فروم الشديد بماركس الذي انتقد الرأسمالية نقدا

(1) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p:83

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 63

(3) Erich Fromm, To Have or To Be ? op.cit.,

لاذعا لنفس الأسباب، لكن ماركس بالخلاف مع فروم قد رأى أن هذا التردي لأوضاع طبقة العمال سيكون دافعا للثورة على هذا النظام الذي جرد الإنسان من إنسانيته وكرامته، وأحاله إلى مجرد شيء أو سلعة معروضة للبيع والشراء، إذ يقول ماركس: «إذا زاد العرض كثيرا عن الطلب أنحدر قسم من العمال إلى التسول أو التضور جوعا. وهكذا فإن وجود العامل يصبح في نفس ظروف كل سلعة أخرى. لقد أصبح العامل سلعة ويكون من حسن حظه أن يجد مشتريا، ويعتمد الطلب الذي تتوقف عليه حياة العامل على هوى الأغنياء والرأسماليين»[1]. يشير ماركس هنا إلى حالة البؤس التي عاش فيها العمال إبان القرن التاسع عشر، إذ تحولوا إلى مجرد سلعة. لكننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن هذا البؤس الذي أدي لاغتراب العمال يتسم، من وجهة نظر ماركس، بأنه يشكل مرحلة ضرورية سابقة على حالة التحرر التي سينالها الإنسان في ظل المجتمع الاشتراكي.

وكعادته دائما يسير فروم على خطى ماركس، فنراه ينتقد الرأسمالية التي تعاملت مع البشر تعاملها مع السلع قائلا: «في رأسمالية القرن التاسع عشر نظر صاحب العمل إلى العامل أو بالأحرى إلى عمله على أنه سلعة تُشترى. وطالما تم شراء هذه السلعة (العامل أو عمله) بسعرها المناسب في سوق العمل فلا يوجد هناك شعور بالتبادلية أو أي التزام من قبل صاحب رأس المال فيما وراء دفع الأجور»[2]. يشدد فروم هنا على أن ثمة علاقة تعاقدية اقتصادية بين صاحب رأس المال والعمال، ولا تتجاوز هذه العلاقة إطار المصلحة المتبادلة التي ينتفي معها أي شعور بالتضامن أو التكافل، وهو ما يجعل العامل في حالة من القلق والخوف الدائمين لاستشعاره دائما بأن مستقبله عرضة للتهديد.

تحدثنا، فيما سبق، عن علاقة أصحاب رؤوس الأموال بالعمال، و إنها تقوم في جوهرها على الاستغلال. فماذا عن علاقة الإنسان برفاقه الذين ينتمون معه إلى نفس الطبقة؟ هل ستكون أفضل حالا؟ وهل من الممكن أن تسود هذه العلاقة روح الرحمة أو التعاطف؟ يجيب فروم عن هذا قائلا: «فقدت علاقة الفرد بالآخرين سمتها الإنسانية، وأصبحت تسود روح التلاعب والذرائعية. لقد أصبحت قوانين السوق هي التي تحكم كل العلاقات الشخصية والاجتماعية. وعاش الإنسان غير مبالي بالآخرين، ولتحقيق مصالحه الاقتصادية، دُفع لأن يحارب الآخرين

(١) كارل ماركس، مخطوطات ١٨٤٤، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، موسكو، دار التقدم، د. ت، صـ ١٦

(2) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p: 90

ولا يمتنع عن تدميرهم إذا كان ذلك ضروريا»[1]. استطاعت رأسمالية القرن التاسع عشر أن تجر البشر رغما عنهم إلى قوانينها الحاكمة التي لا تعترف بأي شيء سوى الربح والخسارة، وانتقلت هذه القوانين من المجال الاقتصادي إلى المجال الاجتماعي، لدرجة أصبحت معها مقولات: المكسب والخسارة هي المحددة لسلوكيات الأفراد وأفعالهم في علاقتهم ببعضهم البعض. وهو ما أدى إلى أن أصبح الإنسان مجرد وسيلة لدى الآخرين يستغلهم ويستغلونه في تحقيق المكاسب الاقتصادية. لذا لم يكن من المستغرب أن يشعر الإنسان بالاغتراب أيضا عن الآخرين، فهو ند لهم وهم أنداد له.

نلاحظ مما سبق إن حديث فروم عن الحرية في القرن التاسع عشر غالبا ما يتوارى وراء نقده للأوضاع الاقتصادية البائسة السائدة في هذا القرن. فمن العبث أن نتحدث عن حرية حقيقية وأصيلة للإنسان في ظل حالات الاستغلال والتسلط والاغتراب هذه. لقد تم اختزال مفهوم الحرية في القرن التاسع عشر في الحرية الاقتصادية وحدها التي أطاحت بحقوق العمال والفقراء واعتبرتهم مجرد أدوات في أيدي أصحاب رؤوس الأموال. لقد أطلق ماركس على هذه الحرية اسم الحرية البغيضة، ورأى فيها فروم أنها أنتجت مجتمعا مريضا عجزت أنظمته السياسية والاقتصادية ـ رغم حالة الحرية السائدة ـ عن الوفاء بالمتطلبات الحقيقية للإنسان التي يحقق بواسطتها إنسانيته وتفرده. فهذه الأنظمة قد أوجدت «ليس أفرادًا، بل ذرات منقسمة»[2]. ننتهي من قراءة فروم لمشهد الحرية في القرن التاسع عشر إلى أن الإنسان قد عاش في حالة اغتراب حقيقية عن عمله بسبب نمط الإنتاج الذي أحل الآلة محل الإنسان وأفقره ماديا وإنسانيا، وعاش مغتربا عن رفاقه بسبب سعي كل منهما إلى استغلال الآخر لتحقيق مصلحته فقط، ومغتربا عن ذاته لأنه لم يعايش حريته الحقيقية الأصيلة التي يحقق بها ذاته وتفرده.

والسؤال الذي يطرح نفسه إذن: ما العمل للخلاص من هذه الحالة البائسة؟ وكيف نهيأ الظروف للإنسان ليصبح موجودا بشريا مستقلا ويحيا حياة ملؤها الحرية الأصيلة؟ وهل تستطيع الرأسمالية أن تعدل من نفسها، وتتجنب ممارستها الكارثية التي ستعصف بها لو استمرت على نفس المنوال؟ وإذا نجحت في ذلك هل ستقضي على حالة الاغتراب هذه؟

(1) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 118

(2) Erich Fromm, On Benig Human, Foreword by Rainer Funk, New York, Continuum, 1994, p: 21

لقد أكد ماركس في كتاباته، كما ذكرنا من قبل، على أن التخلص من هذه الحالة غير الإنسانية مقترن بالتخلص من النظام الرأسمالي نفسه. وتنبأ، انطلاقا من تحليل العوامل الاقتصادية والاجتماعية، بحتمية أفول هذا النظام الذي قضى على كل ما هو إنساني في الإنسان.

لكن كذبت ممارسات الرأسمالية نبوءة ماركس بانهيار هذا النظام، وسعى كثيرون إلى إبراز فضائل الرأسمالية ليس على طبقة العمال فحسب، بل على سائر الفئات الاجتماعية الأخرى، إذ يرى فون هايك في كتابه الغرور القاتل: أخطاء الاشتراكية أن الرأسمالية قد منحت الحياة للبروليتاريا «فأغلب البروليتاريا في الغرب، وأغلب الملايين في العالم النامي، يدينون بوجودهم لفرص خلقتها لهم دول متقدمة، فدول شيوعية مثل روسيا كانت ستجوع اليوم لو لم يبق سكانها أحياء بواسطة العالم الغربي»[1]. يحاول هايك في هذا النص أن ينفي وجود ممارسات استغلالية عن الرأسمالية، ليس على المستوى المحلي فحسب، بل على المستوى الدولي أيضا. فالفضل في تحسن الأحوال المادية للعمال يرجع إلى ما يقدمه لهم النظام الرأسمالي من مزايا.

أما فروم الذي لم يكن يوما مدافعا عن الرأسمالية بل كان من اشد نقادها فله رأي آخر، وهو أن رأسمالية القرن العشرين قد استطاعت بالفعل أن تجدد من نفسها وأن تتلاشى كثيرا من الأخطاء والعيوب التي وقعت فيها في القرن التاسع عشر، لكن رغم ذلك غاب عنها البعد الإنساني وزادت من اغتراب الإنسان كما سنرى.

الحرية في القرن العشرين

يرصد فروم ملامح التطور الذي حدث في بنية منطق التفكير الرأسمالي نفسه، ليصل إلى نتيجة فحواها تواري الاستغلال ليحل محله المشاركة في الثروات والأرباح، كذلك يحل محل المنافسة الضارية بين الأفراد فريق العمل، كما تفسح مقولة الإنتاج الطريق أمام مقولة الاستهلاك الجماهيري على أوسع مدى. ولتحديد أوجه التجديد في رأسمالية القرن العشرين يبرز فروم عددا من أهم الاختلافات بينها وبين رأسمالية القرن التاسع عشر، يقول فروم: «اتسمت رأسمالية القرن التاسع عشر بأنها تنافسية واستغلالية وسلطوية وعدوانية. أما في

(١) ف. أ. هايك، الغرور القاتل: أخطاء الاشتراكية، ترجمة / محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣، صـ١٥٧.

رأسمالية القرن العشرين فساد الاتجاه التعاوني بدلا من التنافسي، وبدلا من الاستغلال ساد اتجاه للمشاركة في الثروة»[١]. بالفعل يمكننا أن نقول أنه قد طرأ تعديل كبير على الرأسمالية في القرن العشرين، وبخاصة عندما وضعت في اعتبارها الأبعاد الاجتماعية التي أهملتها من قبل، فسعت إلى زيادة الأجور، وتقليل ساعات العمل، وتوفير الحد الأدنى من المعيشة لكل المواطنين، ومنع تشغيل الأحداث، بالإضافة إلى تحقيق الضمان الاجتماعي والمعاشات.

لكن لا يمكن اختزال التعديل الذي طرأ على رأسمالية القرن العشرين في مراعاة الأبعاد الاجتماعية وحدها، بل يضيف فروم بعدا آخرا مهما يتمثل في التخلي عن طرق الهيمنة والسيطرة والاستغلال التقليدية التي كانت سائدة فيما سبق، ويشير إلى هذا قائلا: «لم يعد يقاد الإنسان المعاصر إلى العمل بواسطة قوى خارجية، إذ يولد الإكراه الخارجي قدرا محددا من التمرد الذي يعيق فاعلية العمل. أما الإجبار الداخلي فهو أكثر فاعلية في تحفيز كل طاقات العمل. فما يحتاجه مجتمعنا اليوم هم بشر يشعرون بالحرية والاستقلال ولا يخضعون لسلطة أو مبدأ حاكم، وقد نجحت الرأسمالية المعاصرة في توليد هذا الشعور لديهم»[٢]. يشير فروم هنا إلى طرق تلاعب الرأسمالية المعاصرة بعقول البشر، إذ أحدثت تعديلا جوهريا في آليات السيطرة والتحكم، بحيث أصبحت هذه السيطرة غير علانية وغير سلطوية حتى لا يتم التمرد عليها. ولتحقيق هذا الغرض فقد تم توظيف العديد من العلوم الإنسانية عامة، وعلم النفس خاصة توظيفا إيديولوجيا يهدف إلى تزييف وعي البشر، وإلى إعادة صياغة توجهاتهم واحتياجاتهم بما يتوافق مع مطالب النظام القائم. وهذا ما يوضحه فروم قائلا: «يقوم المحلل النفسي اليوم بمحاولة التغلب على حالتي: اليأس والقلق بإيجاد طرق تمكنهم من التكيف مع المجتمع. فالإنسان المعاصر لا يسأل ولا يفكر بطريقة نقدية، لأن هذا قد يعيق التوظيف الهادىء للمؤسسة»[٣]. وبالتالي، بدلا من أن يكون لعلم النفس دورا تحرريا يسهم في ترقية وعي الأفراد بوجودهم واحتياجاتهم الحقيقية، أصبح له دورا مغايرا يسعى إلى مأسسة الإنسان وتكريس الأوضاع القائمة.

---

(1) Erich Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness, New York, Rinehart and Winston, 1973, p: 74

(2) Erich Fromm, The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology, and Culture, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, p: 71

(3) Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, op. cit., p: 140

ولضمان الاستقرار والاستمرار فقد سعى هذا النظام إلى تعظيم مقولة الحرية الإنسانية إلى أقصى حد، وروج لها عبر منظومة هائلة من الدعاية والإعلان التي رسخت في عقول البشر أنهم أحرار بالفعل. فهم يختارون من يمثلهم عبر القنوات الديموقراطية، ويستهلكون ما يريدون، ويعبرون عن آرائهم بمنتهى الحرية.

لكن يحاول فروم جاهدا أن يكشف هذا الزيف، ويرى أن هذا النظام يروج للوهم، وهم الحرية الذي لولاه ما كُتب لهذا النظام الاستمرار «ففكرة أن الإنسان المعاصر حر في طريقة تفكيره وشعوره وفعله ليست أكثر من وهم، لكنه وهم يتسم بالخطورة البالغة لأنه يعيق عملية تحرر الإنسان الحقيقية»[1]. يميز فروم في هذا النص بين مستويين من مستويات الحرية، الحرية المزيفة ويطلق عليها أيضا اسم الحرية السلبية، هذه الحرية تكتفي بعملية التحرر من freedom from السلطات الخارجية فقط، لكنها لا تسعى إلى التحرر الداخلي للإنسان، فهذه هي وظيفة الحرية الأصيلة أو الحرية الإيجابية والتي يطلق عليها فروم اسم التحرر نحو freedom for أو (التوق إلى).

ولكي يتحقق هذا النوع الإيجابي من الحرية لابد من وجود نظام اقتصادي وسياسي واجتماعي يكون الفرد فيه غاية في حد ذاته وليس وسيلة في يد النظام، بل ويجب أن يخدم النظام البشر وليس العكس. كل هذا لا يتحقق في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، ورغم ذلك يعيش الإنسان وهم «أنه يتحكم، رغم إننا يتم التحكم فينا، ليس بواسطة طاغية، لكن بواسطة الأشياء والأحداث. لقد أصبحنا بشرا دون إرادة أو هدف»[2].

فالإنسان المعاصر قد تمت إدارته ليس في مجال الإنتاج فحسب، لكن أيضا في مجال الاستهلاك الذي هو مجال مزعوم لحرية الاختيار لدى الأفراد (...) ويوظف النظام أدوات هائلة لتحقيق غرضين: أولا، لكي يزيد باستمرار من شهية الفرد في استهلاك سلع جديدة. ثانيا، أن يوجه رغبات الأفراد في القنوات الأكثر فائدة للصناعة واستثمار رؤوس الأموال. بحيث يكون من الضروري ألا يُترك الاستهلاك للصدفة. لقد تحول الإنسان إلى المستهلك الأبدي الذي تعد أمنيته الوحيدة هي أن يستهلك أشياءا أفضل من ذي قبل[3]. يشير فروم هنا إلى أن

(1) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 186

(2) Erich Fromm, On Being Human, op.cit., p:26

(3) Erich Fromm, On Disobedience and Other Essays, London, Routledge& Kegan Paul, 1984, p: 61

الإنسان المعاصر قد أصبح موضوعا للتلاعب، فبدلا من أن يتحكم في الأشياء ويوجهها وفقا لإرادته، أصبحت الأشياء هي التي تتحكم فيه وتوجهه كيفما تريد، فتحول إلى مجرد ترس صغير في الآلة الصناعية الكبرى التي لا تعبا إلا باستمرار نسقها الخاص.

إن نزع الإرادة الحرة عن الإنسان المعاصر واعتباره ترسًا يحيلنا إلى مصطلح مهم استخدمه ماركيوز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد وهو صنمية الإنسان، فقد أصبح الإنسان مثل الصنم بلا روح ولا عقل ولا إرادة لدرجة أن «شعوره بتقديره لذاته لا يقوم أساسا على قيمة قدراته، فهو يدرك نفسه بوصفه سلعة، والإنسان السلعة يعرض بطاقة هويته بحيث يكون جديرا بأعلى سعر»[١]. لقد غير المجتمع الصناعي المعاصر معايير تقييم الإنسان لذاته، فلم تعد معايير داخلية تنبع من الثقة بالنفس ومن سمو القدرات العقلية والعاطفية أو من القدرة على الحب والعطاء. بل أصبحت معايير خارجية تنبع ليس من تقدير الإنسان لذاته، بل من رؤية وتقييم الآخرين له، هذا التقدير أصبح يقوم في جوهره على توجهات مادية محضة مثل: الثروة والمكانة الاجتماعية.

إن تحليلات فروم الثاقبة للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ومحاولته لكشف زيف الحرية في المجتمع المعاصر الذي حول الإنسان إلى مجرد شيء تافه دون أن يعي الإنسان هذا، قد حدا بالكثيرين أن يصفونه بأن «نقده للمجتمع الرأسمالي وتأثيره على الإنسان يتسم بأنه أكثر اتساقا وأكثر عمقا مما نجده لدى أي مفكر آخر»[٢].

نعم، لقد توصل فروم من تحليلاته للرأسمالية إلى أنها أخفقت في تحقيق وعودها، هذه الوعود التي حددها فروم فيما يلي: «سادت ثلاثية الوعود العظمي التي تمثلت في: التقدم غير المحدود الناتج عن السيطرة على الطبيعة، وتحقيق الحرية الشخصية، والسعادة القصوى لأكبر عدد من البشر»[٣]. لقد أتت رأسمالية القرن العشرين بمجموعة من الآمال والوعود، التي أطلق عليها فروم الوعود العظمى، والتي تمثلت في تحقيق زيادة هائلة في الإنتاج والاستهلاك،

(١) اريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة / فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، د.ت، صـ٩٣.

(2) Michael Bambery, Steven Abell, « Relocation The Nexus of Psychopathology and Treatment: Thoughts on The Contribution of Erich Fromm to Contemporary Psychotherapy «, in Original Paper, 2006, pp: 175 - 182

(3) Erich Fromm, Man for Himself: an Inquary int The Psychology of Ethics, New York, Rinehart and Company, 1947, p: 4

وتحقيق الوفرة المادية، وتحقيق مستوى من الرفاهية ما كان لأحد من أسلافنا أن يحلم به من قبل، وتقليل ساعات العمل، وزيادة وقت الفراغ.

لكننا نلاحظ أن الوعود التي أتت بها رأسمالية القرن العشرين هي وعود مادية محضة تخلو من أي قيمة أخلاقية أو روحية، فالتقدم العلمي والتقني الذي أتت به الرأسمالية لم يصاحبه تقدم أخلاقي. لذا فنحن، حسبما يرى فروم، في أمس الحاجة إلى أخلاق جديدة تتمثل في إعادة إحياء النزعة الإنسانية مرة أخرى. لأن الرأسمالية «لم تؤد إلى الوجود الحسن، ولم تشكل طريقا حقيقيا لتحقيق السعادة، أو حتى لتحقيق المتعة الأقصى»[1]. بل على العكس، قد أصابت الإنسان المعاصر بأخطر الأمراض النفسية والاجتماعية.

الاغتراب بوصفه سلبا للحرية

عادة ما يوصف مصطلحي الاغتراب والحرية في تاريخ الفكر الفلسفي بأنهما على طرفي نقيض. فالأول يشير إلى حالة من حالات انفصال الإنسان عن ذاته أو عن الآخرين. في حين يستخدم الثاني ليشير إلى التحقيق الكامل لإمكانيات الإنسان الإبداعية الخلاقة التي يحقق بها ذاته. وقد تجلى هذا الاختلاف بين المصطلحين بوضوح ليس لدى أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر أمثال: هيجل وفيورباخ وماركس فحسب، بل أيضا لدى فلاسفة القرن العشرين عامة، ولدى فروم خاصة.

يعرف فروم الاغتراب بأنه «تجربة حياتية يشعر فيها الإنسان تجاه نفسه بأنه غريب، فهو مغترب عن نفسه، بمعنى أنه لم يعد يعايش نفسه باعتباره مركزا للعالم ومبدعا لأفعاله الخاصة، بل أصبحت أفعاله والنتائج المترتبة عليها متسيدة عليه، فهو غريب عن نفسه وعن الآخرين»[2]. يتضح لنا في هذا التعريف أن فروم يركز على الحالة الوجودية البائسة التي يعيشها الإنسان المغترب، فهي حالة عزلة وانفصال عن نفسه وعمن حوله، تجعله ينسى مكانه ودوره الإنساني الخلاق في تشييد التاريخ والحضارة الإنسانيين، ويعيش حياة ملؤها اللامبالاة تجاه كل شيء.

كذلك يتضح لنا من تعريف فروم للاغتراب تأثره الشديد بالإطار الماركسي التقليدي الذي يري أن اغتراب الإنسان يتحقق على مستويات ثلاث: اغترابه عن ذاته، وعن نوعه وعن

(1) ibid.,
(2) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p:117

الطبيعة. كذلك في أن الإنسان قد أصبح محكوما بقوى تتجاوزه سلبت منه كل فاعلية تمكنه من بلوغ حريته الأصيلة.

تأثر فروم الشديد بماركس هو ما جعل جون شار John Shaar يرى أنه لم يأت بإضافة جديدة فيما يتعلق بقضية الاغتراب، إذ يقول: «لم يغير فروم أفكار ماركس الخاصة بالاغتراب، فإنسان فروم كما هو الحال لدى ماركس لا يعايش نفسه كحامل فعال لقواه الخاصة وثراؤه، بل كشيء مفقر معتمد على قوى خارج نفسه»[1].

لكننا نعتقد أن شار قد جانبه الصواب، ففروم رغم تأثره الشديد بتصورات ماركس وفيورباخ عن الاغتراب، إلا أنه قد تجاوز بالفعل هذه التصورات. فهو لم يختزل سبب حدوث الاغتراب في بعد واحد كما فعل هيجل (البعد الروحي) أو كما هو الحال لدى فيورباخ (البعد الديني) أو كما اعتقد ماركس في (البعد الاقتصادي). بل ذهب لأبعد من ذلك، عندما رأى أن كل الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ... السائدة في المجتمع المعاصر تتآزر لتسلب الإنسان حريته الحقيقية الأصيلة دون أن يعي الإنسان ذلك.

بالإضافة إلى هذا لم يحصر فروم الاغتراب في طبقة واحدة، كما حصرها ماركس في البروليتاريا، بل رأى أن الاغتراب يمثل ظاهرة جماهيرية عامة تصيب الكل، لا فرق في هذا بين صاحب رأس المال والعامل، أو بتعبيرنا العامي (لا فرق في الشعور بالاغتراب بين المدير والخفير).

البعد الآخر الجديد في تعامل فروم مع قضية الاغتراب هو نظرته له على أنه يمثل ظاهرة مرضية بالغة الخطورة، ستؤدي إن لم يتم الشفاء منها إلى تدمير الإنسان والمجتمع معا. وهذا ما عبر عنه قائلا: «الاغتراب هو مرض العصر الذي يعاني منه الإنسان المعاصر»[2]. يعد فروم الاغتراب مرضا سيكولوجيا واجتماعيا تتجلى أهم أعراضه في شعور الإنسان بالوحدة والعزلة وتفكك أواصر الروابط الاجتماعية، وهو ما يتطلب استدعاء علمي النفس والاجتماع لبحث هذه الظاهرة المَرضية وإيجاد شفاء ومخرج منها، متجاوزا بذلك حصرها في الإطار الفلسفي الضيق. وهو بهذا يتميز عن فلاسفة القرن التاسع عشر الذين لم يتعاملوا مع الاغتراب بوصفه

(1) John H. Shaar, Escape From Authority: The Perspectives of Erich Fromm, New York, Basic Books, 1961, p: 192

(2) Erich Fromm, On Being Human, op.cit., p:23

ظاهرة مرضية، إذ اعتبره هيجل مرحلة من مراحل تطور الوعي الإنساني. واعتبره ماركس مرحلة ضرورية من مراحل تطور الوعي الطبقي الثوري الذي سيطيح ببنية المجتمعات الرأسمالية التي قضت على الحريات الإنسانية.

لكن رغم إسهامات فروم الجديدة التي أضافها إلى قضية اغتراب الإنسان يبقى هناك قاسما مشتركا بينه وبين فلاسفة القرن التاسع عشر، وهو أن كليهما رأى في الاغتراب حالة قلق وجودية يعيشها الإنسان، لكنها حالة عابرة ومؤقتة تفصل بين مرحلتين من مراحل تطور الوجود الإنساني: الوجود المغترب غير الأصيل والوجود الحر الأصيل.

قلنا من قبل أن ماركس قد حمل مسئولية اغتراب الإنسان وعدم حريته للأنظمة الرأسمالية وحدها، دون أن يلقي بالمسئولية على الذات الإنسانية الفاعلة، فالإنسان ـ حسبما يرى ماركس ـ يدخل في علاقات اجتماعية وسياسية مستقلة عن إرادته. لذا اعتقد ماركس أن القضاء على الرأسمالية سيعيد للإنسان حريته الحقيقية الأصيلة. أما إذا انتقلنا لتصور فروم عن سبب اغتراب الإنسان وفقدان حريته في المجتمعات المعاصرة سنجده يجمع بين مسئولية الذات الإنسانية، وتدهور الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية...، وإن كان يحمل القدر الأكبر من المسئولية للذات الإنسانية، فما يؤكد عليه فروم دائما هو أن أفعال الإنسان الحر غير المغترب تعد نتاجا لفاعلية ذاتية حرة لا تخضع لأي شخص أو شيء سوى نفسها، في حين يكون الإنسان مغتربا عندما «تبتعد أفعاله وقواه الخاصة عنه، وتقف فوقه وضده، وتتحكم فيه بدلا من أن يتحكم فيها»[1]. يشدد فروم هنا على أن ضعف الذات وعدم قدرتها على توجيه نفسها بنفسها وخضوعها دائما لقوى قد تكون من صنعها لكنها تتحكم فيها هو سبب الاغتراب المعاصر. إن خضوع الذات لقوى من صنعها وانحناءها أمامها قد جعل فروم يرى أن ثمة تشابه بين اغتراب الإنسان المعاصر والعبادات الوثنية القديمة.

الاغتراب والوثنية

إن اهتمام فروم بالوثنية لم يكن نابعا من اهتمامه بتطور تاريخ الأديان، ولم يكن نقده لها محصورا في نقد ممارسات دينية انتشرت في مرحلة تاريخية محددة، لكن اهتمامه بها كان نابعا

(1) Erich Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness, op.cit., p:72

من تصوره لوجود علاقة بينها وبين الاغتراب المعاصر. فهما يشتركان، من وجهة نظر فروم، في أنهما نتاج لأفعال إنسان غير حر، لا يريد سوى الخضوع والتبعية، سواء للمال أو للسلطة أو للوثن الذي يعبده. ولكي نضع أيدينا على لب العلاقة بين الاغتراب والوثنية لابد أن نعرف ما المقصود بالوثنية؟

يعرف ديفيد جوا David j. Goa مصطلح الوثنية idolatry بأنه «مصطلح مشتق من نقد أنبياء العهد القديم لعبادة الأصنام التي هي من صنع الإنسان بدلا من عبادة الخالق. لكنها أصبحت مرادفة في الأديان التوحيدية لتعدد الآلهة أو الشرك بالله»(١).

لا يختلف تصور فروم للوثنية عما قدمه جوا في تعريفه، إذ يتفق الاثنان على أن الأوثان من صنع الإنسان، لكن يضيف فروم لجوا فكرة إن الإنسان الوثني كان إنسانا مغتربا عن ذاته، يفتقر إلى ثقته بنفسه، فيلجأ إلى طلب العون والمساعدة من الوثن الذي صنعه بيديه، وهذا ما عبر عنه قائلا: «إن الأوثان من صنع الإنسان، إنها الأشياء التي صنعها الإنسان بنفسه وينحني إليها، ويعزو إليها كل صفاته وإمكانياته بدلا من أن يعايش نفسه باعتباره ذاتا خالقه، فالعبادة الوثنية هي الحياة المغتربة عن ذاتها»(٢). يبدو في هذا النص تأثر فروم الشديد بمفهوم الاغتراب عند فيورباخ، إذ يرى الاثنان أن أحد أسباب الاغتراب تكمن في أن الإنسان قد أسقط أكمل ما فيه من صفات وكمالات على الموجود الخارجي الذي صنعه بيديه وخياله، ثم عبد هذا الموجود وتضرع إليه بعد أن منحه أكمل ما فيه، وطلب منه يد العون والمساعدة. وهذا ما نجده في توصيف فيورباخ للسبب الجوهري للاغتراب، والذي عزاه إلى العبادة الوثنية للإله، يقول فيورباخ: «أسقط الإنسان وجوده على الموضوعي (الله) وبعد ذلك جعل من نفسه موضوعا لصورته التي أسقطها على الله (...) فصفات الله ليست شيئا آخرا سوى الصفات الجوهرية للإنسان»(٣). إذا كان فيورباخ قد رفض فكرة الإله في حد ذاتها باعتبارها وهما، فإن فروم لا يرفض الإله في حد ذاته، بل يرفض التعامل الإنساني مع الإله على أنه صاحب

(1) David J. Goa, Idol and Idolatry, in New Dictionary of History of Ideas, New York, Thomoson & Gale, 2005, p: 1100

(2) Erich Fromm, Marx's Conception of Man, New York, Frederick Ungar Publishing co, 1963, p: 44

(3) Ludwig Feuerbach, The Essance of Christianity, Translated by: George Eliot, New York, Harper& Brother, 1957, P: 30, 19

السلطة المطلقة التي يذعن إليها الإنسان وينحني أمامها مضطرا ومجبرا. لأنه يرى في هذا تقليل من قيمة الذات الإنسانية التي خلقها الله على صورته ومثاله، ووهبها العقل والحرية لتسمو بنفسها نحو الكمال، ولن يتم هذا عن طريق العبادة القائمة على الخوف والرهبة.

ورغم أن الأديان التوحيدية قد بددت عبادة الأوثان، إلا أن جوهر الوثنية في حد ذاته لم ينته بعد، فقد اتخذ صورا وأشكالا جديدة عبر عنها فروم قائلا: «رغم أنه لا بعل ولا عشتار يوجدان في المجتمع المعاصر، إلا أننا نعيش اليوم في عصر أكثر وثنية من العصر الذي كان يوجد فيه بعل وعشتار»[1]. الأوثان الجديدة التي يتحدث عنها فروم هنا ليست مصنوعة من الطين والخشب كما كان الحال قديما، لكنها عبارة عن ممارسات جديدة تتجلى في عبادة الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية، وعبادة عمليتي الإنتاج والاستهلاك، وعبادة الآلة التي صنعها الإنسان بيداه ولا يستطيع التخلص من هيمنتها عليه. فكل هذه الأشياء من صنع الإنسان لكنها أصبحت تتسيد عليه، وتتحكم فيه، وتوجهه أينما شاءت دون إرادة منه، لأنها غلفت نفسها بسمات عقلانية نادرا ما تجد لها معارضا. لكل هذه الأسباب تحول الإنسان إلى شيء، والنظام إلى وثن كبير يعبده الإنسان ـ المتشيء، فساد الاغتراب في كل مظاهر حياته.

وتتمثل أخطر مظاهر الوثنية في القرن العشرين، حسبما يرى فروم، ليس في عبادة الآلة وعمليتي الإنتاج والاستهلاك فحسب، بل في الوثنية السياسية التي ارتبطت لديه بفكرة القومية. ومزجها بتأليه الدولة وعبادة القادة والزعماء أمثال: هتلر وموسوليني وستالين والاستسلام والتبعية لهم دون إعمال للعقلية النقدية، وهو ما ترتب عليه تدمير الحضارة ومقتل الملايين من البشر.

القومية باعتبارها أحد العبادات الوثنية

يستهل فروم نقده للقومية بعبارة شديدة الإيجاز لكنها في الوقت نفسه شديدة الدلالة، إذ يقول: «أصبحت الأمة وسيادتها هي الأوثان الجديدة التي يخضع لها الإنسان»[2]. لم يكن فروم معاديا أبدا لسيادة الأمة على أراضيها، ولم يقلل من قيمة الفكر القومي ودوره المهم في حركات التحرر الوطني. لكن ما يرفضه فروم هو تعصب المواطنين الأعمى لأمتهم، واعتقادهم أنها تعلو

(1) Erich Fromm, On Being Human, op.cit., p:25

(2) Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, op. cit. p: 170

على باقي الأمم بسبب إيمانهم ببعض الأساطير. مثل أسطورة الجنس الآري، وأسطورة الدم والأرض التي روج لها النازيون وانقاد ورائها ملايين البشر، وهو ما برر لها حربها على باقي الأمم لفرض رسالة التفوق بالقوة، وهو ما قدم لها أيضا أيديولوجية جاهزة لتبرير الحرب والاستعمار.

إن رفض فروم للنزعة القومية ينبع من إيمانه وحبه الشديد بالنزعة الإنسانية والسلام العالمي الذي كرس كثيرا من كتاباته للدفاع عنه، فكل البشر متساوون ولا خلاف بينهم بسبب الدين أو العرق أو اللون، ومن لا يستطيع أن يتجاوز هذه الاختلافات يعيش حياة قبلية مغلقة، أو حياة القطيع التي لا تعترف بوجود اختلافات بين البشر.

والجدير بالإعجاب هو أنه رغم أصول فروم اليهودية، إلا أن إيمانه بالإنسانية قد قاده إلى الرفض الشديد للصهيونية، فقد كان من أشد نقادها لأنها تمثل أحد الأشكال المتعصبة والمتطرفة للقومية. لذا سعى فروم جاهدا في أواخر الأربعينيات «أن يقنع إينشتين Einstain ومارتن بوبر Martin Buber وليوباك Leobaeck في نشر تصريح في جريدة النيويورك تايمز يطالبون فيه باحترام حقوق الفلسطينيين»[1].

لم يقف الأمر مع فروم عند رفض الممارسات العدوانية الغاشمة ضد الفلسطينيين فحسب، بل كان من أشد المنددين بالعدوان الثلاثي على مصر، وعدوان سنة ١٩٦٧. ففي سنة ١٩٦٧ «عندما تم إغلاق ميناء العقبة وقناة السويس في وجه السفن الإسرائيلية، وشنت إسرائيل حربها على مصر، طالب فروم بمحاكمتها دوليا»[2]. مثل هذه الممارسات العدوانية الناتجة عن الإيمان ببعض الأساطير التي بنت عليها القومية الصهيونية أفكارها مثل أسطورة الشعب المختار والأرض الموعودة هو ما جعل فروم يعد القومية وثنا يعبده البشر في عصرنا الراهن.

على أية حال، إن رؤية فروم لتشظي الإنسان المعاصر ووثنيته جعلته يصل إلى حكم حاسم لا لبس فيه وهو «إن تاريخ البشرية منذ القدم وحتى عصرنا الراهن هو تاريخ عبادة الأوثان»[3]. هذه العبادة الوثنية المغتربة لا يمكن اختزالها في العملية الاقتصادية وحدها، بل تتجاوزها إلى آفاق أخرى سياسية وثقافية.

---

(1) Rainer Funk, Erich Fromm:his life and his ideas, an illustrated biography, op.,cit. p: 146

(2) Rainer Funk, **The Clinical Erich Fromm: Personal accounts and Papers on Therapeutic Technique**, New York, Pollman, 2009, p:149

(3) Erich Fromm, **You Shall Be as Gods: a Radicl Interpretation of The Old Testament and Its Tradition**, New York, Fawcett Publications, 1966, p: 37

ويعبر فروم عن ملامح الاغتراب السياسي قائلا: «إن الطريقة التي يعبر بها الناس عن إرادتهم السياسية ليست مختلفة عن طريقتهم في شراء السلع. فالساسة يستخدمون كل وسائل الدعاية والإعلان للترويج لأشخاص بعينهم وفرضهم على إرادة البشر فرضا»[1]. يشير فروم هنا إلى أن الإنسان السلعة عندما يتعامل مع الآخرين على أنهم سلع، يكون جوهر التعامل مبني على الفائدة والمصلحة المرجوة منهم دون النظر لأي اعتبارات أخرى تتعلق بالصالح العام. فالإنسان المغترب تتملكه مشاعر اللامبالاة تجاه ما يحدث، فهو لا يرى لنفسه دورا في صياغة وتشكيل الأحداث الجارية. وما يعمق هذا الشعور باللامبالاة هي مجموعة الإجراءات التي تتم وفقا لها ممارسة العملية الديموقراطية في المجتمعات المعاصرة. إذ يتم الترويج للمرشحين السياسيين على أنهم سلع تجارية يجب اقتناءها. هذا الجانب التجاري الذي أصبح يطغى على الممارسة السياسية هو ما يجعل الأحزاب لا تختلف عن المشروعات التجارية الكبرى، لهذا أصبح دور الفرد مقتصرا على المشاركة في صندوق الانتخابات، وبعدها لا يعود نه دورا.

لكن يحذرنا فروم من مغبة الخطر الكامن وراء هذا المنطق من التفكير، إذ يرى أنه ينذر بتقويض الأنظمة الديموقراطية لتحل محلها أنظمة شمولية وديكتاتورية لا مكان فيها لآراء الأفراد ومبادراتهم. يقول فروم: «الطريقة التي تعمل بها ديمقراطيتنا تسهم في زيادة الاغتراب»[2]. إذن هناك علاقة عكسية بين الاغتراب والديموقراطية، فكلما زاد الشعور بالاغتراب قلت ممارسة الديموقراطية الحقيقية التي لا يعبر فيها الفرد عن رأيه فحسب، بل يوضع رأيه في الاعتبار عند اتخاذ القرارات الحاسمة. فالديموقراطية التي يريدها فروم ليست هي الديموقراطية التمثيلية السائدة حاليا والتي ينتهي دور الفرد فيها عند اختيار ممثليه.

ولا تقتصر عملية اغتراب الإنسان في ظل الأنظمة المعاصرة على المستويين: الاقتصادي والسياسي، بل تمتد أيضا إلى الجوانب الثقافية التي من المفترض أن تساهم بقدر كبير في تشكيل شخصية الإنسان وتنمية وعيه وحسه النقدي. فقد عمدت هذه الأنظمة إلى تقديم أنماط ثقافية ومعرفية تخدم ترقية توجهاتها القائمة على عمليتي الإنتاج والاستهلاك. واستخدمت العلم والمعرفة الإنسانية استخداما أيديولوجيا ليوجه وعي البشر إلى قنوات بعينها دون إعمال نقدي للعقل، وهذا ما انتقده فروم قائلا: «لا تزود الأنظمة التعليمية والثقافية الفرد بالمثل العليا

(1) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p: 180

(2) ibid., p: 331

ومعايير الحضارة، بل تقدم فقط المعارف التي يحتاجها للعمل في الحضارة الصناعية، وتسعي إلى تشكيل شخصيته وفقا لمتطلباتها، فترقي قيم الطموح والتعاون واحترام السلطة»[1]. إن ما ينتقده فروم هنا هو طغيان سلطة رأس المال على شتى مناحي الحياة الثقافية، فبدلا من أن تكون الثقافة أداة من أدوات النقد الاجتماعي والسياسي أصبحت بسبب تدخل رأس المال وسيلة لإبعاد الإنسان عن واقعه الحقيقي. وبدلا من أن تساهم في ترقية وعي البشر أصبحت تساهم في تعميتهم وتغييبهم بسبب سطحية وضحالة ما تقدمه، فهي لا تقدم إلا ما هو تافه ومبتذل. لقد تم أختزل دورها في التخديم على سلطة رأس المال وتحقيق متطلباته وأغراضه.

لذا ينتهي فروم من تحليله لطبيعة النظام الرأسمالي وأبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ... إلى أنه لا يمكن أن يحقق حرية الإنسان الأصيلة، ولن يحقق إلا مزيدا من الاغتراب، لأنه ينظر إلى الإنسان على أنه وسيلة وليس غاية في حد ذاته، وهذا ما أشار إليه ديفيد إنجليبي David Ingleby قائلا: «إن الأطروحة الأساسية في تقدير فروم للرأسمالية هي أنها نظام غير اجتماعي لأنه يضع الإنسان في المرتبة الثانية»[2].

لكن إذا كان النظام الرأسمالي بأبعاده المختلفة قد سَبب اغترابا كليا وشاملا للإنسان المعاصر، فهل تستطيع الأنظمة الاشتراكية أن تنجو بالإنسان من هذا المرض؟

الحرية والاغتراب في ظل الأنظمة الاشتراكية المعاصرة

يحمل السؤال السابق بين طياته فكرة أن الاشتراكية قد تكون قادرة على تقديم حلول ناجعة لمشكلة الاغتراب، أو أن مبادئها النظرية إذا أُحسن تطبيقها قد تكون ملهمة في إيجاد حلول لمثل هذه المشكلات. ولمعرفة هذا يجب أن نضع أيدينا على مكانة الإنسان وأهميته في ظل هذه الأنظمة، وهل يشغل الإنسان المكانة الأعظم في ظل هذه الأنظمة؟ أو هل تبنت هذه الأنظمة نفس مفهوم ماركس عن الإنسان؟ أم أنها في صراعها مع الدول الرأسمالية لمحاولة اللحاق بها قد أهملت الإنسان ليحتل المكانة الثانية كما هو الحال في الدول الرأسمالية ؟

يشغل الإنسان مكانا مركزيا في فلسفة ماركس برمتها والتي تدعي الأنظمة الاشتراكية تطبيقها، لا فرق في ذلك بين مؤلفات الشباب (المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لسنة ١٨٤٤،

(1) ibid., p:336
(2) ibid., p: xxxii

كتاب العائلة المقدسة ...) ومؤلفات الشيخوخة (نقد الاقتصاد السياسي، ورأس المال ...). فما يؤكد عليه ماركس دائما في كل كتاباته هو التحرر الإنساني الشامل، واستقلال الإنسان من التبعية بكل أنواعها، و إدراك الإنسان لجوهره الفردي والتاريخي «فالاشتراكية الحقيقية هي التي تسلط الضوء على وعي الإنسان بماهيته»[1]. لكن ثمة اختلاف بين تصور ماركس عن الإنسان وماهيته وتصورات الفلاسفة السابقين عليه. وهو أن ماركس لا ينظر إلى الماهية الإنسانية وتحررها كمقولة فلسفية مجردة، بل ينظر إليها في واقعها العيني المعيش وفي تطورها التاريخي والاقتصادي. أي ليس بمعزل عن الواقع، ولهذا نجده مهموما دائما بالإنسان في واقعه المعيش.

إن احتفاء ماركس بالإنسان وفاعليته التاريخية والاجتماعية هو ما جعل فروم ـ المدافع الأعظم عن الإنسان وحريته ـ يستلهم هذه النزعة الإنسانية الماركسية ويؤكدها في كل مؤلفاته. ويرى أن إحياء هذه النزعة سيكون في عصرنا الراهن بمثابة حل لكثير من المشكلات التي يعاني منها الإنسان المعاصر ولا سيما مشكلة اغترابه. ويخطيء من يظن أن ماركس كان مهموما بالعملية الاقتصادية في حد ذاتها، فاهتمامه بتحليل الوقائع الاقتصادية كان نابعا من اهتمامه بالإنسان ومشكلاته، وهو ما أكده فروم قائلا: «كان هدف ماركس الأساسي هو تحرير الإنسان من العمل الذي يدمر فرديته، ويحوله إلى شيء، ويجعله عبدا لأشياء من صنع يديه»[2]. وهذا يمثل موقف فروم الحاسم من فلسفة ماركس والذي يطمئن إليه ويؤكده دائما في كل مؤلفاته وهو أن الماركسية نزعة إنسانية.

لكن يحذرنا فروم من الخلط بين نزعة ماركس الإنسانية التي تجلت في كل مؤلفاته وبين الفهم والتأويل الخاطيء لها الذي تجلى عند تطبيقها في الاتحاد السوفيتي والصين وبعض دول أوروبا الشرقية. ويرى أن خطأ وخطيئة المنظرين الاشتراكيين عامة، وستالين وخروشوف خاصة، يكمن في أنهم اختزلوا فلسفة ماركس في البعد الاقتصادي وحده وأغفلوا ما وراء هذا البعد من نزوع إنساني حقيقي، وهذا ما رفضه فروم قائلا: «طور قادة الاتحاد السوفيتي الاشتراكية انطلاقا من معايير الرأسمالية. فالمطلب الأساسي للاشتراكية السوفيتية هو أن تنتج

---

(١) كارل ماركس، فريدريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة / فؤاد أيوب، بيروت، دار دمشق للطباعة، د.ت، صـ ٥٠٢

(2) Erich Fromm, may man prevail?: an inquiry into the facts and fictions of the foreign policy, op.cit., p: 73

أكثر من الأنظمة الرأسمالية. في حين أن الاشتراكية الحقيقية التي نادى بها ماركس هي التي تسعى إلى القضاء على اغتراب الإنسان»[١]. إن ما يؤكده فروم في هذا النص هو أن الأنظمة الاشتراكية ليست أفضل حالا من الرأسمالية فيما يتعلق برؤيتها لمكانة الإنسان. فلم تسع هذه الأنظمة إلى تطوير قدرات الإنسان الإبداعية والخلاقة، ولم تهتم بأن يحقق الإنسان ذاته الحرة الفريدة، استجابة لدعوات ماركس المتكررة. بل على العكس، توارى الإنسان فيها إلى الظل ليصبح همها الأساسي هو تطوير عملية الإنتاج للحاق بالمجتمعات الغربية المتقدمة. لكن يحذرنا هربرت ماركيوز من النتائج المترتبة على ذلك لأنه «حين تصبح الزيادة الإنتاجية غاية قصوى يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد أداة لتحقيق الهدف الأسمى، وتخضع جميع الاعتبارات الإنسانية لتنفيذ المخطط الشامل (...) ويشكل التخطيط الشامل بدوره سلاحا من أسلحة الإرهاب والقضاء على تلقائية الفرد، وبهذا يتقارب النظام السوفيتي مع الرأسمالية في خلق إنسان ذي بعد واحد»[٢]. لا يختلف تصور ماركيوز للماركسية السوفيتية عن تصور فروم لها، فمثلها مثل الرأسمالية قد أحالت الإنسان إلى مجرد شيء، وخادم للنظام، فليس للفرد قيمة فيها إلا بمقدار خدمته للنظام. وهذا ما تعكسه المقولة التي انتشرت أبان عهد ستالين وهي أن الفرد للكل والكل للفرد، بحيث يصبح الفرد متماهيا مع الكل ـ النظام ـ ولا يحقق ذاته إلا به ومن خلاله، لهذا ينتهي فروم من تحليله للاشتراكية التي سادت في عصره بأنها: «ليست نظام اشتراكي ولا ثوري، لكنها دولة رأسمالية مؤسسة على المركزية الاقتصادية وعلى القمع والقهر الذي لا يعرف الرحمة»[٣]. فهي لم تتجه إلى تحقق جوهر الإنسان وماهيته الحقيقية واستقلاله وتفرده، بل زادت من اغترابه شأنها شأن الرأسمالية.

لكن تبقى للرأسمالية، في رأينا، ميزة على الاشتراكية السوفيتية وهي الميزة المتعلقة بحريات الأفراد وممارسة وتداول السلطة. نعم، إن الإنسان في كلا النظامين لا يعيش حريته الحقيقية والأصيلة، لكن رغم ذلك، لا تمارس الأنظمة الرأسمالية قهرا وقمعا علنيا على حريات الأفراد المكفولة، وإن كانت تمارس تضليلا منظما وومنهجا لوعي الأفراد لتوهمهم بأن أحرار في حين أنهم ليسوا كذلك. أما في الاشتراكية السوفيتية ومن حذا حذوها نجد قمعا علنيا لحريات

(1) ibid., p: 76

(٢) فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، القاهرة، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، ١٩٧٨، صـ٥٧، ٥٩.

(3) Erich Fromm, The Case for Unilateral Disarmament, in "Daedalus" Vol.89, No.4, 1960, pp:1015 - 1028.

الأفراد وحقوقهم، وهو ما أكده كثيرون خلال الحقبة الستالينية، حيث قمع الحريات، واعتقال وقتل المعارضين باسم تحقيق الاشتراكية.

في ظل حالة الاغتراب العالمية هذه يكون سؤال ما العمل سؤالا ملحا؟

إن الإنسان المعاصر الذي أنهمك كلية في عملية الاستهلاك وأصبح غير مهموم بأي شيء آخر سواها، أصبح يعيش حالة من حالات اللامبالاة تجاه مصيره الإنساني، وتجاه ما يحدث حوله، وهو قانع بهذه الحالة طالما أنه يستهلك جيدا. لكن لا يوجد أمامنا سوى حلين: إما التعايش مع هذه الحالة والتعامل معها باعتبارها حالة طبيعية، و إما استرداد الإنسان لحريته و إنسانيته المسلوبتين عندما يعي اغترابه هذا. أو على حد تعبير فروم نفسه «إما أن ينجو من أعباء هذه الحرية ـ غير الأصيلة ـ إلى اعتماد وخضوع جديدين، و إما أن يتقدم تجاه التحقيق الكامل لحريته الأصيلة غير المغتربة»[1].

لكن يتضح لنا من خلال قراءة وتحليلات نصوص فروم المتعلقة بتطور فكرة الحرية أن الاتجاه السائد في عصرنا الراهن هو الاتجاه الأول، حيث قاد غياب الحرية الحقيقية الأصيلة الإنسان المعاصر إلى البحث عن وسائل أخرى يحقق بها ذاته وهويته.

الآليات الزائفة لتحقيق الحرية

يرصد فروم مجموعة من الآليات التي أتبعها الإنسان المعاصر لبلوغ الشعور المزعوم بهويته وأمانه وعدم اغترابه. وتكمن أول هذه الآليات التي يطلق عليها فروم آليات الهروب من الحرية في تنازل الإنسان عن حريته للقادة والزعماء. وهذا ما ظهر جليا في تنازل الجماهير الألمانية والإيطالية عن حريتها لهتلر وموسوليني، هربا من أن تتحمل الذات الفردية مسئوليتها، أو حبا في التدمير الناجم عن الشعور باللامبالاة تجاه الحياة المغتربة.

وفي هذه الحالة يستمد المرء قوة ذاته من الذات الكلية التي أذاب ذاته فيها، متنازلا عن تفرده وحريته الأصيلة باحثا عن الشعور بالأمان وهروبا من حالة الضعف والوحدة التي قد يجد نفسه فيها إن لم يخضع للقائد. ويوضح فروم هذه الحالة قائلا: «إن الآلية الأولى للهروب من الحرية في عصرنا الراهن هي الخضوع للقائد (...) حيث النزوع للتخلي عن استقلال

(1) Erich Fromm, Escape From Freedom,op. cit., p: viii

الذات الفردية، والسعي لأن يدمج الفرد ذاته مع فرد آخر أو شيء آخر خارج ذاته، لكي يحقق له القوة التي تفتقدها الذات الفردية»[١] يشير فروم في هذا النص إلى نمط من الشخصية يطلق عليه اسم الشخصية المازوخية masochistic character وهي الشخصية التي تتسم بالضعف، وعدم الاستقلال، وعدم القدرة على تحقيق ذاتها إلا بالتبعية والخضوع للآخرين. فهي تسعى لتعويض نقصها بالالتصاق بالآخر القوي لكي تستمد منه شعورها المزعوم بالقوة.

يشير مصطلح المازوخية الذي ينسب إلى ليوبولد فون شار ماشوس Leopold Von Sacher Masoch في القرن التاسع عشر إلى «نوع محدد من الاضطرابات الجنسية، هذه الاضطرابات يكون فيها الشعور باللذة والإثارة الجنسية ناتج عن ممارسات مؤلمة»[٢]. لكن ينتقل فروم بمصطلح المازوخية من مجال علم نفس الجنس sexual psychology إلى المجال الاجتماعي والسياسي الذي يتحقق فيه شعور الفرد بالأمان عن طريق الخضوع للآخرين والتلذذ بهيمنتهم عليه، وهذا ما حدا بفروم إلى وصفه بأنه يمثل انحرفا سلوكيا في علاقة الفرد بالآخرين.

الآلية الثانية التي يرصدها فروم للحد من الشعور بالوحدة والاغتراب في عصرنا الراهن هي التطابق والتماثل مع الآخرين. وفي هذه الحالة يتنازل الإنسان عن ذاته وتفرده ليس لفرد بعينه بل للحشد. فهو يخشى من الاختلاف حتى لا يشعر بالوحدة والعزلة، لذا يسعى إلى أن يستمد شعوره بالأمان من اندماجه في هذا الحشد.

ويرى فروم أن هذا السلوك لا يختلف في جوهره عن سلوك الحيوانات التي تعيش في قطيع وترفض الوجود لأي عنصر من خارج هذا القطيع، يقول فروم: «بقدر ما نكون قطيعا لا يهدد وجودنا خطرا أعظم من فقدان الصلة بالقطيع، فالقطيع هو ما يحدد الصواب والخطأ والحق والباطل»[٣]. يشدد فروم في هذا النص على أن الإنسان المعاصر قد تخلى عن استقلاله العقلي والعاطفي، وكذلك عن تفرده، من أجل أن يتماهى مع الآخرين حتى لا يشعر بالوحدة والاغتراب، فيفعل ما يفعلونه ويقول ما يقولونه «فإذا كنت أشبه كل شخص فإنني أكون قد أنقذت نفسي من التجربة المرعبة للوحدة»[٤]. وهكذا يختفي التمييز بين الأنا والآخر، للدرجة

(1) ibid., p: 134, 141

(2) Ellen Thackery, Madeline Harris, The Gale Encyclopedia of Mental Disorders, New York, Thomoson & Gale, 2003, p: 729, 730.

(٣) إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، مرجع سبق ذكره، صـ٥٥.

(٤) أريك فروم، فن الحب، ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٨٠، صـ٣٥.

التي لم تعد معها الأنا المفكر المستقل تحتل مركز الصدارة، بل تتراجع ليحل محلها النحن التي لا يكون للأنا قيمة خارجها، فكل شخص يكون هو الآخر ولا يكون هو نفسه.

لكن الأخطر من هذا، حسبما يُرى فروم، هو أن المجتمعات المعاصرة أصبحت تغذي ثقافة التماثل تحت اسم المساواة.

ففي حين يشير مصطلح المساواة إلى تكافؤ الفرص و إلغاء الإمتيازات وعدم تركيز السلطة في يد أقلية على حساب الأغلبية، وكذلك الاحترام لحقوق الأفراد في الاختلاف، إلا أنه أصبح للمساواة معنى مختلف في المجتمعات المعاصرة، فهي «مساواة الناس الذين فقدوا فرديتهم، فالمساواة اليوم تعني السواء أكثر مما تعني الواحدية (...) فالمجتمع يروج للمساواة التي لا تفرد فيها لأنه يحتاج إلى ذرات إنسانية كل منها هي نفس الذرة الأخرى، لكي يجعل الذرات تعمل في تجمع هائل بنعومة ودون انقسام، وكلها تطيع الأوامر نفسها، ومع هذا فإن كل شخص مقتنع أنه إنما يتبع رغباته الخاصة»[1]. بالفعل، لقد استطاع المجتمع المعاصر أن يخلق الآليات التي تحقق التماثل والتطابق بين البشر، في الوقت الذي قدمها لهم بصورة تجعلهم يعتقدون أنه يحقق المساواة. فنجد على سبيل المثال، إن عملية الاستهلاك قد جعلت جميع الطبقات يستهلكون نفس المنتجات، وجميعهم يشاهدون نفس الأفلام ويستمعون لنفس الموسيقى ... لقد شعر البشر بتلاشي فكرة الطبقية التي كانت سائدة من قبل بفضل المساواة في عملية الاستهلاك.

إن موقف فروم النقدي من اندماج الذات الفردية في الحشد الذي ينأى بالذات عن وجودها الحقيقي والأصيل ويجعلها ذات مزيفة يجعل هناك أواصر قربى بين تصوراته وتصورات بعض الفلاسفة الوجوديين مثل سارتر الذي يقول: «إن الموجود يكون نفسه بفعل من أفعال الانفصال»[2]. ما يقصده سارتر هنا هو أن الوجود الإنساني الأصيل لن يتحقق إلا بتفرد الذات وتميزها عن الذوات الأخرى. ولا يجب أن نفهم من مقولة سارتر هذه أنه ينادي بالعزلة عن الآخرين، بل على العكس، نجده يؤكد دائما على ضرورة الوجود مع الآخرين، لكن ليس الوجود الذي تنمحي فيه الذات لصالح ذوات الآخرين.

---

(١) المرجع السابق، صـ ٣٧، ٣٨.

(٢) جون ماكوري، الوجودية، ترجمة / إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة / فؤاد زكريا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٥٨، ١٩٨٢، صـ ١١٦.

لا يقف فروم عند حد نقد مقولة الامتثال للحشد، بل يمضي لأبعد من ذلك حينما يكشف عن آلية أخرى يوظفها المجتمع المعاصر ليغيب وعي الإنسان بذاته الحقيقية الأصيلة، هذه الآلية هي الملكية property.

فمن المعروف أن الملكية تمثل حقا من الحقوق المقدسة للإنسان، وقد دافع لوك عن هذا الحق واعتبره هو والحق في الحياة والحرية حقوقا طبيعية للأفراد لا يمكن سلبها منهم، وعلى القانون أن يحمي الملكيات الخاصة للأفراد. لكن في الوقت الذي باتت فيه الملكية عند لوك حقا ثالثا بعد الحق في الحياة والحرية، نجد أن المجتمع المعاصر قد أعطى لها الأولوية على أي شيء آخر، فجعل السعي نحو تحقيق المزيد والمزيد من الملكية هدفا للإنسان كي لا يشعر بالوحدة والاغتراب عن هذا المجتمع فيتمرد عليه.

ويؤكد فروم مرارا وتكرارا على أن هذا السعي لزيادة الملكية واعتبارها هدفا في حد ذاتها ينبع من عدم قدرة الإنسان على تحقيق ذاته وهويته ووجوده الأصيل المتفرد عن طريق المشاركة المجتمعية الفعالة مع الآخرين. لذا يسعى الإنسان إلى تعويض جوانب النقص العقلي والروحي والعاطفي بالمزيد من التملك. ويتضح هذا جليا في حديث كثيرين عن أن فلان يمتلك مليون دولار. فالفرد أصبح يساوي ما يملكه، ويستمد قيمته من مقدار ما يمتلكه، وليس من إيمانه بقدراته الحقيقية وذاته الأصيلة. وهذا ما ينوه إليه فروم قائلا: «تعد الملكية من العوامل التي تساعد الإنسان المعاصر على التغلب على شعوره بعدم الأمان، فكلما قل شعوره بإنسانيته زاد احتياجه للملكية والاستحواذ، بحيث إذا فقد جزءا من ملكيته فقد جزءا من ذاته»[1]. وبالتالي تكون الملكية هي القيمة الأسمى التي تسبغ على سائر القيم الإنسانية كل ما لها من قيمة، ففقدانها يكون مرادفا لفقدان الذات، لأن الذات تستمد شعورها بنفسها وقوتها منها، لكن «إذا كنت مساويا لما أملك وفقدت ما أملك فمن أكون؟»[2]. إن ما يخشى فروم منه هو أن حالة القلق الدائم المصاحبة لفقدان الملكية قد تدفع المرء إلى البحث عن المزيد من الملكية، لتكون الملكية غايةً في حد ذاتها، وليس وسيلة لتحقيق الوجود الحسن. لكن العكس هو المطلوب، فإذا كنت مرادفا لذاتي وليس لما أملك فلا يستطيع أحد، حسبما يرى فروم، أن يحرمني من ذاتي أو يهدد أماني أو شعوري بهويتي، فهويتي توجد داخل نفسي وفي قدرتي على أن أكون.

(1) Erich Fromm, Escape From Freedom,op. cit., p: 120

(2) Erich Fromm, To Have or To Be ? op.cit.,

لهذا يحذرنا فروم من مغبة المخاطر غير الأخلاقية المترتبة على التعامل مع الملكية كغاية في حد ذاتها، لأنه «طالما أن هدفي هو التملك فإنني يجب أن أكون جشعا لأن ما يحدد مقداري هو ما أملكه، فكلما أمتلك أكثر وأكثر أشعر بأني أعظم وأعظم، وأشعر بالعداء تجاه الآخرين: زبائني الذين أريد أن أخدعهم، والمنافسين الذين أريد أن أدمرهم، وعمالي الذين أريد أن أستغلهم، وأشعر بالحقد تجاه هؤلاء الذين يمتلكون أكثر مني، وبالخوف من هؤلاء الذين يمتلكون أقل مني»[1]. يقدم فروم في هذا النص توصيفا رائعا لنمط الشخصية المدفوعة بحب التملك، إذ يسود لدى صاحبها مشاعر الجشع، والحقد، والخوف، والعداء تجاه الآخرين، مما يستحيل معه أن تكون شخصية سوية أو غير مغتربة، لأن كل هذه المساوئ الأخلاقية تساهم في ترسيخ المزيد من الشعور بالاغتراب والانفصال الحقيقي عن الآخرين.

لكننا لا يجب أن نتسرع وننسب لفروم صيغة من صيغ الرفض المطلق للملكية، إن ما يرفضه هو أن تكون الملكية نمطا للوجود يعلو على نمط الكينونة، بحث تصبح، كما قلنا، غاية في حد ذاتها.

لهذا نجده يفرق بين نوعين من الملكية وهما: الملكية الوظيفية Functional Property والملكية غير الوظيفية أو الملكية الميتة Non Functional Property، وهو يؤيد الأولى في حين يرفض الثانية، يقول فروم: «لا يستطيع المرء أن يعيش بدون ملكية، فهو يعيش على نحو حسن إذا كان لديه ملكية وظيفية والحد الأدنى من الملكية الميتة. فالملكية الوظيفية تمثل احتياجا وجوديا وحقيقيا للإنسان»[2]. إن ما يقصده فروم بالملكية الميتة هي الملكية القائمة على تراكم رؤوس الأموال لا لشيء إلا لتحقيق المزيد من الاستحواذ وإرضاء الاحتياجات المتزايدة دائما للاستهلاك. أما الملكية الوظيفية فهي الملكية التي تكون وسيلة للارتقاء بالإنسان إلى حياة أفضل يحقق من خلالها وجوده الأصيل والمتفرد.

نلاحظ إذن، إن ما يهم فروم دائما هو البحث عن سبل الحياة الإنسانية الأفضل التي لا يسودها الشعور بعدم الأمان أو الاغتراب، لذا كان من الطبيعي أن ينتقد الآليات السابقة لأنها لم تفعل شيئا سوى أنها زيفت وعي الإنسان وحجبت عنه مشكلاته الحقيقية التي يجب

(1) ibid.,

(2) Erich Fromm, **The Art of Being**, foreword by: Rainer Funk, New York, Continuum, 1992, p: 103

أن يعيها ويواجها مواجهة عقلية نقدية كي يجد لها حلا حقيقيا يحد من اغتراب الإنسان المعاصر.

لكن إذا كان فروم قد أكد على عمومية ظاهرة الاغتراب وفقدان الحرية الأصيلة في عصرنا الراهن، فإن تصوره هذا ليس محل اتفاق و إجماع، إذ ترفض جيني نيتلر Gwynee Nettler هذا الادعاء، وترى أن تصورات فروم هي مجرد تأملات فلسفية مبتورة الصلة بالواقع لأنها تفتقر إلى الدقة والموضوعية لعدم خضوعها لمناهج البحث الإمبريقية الحديثة، إذ تقول: «لا يزال مصطلح الاغتراب مجرد افتراض وليس نظرية مؤكدة، فقد تم التطرق إليه فلسفيا وأدبيا، لكن لا يزال ينقصنا طرق المسح والاستبيان التي تؤكد وجوده واقعيا»[1]. ولا تقف نيتلر عند هذا الحد، بل تمضي لأبعد من ذلك حينما تؤكد تعصب فروم لأرائه حتى في حالة وجود إحصائيات تكذب ادعاءاته «ففي الوقت الذي يقول فيه ٨٥ ٪ من المتخصصين والتنفيذيين أنهم سعداء في وظائفهم ولا يشعرون بأي اغتراب، يقول فروم أنهم سعداء على مستوى الوعي فقط، لكنهم غير سعداء على مستوى اللاوعي»[2]. لا يتضح من نص نيتلر هذا ما الذي تقصده بالسعادة، لكن يبدو أن مفهوم السعادة يتحدد لديها انطلاقا من المعايير السائدة في المجتمع الصناعي المعاصر، مثل: السعادة بسبب النهم في عملية الاستهلاك، أو بسبب زيادة أوقات الفراغ الناجمة عن تقليل ساعات العمل وزيادة الأجور. لكن لمفهوم السعادة عند فروم معنى آخر يتمثل في الاستخدام المثمر والخلاق للقوى الإنسانية: العقلية والعاطفية.

من خلال قراءتنا لنصوص فروم، نقول نعم، لقد حقق المجتمع المعاصر السعادة لأفراده، لكنها السعادة الناتجة عن تلبية الاحتياجات الأساسية البيولوجية، وليست السعادة الناتجة عن تلبية الاحتياجات الوجودية، والتي من أهمها الشعور بالأمان وعدم الاغتراب والحب ....

يتسم الاختلاف بين الاحتياجين: البيولوجية والوجودية بأنه على قدر كبير من الأهمية. فهو الذي دفع فروم إلى رفض نظرية فرويد الليبيدية (الطاقة الجنسية ودورها في تشكيل شخصية الإنسان) وهو ما تولد عنه خلاف بين فروم من جهة، وبين فلاسفة مدرسة فرانكفورت من جهة أخرى.

---

(1) Gwynee Nettler, "Measures of Alienation", in "American Journal of Sociology" Vol.52, No.1, 1964, pp:45

(2) ibid.,

فروم وفرويد

يمكننا رصد نقاط التعارض بين فروم وفرويد فيما يلي:

- رؤية كل منهما لدور الغرائز البيولوجية في تحديد السلوك الإنساني.
- رؤية كل منهما لطبيعة الإنسان.
- رؤية كل منهما لدور الحضارة الإنسانية.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فنجد أن التحليل النفسي الفرويدي يولي اهتماما كبيرا للغرائز البيولوجية بصفة عامة، وللغريزة الجنسية بصفة خاصة. ويؤكد على أن الغرائز هي المحرك الأساسي لمشاعر ورغبات الأفراد، ويعزو إليها عملية توجيه السلوك البشري وتشكيل الشخصية. ويوضح الدكتور محمد نجاتي مركزية مقولة الغرائز لدى فرويد قائلا: «إن جميع الظواهر النفسية سواء كانت شعورية أو لا شعورية، وسواء كانت سوية أو مرضية، إنما تصدر عن قوى دينامية أساسية تنبعث من التركيب الفسيولوجي الكيميائي للكائن الحي، وتسمى هذه القوى بالغرائز وهي الطاقة التي تصدر عنها جميع مظاهر الحياة»[1]. إن ما يشدد عليه نجاتي هنا هو أن العنصر الفسيولوجي يتحكم في العنصر النفسي عن فرويد، فهو علة وسبب حدوثه، وهو ما يتضمن أن هناك شكلا من أشكال الحتمية الفسيولوجية ـ النفسية التي تجعل الإنسان بحكم تركيبه الفسيولوجي يسلك سلوكا محددا لا يمكن أن يحيد عنه، فجميع رغباته وتوجهاته قد حددتها مسبقا دوافعه البيولوجية المؤسسة على العمليات الكيميائية التي تحدث داخل جسم الإنسان.

وتنقسم الغرائز عند فرويد إلى مجموعتين أساسيتين «المجموعة الأولى هي الغرائز الجنسية التي تصدر عن طاقة خاصة تسمى الليبيدو libido وتهدف إلى الإشباع واللذة. والمجموعة الثانية هي غرائز الأنا ومهمتها العمل على حفظ الذات، وذلك بمراعاة العالم الخارجي ومقتضيات الواقع من جهة، وبكبت الدوافع الجنسية التي تتعارض مع مقتضيات هذا الواقع من جهة أخرى»[2]. وهو ما يعني إن احتياجات الإنسان تنبع من مصدرين: أولا،

(١) سيجمند فرويد، الأنا والهو، ترجمة / محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢، صـ ١٧، ١٨.
(٢) المرجع السابق، صـ ١٨.

حفظ النوع وتحقيق اللذة الفردية. وهذه المهمة يناط بإشباعها للغريزة الجنسية. ثانيا، حفظ الذات ويتم ذلك بتحقيق شكل من أشكال التوافق والتكيف بين الأنا والواقع، وهذه المهمة يناط بتحقيقها لغريزة الأنا.

وهكذا لا نجد لدى فرويد دورا حاسما لأي عامل آخر في تشكيل شخصية الإنسان وسلوكه وتوجهاته سوى العوامل البيولوجية التي توجهه نفسيا، وهذا ما ينبهنا إليه الدكتور عبد المنعم الحفني قائلا: «لا يسلم فرويد بغلبة الدوافع الاقتصادية في تحريك الإنسان والتاريخ (...) فالغلبة لا يمكن أن تعقد إلا للعوامل النفسية، تلك التي تحدد مسار الظروف الاقتصادية والسلوك الإنساني»[(١)].

لكن إذا كان فرويد قد جعل من الغرائز البيولوجية محركا لسلوك الإنسان واحتياجاته، فإن فروم وإن كان يتفق معه في أن للإنسان احتياجات طبيعية وغريزية مثل حاجته: للطعام والشراب والجنس ... التي يشترك بها مع سائر الأنواع الأخرى، إلا أنه يرفض اختزال هذه الاحتياجات الإنسانية في الدوافع البيولوجية فقط. فالخطأ الأساسي الذي وقع فيه فرويد، حسبما يرى فروم هو أنه «تعامل مع الفرد على أنه نسق مغلق من الدوافع البيولوجية الثابتة، بدلا من تعامله معه على أنه موجود اجتماعي»[(٢)]. إن ما يرفضه فروم هو أن فرويد قد تعامل مع الفرد بمعزل عن السياق الاقتصادي والاجتماعي الذي يعيش فيه، ولجأ إلى البعد البيولوجي ـ النفسي فقط في تفسيره للإنسان والتاريخ. أما فروم المعروف بانتمائه للفلسفة الماركسية، فينطلق من مقولة الوعي والوجود، ويسير على خطى ماركس مؤكدا أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الإنسان وسلوكه وليس العكس «فنمط الحياة كما تحدد للفرد بواسطة خصوصية نظام اقتصادي يصبح هو العامل الأول في تحديد بنية وتوجه شخصيته كلية»[(٣)]. ولا يعني هذا أن فروم من أنصار الحتمية الاقتصادية أو الاجتماعية، بل هو من أشد نقادها، لأنه يؤمن بدور الفرد وقدرته على تغيير هذه النظم الاجتماعية والاقتصادية. وهو يصرح بهذا دائما عندما يقول: «إننا لا نتفق

(١) سيجموند فرويد، الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠١٠، صـ٩.

(2) John Rickert, "The Fromm - Marcuse Debate Revisited" in Theory and Society, Vol. 15, No.3, 1968, pp: 351- 400

(3) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 18

مع النظريات التي تهمل دور العامل الإنساني باعتباره واحدا من العناصر الديناميكية في العملية الاجتماعية»[1].

لذا لم يكن من المستغرب أن ينتقد فروم نظرية الليبدو الفرويدية لأنها تعاملت مع الفرد بنفس منطق تعامل النظام الرأسمالي معه. فالفرد ـ لديهما ـ وسيلة وليس غاية في حد ذاته، همه الأكبر هو إشباع احتياجاته وتجنب ما يعيق عملية الإشباع هذه، بغض النظر عن آليات تحقيقها التي قد تقوم على الاستغلال للآخرين. فالفرد في التصور الفرويدي ليس في حاجة إلى الآخرين إلا لإشباع رغباته فقط وينتهي دورهم بالنسبة له عند هذا الحد، وهو ما أكده فروم قائلا: «إن مجال العلاقات الإنسانية بالمعنى الفرويدي يشبه السوق، فهو يقوم على تبادل الإشباع للاحتياجات البيولوجية المعطاة»[2]. إن ما يشدد عليه فروم هنا هو أن نظرية فرويد قد تعاملت مع الأفراد على أنهم سلع معروضة لإشباع وتبادل الاحتياجات البيولوجية. لكن فروم يرفض أن يتم اختزال دور علم النفس في تفسيره لكيفية إشباع أو إحباط هذه الاحتياجات والنتائج المترتبة على ذلك. **فوظيفة علم النفس كما تتحدد لدى فروم هي اتصال** الفرد بالآخرين، **وليس الفرد بمعزل عن المجتمع والآخرين. فما يؤكد عليه فروم دائما هو أن** الفرد قد يستطيع تحمل غياب بعض الاحتياجات البيولوجية، **لكنه لا يطيق ولا يستطيع تحمل** الشعور بالوحدة والعزلة.

لذا لا يكتفي فروم بالاحتياجات البيولوجية الفرويدية، ويطرح مجموعة من الاحتياجات الوجودية معطيا إياها الأولوية على الاحتياجات البيولوجية. وتتمثل أهم هذه الاحتياجات ما يلي:[3]

١- الحاجة إلى الاتصال ضد النرجسية

The Needness for Relatedness vs. Narcissism

تكمن أهمية الحاجة إلى الاتصال، حسبما يرى فروم، في أن الإنسان لا يستطيع أن يواجه وجوده بمفرده بعد انفصاله عن الروابط الأولية (الطبيعة ـ الأم ـ القبيلة ـ الدولة ...) إن لم يجد روابط جديدة للاتصال مع رفاقه الآخرين. بحيث تحل هذه الروابط محل الروابط الأولية

(1) ibid., p: 14
(2) ibid., p: 12
(3) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p: 29

القديمة. فحتى ولو تم إشباع كل احتياجاته الفسيولوجية يشعر وكأن حالة وحدته وعزلته سجنا يريد أن يهرب منه كي يحتفظ بسلامته. فالشخص السوي هو الذي ينجح في الاتصال مع الآخرين بالحب وبإطلاق العنان للعقل والخيال.

وعلى عكس الشخص السوي يكون الشخص النرجسي وهو الشخص الذي يتكون لديه شعورا متعاظما بالذات، فيجعل من ذاته مركزا لتقييم الآخرين ويرفض أي شيء خارج ذاته، فهو إنسان منغلق على ذاته وممتلىء بنفسه كلية.

٢- الحاجة إلى التعالي والإبداع ضد التدمير

Transcendance - Creativness vs. Destructiveness The Neediness for

أشرنا في الاحتياج الأول إلى أن عقل الإنسان وخياله هو الذي يدفعه إلى الاتصال والارتباط بالآخرين، فهو شريك لهم وهم شركاؤه، وهو بهذا يتميز عن الحيوان الذي تربطه الغريزة بالقطيع الذي يرفض وجود أي عنصر مختلف.

أما في الاحتياج الثاني فيسعى الإنسان إلى تجاوز مملكة الطبيعة الحيوانية كلية بالبناء والتشييد. فهناك احتياج وجودي آخر للإنسان، وهو الاحتياج إلى التعالي والتجاوز المبدع. فالإنسان الذي يختلف عن الحيوان بعقله وخياله لا يرضى أن يكون مجرد موجود سلبي أُلقى به في العالم دون إرادته ورضاه، ويرحل عنه دون إرادته ورضاه. فهو يحاول أن يتعالى على هذه الأوضاع ليكون خالقا. فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعي نفسه خالقا ومخلوقا في آن واحد. ويستطيع أن يكون خالقا بإنتاج موضوعات مادية أو فنية أو فكرية، وكذلك بحبه للآخرين. أن تخلق يفترض الفاعلية والعناية والحب لما تخلقه، ومن يستطيع أن يفعل ذلك هو الإنسان السوي. أما الإنسان غير السوي فهو الذي لا يسعى إلى الخلق المبدع، بل إلى تدمير كل ما هو موجود[1].

٣- الحاجة إلى التجذر- والأخوة ضد سفاح القربى

The Neediness for Rootedness - Brotherness vs. Incest

في حاجة الإنسان إلى التعالي والإبداع يتجاوز بعقله وخياله، كما ذكرنا، المملكة الحيوانية، أما بسبب حاجته إلى التجذر والأخوة، فإنه يبحث عن جذور جديدة تربطه بالإنسانية ككل

(1) ibid., p: 35

برباط المحبة والعقل، فيسعى إلى التغلب على الوحدة والعزلة بتجذره في الأخوة الإنسانية العالمية[١].

٤- شعور بالهوية - والتفرد ضد الإتساق مع القطيع

Sense of Identity - Individuality vs. Herd Conformity

يرى فروم أن كون الإنسان عضوا في الجماعة الإنسانية الكبرى لا يلغي حاجته الماسة إلى شعوره بكينونته وهويته، وبأنه متفرد ومختلف عن الآخرين. فهو في احتياج لأن يقول أنا. ولأنه فقد اتصاله بالروابط الأولية القديمة فعليه أن يتخذ قرارات ويتحمل المسئوليات، وأن يكون مدركا لنفسه وجيرانه بوصفهم أشخاصا مختلفين عنه. فهو لا يمكن أن يشعر بالارتياح النفسي إن لم يجد طريقة لتحقيق هويته وإثبات نفسه بشكل مغاير للآخرين. أما الشخص غير السوي فما زال مرتبط بالروابط الأولية، لا يشعر بالأنا، بل يدمج نفسه مع النحن ولا يختلف عنهم في شيء، فكل ما يخشاه هو الاختلاف عن الآخرين[٢].

٥- الحاجة لإطار للتوجيه والتكريس العقلي ضد اللاعقلي

The Needness for a Frame of Orientation and Devotion - Reason vs. Irrationality

يرى فروم أن الإنسان يحتاج إلى صورة للعالم ومكانه فيها، لأنه بدون هذه الصورة التي تحدد له الرؤية قد يرتبك، ويكون غير قادر على أن يتصرف بغرضية واتساق. فهو يسعى دائما لأن يجد لنفسه نقطة ثابتة ينطلق منها لينظم توجهاته وحياته. فما يؤكد عليه فروم هو أنه لا توجد ثقافة تخلو من إطار للتوجيه ولا من هدف يكرس الإنسان نفسه من أجل تحقيقه. إنه يحتاج إلى موضوع للتكريس لكي يكون النقطة المحورية لكل نوازعه، والأساس لكل قيمه. فالغرض من وجود موضوع للتوجيه والتكريس، حسبما يرى فروم، هو أن يُجمع طاقة الإنسان في اتجاه واحد، ويدفعه ويرتقي به وجوده المنعزل، ويعطي لحياته معنى.

وتتنوع موضوعات التوجيه والتكريس، فقد يكرس الإنسان نفسه لوثن يطلب منه أن يقتل أطفاله، أو لمثال يطلب منه حماية أطفاله. يمكن أن يكرس الإنسان نفسه لنمو الحياة أو

(1) ibid.,
(2) ibid., p: 60

لتدميرها. لكن رغم اختلاف موضوع التكريس إلا أنه يمثل ضرورة وجودية لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها[١].

وهكذا يتوصل فروم إلى أن الإشباع للاحتياجات الفسيولوجية والبيولوجية ليس شرطا للسلامة والصحة النفسية والعقلية، لأن هذه السلامة تعتمد على إشباع المشاعر والاحتياجات الإنسانية الوجودية التي تنبع من شروط الموقف الإنساني، والتي لخصناها في الاحتياجات الوجودية السابقة.

لكن لا يقف اختلاف فروم مع فرويد عند أهمية الاحتياجات الوجودية للإنسان وأولويتها على الاحتياجات البيولوجية، بل يتعداه إلى رؤية كل منهما للطبيعة البشرية، وهذه هي نقطة التعارض الثانية بينهما، إذ يصف فرويد الطبيعة البشرية قائلا: «إن الناس ليسوا مجرد مخلوقات مهذبة ودودة تتمنى الحب (...) لكن قدرا كبيرا من الرغبة في الاعتداء يشكل جزءا من طبيعتهم الغريزية»[٢]. إن توصيف فرويد للطبيعة البشرية يشبه توصيف هوبز لها، فإنسان فرويد مثل إنسان هوبز، أناني وجشع وطماع وشرير يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة ولو على حساب الآخرين، فهو لا يعبأ بأي شيء سوى نفسه ومصلحته.

لذا يكون من حق المجتمع استدعاء كل الوسائل والآليات لقمع هذه الطبيعة العدوانية والشهوانية، وهو الأمر الذي حدا بفرويد إلى القول بأن الثقافة والحضارة ما هما إلا نتاج لقمع الغرائز والرغبات، إذ «تتطلب الحضارة التضحية بالرغبات الجنسية وبالميول العدوانية، واعتقد أننا نكون أقدر الآن على فهم لماذا يصعب على الناس أن يحسوا بالسعادة في ظل الحضارة»[٣]. يضع فرويد الحضارة والسعادة على طرفي نقيض، فبدلا من أن يؤدي التطور الحضاري وما صاحبه من تقدم تكنولوجي إلى سعادة الإنسان ورفاهيته أدى إلى مزيد من القمع والتعاسة لكبته للرغبات والمشاعر الإنسانية.

لقد لاقى هذا النقد الفرويدي للحضارة قبولا كبيرا لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت، لأنهم رأوا أنه يحمل أفكارا ثورية تحررية. إذ يتضمن مبررا للتمرد على هذه الحضارة ومنجزاتها التي لم تقدم شيئا سوى القمع والكبت لرغبات الأفراد. هذا المحتوى الثوري لعلم النفس

(1) Erich Fromm, The Anatomy of Human Destructiveness, op.cit., p: 232

(٢) سيجموند فرويد، الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة، مرجع سبق ذكره، صـ ٩٤.

(٣)المرجع السابق، صـ ٩٦.

الفرويدي هو ما أشار إليه هربرت ماركيور في كتابه إيروس والحضارة قائلا: «للمصطلحات النفسية الفرويدية وظيفة نقدية تكمن في رفضها للمجتمع السائد»[١].

إذا كان فرويد قد نظر للطبيعة البشرية نظرة متشائمة، فإن نظرة فروم تتسم بأنها أكثر تفاؤلا. إذ يرى فروم «إن كل إنسان يمتلك بنفسه الحافز للتطور والنمو ولأن يكون منتجا»[٢]. لا تتسم طبيعة الإنسان عند فروم بالنزوع نحو الشر والعدوان والتدمير كما هو الحال لدى فرويد، بل على العكس، يمتلك كل إنسان بداخله نزوعا للتطور نحو الأفضل. لكن الحضارة الصناعية بكل سلبيتها التي أشرنا إليها تفسد هذه النوازع الموجودة في الإنسان، فهي تسحق أفضل ما فيه من قوى وتجعله مجرد ترس أو رقم لا قيمة له خارج معادلة المجتمع الصناعي المعاصر.

وهكذا فالحضارة بوضعها الحالي لدى فروم تفسد الإنسان الأصيل، أما لدى فرويد فهي تهذب وترقي الإنسان وتخرجه من حالة العداوة إلى حالة الثقافة، لكنها في الوقت نفسه تكبت نوازعه ورغباته. نقاط الاختلاف هذه بين فروم وفرويد هي التي أدت إلى خلاف كبير داخل مدرسة فرانكفورت بين أدورنو وهوركهايمر وماركيوز من جهة، وفروم من جهة أخرى.

فروم ومدرسة فرانكفورت

لقد اجتازت علاقة فروم بفلاسفة مدرسة فرانكفورت عدة تغيرات. ويشير جوزي برونير Jose Brunner إلى الأهمية الكبرى التي كان يشغلها فروم في بداية انضمامه إلى مدرسة فرانكفورت قائلا: «في سنة ١٩٣٠ عُين فروم تعينا رسميا كرئيس لقسم الأبحاث النفسية والاجتماعية في مؤسسة فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية»[٣].

لكن استبدال فروم بالحاجات البيولوجية الفرويدية حاجات وجودية قد لاقى معارضة شديدة داخل مدرسة فرانكفورت. هذه المعارضة كان أدورنو هو أول من قادها ضد فروم، إذ اعتبر أن تصورات فروم تمثل تهديدا حقيقيا للأفكار والمباديء النظرية التي قامت عليها

(1) Herbert Marcuse, Eros and Civilization: a Philosophical Inquary into Freud, London, Allen Lane Press, 1970, p: 193

(2) Erich Fromm, Man for Himself: an Inquary int The Psychology of Ethics, op.cit., p: 218

(3) Jose Brunner, "Looking into The Hearts of The Workers: or How Erich Fromm Turned Critical Theory into The Empirical Research" in Political Psychology, Vol. 15, No. 4, 1994, pp: 631- 654

المدرسة. ويعبر أدورنو عن هذه الخطورة قائلا: «إن انقطاع فروم عن فرويد يمثل تهديدا حقيقيا للمسار السياسي والعقلي لمدرسة فرانكفورت (...) إذ أن أي تعديل لنظرية فرويد يقود حتما إلى الابتعاد عن أي نقد راديكالي للمجتمع الحديث»[١].

لكن فروم قد أدرك خطورة موقف أدورنو، وعلم أن هناك مؤامرة تحاك ضده، فالاختلاف الفكري قاد إلى خلاف شخصي عصف ببقاء فروم داخل مدرسة فرانكفورت، وهذا ما نوه إليه فروم قائلا: «في سنة ١٩٣٧ ومع قدوم أدورنو إلى المؤسسة بدأ التفكير في إقصائي. وفي سنة ١٩٣٩ بدأ الترتيب لهذا الإقصاء تحت حجة نقص التمويل. وفي نوفمبر من العام نفسه غير هوركهايمر موقفه من أعمالي، واتهمني بأنني ممتثل Conformist ومقاربتي النظرية الجديدة ليست مثمرة»[٢]. لكن لم يقتصر الأمر عند حد تهميش أدورنو وهوركهايمر لأعمال فروم، بل رفض هوركهايمر الاعتراف بعضويته في المؤسسة رغم أنه كان من أهم مؤسسيها، ورغم أن إسهاماته في تحليل الشخصية السلطوية التي وضح فيها الظروف التي قادت البرجوازية الصغيرة في ألمانيا وإيطاليا للخضوع للقادة السلطويين كانت من أهم الدراسات التي برزت داخل المؤسسة. هذا التجاهل لإسهامات فروم هو ما أبرزه فونك قائلا: «عن عمد، تم تجاهل الدور المهم الذي لعبه فروم عندما كان عضوا في مؤسسة فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية وبخاصة من قبل هوركهايمر. فلم يعترف هوركهايمر بعضوية فروم، فعندما سأله أوسكار هيرستس Oscar Hersche عن أعضاء المؤسسة في بداية الثلاثينات أجاب هوركهايمر بأنه كان هناك عديدون مثل: فردريك بولاك Friederich Pollock وفرانز بوركينو Franz Borkenau وهنريك جروسمان Henryk Grossman وكارل أوجست ويتفوجل Karl August Wittfogel وليولونثال Leo Lowenthal وكارل كروتش Karl Korsch ولم يذكر اسم فروم»[٣].

ليس أدورنو وهوركهايمر وحدهما هما من شن هجوما حادا على فروم بسبب موقفه من فرويد، بل أن هربرت ماركيوز قد شاركهم في التقليل من أهمية فروم وفلسفته «ففلسفة فروم

(1) Neil Mclaughlin, "Origin Myths in The Social Science: Fromm, The Frankfurt School and The Emergence of Critical Theory" in **The Candian Journal of Sociology,** Vol.24, No.1, 1999, pp: 109 - 139

(2) Rainer Funk, Erich Fromm:his life and his ideas an illustrated biography, op.cit., p: 98

(3) Neil Mclaughlin, "Origin Myths in The Social Science: Fromm, The Frankfurt School and The Emergence of Critical Theory" in **The Candian Journal of Sociology,** Vol.24, No.1, 1999, pp: 109 - 139

تتسم بالسذاجة والطوباوية، لقد حول الأفكار الراديكالية إلى نزعات تافهة»[١]. لكن يرد جون ريكارت John Rickert الاعتبار لفروم وينفي عنه الاتهامات التي وجهها له ماركيوز بالسطحية والسذاجة، فيُقول: «بالتعارض مع ماركيوز، أرى أن رفض النظرية الليبيدية كان بمثابة نقلة مهمة في تفكير فروم. ولا يبرر هذا زعم ماركيوز بأن فروم قد ابتعد عن نقد المجتمع، فمنذ بداية الثلاثينات وحتى وفاته طور فروم علم نفس اجتماعي نقدي، ولم تتغير الأهداف المركزية لديه حتي بعد أن هجر النظرية الليبيدية»[٢]. لم تكن فلسفة فروم في يوم فلسفة امتثالية أبدا، بل أن كل كتاباته تقدم نقدا راديكاليا لأوضاع المجتمع الصناعي المعاصر، وما حديثة عن الحرية والاغتراب إلا تكملة لنقد ماركس للمجتمع الحديث.

على أية حال، كان رحيل فروم عن المؤسسة كان بمثابة بداية النهاية إذ «طلب جوليان جومبريز Julian Gumperz المغادرة، وغادر كارل أوجست ويتفوجل، وحرما هنريك جروسمان وفرانز نيومان Franz Newman من دعم أبحاثيهما، وأضطر الباقون إلى إغلاق المؤسسة»[٣].

لكن لم تثن كل هذه الانتقادات فروم عن استكمال مهمته النقدية إزاء تشيؤ الإنسان واغترابه وخضوعه غير الواعي للسلطات المجهولة في المجتمع المعاصر. لكن لو توقف فروم عند حد نقد هذه الممارسات السائدة لكنا قد اتهمناه بالقصور لأنه لم يقدم حلا. لكنه لم يفعل، بل قدم حلولا قد ترشد الإنسان المعاصر في التغلب على أزماته هذه.

لقد أدرك فروم أن الحل لا يمكن أن يتحقق على مستوى واحد فقط دون باقي المستويات، فلابد أن يكون الحل شاملا. لأنه لا يمكن إشباع الاحتياجات البيولوجية دون الاحتياجات الوجودية والعكس. فالإشباع يجب أن يتحقق إذن على المستويين: البيولوجي والوجودي، وهو ما يتطلب تحرك الفرد والمجتمع معا لتحقيق الصحة والسلامة النفسية والعقلية لكليهما. فيناط للنظام السائد بتحقيق الاحتياجات البيولوجية الأساسية، إذ يجب أن يكفل النظام الاحتياجات الاقتصادية، لأن الندرة تتعارض مع تحقيق السلامة العقلية

(1) Neil Mclaughlin, "Nazism, Nationalism, and The Sociology of Emotions: Escape From Freedom Revisited" in Sociological Theory, Vol. 14, No.3, 1996, pp: 241 - 261

(2) John Rickert, "The Fromm - Marcuse Debate Revisited" in Theory and Society, Vol. 15, No.3, 1968, pp: 351- 400

(3) Rainer Funk, Erich Fromm:his life and his ideas an illustrated biography, op.cit., p: 98

والنفسية. كذلك فالفرد يجب أن يغير من نمط حياته هذا، ويسعى إلى تحقيق كينونته ووجوده الحسن وإنسانيته الحقيقية المتفردة، بدلا من سعيه الدائم نحو المزيد من التملك والاستهلاك.

الحرية الأصيلة والقضاء على الاغتراب

إن ما ينشده فروم دائما هو الانتقال من مرحلة الإنسان المستهلك والمغترب إلى مرحلة الإنسان المنتج productive. ورغم أن لمصطلح المنتج دلالة اقتصادية تنم عن نزوع لزيادة الإنتاج، إلا أن هذا المصطلح، بحسب استخدام فروم له، لا يحمل أي بعد اقتصادي، بل يضفي عليه فروم بعدا إنسانيا خالصا. فهو يشير لديه إلى قدرة الإنسان على إنتاج ذاته الفريدة المتميزة عن الآخرين، والمتصلة معهم في نفس الوقت، على نحو يخلو من التبعية والخضوع لأي شيء أو شخص سوى ذاته الفريدة هذه. هذا المعنى هو ما نستنتجه من تعريف فروم لمصطلح الإنتاجية التي تعني لديه «قدرة الإنسان على استخدام قواه، وتحقيق إمكانياته المتأصلة فيه، وهو ما يتطلب أن يكون الفرد حرا»[1]. الإنتاجية التي يقصدها فروم مرتبطة إذن بتحقيق إمكانيات الفرد: العقلية والعاطفية دون أي إعاقة لهما. وبالتالي يكون السؤال المهم عن كيفية بلوغ مرحلة الإنسان المنتج؟

يرى فروم أن أحد سبل الوصول إلى مرحلة الإنسان المنتج غير المغترب هو أن يُكفل له حالة من حالات العفوية والتلقائية spontaneity.

ورغم إعلاء فروم من شأن العفوية باعتبارها وسيلة لبلوغ الذات المنتجة الأصيلة والمبدعة، إلا أننا لا نجد لديه تعريفا محددا لهذا المصطلح. بل نجده يعبر عنها أو يصفها بمصطلحات سالبة، لا ليختزلها في أفعال وممارسات بعينها، بل ليوسع من مضمونها لتشمل كل الأنشطة الإنسانية الحرة. فالعفوية «ليست أنشطة إجبارية يُقاد إليها المرء بسبب عزلته وضعفه. وليست أنشطة الإنسان الآلي التي تعتمد على التبني غير النقدي لأشياء مفروضة عليه. إنها حرية الإرادة»[2]. وبالتالي يقصد فروم بمصطلح العفوية كل الأنشطة الحرة التي يمارسها الإنسان باستقلال دون الخضوع لأي قوة تتجاوزه مهما كانت، سوى قوة ذاته.

(1) Erich Fromm, Man for Himself: an Inquary int The Psychology of Ethics, op.cit., p:84

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 258

لكن إذا كان فروم يعد العفوية سبيلا من سبل بلوغ الإنسان لحريته الحقيقية والأصيلة، فإننا نجد في قاموس أكسفورد الفلسفي تمييزا بين مستويين من مستويات الحرية: الحرية العفوية liberty of spontaneity وحرية عدم التحيز liberty of indifference يُنظر إلى الحرية العفوية على أنها ليست حرية على الإطلاق، بل تشير إلى الفوضى «فالأولى تعني فعل ما تريد وقتما تريد، وهي لا تندرج ضمن الحرية الحقيقية. أما الثانية فتعني القدرة على الاختيار بين أفعال متعددة، وهي تندرج ضمن الحريات المسئولة»[1].

لكننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن فروم لا يقصد بالعفوية أو التلقائية تفشي الحرية المطلقة المرادفة للفوضى، بل إنها تعبر لديه عن حالة وجودية سعيدة يعيشها الإنسان ليشعر فيها بذاته في تفاعلها مع العالم والآخرين. فما يقصده فروم بالفعل العفوي هو الفعل غير المغترب.

ويضيف فروم إلى العفوية بعدا آخرا مهما وهو الحب، إذ نجده يشدد دائما على أنه لو تمت ممارسة هذه العفوية دون حب للآخرين لما حققت غرضها المنشود، لأنها قد تأتي بأفعال تضرهم. لكن لكي تؤدي هذه العفوية إلى الإنسان المنتج غير المغترب فلابد أن تكون مصحوبة بمشاعر الحب «فالحب مكون أساسي من مكونات العفوية، ولا نقصد بالحب تنازل المرء عن ذاته لشخص آخر، ولا الحب بمعنى امتلاك شخص آخر»[2]. وبالتالي لا تنفصل مقولة الإنتاجية والعفوية لدى فروم عن مقولة الحب.

وتعد مقولة الحب مقولة مركزية في فلسفة فروم، فالحب بمثابة الدواء لداء الاغتراب، لأنه يجعل الذات تندمج مع الآخرين دون تبعية. وهو أيضا القوة الكاشفة لإمكانيات الإنسان العاطفية والعقلية التي تربطه بالآخرين برباط يقهر به الشعور بالوحدة والاغتراب، في الوقت الذي لا يفقد فيه شعوره بذاته وهويته. فالحب، بحسب تعريف فروم له، هو «قوة فعالة في الإنسان، قوة تقتحم الجدران التي تفصل الإنسان عن رفاقه وتوحده مع الآخرين، الحب يجعله يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له أن يكون هو نفسه ويحتفظ بتكامله»[3]. نلاحظ هنا أن فروم لا يختزل الحب في مجموعة من المشاعر الرقيقة

(1) Ted Honderich (ed), The Oxford Companion To Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1995, p: 849

(2) Erich Fromm, Escape from Freedom, op. cit., P: 261

(٣) أريك فروم، فن الحب، مرجع سبق ذكره، صـ ٤٦.

والطيبة فقط، بل يعزو إليه وظيفة اجتماعية ونفسية هامة، ولا سيما في مجتمعنا المعاصر، وتكمن هذه الوظيفة في خلق مجتمع سليم مترابط يسود بين أعضاؤه الشعور بالاتحاد، ليس الاتحاد بالروابط الأولية المتمثلة في الدم والأرض، بل الاتحاد بالروابط العاطفية والعقلية التي تدفع بالمجتمع ككل ناحية التقدم والتطور الإنساني الحقيقي، وبهذا يعزو فروم للحب أيضا دورا تحرريا و إصلاحيا.

والحب لدى فروم لا يقتصر على حب الآخرين فحسب، بل يرى أن الحب الحقيقي والأصيل إنما يبدأ من حب الذات. فإن لم يكن الإنسان محبا ومتصالحا مع ذاته، فلن يكون محبا ومتصالحا مع الآخرين أبدا. من هنا أنتقد فروم وبشدة بعض المسلمات الأخلاقية التي استقرت في الفكر الغربي، والتي ساوت بين حب الذات والأنانية، واعتبرت أن حب الذات وسعيها لتحقيق وجودها ومصلحتها إنما يعبر عن شكل من أشكال الأنانية. وهذا ما نجده، على سبيل المثال، لدى كانط الذي يقول: «كثيرا ما يتطلب الأمر الصارم للواجب إنكارا للذات»[(١)]. يجعل كانط من إنكار الذات مطلبا أخلاقيا لتحقيق الواجب العقلي. لكن فروم يرفض هذا، ويؤكد على أن حبنا لأنفسنا وحبنا للآخرين ليسا متعارضين، لأن الحب واحد غير قابل للانقسام.

فالمحب لذاته ليس أنانيا، و إنما الأناني هو «الشخص المهتم بتحقيق مصلحته فقط، والذي يريد كل شيء لنفسه، ولا يشعر بأي سعادة في العطاء بل في الأخذ، فهو الشخص الذي ينظر إلى العالم بمقدار ما يقدمه له ويستطيع أن يأخذ منه. فهو يفقد الاهتمام بمصالح الآخرين وكرامتهم وكمالهم، ولا يرى سوى نفسه فقط»[(٢)]. يشدد فروم هنا على أن الشخص الأناني هو الشخص المتقوقع داخل ذاته، والذي لا يعامل الآخرين على أنهم غايات في حد ذاتهم، بل على أنهم وسائل يستغلها في تحقيق مصلحته التي لا يرى شيء آخر سواها.

ولا يختزل فروم مفهوم الحب في حب الذات، وحب الآخرين فقط، بل يحاول أن يسمو به إلى مرحلة الحب العالمي الذي يتجاوز النزعات القومية الضيقة، هذا الحب العالمي يجب أن يشعر به كل البشر ويتبادلونه بوصفهم بشرا، بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى. يقول فروم:

---

(١) إمانويل كانت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة وتقديم وتعليق / عبد الغفار مكاوي، مراجعة / عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، صـ ٤١

(2) Erich Fromm, Man for Himself: an Inquary int The Psychology of Ethics, **op.cit.**, p: 130

«إذا استطعت أن أقول لشخص ما إني أحبك، فيجب أن أكون قادرا على أن أحب فيك كل إنسان، وأحب من خلالك العالم»[١]. الحب عند فروم إذن هو نزوع إنساني عالمي يرتقي من حب الذات إلى حب الآخرين إلى حب الإنسانية بأسرها، وهذا هو أسمى أشكال الحب لديه.

نستنتج مما سبق أن فروم قد قدم لنا الإنتاجية والعفوية والحب باعتبارها السبل الملائمة لقهر الاغتراب في المجتمع المعاصر، إذ رأى فيها بدائل حقيقية للأنماط السائدة والزائفة التي يتكأ عليها الفرد لكي يشعر بالأمان وعدم الوحدة، والتي أشرنا إليها من قبل وهي: الملكية والتماثل مع الآخرين والتسلط والخضوع.

والسؤال الآن: هل يستطيع الإنسان بلوغ هذه الأهداف: الإنتاجية والعفوية والحب في ظل المجتمع المعاصر وأوضاعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية ... أم لا؟ وهل ما يريده فروم هو الإطاحة بهذا المجتمع وتأسيس مجتمع أكثر إنسانية تتحقق في ظله هذه الأهداف؟ أم أنه يرى أن هناك إمكانية لإصلاح العيوب الموجودة في المجتمع القائم؟

أشرنا آنفا إلى رفض فروم للأنظمة المعاصرة: الرأسمالية والاشتراكية السوفيتية، فهما لا يختلفان في أنهما كانا سببا في اغتراب الإنسان المعاصر اغترابا شاملا، وابتعدا بالإنسان عن تحقيق وجوده الأصيل والحسن لتحقيق أغراض أخرى تخدم النظام.

لذا سعى فروم إلى أن يقدم عوضا عنهما نظاما جديدا هو الاشتراكية الإنسانية Humanistic Socialism. ويحاول فروم في تصوره للنظام الجديد أن يتلافى الأخطاء السائدة في النظامين: الرأسمالي والاشتراكي السوفيتي، وإن كان يبقي على بعض المزايا الموجودة في النظام الرأسمالي وبخاصة الوفرة المادية والتطورات التكنولوجية.

وبالتالي فالاشتراكية الإنسانية لن تختلف من حيث بنيتها المادية عن الرأسمالية سوى في إعادة توجيه العملية الإنتاجية والاستهلاكية برمتها لخدمة الإنسان وتحقيق وجوده الأصيل بدلا من تزييف وعيه لصالح النظام، وهذا ما يؤكده فروم قائلا: «الاشتراكية الإنسانية لا تتضمن أن فكرة التصنيع في حد ذاتها غير مرغوبة، بل على العكس، فبدونه لن يتحقق للجنس البشري الأساس المادي لحياة إنسانية كريمة ذات معنى»[٢]. يشدد فروم هنا على أن الهدف

---

(١) أريك فروم، فن الحب، مرجع سبق ذكره، صـ ٨٠

(2) Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, op. cit., p: 37

الأهم للاشتراكية الإنسانية هو أن تكون العملية الصناعية ذات بعد إنساني، هدفها هو استرداد الإنسان لذاته المسلوبة والمغتربة عنه في عملية العمل من خلال المشاركة الحقيقية والفعالة في إدارة هذه العملية منذ بدايتها وحتى نهايتها «فكل فرد في كل مؤسسة صناعية يجب، أن يلعب دورا فعالا في مسيرة المؤسسة، بحيث يتوافر له معلومات كاملة عن المشروع الذي يعمل فيه، ويشارك في صنع القرار الذي يبدأ من عملية العمل الفردي الخاص به ومقاييس الأمان والصحة، وحتى المشاركة في صنع القرار الأخير اللازم للمشروع»[1]. إن ما يريده فروم هو إلغاء الانفصال بين العامل وعمله، فإذا كان الاقتصاد الرأسمالي قد جعل الإنسان مغتربا عن عمله، فإن الاقتصاد الاشتراكي الإنساني يعيد الصلة بين العامل ونتاج عمله من خلال مشاركة العمال في إدارة العملية الصناعية كما ذكرنا.

ولكي تتحقق هذه المشاركة الحقيقية والفعالة للعمال في إدارة عملية العمل فلابد من وجود آليات تضمن هذا، وتتحدد هذه الآليات لدى فروم في «اللامركزية، والإدارة الذاتية، والمسئولة الفردية الفاعلة في كل المجالات. ولا يعني هذا مصادرة الملكيات، بل التحكم في إدارتها من خلال التعديلات الدستورية والتشريعية»[2]. يميز فروم في هذا النص آليات عمل الاشتراكية الإنسانية عن آليات عمل الأنظمة السابقة، وبالأخص الاشتراكية السوفيتية التي قامت على النظام المركزي الذي عمل على تجميع كل السلطات في أيدي مجموعة من البيروقراطيين، بحيث يصدر القرار من السلطة المركزية مما يضمن عدم استقلال الوحدات التابعة للمركز في اتخاذ القرارات. في حين يطالب فروم باللامركزية التي تنأي عن الإنفراد باتخاذ القرارات، وهو ما يعطي مساحة أكبر من الحرية والمسئولية لمتخذي القرار لتقرير ما يرونه مناسبا لتحقيق النجاح والتقدم لمؤسساتهم ومشاريعهم بعيدا عن السلطة المركزية. كما ينفي فروم في هذا النص أيضا فكرة تأميم الدولة وملكيتها لوسائل الإنتاج، مبتعدا بهذا عن الماركسية التقليدية التي ترى أن الاشتراكية لن تتحقق إلا بملكية الدولة لوسائل الإنتاج، وهو ما يعني أن أهداف اشتراكية فروم الإنسانية تقترب اقتصاديا من أهداف الرأسمالية وبخاصة الإبقاء على الملكية الخاصة لكن بضوابط، فما يرفضه فروم في الرأسمالية هو غياب التوجهات الإنسانية الحقيقية مضافا إليها غياب العدالة الاجتماعية على المستويين:

(1) Erich Fromm, To Have or To Be ? op.cit.,

(2) Erich Fromm, Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, op. cit., p: 56

المحلي والدولي. وهذا من الممكن تلافيه، حسبما يرى فروم، عن طريق إقرار حزمة من التعديلات الدستورية والقانونية لتضييق الفجوة بين من يمتلكون ومن لا يمتلكون، مبتعدا في هذا أيضا عن الماركسية التقليدية التي ترى أنه لا سبيل سوى الثورة لتحقيق العدالة الاجتماعية.

إن إيمان فروم بجدوى اللامركزية والإدارة الذاتية بوصفهما ضامنان لمشاركة العمال في مسيرة العملية الصناعية جعله يقدم تصورا يستلهم فيه فكرة دولة المدينة التي سادت لدى اليونانيين القدماء كنموذج للمشاركة الكلية للمواطنين في كل ما يخص مجتمعهم، مؤكدا في هذا التصور على أن ما ينشده ليس بعيد المنال، بل أنه نموذج قابل للتحقيق. يوضح فروم تصوره هذا قائلا: «لدينا الإمكانية لأن ننظم السكان في مجموعات صغيرة نسبيا، بحيث تضم كل مجموعة خمسمائة عضو وفقا لمحل الإقامة أو لمكان العمل، وتستطيع هذه المجموعات أن تتقابل بشكل منتظم، ويختارون موظفيهم ولجانهم الذين يتغيرون كل سنة (...) فمثل هذه المجموعات يمكنها مناقشة الموضوعات من جميع جوانبها، ويستطيع كل فرد أن يعبر عن رأيه بمنتهى الحرية، وهو ما يجعل من الصعب وجود مؤثرات غير عقلانية أو ديماجوجية تؤثر على قراراتهم. والأهم هو أن يعرف المواطن كل الحقائق التي تمكنه من أن يتخذ قرارات معقولة»[1]. يدعو فروم هنا إلى إحياء الديموقراطية المباشرة التي يكون لكل فرد فيها دورا فاعلا في اتخاذ القرارات، فما يريده فروم هو أن القرارات يجب أن تتخذ من أسفل ـ من المواطنين ـ ولا يكون مفروضا من قبل سلطة عليا على إرادات الأفراد. وهو بهذا لا يرى في الديموقراطية النيابية وسيلة لتحقيق المشاركة الفعالة للمواطنين، لأنها اختزلت مشاركتهم في انتخاب من ينوب عنهم فقط ولا يعود لهم دور بعد ذلك.

لكن تعويل فروم على الديموقراطية المباشرة كوسيلة ناجعة للخروج من المأزق الحالي يجعله مختلفا مع أدبيات الماركسية الأرثوذكسية التي رفضت الديموقراطية شكلا ومضمونا واعتبرتها أداة في يد طبقة لقهر واستغلال الطبقات الأخرى «فما نسميه بالديموقراطية ليس سوى ديكتاتورية الطبقة الحاكمة التي تتلاءم مع الموقف التاريخي المحدد لها»[2].

---

(1) Erich Fromm, The Sane Society, op. cit., p:333, 334

(٢) كارل ماركس، فردريك أنجلز، منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء الثاني، ترجمة / الياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١.

إن دعوة فروم لإعادة بعث الديموقراطية المباشرة قد حدا بالكثيرين من النقاد إلى أن يصنفونه على أنه مفكر طوباوي لا علاقة لأفكاره بالواقع الراهن، فهناك استحالة في تطبيق الديموقراطية المباشرة وخاصة في ظل الانفجار السكاني الهائل في عالمنا المعاصر، وهذا ما عبر عنه جون شار قائلا: «لا يعدو فروم أكثر من أن يكون مفكرا طوباويا»[1].

وأخيرا نعتقد من خلال مقاربتنا لأطروحات فروم أن فلسفته قد انطوت بالفعل على بعض الأفكار الطوباوية مثل تصوراته عن أن الحب والديموقراطية المباشرة قادرين على حل مشكلات البشرية في عالم تسود فيه الصراعات والحروب، لكن هذا لا يقلل من قيمة إسهامات فروم، وإنما يعبر، من وجهة نظرنا، عن تطلعات فيلسوف مفعم بالأمل إلى غد أفضل وحياة إنسانية كريمة للجنس البشرى برمته، حياة ملؤها الحب والحرية الحقيقية والأصيلة التي يعيش فيها كل فرد ذاته، فأفكاره الطوباوية هذه نابعة من إيمانه الشديد بالنزعة الإنسانية وقدرة الإنسان على إحداث تغيرات بذاته وبالمجتمع معا.

ونعتقد أيضا أن وجود بعض العناصر الطوباوية لا يلغي قراءته الجادة والموضوعية وتشخيصه الدقيق والعميق لمشكلات واقعنا الراهن، وبالأخص مشكلة حرية الإنسان واغترابه. ويحسب له تميزه الفريد عن كثيرين من الماركسيين والفرويديين الأرثوذكسيين وبخاصة في موقفه من الاغتراب الذي لم يحصره في طبقة البروليتاريا فقط، وكذلك رفضه للتغيرات الثورية العنيفة وتأييده للديموقراطية، وكذلك رفضه لأن تكون الاحتياجات البيولوجية وحدها هي المحدد لسلوك الإنسان، ولا يمكننا أن نغفل أن نقده للقومية بشكل عام، ونقده للصهيونية وللعدوان الثلاثي على مصر بشكل خاص، رغم أصوله اليهودية، إنما يدل على إيمان عميق بالإنسان والإنسانية بغض النظر عن اللون والعرق والدين. وهكذا تبقى فلسفة فروم بمثابة المعون الذي لا ينضب، إذ يمكن لأي مفكر مؤمن بقضايا الإنسان والحرية أن ينهل منه قدر ما يشاء.

(1) John H. Shaar, Escape From Authority: The Perspectives of Erich Fromm,op.cit., p: 23

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

١- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها،القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٥.

٢- ذديورانت ول، قصة الحضارة: عصر الإيمان، المجلد الثامن، ترجمة / محمد بدران، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

٣- رسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة / محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.

٤- فرويد سيجمند، الأنا والهو، ترجمة / محمد عثمان نجاتي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢.

٥- فرويد سيجموند، الحب والحرب والموت والثقافة والحضارة، ترجمة / عبد المنعم الحفني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠١٠.

٦- فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، القاهرة، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.

٧- كانت إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق / عبد الغفار مكاوي، مراجعة / عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

٨- ماركس كارل، أنجلز فردريك، منتخبات في ثلاثة مجلدات، المجلد ٣، الجزء الثاني، ترجمة / الياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨١.

٩- ماركس كارل، إنجلز فردريك، بيان الحزب الشيوعي، ترجمة / إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٣.

١٠- ماركس كارل، مخطوطات ١٨٤٤، ترجمة / محمد مستجير مصطفى، موسكو، دار التقدم، د.ت.

١١- ماركس كارل، أنجلز فريدريك، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة / فؤاد أيوب، بيروت، دار دمشق للطباعة، د.ت.

١٢- ماكوري جون، الوجودية، ترجمة / إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة / فؤاد زكريا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٥٨.

١٣- هايك ف. أ، العرور القاتل: أخطاء الاشتراكية، ترجمة / محمد مصطفى غنيم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣.

ثانيا: المصادر المترجمة للعربية

١- أريك فروم، فن الحب، ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٨٠.

٢- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة / فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، د.ت.

ثالثا: المصادر الأجنبية:

1- Erich Fromm, Escape From Freedom, New York, Rinehart& Company, 1941.

2- id., Man for Himself: an Inquary int The Psychology of Ethics, New York, Rinehart and Company, 1947.

3- id., may man prevail?: an inquiry into the facts and fictions of the foreign policy, London, George Allen and Unwin Ltd, 1961.

4- id., Marx's Conception of Man, New York, Frederick Ungar Publishing co, 1963.

5- Id., The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology, and Culture, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

6- Id., You Shall Be as Gods: a Radicl Interpretation of The Old Testament and Its Tradition, New York, Fawcett Publications, 1966.

7- Id., The Anatomy of Human Destructiveness, New York, Rinehart and Winston, 1973.

8- Id., On Disobedience and Other Essays, London, Routledge& Kegan Paul, 1984.

9- Id., The Art of Being, foreword by: Rainer Funk, New York, Continuum, 1992.

10- Id., On Benig Human, Foreword by Rainer Funk, New York, Continuum, 1994.

11- id., Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud, New York, Continuum, 2001.

12- Id., The Sane Society, with an introduction by David Ingleby, London, Routledge Classics, 2002.

13- Id., To Have or To Be ? New York, Continuum, 2004.

رابعًا: المراجع الأجنبية

1- Bunnin Nicholas, Yu Jiyuan (ed), The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Oxford, Blackwell Publishings, 2004.

2- Feuerbach Ludwig, The Essance of Christianity, Translated by: George Eliot, New York, Harper& Brother, 1957.

3- Funk Rainer, Erich Fromm:his life and his ideas, an illustrated biography, Translated by: Ian Portman, Manuela Kunkel, London, Continuum,2000.

4- Honderich Ted (ed), The Oxford Companion To Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1995.

5- Luther Martin, Basic Theological Writings, Edited by: Timothy F. Lull, Minneapolis, Fortress Press, 1969.

6- Marcuse Herbert, Eros and Civilization: a Philosophical Inquary into Freud, London, Allen Lane Press, 1970.

7- Mckim Donald K. (ed), The Cambridge Combanion to Martin Luther, London, Cambridge University Press, 2003.

8- Saari Peggy, Saari Aaron, Renaissance & Reformation, Vol.1, London, Gale, 2002.

9- Shaar John H., Escape From Authority: The Perspectives of Erich Fromm, New York, Basic Books, 1961.

10- Tawney R. H., **Religion and The Rise of Capitalism,** New York, The New American Library.

11- Thackery Ellen, Harris Madeline, **The Gale Encyclopedia of Mental Disorders,** New York, Thomoson & Gale, 2003.

12- Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.

13- New Dictionary of History of Ideas, New York, Thomoson & Gale, 2005.

خامسا: المقالات الأجنبية

1- Bambery Michael, Abell Steven, "Relocation The Nexus of Psychopathology and Treatment: Thoughts on The Contribution of Erich Fromm to Contemporary Psychotherapy", in **Original Paper,** 2006.

2- Brunner Jose, "Looking into The Hearts of The Workers: or How Erich Fromm Turned Critical Theory into The Empirical Research" in **Political Psychology,** Vol. 15, No. 4, 1994

3- Fromm Erich, The Case for Unilateral Disarmament, in "**Daedalus**" Vol.89, No.4, 1960.

4- Kariel Henry S., "The Normative Pattern of Erich Fromm's Escape from Freedom" in **Journal of Politics,** Vol.19, No.4, 1957.

5- Mclaughlin Neil, "Nazism, Nationalism, and The Sociology of Emotions: Escape From Freedom Revisited" in **Sociological Theory,** Vol. 14, No.3, 1996.

6- Mclaughlin Neil, "Origin Myths in The Social Science: Fromm, The Frankfurt School and The Emergence of Critical Theory" in **The Candian Journal of Sociology,** Vol.24, No.1, 1999.

7- Nettler Gwynee, "Measures of Alienation", in **American Journal of Sociology** Vol.52, No.1, 1964.

8- Rickert John, "The Fromm - Marcuse Debate Revisited" in **Theory and Society,** Vol. 15, No.3, 1968.